

BÜTÜN YÖNLERİYLE SAVAŞ

B U Ç A L I Ş M A Y I D E S T E K L E Y E N K U R U M L A R





ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

© Eserin her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN: 978-625-6132-83-2

Sertifika No: 50201

Kitabın Adı

BÜTÜN YÖNLERİYLE SAVAŞ

Editörler

Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ

Doç. Dr. Ahmet EKŞİ

Dr. Riad DOMAZETİ

Ali SATILMIŞ

Ahmet Faruk GÖKSÜN

Yayın Yönetmeni

Hüseyin KADER

Adem SAYDAN

Kapak

Halil YILMAZ

Baskı

Uzunist Dijital Matbaa A.Ş.

Akçaburgaz Mahallesi 1584 Sk. No: 21 Esenyurt-İstanbul

Tel: 0212 945 48 42 uzunistdijital@gmail.com

Sertifika No: 68922

1. Basım

Ekim 2025

İletişim

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sokak No: 7 Eyüp Sultan / İstanbul

Tel: (0212) 491 19 03 - 04 Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarnesriyat.com.tr siparis@ensarnesriyat.com.tr

BÜTÜN YÖNLERİYLE

SAVAŞ

Editörler

Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ

Doç. Dr. Ahmet EKŞİ

Dr. Riad DOMAZETİ

Ali SATILMIŞ

Ahmet Faruk GÖKSÜN

KOCAELİ-2025

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	13
Takdim	17

BİRİNCİ BÖLÜM İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SAVAŞ

Kur’ân’ın Savaş Ahlakı.....	21
Sevim GELGEÇ	
Hadislerde Savaş.....	49
Hasan YERKAZAN	
Arap Dilinde Savaşa Dair Kavramlar.....	75
Fatih ULUGÖL	
İslam Tasavvuf Geleneğinde Savaş.....	91
Sezai KÜÇÜK	
Felsefe Bağlamında Savaş	119
Metin PAY	

İKİNCİ BÖLÜM İSLAM TARİHİNDE SAVAŞIN SERÜVENİ

Hız. Peygamber’in Savaşlarının Temel Sebepleri.....	153
Elşad MAHMUDOV	
Hız. Peygamber’in Mektuplarının Savaş Olgusu Bakımından Tahlili	171
Melek YILMAZ GÖMBEYAZ	
Dört Halife Döneminde Fetihler ve İç Çatışmalar	183
Cafer ACAR	
Gelişim Süreci, Sebepleri ve Sonuçlarıyla Müslümanların İlk İç Savaşları.....	203
Adnan DEMİRCAN	
Emevîler ve Abbâsîler’de Savaş.....	227
Âdem APAK	

Kavramlarla “Savaşmak”: Osmanlı Devleti’nde Modern

Savaş-Ordu Mefhumu 261

Halil İbrahim EROL

Osmanlı-Safevî Savaşlarında Ulemanın Rolü: Kâdızade-Destgayb Örneği.....287

Halil İŞILAK

Millî Kimlik İnşasında Savaş 307

Abdolvahap AKINCI

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİĞER DİN VE DÜŞÜNCELERDE SAVAŞ

Yahudilikte Savaş 327

Eldar HASANOĞLU

Hristiyanlıkta Savaş.....343

Dursun Ali AYKIT

Hint Dinlerinin Savaş (Yuddha) Olgusuna Yaklaşımı 355

Cemil KUTLUTÜRK

Dini Siyonizm’in Savaş Algısı 367

Ömer Faruk ARAZ

أخلاق الحروب ومبادئها الإنسانية في النظام الأخلاقي الإسلامي والتجربة التاريخية الإسلامية 391

محمد جابر ثلجي

İslam Ahlâk Sistemi ve Tarihsel Tecrübesinde Savaş Etiği ve İnsanî Prensipler 405

Mohammad Jaber THALGI

Çev. Ali SATILMIŞ

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM EDEBİYATI VE SANATINDA SAVAŞ

Arap Şiirinde Türk İstiklal Savaşı’nın Yankıları.....421

Hazem Said Mohemed MONTASIR

Osmanlı Minyatüründe Savaş ve Savaşın Masum Tanığı Çocuk

Tematik Bir İnceleme- 439

Tuba Ruhengiz AZAKLI

İslâm’da Savaş Müzikleri.....461

Ubeydullah SEZİKLİ

İrfan YİĞİT

İÇİNDEKİLER

BEŞİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUKUNDA SAVAŞ

İslam Savaş Hukukunda Savaşmayı Meşru Kılan Sebepler ve İslam Savaş Hukukunun Temel İlkeleri.....	493
Muhammed Ferruh ORUÇ	
İslam Hukukunda Savaş Esnasında Uygulanacak hükümler	525
Necmettin AZAK	
İslam Hukukunda Savaş Tazminatı ve İsrail'in Filistin'e Ödemesi Gereken Tazminat Tutarı Hakkında Bir Değerlendirme.....	545
Hüseyin OKUR	
Savaş Zamanında Verilen Kriz Dönemi Fetvaları (Osmanlı Dönemi ve Sonrası) ...	579
Yavuz GÖNAN	
İslam Hukukunda Dârü'l-İslam – Dârü'l-Harb Ayrımı ve Savaş Hukukuna Yansımaları*	609
Ahmet EKŞİ - Yusuf BİLGİN	
İslam'da Savaş Sonrası Sulh Hukuku.....	631
Ali İhsan PALA	
Savaş Koşullarında Ahlaki Sınırlar: İnsan Onurunu Koruma İşlevi Açısından Müsle Yasağı.....	667
Betül DAL	
İslam Hukukunda Esir Ahkâmı ve Hukukî İlkeleri	693
Abdulhamit SOĞUKPINAR	
İslam Hukukunda Şehitlik ve Gazilik Ahkâmı	719
Emine YELBEY AYDIN	

ALTINCI BÖLÜM

SİVİL TOPLUM KURULUŞLARININ ARABULUCULUK VE İNSANİ DİPLOMASİ FAALİYETLERİ

Filipinler'de İslami Bir Mücadele: Moro İslami Kurtuluş Cephesi'nin Barışa Giden Yolda Mücadele Ahlakı ve Temel Prensipler	739
Hüseyin ORUÇ	
Sivil Bir Girişim Olarak İnsani Diplomasi ve İHH'nın İnsani Diplomasi Yaklaşımı ve Faaliyetleri	751
İzzet ŞAHİN	

Yeni Bir İnsani Diplomasi Örneği Olarak Aile Birleşimi ve İHH İnsani Yardım Vakfı'nın Aile Birleştirme Modeli	765
Mehmet ALTINTAŞ	

Afrika'da İnsani Diplomasi Girişimleri: İHH'nın Libya ve Somali Tecrübeleri	783
Taner ALTUN	

Suriye'de Sivil Toplumun İnsani Diplomasi Faaliyetleri: İnsani Koridor Oluşturma ve Tahliye Örneği	795
Riad DOMAZETİ	

YEDİNCİ BÖLÜM

ULUSLARARASI HUKUK BAĞLAMINDA SAVAŞ

Savaş Sebebi Olarak Terör ve Terörizm	815
Alime ÇELİK	

Hukukta ve İslam'da İnsani Müdahale: Eleştirel Bir Bakış	839
Şükrü ÇILDIR	

Çifte Meşruiyet Bağlamında İslâm Savaş Hukuku.....	855
Uğur Bekir DİLEK	

SEKİZİNCİ BÖLÜM

MODERN DÖNEMDE SAVAŞ

Ekonomik Boykotlar ve Sessiz Direniş: Simgesel Eylemlerin Ekonomi Politikası.....	879
Özgür Bayram SOYLU - Meryem TÜREL	

Savaş ve Ekonomi: Ukrayna-Rusya Savaşı Bağlamında Makroekonomik Etkiler ve Yeniden İnşa	893
Ferhat PEHLİVANOĞLU	

Yakın Coğrafyamızda Mülksüzleştirme, Savaş, Göç ve Mültecilik İlişkisi	915
İhsan ÇAPCIOĞLU - Ramazan ÇINAR	

Savaşın Bir Sonucu Olarak Yerinden Edilme: Zorunlu Göçe Dair Medeniyet Perspektifleri	941
İrfan TATLI	

İsrail'in Gazze'yi İşgali ve Sivillere Karşı İşlediği Suçlar	963
Ali Osman KARAOĞLU	

İÇİNDEKİLER

Modern Dönem Sistem Karşıtı Cihadi Selefilik.....	979
Halil AYDINALP	
Savaşın Meşruiyet Zemini: Cihâdî Hareketlerde Tekfir.....	1015
Muhammed İkbâl ÇOBAN	
Devlet Dışı Örgütlerin Savaşı: Günümüzde Silahlı Şîî Gruplar.....	1029
Muhammed Usame KARADENİZ	
Cihadi Hareket mi Çağdaş Bunalıma Bir Paradigma Kayması mı? Somali’de eş-Şebab Örgütü’nün Doğuşu ve İdeolojik Arka Planı	1051
Abdullah ALTAY	
Bir Savaş Silahı Olarak Kadın.....	1061
Kübra ÇAKALOĞLU	
Savaşta Kadının Var Olma Mücadelesi: Savaş Öncesi ve Sonrasında Kadınların Göç ve Uyum Süreçleri.....	1071
Betül GERÇEK ERTEKİN	
Savaş Mağdurlarının Travmaları ve Rehabilit Edici Çalışmalar.....	1089
Ayşe Hümeysra KUTLUOĞLU KARAYEL	
Savaş Bölgelerinde Hak Temelli Çocuk Koruma Uygulamaları: Uluslararası Yaklaşımlar, Müslümanca Çalışma İlkeleri ve YEÇED Deneyimi.....	1103
Merve ÖZDENLER	
Savaş Bölgelerinde Sivil Toplumun Rolü.....	1121
Kemal ÖZDAL	
Kriz Bölgelerinde Manevî Yaklaşımla Psikososyal Destek ve Eğitim: Yeryüzü Çocuklar Derneği’nin (YEÇED) İslami Değer Temelli Modeli.....	1135
Reyhan KEKEÇ	
Savaş ve Kriz Bölgelerinde Sivil Toplumun Saha Varlığı: İHH İnsani Yardım Vakfı’nın Filistin, Suriye ve Lübnan Tecrübesi.....	1155
Emre KAYA	

DOKUZUNCU BÖLÜM

İSLAM DÜNYASINDA GÜNCEL SAVAŞ VE ÇATIŞMA BÖLGELERİ

مدى انضباط حركات المقاومة الإسلامية الفلسطينية بأحكام الشريعة الإسلامية في الجهاد أيمن المبحوح.....	1167

Filistinli İslami Direniş Hareketlerinin Cihad Esnasında İslam Hukukuna Bağlı Kalma Dereceleri	1193
Ayman ALMABHOUH Çev. Ahmet Faruk GÖKSÜN	
حركة الاستقلال السوري الثاني هيئة تحرير الشام.....	1223
أحمد موفق زيدان	
Heyetü Tahrîrî’ş-Şâm Suriye’nin İkinci Özgürlük Hareketi.....	1229
Ahmed Muaffak ZEYDAN Çev. Ahmet Faruk GÖKSÜN	
.....مبادئ وأخلاقيات النضال الإسلامي في أفغانستان (رؤية تحليلية في سياق التاريخ والواقع المعاصر)	1235
الشيخ مزار رحيم صالح	
Afganistan’daki İslâmî Mücadele’nin İlkeleri ve Ahlâkîliği: Tarihsel ve Güncel Bağlamda Analitik Bir İnceleme.....	1255
Muhammad Rahim Mazar SALİH Çev. Ali SATILMIŞ	
.....الجهاد، والنزاعات الإقليمية: رحلة معقدة من أفغانستان إلى الساحل الحضري الفقير	1275
Cihad ve Bölgesel Çatışmalar Afganistan’dan Sahel’e Uzanan Karmaşık Bir Yolculuk.....	1299
Alhadri ALFAKİİ Çev. Ahmet EKŞİ	
Artan Çin Hegemonyasına Karşı Doğu Türkistan Mücadelesinin Ahlaki Boyutları.....	1329
Alimcan BUĞDA	
Çeçen İçkerya Cumhuriyeti’nin Bağımsızlık Mücadelesi ve Güncel Durumu.....	1349
Abdulahkim ŞAPTUKAYEV	
Bölgesel Problemlerde İnsani Diplomasi Aracı Olarak Arabuluculuk ve Gözlemcilik: İHH’nın Tayland (Patani) ve Afganistan Örneği	1155
Yunus TÜRKMENZADE	

*Bu kitapta yayınlanan yazıların
fıkrî sorumluluğu yazarlara aittir.*

ÖNSÖZ

Bismillahirrahmanirrahim

Elhamdulillahi Rabbi'l-âlemin ve's-salâtü ve's-selâmu alâ Rasûlinâ salavât.

Gazze'de ekrandan seyretmesi bile ürkütücü olan ve maalesef yaklaşık iki yıldır devam eden bir savaş var, aslında soykırım demek daha doğru, dışı soğuk, içi kanla dolu, sonu hep hüsrân hep ziyan hep acı ve acıtıcı. Ama birileri duymayın, görmeyin, duyurmayın, sesinizi çıkarmayın dese de imanımız, ızanımız, ölmemiş vicdanımız ve insanlığımız her zaman bu vahşete karşıdır. Sağ olduğumuz sürece ve son nefesimizi verinceye kadar karşı olacağız, karşı duracağız, kanıksamayacağız, kabul etmeyeceğiz, reddedeceğiz. Elimizden gelen her türlü gayreti sarf edeceğiz.

Sorumlu ilim adamları olarak konuştuğumuz bütün sözler, yaptığımız bütün çalışmalar Gazzeli bir çocuğa bir çorba kaşığı kadar gıda olur mu? Bir bakış kadar şefkat olur mu onu bilemeyiz. Ama Allah katındaki şahitlikte ya Rabbi duyarsız kalmadık; unutturmak istediler, unutmadık; sesinizi çıkarmayın dediler, çıkardık. İnsanların huzuruna getirdik, buyurun bu ibret tablosunu ibretlik tabloyu yeniden gözden geçirin, seyredin, ekranlardan seyretmesi bile zor fakat bu gerçekle karşı karşıya kalan insanlar için, insanlık adına ne olur azıcık empati yapın demek için bu çalışmayla sizleri baş başa bırakmak istedik.

Savaş temasının ele alınacağı bu çalışmada bütün yönleriyle savaş konusu ele alınacaktır. Şunu üzümlere ifade edeyim ki insanlık tarihi Hz. Adem'in iki çocuğu arasındaki kavgaya şahit olduğu günden beri farklı boyut ve amaçlarla yapılan savaşlarla dolu bir seyir takip etmiştir. Ancak alemlere rahmet Efendimiz'in (s.a.v.) yaptığı savaşların hemen tamamı savunma amaçlı olsa da o, aynı zamanda bir savaş peygamberidir. Fakat onun savaş meselesine katkısını iki temel noktada ifade edebiliriz. Birincisi, onun sisteminde, nebevi sistemde dolayısıyla ilahi sistemde barış esas, savaş istisnadır. Ancak savaş kaçınılmazsa ahlaka ve hukuka riayet edilerek insan hakları ihlal edilmeyerek yapılmak mecburiyetindedir. İkincisi sulh, barış her zaman savaştan daha hayırlıdır ve savaşın bile nihai hedefidir.

İnsanlık tarihinde ve günümüzde savaşların sebep olduğu yıkım ve olumsuzlukların meydana getirdiği problemleri halletmekle uğraşmaktadır.

İslam, savaş anlamına gelen harp kelimesi yanında çalışma ve elden gelen bütün gayretlerini sarf etme anlamına gelen cihad kavramını kullanmış ve savaş konusuna farklı bir boyut kazandırmıştır. Adeta insanlığın bu konudaki ezberini bozmuştur. Çünkü cihad bilinen anlamıyla savaştan daha genel ve özlü ifadesiyle İslam ile insanlar arasındaki engelleri kaldırmak için elden gelen bütün gayreti sarf etmek ve sonu barış olan hedefe ulaşmaktır. Mecrasından kaydırılıp, anlam kaymasına uğratılan, muhtevası daraltılan ve taşıdığı insani unsurlardan soyutlanarak korkunç bir söylem haline getirilen cihad, Kur'ân'ın çokça zikrettiği bir kavram olarak asla insanı öldürmeye değil, onu yaşatmaya matuf bir kavramdır. Ancak bugün özellikle kimi batılı kaynaklar, kendi haçlı zihniyetlerinin bir tercümesi olarak cihadı kutsal savaş olarak tercüme edip içindeki insani unsurları çıkararak onu vahşetle eşdeğer Allah adına insan katletmeye indirgemişlerdir. Cihad Kur'ân'ın yönlendirmesi ve Hz. Peygamber'in örnekliği ile Müslümanın vazgeçemeyeceği bir idealdir. Ancak bu ideal, anlamı daraltılıp insan öldürmeyi hedefleyen bir cihad değildir. Aksine insanı yaşatmayı, zalimlerin elinden onu kurtarmayı, ona barış içerisinde yaşayacağı bir dünyayı hediye etme amacına yönelik bir aktivitedir. Bu kavramın anlamı o kadar zengindir ki, çoluk çocuğuna helal lokma götürmek için çalışıp kazanan bir baba, insanlığın faydasına olmak üzere ilim tahsil eden bir ilim adamı, şehirleri imar eden bir belediye başkanı aslında bu anlamda cihad etmektedir.

Üzülerek ifade etmeliyim ki, günümüzde sıcak savaşların yerini soğuk savaşlar alsın ve bu da ekonomik ve kültürel savaş olarak kendini gösterse de, sonuçta sulha ulaşma ve insanlığa faydalı olma hedefi olmayıp sömürü tek saik olduğundan, sıcak olanda da soğuk olanda da her seferinde kaybeden insanlık, insan hakları ve insani değerler olmaktadır.

Elinizdeki kitaptan da takip edeceğiniz üzere, bu çalıma oldukça kapsamlıdır. Zira bu eserde, İslam'ın temel kaynaklarında ve İslam düşüncesinde savaşın hükmü, kuralları, ahlakı, meşruluğu, sınırları gibi konular tartışılmış; özellikle Hazreti Peygamber (s.a.v.) ve Hulefa-i Raşidin döneminden günümüze kadar savaşın seyrinin yanı sıra İslam dışındaki diğer dinlerde ve düşüncelerde savaşın hukuki ve ahlaki boyutu, çerçevesi ve günümüzdeki tezahürleri, savaşın sanatı, kültür ve edebiyata yansımaları bütün yönleriyle ortaya konulmuştur.

ÖNSÖZ

Konunun teorik çerçevesinin yanında kriz ve çatışmaların yaşandığı çağımız İslam dünyasında savaşın özellikle pratik yönleriyle ilgili meşruiyet mekanizmaları ve metotlarının, İslami hareketlerin veya çeşitli devlet dışı silahlı aktörlerin savaş ile ilgili pratik ve uygulamalarının hukuki, ahlaki, sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi neden ve sonuçları tartışılmıştır. Ayrıca günümüz dünyasında savaşın değişen doğası ve insandaki sosyal, psikolojik, çevresel ve ekonomik sonuçlarının etraflıca tartışıldığı bu eserde İslam fıkhiında sulh ahkâmı, savaş sonrası uygulanacak hükümler, barış, arabuluculuk ve insani diplomasi için gerçekleştirilen girişimler, teorik ve pratik yönleriyle derinlemesine incelenmiştir.

Yaptığımız bu kolektif çalışmanın teorik ve akademik bir çalışmadan öte savaş konusunda önemli veriler sunacağına inanıyoruz. Ayrıca gerek bireysel gerek kurumsal bazda savaş mağdurlarına ve barışa uzanan iyi ve şefkatli el sahipleri için de güzel bir kılavuz olacağı kanaatindeyiz.

Bu çalışmanın vücut bulmasında Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli İlahiyat Vakfı, İHH İnsani Yardım Vakfı, Kocaeli Müftülüğü, Kocaeli İl Milli Eğitim Müdürlüğü, İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (İNSAMER) ve Dijital Hafıza Derneği'nin önemli katkı ve destekleri olmuştur. Bu vesileyle Kocaeli Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Nuh Zafer Cantürk olmak üzere Büyükşehir Belediye Başkanı sayın Doç. Dr. Tahir Büyükakın'a, İHH İnsani Yardım Vakfı Başkanı Sayın Bülent Yıldırım'a, İl müftümüz Sayın Mehmet Sönmezoğlu'na, Kocaeli İl Milli Eğitim müdürümüz sayın Ömer Akmanşen'e, Kocaeli ilahiyat Vakfı Yönetim Kurulu başkanı sayın Doç. Dr. Ahmet Ekşi'ye, İNSAMER sorumlusu Dr. Riad Domazeti'ye, Dijital Hafıza Derneği Başkanı İzzet Şahin'e ve bu çalışmayı koordine eden sayın Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz hocamız ile İHH İnsani Diplomasi Birimi'nden Mehmet Altıntaş'a teşekkür ederiz.

Çalışmamızın hedeflenen başarıya ulaşmasını ve hayırlara vesile olmasını niyaz eder, amacımızın her zaman barış olduğunu vurgular, savaşın olmadığı güzel günlere ulaşmayı ümit eder, tüm dünyada ve özellikle insanlık dramının yaşandığı Gazze'de savaşın bir an önce sona ermesi için elimizden gelen her şeyi yapmamızın farz olduğunu bir kez daha hatırlatmak isterim.

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Kocaeli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dekanı

TAKDİM

Bismillahirrahmanirrahim

Elhamdulillahi Rabbi'l-âlemin ve's-salâtü ve's-selâmu alâ Rasûlinâ salavât.

İslam medeniyeti, tarih boyunca yalnızca ibadet ve ahlaki esaslara değil, aynı zamanda toplumun en zayıf kesimlerine yönelik bir duyarlılık ve yardımlaşma anlayışına da büyük önem vermiştir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan birçok ayet, zulüm altında olanların haklarını gözetmenin ve savunmanın toplum ve devletlerin sorumluluğu olduğunu vurgulamaktadır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) hayatı boyunca erdem ve ahlaki değerleri korumak için bizlere önemli bir miras bırakmış ve Müslümanların adalet için her türlü mücadeleden kaçınmamaları gerektiği vurgusu İslam'ın temel prensipleri arasında yer almıştır. Bu çerçevede, Rabbinizin vahyettiği ve Peygamber Efendimizin naklettiği İslam'ın bir "adalet dini" olduğunu altını çizmek gerekir.

Günümüz dünyasında ise ne yazık ki adaletten büyük ölçüde uzaklaşmış; dünyanın dört bir köşesinde zayıflar ve mazlumlar acımasızca adaletsizliğe uğratılmakta ve öldürülmektedir. Başta Müslümanlar olmak üzere, günümüzde mazlumlara yönelik sürdürülen sömürü, istila, baskı ve zulüm neticesinde, çocuk, kadın ve yaşlı demeden, tarihte nadir görülen haksızlıklar ve adaletsizlikler yaşanmaktadır. Müslümanları sömürü altına almayı ve zenginliklerine el koymayı amaçlayan bu istilalar, aslında bir savaş değil, tam anlamıyla bir sömürgeciliktir.

Göç, açlık, hastalıklar, sakatlıklar, parçalanmış aileler ve en önemlisi haksızca öldürülen insanların geride bıraktığı milyonlarca hikâye, «demokrasi» kisvesiyle yürütülen acımasız savaşların sonucudur. Üstelik insan eliyle kasten çıkarılan bu haksız savaşlar, insanların tüm dünyasını altüst etmekte; geçmişlerini yok etmekte, geleceklerini ellerinden almakta ve kişileri çaresiz, umutsuz bırakmaktadır. Tıpkı işgalci İsrail'in Gazze'deki soykırımı gibi, bunlar açıkça insanlığa karşı işlenen suçlardır. Savaşlar özellikle kadınlar, çocuklar ve savunmasız siviller üzerinde ağır hak ihlallerine yol açmanın yanı sıra su kaynakları, ekinler ve insanlığın ortak değerleri olan çevre üzerinde de derin tahribatlara neden olmuştur.

Bugün öldürmeyi, imhayı veya İsrail'in yaptığı gibi soykırımı doğrudan amaç edinen saldırgan pratiklerin yükselişi, tüm insanlığı felakete sürükleyebilecek tarihi bir dönüm noktasında olduğumuzu gösteriyor. Biyolojik, nükleer ve diğer kitlesel imha silahlarının kullanımı veya geliştirilmesi için milyarlarca dolar harcanan bu dönemde, hep birlikte adaleti ve insanlığı merkeze alan prensipleri savunmak zorundayız.

Müslümanların uyanık olması gerektiği bir gerçektir; işgalci devletlerin oyunlarına gelmeleri ve bunlara karşı dikkatli olmalıdır. Bugün, özellikle İslam dünyasında pek çok devlet dışı örgütün, vekâlet savaşlarının bir parçası olmaları, acı verici bir gerçektir. Herkes, İslam adına cihad yaptığını söylemesine rağmen saha da olup bitenler bunun tersini göstermektedir. Bu kişilerin veya grupların tıpkı bazı devletler gibi acımasızca davrandığı görülmektedir. Esir alıp zulmetmekte, halka adeta bir sulta gibi davranmaktadırlar. Müslümanların birbirlerini öldürmesi, birbirleriyle savaşması ve

bunu İslam adına yapmaları, her zamankinden daha fazla düşünülmesi gereken ciddi bir meseledir. Bugün, ne yazık ki İslam'ın adalet ilkesi gereği Cihat ve Şariat gibi temel kavramlar, bilinçli bir şekilde yıpratılmaya çalışılmaktadır.

İslam adına savaşanların, İslam hukukundaki savaş prensipleri, ilkeleri ve ahlakına riayet etmeleri gerektiğini hatırlatmak önemlidir. Rabbimizin Mâide Suresi'nde ifade ettiği gibi, intikam, öç almak veya kızgınlıklar, bizi adaletsizliğe sevk etmemelidir:

“Ey inananlar, Allah için daima doğru hükmedin, adalete tam uygun tanıklıkta bulunan ve bir kavme olan kininiz, sizi adaletten alıkoymasın. Adalette bulunun ki bu, takvaya daha yakındır ve Allah'tan çekinin. Şüphe yok ki Allah, ne yaparsanız hepsindendir haberdardır.” (el-Mâide 5/8).

Adalet, toplumun ve düzenin merkezinde yer almalıdır. İslam'ın korumaya emrettiği din, akıl, can, mal ve namus, ne olursa olsun korunmalı ve bu, temel ilke edinilmelidir. Önce kendimize, sonra da dünyaya adaleti ve barışı yeniden hatırlatmak zorundayız. İsrail ve Batılı milletlerin, barbarca ve çılgınca yöntemlerle, her türlü hukuki ilke ve ahlakı ayaklar altına alan yaklaşımlarına karşı, Müslümanlar, sınırları aşmamayı ve mücadelede ahlaki erdemlere sahip olmayı bir zaruret olarak görmelidir. Zira İslam ahlakına göre savaşın amacı, bizatihi öldürmek değil; insanların yaşamını korumak, zulmü önlemek ve adaleti sağlamaktır.

İslam'ın temel kaynaklarında ve düşüncesinde harbin hükmü, kuralları, ahlakı, meşruluğu ve sınırları ele alındığı bu eserde, özellikle Hz. Peygamber ve Hulefa-i Râşidîn döneminden günümüze kadar savaşın seyrine odaklanılmakta; çağımız İslam dünyasında savaşın pratik yönleri ile asimetrik, bilişsel, ekonomik ve kültürel gibi metotları, günümüz kriz ve çatışma deneyimi ışığında yeniden değerlendirilip tartışılmaktadır. Sivil toplum ve akademi olarak bizlerin görevi, sahada mücadele yürütenlerle doğru ve sahih bilgiyi paylaşmak, yanlış içtihatları tartışmak, tanıkları dinlemek ve mevcut tecrübe ve uygulamaların İslamî kriterlere uygunluğunu ortaya koymaktır.

İHH'nın 30 yıllık tecrübesi, savaşları önleme ve sahada insani müdahalelerde önemli bir birikim oluşturmıştır. Arabuluculuk, aile birleşimi, insani koridorlar, ateşkes sağlama ve barış süreçlerinde gözlemcilik gibi nispeten yeni bir alan olan insani diplomasi, Balkanlar, Suriye, Moro, Afganistan ve Patani gibi farklı bölgelerde etkin bir şekilde yürütülmüştür. Bu girişim ve tecrübelerin hem teorik hem de pratik yönleriyle ortaya konulması oldukça önemlidir.

Özetle, savaşın insan ve çevre üzerinde yarattığı tahribatı onarmak, savaşları önlemek ve Rabbimizin emrettiği adalet prensibini yerine getirebilmek için daha çok çalışmak ve mücadele etmek gerektiği unutulmamalıdır. Uluslararası hukuk ve insancıl hukukun çöktüğü ve felç olduğu bu dönemde, İslam'ın adalet ve barış odaklı sosyal, siyasi ve toplumsal düzeni her zamankinden daha fazla gündeme getirilmelidir.

Kitabın hayırlara vesile olmasını temenni ediyor, katkıda bulunan herkese teşekkür ediyorum.

Av. Fehmi YILDIRIM
İHH İnsani Yardım Vakfı Başkanı

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE SAVAŞ

KUR'ÂN'IN SAVAŞ AHLAKI

Sevim GELGEÇ*

Giriş

İnsan, doğumu, ölümü ve yaşamı belirli yasalara tabi olan bir varlıktır. Bu yasalar; insan için fitrat, evren için âdetullah, toplumlar için sünnetullah olarak adlandırılır. İnsan, sadece hak ve sorumluluklarının değil, aynı zamanda bu yasaların da farkında olmalı ve onlara uygun yaşamalıdır. Çünkü bu yasalar her şeyin bir ölçü ve değer içinde yaratıldığını gösterir. Bir başka deyişle insan, her şeyin bir yasası (ma hüve aleyhi) olduğunu ve her şeyin bu yasayı hatırlattığını görmelidir. İnsanoğlu bu yasaları fark ettiğinde her şeyin değerini (kadarını) de fark etmiş olur ve bu durum ona sorumluluk yükler. Bu sorumluluğu yüklenmiş olan Müslüman şahsiyet, yasaları fark etmeyen, kadarları (değerleri) ve kaderleri (ölçü/yasa) tahrip eden insanlarla karşılaşabilir. Müslüman, bu yasalara duyarlı olmalı ve onları korumakla sorumlu olduğunu bilmelidir. Eğer bu yasalar bozulursa, zarar sadece bozanlara değil, tüm topluma yayılır. Diğer bir ifadeyle, sadece gemiyi delen alt kamaradakiler boğulmaz, üsttekiler de boğulur. Mütecaviz tutumun sonucu sadece tecavüze uğrayanlara dokunmaz, herkese dokunur. Dolayısıyla zihnen ve fikren yasaları fark etmiş olan Müslüman, malıyla canıyla bu yasaları korumaya, kollamaya çaba sarf etmelidir. Bu çaba söz ve eylemle yapılabileceği gibi öğretmek, hakikatten yana tavır alarak da yapılabilir. Çünkü insanoğlunun ihtiraslarını kontrol edememesi sebebiyle zulüm ve haksızlıklar hep olagelmiş ve olmaya da devam etmektedir. Bu noktada, hakikate karşı duyarsızlaşarak ilahi yasaları ihlal eden ve toplumsal düzeni tehdit eden bireylere karşı fiilî müdahale kaçınılmaz hâle gelebilir. İşte bunun adı savaştır. Bu noktada savaş, yaratılış düzenine (fitrat), toplumsal dengeye (sünnetullah) ve ilahî nizama (adetullah) yönelik tahribatın önlenmesine yönelik meşru bir savunma aracı olarak değerlendirilir. Ancak burada amaç, insanları yok etmek değil; onların evrensel ve ilahî yasaları ihlâl etmelerinin önüne geçmek, dolayısıyla hem bireyin hem toplumun maslahatını

* Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, sevim.gelgec@kocaeli.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3761-7816.

korumaktır. Bu aslında o insanlara ve gelecek nesillere yapılan iyiliktir. İnsanca yaşamak için gösterilen bu çaba, Kur’ânî bir kavram olan cihadın kapsamındadır. Dolayısıyla bu çabanın amacı, insanı öldürmek değil diriltmek ve yaşatmak, evrendeki tüm varlıklara merhamet nazarıyla bakmak, sulh, selamet, saygı ve hoş görü çerçevesinde insan haklarını ve adaleti üstün tutarak bir arada yaşamaktır. Zira cihad, imha değil ihya hareketidir. Bu amacın sekteye uğradığı, insanların her türlü vahşet, zulüm ve baskıya maruz bırakıldıkları dönemlerde de bir araç olarak “savaş” devreye girebilir. Sözün özü, temel ahlak umdelerini gözetmek (savaşın ahlâkî ilkelerine uymak) şartıyla savaş stratejisi geliştirilmesi ve düşmanın dize getirilmesi gerekebilir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm, insanın yanağına bir tokat atıldığında diğer yanağını çevirmesini doğru bulmaz. Tam da burada Mehmet Akif’in şu mısrasını hatırlamak gerekir: “Yumuşak başlı isem, kim dedi uysal koyunum? Kesilir belki, fakat çekmeye gelmez boynum!” Sonuç olarak, Müslümanın merhamet ve adaleti zayıflık olarak görülmemeli; zulüm karşısında boyun eğmeyeceği ve sessiz kalmayacağı bilinmelidir. Bu mısra da Müslümanın bu mücadeleci ve bilinçli duruşunun ifadesidir.

Kur’ân-ı Kerîm’de Mekkî surelerde yer alan ayetler, insanın insanla ilişkisine dair temel parametreler sunmaktadır. Müslümanlarda bulunması gereken insan tasavvuruyla ilgili önemli ipuçları barındıran bu parametreler, her zemin ve zamanda -konjoktüre göre- geçerliliğini korumalıdır. Mekke’de öncelikle insan ilişkilerini tanzim eden barış, uzlaş, sabır ve iyilik emredilmiştir. Fakat klasik nesih teorisine göre gerçekleştirilen Mushaf’ı sondan başa doğru okuma yaklaşımı, (benzer konular hakkında Medenî dönemde inen ayetin Mekkî dönemde nazil olan ayetin hükmünü ortadan kaldırdığı şeklindeki yaklaşım) Medenî dönemde yer alan savaş ayetleriyle; barıştan, sabırdan, uzlaşıdan bahseden Mekkî ayetleri nesh ederek geçerliliğini ortadan kaldırmakta ya da hükümlerini askıya almaktadır. Bir başka deyişle, muahhar tarihli ayetlerdeki hükümler en olgun ve kalıcı hükümler olarak daha önceki ahkâmı işlevsiz kılmış olmaktadır. Böyle bir durum Medenî dönemdeki ayetlerin hükümlerinin sabitlenmesi, yani gelecek Müslüman nesillerin savaş konusunda amel edeceği Kur’ân ahkâmını sadece Medine döneminin son safhasında indirilen ayetlerdeki muhtevayla sınırlamak anlamına gelmektedir.¹ Oysa cihad ve kıtalle ilgili ayetlerin tefsir ve tahlilinde sondan başa doğru bir okuma değil, vahyin nüzul kronolojisinin dikkate alınması gerekir. Zira yirmi üç yıllık vahiy serüveninde, Kur’ân’ın savaş ve barış konularına yaklaşımı

1 Mustafa Öztürk, “Kur’an Açısından Cihad Nedir Ne Değildir?”, *Cihad Nedir Ne Değildir?*, ed. Adnan Demircan (Ankara: Fezr Yayınları, 2019), 20.

ancak bu şekilde ortaya konulabilir. Bütünlükten uzaklaşarak, Allah-evren-insan tasavvurumuzu şekillendiren ve bunların birbiriyle ilişkisini tanzim eden önceki ayetleri (Mekkî dönemi) görmeden, doğrudan Medenî dönem sure ve ayetlerine müracaat ederek savaş konusunda hükümler ortaya koymanın, Kur'ân'ın bu konuda tesis etmeye çalıştığı dünya görüşünü yansıtmadığı söylenebilir. Şâtıbî'nin (öl. 790/1388) de isabetle kaydettiği gibi dinin temel kurucu ilkelerinin yer aldığı Mekke döneminde yer alan ayetler görülmeden Kur'ân'ın savaş ahlakı sağlıklı bir şekilde ortaya konulamaz. Şâtıbî'nin usulüne göre Mekke'de dinin temel kurucu ilkeleri yer aldığından Medenî surelerdeki ayetler, Mekkî surelerdeki asılları görülmeden yorumlanmamalıdır.² Ayrıca savaştan söz edildiğinde sadece içinde lafzen cihad, kıtal/harb geçen ayetler akla gelmemelidir. Çünkü savaştan söz eden Medenî ayetlerden önce Mekke'de öncelikle insan ilişkilerini tanzim eden barış, uzlaş ve iyilik emreden ayetler bulunmaktadır. Ancak Müslümanların bu yapıcı tutumuna rağmen barışa yanaşmayan ve Müslümanların dinlerini özgürce yaşamalarına müsaade etmeyen müşriklere ve Yahudilere karşı, Medine'de savunma savaşı yapılmasına izin verilmiştir.

Bu çalışmada, nüzul kronolojisi ve tedrici seyir dikkate alınacak ve sadece lafız benzerliğine bakılmayıp cihad ve kıtal (savaş) konusuyla müşterek bağlam-ları olan ayetlerin tümüne (çalışmanın sınırlılığı göz önünde bulundurularak ba-zısına dipnotta bazısına metinde yer vermek suretiyle) değinilmeye çalışılacaktır. Zira bütüncül bakış açısı bunu gerektirmektedir. Ayrıca cihad, kıtal (savaş) gibi kavramların nüzul seyri takip edilerek ayetlerdeki anlamları belirlenmeye çalışılacaktır.

Yine çalışmada, Mekke döneminde indirilen ve bağlamı cihad konusuyla ilgili ayetler ile Medine döneminde nazil olan cihad, kıtal (savaş) ayetlerinden el-Bakara 190-194, el-Enfâl 39, en-Nisâ 75, et-Tevbe 5, 12, 29, 33, 36 gibi belli başlı ayetler konumuz kapsamında olacak; bir başka ifadeyle, Kur'ân'ın savaş hususundaki temel dünya görüşü, ağırlıklı olarak mezkûr ayetler çerçevesinde ele alınacaktır. Çünkü, iki tarafın karşı karşıya gelip çatıştığı türden bir savaş Mekke'de inen ayetlerin mevzuu değildir. Konunun genişliği ve çalışmanın sınırlılığı bakımından, iç ve dış bağlamıyla birlikte incelenen ayetlerin değerlendirilmesin-de, tefsir kaynaklarındaki -daha çok- bağlama uygun yorumlar dikkate alınmış, konuyla ilgili her bir ayetin etrafında cereyan eden bütün görüşlere yer verilme-miştir.

2 Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli 'ş-şeria*, thk. Abdullah Derrâz (Kâhire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, 2012), 3/302, 303.

1. Kavramsal Çerçeve: Cihad, Kıtıl-Harb (Savaş)

1.1. Cihad

Arap dilinde “cehd-cühd” mastarıyla aynı kökten türemiş olan “cehd”i, ilk lügat sahibi Halil b. Ahmed (öl. 175/791) “hastalık ya da meşakkatli iş gibi insanı yoran ve zora sokan şey” diye açıklamış, bunun yanında insanın elinden gelen gayreti sarf etmesi manasını da aktarmıştır.³ Yine kelime İbn Faris’e (öl. 395/1004) göre “meşakkat”,⁴ Cevherî’ye (öl. 400/1009’dan önce) göre “takat”tır.⁵ Cihad, en genel anlamda her bir Müslümanın Allah’a teslim olma ve taat yolunda tüm çabasını ortaya koymasını ifade eden bir kavramdır. Bu minvalde cihad için geniş manada “insanın hayatı boyunca Müslümanca yaşamaya gayret etmesi” denilebilir. Yine cihad, kişinin içinde bulunduğu şartlara göre dünya ve ahirette mutlu olmasını sağlayacak ortam ve esasları temin etmek için çeşitli vasıtalarla mücadele etmesidir.⁶ Efrâdını câmi’ ağıyarını mâni’ bir tarif de şöyle olabilir: “Birey, toplum ve evren ölçeğinde özgürlük, hak ve adalet değerlerinin egemen olması, bunların önündeki engellerin kaldırılması, zulüm ve haksızlıkların bertaraf edilmesi, fitnenin (inanca yönelik baskı) engellenmesi için verilen mücadelelerin tamamını kuşatan geniş bir kavramdır.”⁷ Fakat cihad hakkında “ehl-i küfre karşı savaşmak” şeklinde dar çerçeveli bir tanımlama da yapılmıştır. Böylece cihad gerek Medenî ayetlerde gerekse fıkıh literatüründe, “iki topluluk arasında meydana gelen silahlı çatışma” anlamındaki “harb” (el-Mâide 5/64; el-Enfâl 8/57; Muhammed 47/4) ve “kıtıl” (el-Bakara 2/190-191, 193; en-Nisâ 4/74-76; et-Tevbe 9/12-13) lafızlarıyla eşdeğer bir anlam kazanmış ve bu minvalde kavramlaşmıştır.⁸ Kur’ân açısından düşünüldüğünde ise cihadın ilk ve asli anlamındaki kapsayıcılığı devam etmiş, fakat Medenî dönemde muhtevasına düşmana karşı fiziksel savaş da dahil olmuştur. Çünkü Medine dönemindeki sure ve ayetlerde cihadın “savaş” anlamını da içermesi, bu dönemde Müslümanlar ile Kureyşli müşrikler ve Medinelî Yahudiler

3 Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrî (Tahrân: el-Evkâf ve'l-umûrî'l-hayriyye, 1425), 1/325.

4 Zekeriyâ İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğa*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2008), 177.

5 İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabîyye*, thk. Muhammed Tâmir (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 207.

6 Hamdi Gündoğar, “İslam Düşüncesinde Cihad Nedir Ne Değildir?”, *Cihad Nedir Ne Değildir?* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 101.

7 Halit Çalı, “İslam Hukukunda Cihad Nedir Ne Değildir?”, *Cihad Nedir Ne Değildir?* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 137.

8 Mustafa Öztürk, “Cihad Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslam Geleneğine ve Günümüze Yansımaları”, *İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, ed. Ahmet Ertürk (İstanbul: Kuramer, 2017), 100-102.

arasında yaşanan gerginliklerin artmasıyla alakalı bir durumdur. Bu söylediğimiz husus, cihadla ilgili ayetlerin seyrini takip ettiğimiz başlıkta temellendirilecektir.

Medenî surelerdeki “cihad fi sebîlillah” kaydı ise nüzul ortamındaki ilk muhatap açısından küfür ehline karşı Allah yolunda savaşmayı ifade etse de mutlak anlamda cihadın bütün bir hayatı kuşattığı ve mükellefiyet ortadan kalkmadığı sürece cihadın da “Müslüman kalmak ve Müslümanca yaşamak” manasında olduğunu söylemek mümkündür.⁹ Dikkat edilirse cihad ile aynı kökten türeyen cehd, icihad gibi kelimelerin hepsinde bir hareketlilik ve eylem hali söz konusudur. Bu minvalde c-h-d kökünden türeyen kelimeler durağan ve statik olana değil, değişime, gelişime ve sürekli bir dinamizm haline işaret eder.

1.2. Kıtâl-Harb (Savaş)

“Öldürmek” manasındaki katl, k-t-l kökünden türemiştir. Gerek dinî metinlerde gerekse fıkıh literatüründe “iki topluluk arasında meydana gelen silahlı çatışma” anlamındaki savaş karşılığında kıtâl (el-Bakara 2/190-191, 193; en-Nisâ 4/74-76; et-Tevbe 9/12-13) ve harb (el-Mâide 5/64; el-Enfâl 8/57; Muhammed 47/4) gibi kelimelerle bunların türevleri de kullanılmıştır.

Modern devletler, savaşı, “Tarafların çıkarları doğrultusunda birbirlerine isteklerini zorla kabul ettirmek amacıyla ve devletler hukukunca öngörülmüş kurallar çerçevesinde iki veya daha fazla devlet arasında yapılan silahlı mücadele” şeklinde tanımlarken¹⁰ fakihler, İslâm ülkesinin ve Müslümanların güvenliğini tehdit eden ve Cenâb-ı Hakk’ın bütün insanlığın mutlak yararını gerçekleştirmek üzere gönderdiği son dinin insanlara ulaşmasını engelleyen güçlerle mücadele etmenin ve bu uğurda bütün çabayı göstermenin nihaî çaresi olarak tarif etmişlerdir.¹¹

2. Kur’ân’da Cihad ve Kıtâl (Savaş): Mekke Dönemi

Mekki surelerde insanın insanla ilişkisini düzenleyen, bir başka ifadeyle birlikte yaşamanın zorluklarını aşmanın yollarını gösteren ve inanç birliği olmayanlarla dahi iyi geçinmeyi teşvik eden sosyal içerikli ayetler bulunmaktadır. Bu ayetlerde Hz. Peygamber ve Müslümanlara, “*Sen kötülüğe karşı iyilik ve güzellikle mukabele et!*”¹², “*Allah’ın has mümin kulları, cahiller kendilerine (ileri*

9 Öztürk, “Kur’an Açısından Cihad”, 17.

10 Kadir Erbil, “Psikolojik Savaş ve İslam’ın İlk Döneminde Bazı Uygulamaları”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 449.

11 Ahmet Yaman, “Savaş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/189,190.

12 Fussilet 41/34.

geri) konuştuklarında ‘Uğurlar olsun’ (selim) derler.”¹³, “Ehl-i kitap’la en güzel şekilde mücadele edin!”¹⁴ buyurularak sabır, uzlaş, sataşmalara aldırış etmeme, sineye çekme, teenni ile hareket etme ve affedici davranma gibi tavsiyelerde bulunulmuştur. Bu gibi ayetlerin Kur’ân’ın toplumsal yaşam ile alakalı temel yasalarından bazılarını ihtiva ettiği söylenebilir. Yani ilgili ayetler, iman iddiasında bulunan herkese Müslümanca bir tutumun ve duruşun nasıl olması gerektiğine dair ahlakî ilkeler kazandırmaya çalışmaktadır. Müslümanca yaşamının ve Müslüman kalabilmenin mücadelesi de Kur’ân’da daha çok cihad kavramı üzerinden anlatılmaktadır.

Mekkî surelerde yer alan cihadla ilgili ayetler, genellikle Müslümanların Mekke döneminde karşılaştıkları zulme ve baskılara karşı -fiziksel savaş yerine- sabırlı olmalarını ve inançlarına sıkı sıkıya bağlı kalmalarını öğütler. Furkân Sûresinde “Eğer isteseydik her yerleşik topluluğa bir uyarıcı gönderirdik. O halde kâfirlere itaat etme ve bu Kur’an ile onlara karşı büyük bir cihad ver.”¹⁵ Hz. Peygamber’in şirkle ilgili uyarılarını dikkate almayıp küçümseyen, hatta istihzai bir dille ‘neden şirk koşan diğer halklara da peygamber gönderilmediğini’ soran Mekke’li müşriklere,¹⁶ her topluma ayrı bir peygamber göndermenin Allah’ın kudretinde olduğu ve bunun Hz. Peygamber’in işini de kolaylaştıracağı, ancak kime peygamber gönderip göndermeme kararını kendisinin vereceği ve onların bu konuda hesap soramayacakları hatırlatılmaktadır. Devamındaki ayette ise Hz. Peygamber’e, bu tür gündemlere mahkûm olup yılgınlık göstermemesi, onlara aldırmadan var gücüyle Kur’an’ı tebliğ etmesi¹⁷ gerektiği, zaferin onun ve ona inananların olacağı vurgulanmaktadır. Mekke dönemindeki daha başka ayetlerde¹⁸ de konu bu minvalde işlenmekte; Hz. Peygamber ve ashabının müşriklerin baskıları karşısında direniş göstermeleri ve mücadelelerinden vazgeçmemeleri emredilmektedir. Örneğin hicrete yakın bir zamanda nazil olan en-Nahl Sûresinin 110. ayetindeki “*Senin Rabbin (imanları yüzünden) zulüm ve işkenceye maruz kaldıkları için yurtlarından hicret eden, Allah yolunda mücadele veren ve bu yolda karşılaştıkları zorluklara göğüs geren kimselerin yar ve yardımcısıdır.*” ifadesi, cihad ile sabır arasındaki ilişkiyi gösterir.¹⁹ Mekke’de müminlerle müşriklerin bir gerilim içinde

13 el-Furkân 25/63.

14 el-Ankebût 29/46.

15 el-Furkân 25/51, 52.

16 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383), 9/90.

17 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selame (Beyrut: Daru Tayyibe, 1999), 6/116.

18 el-Hac 22/78.

19 Cihad ve hicretin ilişkisine dair bk. Medenî dönem ayetleri; el-Bakara 2/218; Âl-i İmrân 3/142; el-Enfâl 8/72-75; et-Tevbe 9/20, 88.

olduğu muhakkaktır. Hicret de büyük fedakârlık ve gayret gerektirir, dolayısıyla hicret de bir cihaddır. Ankebût Sûresinde “*Kim cihad ederse ancak kendisi için cihad etmiş olur. Şüphesiz Allah, âlemlerden müstağnidir (hiçbir şeye muhtaç değildir).*”²⁰ ayetiyle yine müşriklerin baskılarına sabreden müminlere, bu kutlu direniş ve mücadelelerinden dolayı kazançlı çıkacakları müjdesi verilmektedir. Sonuçta Allah’ın bu mücadeleye ihtiyacı yoktur, müminler kendilerinin selameti için bu mücadeleyi vermektedirler. Zaten Allah bütün kâinatı insanın yararı için yaratmış ve her şeyi onun emrine vermiştir.²¹ Ankebût Sûresinin 69. ayetinde de “*Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette yollarımıza erİştireceğiz. Şüphesiz Allah, iyilik edenlerle beraberdir.*” buyurulmuştur.²² Muhammed (a.s.)’ın peygamberliğine inanan ve müşriklerin baskıları karşısında yılmayıp sabreden müminlere ahirette cennet nimetleri, dünyada da zafer vaat edilmektedir.²³ Mekke döneminde müşrikler, Müslümanlara birçok sıkıntı yaşattıkları halde onlara karşılık vermek üzere kendisine ısrarla müracaat eden sahabeye Hz. Peygamber, “Sabredin, çünkü bana savaş izni verilmedi.” diye cevap vermiştir.²⁴ Savaşın şartlarının oluşmadığı böyle bir durumda Allah’ın dinine davet eden müminler vakur ve dik durmalı fakat dikleşmemeli, alttan almalıdır. Zira tevhide davet, sert bir dille ve fiziksel saldırı ile yapılmaz. Cebir ve tehdit altında gerçekleşen imanın da inkarın da geçerliliği yoktur. Hz. Peygamber ve müminler Mekke’de sabrı, sulhu ve hoş görüyü elden bırakmamışlardır. İslamlaşma için öncelikle gönüllerin fethedilmesi gerekir. Halbuki savaş, samimi yakınlaşmaya değil, uzaklaşmaya, kin ve nefret duymaya sebep olur.²⁵ Görüldüğü üzere Mekke döneminde, gerek içinde cihad kelimesi geçen ayetlerde gerekse diğer Mekki ayetlerde düşmana karşı fiziksel bir savaştan söz edilmemektedir. Yani Hz. Peygamber ve ashâbı Mekke’de birçok baskı ve zulme maruz kalmalarına rağmen ehl-i küfre karşı savaşmamışlardır. Bu çerçevede Müslümanlara silahlı saldırıda bulunmayan gayri Müslimlere karşı öncelikle yapılması gereken şey onlarla savaşmak değil barışçı davet yollarına başvurmaktır.²⁶ Nitekim Kâfirûn Sûresinin muhtevassından anlaşıldığı üzere Hz.

20 el-Ankebût 29/6.

21 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 8/209.

22 el-Ankebût 29/69.

23 Mahmud b. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzil ve uyûni’t-te’vîl fi vucûhi’t-Te’vîl* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2012), 1/437.

24 Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 7/423; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, ts.), 3/146.

25 Çalış, “İslam Hukukunda Cihad”, 160.

26 Ahmet Özel, “Cihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/530.

Peygamber ve ashabı, tevhide yanaşmayan müşriklerden, inançlarının gereğini yerine getirme konusunda kendilerini özgür bırakmalarını, kabul etmiyorlarsa bile hiç değilse baskı yapmamalarını istemektedirler. Fakat onlar baskı ve zulümlerini artırarak devam ettirmişlerdir. Böylece Mekke döneminin sonlarında indiği kabul edilen²⁷ Hac Sûresinin 39. ayetinde *“Kendilerine savaş açılan (mümin)lere, zulme uğramış olmaları sebebiyle (savaşma) izni verildi. Allah, onlara yardım etmeye elbette kadir. Onlar, haksız yere, sadece ‘Rabbimiz Allah’tır’ dedikleri için yurtlarından çıkarıldılar. Eğer Allah’ın, insanların bir kısmını diğerleriyle savması olmasaydı, içlerinde Allah’ın isminin çokça anıldığı manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler mutlaka yıkılırdı. Allah, kendisine yardım edenlere elbette yardım eder. Şüphesiz Allah, güçlüdür, mutlak güç sahibidir.”*²⁸ Buyrulurak müminlere ilk defa meşru müdafaa hakkı verilmiştir. Yani ilgili ayette, müminlere hicret edecekleri Medine’de artık kendilerine güç ve kuvvet nasip edilerek savaş izni verileceğinden ve bu derece inatlaşma, baskı ve zulüm karşısında savaştan başka çıkar yol kalmadığından söz edilmektedir. Dolayısıyla, müminlerin dinlerini özgürce yaşayabilmeleri için Medine döneminde savaşmak artık mukadder hale gelmiştir.

Diğer taraftan cihadla ilgili ayetler emir kipiyle Kurân’da yer alırken, kıtal ile ilgili ayetlerin “izin” kaydıyla zikredilmesi, savaşın meşru müdafaa halinde başvurulması gereken son çare olduğunu ihsas etmektedir. Hac Sûresinin 39. ayetinde savaşa açıkça izin verilmişken aynı surenin 88. ayetine konu olan cihadın da dış düşmana karşı savaşmaya hazırlık safhasına işaret ettiği söylenebilir. Çünkü ilgili ayette, Mekke’yi terk etmelerine rağmen müşriklerin baskı ve saldırılarından kurtulamayan Müslümanlara, artık düşmana silahla karşılık verme imkânı doğmuştur. Öte yandan Hac Sûresinin 78. ayetindeki *“Allah için hakkıyla cihad edin...”* ifadesinde geçen cihad emrini ise, genel çerçevede “Müslüman olma ve Müslüman kalmak için elden gelen tüm gayreti sarf etmek” şeklinde yorumlamak mümkündür. Dolayısıyla Mekke döneminde ve hemen hicret öncesi nazil olan Hac Sûresine kadar cihadla ilgili inen ayetler, “düşmanla fiziksel savaş” anlamında değilken Hac Sûresinde artık bu tür savaş da cihad kavramının muhtevasına dahil olmuştur. Böylece ilgili kavramın anlam alanı genişlemiş, fakat ilk ve kapsamlı anlamını hiçbir zaman kaybetmemiştir. Kur’ân’ın kendisi içinde cihad kavramının izi sürüldüğünde durum böyle iken, fıkıh ve tefsir literatüründe ise daha çok “savaş” anlamının öne çıkarıldığını yukarıda söylemiştik. Bu da cihad kelimesinin

27 Muhammed b. el-Ferrâ eş-Şâfi el-Begâvî, *Meâlimü’l-Tenzil fî Tefsiri’l-Kur’ân*, thk. el-Mehdi, Abdürrezzâk (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, 1420), 3/122; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/142.

28 el-Hac 22/39-40.

ıstılahında bir anlam genişlemesinin meydana geldiğini göstermektedir.²⁹ Keza Medenî surelerde de cihad kelimesi geçen ayetler, bazen müşrik ve Yahudilerle “kıtal/harb (savaş)”³⁰ çoğu zaman da “her türlü çaba, mücadele”³¹ anlamında kullanılmıştır.

3. Kur’ân’da Cihad ve Kıtal (Savaş): Medine Dönemi

Medenî surelerde yer alan aşağıdaki ayetler, Kur’an’da savaşın nasıl ve ne zaman meşru kılındığını ve hangi şartlar altında yapılması gerektiğini açıklamaktadır. Nitekim Mekke’de Hz. Peygamber’e ve Müslümanlara düşmanlık edip onlara hayat hakkı tanımak istemeyen Kureyş müşriklerinin Medine’ye hicretten sonra da düşmanlıklarını sürdürmeleri üzerine savaşa izin veren ayetler nâzil olmaya başlamıştır. Hac Sûresinde savaş izni veren ayetin, hicretin hemen önce-sinde³² indirildiğini bir üst başlıkta belirtmiştik. Bu izinden bir-iki yıl sonra ise el-Bakara 190-194 arası ayetler nazil olmuştur: *“Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda savaşın, fakat haddi aşmayın. Şüphesiz Allah haddi aşanları sevmez. On-ları nerede yakalarsanız öldürün, sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne, öldürmekten beterdir. Mescid-i Haram’da onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Eğer sizinle savaşırlarsa, onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir. Eğer vazgeçerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok mer-hamet edicidir. Fitne kalmayınca ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer vazgeçerlerse artık zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur. Haram ayın karşılığı haram aydır; saldırılmazlık kurallarına riayet karşılıklıdır. Şu hâlde kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın. Allah’ın hükmü-ne saygılı olun ve bilin ki Allah kendisine saygılı olanların yanındadır.”* Mâtürîdî (öl. 333/944) bu ayetler münasebetiyle özet olarak şunları söylemiştir: *“...Onları ele geçirdiğiniz yerde öldürün...”*³³ mealindeki ayette geçen “haysü” edatı meka-niyet ifade ettiğine göre kafirleri bütün dünya sathında öldürmek gerekir. Mekâ-nın tamimi zamanın tamimini de içerir; dolayısıyla kafirler (Haram aylar hariç) her zaman ve (Mescid-i Haram hariç) her zeminde öldürülmelidir. Eğer kafirler

29 Bayram Kanarya, “Hadislerde Cihad Nedir Ne Değildir?”, *Cihad Nedir Ne Değildir?* (Ankara: Fecr Ya-yınları, 2019), 96.

30 et-Tevbe 9/73, 86, 88; es-Saf 61/11; et-Tahrîm 66/9. Bu son ayet savaşla ilişkilendirilse de konu münafık-larla ilgilidir ve Hz. Peygamber hiçbir zaman münafıklarla fiziksel savaş yapmamıştır.

31 el-Furkân 25/52; el-Ankebût 29/69; el-Bakara 2/218; en-Nisâ 4/95; et-Tevbe 9/41, 44, 88; el-Enfâl 8/72; el-Hucurât 49/15; et-Tevbe 9/20, 88, el-Hac, 22/78.

32 Bk. Öztürk, “Kur’an Açısından Cihad”, 41.

33 el-Bakara 2/191.

taarruzda bulunursa söz konusu zaman ve mekânda da öldürmek caizdir.³⁴ Zemahşerî ve Neseî gibi müfessirler de Bakara Sûresindeki bu ayetler hakkında benzer yorumlarda bulunmuşlardır.³⁵ Ancak bu yorumlar ilgili ayete literalist ve parçacı yaklaşımın bir neticesi gibi durmaktadır. Halbuki konuyla ilgili tedrici seyir ve nüzul ortamı dikkate alınsaydı, kimlerin, hangi şart ve koşullarda öldürülebileceği, bir başka deyişle savaşın ahlakî yasaları görülmüş olurdu.

Araplar öteden beri haram aylarda savaşmayı hoş görmedikleri halde müşrikler bu aylarda müminlere savaş açmışlardır.³⁶ el-Bakara 190. ayette bu duruma işaret edilmekte ve müminlere eli kolu bağlı durmamaları, artık kendilerine yapılanları sineye çekmemeleri, dolayısıyla kendilerini müdafaa etmeleri emredilmektedir. Fakat aynı zamanda mümin savaşçılardan, tehdit unsuru olmayan kadınlara, çocuklara, din adamlarına saldırıda bulunmamaları³⁷ istenmekte, silahsız ve savunmasız kimselere saldırmanın zulme tekabül edeceği bildirilmektedir. el-Bakara 191. ayetteki ifade genellikle, “... Onları ele geçirdiğiniz yerde öldürün...” şeklinde anlaşılır ve tercüme edilir. Oysa ayet bağlamsal bütünlük çerçevesinde değerlendirildiğinde müşriklerin nerede bulunurlarsa derhal öldürmelerini emretmemektedir. el-Bakara 191-192. ayetlerde müşriklerle yapılacak savaşın Harem bölgesi olan Mekke’de gerçekleşecek olmasının müminleri geri durdurmaması gerektiği,³⁸ (çünkü savaşı müşrikler başlatmıştır) onların müminlere saldırdığı her yerde müminlerin de onlara saldırabileceği söylenmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, Mekke fethedildikten sonra orada bulduğu bütün müşrikleri öldürmemiş, sadece kendisi ile savaşanlarla savaşmıştır. Eğer ayet, “bütün müşriklerin nerede olurlarsa olsunlar öldürülmeleri gerektiğini” emretmiş olsaydı, Hz. Peygamber, Mekke’yi fethettikten sonra müşriklerden hiçbirini sağ bırakmazdı. Diğer taraftan 191. ayetteki “fitne” kelimesinin “baskı” 193. ayette geçen “fitne” kelimesinin ise “şirk ve ona bağlı olarak Müslümanlara yapılan eziyetler” anlamına geldiğini³⁹ belirtmek gerekir. Bu durumda ayette, inanca baskı ve eziyetin savaştan daha zor ve kötü olduğu ve bundan vazgeçmeyenlerle savaşılabilceği bildirilmiş olmaktadır. el-Bakara 194. ayette ise, müminlerin Haram aylarda savaşmalarını

34 Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1/64-67.

35 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/220-221; Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfizuddin en-Neseî, *Tefsîru’n-Neseî (Medâriku’l-Tenzîl)* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1988), 1/98-99, 1/175.

36 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2003), 1/101.

37 İbn Cerîr Taberî, *Câmiu’l-Beyân An Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. İslam Mansur Abdülhamîd (Kahire: Daru’l-Hadis, 2010), 2/175.

38 Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-menâr* (el-Hey’etü’l-Mısıriyyetü’l-âmmetü li’l-Kitâb, 1990), 10/169.

39 İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-ilmiyye, 1422), 1/262.

eleştiren müşriklere, “haram aylarda savaşmama geleneğinin tek taraflı olmadığı” buna müminler gibi müşriklerin de uyması gerektiği hatırlatılmaktadır. Bir başka ifadeyle, haram aylarla ilgili hukukun çift taraflı olması gerektiği, aksi taktirde misliyle mukabele edileceği bildirilmektedir.

el-Bakara 193 *“Fitne kalmayınca ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın.”* ve el-Enfâl 39. ayetlerdeki *“Fitne kalmayınca ve din tamamen Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer vazgeçerlerse, artık zulmedenlerden başkasına düşmanlık yoktur.”* ve et-Tevbe 5. ayetteki *“Haram aylar çıkınca, o müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayın, onları hapsedin ve onların bütün geçit yerlerini tutun.”* ifadelerini “Küfür ve şirk ortadan kalkıp bütün dünyada İslam mutlak hâkim kılınıncaya kadar savaşın” şeklinde literal olarak izah etmenin nüzul ortamındaki tarihî bağlamla örtüşmediğini tekrar ifade etmek gerekir. Ayrıca bu durumda, insana iman konusunda özgürlük tanıyan *“Dinde zorlama yoktur”*; *“Dileyen iman, dileyen inkâr etsin.”* mealindeki ayetler de işlevsiz kalmaktadır. Hâlbuki ayetler kendi tabîî zemininde anlaşılmış olsa buradaki “fitne”nin Mekke döneminin başından itibaren Müslümanların inancına yönelik her türlü baskı ve şiddete atıfta bulunduğu görülecektir. Buna göre fitnenin ortadan kalkıp dinin tamamıyla Allah’ın olmasından maksat, Müslümanların tevhide inanmaları sebebiyle maruz kaldıkları baskıların ortadan kaldırılması, böylece dinlerini özgürce yaşayabilecekleri bir ortama sahip olmalarıdır.⁴⁰

Diğer taraftan Hz. Peygamber ile Medine’ye hicret edemeyip baskı ve zulüm altında inlemeye devam eden kadın-erkek, çoluk-çocuk birçok çaresiz insan müminlerden yardım bekliyordu. Müşrikler ise diğer Müslümanların hicret etmelerine engel oluyor ve bunu isteyene benzeri görülmemiş işkence yapıyorlardı.⁴¹ Bunu bildikleri halde Medine’deki müminler bu mazlum insanları kurtarma uğrunda⁴² savaşmaktan geri duruyorlardı. en-Nisâ 75. ayette de bu duruma işaret edilmektedir. *“Size ne oluyor ki Allah yolunda ve ‘Ey Rabbimiz! Bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, bize katından bir koruyucu gönder ve bize katından bir yardımcı yolla!’ diyen zavallı erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz?”* Yine bu ayette emredilen savaşın Allah yolunda yani hak ve adalet uğruna ve mazlum mustazafları zulümden kurtarmakla kayıtlı olmasıyla iktifa edilmemiş, bir kez daha değinilerek pekiştirilmiş hem de bu, kafirlerin ne için çarpıştıkları zikredilerek yapılmıştır. *“İman edenler Allah yolunda savaşırılar;*

40 Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi’l-Kitâb* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 3/343; Ayrıca bk. Öztürk, “Kur’an Açısından Cihad”, 42.

41 Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 10/552-554.

42 Zemahşerî, *el-Keşâf*, 1/498.

inanmayanlar ise bâtil dava uğrunda savaşırlar. Şu hâlde şeytanın dostlarına karşı savaşın. Şüphesiz yok ki şeytanın planı (tuzağı) daima zayıftır."⁴³ Yani ayette, müminlerin kutlu bir amaç uğruna savaştıkları (fi sebîlillâh), fakat müşriklerin sırf zulüm ve işkence olsun diye savaştıkları ifade edilerek müminlerden zalim müşriklere karşı cesurca savaşmaları tavsiye edilmiştir. Müşriklerin zahiri güçlerine aldanılmamalı asıl ahiretteki mükafat kıyaslanmalıdır. Zira onlar ahirette müminlerden zayıf durumdadırlar.

Yukarıda görüldüğü gibi fıkıh ve tefsir geleneğinde savaşın temel gerekçesi küfre bağlanmıştır. Sınırları bakımından konuyu İmam Şâfiî (öl. 204/820) üzerinden ortaya koyabiliriz. Mesela Şâfiî'ye göre kafirler ve müşriklere karşı cihad (kıtal), gerek et-Tevbe 9/5. ayet gerekse Resûlullah'ın, "Allah'tan başka ilah olmadığı inancını benimseyecekleri vakte kadar insanlarla savaşmaya memur kıldım."⁴⁴ hadisi mucibince mutlak olarak farzdır. Savaşın gerekçesi şirk, asıl hedefi ise kafirler ve müşriklere İslam'ı benimsetmektir. Allah et-Tevbe 9/5 ve el-Enfâl 8/39. ayetlerde, iman etmedikleri ve bunu dillendirmedikleri takdirde kafirler ve müşriklerin kanlarını dökmeyi mübah kılmıştır. Müşrik Araplardan cizye almak söz konusu değildir. Ehl-i kitapla savaşmak da mutlak farzdır; cizye vermeyi kabulleninceye ve/veya İslam'ı benimseyinceye değin onlarla savaşılır. Hem müşrikler hem de kitabilere karşı cihadın nihai hedefinin dinin bütünüyle Allah'ın olması (yeryüzündeki tüm gayr-i Müslimlerin Müslümanlaştırılması) ve/veya hak din olan İslam'ın diğer bütün dinlere üstün kılınmasıdır.⁴⁵ Buna mukabil erken dönemlerde Abdullah b. Ömer (öl. 73/692), Atâ b. Ebî Rabâh (öl. 126/744), Amr b. Dinâr (öl. 126/744?), İbn Şübrûme (öl. 144/761), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) gibi bazı alimlerden, savaşın mutlak farz olmadığı ve meşru müdafaa amacı taşıdığı görüşü aktarılsa da ekseri ulema aksi görüşü savunmuştur.⁴⁶

Ayrıca tefsir kaynaklarında et-Tevbe 5. ayetin, "*Haram aylar çıkınca, o müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayın, onları hapsedin ve onların bütün geçit yerlerini tutun. Eğer tövbe eder, namazı kılar ve zekâtı verirlerse, yollarını serbest bırakın. Şüphesiz Allah, çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.*" el-Gâşiye 88/22, Kâf 50/45, el-Mâide 5/13, el-Câsiye 45/14 gibi birçok ayeti

43 en-Nisâ 4/76.

44 Buhârî, "İman", 17.

45 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1990), 4/252-254; Ebû Bekr el-Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'an li's-Şâfiî* (Kâhire: Mektebetü'l-hancî, 1994), 2/15-73.

46 Bk. Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler* (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 113-122; Öztürk, "Kur'an Açısından Cihad", 32.

nesh ettiği görüşü nakledilmiştir.⁴⁷ Hatta seyf ayeti diye de bilinen bu ayetin 124 kadar ayeti nesh ettiği söylenmiştir.⁴⁸ Zahirilik ekolünün en meşhur temsilcisi İbn Hazm'a (öl. 456/1064) göre de et-Tevbe 5. ayetin hükmü, İslam'ı kabul etmeyen tüm müşrikleri kapsar. Dolayısıyla yaşlı, kadın, çocuk diye ayırt edilmeksizin müşriklerin tamamı öldürülebilir.⁴⁹ Oysa cihad ve kıtalle ilgili hükümlerin teşrii seyri, sired-nüzul ilişkisini yansıtır tarzda, sadece zahiri manaya hamletmeksizin, tedricî ilerleyiş gözetilerek anlatılmalı ve hangi hükmün hangi şartlar dahilinde vaz' edildiği bu doğrultuda aktarılmalıdır. Böyle yapıldığı taktirde gelecek zamanlardaki Müslüman nesiller kendi tarihselliklerinde Kur'an ahkâmının aktüel değeri, uygulama zemini vb. konularda daha sağlıklı bir fikir ve görüş edinme olanağına sahip olurlar. Ancak tarihsel süreçte konu bu şekilde ele alınmamış, Mekki dönem ayetleri göz ardı edilerek, bilakis cihad ve kıtalle ilgili son hükümlerin Medeni ayetlerdeki "ehl-i küfürle topyekûn savaş" hükmüyle sabitlendiği vurgulanmış, böylece cihad ve kıtal hükümlerinin her zaman ve zeminde genel geçer olduğu yönünde bir kanaate varılmıştır.⁵⁰ Esasen Kur'an'daki hiçbir hükmün ebedî ilga anlamında nesh edildiği söylenmemelidir. Kur'an'ın gerek Mekte gerekse Medine döneminde vaz' edilen hükümleri günümüz İslam dünyasının farklı coğrafyalarındaki farklı Müslümanlar için uygulamaya koymaya elverişli olabilir. Örneğin, taraflar arasında gerginliklerin olduğu bir ortamda sabır, hoşgörü, affetmeyi, alttan almayı ve saygıyı tavsiye eden ayetler fiili savaşla ilgili şartların oluşmamasından dolayı Müslümanlar için tatbik edilebilir; fakat bunun aksine savaşın mukadder hale geldiği zeminlerde de cihad ve kıtal ayetleri pekâlâ uygulanabilir. Bahusus et-Tevbe 5. ayet gibi ayetlerin, Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde belirtilen dinde zorlamanın olmadığı, Allah yoluna hikmet ve güzel öğütlerle davet edilmesi, onlarla en güzel bir şekilde mücadele edilmesi, Müslümanlarla savaşmayan ve onları yurtlarından sürüp çıkarmayan kimselere iyilik yapmaya ve ölçülü davranmaya teşvik edilmesi gibi genel ve kesin prensipler içeren ilkeleri neshettiğini söylemek doğru değildir.⁵¹

Öte yandan insanlarla dinlerinden dolayı savaşılacağı anlayışı, Kur'an'ın müşrikler ve Ehl-i Kitâb'a tanıdığı inanç özgürlüğüne ters düşer. Çünkü Kur'an

47 Ebû Bekr el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 1/311; Ebu'l-Hasen İmâdüddin Ali b. Muhammed Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 1/78-79.

48 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1992), 240.

49 İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Kahire: İdâretü't-tibâati'l-müniriyye, 1349), 7/296, 97, 345, 346.

50 Öztürk, "Cihad Ayetleri", 115.

51 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, 9/351.

“Eğer rabbın dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederdi. Hal böyleyken, mümin olsunlar diye sen tutup insanları zorlayacak mısın!”⁵² hitabıyla Hz. Peygamber ve onun şahsında müminlere, dinlerinden dolayı insanlara zor kullanmalarını telkin etmektedir. Bir başka yerde de Kur’ân, “Dinde zorlama yoktur...”⁵³ buyurarak, başkalarını İslam dinine girmeye zorlamayı açıkça menetmektedir. Nitekim bu ayetlerden, Allah’ın bu konudaki toplumsal yasasını (sünnetullahı) görmek mümkündür. Buna göre bütün insanların aynı dinde birleşmeleri imkânsız olduğundan, farklı din mensuplarına ve düşünce tarzlarına da müsamaha gösterilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.⁵⁴ Zira kalple ilgili bir durum olan inanmamanın zararı başkasına dokunmadığı için cezasının da dünyada değil âhirette verilmesi gerekir. Ancak inanmayan kimse müminlere savaş açtığı takdirde küfrünün zararı mâsum insanlara dokunmuş olacağından kendisine karşılık vermek vâcib olur.⁵⁵ Yine Kur’ân-ı Kerîm’de, kendileriyle savaşılan Ehl-i kitabın cizye vermesi halinde onlarla savaştan vazgeçilmesi emredilmiştir.⁵⁶ Savaş onların küfrüne ceza olarak meşrû kılınmış değildir; maksat onların Müslümanlarla barış içinde yaşamalarını sağlamaktır.⁵⁷

et-Tevbe Sûresinin başında, Hudeybiye Anlaşması’nı bozup müminlere saldıran, Tebuk Seferi’ne çıkan mümin ordusunun arkasından düşmanca planlar yapan⁵⁸ müşriklere bir ültimatom verilmektedir. Bu ültimatomdan sonra müşriklere dört ay süre (haram aylar) verilmiş, bu süre sonunda saldırganlıklarından vaz geçer, anlaşmaya bağlı kalırlarsa kazançlı çıkacakları, aksi taktirde müminler karşısında hiçbir güvenceye sahip olamayacakları ve hezimete uğrayacakları bildirilmiştir.⁵⁹ Bununla beraber müminlerle yaptıkları anlaşmaya sadakat gösteren, onların aleyhine düşmanla iş birliği yapmayan ve ihanet etmeyenlerin bu ihtarla muhatap olmadıkları, anlaşmaya sadık kaldıkları sürece, müminlerin de onlarla barış içinde yaşayacakları garantisi verilmiştir.⁶⁰ Konumuz olan 5. ayette ise, an-

52 Yûnus 10/99.

53 el-Bakara 2/256.

54 Gündoğar, “İslam Düşüncesinde Cihad”, 114.

55 Şemsü’l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matbaatü’s-saâde, ts.), 24/57; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi fi tertibi’s-şerâi* (Mısır: Matbaatü’l-cemâliyye, 1327), 178, 179; Osmân b. Âlî ez-Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik şerhu kenzi’d-dekâik* (Kâhire: Matbaatü’l-kübâ el-emîriyye, 1314), 5/189.

56 Bk. et-Tevbe 9/29.

57 Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmu’l-edille fi usûli’l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyîsî (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2001), 45; Ebu Zeyd ed-Debûsî, *el-Esrâr fi Usûl ve’l-furû fi takvîmi’l-edilleti’s-şer’*, thk. Mahmûd Tevfîk el-Avâtîlî (Ürdün: Vizâratü’l-evkâf, 1999), 1/55.

58 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrût: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1420), 16/522, 523.

59 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 5/819.

60 Ayrıca bk. Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 473-475.

laşmayı bozan müşriklerin savaşmanın yasak olduğu haram aylar çıkar çıkmaz Mescid-i Haram etrafında olup olmamalarına bakılmaksızın⁶¹ yakalanabilecekleri, her taraftan kuşatma altına alınabilecekleri, hapsedilebilecekleri ve gerektiğinde de öldürülebilecekleri söylenmektedir. Şayet yaptıklarından pişman olup anlaşmaya sadakat gösterirlerse (hallerini düzeltirlerse) artık onlara ilişmemeleri emredilmektedir.⁶²

et-Tevbe 12. ayet de dine dil uzatanlar yani onu engellemeye çalışanlar⁶³ ve anlaşmayı bozanlar hakkındadır. *“Sizinle anlaşma yaptıktan sonra yeminlerini bozar ve dininize dil uzatmaya kalkışirlarsa, o zaman küfrün elebaşlarıyla sonuna kadar savaşın. Çünkü onların yaptıkları anlaşmaların, ettikleri yeminlerin hiçbir inandırıcılığı kalmamıştır. Belki böylece azgınlıklarından vazgeçerler.”* Bu ayete göre, insanları tevhit inancından alıkoymak için ellerinden geleni yapan ve menfaat uğruna anlaşmayı bozanların tek kurtuluş yolu, yaptıklarından pişmanlık duyup Hz. Muhammed ‘e (a.s.) iman etmeleri, tevhide uygun bir şekilde namaz kılıp zekât vermeleridir. Onlarla ancak bu taktirde din kardeşliği mümkün olabilir. Böyle yapmayıp düşmanlıklarına devam eder ve ihanet etmeyi sürdürürlerse, artık müminlere düşen şey, bu müşrik elebaşlarının hakkından gelmektir. Zira bunların savaştan başka bir dilden anlamadıkları ortadadır.⁶⁴ Savaşma emrinin elebaşlarına özel kılınmasının sebebi ise, halkın her zaman liderlerini taklit ediyor, onların görüş ve yönetimleriyle hareket ediyor olmasıdır. *“Yeminlerini bozan, Peygamberi sürüp çıkarmaya karar veren ve size karşı saldırıyı ilk başlatan topluluğa karşı savaşmaktan geri mi duracaksınız? Yoksa onlardan korkuyor musunuz! Oysa asıl çekinmeniz gereken Allah’tır; eğer yürekten inanıyorsanız.”*⁶⁵ ayetiyle de anlaşmayı bozarak savaşı ilk başlatan,⁶⁶ Hz. Peygamber ve müminleri yurdundan çıkarmaya yeltenenlerle savaşılması teşvik edilmektedir.

Yine et-Tevbe 29. ayette, *“Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlü’nün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyen kimselerle, boyun eğip elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”* buyrulurken Hz. Peygamber ve müminlerden, Allah’a çocuk isnad ederek şirke bulaşan, tevhide karşı her türlü düşmanlığı yapan ve ahireti de umursamadan helali haram, haramı helal sayan o çevredeki Yahudi ve Hristiyanlar’dan, -çocuk

61 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 5/820.

62 Bk. Elik - Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 474.

63 Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadis*, 9/369.

64 Mâturîdî, *Tâ’vilât*, 5/308.

65 et-Tevbe 9/13.

66 Mâturîdî, *Tâ’vilât*, 5/308.

ve kadınlar hariç- cizye verebilecek yetişkin insanlarla⁶⁷ müminlerin üstünlüğünü anlayıp düşmanlıklarına son verinceye ve gelip onların otoritesine teslim olduklarını bildirip kendi elleriyle vergilerini (cizye) ödeyinceye kadar mücadeleye devam etmeleri emredilmektedir. Burada Ehl-i Kitâb'a savaş açılma gerekçesi inkarlarının bir cezası değildir.⁶⁸ Savaşta mağlup olup cizye (vergi) vermeyi kabul etmeye mecbur bırakılmak, boyun eğmeyi ve aşağılanmayı benimsemek anlamına geldiği⁶⁹ için insan fitratının kaçındığı bir durumdur. Ancak cizye verdiklerinde onları güvenli kılmak, korumak ve cizye şartlarına uygun şekilde din hürriyetlerini savunmak gerekir. Bundan sonra onlara Müslümanlar gibi adil ve eşit davranılır.⁷⁰ Dolayısıyla savaşın sonucunda Yahudi ve Hristiyanları cizyeye mahkûm etmek bir siyaset ve savaş stratejisidir. Amaç, onların düşmanlıklarına engel olmak ve müminlerin otoritesine teslim olmalarını sağlamaktır. Zira müminlerin Medine'de varlıklarını sürdürebilmeleri için devletleşmeye ihtiyaç olduğu açıktır. Nitekim İslam ülkesinde onlara bağımsızlık ve silah taşıma izni vermek, kendi ülkelerinde Müslümanlara karşı savaş açmalarına ve savaşanları desteklemelerine yol açar.⁷¹ Yine Hz. Peygamber'in yaptığı savaşlarda cizye ve ganimet savaşların temel hedefi de değildir.⁷²

et-Tevbe 9/33. ayete göre ise, *“Bütün dinlerin üzerindeki yerini alsın diye Resûlünü, doğru yol rehberi ve hak din ile gönderen O'dur; müşrikler hoşlanmasalar da!”* son din olan İslam, diğer şirk dinlerinin üzerindedir, dolayısıyla din bir tanedir. Çünkü asıl geçerli olan tevhid dinidir.⁷³ Bu din de -önceki ayette belirtildiği gibi- hiç kimsenin söndürmeye güç yetiremediği ve güç yetireceğini zannettiği halde yine de buna muktedir olamayacağı Allah'ın nurudur, müşrikler ve kafirler istemese de Allah'ın bütün şirk dinlerine üstün kılacağını vaad ettiği gerçek dindir.⁷⁴ Aynı zamanda bu ayette -daha pek çok ayet gibi- Hz. Peygamber ve müminlerin teselli ve teskin edilerek zaferle müjdelendiği görülmektedir.

Keza müşriklerin savaş hilesinden bahseden et-Tevbe 36. ayet *“Doğrusu Allah'a göre ayların sayısı, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısına uygun olarak on ikidir; bunlardan dördü haram aylardır. İşte doğru olan hesap*

67 Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/349.

68 Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/338.

69 Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/341.

70 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/248.

71 Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/248.

72 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, 9/400.

73 Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/361.

74 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, 9/417.

budur. O aylarda kendinize zulmetmeyin, müşrikler sizinle topyekûn savaştıkları gibi siz de onlarla topyekûn savaşın. Bilin ki Allah buyruklarına karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir.” bağlamıyla okunduğunda, müşriklerin savaşılması yasak olan haram ayların yerlerini diğer aylarla değiştirdikleri görülmektedir. Haram ayların yerini kâh ileri kâh geri alıyorlar ya da haram aylardan safer ve muharrem ayını bir yıl haram bir yıl helal sayıyorlardı. Bunu yapabilmek için de bazen bir yıl içerisindeki toplam ay sayısını on ikiden on üçe, hatta on dörde çıkarıyor, böylece savaşmak istedikleri dönemin haram aylara denk gelmemesini sağlıyorlardı.⁷⁵ Bu şekilde değiştirerek güya haram aylara uyduklarını, dindarca davrandıklarını sanıyorlardı. Bunu sırf savaşlarını sürdürebilmek için yapıyorlardı. Oysa ayetin ifadesiyle, Arapların da bildiği gibi bir yılda on iki ay vardır ve bu durum, dünya kurulalı beri böyle devam etmektedir.⁷⁶ Allah tarafından onaylanan haram ay uygulaması da budur. Müşriklerin takvimde değişiklik yaparak haram ayların yerlerini değiştirmeleri ancak bir savaş hilesidir. Müminler ise bu haram aylara riayet etmeli; hak, hukuk tanımazlık yapıp kendilerine yazık etmemelidir. Ancak müşrikler haram ayları ihlal edip Müslümanlarla savaşarlarsa, Müslümanlar da eli kolu bağlı durmamalı, onlar nasıl topyekûn Müslümanlarla savaşıyorsa, Müslümanlar da onlara karşı koymalıdır. Savaş ahlakına titizlikle uyarak savaşan Müslümanları, Allah mutlaka muzaffer kılacaktır.⁷⁷ Günümüz savaşlarında da savaşılması yasaklanan bir zaman dilimi olduğunda (karşılıklı ateşkes ilan edildiğinde) ona harfiyen uyulmalı, yasak ihlal edilmemelidir. Bahusus Kur'an'daki savaş ayetlerinin, genellikle savunma, zulme karşı koyma ve adaleti sağlama amacı taşıdığı görülmektedir.

Bu noktada görülmektedir ki nüzul döneminin son yıllarında savaş emrinin kapsamına Kureyşli müşrikler (et-Tevbe 9/5), daha sonra Ehl-i Kitap (et-Tevbe 9/29) ve Arap yarımadasındaki diğer Arap kabilelerle birlikte tüm düşman topluluklar da (et-Tevbe 9/36) dahil olmuştur.⁷⁸

Kur'an'da cihad kavramının izi sürüldüğünde çoğunlukla “Müslümanların dinlerini özgürce yaşayarak var olabilmeleri ve varlıklarını sürdürebilmeleri” anlamında iken, fıkıh ve tefsir literatüründe ise daha çok “savaş” anlamı öne çıkarılmıştır. Bu da cihad kavramının ıstılahında bir anlam genişlemesinin meydana geldiğini göstermektedir. Keza Medenî surelerde de cihad kelimesi geçen ayetler,

75 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/365-366; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/249, 250.

76 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/40-41.

77 Elik - Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 486, 487.

78 Öztürk, “Kur'an Açısından Cihad”, 42.

bazen müşrik ve Yahudilerle “kıtal/harb (savaş)”⁷⁹ çoğu zaman da “her türlü çaba, mücadele”⁸⁰ anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla Kur’ân’da cihad, Müslümanca ve insanca bir yaşamı sürdürebilmek için tüm gayreti ortaya koymak, bu yaşamı sürdürmek imkânsız hale geldiğinde de cihadın bir şubesi olan fiziksel savaşa başvurmadır.

4. Savaşın Ahlaki İlke ve Kuralları

Kur’ân’ın temel dünya görüşünde savaş araç konumunda olup amaç değildir. Onun felsefesinde insan hak ve hürriyetlerinin sağlanması asıl gayedir. Savaşın meşru ve haklı sebeplere dayanması gerekir. Bundan dolayı savaşın da bir hukuku, meşruiyeti ve sınırları vardır. Haklı sebeplere dayanmayan savaş, haddi aşmaya ve insanlara zulme yol açar.⁸¹ Kur’ân’a göre savaşın gayesi, toprak genişletmek, başka toplumlara hâkim olmak, onları zayıf düşürüp sömürmek ve ticarî çıkarlar sağlamak değil, insan hak ve hürriyetlerini muhafaza etmektir. Hz. Peygamber’in yaptığı savaşların birçoğu, düşmanın fiilî saldırıları sonucu meydana geldiği gibi, bir kısmı da onların saldırı planları ve potansiyel tehlikelerini ortadan kaldırmak gibi savaşı zaruri hale getiren sebeplerle olmuştur. Zira kendi müntesiplerini, gerektiğinde nefsi müdafaa ile mükellef tutmayan bir din, onların mahkumiyetine, başka milletlerin esareti altına düşmelerine meydan vermiş olur.⁸² Kaldı ki cihadın sadece savaştan ibaret olmadığını Hz. Peygamber’in şu sözleri de ortaya koyar. Resûlullah (a.s.), kendisine gelip cihada çıkan İslam birliklerine katılmak üzere izin isteyen bir adama, “Anne-baban sağ mıdır?” diye sorar. Adam “Evet sağdır.” deyince Hz. Peygamber, “O halde onlara hizmetle, ihtiyaçlarını karşılamakla cihad et.” buyurur.⁸³

Kur’ân’da savaşa, ancak yapılan baskı ve zulme engel olmak için izin verilmiştir. Yoksa insan haklarına riayet eden, adaleti üstün tutan, barış ve emniyet içinde yaşamayı kabul eden, insanlığın hakkı olan hürriyetini ihlal etmeye çalışmayan insanlara karşı savaşa kalkışılması, Kur’ân’ın ruhuna ve maksadına uygun

79 et-Tevbe 9/73, 86, 88; es-Saf 61/11; et-Tahrîm 66/9. Bu son ayet savaşla ilişkilendirilse de konu münafıklarla ilgilidir ve Hz. Peygamber hiçbir zaman münafıklarla fiziksel savaş yapmamıştır.

80 el-Furkân 25/52; el-Ankebût 29/69; el-Bakara 2/218; en-Nisâ 4/95; et-Tevbe 9/41, 44, 88; el-Enfâl 8/72; el-Hucurât 49/15; et-Tevbe 9/20, 88, Hac, 22/78.

81 el-Bakara 190.

82 Recep Çetintaş, “İslam Hukukunda Gayr-i Müslimlerle İlişkiler Bağlamında Cihad Anlayışı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 40; Gündoğar, “İslam Düşüncesinde Cihad”, 104, 105.

83 Ebu’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü’rî Müslim, *Sahihu Müslim* (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2011), “Hadd”, 1.

değildir.⁸⁴ Hz. Peygamber kötü bir çağrışım yaptığı için harb (savaş) ismini sevmeydi.⁸⁵ Mesela Hz. Peygamber savaş sırasında bir kadının öldürülmüş olduğunu görünce, “Bu kadın savaşmıyordu.” diyerek hoşnutsuzluğunu ifade etmiş, öncü birliklerin başında bulunan Hâlid b. Velîd’e haber göndererek kadın ve çocukların öldürülmemesini emretmiştir.⁸⁶ Aynı sebebe bağlı olarak savaşta çocuk, yaşlı, kör ve hastalarla din adamları ve çiftçiler gibi savaşamayan veya fiilen muharip olmayanların da öldürülmeyeceği hükme bağlanmıştır.⁸⁷ Zira Masumiyet karinesi esastır.

Keza Hz. Peygamber Habeşistan’a gönderdiği kimselere “Şayet onlar sizinle savaşmazlarsa siz de onlarla savaşmayın!” diyerek zımnen Gayr-i Müslimlerle savaşmanın zorunlu olmadığını ortaya koymuştur.⁸⁸

Kur’ân’ın savaşla ilgili açıklamaları, dinden daha çok siyaset ve devlet kurumuyla ilgilidir. Bir nebi ve devlet başkanı sıfatıyla gerek Hz. Peygamber’in gerekse ashabının yirmi üç yıllık dönem içerisinde müşrikler, münafıklar, Yahudiler ve Hristiyanlarla yaşadıkları ilişkiler ve bu ilişkilerin düzenlenmesinde gözetilen konjonktürel stratejilerin bulunması kaçınılmaz bir durumdur. Nitekim Hz. Peygamber ve ilk Müslümanlar, muhalifleriyle yaşanan gerginlikleri bertaraf etmek, kendilerine uygulanan haksız zulüm ve baskıları önlemek amacıyla hem Kur’ân rehberliğinde hem de kendi içtihatlarıyla bir siyasî strateji izlemişlerdir. Bu strateji kimi zaman devletin egemenlik haklarını korumak, kimi zaman Müslümanları savaşa teşvik ederek düşmandan gelebilecek tehditleri savuşturma gayesine matuf olmuştur.

Hiç şüphesiz Müslümanların, kendi hürriyet alanlarını tehdit eden modern saldırı ve stratejilere karşı müteyakkız olmaları, feraset ve basiretle davranmaları, küçük resimden çok daha büyük resme odaklanmaları, araçları amaçların önüne geçirmemeleri, hepsinden öte Allah’ın rızasını merkeze alarak hareket etmeleri gerekmektedir.⁸⁹ Ayrıca kafirlere karşı kuvvet hazırlanması buyruğu,⁹⁰ harp vasıtalarının mükemmel bir şekilde vücuda getirilmesinin istenmesi, mutlaka hemen onlarla savaşa girişmek maksadıyla değildir. Aksine, görünür görünmez düşman-

84 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istulâhâtı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul, 1976), 3/357.

85 İmam Mâlik, *el-Muvatta’* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsî’l-Arabî, 1406) “*Kitâbu’l-İsti’zân*”, 45/8.

86 Süleyman b. el-Eşâ’s b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Birru’l-Vâlideyn”, 6.

87 Özel, “Cihad”, 7/527-531.

88 İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid*, nşr. A. M. Abdulhalim-A. Huseyn Muhammed (Kahire: yy. ts.), 1/412.

89 Kanarya, “Hadislerde Cihad”, 95.

90 el-Enfâl 8/60.

ların cesaretlerini kırarak savaş gibi bir facianın meydana gelmesine engel olmak, sulh ve barışın devamını temin etmek sebebiyledir. Nitekim içinde yaşadığımız dünyada, barış ve huzur içinde hayatın devam edebilmesi için her zaman güçlü ve savaşa hazırlıklı olmak gerekir. Çünkü savaşa hazırlıklı bulunmak, her türlü düşmanı caydırır, onların hücum planlarını boşa çıkarır.⁹¹

Diğer taraftan el-Hucurât Sûresinin 49. ayetinde belirtildiği gibi “Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa -Allah’ın emrine geri dönünceye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın; dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözüme bağlayın ve herkese hakkını verin. Allah hakkı yerine getirenleri sever.” Müslüman olan iki taraf birbirleriyle savaşırsa, önce silah kullanmadan aralarında barışın sağlanmasına çalışılır. Bir taraf barışa yanaşmıyorsa iki gruptan -adalet ve hakkaniyet zaviyesinden bakıldığında- hangi taraf haklı ise ona destek verilerek barışı temin etmek için çaba sarf edilir. Karşı taraf hala barışa yanaşmayıp diğer tarafa zulme devam ettiği taktirde bu grup ile hakka ve adalete dönünceye kadar savaşılması zaruridir. Şayet tutumundan vazgeçerse aralarında adaletle barış yapılır.⁹²

Devletler ve milletler arası anlaşmaları bozanlara da savaş açılabileceği el-Enfâl 8/56, 60 ve 61. ayetlerden çıkarılabilir. “Kendileriyle anlaşma yapıldığı halde, her defasında Allah’tan korkmadan yaptıkları anlaşmayı bozanlardır.” “Allah’ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah’ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın. Allah yolunda harcadığınız her şeyin karşılığı, zerrece haksızlığa uğratılmadan size tastamam ödenecektir.” “Eğer barışa yanaşırlarsa sen de yaş ve Allah’a güven; O her şeyi işitendir ve bilendir.” Medine’de müşrik, münafık ve Yahudilerden bazıları, Hz. Peygamberle saldırmazlık, hak ve hukuka saygı, düşmanla iş birliği yapmama gibi konularda anlaşmalar yapmış sonra da bu anlaşmaları bozmuşlardı. Bunun üzerine yukarıdaki ayet nazil oldu ve Müslümanlar onlara karşı harekete geçtiler.⁹³

Yine bir savaş ilkesi olarak savaşılan taraftan birisi eman dilerse (güvence) onun koruma altına alınması ve kendi güvenlik bölgesine ulaştırılması gerekir. Bu konudaki ilkeye işaret eden ayet ise Tevbe Sûresinin 6. ayetidir: “Ve eğer müşrik-

91 Gündoğar, “İslam Düşüncesinde Cihad”, 103, 104.

92 Gündoğar, “İslam Düşüncesinde Cihad”, 120.

93 Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2/701, 702.

lerden biri senden korunma isterse, Allah'ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al; sonra onu kendi güvenlik bölgesine ulaştır. Bu uygulama, onların bilmeyen bir topluluk olmalarından dolayıdır.” Zira savaşlarda öldürme emri, sadece taşkınlık ve azgınlık yapan insanlara aittir. Yine el-Mümtehine 60/8. ayetinde “Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkar-mayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasak-lamaz. Allah adaletli olanları elbette sever.” Müslümanların aleyhine pozisyon almayıp savaştan geri duran müşriklerle iyi geçinilmesi tavsiye edilmektedir. Hz. Peygamber'in de masum ve mazlumlara durup dururken savaş açtığı vaki değildir.

Savaşa katılmasına mâni bir özürlü olanla da savaşmak gerekmez. Nitekim Allah bu konuda şöyle buyurmuştur: “Gözü görmeyene zorlama yoktur, topala zorlama yoktur, hastaya zorlama yoktur. Kim Allah ve Resûlünün sözlerini dinler-se onları, altından ırmaklar akan cennetlere sokar; kim de yüz çevirirse onu acı bir şekilde cezalandırır.”⁹⁴ Buna göre, fiziksel veya zihinsel engeli olan kimseler savaşla mükellef değildirler.

Her şey Hudûdullah'a dahil olduğu gibi savaşın sınırları da bellidir. Müs-lümanlar, ağır psikolojik gerilimlerin hâkim olduğu savaş ortamlarında da bir ta-kım ahlakî ve hukukî kurallara uymak zorundadırlar.⁹⁵ el-Bakara 190. ayet savaşın meşruiyetini ve sınırını belirler. Allah savaşta bile aşırılığa izin vermez. İnsanın her türlü kendini müdafaa etme hakkı vardır ve etmesi gerekir. Nitekim “Savaş size farz kılındı...”⁹⁶ ayeti böyle bir meşru müdafaa zemininde nazil olmuştur. Fa-kat masum insanların olduğu bir yerde canlı bomba olup kendini patlatmak meşru müdafaaya girmemekte, Allah'ın belirlediği haddi aşmak anlamına gelmektedir. Kur'ân, şiddet örgütlerine hiçbir şekilde referans vermemektedir. Savaşlarda insan haysiyetine aykırı işkence ve tecavüz gibi uygulamalarla, savaşa katılmayanların öldürülmesini önlemeye ve savaşın tahribatını sınırlı tutmaya yönelik tedbirler önceden alınmalıdır. İslâm'a göre savaş, yayılcılık güdüsüyle çıkar sağlama ve sömürme amacına değil dine ve inananlara yönelik düşmanca girişimleri bertaraf etme, barış için gerekli ortamın oluşmasını sağlama, bu ortamı bozanlara engel olma, gerekirse cezalandırma ve sonuçta temel hak ve özgürlükleri güvence altına alma amacına yöneliktir.⁹⁷ Sözün özü, İslâm'ın adı barıştır ve yeryüzünde ikame etmeye çalıştığı dünya görüşü de barıştan yanadır.

94 el-Fetih 48/17.

95 Çalış, “İslam Hukukunda Cihad”, 154.

96 el-Bakara 2/216.

97 Yaman, “Savaş”, 36/190; bk. el-Enfâl 8/39, 47, 56-57, 61; el-Kasas 28/77, 83.

5. Zaruri Hallerde Savaşa Teşvik ve Manevi Destek

el-Enfâl Sûresinin 56. ayetinden itibaren Yahudilerin Hz. Peygamberle yaptıkları anlaşmayı bozmalarından ve onlarla bu yüzden savaşılabileceğinden bahsedilmektedir. 62. ayette ise *“Seni oyuna getirmeye kalkışarlarsa kuşkusuz Allah sana yeter; yardımıyla ve müminlerle seni destekleyen O’dur.”* buyurarak Allah, elçisine desteğini izhar etmektedir. Yine 64. ayette *“Ey peygamber! Sana tâbi olan müminlerle beraber Allah sana yeter.”* ifadesiyle desteğini sürdürmekte 65 ve 66. ayetinde ise *“Ey peygamber! Müminleri savaşa teşvik et! Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener; çünkü onlar yaptıklarının bilincinde olmayan bir topluluktur. Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafıfletti. Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah’ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir.”* Hz. Peygamber ve müminlere, kaçınılmaz hale gelen savaşa teşvikle birlikte sabır, cesaret ve motivasyon telkin edilmektedir. Aşağıdaki ayetler de gerektiği durumlarda Müslümanları savaşa teşvik etmekte ve manevi destek sağlamaktadır:

*“Ey Müminler! İnkâr edenlerle savaşta karşı karşıya gelince onlara arkanızı dönüp kaçmayın. Kim savaş için yer değiştirmek veya başka bir birliğe katılmak amacıyla olmaksızın savaş sırasında düşmana arkasını dönüp kaçarsa Allah’ın öfkesine uğramış olur, onun varacağı yer cehennemdir, ne kötü bir son!”*⁹⁸

*“Ey iman edenler! Bir düşman birliği ile çatıştığınız vakit sebat ediniz ve Allah’ı çokça anınız ki zafer sizin olsun.”*⁹⁹

*“O halde, dünya hayatını verip âhireti almak isteyenler Allah yolunda savaşsınlar. Kim Allah yolunda savaşır da öldürülür veya galip gelirse biz ona yakında büyük bir mükâfat vereceğiz.”*¹⁰⁰

*“Şu hâlde Allah yolunda savaş. Sen ancak kendinden sorumlu olursun. Müminleri de teşvik et. Allah, inkâra sapanların gücünü kıracaktır. Allah’ın gücü daha çetin, cezası daha şiddetlidir.”*¹⁰¹

*“Bilin ki Allah kendi yolunda sağlam örülmüş bir duvar gibi kenetlenmiş saflar halinde çarpışanları sever.”*¹⁰²

98 el-Enfâl 8/15-16.

99 el-Enfâl 8/45.

100 en-Nisa 4/74.

101 en-Nisâ 4/84.

102 es-Saf 61/4.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur’ân savaş manasında daha çok “kıtal” kelimesini kullanır. Kıtal ile ilgili emir ve tavsiyelerin yer aldığı ayetler bağlamsal bütünlük (metin içi, metin dışı ve ilahî bağlam) çerçevesinde okunduğunda ortaya çıkmaktadır ki “savaş” hiçbir şekilde Kur’ân’ın hedef ve gayesi değildir. Savaş, Müslümanlara yapılan baskıları ortadan kaldırmak, onlara ve dinlerine karşı girişilen veya girişilmesi kuvvetle muhtemel olan düşmanca tavırları nihayete erdirmek, Müslümanların güvenliğini sağlamak için gerektiğinde başvurulması gereken bir vasıta. Bu vasıta kullanılırken ölçü kaçırılmamalı, hukuk dışına çıkılmamalı, şahsî kin ve nefret Müslümanları haksızlığa sevk etmemelidir. Savaşa katılmayan çocukların, kadınların, yaşlıların zarar görmemesine özen gösterilmeli, doğa tahrip edilmemeli, mabetlere dokunulmamalıdır. Suçsuz insanların öldürülmeleriyle sonuçlanan hiçbir eylem cihad adı altında meşru kabul edilemez. Çocuklar hunharca öldürülürken Müslüman birey duyarsız kalmamalı, onu en az zararlı önlemeyi hedefleyen akılcı ve stratejik çalışmaların bizzat içerisinde yer almalı veya bunları desteklemelidir.

Cihad kavramı fıkıh ve tefsir literatüründe anlam değişimine uğrayarak daha çok düşmana karşı fiziksel savaş anlamına evrilse de aslında kavram genel olarak, Müslümanca yaşamanın ve bu uğurda cehd-ü gayret göstermenin adıdır. Kıtal (savaş) ise sadece cihadın bir şubesidir ve aracıdır. Cihadı geniş anlam ağından sıyrıp sadece kıtala (savaşa) indirgemek isabetli olmadığı gibi, kıtalin (savaşın) anlam halkalarından birisini teşkil etmediği bir cihad tanımı da doğru değildir.

Diğer taraftan cihadla ilgili ayetler emir kipiyle Kur’ân’da yer alırken, kıtal ile ilgili ayetlerin “izin” kaydıyla zikredilmesi, savaşın meşru müdafaa halinde başvurulması gereken son çare olduğunu ihsas etmektedir. Zira Kur’ân’ın temel hedefi, insanı öldürmek değil diriltmek ve yaşatmaktır. Masumun canına, malına, kanına her saldırı terördür. Temel insan haklarına aykırı olarak yapılan hiçbir saldırı, İslam’dan onay alamaz. Mallarıyla ve canlarıyla cihad, başkalarının canlarına kastederek değil canla başla, canının pahasına cihad etmektir. Kur’ân barışçıldır, onda sulh ve selamet iklimi asli, savaş hali arızidir. Fakat Mehmet Akif’in şiirindeki “Yumuşak başlı isem, kim dedi uysal koyunum?” dizesini de hatırlamak gerekir. Yani Kur’ân, Müslümanın sebep olmadığı bir savaşta teslimiyetçi davranmayı veya girişilen bir savaşta kazanmanın gereklerini yerine getirmeyip gereksiz hümanist fikirlerle onurunu çiğnetmeyi de onaylamaz. İslam’ın cihad anlayışında esas olan savaş değil, birlikte yaşama ahlakı ve hukukunun tesis edilmesi olması-na rağmen, Müslüman toplumların içinde bulundukları sosyolojik ve politik şart-

lar, Müslüman olmayanlarla savaşmayı gerektiriyorsa savaşmak; sulh ve barışı gerektiriyorsa barışmak icap eder. Bu minvalde cihad, sadece savaş meydanında cenk etmek değil; eğitimden ekonomiye, adaletin ikamesinden beşerî muameleye kadar hayatın her karesine taşınması gereken dinamik bir hüviyete sahiptir. Cihad sadece sıcak savaş değil, aynı zamanda irfan ve hikmetle yoğrulmuş ilim üretme, sanat icra etmek demektir. Dolayısıyla cihad, savaş anlamını bünyesinde barındırır da beş temel değer olarak inancı, aklı, canı, nesli ve malı koruyup güvence altına almanın bir aracıdır.

Diğer taraftan cihadı, sadece bireysel, nefsi ve mistik bir anlayışa hapsetmek doğru değildir. Cihad, tüm bir hayat tecrübesidir. Cihadın siyasî, kültürel, bireysel, sosyal, ekonomik boyutları da vardır. Söz gelimi kişinin insanlığa yararlı olan faaliyetlerde bulunması bir cihaddır. Toplumsal huzur ve refah için yapılan çalışmalar, toplumun kalkınması için gösterilen çaba ve gayret de cihadın bir yönünü teşkil etmektedir. Dolayısıyla cihadı sadece savaştan ibaret saymak Kur'an'ın bakış açısına uymamaktadır. Cihadın 'savaş' boyutunu zorunlu kılan gerekçeler ise şöyle sıralanabilir: Zulme uğramış ve vatanlarından çıkarılmış olmak, anlaşılmayı bozanlara karşı gerektiğinde savaş, fitne (inanca yönelik baskı) ortadan kalkıncaya kadar savaş.

Kur'an, savaşı başvurulması gereken en son çare ve araç olarak gördüğü halde, Müslüman olduğunu iddia eden şiddet yanlısı grupların cihad adı altında, aracı amaç haline getirerek kendi hayalleri uğruna canlı bombalarla toplulukların içine dalarak masum insanları öldürmeleri sadece birer katliam ve vahşet örneğidir. Ayrıca kendi iktidarını başa getirmek ya da mezhebini yaymak gayesiyle yapılan savaşlar, İslâmî de değildir, insanî de değildir. Bir milleti kendi dinine döndürmek için savaşılmaz, fakat vatan topraklarını tehdit eden unsurlarla anladıkları dilden konuşulabilir yani savaşılabilir. Çünkü vatansız ve topraksız bir millet hayatiniyetini sürdüremez.

Günümüzde Müslümanların yoğun olarak yaşadıkları coğrafyalarda yaşanan çatışmaların yanlış cihad tasavvuruyla ilgili olduğu söylenebilir. Kur'anî bakış açısından uzak olan cihad anlayışları, barış içerisinde birlikte yaşama zemini de tahrip etmektedir. Bundan dolayı Kur'an'da yer alan cihad ve kıtalle ilgili ayetler öncelikle kendi tabii bağlamında ve tedrici seyir dikkate alınarak okunmalıdır. Bu doğrultuda Allah'ın Kur'an'da fitrat, âdetullah ve sünnetullah yasaları çerçevesinde insanların birbirleriyle olan ilişkilerini tanzim ettiği ve bu yasalara

aykırı hareket etmek suretiyle toplumu ifsad edip insanca yaşamayı imkânsız hale getirenlere ise meşru çerçevede savaşa izin verdiğini söylemek mümkündür.

Saldırganlığı değil, adaleti ve savunmayı esas alan Kur'an'ın savaş ahlakı, yalnızca bir savaş hukuku değil, aynı zamanda bir insanlık dersi sunmaktadır. Savaşta bile zulmü ve haksızlığı yasaklayan Kur'ani ilkeler, insan haklarını ve merhameti ön planda tutmaktadır. Günümüzde de bu ilkelerin dikkate alınması, küresel barışın sağlanmasına katkı sağlayacaktır. Bir başka ifadeyle İslam, savaşın bile bir ahlak çerçevesinde yürütülmesi gerektiğini açıkça belirterek insanlık onurunu koruma noktasında evrensel bir mesaj vermiştir. Bu ilkeler, geçmişte olduğu gibi günümüzde de savaş hukukunun geliştirilmesi ve insani değerlerin korunması açısından yol gösterici olmaya devam etmektedir.

Kaynakça

- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesû'd b. Muhammed b. el-Ferrâ eş-Şâfiî. *Meâlimü't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. el-Mehdî, Abdürrezzâk. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1420.
- Beyhakî, Ebû Bekr el-. *Ahkâmu'l-Kur'ân li's-Şâfiî*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-hancî, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul, 1976.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed Ali. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Tâmir. 1 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Çalış, Halit. “İslam Hukukunda Cihad Nedir Ne Değildir?” *Cihad Nedir Ne Değildir?* Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Çetintaş, Recep. “İslam Hukukunda Gayr-i Müslimlerle İlişkiler Bağlamında Cihad Anlayışı”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018).
- Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa. *el-Esrâr fî Usûl ve'l-furû fî takvîmi'l-edilleti's-şer'*. thk. Mahmûd Tefvîk el-Avâtîlî. 3 Cilt. Ürdün: Vizâratü'l-evkâf, 1999.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meysî. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâ's b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhit Mesajı*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Erbil, Kadir. “Psikolojik Savaş ve İslam'ın İlk Döneminde Bazı Uygulamaları”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 447-467.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmirrâî. 3 Cilt. Tahrân: el-Evkâf ve'l-umûri'l-hayriyye, 2. Basım, 1425.

- Gündoğar, Hamdi. “İslam Düşüncesinde Cihad Nedir Ne Değildir?” *Cihad Nedir Ne Değildir?* Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib b. Abdurrahmân b. Temmâm b. el-Endelusî. *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Fâris, Zekeriyâ. *Mekâyîsü'l-luġa*. thk. Enes Muhammed eş-Şâmî. 1 Cilt. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2008.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ*. Kahire: İdâretü't-tıbbâati'l-müniriyye, 1349.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selame. 9 Cilt. Beyrut: Daru Tayyibe, 1999.
- İbn Rüşd. *Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesid*. Kahire, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *en-Nâsih ve'l-mensûh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2. Basım, 1992.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaţţâ “Kitâbu'l-İsti'zân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1406.
- Kanarya, Bayram. “Hadislerde Cihad Nedir Ne Değildir?” *Cihad Nedir Ne Değildir?* Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 2003.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mesûd. *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-cemâliyye, 1327.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebu'l-Hasen İmadüddîn Ali b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2013.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâturîdî*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfizuddîn. *Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-Tenzil)*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1988.

- Özel, Ahmet. “Cihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/527-531. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Öztürk, Mustafa. “Cihad Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslam Geleneğine ve Günümüze Yansımaları”. *İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*. ed. Ahmet Ertürk. İstanbul: Kuramer, 2. Basım, 2017.
- Öztürk, Mustafa. “Kur’an Açısından Cihad Nedir Ne Değildir?” *Cihad Nedir Ne Değildir?* thk. Adnan Demircan. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu’l-ğayb*. Beyrût: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1420.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru’l-menâr*. 12 Cilt. el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-âm-metü li’l-Kitâb, 1990.
- Serahsî, Şemsü’l-eimme. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Mısır: Matbaatü’s-saâde, ts.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2003.
- Şâfiî, Muhammed b. İdriîs. *el-Ümm*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru’l-fikr, 1990.
- Şâtîbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât fî usûli’s-şerîa*. thk. Abdullah Derrâz. 4 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü’t-tevfikiyye, 2012.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu’l-Beyân An Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*. thk. İslam Mansur Abdülhamîd. 12 Cilt. Kahire: Daru’l-Hadis, 2010.
- Yaman, Ahmet. *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Yaman, Ahmet. “Savaş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/189-194. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl*. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2012.
- Zeylaî, Osmân b. Alî. *Tebyînü’l-hakâik şerhu kenzi’d-dekâik*. 6 Cilt. Kâhire: Matbaatü’l-kübrâ el-emîriyye, 1314.

HADİSLERDE SAVAŞ

Hasan YERKAZAN*

Giriş

Savaş, insanlık tarihi boyunca toplumların karşı karşıya kaldığı en yıkıcı ve karmaşık olaylardan biri olmuştur. Dolayısıyla, dinlerin ve medeniyetlerin savaş olgusuna nasıl yaklaştığı, üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Bu bağlamda, İslâmiyet'in ortaya koyduğu savaş anlayışı, barış ve adaletin korunmasına yönelik önemli ilkeler sunmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirlerinden oluşan hadisler, İslâm'daki savaş hukuku ve ahlakı hakkında bilgi veren temel kaynaklardan biridir. Hadislerde yer alan savaşla ilgili öğretiler, sadece savaşın meşruiyetini ve şartlarını değil, aynı zamanda savaşta uygulanması gereken ahlaki değerleri de içermektedir. Bu çalışma, "Hadislerde Savaş" başlığı altında, İslâm'daki savaş anlayışını temel hadis kaynaklarında nakledilen rivâyetler ışığında ele almayı amaçlamaktadır. Burada, savaş izninin verilmesinden cihadın önemine, savaşta samimiyet ve hazırlıklardan strateji ve taktiksel yaklaşımlara kadar geniş bir yelpazede hadislerdeki savaş anlayışı incelenecektir. Ayrıca, savaşın ruhani boyutu, esirlerin durumu, savaşta sadakat ve biat gibi konulara da değinilecek, İslâm'daki savaş ahlakı detaylı bir şekilde ortaya konacaktır. Son olarak, Mekke'nin kutsiyetine ve savaş yasağına dair hadisler ile gelecekteki savaşlar ve meleklerin savaşa katılımı gibi konular ele alınarak, hadislerdeki savaş perspektifi bütüncül bir şekilde sunulacaktır. Bu çalışma, İslâm'da savaşın sadece askerî bir faaliyet olarak değil; aynı zamanda ahlaki ilkelere ve hukuki sınırlara dayalı bir sorumluluk alanı olarak ele alındığını vurgulamayı hedeflemektedir.

1. Savaş İzni

Silm (selm) kökünden türeyen İslâm, sözlükte barış yapmak, teslim olmak, boyun eğmek, kurtuluşa ermek gibi anlamlara gelmektedir.¹ İslâm dininin temel

* Prof. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, hasanyerkazan@gmail.com, OR-

amacı tüm insanlığın dünya ve âhiret selametini kazandırmaktır. Bu dinin son peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) tüm insanlığı rehber ve rahmet olarak gönderilmiştir. Hz. Peygamber, 23 yıl gibi kısa bir zaman diliminde dünya tarihinin en büyük değişim ve dönüşümünü gerçekleştirmiştir. Resûlullah'ın hayatına genel olarak bakıldığında zaruret olmadığı sürece savaş taraftarı olmamıştır. Allah Teâla savunma, kutsal mekânları koruma, inançları özgürce yaşama ve zulme uğrayanlara yardım etmek amacıyla savaş izni vermiştir.²

Hadislerde zulme karşı savaş izni sadece Mekke'deki müslümanlar için verilmemiştir. Müslümanlıktan yüz çevirenlere karşı da savaşa müsaade edilmiştir.³ Savaş izninin temel gerekçesi zulümdür. Zulüm kimden kaynaklanırsa kaynaklansın sonuçta onunla mücadele edilmesinin önü açılmıştır. Savaşa izin verildikten sonra Hz. Peygamber zulme karşı mücadelede ve barış için çabada doğru bir davranış modeli izlemiştir. Bu süreçte “Ben sizin savaştığınız kimselerle savaşır, barıştığınız kimselerle de barışırim” demek suretiyle birlikte hareket edilmesi gerektiği ifade etmiştir.⁴ Netice itibariyle hadislerde zulme uğrayanların savunulması amacıyla savaşın meşru kılındığı; savaşın yalnızca zorunlu hâllerde ve barışın sağlanması amacıyla yapılması gerektiği vurgulanmıştır.

2. Cihadın Değeri, Önemi ve Savaşa Teşvik

Zulme ve haksızlıklara karşı savaş izni verildikten sonra Müslümanlar cihada ve şehadete teşvik edilmiştir. Hadisler, Müslümanları zaruret olduğu durumlarda savaşa teşvik etmenin yanı sıra, savaştaki motivasyonlarını güçlendirecek manevi ödüller ve sevaplar hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.

Hadislerde, cihadın değeri, önemi ve savaşa teşvik bağlamında çeşitli hususlara vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda, hadislerde savaş için at beslemenin kıyamete kadar sevap kazandıracağı,⁵ mükâfatını sadece Allah'tan bekleyerek sabır ve dirençle savaştan kaçmaksızın düşman üzerine ilerleyerek savaşıp öldürülenin borç

C-ID: 0000-0001-8673-0546.

- 1 Mustafa Sinanoğlu, “İslam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/37.
- 2 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Hac, 22/39; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdalbaki ve İbrahim Adve Avd (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “Tefsîru'l-Kur'ân”, 23; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Kitâbü'l-Müctebâ el-ma'rûf bi's-Süneni's-Sugrâ* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2012), “Cihâd”, 1.
- 3 Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 34.
- 4 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Mukaddime”, 27; Tirmizî, “Menâkıb”, 61.
- 5 İbn Mâce, “Cihâd”, 14; Tirmizî, “Cihâd”, 19; Nesâî, “Hayl”, 1.

dışında (kul hakkı) tüm günahlarına keffâret olacağı,⁶ düşmanla karşı karşıya geldikleri zamanda zarurete binaen tekrar toparlanmak için geri çekildiklerinde bundan dolayı herhangi bir yükümlülükte bulunmadıkları,⁷ Allah yolunda yapılan her harcamanın yediyüz kat sevapla ödüllendirileceği,⁸ şehitlerin acılarının sadece bir çimdik kadar olacağı,⁹ Allah yolunda bir ok atan kişinin, köle azat etme sevabına sahip olacağı,¹⁰ cihadın savaşıla sınırlı olmadığını, hayatın her alanında hak yolunda mücadelenin süreceğini,¹¹ savaş esnasında sahâbenin sadakat, kahramanlık ve fedakârlığı,¹² şehadetin mükâfatının Firdevs-i A'lâ olduğu,¹³ savaş meydanında Resûlullah'ın mücadelecî kişiliği, insanları motive etmesi ve liderliği,¹⁴ şehitlerin ruhlarının yeşil kuşlar içinde yerleştirdiğini ve bu kuşların Cennet'te Allah'ın nimetlerinden faydalandığını,¹⁵ savaşın sadece bir zorluk değil, aynı zamanda Allah'ın izniyle büyük zaferlere ve galibiyetlere ulaşılabileceği,¹⁶ savaş meydanının da cennetin kokusunun hissedildiği,¹⁷ mücahidin cihâddan dönünceye kadar, bıkmadan usanmadan gecelelerini namaz, gündüzlerini oruçla geçiren kimse gibi olduğu,¹⁸ Allah yolunda cihâd edenlerin, ölümlerinin ardından bile mükâfatlarının devam edeceği,¹⁹ Bir mücahide hizmet etmek, ona gerekli silah ve malzeme sağlamak veya çocuklarının ihtiyaçlarını karşılamamanın kişiye savaşa katılma sevabını kazandığı,²⁰ Allah yolunda çarpışan bir kişinin tozlanan ayaklara cehennem ateşinin haram olduğu,²¹ Allah'ın dinini yeryüzünde en üstün kılma yolunda gayret ederek saç ve sakalını ağartan kişinin kıllarının kıyamet günü kendisi için nur ve ışık olacağı,²² şehitlerin ruhlarının,

6 Tirmizî, "Cihâd", 32.

7 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 96; Tirmizî, "Cihâd", 36.

8 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1412), "Cihâd", 20; Nesâî, "Cihâd", 35; İbn Mâce, "Cihâd", 16.

9 İbn Mâce, "Cihâd", 16; Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 26; Nesâî, "Cihâd", 16.

10 Tirmizî, "Cihâd", 10, Nesâî, "Cihâd", 26.

11 Nesâî, "Hayl", 1.

12 Tirmizî, "Edeb", 61.

13 Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 24.

14 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cü'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u'sşâhih*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), "Cihâd", 97.

15 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Cihâd", 25.

16 Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 8.

17 Buhârî, "Cihâd", 27.

18 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Şâhihu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki (Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955), "İmâra", 34, Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 1.

19 Müslim, "İmâra", 42; Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 2.

20 İbn Mâce, "Cihâd", 14; Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 6; Nesâî, "Cihâd": 44.

21 Dârimî, "Cihâd", 8; Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 7; Nesâî, "Cihâd", 9.

22 Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 9, Nesâî, "Cihâd", 9.

cennette özgürce dolaştığı ve oradaki meyveleri yiyeceği,²³ cihâd uğurda gösterilen çabaların dünya ve içindeki her şeyden daha hayırlı olduğu,²⁴ Allah yolunda cihâd ederken yaralananın, kıyamet günü Allah'ın huzuruna aldığı yaranın rengi kan rengi, kokusu misk kokusu olarak çıkacağı,²⁵ Allah yolunda cihâd edenlerin en üstün insanlar olduğu,²⁶ Allah yolunda bir gün nöbet tutmanın, geceleri namazla geçirilen bir aylık oruçtan daha hayırlı olduğu,²⁷ şehitlerin günahlarının affedileceği ve Cennet'teki gidip kavuşacağı yerin kendisine gösterileceği,²⁸ şehitlerin, bu dünyadaki her türlü dünyevi nimetten daha üstün bir ödül olan Cennet'i kazandıktan sonra, bir kez daha şehit olmak için dünyaya gelmeyi arzuladıkları,²⁹ Allah yolunda bir gün ve bir gece nöbet tutmanın bir ay oruç tutmaya ve namaz kılmaya denk olduğu, bu şekilde ölen bir kişinin kabir azabından kurtulacağı ve bol rızıkla mükâfatlandırılacağı³⁰ gibi hususlar ifade edilmektedir.

Genel olarak bakıldığında, cihadın önemi, değeri ve savaşa teşvik eden hadisler, Müslümanların savaş esnasında karşılaşacakları zorluklara karşı manevi olarak güçlü kalmalarını sağlamak ve onları bu uğurda cesaretlendirmek amacıyla pek çok müjde içermektedir. Bu hadisler, Allah yolunda mücadele edenlerin elde edecekleri manevi dereceleri, şehitlik mertebesinin yüceliğini ve cihadın bireysel ve toplumsal açıdan taşıdığı değere dikkat çekmektedir. Aynı zamanda, savaş anında Müslümanların motivasyonlarını artırmaya yönelik bir teşvik unsuru taşıdığı, sabır, azim ve fedakârlık gibi kavramların ön plana çıkarıldığı; Hz. Peygamber'in (s.a.v.) savaşın zorluklarına rağmen, ashabına önderlik etme sorumluluğunu taşıdığı ve asla geri adım atmadığı görülmektedir.

3. Savaşta Samimiyet

İslâm'a göre savaş, Allah'ın rızasını kazanma amacıyla yapılır ve taşıdığı anlam, onu gerçekleştiren niyete bağlıdır. Hadislerde, savaşta samimiyet konusunda çeşitli hususlara vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda, Allah'ın dini yeryüzüne hâkim olsun diye gayret eden kişinin Allah yolunda olduğu, şöhret ve ganimet

23 İbn Mâce, "Cihâd", 16; Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 13.

24 Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 17.

25 Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 21; Nesâî, "Cihâd", 27.

26 Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 18; Nesâî, "Cihâd", 16.

27 Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 26.

28 Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 25.

29 Nesâî, "Cihâd", 33, 34.

30 Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 11; Nesâî, "Cihâd", 39.

elde edebilmek için yapılan mücadelenin kıymetli olmadığı,³¹ samimiyetle şehit olmayı isteyen yatağında ölse bile şehitlerin derecesine ulaşacağı,³² savaşta şöhret, ganimet ya da cesaretini göstermek gibi dünyevi hedeflerle savaşıyorsa, yapılan amellerin hiçbir değeri olmadığı,³³ cihadın yalnızca Allah için olması gerektiğini,³⁴ kıyamet günü her amelin açığa çıkacağı ve gösteriş için yapılan cihadın geçersiz olacağı,³⁵ savaşta elde edilen şey ne olursa olsun, niyette ne varsa ona ulaşılacağı,³⁶ Allah rızası için savaşan ve bunun için gerekli olan her türlü zorluğa katlanan kişilerin uykusu ve uyanıklığı da dahi sevap kazandıracağı,³⁷ İnsan, ne kadar cesur veya kahramanca davranırsa davranırsın, eğer niyeti bozursa ve Allah rızasını gözetmiyorsa, o kişi için sonuçların felaket olacağı,³⁸ Allah'ın hoşlandığı kibir, savaşta ve sadaka verirken gösterilen kibir olduğu³⁹ gibi hususlar ifade edilmektedir.

Tüm bu hadisler çerçevesinde, İslâm'da savaşın bir amacının yalnızca Allah'ın rızasını kazanmak olduğu anlaşılmaktadır. Savaş, bir gösteriş aracı değil, Allah yolunda bir mücadelenin ifadesidir. Kişinin niyeti, savaşta veya başka herhangi bir eylemde, ona sadece dünyevi ödüller veya geçici şöhretler kazandırmaz; âhirette de onun kaderini belirlemektedir. Hadislere göre, savaş yalnızca Allah'ın rızasını kazanma amacıyla yapılmalıdır. Eğer bir kişi, şöhret, ganimet ya da cesaretini göstermek gibi dünyevi amaçlarla savaşa katılıyorsa, bu amellerin geçersiz olduğu belirtilmiştir. Ayrıca, Allah yolunda savaşan kişinin yaptığı her şeyin, hatta uykusunun ve uyanıklığının bile sevap kazandıracağı ifade edilir. Savaşın gerçek amacı, yalnızca Allah'ın rızasını kazanmak olmalı ve herhangi bir gösteriş ya da dünyevi çıkar amacı taşımamalıdır.

4. Savaşa Hazırlık

Hadislerde yer alan bilgilere göre mücahid manevî olarak savaşa hazır olması gerektiği kadar maddi olarak da gerekli hazırlıkları yapması gerekmektedir. Ayrıca savaşa katılamayan kimselerin savaş hazırlıklarına maddi destek olması veya geride bıraktıkları ailelerine sahip çıkılması teşvik edilmiştir. Hadislerde,

31 Nesâî, "Cihâd", 21.

32 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 40; Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 19; Nesâî, "Cihâd": 36.

33 Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 16.

34 Nesâî, "Cihâd", 24.

35 Müslim, "İmâra", 43; Tirmizî, "Zühd", 17; Nesâî, "Cihâd", 22.

36 Nesâî, "Cihâd", 23.

37 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 24.

38 Buhârî, "Cihâd", 5.

39 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 11; Nesâî, "Zekât", 66.

savaşa katılacak mücahidin hazırlığı ve donanımı ile ilgili çeşitli hususlara vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda, Allah yolunda savaşıacak bir askerin gereksinimlerini karşılayan kimseye büyük sevap elde edeceği,⁴⁰ Resûlullah (s.a.v.), mücahidin binit ve silah gibi gereksinimlerini karşılayan, hatta geride kalan ailesine yardım eden kimseye, savaşa katılan kimseyle aynı sevaba ulaşacağı,⁴¹ Allah yolunda yapılan her türlü katkının büyük bir karşılıkla ödüllendirileceği,⁴² savaşa hazırlık için atların bakılmasının bir ibadet olarak kabul edildiğini,⁴³ savaşa katılmayanların savaşa katılanların eşlerine ve ailelerine destek olması gerektiği ve mücahidin ailesine bakmanın sadece dünyada değil, ahirette de önemli sonuçları olduğunu,⁴⁴ mücahidin ihtiyaç duyduğu silah, binit, elbise ve diğer malzemeleri sağlayan kişinin bizzat savaşa katılmış gibi ödüllendirileceği,⁴⁵ mücahidin ailelerine sahip çıkmayanların hem dünyada hem de âhirette büyük bir vebal altında olacakları,⁴⁶ gazinin ailesine sahip çıkmanın, gazaya çıkmış gibi bir sevap kazandıracağı,⁴⁷ gazilerin, özellikle de geride kalan ailelerinin korunması ve onlara ihanet edilmemesi gerektiği,⁴⁸ savaş için hazırlık yapacak gücü ve imkânı olmayan kimselerin maddi gücü olan kişilere yönlendirilmesi⁴⁹ gibi hususlar ifade edilmektedir.

Hadislerde savaşa hazırlık ve mücahidin donanımıyla ilgili hususlar, sadece fiziksel hazırlığın önemini değil, aynı zamanda manevi sorumlulukları da içermektedir. Bu bağlamda, mücahidin savaş için gereken her türlü malzeme ve desteğin sağlanmasının büyük bir sevap kazandıracağına dair öğretiler bulunmaktadır. Savaşa katılacak kişinin silah, at, elbise gibi gereksinimlerinin karşılanmasının, bizzat savaşan kişiyle eşdeğer bir ödülle karşılanacağı ifade edilmiştir. Aynı şekilde, savaşa katılmayanların, geride kalan ailelere destek olmaları teşvik edilmiştir. Ailelerine sahip çıkmayanlar hem dünyada hem de âhirette büyük sorumluluk taşıyacaklardır. Bu hadisler, savaşa katılanların yalnızca fiziksel varlıklarıyla değil, savaşın devamındaki manevi sorumluluklarla da desteklenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla, cihadın sadece bireysel bir çaba değil, toplumun tamamının katkı sunduğu bir sorumluluk olduğu anlaşılmaktadır.

40 Tirmizî, “Fedâilü’l-Cihâd”, 6; Nesâî, “Cihâd”, 44.

41 İbn Mâce, “Cihâd”, 3.

42 Nesâî, “Cihâd”, 45.

43 İbn Mâce, “Cihâd”, 14; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 44; Nesâî, “Hayl”, 3, 10.

44 Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 25; Nesâî, “Cihâd”, 47.

45 İbn Mâce, “Cihâd”, 14; Tirmizî, “Fedâilü’l-Cihâd”, 6; Nesâî, “Cihâd”, 44.

46 Nesâî, “Cihâd”, 48.

47 Tirmizî, Fedâilü’l-Cihâd”, 6.

48 Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 11.

49 Müslim, “İmâre”, 134.

5. Savaş Stratejisi ve Taktiksel Yöntemler

Hadislerde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gerekli görülen durumlarda savaşa hazırlık yapılmasını tavsiye ettiği gibi, savaş öncesinde ve esnasında çeşitli stratejik ve taktiksel yöntemler uyguladığı da aktarılmaktadır. Bu bağlamda, Peygamber Efendimizin gazveye çıkmayı planladığında genellikle seferin amacı, yeri ve zamanı hakkında bilgi vermediği,⁵⁰ düşmanı yanıltma ve savaşın seyrini kontrol etme açısından harbin hile olduğu,⁵¹ stratejik hedefler doğrultusunda zamanlamaya dikkat edildiği,⁵² savaşın etik sınırları içinde kılık değiştirerek ve aldattıcı taktikler uygulanarak düşmana saldırıldığı,⁵³ savaş stratejileri ve savaşa karar verme süreçlerinde Resûlullah'ın ashabıyla sıkça istişare ettiği ve alınan kararları uyguladığı,⁵⁴ savaş alanında orduyu cesaretlendirdiği,⁵⁵ savaşlarda her zaman önde bulunarak cesaret ve liderlik örneği sergilediği,⁵⁶ savaşın öncesinde stratejik öneme sahip bölgelere yerleşip gerekli hazırlıkların yapıldığı (Bedir, Uhud, Hendek vs. örneği),⁵⁷ düşmana sabah namazı vaktinde baskın verildiği,⁵⁸ savaş sırasında düşman kalbine korku salındığı ve düşmanın moralinin bozulduğu,⁵⁹ ordunun birlikte hareket etmesinin değeri,⁶⁰ psikolojik üstünlük sağlamak ve ordunun morali üst düzeyde tutmak amacıyla farklı renkte bayrak ve sancak (barışın ve zaferin simgesi olarak beyaz; orduyu psikolojik olarak da motive amacıyla siyah renk sancak) kullanıldığı⁶¹ rivâyet edilmektedir.

Bu hadislerle göre, Hz. Peygamber savaş öncesi gizlilik ilkesine riayet etmiş, düşmanı yanıltmak için taktiksel yöntemler uygulamış ve savaşın seyrini lehine çevirmek adına stratejik kararlar almıştır. Bu süreçlerde istişareye büyük önem vermiş, liderlik örneği sergilemiş, orduyu psikolojik üstünlük açısından desteklemiştir. Aynı zamanda savaşın etik sınırlarını gözetmiş, düşmana zamanlama açısından ani baskınlar düzenlemiş ve bayrak-sancak gibi sembollerle orduya moral vermeye çalışmıştır.

50 Buhârî, "Cihâd", 103.

51 Müslim, "Cihâd" ve "Siyer" 18; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 101.

52 Buhârî, "Cihâd" 103.

53 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 157.

54 Buhârî, "Edeb", 68; Buhârî, "İ'tisam", 28.

55 Buhârî, "Cihâd", 32; Müslim, "Cihâd", 28; Tirmizî, "Cihâd", 15.

56 Tirmizî, "Cihâd", 14.

57 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 106.

58 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 82, 91, 122; Tirmizî, "Siyer", 48;

59 Nesâî, "Zekât", 66.

60 Tirmizî, "Salât", 268.

61 İbn Mâce, "Cihâd", 17, 20; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 27, 69; Tirmizî, "Cihâd", 9, 10.

6. Savaş Öncesi Tavsiyeler

Hz. Peygamber (s.a.v.), savaş öncesinde birtakım tavsiyelerde bulunmuştur. Komutanın emrine itaat edilmesi,⁶² isyan edilmedikçe lidere uyulması,⁶³ savaş için yola çıkıldığında, yolculukta birlikte hareket edilmesi ve tek başına kalınmaması gerektiği,⁶⁴ savaşa Allah'ın adıyla başlanması,⁶⁵ ganimet mallarına hainlik edilmemesi, mûsle yapılmaması ve küçük çocukların öldürülmemesi,⁶⁶ düşmanlarla karşılaştığında, önce İslâm'a davet edilmesi, davet kabul edilmediğinde cizye vermekle yükümlü olduklarının bildirilmesi,⁶⁷ düşmanın Allah ve Resûlü'nün koruması altına girme talebinin karşılıksız bırakılmaması,⁶⁸ anlaşmalara sadık kalınması,⁶⁹ savaş meydanında kadınların ve çocukların öldürülmesinin kesinlikle yasakladığı,⁷⁰ düşmanın ateşle yakılmaması,⁷¹ savaş ortamında dahi adaletten uzak durulmaması ve aşırıya gidilmemesi,⁷² ağaçların kesilmemesi ve evlerin yıkılmaması,⁷³ savaşta ses çıkarılmaması, soğukkanlı bir şekilde hareket edilmesi,⁷⁴ emân verilen kimsenin öldürülmeyeceği,⁷⁵ zimmiyi öldüren kimsenin cennet kokusu alamayacağı,⁷⁶ savaşta daima liderinin emirlerine uyulması,⁷⁷ düşmana karşı cesur davranılması⁷⁸ gibi hususlar ifade edilmektedir.

İslâm, savaş olgusunu zorunlu durumlarda başvurulmuş meşru bir müdafaa aracı olarak görmüş, ancak onun uygulanışında sıkı ahlaki ve hukuki sınırlar belirlenmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), savaşta sadece düşmanı mağlup etmeyi değil; adaletin, merhametin ve insan haklarının muhafazasını da esas almıştır. Hadislerde, kadınların, çocukların, yaşlıların ve sivillerin hedef alınmaması gerektiği vurgulanmakta; düşmana karşı bile zulmün kabul edilemeyeceği ifade edilmektedir.

62 Müslim, "İmâra", 1; Ebû Dâvud, "Cihâd", 106; Tirmizî, "Cihâd", 3.

63 Müslim, "İmâra", 16; Tirmizî, "Cihâd", 29.

64 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 79; Tirmizî, "Cihâd", 4.

65 Müslim, "Cihâd", 2; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 73; Tirmizî, "Siyer", 48.

66 Müslim, "Cihâd", 2; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 140; Tirmizî, "Siyer", 48, "Diyet", 14.

67 Müslim, "Cihâd", 2, Ebû Dâvud, "Cihâd", 82; Tirmizî, "Siyer", 1, 48.

68 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 73; Tirmizî, "Siyer", 48.

69 İbn Mâce, "Cihâd", 38.

70 Müslim, "Siyer", 9; Tirmizî, "Siyer", 19.

71 Tirmizî, "Siyer", 20.

72 Tirmizî, "Siyer", 29.

73 Müslim, "Siyer", 3.

74 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 102.

75 İbn Mâce, "Diyet", 33; Tirmizî, "Diyet", 11.

76 İbn Mâce, "Diyet", 32.

77 Tirmizî, "Cihâd", 28.

78 Buhârî, "Cihâd", 39.

Resûlullah'ın savaş stratejileri yalnızca askeri başarıyı hedefleyen uygulamalar olmaktan öte, insani ve ahlaki boyutlar taşıyan ilkeler bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

7. Savaşa Katılma Kriterleri ve Yaş Sınırı

Hadislerde, savaşa katılma şartları, kimlerin savaştan muaf tutulacağı ve savaşa katılabilme yaşı konusunda çeşitli bilgiler verilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), savaşa katılma konusunda birtakım şartlar koymuş ve herkesi savaşa mecbur bırakmamıştır. Örneğin, özürlü olanlar savaşa katılmaktan muaf tutulmuş ve bu konuda onlara kolaylık sağlanmıştır. İbn Ümmü Mektum, görme engelli olması nedeniyle savaşa katılamayacağını Resûlullah'a bildirmiş ve bunun üzerine Nisâ Sûresi'nin 95. âyetinde “bir mazeretleri olmaksızın” ifadesiyle, özrü olan kişilerin savaştan muaf tutulduğu belirtilmiştir.⁷⁹ Ayrıca, Hz. Peygamber (s.a.v.), ebeveynine bakmakla yükümlü olan kişilerin de savaşa katılmak yerine onlara hizmet etmesi gerektiğini belirtmiştir.⁸⁰ Bir adam cihada gitmek için izin istemiş, ancak Hz. Peygamber (s.a.v.), ona anne ve babasının rızasını kazanması gerektiğini söylemiştir. Kadınlar ise savaş alanında doğrudan savaşmaktan ziyade, su taşıyarak ve yaralıları tedavi ederek yardım görevlerinde yer almışlardır.⁸¹ Savaşa iştirak yaşı konusunda da belirli sınır konulmuştur. İbn Ömer (r.a.), 14 yaşında savaşa katılmak için Hz. Peygamber'e başvurduğunda kabul edilmemiş, ancak 15 yaşına geldiğinde savaşa katılmasına izin verilmiştir.⁸² Bu hadisi duyan Ömer b. Abdülaziz, 15 yaşın altındaki bireylerin savaşa katılamayacağını ve ancak bu yaşa ulaşanların yetişkin kabul edilerek askeriye alınabileceğini söylemiştir.⁸³

Hz. Peygamber (s.a.v.), savaşa katılımı zorunlu tutmamış, özürlü bireyler ve ebeveynine bakmakla yükümlü olanlar gibi özel durumu olanlara muafiyet tanımıştır. Kadınların ise savaşta destekleyici görevler üstlendiği belirtilmiştir. Ayrıca, savaşa katılım için yaş sınırı da getirilmiş; 15 yaş altı bireylerin katılımına izin verilmemiştir. Bu uygulamalar, savaşın yalnızca belli şartları karşılayan bireylerce ve belli ahlaki ilkeler doğrultusunda yapılması gerektiğini göstermektedir.

79 Buhârî, “Cihâd”, 35, “Tefsir”, 9; Tirmizî, “Cihâd”, 1, “Tefsiri'l-Kur'ân”, 5; Nesâî, “Cihâd”, 4.

80 Buhârî, “Cihâd”, 137; Tirmizî, “Cihâd”, 2; Nesâî, “Cihâd”, 6.

81 Buhârî, “Tib”, 2; Müslim, “Cihâd”: 47; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 32; Tirmizî, “Siyer”, 22.

82 Ebû Dâvûd, “Harac”, 15; Tirmizî, “Cihâd”, 31.

83 Müslim, “İmâre”, 91.

8. Savaşta İbadet

İslâm, Müslümanlara yalnızca manevi bir bağ kurma aracı olarak değil, aynı zamanda onların yaşamlarını düzenleyen pratik bir rehber olarak da namazı emretmiştir. Namaz, her durumda, her koşulda, insanın Rabbine yönelmesini sağlayan bir ibadet olarak İslâm'ın temel unsurlarından biridir. Ancak, İslâm'da namazın sadece bireysel bir ibadet olmanın ötesinde toplumsal ve tarihsel bir boyutu da vardır. Bu boyut, namazın çeşitli şartlar altında nasıl edileceğiyle ilgilidir. Özellikle savaş gibi zorlu ve tehlikeli koşullarda, İslâm, namazı, bireylerin ve toplumların en yoğun zorlayıcı durumlar altında bile yerine getirebileceği bir ibadet olarak görmüştür. Hadislerde yer alan savaşta namazla ilgili rivayetler, İslâm'ın ibadet anlayışının ödün vermeden nasıl uygulanabileceğini gösteren önemli örnekler sunmaktadır.⁸⁴ Savaş esnasında dahi namazın sağlamış olduğu cemaat birlikteliği ihmal edilmemiştir. Düşman korkusunun fazla olduğu durumlarda yürüyerek veya oturarak işaretle namazların kılınması tavsiye edilmiştir.⁸⁵ Hz. Peygamber savaşın gidişatına müdahale etme imkânı olduğunda namaz vakitlerine göre savaşın başlama ve devam sürecini belirlemiştir. Gün ağarmaya başladığı andan güneş doğuncaya kadar savaşı durdurmuş, güneş doğunca savaşı tekrar başlatmıştır.⁸⁶ Hadislerde Müslümanların, düşmanla karşı karşıya geldikleri Hendek gibi savaşlarda namazlarını vaktinde kılmakta güçlük çektikleri ifade edilmiştir.⁸⁷ Hendek savaşında birden fazla vakit namazı savaş sırasında birleştirilip topluca kılınmıştır.⁸⁸ Müslümanca kimliğin ifadesi ve namaza çağrı olan ezan, savaş alanında da okunmuştur.⁸⁹

Bu rivayetler, savaşın çok çetin zamanlarında dahi Müslümanlar ruhsal ve bedensel olarak namazlarını terk etmediklerini göstermektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) savaşta uyguladığı namaz yöntemleri, müminlere, zorlu koşullar altında dahi Allah'a ibadet etmenin yollarını göstermiştir. Bu uygulamalar, sadece dini bir yükümlülüğü yerine getirme değil, aynı zamanda Allah'a güveni ve teslimiyeti de pekiştiren bir ibadet biçimi olmuştur. İslâm'ın bu esnek ve derin yaklaşımı, her türlü zor durumda bile insanın manevi yönünü güçlendiren bir rehber niteliği taşımaktadır.

84 Müslim, "Salatü'l-müsâfirin" 1; Ebû Dâvûd, "Salat", 287; Nesâî, "Salat", 3, "Salatu'l-hafv", 1.

85 Müslim, "Salatü'l-müsâfirin ve kasruhâ", 306.

86 Bk. Tirmizî, "Siyer", 46.

87 Müslim, "Mesâcid", 36; Nesâî, "Salat", 14.

88 Tirmizî, "Salat", 132; Nesâî, "Ezân", 21.

89 Dârimî, "Salât", 6; İbn Mâce, "Ezân", 2; Nesâî, "Ezân", 5.

Oruç, İslâm'ın beş temel ibadetinden biri olup farz bir ibadettir. Ancak, zorlayıcı ve hayatî durumlarda bu ibadetin hükümleri esneklik gösterebilir. Savaş gibi ağır şartlarda oruç tutmanın hükmü de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları çerçevesinde ele alınmış ve farklı hadislerde bu duruma yönelik çeşitli açıklamalar getirilmiştir. Hadislerde Hz. Peygamber'in, Ramazan'da gerçekleşen Bedir Savaşı ve Mekke Fethi'nde oruç tutmadığı ifade edilmiştir.⁹⁰ Resûlullah fetih senesinde Merruz Zahran'a varınca düşmanla güçlü bir şekilde mücadele etmek için oruçların bozulmasını emrettiği rivayet edilmektedir.⁹¹ Bununla birlikte, Allah yolunda cihad ederken oruç tutan kişinin Cehennemden yetmiş yıl uzaklaştırılacağını belirten hadisler de nakledilmiştir.⁹²

Müslümanlar, Allah yolunda büyük mücadeleler vermiş ve savaş meydanlarında bile dualarla Rablerine sığınmışlardır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), savaşta ve zorluk anlarında daima Allah'a yönelmiş, ümmetine tevekkül ve sabrı öğütlemiştir. Onun duaları, sahâbilerine cesaret vermiş, inançlarını pekiştirmiş ve zaferle sonuçlanan birçok savaşın manevi dayanağı olmuştur.⁹³ Resûllah'ın, savaş meydanında düşmanın hezimete uğraması⁹⁴ ve Müslüman orduların muzaffer olması için dua ettiği nakledilmektedir.⁹⁵ Peygamberimizin (s.a.v.) savaş meydanlarındaki duaları ve tevekkülü, Müslümanlara manevi destek olmuş, onların cesaretini artırmış ve zaferlerini kolaylaştırmıştır.

Hz. Peygamber savaş döneminde duaya sığındığı kadar Müslümanların İhlâs, Felâk ve Nâs gibi sûreleri okumasını tavsiye etmiştir.⁹⁶ Bu sûreler, aynı zamanda içerikleri itibarıyla Müslüman'ı her türlü şerden ve kötülükten koruyan dualardır. İhlâs sûresi, Allah'ın birliğini ve eşsizliğini anlatırken, Felâk sûresi dış etkenlerden gelen şerlerden korunmayı dile getirir. Nâs sûresi ise insanın iç dünyasına musallat olan vesveselerden ve kötü niyetli insanların şerrinden Allah'a sığınmayı öğretir. Resûlullah'ın (s.a.v.) bu sûreleri okuması, onların büyük bir koruma sağlayan manevi bir kalkana sahip olduğunu göstermektedir.

90 Tirmizî, "Savm", 20.

91 Müslim, "Sıyâm", 17; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 43; Tirmizî, "Cihâd", 13.

92 Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 3; Nesâî, "Savm", 44.

93 Buhârî, "Cihâd", 132; Müslim, "Hac", 76; Tirmizî, "Hac", 104.

94 Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 4.

95 Buhârî, "Cihâd", 89; Müslim, "Siyer", 79; Tirmizî, "Menâkıb", 21.

96 Dârimî, "Fedailü'l-Kur'ân", 25; Tirmizî, "Fedailü'l-Kur'ân", 12; Nesâî, "İstiâze", 1.

9. Savaşta Sadakat: Biat ve İhanet

İslâm toplumunun temelleri, sadece bireysel imanla değil, aynı zamanda toplumsal sorumluluklarla da şekillenir. Hz. Peygamber (s.a.v.), sahâbe-i kiramla olan biatlarında, yalnız dini vecibelerin yerine getirilmesinin ötesinde, toplumsal adaletin, güvenliğin ve savaşın gerekliliğine dair önemli mesajlar vermiştir. Bu biatlar, birer sözleşme olmanın yanı sıra, İslâm'ın temel ilkelerine sadık kalmanın ve toplumsal düzenin korunmasının birer taahhüdüdür. Hadislerde sahâbe-i kiramın savaştan kaçmamak⁹⁷ ve ölünceye kadar savaşmak üzere Resûlullah'a biat ettiği,⁹⁸ Hz. Peygamber'in hicretten sonra sadece cihad konusundaki biatı kabul ettiği⁹⁹ ifade edilmiştir.

Biat sadakatı, savaştan kaçmak ise ihaneti ifade etmektedir. Savaş kasıtlı iştirak etmeyenler ve savaş meydanından kaçanlar hakkında çok sayıda hadis nakledilmiştir. Savaşmadan ve savaş için niyetlenmeden ölen kimsenin münafık olarak öleceği,¹⁰⁰ Müslümanlara ihanet edenlerin şiddetli bir şekilde cezalandırılacağı,¹⁰¹ savaş meydanından kaçanların amellerinin boşa çıkacağı ve onlar için cehennem azabının hazırlandığı,¹⁰² savaştan kaçmanın yedi büyük günahın biri olduğu¹⁰³ ve savaşta geri dönmekten kaçınılması gerektiği ifade edilmiştir.¹⁰⁴ Bu çerçevede ihanet, savaş meydanından kaçmak ve isyan gibi kavramlar, sadece fiziksel değil manevi anlamda da büyük sorumluluklar taşımaktadır.

Hadislerde ihanet kastı olmaksızın savaşa katılma konusunda ihmalden kaynaklanan bir olay da anlatılmaktadır. Ka'b b. Mâlik, Resûlullah'ın (s.a.v.) Tebuk savaşı için duyurduğu çağrıya katılmamış ve bu sebeple büyük bir pişmanlık yaşamıştır; sadakatinden dolayı tevbesi kabul edilmiştir.¹⁰⁵

10. Savaşın Çetin Şartları: Mahrumiyet ve Zorluklar

İslâm'ın ilk yıllarındaki savaşlar, sadece fiziksel mücadelenin ötesinde, büyük bir manevi sabır, fedakârlık ve Allah'a olan güvenle şekillenmiştir. Sahâbiler, savaş sırasında yaşadıkları maddi ve manevi zorluklara rağmen, Allah'ın rızasını

97 Dârimî, "Siyer", 18; Müslim, "İmara", 18; Nesâî, "Biat", 7.

98 Nesâî, "Biat", 8.

99 Nesâî, "Biat", 9.

100 Dârimî, "Cihâd", 38; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 4.

101 Buhârî, "Vudu", 66.

102 Tirmizî, "İsti'zan ve Âdâb", 33.

103 Nesâî, "Muharebe", 3.

104 Buhârî, "Fiten", 13; Müslim, "Birr ve Sıla", 75.

105 Buhârî, "Tefsirü'l-Kur'ân, 27; Müslim, "Tevbe", 17.

her şeyin önünde tutmuşlardır. Savaşlarda yaşanan mahrumiyet, yiyecek kıtlığı ve zorlu şartlar hem bedenî hem de ruhsal anlamda büyük fedakârlıklar gerektirmiştir. Bu zorluklar, sahâbilerin imanlarını ve Allah’a olan bağlılıklarını güçlendiren deneyimler olmuştur.

Müslümanların savaş meydanında yaşamış olduğu mahrumiyet ve zorluklarla ilgili çok sayıda rivâyet nakledilmiştir. Uhud Savaşı’nda şehit düşen Mus’ab (r.a.) için, yalnızca kefen olarak kullanılacak bir kaftan bulunduğu, bu kaftanla başını örtmeye çalıştıklarında ayakları açıkta kalmış, ayaklarını örtmek istediklerinde ise başı açıkta kaldığı,¹⁰⁶ savaş sırasında yiyeceklerin kıt olduğu, bir savaşta sahâbiler yalnızca ağaç yaprakları ve asma çubuğu yiyerek hayatta kalmaya çalıştığı,¹⁰⁷ denizin sahile attığı büyük bir balığı sahâbilerin açlıklarını gidermek üzere yediği,¹⁰⁸ yine sahâbilerin savaşlarda yiyecek olarak çekirge yediği nakledilmiştir.¹⁰⁹

11. Ganimet

İslâm savaş hukukunda ganimet kavramı önemli bir yere sahiptir. Ganimet, savaş sırasında Müslümanlar tarafından düşmandan ele geçirilen mal ve mülklerdir. Kur’ân-ı Kerim ve hadisler, ganimetin paylaşımı ve kullanımına dair çeşitli hükümler getirmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadisleri, bu konunun hem hukuki hem de ahlaki yönlerine ışık tutmaktadır.

Hadis kaynaklarına göre, ganimetlerin paylaşımı konusunda belirli bir sistem uygulanmıştır. Resûlullah (s.a.v.), ganimet mallarını dağıtırken adil bir paylaşım yapmış, özellikle atlı birliklere farklı bir pay ayırmıştır.¹¹⁰ Huneyn Savaşı’nda Hz. Peygamber (s.a.v.), bu savaşta ele geçirilen ganimetin beşte birini (humus) ayırırken, Hâşim, Muttalib ve Abdi Menaf aileleri arasında ayırım yapmamıştır.¹¹¹ Aynı zamanda, kendisine ganimetin beşte birinden fazlasının helal olmayacağını ifade etmiştir.¹¹² Savaşsız elde edilen ganimetler, farklı bir hukuki statüye sahiptir. Nadîr oğullarının malları gibi savaşsız ele geçirilen ganimetler doğrudan Resûlullah’a (s.a.v.) ait olmuş, o da bunlardan ailesinin yıllık ihtiyacını ayırmış ve geri kalanını savaş hazırlıkları için at ve silah teminine harcamıştır.¹¹³ Hz. Peygamber-

106 Buhârî, “Cenâiz”, 27; Müslim, “Cenâiz”, 13; Nesâî, “Cenâiz”, 40.

107 Müslim, “Zühd”, 1; Tirmizî, “Zühd”, 1.

108 Dârimî, “Sayd”, 5; Müslim, “Sayd”, 3; Nesâî, “Sayd”, 35.

109 Ebû Dâvûd, “Etme”, 35; Tirmizî, “Etme”, 22; Nesâî, “Sayd”, 37.

110 İbn Mâce, “Cihâd”, 36; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 143; Tirmizî, “Siyer”, 6; Nesâî, “Hayl”, 16.

111 İbn Mâce, “Cihâd”, 46; Ebû Dâvûd, “Harac”, 1; Nesâî, “Ganimet”, 1.

112 Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 161; Nesâî, “Ganimet”, 1.

113 Müslim, “Siyer”: 15; Ebû Dâvûd, “Harac”, 19; Nesâî, “Ganimet”, 1.

rin vefatından sonra bu uygulama devam etmiş, Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde de ganimet hissesi savaş hazırlıkları için silah ve at teminine yönlendirilmiştir.¹¹⁴ Hadislerde, düşmanla karşılaşmada üstün başarı gösterenlere daha fazla ganimet verilmiştir.¹¹⁵ Aynı zamanda, öldürülen düşmanın şahsi malların öldürülene ait olduğu bildirilmiştir.¹¹⁶ Savaş sırasında aceleyle ganimet paylaşımına girilmesi¹¹⁷ ve taksim edilmeden önce askerlerin birbirlerine ganimet hisselerini satmaları yasaklanmıştır.¹¹⁸

Ganimet malına ihanetin ağır sonuçları vardır. Hadislerde, ganimet malından çalan kimselerin cezalandırılacağı bildirilmiştir.¹¹⁹ Ancak savaşta çalınan maldan dolayı el kesme cezası uygulanmadığı sadece böyle bir kişinin cenaze namazının Resûlullah (s.a.v.) tarafından kılınmadığı belirtilmiştir.¹²⁰ Hz. Peygamber (s.a.v.), ganimetin adil bir şekilde dağıtılmasını sağlamış, haksız kazanç elde edilmesini ve ganimet malına ihanet edilmesini şiddetle yasaklamıştır.

12. Savaş Esirleri

İslâm, savaş esirleri konusunda büyük bir hassasiyet göstermiş ve bu hususta belirli ilkeler ortaya koymuştur. Resûlullah (s.a.v.), esirlere adaletli davranılmasını emretmiş, onların insanî haklarını gözetmiş ve zorla ayrılan aile bireylerinin birbirine kavuşturulmasını istemiştir.

Hadislerde akrabalık bağı bulunan iki köleden birini satarak birbirinden ayrılmasının yasaklandığı,¹²¹ Resûlullah'ın (s.a.v.), savaş esirleri konusunda as-hâbıyla istişare ettiği,¹²² savaşta elde edilen esirlerden anne ile çocuğunu birbirinden ayıramayacağı,¹²³ esirler hakkında farklı kararlar alınabileceği,¹²⁴ esir takasının mümkün olduğu,¹²⁵ esirlerin iyiliği gözetilerek serbest bırakılacağı veya uygun şartlarla özgürlüğe kavuşturulacağı,¹²⁶ esirlerin fidye karşılığında serbest

114 Nesâî, "Ganimet", 1.

115 Dârimî, "Cihâd", 42; İbn Mâce, "Cihâd": 35; Tirmizî, "Siyer", 12.

116 Buhârî, "Humus", 18; Müslim, "Cihâd", 13; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 136; Tirmizî, "Siyer", 13.

117 Dârimî, "Siyer", 36; Tirmizî, "Siyer", 14.

118 İbn Mâce, "Edahî", 6; Tirmizî, "Siyer", 40.

119 Müslim, "İman", 48; Tirmizî, "Siyer", 21.

120 Ebû Dâvûd, "Hudud", 19; Tirmizî, "Hudud", 20; Nesâî, "Kat'u's-sârik", 16.

121 İbn Mâce, "Ticaret", 46; Nesâî, "Buyu", 52.

122 Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 9.

123 Dârimî, "Siyer", 39; Tirmizî, "Siyer", 17.

124 Tirmizî, "Siyer", 18.

125 Dârimî, "Siyer", 28; Tirmizî, "Siyer", 18.

126 Tirmizî, "Zühhd", 39.

bırakılabileceği,¹²⁷ özgür kadın esirlerle birlikte olunamayacağı¹²⁸ ile ilgili bilgiler bulunmaktadır.

İslâm, savaş esirlerine insan onuruna uygun olacak şekilde muamele edilmesini emretmiştir. İslâm'ın getirdiği bu ilkeler, esirler konusundaki insan haklarını ve hukukun üstünlüğünü yüzyıllar öncesinden ortaya koyarak, savaşın bile bir ahlaki çerçeve içerisinde yönetilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu hadisler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) esirler konusunda getirdiği ahlaki ve insani ilkeleri gözler önüne sermektedir.

13. Mekke'nin Kutsiyeti ve Savaş Yasağı

İslâm'ın en kutsal şehirlerinden biri olan Mekke, tarih boyunca özel bir konuma sahip olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde vurgulanan bu özel statü, Mekke'nin dokunulmaz ve haram bölge olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.), Mekke'nin fethi günü bu hususu açıkça beyan etmiş ve kıyamete kadar geçerli olacak şekilde bu şehrin haram kılındığını ifade etmiştir.

Hadislerde Mekke'nin Allah tarafından kutsal kılındığı ve orada kan dökülmesi ve ağaçlarının kesilmesi haram olduğu,¹²⁹ kıyamete yakın bir zamanda Kâbe'yi ele geçirmek isteyen bazı orduların olacağı ve bu orduların Beyda denilen bölgede helak edileceği,¹³⁰ bu beldeye kıyamete kadar savaş açılmayacağı¹³¹ gibi hususlara yer verilmiştir. Ayrıca Mekke'nin fethi sürecinde Ebû Süfyan'ın evi, kişinin kendi evi ve Mescid-i Haram'ın güvenli alan olduğu bildirilmiştir.¹³²

Hadislerde geçen bu ifadeler, Mekke'nin İslâm'daki eşsiz konumunu ve korunmuşluğunu ortaya koymaktadır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Mekke'nin Allah tarafından kutsal kılındığını ve savaşın burada kesinlikle yasak olduğunu bildirmiştir. Ayrıca, kıyamet öncesinde Mekke'ye saldıracak orduların ilahi bir müdahaleyle helak edileceğini haber vermiştir. Bu hadisler, Müslümanlara Mekke'ye karşı saygılı olmaları gerektiğini ve oranın dokunulmazlığına riayet etmelerinin zorunlu olduğunu göstermektedir.

127 Tirmizî, "Siyer", 18.

128 Müslim, "Rada", 27; Nesâî, "Nikâh", 17.

129 Buhârî, "Cizye", 22; Müslim, Hac, 83; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 90; Nesâî, "Hacc", 111.

130 Müslim, "Fiten": 5; İbn Mâce, "Fiten", 30; Nesâî, "Hacc", 112.

131 Müslim, "Cihâd", 33; Ebû Dâvûd, "Harac", 24; Tirmizî, "Siyer", 45.

132 Ebû Dâvûd, "Harac", 24, 25.

14. Gelecekte Yapılacak Savaşlar

Tarih boyunca savaşlar, insanlığın kaçınılmaz bir gerçeği olmuştur. Ancak, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hadislerinde gelecekte gerçekleşecek savaşlarla ilgili önemli haberler yer almaktadır. Bu hadisler hem dünya üzerindeki büyük çatışmalara hem de kıyametin alametlerine işaret etmektedir.

Hadislerde Yahudilerle Müslümanlar arasında büyük bir savaş olacağı ve Müslümanların galip geleceği,¹³³ Beyt-i Makdis'in Müslümanlar için büyük bir öneme sahip olduğu ve orada savaş olacağı,¹³⁴ kıyamet öncesinde Rumlarla Müslümanlar arasında büyük bir barış antlaşması yapılacağı ve ardından tekrar büyük bir savaşın patlak vereceği,¹³⁵ gelecekte iki büyük topluluğun birbirleriyle büyük bir çatışmaya gireceği ve siyasi karmaşalar yaşanacağı,¹³⁶ kıyamete kadar hak yolunda savaşan bir topluluğun olacağı,¹³⁷ İnsanların Kâbe'ye karşı savaşmaya devam edecekleri, hatta bir ordunun savaş yapmak üzere yola çıkacağı ve çöle geldiğinde hepsinin yerin dibine batırılacağı¹³⁸ vs. bildirilmiştir.

Hadislerde bildirilen savaşlar, kıyamet alametleri çerçevesinde değerlendirilmesi gereken büyük olaylardır. Bu hadisler, savaşların sadece siyasi ve askeri olaylar olmadığını, aynı zamanda insanlık için büyük bir imtihan olduğunu göstermektedir.

15. Resûlullah'ın Katıldığı Savaşlar

Tarih boyunca savaş, insanlık için kaçınılmaz bir olgu olmuş, toplumların kaderini belirleyen en önemli unsurlardan biri haline gelmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), yalnızca bir dini lider değil, aynı zamanda büyük bir komutan olarak da savaş meydanlarında yer almıştır. Onun savaşlardaki durumu, stratejik zekâsı, cesareti ve adaleti tüm insanlık için eşsiz bir örnek teşkil etmektedir.

Resûlullah (s.a.v.), hayatı boyunca on dokuz savaşa katılmıştır.¹³⁹ Hadislerde Resûlullah'ın düşman güçlerini sarsıntıya uğratması ve perişan etmesi için Allah'a dua ettiği,¹⁴⁰ savaş meydanında her zaman en önde olduğu,¹⁴¹ düşmanın

133 Buhârî, "Cihâd", 93; Müslim, "Fiten", 18; Tirmizî, "Fiten", 56.

134 Ebû Dâvûd, "Salât", 14.

135 İbn Mâce, "Fiten", 35.

136 Buhârî, "Fiten", 25; Müslim, "Fiten", 17.

137 Dârimî, "Mukaddime", 3; Nesâî, "Hayl ve's-Sebk ve'r-Ramy", 1.

138 Müslim, "Fiten", 2; Tirmizî, "Fiten", 21.

139 Buhârî, Meğâzi: 91; Müslim, "Cihâd", 49; Tirmizî, "Cihâd", 6.

140 Müslim, "Cihâd", 7; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 39; Tirmizî, "Cihâd", 8.

141 Müslim, "Fedâil" 11; Tirmizî, "Cihâd", 14.

yoğun ok saldırısı karşısında bazı Müslümanlar geri çekilirken insanları mücadeleye teşvik ettiği,¹⁴² savaş esnasında Allah'ın yardım ettiği,¹⁴³ savaşa maddi olarak çok iyi hazırlandığı, en kaliteli kılıçları kullandığı,¹⁴⁴ Mekke'nin fethi sırasında kullandığı kılıcın kabzası altın ve gümüşle süslendiği,¹⁴⁵ Uhud Savaşı'nda ise üzerinde iki zırh bulunduğu,¹⁴⁶ savaşların bazıları kazanıp bazılarını kaybettiği,¹⁴⁷ Bedir Savaşı'na katılan Müslüman askerlerin sayısı¹⁴⁸ bildirilmiştir.

16. Meleklerin Savaşa İştiraki

Müslümanların savaşları, sadece fiziksel bir çaba ve stratejiye dayalı değil, aynı zamanda manevi bir boyuta da sahiptir. Hz. Peygamberin (s.a.v.) savaşlarında, meleklerin destek ve yardımı önemli bir yere sahiptir. Özellikle Hz. Cebrail'in (a.s.), Müslümanları destelemek için savaşlara katılması, bu manevi desteğin en belirgin örneklerindendir.

Hadislerde Cebrail'in, Bedir ve Uhud Savaşlarına iştirak ettiği¹⁴⁹ bildirilmiştir. Bu rivayetler, meleklerin sadece insanlara gözle görünmeyen bir destek sağlamakla kalmayıp, doğrudan savaşa katıldıklarını ve Müslümanları cesaretlendirmek için savaş alanında bulunduklarını gösterir. Bu, Allah'ın kudretinin bir tezahürü olup, Müslümanlar için hem manevi hem de fiziksel bir güç kaynağı olmuştur.

17. İç Savaş

İslâm toplumunun erken dönemi, Müslümanların inançlarını ve sosyal düzeni kurma çabalarıyla şekillenmiştir. Bu dönemde, özellikle Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) vefatından sonra, bazı Arap kabileleri İslâm'dan dönmüş ve zekât vermeyi reddetmişlerdir. Bu durum, İslâm toplumunda büyük bir krize yol açmıştır. Bu kriz, zekât gibi temel bir ibadetin reddedilmesi üzerinden İslâm'ın esaslarına karşı bir isyan olarak değerlendirilmiş ve bu duruma müdahale edilmiştir. İşte bu bağlamda, Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) kararlı tutumu, İslâm'ın devlet düzeni açısından büyük bir dönüm noktası oluşturmıştır.

142 Buhârî, "Cihâd", 32; Müslim, "Cihâd", 28; Tirmizî, "Cihâd", 15.

143 Buhârî, "Cihâd" ve "Siyer", 121; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 34; Nesâî, "Cihâd", 1.

144 İbn Mâce, "Cihâd", 18; Tirmizî, "Cihâd", 12.

145 Buhârî, "Cihâd", 82; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 64; Tirmizî, "Cihâd", 16.

146 İbn Mâce, "Cihâd", 18; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 68; Tirmizî, "Cihâd", 17.

147 Buhârî, "Cihâd ve's-Siyer", 11.

148 Buhârî, "Meğazi", 6; Tirmizî, "Siyer", 38.

149 Buhârî, "Meğazi", 11, 17.

Hadislerde Allah'tan başka ilah yoktur diyen kimselerle savaşılmayacağı ancak namaz ve zekât arasını ayıranlarla harp edilebileceği¹⁵⁰ bildirilmiştir. Bu rivâyet İslâmî emirlerin Müslüman tarafından keyfî bir şekilde uygulanmadığında devlet eliyle müdahale edilebileceğini göstermektedir. Müslümanların birbirleriyle savaşmaları yasaktır. Hz. Peygamber (s.a.v.), bir bölgeye savaşa gitmeden önce sabah ezanını dinler ve eğer ezan sesi duyarsa savaşın gereksiz olduğuna kanaat getirerek savaştan vazgeçerdi. Fakat ezan sesi duymazsa, o topluluğun Müslüman olmadığını anlar ve savaşı başlatırdı. Hayber seferinde de sabah olup ezan sesi duyulmayınca Resûlullah (s.a.v.) savaşı başlatmıştır.¹⁵¹ Bu uygulama, ezanın bir bölgedeki Müslümanca yaşamın bir nişanesi olduğunu ve aynı zamanda bir barış işareti olarak kabul edildiğini göstermektedir.

İslâm'da savaşın, sadece İslâm'a karşı bir tehdit olduğunda ve fitne sona erdirilmesi amacıyla yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) savaş stratejisi, dini özgürlüklerin korunması ve fitnenin ortadan kaldırılması amacına dayalıdır.¹⁵² Müslümanların birbirlerine karşı silah kullanmaları haram kılınmıştır. Müslüman kardeşine doğrultuna Meleklerin lanet edeceği,¹⁵³ Müslümanlar arasında karışıklık çıktığında, yayların kırılması ve kırışların kesilmesi gerektiği,¹⁵⁴ Müslümanların idarecileriyle barış içinde olmalarını, ancak dinî ve ahlâkî bir sapma gördüklerinde buna karşı durmaları,¹⁵⁵ Müslümanların, muhataplarının Allah'ın birliğine iman etmedikleri sürece onlarla savaşmalarının meşru kabul edildiği,¹⁵⁶ 'La ilahe illallah' diyen, namazı kılan, Müslümanların kestiklerinden yiyen ve kibleye dönenin canı ve malının koruma alındığı bildirilmiştir.¹⁵⁷

150 Müslim, "İman", 32.

151 Buhârî, "Cihâd", 146; Müslim, "Cihâd", 3.

152 Buhârî, "Tefsir", Enfal, 5

153 Tirmizî, "Fiten", 4.

154 Ebû Dâvûd, "Fiten", 25; Tirmizî, "Fiten", 33.

155 Tirmizî, "Fiten", 78.

156 Müslim, "İman", 8; Tirmizî, "İman", 1.

157 Tirmizî, "İman", 2; Nesâî, "Zekât", 3.

18. Savaş Sürecinde Yaşanan Bazı Uygulamalar

Bu başlık altında savaş sürecinde yaşanan bazı uygulamalara ilişkin hususlar, hadislerde yer alan bilgiler çerçevesinde maddeler halinde ele alınacak ve değerlendirilecektir:

- Savaş sonunda yaralanan müminler, savaşın doğal bir sonucu olarak değil; Allah yolunda gösterdikleri çaba ve fedakârlığın bir tezahürü olarak saygı ve merhametle karşılanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) Hendek Savaşı sırasında bir okla yaralanan Sa'd b. Ebî Vakkas için, onu sıkça ziyaret edebilmek amacıyla mescide çadır kurdurmuştur.¹⁵⁸ Resûlullah'ın yaralı askerlerine gösterdiği ilgi ve şefkat, İslâm'ın savaş ve savaş sonrası değerleri açısından önemli bir örnektir.
- Savaş esnasında kullanılan silah ve araçların da belirli ahlaki kurallar çerçevesinde kullanılması istenmiştir. Resûlullah (s.a.v.), muhtemel bir kazaya sebebiyet vermemesi için kılıcın kınından sıyrılmış şekilde verilmesini yasaklamıştır.¹⁵⁹
- Resûlullah (s.a.v.), savaş dönüşünde öncelikle mescide gitmiş ve savaşın genel değerlendirmesini yapmıştır.¹⁶⁰ Bu davranış, İslâm'ın savaş sonrası değerleriyle uyumlu önemli bir tutumdur. Resûlullah'ın (s.a.v.) mescide yönelmesi, sadece bireysel bir manevi arınma değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin güçlendirilmesi ve halkın sıkıntılarına duyarlılık gösterilmesi açısından da anlam taşımaktadır. Savaşın fiziksel yönünün yanı sıra, İslâm'da manevi ve toplumsal sorumluluklarla bütünleşik bir süreç olduğu bu örnek ile ortaya konmuştur. Resûlullah'ın (s.a.v.) savaş sonrası mescitte ibadet etmesi ve halkı dinlemesi, örnek bir liderlik anlayışını yansıtmakta ve tüm Müslümanlara rehberlik etmektedir.
- Savaş, sadece fiziksel bir mücadele değil; inanç, moral ve toplumsal değerlerin de sınandığı bir süreçtir. Uhud Savaşı'nda yaşanan ağır kayıplar, özellikle Resûlullah'ın (s.a.v.) yakın sahâbilerinin şehit düşmesiyle Müslümanları derinden etkilemiştir. Ancak bu acıların içinde dahi İslâm'ın değerleri ve manevi teselli kaynakları öne çıkmıştır. Câbir b. Abdullah'ın (r.a.) babasının şehadeti üzerine yaşadığı duygusal anlara Resûlullah'ın (s.a.v.) müdahale etmeyip onu anlaması ve "Siz onu kaldırıp defnedinceye kadar melekler onu kanatlarıyla gölgelendirirler"

158 Buhârî, "Salat", 77; Müslim, "Mesâcid", 9; Nesâî, Mesâcid, 18.

159 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 66; Tirmizî, "Fiten", 5.

160 Buhârî, "Cihâd", 197; Müslim, "Salatü'l-Müsâfirin", 12.

demesi hem şehitlik onurunu hem de savaş sonrası duygusal desteğin önemini vurgulamaktadır.¹⁶¹

- Şehitlerin defni, İslâm'da büyük bir öneme sahiptir. Resûlullah (s.a.v.), Uhud şehitleri hakkında “Onları kanları ile birlikte örtüp defnediniz. Çünkü Allah yolunda yara alan şehid, kıyamet günü yarasından kan damlayarak gelecektir. Rengi kan rengi olup kokusu misk kokusu gibidir”¹⁶² buyurarak, şehitlerin kanlarıyla gömülmesi gerektiğini söylemiştir. Ayrıca, şehitlerin şehit oldukları yerde, geniş ve derin kabirlere topluca defnedilmelerini emretmiştir.¹⁶³ Bu uygulama, şehitlerin fedakârlıklarının sembolleştirilmesini ve maneviyatlarına gösterilen saygının ifadesini temsil etmektedir. Böylece İslâm, şehitlerin bedenlerine olduğu kadar ruhlarına da değer verilmesi gerektiğini öğretmektedir.
- Hz. Peygamber'in fetihlerdeki uygulamaları, İslâm'ın ilk dönemlerinde toplumsal yapının düzenlenmesi ve adaletin sağlanması açısından önemli bir rehber niteliğindedir. Resûlullah (s.a.v.), fethedilen bölgelerde yalnızca askeri başarıyı değil, halkın huzur ve güvenliğini de gözetmiş; bu doğrultuda, fethedilen yerlerde üç gün kalmayı tercih etmiştir.¹⁶⁴ Bu uygulama, İslâm toplumunun sosyal, kültürel ve ekonomik temellerinin atılmasına yönelik stratejik bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkündür.
- Savaş esnasında Allah'ın yardımı, Müslümanların üzerinden eksik olmamıştır. Uhud Savaşı gibi son derece zorlu bir mücadelede, Müslümanlar ciddi kayıplar vermelerine rağmen, Allah'ın rahmeti ve yardımı onları kuşatmıştır. Ebû Talha'nın (r.a.) rivayet ettiği bir hadis bu durumu şöyle ifade eder: “Uhud Savaşı'nda başımı kaldırıp etrafıma baktım; Müslümanlardan, kalkanının arkasında uyulamaktan dolayı başını eğmemiş kimse yoktu.” Bu durum, Âl-i İmrân sûresi 154. ayetinde belirtilen, “Sonra Allah, bu kederin ardından size bir emniyet duygusu ve bazılarınızı sarıp kuşatan bir iç sükûneti, uyuklama hali vermişti...” ifadesinin somut bir yansımasıdır.¹⁶⁵ Bu olay, savaşın en zor anlarında bile Allah'ın mümin kullarına ruhsal bir huzur ve güven telkin ettiğini göstermektedir.

161 Buhârî, “Cihâd”, 20; Nesâî, “Cenâiz”, 13.

162 Buhârî, “Cenâiz”, 72; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 31; Nesâî, “Cenâiz”, 82.

163 Buhârî, “Cenâiz”, 72; İbn Mâce, “Cenâiz”: 28; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 42; Tirmizî, “Cenâiz”, 31.

164 Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 122.

165 Buhârî, “Meğazî”, 27; Tirmizî, “Tefsiru'l-Kur'ân”, 4.

- Siyahi bir cariyeye, Resûlullah'ın (s.a.v.) savaştan sağ salim dönmesi hâlinde def çalıp şarkı söylemeyi adamıştır. Savaş sonrası bu vaadini yerine getirmek üzere Hz. Peygamberin (s.a.v.) huzurunda def çalmaya başlamıştır. Ebû Bekir, Ali ve Osman içeri girdiklerinde cariyeye devam etmiş; fakat Ömer'in girişiyle defini elinden bırakıp susarak oturmuştur.¹⁶⁶ Bu olay, savaş sonrası yaşanan sevinçle ilgili önemli bilgiler ihtiva etmektedir.
- İslâm'ın temel ilkelerinden biri, hayatın her alanında insan ihtiyaçlarına uygun esneklik ve kolaylık sağlamaktır. Bu esneklik ibadetlerden günlük yaşama kadar geniş bir yelpazede görülmekle birlikte, adalet ve ahlaki kurallarla sınırlandırılmıştır. Savaş gibi olağanüstü durumlarda da insanların sağlık ve refahı ön planda tutulmuştur. Resûlullah (s.a.v.), savaş sırasında Abdurrahman b. Avf ve Zübeyr b. Avvâm'ın vücutlarındaki bitlerden dolayı rahatsızlık duyduklarını öğrenince, sağlık durumları gözetilerek haram olmasına rağmen onlara ipek elbise giymelerine izin vermiştir.¹⁶⁷ Bu uygulama, İslâm'ın zorluklar karşısındaki esnek ve insan odaklı tutumunun önemli bir örneğidir.
- Savaş sırasında Resûlullah (s.a.v.) bazı sahâbilerini önemli görevlerle görevlendirmiştir; bu durum, sahâbilerin İslâm'a ve Resûlullah'a olan güvenini pekiştirmiştir. Bu çerçevede Ali b. Ebî Tâlib, Tebük Seferi sırasında Medîne'de Resûlullah (s.a.v.) tarafından vekil olarak bırakılmıştır.¹⁶⁸
- İslâm'ın temel öğretileri sabır, mücadele ve dayanıklılığı vurgular; Resûlullah (s.a.v.) Uhud Savaşı'nda yüzü yarılmış, dişi kırılmış ve omzundan ok yarası almış olmasına rağmen ümmetine olan sevgisi ve rehberlik görevini hiçbir zaman ihmal etmemiştir.¹⁶⁹
- Savaşlar, yalnızca Resûlullah'ın (s.a.v.) karşılaştığı zorlukları değil, aynı zamanda sahâbilerinin fedakârlıklarını ve kahramanlıklarını da gözler önüne sermektedir. Zübeyr b. Avvâm, Resûlullah'ın (s.a.v.) en yakın sahâbilerinden biriydi ve onunla birlikte birçok savaşta yer almıştı. Resûlullah (s.a.v.) "Her Peygamberin bir havarîsi vardır. Benim havarîm de Zübeyr b. Avvâm'dır."¹⁷⁰ buyurarak Zübeyr'in Resûlullah'a

166 Tirmizî, "Menâkıb", 18.

167 Tirmizî, Libâs, 2; İbn Mâce, "Libas", 17; Nesâî, "Ziyne", 93.

168 Tirmizî, "Menâkıb", 21.

169 Müslim, "Cihâd", 27; İbn Mâce, "Fiten", 17; Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 4.

170 Buhârî, "Cihâd", 27; Müslim, "Fedail", 17; Tirmizî, "Menâkıb", 25.

(s.a.v.) olan derin bağlılığını ve onun için verdiği büyük mücadeleyi işaret etmiştir. Resûlullah savaş sırasında, düşmanın iç cephesine yönelik bilgi alabilecek birini aradığında, Zübeyr b. Avvam her seferinde “Ben” diyerek bu görevi üstlenmiştir. Bu olay, Zübeyr’in Resûlullah’a olan sadakatini ve fedakârlığını gözler önüne sermektedir.

- İslâm hem bireysel hem de toplumsal hayatta adalet, doğruluk ve güvene dayalı ilişkilerin kurulmasını öğütler. Bu değerler, sadece günlük yaşamda değil, savaş durumlarında da önemli bir yer tutar. Savaş, insanların hayatlarını savunmak veya toplumsal düzeni korumak amacıyla gerçekleştirilen zorunlu bir durum olsa da İslâm ahlakı, savaşta bile belirli etik kuralların ihlal edilmemesi gerektiğini vurgular. Bu bağlamda, Resûlullah’ın (s.a.v.) savaş sırasında anlaşmalara sadık kalınması ve hile yapılmaması gerektiğine dair verdiği talimatlar, onun insanlara sadece dini değil, aynı zamanda ahlaki ve etik bir yol gösterdiğini göstermektedir. Savaşta, düşmanla yapılan anlaşmaların ihlali, sadece savaşın kendisine değil, toplumsal barışa da zarar verir. Resûlullah (s.a.v.) savaşta bile etik kurallara uyarak, savaşan Müslümanlara önemli bir rehberlik yapmıştır. Hayber’de, Hz. Peygamber’in savaş sırasında yaşanan bir olayda, bazı askerlerin hayvanları kestikleri ve bu hayvanları yemek üzere hazırladıkları anlatılır. Askerlerin, Hayberlilere ait eşekleri kesip yemeleri üzerine durum Peygamberimize iletildiğinde, Resûlullah (s.a.v.) hemen bir tedbir alır ve Abdurrahman b. Avf’a seslenerek şu talimatı verir: “Benim Peygamber (s.a.v.) olduğumu kabul eden kimselere evcil eşek eti helâl değildir.”¹⁷¹ Bu hadis, savaşta dahi anlaşmalara sadık kalmanın ne kadar önemli olduğunu ve İslâm’ın adalet anlayışını gözler önüne sermektedir. Hayberlilerle yapılan anlaşma gereği, onların evcil hayvanlarına dokunulmamış olması gerektiği, dolayısıyla Müslüman askerlerin böyle bir harekette bulunmalarının kabul edilemez olduğu ifade etmektedir. Bu durum, sadece savaş sırasında değil, her zaman İslâm’ın adalet ve hakka dayalı bir yönetim anlayışını benimsediğini gösteren güçlü bir örnektir.
- İslâm, her zaman barış, adalet ve güvenin korunmasını öğütlemiş, savaş yalnızca savunma amacıyla ve son çare olarak kabul etmiştir. Resûlullah (s.a.v.), savaşın önlenmesi ve olumsuz etkilerinin en aza indirilmesi adına büyük sorumluluklar üstlenmiş, barışçıl çözüm yollarını öncelikli kılmıştır. Hayber’de Abdullah b. Sehl’in öldürülmesi üzerine, Resûlullah

171 Müslim, “Sayd”, 5; İbn Mâce, “Zebâih”, 13; Nesâî, “Sayd”, 31.

(s.a.v.), olayı barışçıl yollarla çözmek için Yahudilerle diyalog kurmuş ve adil bir çözüm aramıştır.¹⁷² Tarafların anlaşmazlık yaşaması üzerine, kendi imkânlarıyla yüz deve vererek meseleyi çözüme kavuşturmuştur. Bu yaklaşım, İslâm'ın savaş yerine barışı ön plana koyan adalet anlayışını gözler önüne sermektedir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), savaş yerine barışçıl yollarla çözüm arayan bir lider olarak, Müslümanların da her durumda adaleti ve barışı gözetmesi gerektiğini göstermiştir.

Sonuç

Hadislerde savaş, İslâm'daki en önemli kavramlardan biridir ve yalnızca askeri bir mücadele olmanın ötesinde, ahlaki, dini ve toplumsal bir sorumluluğu ifade etmektedir. İslâm'da savaşın ruhu, yalnızca savunma amacına hizmet etmekle kalmayıp, aynı zamanda adaletin, barışın, insan haklarının ve onurun korunması için bir araç olarak görülmüştür. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) savaşla ilgili uygulamaları, bu yaklaşımı somutlaştıran örnekler sunmaktadır. Hadislerdeki savaş anlayışı hem askerî hem de toplumsal düzeyde, etik ve dini normlarla şekillenen bir mücadele şeklindedir. Bu noktada hadislerde yer alan öğretiler, İslâm toplumunun hem bireysel hem de toplumsal düzeyde nasıl bir duruş sergilemesi gerektiğini gösteren önemli bir kaynaktır.

Cihad, İslâm'da savunma amaçlı savaş olarak kabul edilmiştir ve yalnızca meşru sebeplerle başlatılmalıdır. Hadislerde, cihadın değeri ve önemi sıklıkla vurgulanmış, ancak her zaman barışçıl çözümlerin tercih edilmesi gerektiği öğretilmiştir. Bu bağlamda, savaş yalnızca bir son çare olmalı ve her türlü çatışma öncesinde barışçıl yollarla çözüm aranmalıdır. Peygamber Efendimiz, savaş esnasında bile, adaletin ve insan haklarının korunması noktasında büyük bir hassasiyet göstermiştir. Onun savaş anlayışı, barışçıl bir toplum inşa etme amacını taşıyan bir perspektife dayanmaktadır.

Hadislerde yer alan savaşla ilgili öğretiler, savaşa hazırlık sürecinden, savaşın kurallarına, savaş esnasındaki davranışlara kadar geniş bir yelpazede ele alınmıştır. Savaşın meşruiyeti, sadece savunma ve zulmü ortadan kaldırmak amacıyla gerçekleştirilmesi gerektiği öğretilmiş, ancak buna karşın, savaş öncesi ve sırasında gösterilen samimiyet, dürüstlük ve adalet gibi kavramlar da büyük bir önem taşımaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) savaşlarda gösterdiği sadakat, dürüstlük ve

¹⁷² Müslim, "Kasame", 1; Ebû Dâvûd, "Diyat", 8.

ihlas, İslâm'ın savaşa yaklaşımındaki en temel unsurlardan biridir. Bu bağlamda, savaşta sadece fiziksel güç değil, manevi ve ahlaki değerler de ön plana çıkmıştır.

Savaşa hazırlık, İslâm'da önemli bir yer tutar. Savaş öncesinde yapılan hazırlıklar, sadece askeri anlamda değil, aynı zamanda manevi anlamda da büyük bir önemi haizdir. Resûlullah, savaş için hazırlık yaparken, askeri stratejilerin yanı sıra, Müslümanların moral ve manevi durumlarını da dikkate almıştır. İslâm, savaşın gerekliliği durumunda bile, ahlaki değerlerden taviz verilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede, savaşta sadakat ve biat gibi değerler, hadislerde detaylı bir şekilde ele alınmış ve savaşın meşruiyeti bu ahlaki değerlerle sınırlanmıştır.

Savaşın zorlukları, mahrumiyet ve yoksulluk gibi şartlar da hadislerde ele alınmıştır. Peygamber Efendimiz, savaşta yaşanan zorluklarla nasıl başa çıkılması gerektiğine dair önemli tavsiyelerde bulunmuş, savaşın sadece bir fiziksel mücadele değil, aynı zamanda ruhsal bir dayanıklılık gerektirdiğini vurgulamıştır. Ganimetler, savaş esirleri, savaşta ibadet ve savaşın sonunda yapılan yardımlar, savaşa katılım yaşı ve kriterleri gibi uygulamalar, İslâm'daki savaş anlayışının daha insani bir perspektife sahip olduğunu gösterir. Savaşta alınan ganimetlerin paylaşılması, esirlerin haklarının korunması gibi uygulamalar, savaşın ahlaki boyutunu ortaya koymaktadır.

Mekke'nin kutsiyeti ve savaş yasağı, savaşın yalnızca belirli şartlarda ve yerlerde yapılabileceğini gösteren önemli hadislerden biridir. Mekke, savaşın yasaklandığı bir yer olarak kabul edilmiştir ve bu, İslâm'ın barışçıl yaklaşımının bir göstergesidir. Bu tür hadisler, savaşın kontrol edilmesi ve yalnızca adaletin sağlanması amacıyla yapılması gerektiğini gösterir. Gelecekte yapılacak savaşlarla ilgili hadisler ise, savaşın gerekliliği ve sınırlarının çizilmesi konusunda Müslümanlara rehberlik etmiştir.

Genel olarak bakıldığında, hadislerdeki savaş anlayışı, İslâm'ın barışçıl yaklaşımını, adaletin sağlanmasını ve insan haklarının korunmasını her zaman ön planda tutmuştur. Hz. Peygamber, savaşta bile ahlaki değerleri korumuş, savaşı yalnızca son çare olarak görmüş ve her zaman barışçıl çözümler aramıştır. Hadislerdeki öğretiler, sadece geçmişteki savaşlara değil, günümüzdeki çatışmalara da ışık tutmakta ve tüm Müslümanlar için bir rehber olmayı sürdürmektedir. İslâm'ın savaşa yaklaşımı, yalnızca İslâm dünyasında değil, evrensel ölçekte insanlık için barış ve adaletin tesisi konusunda güçlü ve örnek bir model oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cü'fî. *el-Câmi 'u'sşahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1412.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. 5 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Şahîhu Müslim*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Beyrut: Dâru't-Türâsi'lArabî, 1374/1955.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *Kitâbü'l-Müctebâ el-ma'rûf bi's-Süneni's-Sugrâ*. 9 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2012.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İslâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/37-42. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. 5 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdalbaki ve İbrahim Adve Avd. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

ARAP DİLİNDE SAVAŞA DAİR KAVRAMLAR

Fatih ULUGÖL*

Giriş

İnsanın yaratılışı ve toplumların ortaya çıkışı kadar eski olan savaşlar, dünyanın aralıksız olarak şahit olduğu toplumsal bir vakıdır. Uluslararası barış ve güvenliği sağlamak amacıyla kurulan ve dünya ülkelerinin yüzde 95'inin üye olduğu Birleşmiş Milletler gibi küresel örgütlerin, Dünya Barış Günleri ihdas etmesi de akan nehrin yönünü değiştirememiş ve milyonlarca insanın ölümüne, yaralanmasına, vatanından kopmasına sebep olan savaşları durduramamıştır. Savaşa sebep olan unsurlar toplumdan topluma farklılık gösterse de genel olarak düşmanlık, emperyalist emeller, toprakları müdafaa etme, devletlerin isyan edenlere karşı yaptıkları savunma, intikam alma, ticareti koruma, silah sanayi ve ticaretini devam ettirme, dine hizmet düşüncesi, dindaşlara yardım etme gibi hususlar savaşın arkasındaki temel sebepler olarak ifade edilebilir.

“Bir toplumun başka bir topluma, isteğini benimsetme amacıyla tüm olanakları ve güçleriyle yaptığı düzenli saldırı”, “iki ya da daha çok devletin, istediklerini kabul ettirmek ya da başkasının isteklerine boyun eğmemek amacıyla, birbiriyle diplomatik ilişkilerini keserek silahlı güçlerle vuruşmaları”, “başka toplumları, kümeleri sömürmek için ya da onların sömürsünden kurtulmak için insan toplumlarının, kümelerinin giriştikleri silahlı kavga” vb. anlamları ifade etmek için her dilde farklı kelimeler vaz' edilmiştir. Sözelimi Türkçede “savaş”, Farsçada “cenk (جنگ)”, İngilizcede “war” gibi kelimelerle bu anlam ifade edilmiştir. Arapçada ise bu anlamları ifade etmek için çeşitli kelimeler kullanılmıştır. Harp (حَرْب), kītāl (قِتَال), gazâ (غَزَا), fetih (فَتْح), melhame (مَلْحَمَة), ma'reke (مَعْرَكَة) ve cihād (جِهَاد) bunlardan bazılarıdır. Bu kelimelerden kimisi genel anlamda savaş ifade ederken kimisi bazı özellikleriyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Bazıları eş anlamlı, bazıları ise kendi aralarında umûm-husûs mutlak ya da umûm-husûs min

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, fatih.ulugol@kocaeli.edu.tr, ORC-ID: 0000-0002-5612-6505.

vech ilişkisine sahiptir. Bu çalışmada, adı geçen kelimelerden özellikle cihâd ve kıtâl kelimeleri incelenecek ve hangi bağlamlarda kullanıldığı ele alınacaktır.

1. Arap Dilinde Savaş Anlamına Gelen Bazı Kavramlar

Arapçada savaş ve savaşmayı ifade eden pek çok kavram bulunmaktadır. Bunlardan bazısı sırf savaş anlamında kullanılırken bazısı savaşla beraber farklı anlamlar da ifade etmektedir. Genel olarak şu kelimeler savaş anlamında kullanılmaktadır:

حَرْب، قِتَال، مُبَارَاة، عِرَاك، تَنَافُوش، مُعَانَشَة، غَارَة، هَوْش، كِطَاط، صِرَاع، مَارِق، مَعْرَكَة، مَعْمَعَة، مَلْحَمَة، مَوْقِعَة، مُعْتَرَك، مُقَتَّل، نِزَال، هَبِجَاء، وَغَى، وَاقِعَة، وَقِيعَة¹

Bu tebliğde, biri genel ve şümüllü, diğeri ise özel ve dar bir anlam alanına sahip olan cihâd ve kıtâl kelimeleri gerek câhiliye dönemindeki gerek Kur'an-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerdeki kullanımlarıyla ele alınacaktır.

1.1. Cihâd (الْجِهَاد) Kelimesi

Üçüncü bâptan olan يَجْهَدُ – جَهَدَ fiilinin masdarı olan جُهْدٌ kelimesi, sözlükte “çaba harcamak, gücünü kullanmak, gücünün son noktasına varmak, yorulmak, zayıf düşmek, gücünden fazlasını yüklemek, hastalık ve yorgunluk sebebiyle bîtap düşmek, iştahlanmak, sütün tüm yağınını çıkarmak” gibi anlamlara gelir.² Kelimenin isim formu olan جُهْدٌ kelimesi, “güç, kuvvet, imkân, fakirin kendisiyle geçindiği az şey” gibi anlamlara gelir.³ İlk harfinin fethasıyla جِهَاد kelimesi ise “sert toprak, çorak ve bitkisiz yer” anlamına gelir.⁴ Arapçada bu fiil، هَذَا فِي جِهْدِكَ (Bu işte tüm gücünü kullan!), جِهْدٌ دَابَّتُهُ (Hayvanına gücünün üstünde yük taşıttı.), جِهْدُ اللَّبَنِ (Sütün tüm yağınını çıkardım.), جِهْدُ الرَّجُلِ فِي كَذَا (Adam şu işte ciddi/çok çalıştı.), جِهْدُ الطَّعَامِ (Yemeği aşırı derecede yedim.) vb. şekillerde kullanılır.⁵

Yukarıdaki anlamlar dikkate alındığında hepsinin meşakkat, güçlük, gücün son noktası, tüm gücünü kullanma gibi anlamlar etrafında döndüğü anlaşılmaktadır. Gerek cahiliye dönemi şiirlerinde gerek Kur'an-ı Kerîm'de gerekse ha-

1 Ali b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Cefâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1996), 2/49.

2 Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (yy.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, trs.), 3/386; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, es-*Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 1987), “chd”, 2/460; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), “chd”, 3/133.

3 Cevherî, “chd”, 2/460;

4 İbn Manzûr, “chd”, 3/134.

5 Cevherî, “chd”, 2/460.

dis-i şerîflerde de bu anlamda kullanılmıştır. Nitekim Evs kabilesinden Yesripli Uhayha b. Cülâh (öl. 497), aşağıdaki beyitte bu fiili “tüm gücünü kullanmak” anlamında kullanmıştır:

فَمَنْ نَالَ الْغِنَى فَلْيَصْطَبِعْهُ صَبَّغَتْهُ وَيَجْهَدُ كُلَّ جَهْدٍ

“Her kim zenginliğe kavuşursa o zenginliği kullansın ve (yapması gereken şeyde) tüm gücünü harcasın!”⁶

Şu âyet-i kerîmede ise gücün son noktası anlamına yakın bir anlamda kullanılmıştır:

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا

“Kendilerine bir mucize gelirse ona mutlaka inanacaklarına dair Allah adına tüm güçleriyle yemin ettiler.”⁷

Buna göre âyetle geçen جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ifadesinden müşriklerin, yapabildikleri yeminlerin en güçlüsünü yaparak mucize getirilmesi durumunda ona iman edeceklerini ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Taberî (öl. 310/923), Zeccâc (öl. 311/923), Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) gibi müfessirler de جَهْد kelimesinin anlamını bu şekilde ifade etmişlerdir.⁸

Allah Resûlü (s.a.v.) bir hadîs-i şerîfinde şöyle buyurmuştur:

تَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنْ جَهْدِ الْبَلَاءِ، وَدَرْكِ الشَّقَاءِ، وَسُوءِ الْقَضَاءِ، وَشِمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ

“Tahammül sınırını aşan (ölümü arzu ettiren) beladan, ölüme sürükleyen sıkıntıdan, başa gelen kötülüklerden ve düşmanın sevinmesi sebebiyle hâsıl olan üzüntüden Allah’a sığının!”⁹

Bu fiilin müfâ’ale bâbı ise يُجَاهِدُ - جَاهَدَ şeklinde gelir ki bunun masdarı جِهَادٌ olarak kullanılır. Bu kelime sözlükte, “gerek söz gerek fiil olarak tüm gücün son noktasına kadar kullanılması”,¹⁰ “düşmanla çarpışmada tüm gücü

6 Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî, *el-Aşma’iyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdüsselâm Hârûn (Mısır: Dâru’l-Meârif, 1993), 120.

7 el-En’âm 6/109.

8 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah Türkî (Kahire: Dâru Hacer, 2001), 9/484; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1988), 2/181; Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fî vücûhi’t-te’vîl*, (Kahire- Beyrut: Dâru’r-Reyyân li’t-Türâs - Dâru’l-Kütübî’l-‘Arabîyye, 2009), 1/630; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb (et-Tefsîrûl-kebir)*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1999), 13/112.

9 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bûga (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Kader”, 12 (No. 6242).

10 Ebû’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî garibi’l-hadîs ve l-eser*, thk. Tahir Ahmed Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-

kullanmak”¹¹ anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise “hak dine davet etmek”,¹² “Allah yolunda savaşmak maksadıyla can, mal, dil vd. araçlarla güç ve imkânları kullanmak ya da bu maksatla en üst seviyede çaba harcamak”,¹³ “Görünen düşmana, şeytana ve nefse karşı tüm gücü kullanmak”,¹⁴ “Tüm emir ve yasaklara riâyet etmek”¹⁵ şeklinde farklı tanımlamalar yapılmıştır. İbn Teymiye (öl. 728/1328) ise cihâdın anlamını çok daha geniş tutarak şöyle tanımlamıştır: “Kalple (cihâd etmeye azmetmek), (İslâm’a ve onun hükümlerine) davet etmekle, (dini boşa çıkarmaya çalışanlara karşı) delil sunmakla, (şüpheleri gidermek ve hakkı) beyan etmekle, (Müslümanlara faydası olan işlerde) fikir yürütmek ve proje ortaya koymakla ve bedenlen savaşmakla yapılanların hepsi emrolunan cihâd türlerindendir. (Bu sayılanları) tüm imkânları kullanarak yapmak farzdır.”¹⁶ Yapılan tanımlardan anlaşıldığı üzere cihâd adıyla yapılan mücadelenin “Allah yolunda ve Allah için” olması şarttır. Esasen cihâddaki en temel ve ulvî maksat, Allah’ın hükümlerini yeryüzünde hâkim kılmak ve onun dinine düşmanlık edenleri bozguna uğratmaktır. Bu amacın dışında, kabilecilik ve milliyetçilik gibi dürtülerle veya ganimet elde etmek ya da şan ve şöhrat kazanmak amacıyla yapılan mücadelelere cihâd denmeyeceği gibi böyle kişiler, cihâd için vaad edilen manevi mükâfatları da kazanamaz.¹⁷ Şu hadîs-i şerîf de bunu açıkça ortaya koymaktadır: “Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bir adam geldi ve şöyle dedi: ‘Ya Resûlallah, ganimet için, şan şöhrat için veya konumunu belirginleştirmek için savaşanlardan hangisi Allah yolundadır?’ Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: ‘Sadece i‘lây-i kelimetullâh için çalışan kişi Allah yolundadır.’”¹⁸ Nitekim asıl gaye olmadığı için ganimete, “asıl olmayan, ekstradan, fazladan şey” anlamında *nefel* (النعْل) denmiştir ki, bu da cihâddaki esas maksadın maddî kazanımlar olmadığını ifade etmektedir.¹⁹

Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 1/319.

- 11 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1991), “chd”, 208.
- 12 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 80.
- 13 Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'* (Mısır: Matbaatü'l-Cemâliyye, 1910), 7/97.
- 14 Ragıb, *Müfredât*, “chd”, 208.
- 15 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/255.
- 16 Mustafa b. Sa'd es-Süyûtî, *Metâlibü üli'n-nühâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ* (yy.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1994), 2/501.
- 17 Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1972), 13/29.
- 18 Buhârî, “Humus”, 10, (No. 2958).
- 19 Zeynüddîn Muhammed Abdürreûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Ali el-Münâvî el-Haddâdî, *et-Tevkîf 'alâ mühimâtü'l-te'ârif* (Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1990), 328.

Cihâd için yapılan tanımlara bakıldığında iki farklı eğilim olduğu dikkatleri çekmektedir. Bunlardan birincisi, kelimeyi *hakikat-i lügaviyye*²⁰ hamledip yapılan her türlü mücadeleyi kapsayacak şekilde geniş tutan eğilim, diğeri ise kelimenin anlamını *hakikat-i örfiyye*²¹ ile sınırlayan ve Allah yolunda kâfirlerle yapılan savaşa indirgeyen eğilim. Bu ikinci anlayış, özellikle fıkıhçıların dilinde bâriz olarak kendini göstermektedir.²²

Kur'an-ı Kerîm'de 30 civarında âyette isim ve fiil kalıplarıyla geçen cihâdın, âyetlerin bağlamı dikkate alındığında şu anlamlarda kullanıldığı görülür:

a. Allah yolunda savaşmak. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye hicret etmesinden ve Müslümanların kâfirlerle fiilî olarak savaşılmasına izin verilmesinden sonra inen kimi âyet-i kerîmelerde geçen cihâd kelimesi, âyetlerin bağlamından da anlaşılacağı üzere fiilî olarak savaşma anlamına gelmektedir. Örneğin Tevbe sûresinde geçen *وَإِذَا أُتْرِكْتُمْ سُورَةٌ أَنْ أَمِنُوا بِاللَّهِ وَجَاهَدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَّاكُمْ أَلْوُوا الطَّوْلَ مِنْهُمْ* «*Allah'a iman edin ve Resûlünün maiyetinde cihâd edin' buyruğunu içeren bir sûre indirildiğinde, içlerinde imkânı olanlar bile kalmak için senden izin istediler ve 'Bırak bizi, kalanlarla birlikte olalım' dediler.*»²³ âyetinde geçen cihâd emrinin savaşmak anlamında olduğu açıktır. Nitekim bu âyet, Allah Resûlü'nün (s.a.v.), Tebük'e düzenlediği gazveyle ilgili bir âyettir. Tebük, Medine'ye 700 km. uzaklıkta bulunuyordu. Ayrıca çok sıcak bir mevsimde, meyvelerin olgunlaşma zamanında ve insanların ağaçların gölgesinde oturmayı şiddetle arzuladıkları bir zaman diliminde yapılacaktı bu gazve. İmkânların son derece kısıtlı olduğu, yiyecek ve içecek sıkıntısının had safhada olduğu bir dönemdi. Ve o dönemde dünyanın en büyük devletlerinden biri olan Bizans'a karşı savaşmak üzere yola çıkılacaktı. Bütün bu zorlukları sebebiyle bu gazveye “Gazvetü'l-'Us-re”, yani “Zorluk Gazvesi” denmişti. İşte bu denli meşakkatli olan bu gazveye

20 Hakikatin üç türünden biri olan hakikat-i lügaviyye, ilk konulduğu anlamda kullanılan lafızdır. Örneğin “aslan” lafzı ilk konulduğunda, herkesin bildiği yırtıcı hayvan anlamında kullanılmıştır. Aslan kelimesinin bu anlamda kullanılması hakikat-i lügavidir. Aynı şekilde “insan” kelimesi ilk ortaya konulduğunda, herkesin bildiği düşünen ve konuşan canlı anlamına gelmek üzere konulmuştur. İnsan kelimesinin bu anlamda kullanılması hakikat-i lügavidir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fîkh*, thk. Abdülhamid b. Ali (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/127.

21 Hakikat-i örfiyye: İnsanların örfünde (kullanımında) ifade ettiği anlam ile kullanılan lafızdır. Bu da günlük iletişim dilinde kullanılan (örf-i âmm) ve belli bir ilim dalında (örf-i hâs) kullanılan lafız olmak üzere iki kısma ayrılır. Örneğin Arapça دابة kelimesi, ilk vaz'ı (hakikat-i lügaviyye) itibarıyla “yerde hareket eden her canlı” anlamında kullanılırken, daha sonra Araplar, bu kelimeyi “dört ayaklı binek hayvanı” anlamında da ayrıca kullanmışlardır. Bu sebeple at, katır ve merkep gibi binek hayvanları anlamında kullanıldığında bu lafız hakikat-i örfiyye olur. Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki el-Mısri, *'Arûsü'l-Efrâh fî şerhi Telhisi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 2/128.

22 Bk. Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhü'l-cihâd* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2009), 67.

23 et-Tevbe 9/86.

katılmamak için bazıları Allah Resûlü'nden (s.a.v.) izin istemişti ki sadedinde olduğumuz âyet bunu ifade etmektedir.²⁴ Aynı konuyla ilgili şu âyetle de cihâd, Allah yolunda savaş anlamına gelmektedir: *انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ* “Gerek hafif gerek ağır olarak savaşa çıkın ve mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihâd edin. Bilirseniz, bu sizin kendi iyiliğinizdir.”²⁵ Âyetle emredilen cihâdın mallar ve canlarla kayıt altına alınmasıyla bu cihâd ile kastedilen şeyin İslam düşmanlarıyla savaş olduğu anlaşılmış olur.

b. Delil sunma ve Kur'an'ı tebliğ. Özellikle silahla yapılan cihâd için henüz izin verilmemiş olan Mekke döneminde inen âyetlerde bu anlam öne çıkmaktadır. Örneğin *(Resûlüm!) Şâyet dileseydik, elbet her memlekete bir uyarıcı (peygamber) gönderirdik. O halde sen asla kâfirlere itaat etme ve Kur'ân'a dayanarak onlarla büyük bir mücâhede gerçekleştir.*”²⁶ Mekkî olan²⁷ bu âyet-i kerîmede, kâfirlerle yapılması emredilen cihâddan murat, onlara tevhit ve İslam'a dair deliller sunmak ve âyetleri tebliğ etmektir.²⁸

c. Isıracı olmak, zorlamak. Kimi âyetlerin bağlamından anlaşılabileceği üzere cihâd kelimesi bazen bir hususta mücadeleye girişmek ve amaca ulaşmak için ısrarcı olmak anlamına gelmektedir. Sözelimi, *وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ* “Biz insana anne babasına iyi davranmasını emrettik. Ama onlar, hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlarlarsa onların sözüne uyma! Sonunda dönüşünüz yalnız bana olacaktır. İşte o zaman, vaktiyle yapmış olduğunuz her şeyi önünüze koyacağım.”²⁹ âyetinde geçen *جَاهَدَا* ifadesi, genel olarak çocuk üzerinde söz sahibi olan ebeveynlerin çocuklarına Allah'a ortak koşmayı dikte etmeleri ve bu hususta ısrarcı olmalarını ifade etmektedir.³⁰

24 Bk. Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kurân*, thk. Muhammed Abdullah Nemir - Osman Cumu'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harâşî (Riyad: Dâru't-Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1997), 4/104; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru't-Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), 4/153.

25 et-Tevbe 9/41.

26 el-Furkân 25/51-52.

27 İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 6/92.

28 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimeskî el-Hanbelî, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Abdülkadir el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 3/5.

29 el-Ankebût 29/8.

30 Bu anlam için bk. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tünisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus Dâru't-Tünisiyye li'n-Neşr, 1984), 20/214.

d. Dinde sebât etmek. Mekke döneminde inen âyetlerde geçen cihâd kelimesinin ifade ettiği anlamlardan biri de inançları uğruna türlü belalara ve işken- celere maruz kalan Müminlerin imanlarında sebât etmeleridir. Müşriklerin, onları imandan sonra tekrar küfre döndürmek için yaptıkları her atılım karşısında dik durup imanlarını muhafaza etmeleri de cihâd olarak kabul edilmiştir. Örneğin şu âyet-i kerîmede, pek çok sıkıntıya maruz kalan Müminlerin, imanlarını muhafaza etmek için Habeşistan’a hicret etmelerinden ve جَاهِدُوا ifadesiyle de inandıkları de- ğerlerden vazgeçmediklerinden bahsedilmektedir: ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا “Sonra şüphesiz Rabbin, eziyet edildikten sonra hicret edip, ardından da sabrederek cihâd edenlerin yardımcısıdır. Bütün bunlardan sonra Rabbin elbette çok bağışlayan, pek esirgeyendir.”³¹

e. Her türlü hayır yapmak. Cihâd kelimesi bazen yapılan bütün hayırları kapsayacak şekilde kullanılır. Bunun içerisine mal ve can ile yapılan bütün mü- cadeleler girer. Örneğin, Kur’an-ı Kerîm’i baştan sona tefsir eden erken dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ, “Ve her kim mücâhedede bulunursa ancak kendi yararına mü- câhedede bulunmuş olur. Şüphesiz yok ki Allah, elbette âlemlerden müstağnîdir.”³² âyetini tefsir ederken “Her kim hayır işlerse kendi yararına işler...”³³ diyerek âyet-i kerîmede geçen cihâdın tüm iyilik türlerini kapsadığına atıfta bulunur. Aynı şekilde Fahreddin Râzî de “Allah yolunda, hakkını vererek cihâd edin.”³⁴ âyet-i kerîmesinde benzer bir eğilim sergilemektedir. O, burada geçen cihâdın anlamıyla ilgili olarak “kâfirlerle savaşmak, hiçbir kınayıcıdan korkmadan mücadele etmek, Allah için çalışmak, nefisle mücadele etmek, Allah’ın dini için tüm imkânları kul- lanarak mücadele etmek” şeklinde pek çok görüş naklettikten sonra “En uygun olanı, cihâdın tüm bu anlamlara gelecek şekilde yorumlanmasıdır. Bu sebeple tüm emir ve yasaklara riâyet etmek cihâddır.”³⁵ diyerek cihâdın Allah yolunda yapılan tüm hayırlara şamil olduğunu ifade etmektedir.

f. Nefsin arzularına ve şeytanın vesveselerine karşı mücadele etmek. Kişinin mücadele etmek zorunda olduğu alanlardan biri de nefsin haram olan arzuları ve buna dair şeytanî düşüncelerdir. Kur’an-ı Kerîm’de, içerisinde cihâdın geçtiği bazı âyetlerde ilk akla gelen mana nefis ve şeytana karşı yapılması gereken mücadeledir. Nitekim Zemahşerî, وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ “Ve

31 en-Nahl 16/110.

32 el-Ankebût 29/6.

33 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Tûrâs, 2002), 3/373.

34 el-Hac 22/78.

35 er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/255.

her kim mücâhedede bulunursa ancak kendi yararına mücâhedede bulunmuş olur. Şüphesiz ki Allah, elbette âlemlerden müstağnîdir.”³⁶ âyetinin tefsirinde “Her kim nefsinin emrettiği kötülöklere engel olma hususunda nefsiyle mücadele eder ve onu istemediği şeylere yönlendirirse kendi faydası için bunu yapar.”³⁷ diyerek âyette geçen cihâd nefisle yapılan mücadeleyle yorumlamıştır. Cihâdın anlamları içerisinde yer alan nefisle mücadele anlamının öncelenmesi, daha çok tasavvuf çevrelerinin yorumlarında kendini gösterir. Bu yorumların kimisi, kelimenin geçtiği bağlamla uyum içinde değerlendirilebilir. Örneğin yukarıda geçen Mekki âyetlerden “ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا قُتِلُوا أَنْ جَاهِدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَعَفُورٌ رَحِيمٌ” *“Sonra şüphesiz Rabbin, eziyet edildikten sonra hicret edip, ardından da sabrederek cihâd edenlerin yardımcısıdır. Bütün bunlardan sonra Rabbin elbette çok bağışlayan, pek esirgeyendir.”*³⁸ âyetini Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896) şöyle tefsir etmiştir: “Arkadaşlıkları hususunda kendilerinden fitne zâhir olduktan sonra kötü arkadaşları terk ettiler (hicret). Sonra hayırlı insanlarla arkadaşlık yapma hususunda nefisleriyle cihâd ettiler. Sonra da buna (nefisle mücadeleye) sabrettiler de önceki durumlarına dönmediler.” Aynı âyetin tefsirinde Tüsterî, kendisine cihâd hakkında soru soran kişiye *والجهد مجاهدة النفس* “Cihâd nefisle mücadele etmektir.” şeklinde cevap vererek, nefisle mücadeleyi cihâdın başat anlamı olarak tespit etmektedir.³⁹ Ancak irfânî/tasavvufî gelenekten gelen kimi müfessirler, savaş anlamına gelen cihâd da bağlamından kopararak bunu nefisle cihâd olarak yorumlama yoluna gitmişlerdir. Örneğin Tüsterî, Tevbe sûresinde geçen *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ* “Ey peygamber! İnkârcılara ve münafıklara karşı cihâd et ve onlara sert davran!”⁴⁰ âyetini, “Muhalefet kılıcıyla nefisine karşı mücadele et, ona pişmanlık yükünü yükle, onu korku çöllerine sür! Böylece belki onu tevbe ve pişmanlık yoluna döndürürsün.”⁴¹ şeklinde tefsir etmiştir. Evet, nefisle mücadele zor ve meşakkatli olması yönünden cihâd diye isimlendirilebilir. Hatta ölünceye kadar aralıksız devam eden nefis karşısındaki cihâd, insî düşmana karşı yapılan cihâddan daha zor da kabul edilebilir. Bu anlamda sûfîlerin sıkça kullanmış olduğu *قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْمٌ غُرَاةٌ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «قَدِمْتُمْ خَيْرَ مَقَدِمٍ مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ. «وَمَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ؟» قَالَ: «مُجَاهَدَةُ الْعَبْدِ هَوَاهُ»* “Hz. Peygamber’in yanına cihâddan dönen bir grup geldi. Hz. Peygamber onlara: ‘Hoş geldiniz. Küçük cihâddan bü-

36 el-Ankebût 29/6.

37 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/441.

38 en-Nahl 16/110.

39 Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî‘ et-Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur‘ânî'l-‘azîm (Tefsîrû't-Tüsterî)*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2002), 93.

40 et-Tevbe 9/73.

41 Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 74.

yük cihâda geldiniz.' buyurdu." Onlar, 'Büyük cihâd nedir?' diye sordular. Allah Resûlü (s.a.v.) 'Kulun nefsiyle mücadelesidir.' buyurdu."⁴² hadîsi, senedindeki ciddi zafiyetlere rağmen mana yönüyle isabetli görülebilir. Bütün bunlar sebebiyle bu mücadeleye cihâd denmesinde gerek lügat gerek örf açısından herhangi bir engel bulunmamaktadır. Ancak kelimeyi, taşıdığı anlamlardan birine hamletmek ne kadar zorunlu ve önemliyse, kelimenin kullanıldığı bağlamı göz ardı etmemek de ifade edilmek istenen manayı anlamak için o kadar önemlidir.

Hadîs-i şerîflerde de sıklıkla geçen cihâd kelimesi, aynı şekilde geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Bu kelimesinin geçtiği bazı hadîs-i şerîfler şu şekildedir:

إِنَّ الْمُؤْمِنَ يُجَاهِدُ بِسَيْفِهِ وَلِسَانِهِ

"Muhakkak ki Mümin kılıcı ve diliyle cihâd eder."⁴³

جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَالسِّتْرِكُمْ

"Müşriklere karşı mallarınız, canlarınız ve dillerinizle cihâd edin!"⁴⁴

الْمُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ

"Mücâhid, nefsiyle cihâd edendir."⁴⁵

أَلَا لَا يَمْنَعَنَّ رَجُلًا مَهَابَةُ النَّاسِ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِالْحَقِّ إِذَا عَلِمَهُ، أَلَا إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ

"Dikkatli olun! Sakın hak olan şeyi bildiğinde insanlara karşı korkusu kişiyi o hakkı konuşmaktan alıkoymasın! İyi biliniz ki, cihâdın en üstün olanı, zalim yönetici karşısında hak olan sözü söylemektir."⁴⁶

عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أَنَّهَا قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَرَى الْجِهَادَ أَفْضَلَ الْعَمَلِ، أَمْ لَا نَجَاهِدُ؟ قَالَ: لَا، لَكُنَّ أَفْضَلُ الْجِهَادِ حَجٌّ مَبْرُورٌ

"Müminlerin annesi Hz. Âişe'den rivâyet edildiğine göre, o Allah Resûlü'ne (s.a.v.) şöyle demiştir: 'Ey Allah'ın Resûlü (s.a.v.)! Görüyoruz ki cihâd amellerin

42 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Kitâbü'z-Zühdi'l-kebir*, thk. Amir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1996), 165 (Hadîs no: 373).

43 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 25/63 (No. 15785)

44 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemyyye, 2009), "Cihâd", 17 (No. 2504).

45 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u ş-şahih*, thk. İbrâhim Utve Avd (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Fezâ'ilü'l-cihâd", 2 (No. 1621).

46 Ahmed, *Müsned*, 17/228 (No. 11143).

en üstünüdür. Şu hâlde biz de cihâd etmeyelim mi? 'Allah Resûlü (s.a.v.) ona 'Hayır, sizin için cihâdın en faziletlisi makbûl bir hacdır.' buyurdu."⁴⁷

Mezkûr hadîs-i şerîflerde de görüldüğü üzere Allah Resûlü (s.a.v.), cihâdî sadece din düşmanlarıyla fiilî savaş olarak görmemiş, bilakis dil ile yapılan mücadeleden mal ile yapılan, nefsin arzularıyla yapılan mücadeleden hacca varıncaya kadar, Allah yolunda çekilen her meşakkatli işi cihâd olarak nitelemiştir.

1. 2. Kıtâl (الْقِتَالُ)

Sözlükte dövme, yaralama, taşla vurma, zehirlleme vb. bir yolla öldürmek⁴⁸ anlamına gelen يَفْتُلُ - يَفْتُلُ fiilinin müfâ'ale bâbı يَفْتُلُ - يَفْتُلُ şeklinde gelir. Bu bâbın masdarı olan قِتَالٌ kelimesi sözlükte savaşmak, müdafaa etmek, çarpışmak anlamlarına gelir.⁴⁹ Bu bâb, fiile genelde işteşlik manası katar ki bu kelimede de genelde bu anlam bulunmaktadır. Ancak işteşliğin manen mümkün olmadığı durumlarda bu anlam bulunmaz. Sözelimi اللَّهُ قَاتِلُهُمْ terkibinin anlamı "Allah onlara lanet etsin!" şeklindedir.⁵⁰ Çünkü mahlûkatın Allah Teâlâ ile savaşma gibi bir durumu söz konusu olamaz.

Kıtâl ve türevi olan kelimeler gerek cahiliye döneminde gerek İslamî dönemde çok sık kullanılmıştır. Câhiliye dönemi şairlerinden İmrûülkays (öl. 540 dolayları) bir beytinde şöyle demektedir:

فَمَا قَاتَلُوا عَنْ رَبِّهِمْ وَرَبِّهِمْ وَلَا آذَنُوا جَارًا قَيْظُفَرٍ سَالِمًا

*"Ne liderleri için ne de yurtlarında büyüyen çocuk için savaştılar. Komşularına da (gelen düşmanı) haber vermediler ki selamete ayrılıp gitsin."*⁵¹

Muhadramûn şairlerinden Kays b. Hatîm (öl. 620) ise bir beytinde şöyle demiştir:

أَكُنْتُمْ تَحْسِبُونَ قِتَالَ قَوْمِي كَأَكْلِكُمْ الْفَعَايَا وَالْهَيْدَا

*"Sizler, benim kavmimle savaşmayı, ham hurmalar ve acı elma yağı yemeniz gibi mi sanırdınız?"*⁵²

Kur'an-ı Kerim'de türevleriyle birlikte 67 yerde geçen kıtâl kelimesi, belli bir amaç ya da belli bir grubun fiilini tanımlamak için kullanılmaz. Bilakis hem

47 Buhârî, "Hacc", 4 (No. 1448).

48 Halil b. Ahmed, 'Ayn, 5/127; İbn Manzûr, "ktl", 11/547.

49 İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasîl* (Kahire: Mecme'u'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1972), "ktl", 2/715.

50 Halil b. Ahmed, 'Ayn, 5/127.

51 Ebû Vehb (Ebû'l-Hâris / Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr, *Dîvanü İmrîilkays*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Meârif, 2009), 131.

52 Kays b. Hatîm, *Dîvanu Kays b. Hatîm*, thk. Nâsiruddin el-Esed (Beyrut: Dâru Sâdır, 1967), 148.

Müminlerin hem de düşmanlarının fiili olarak kullanılmıştır.⁵³ Kıtâl ve türevlerinin geçtiği âyetlerden bazıları şunlardır:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Allah yolunda savaşın ve iyi bilin ki Allah, her şeyi hakkıyla işiten ve bilendir.”⁵⁴

وَكَايْنٌ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلْ مَعَهُ رِثْيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ

“Nice peygamber vardır ki onunla birlikte birçok Allah erleri savaştlar. Allah yolunda başlarına gelenlerden ötürü gevşemediler, yılmadılar, boyun eğmediler. Allah, sabredenleri sever.”⁵⁵

وَمَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَوْلَاهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا

“Size ne oluyor da Allah yolunda ve ‘Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver!’ diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğrunda savaşmıyorsunuz?”⁵⁶

لَنْ يَضُرَّوكُمْ إِلَّا أَذًى ط وَإِنْ يَقَاتِلُوكُمْ يُلُوكُمْ أَلْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ

“Onlar size incitmekten başka zarar veremezler. Sizinle savaşlılarsa geri dönüp kaçarlar. Sonra onlara yardım da edilmez.”⁵⁷

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

“Müşrikler sizinle topyekûn savaştlıkları gibi siz de onlarla topyekûn savaşın. Bilin ki Allah, buyruklarına karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir.”⁵⁸

Hadîs-i şerîflerde de aynı anlamda kullanılan kıtâl kökenli kelimelere rastlanmaktadır. Bu hadîs-i şerîflerden biri şu şekildedir:

53 Bazıları için bk. el-Bakara 2/190-191-193-217-244; Âl-i İmrân 3/13-111-146; en-Nisâ 4/74-75-76; el-Mâide 5/24; el-Enfâl 8/39; et-Tevbe 9/12-13-14-29-30-36-83-111-123; Hac 22/39; el-Ahzâb 33/20.

54 el-Bakara 2/244.

55 Âl-i İmrân 3/146.

56 en-Nisa 4/75.

57 Âl-i İmrân 3/111.

58 et-Tevbe 9/36.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ، أَوْ صَاهُ خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا. ثُمَّ قَالَ: اُعْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ. قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ. اُعْزُوا وَلَا تَعْلُوا وَلَا تَغْدِرُوا وَلَا تَمْتَلُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيْدًا...

“Allah Resûlü (s.a.v.) bir orduya veya müfrezeyle komutan tayin ettiği zaman kendisine özellikle Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelmekten sakınmasını tavsiye eder; beraberindeki Müslümanlara da hayrı öğütler, sonra da şöyle buyururdu: ‘Allah’ın adıyla ve onun yolunda savaşın! Allah’ı inkâr edenlerle çarpışın! Gaza edin! Ganimete hıyanette bulunmayın! Ahdi bozmayın! Ölülerin burun ve kulağını kesmeyin! Hiçbir çocuğu öldürmeyin!’”⁵⁹

Kıtâl kelimesiyle aynı kökten türeyen diğer bir kelime de ifti‘âl bâbından olan اِقْتَتَلَ - يَقْتَتِلُ fiilidir. Bu kelime de aynı şekilde işteşlik bildiren bir kelime olup karşılıklı savaşmak, çarpışmak anlamına gelmektedir.⁶⁰ Aynı kökten türeyip işteşlik bildiren başka bir kelime ise tefâul bâbından olan يَتَفَاتُلُ - يَتَفَاتُلُ fiilidir. Bu anlamı ifade etmek üzere aşağıdaki âyette اِقْتَتَلُوا fiili kullanılmıştır:

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَءَنَّا عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ آلَ بَنِيَّاتٍ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ مَا جَاءَتْهُمْ آلَ بَنِيَّاتٍ وَلَكِنْ أَخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ

“O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık. Allah, içlerinden bir kısmıyla konuşmuş, bir kısmını da derecelerle yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya açık deliller verdik ve onu Rûhulkudüs'le destekledik. Allah dileyseydi elçilerin ardından gelen insanlar, kendilerine bunca açık delil geldikten sonra birbirine düşüp savaşmazlardı; lâkin farklı yollara yöneldiler. Bu sebeple kimileri iman etmiş, kimileri de inkâr etmiştir. Allah dileyseydi aralarında savaşmazlardı, fakat Allah dilediğini yapar.”⁶¹

Kıtâl kelimesi, bazen aynı dine mensup insanlar arasında meydana gelen savaşları ifade etmekte de kullanılır. Bu savaşa bazen dünyevî menfaat çatışması bazen de dinî anlayış farklılıkları sebep olabilmektedir. Örneğin, Mümin iki grubun birbiriyle savaşını konu alan şu âyette اِقْتَتَلُوا ve قَاتِلُوا fiilleri geçmektedir:

59 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahih*, Mehmed Zihni Efendi vd. (Türkiye: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1916), “Cihâd ve Siyer”, 2 (No. 1731).

60 Cevherî, “ktl”, 5/1799.

61 el-Bakara 2/253.

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا
الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِأَلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُقْسِطِينَ

“Eğer Müminlerden iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah’ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever.”⁶²

Bu çalışmadan elde edilen sonuçlara göre Arapça cihâd kavramı, lügatteki “zorluk, meşakkat, tahammül etmek, yorulmak, gücünün sınırlarını zorlamak” gibi anlamları korumakla birlikte İslamî dönemde daha husûsî bir anlam kazanarak Allah’ın dinini yeryüzüne hâkim kılmak amacıyla mücadele etmeyi de ifade etmektedir. Müslümanların örfünde ilk akla gelen manası “Allah yolunda din düşmanlarıyla fiilî olarak savaşmak” olmakla birlikte gerek âyet-i kerîmeler gerekse hadis-i şerîflerdeki kullanımları dikkate alındığında bu kavramın fiilî savaş ile sınırlandırılmasının isabetli olmadığı görülmektedir. Bundan dolayı İslam’ı ve Müslümanları muhafaza etmek, ilahî hükümleri yeryüzüne yaymak için düşmanlarla savaşmak nasıl cihâd olarak isimlendiriliyorsa, aynı şekilde toplumda meydana gelen bozulmalar, fitne, fesâd ve ahlaksızlıklara karşı mücadele etme, İslam’ı tebliğ etme ve bu uğurda karşılaşılan sıkıntılara sabretme, Müslümanların dünya siyasetinde, ekonomide, teknolojiye, sanayide vd. alanlarda ilerleyip gelişmesi için çalışmalar yapma, iyi bir Müslüman olabilmek için nefis ve şeytanla mücadele etme vb. tüm faaliyetler de cihâd olarak isimlendirilebilir. Şu kadar var ki bu cihâd türlerinden bazıları sürekli devam ettirilmesi gereken faaliyetler iken bazıları ihtiyaç duyuldukça yapılması gereken faaliyetlerdendir. Kıtâl kelimesi ise iki kişinin ya da iki grubun birbiriyle savaşması anlamına gelir. Cihâd kelimesinin aksine kıtâl kelimesi, belli bir amaçla sınırlandırılmaksızın yapılan tüm savaşları kapsar. Savaşan tarafların haklı ya da haksız olmasına bakılmaksızın meydana gelen tüm savaşlara kıtâl denebilir. Dolayısıyla cihâd, her halükârda övülen, değerli ve faziletli bir mücadeleyken kıtâl sadece İslam’ın temel ilkelerine uygun olarak yapıldığında övgüye layık değerli bir mücadele olur. Buradan hareketle şöyle denebilir: İslam’ın onaylamadığı kıtâl ile cihâd arasında hiçbir ilişki yoktur. İslamî hüküm ve değerlere uygun olarak Allah yolunda yapılan kıtâl ise cihâdla bağlantılıdır. Cihâd ile Allah yolunda yapılan kıtâl arasındaki ilişki, bir mantık terimiyle ifade edilecek olursa, umûm-husûs mutlak ilişkisidir. Bir başka deyişle İslam’a uygun her kıtâl cihâddır. Ancak her cihâd kıtâl değildir.

62 el-Hucurât 49/9.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Bâhilî. *el-Aşma'ıyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdüsselâm Hârûn. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1993.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî uşûli'l-fıkḥ*. thk. Abdülhamid b. Ali. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah Nemir - Osman Cumu'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Haraş. Riyad: Dâru't-Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Kitâbü'z-Zühdi'l-kebîr*. thk. Amir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Mustafa Dîb el-Bûga. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Darî, Ali b. İsmâîl el-Mürsî. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Cefâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1996.
- Ferrâ', Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah Nemir vd. Riyad: Dâru't-Taybe, 1997.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. yy.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, trs.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâru't-Taybe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.

- İmru'l-Kays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr. *Dîvânü İmriilkays*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2009.
- Karadâvî, Yusuf. *Fıkhu'l-cihâd*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2009.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i 'u's-sanâ' i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. Mısır: Matbaatü'l-Cemâliyye, 1910.
- Kays b. Hatîm. *Dîvânu Kays b. Hatîm*. thk. Nâsiruddin el-Esed. Beyrut: Dâru Sâdır, 1967.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u's-sahîh*. İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1916.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1972.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Süyûtî, Mustafa b. Sa'd. *Metâlibü üli'n-nühâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ*. yy.: el-Mektebû'l-İslâmî, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah Türkî. Kahire: Dâru Hacer, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi 'u's-sahîh*. thk. İbrâhim Utve Avd. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh. *Tefsîrû't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl*. Kahire-Beyrut: Dâru'r-Reyyân - Dâru'l-Kütübi'l-Arabîyye, 2009.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr (İbn Kayyim el-Cevziyye). *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Abdülkadir el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

İSLAM TASAVVUF GELENEĞİNDE SAVAŞ

Sezai KÜÇÜK*

Giriş

İslam düşüncesinde cihad kavramı, tarih boyunca hem dinî hem de sosyo-politik olarak geniş bir anlam yelpazesine sahip olmuştur. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde çeşitli yönleriyle bulunan bu kavram, özellikle erken dönemden itibaren farklı ilim geleneklerince değişik şekillerde yorumlanmıştır. Fıkıh literatüründe cihad daha çok dinî ve siyasî bir görev olarak savaş alanındaki mücadele ile ilişkilendirilerek “iki topluluk arasında meydana gelen silahlı çatışma” anlamındaki savaş karşılığında harb ve kıtâl gibi kelimelerle bunların türevleri ile tarif yorumlanırken;¹ tefsir ilminde Kur'an-ı Kerim'de geçen cihad ve kıtal âyetleri ile ilgili mana, bağlam, kapsam ve içerdği hükümlerle ilgili tefsirlerde farklı izahat yapılmıştır. Müslümanların savaş ile ilgili bakış açılarını şekillendiren bu ayetlere yönelik farklı yorumlar, cihadın mahiyeti hakkında muhtelif görüşlerin oluşmasında da etkili olmuştur.² Cihad, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker çerçevesinde kelâm ve mezhepler tarihinde de ele alınmıştır.³ Tasavvuf geleneğinde ise sufiler, cihadı nefisle mücadele bağlamını ön planda tutarak cihadı esasen insanın kendi iç dünyasında verdiği mücadeleye, yani “cihad-ı ekber” olarak tanımlamışlardır.⁴

Bu farklı perspektifler, İslam tarihinde hem teorik hem de pratik düzeyde önemli sonuçlar doğurmuştur. Özellikle tasavvuf sadece bireysel bir maneviyat yolculuğu olarak kalmamış, aynı zamanda toplumları şekillendiren ve bazen de siyasî-sosyal mücadelelerde öncü rol üstlenen bir yol ve müessese halini almıştır.

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, skucuk@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0126-2005

1 Ahmet Yaman, “Savaş”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2009, XXXVI, s. 190.

2 Salmazzem, Mehmet, Abdülkerim Bingöl, “Tefsirlerde Cihada Yönelik Yorum Farklılıkları”, Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2016, cilt: V, s. 229-246.

3 Bekir Topaloğlu, “Cihad”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VII, 534.

4 Ali b. Osman Cüllâbi Hücvirî, Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2020, s. 135.

Tasavvuf müesseseleri, bir taraftan olgun ve kâmil insan tipi yetiştirirken, incelmış ve işlenmiş duyguların tezahürü olarak musiki, edebiyat, hat gibi güzel sanat kollarına da beşiklik etmiştir. İnsan ruhunda gelişen ve olgunlaşan bu yüce duygular bir taraftan “Yaratandan ötürü yaratılmışı sevmek” gibi bütün mahlûkata şamil bir şefkat ve muhabbet halesi oluşturmuş, öte yandan aynı coşkun duygular, cihad ve İ’la-yı Kelimetullah yolunda gaza bayraklarını dalgalandıran rüzgâr olmuştur.⁵ Sufilerin tarih boyunca fiilen savaşımlara iştiraki, gazâ mefkûresi ile kurdukları bağlar, Anadolu’da ve İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde “gazi-derviş” kimliğiyle ortaya çıkmaları, tasavvuf ile cihad arasındaki ilişkinin onlar açısından sadece teorik bir mesele olmadığını da ortaya koymuştur.⁶

1. Cihad/Savaş Kavramı

Cihad lügatlerde; “güç ve gayret sarf ederek bir işte muvaffak olmak için varını yoğunu ortaya koymak”, “sözle ve fiille bütün kuvvetini sarfetmek” ya da “din uğruna muharebe, neşr-i dîn ve ilâ-yı kelimetullah için sa’y” manalarına gelen Arapça “cehd” kökünden türeyen bir kelimedir.⁷

Cihad; İslâmî literatürde “dînî emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslâm’ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek” şeklinde tanımlanmış ve fıkıh terimi olarak daha çok müslüman olmayanlarla savaş, tasavvufta ise nefis-i emmâreyi yenme çabası için kullanılmıştır.⁸

Tasavvufta cihad kelimesi ile beraber “güç ve gayret sarfetmek, bir işi başarmak için elinden geleni yapmak” anlamındaki cehd kökünden türeyen ve Lügatta muharebe anlamında, Şeriat ıslahında ise; şeriatta matlub olup, nefis-i emmareye güç gelen şeyi ona yükleyerek onun kötülüğü ile muharebe etmektir. Mücâhede kelimesi de tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren kullanılagelmıştır. Terimin içeriğinden, mücâhedenin şeklinden türünden bahseden ve Allah’ın emrettiği şekilde ibadetleri yerine getirinceye kadar nefsiyle ve cephele düşmanla cihad edilmesi gerektiğinden ilk bahseden de sûfîlerden Hâtim el-Esam olmuştur. Tasavvufta kö-

5 Demirci, Mehmet, “Osmanlı Dönemi Tasavvuf Araştırmaları”, Kubbealtı Akademi Mecmuası, 1987, Yıl: XVI, sayı: 4, s. 16-24.

6 Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Süfilik: Kalenderîler (XIV–XVII. Yüzyıllar), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992, s. 45–52.

7 Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, Lisanü’l-Arab, Dâru Sadır, Beyrut [t.y.], 3/135; Şemseddin Sami, Kâmûs-ı Sâmi, Dâru’l-ikdam Matbaası, 1317, I, 488; Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, I, 288.

8 Ahmet Özel, “Cihad”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VII, 527.

tülügü emreden nefse (nefs-i emmare)⁹ ve şeytana karşı savaşılan yani cihad ve mücâhede faaliyetinde bulunan salike de “mücâhid, müctehid ve ehl-i ictihad” denilmiştir. Sufiler insanın en azılı düşmanı nefsi olarak görmüş ve ona karşı açılan savaşı da en büyük savaş olarak nitelemiştir. Burada hareketle cephede düşmanla yapılan savaşa karşı küçük cihad (cihâd-ı asgar) ismini verirken mutasavvıflar nefse karşı verilen savaşa da büyük cihad (cihâd-ı ekber) demişlerdir.¹⁰

2. Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Cihad/Savaş Kavramı

Cihad kavramı Kur'an'da çeşitli karşılıklarıyla bulunan bir kavramdır. Cihad kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de isim olarak dört, bundan türeyen fiil şeklinde yirmi dört yerde, ayrıca cihad kelimesinin ism-i faili olan mücâhit ise iki âyette geçmektedir.¹¹ Bu âyetlerin bir kısmında cihad kelimesinden “savaş” anlamı, bir kısmında da “Allah'ın rızâsına uygun bir şekilde yaşama çabası” anlamı kastedilmektedir. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de, “iki grup arasında meydana gelen silahlı çatışma” anlamındaki savaş karşılığı olarak “harb ve kıtâl” kelimeleri ve bu kelimelerinin müştaqları kullanılmıştır. Cihad ile ilgili ayetlerde ayetin Mekke ve Medine olma durumları ayetin anlaşılma ve yorumlanmasında önem arz etmektedir. Cihadla ilgili Mekke döneminde inen ayetlerle Medine döneminde inen ayetlerin anlaşılması ve uygulanmasında da farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı cihad ayetlerinin zaman ve mekâna göre iki şekilde değerlendirmesini yapmak gerektiği kanaati hâsıl olmuştur.¹²

Cihad ile ilgili birçok hadis-i şerifin varid olduğu bilinmektedir. Hadis kaynakların da cihad hadisleri genellikle “Kitabü'l-cihad”, “Kitabü's-siyer”, “Kitabü'l-cihad ve's-siyer” ve “Kitabü'l-megazî” bölümlerinde yer almaktadır. Ayrıca konu esaslı temel hadis kaynaklarının farklı bölümlerinde de cihadla ilgili hadisler farklı başlıklar altında bulunabilmektedir. Buralarda geçen hadislerden hareketle Hz. Peygamber'in cihada dair tasavvurunun oluşmasında biri Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu ortam veya bağlam, diğeri ise Kur'an-ı Kerim olmak üzere iki önemli etkenin söz konusu olduğuna belirtmek gerekir.¹³ Cihad ile ilgili bu ha-

9 Yûsuf 12/53.

10 Ali İbni Muhammed eş-Şerif Cürcani, Ta'rifât, Terimler Sözlüğü, trc. Arif Erkan, İstanbul 1997, s. 205; Süleyman Uludağ, “Mücâhede”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2020, XXXI, 439.

11 Cihad Kavramı ile ilgili bk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Matbatu Daru'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire, 1364. s. 183.

12 Bu hususta bk. Yasin Yılmaz, “Cihad Kavramı ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke ile Medine'deki Uygulamaları”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2013, 22, s. 289.

13 Ahmet Yücel, “Hz. Peygamber'in Cihad Anlayışı ve Kültüre Yansımaları (Cihad Hadisleri ve Değerlendirilmesi)”, İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad, 2016, s. 221.

dislerden olan: “Gerçek mücahid nefsiyle cihad edendir.”¹⁴, “Mümin kılıcı ve diliyle cihad eder.”, “Müşriklere karşı mallarınız, nefisleriniz ve dillerinizle cihad edin.”, “Cihadın en faziletlisi zalim sultanın yanında hakkı söylemektir.” meâlindeki hadislerde genel anlamda cihaddan ve faziletinden bahsedilmiş cihadın kime karşı ve nasıl yapılacağına işaret edilmiştir.¹⁵

Yine Hz. Peygamberin ümmetin içinde yapmayacakları şeyleri söyleyen ve emrolundukları şeyleri yapmayan nesiller ortaya çıkacağını haber verdiği bir hadiste; “Kim onlarla eliyle cihad ederse o mümindir, kim onlarla diliyle cihad ederse o mümindir, kim onlarla kalbiyle cihad ederse o mümindir.”, savaşa çıkmakta olan İslâm ordusuna katılmak için gelen birine annesinin ve babasının hayatta olup olmadığını sorarak hayatta olduklarını öğrenmesi üzerine, “O halde onlara hizmet yolunda -nefsinle- cihad et” buyurması ve Hz. Âişe’nin, “Ey Allah’ın Resûlü! Görüyoruz ki cihad amellerin en faziletlisidir; öyleyse biz de cihad etmeli değil miyiz?” diye sorması üzerine, “Sizin için cihadın en faziletlisi makbul hacdır.” şeklinde cevap vermesi, cihadın gerek kapsamını gerekse yöntemlerini işaret eden hadislerle örnek kabul edilmiştir.¹⁶

3. Tefsir ve Fıkıh Geleneğinde Cihad/Savaş Kavramı

Tefsir ve Fıkıh geleneğinde cihad daha çok savaş anlamında kullanılmıştır. Cihad ayetleri ile ilgili İslâm hukukçuları daha çok “Müslüman olmayanlarla savaş” anlamında kavramı ele almış, fıkıh kitaplarında da başta savaş ve barış münasebetleri olmak üzere devletler hukukuyla ilgili konuların da ele alındığı hususları bütün boyutlarıyla “kitâbü’l-cihâd” (veya kitâbü’s-siyer) şeklinde isimlendirmişlerdir.

İslam alimlerine göre; “İyilikle kötülük bir olmaz. Sen kötülüğü daha güzel bir tavırla önle!”¹⁷, “Yine de onları affet ve aldırış etme!”¹⁸ “Sana düşen yalnızca duyurmaktır; hesabı görmek bize aittir.”¹⁹ meâlindeki âyetlerle diğer bazı âyetler gerekçe gösterilerek Mekke döneminde savaşa izin verilmemiştir. Bu hal hicretten sonra bir müddet daha sürmüş ve bazı sahabilerin; “Biz müşrik iken zengin ve saygındık, Müslüman olduktan sonra zelil hale düştük, savaşa izin yok

14 Tirmizî, Cihad, 2.

15 Ahmet Yaman, “Savaş”, DİA, İstanbul 2009, XXXVI, s. 190.

16 Bütün bu hadisler için bk. “Câhede, cihâd ve mücâhid”, Arent Jean Wensinck, El-Mu’cemü’l-müfehres li-elfazi’l-hadisî’n-nebevî, oncordance et indices de la tradition musulmane, Leiden : E.J. Brill, 1936, I, 388-389.

17 Fussilet 41/34.

18 el-Mâide 5/13.

19 er-Ra’d 13/40.

mu?” dediklerinde Hz. Peygamber, “*Bana affetmek emredildi, Mekkeliler’le savaşmayın.*” buyurmuştur. Hicretin ilk yılında inen Hac Sûresinin, “*Saldırıya uğrayanlara zulme mâruz kaldıkları için savaş izni verildi.*”²⁰ meâlindeki âyetiyle düşmana silahla karşılık verme imkânına kavuşmuş ve “*Size savaş açanlarla Allah uğrunda siz de savaşın, fakat aşırılığa sapmayın!*”²¹ âyetle cihad yükümlülük haline dönüşmüştür.²²

Mutasavvıf müfessirler de cihadla ilgili ayetleri “nefisle mücadele” (büyük cihad) çerçevesinde yorumlamış ve sık sık “*Küçük cihaddan büyük cihada döndük.*” rivayetine atıf yapmışlardır.²³ Mutasavvıfların mücâhede kavramı ile ilgili delil getirdikleri Ankebût Sûresi’nin bu 69. ayetinde ifade edilen mücâhede, müfessirler ve sûfîlerin çoğunluğuna göre en genel anlamıyla “kişinin düşmana karşı olanca gayretiyle savunma yapması” olarak anlaşılmıştır. Tanımdaki düşmanın ise üç türlü olduğu ifade edilmiştir: Kâfirler/müşrikler, nefis ve şeytan. Mutasavvıflar cihadın her üç düşmana karşı yapılan şeklini de benimsemekle birlikte nefis ve şeytana karşı yapılan mücadeleyi büyük cihad olarak görüp daha çok önemsemişler ve mücâhede terimini cihadın bu çeşidine hasretmişlerdir. Mücâhedenin böyle bir anlam kazanmasında mutasavvıfların Kur’an’dan ve konuyla ilgili hadislerden ilham almış oldukları açıktır. Ancak tasavvuftaki mücâhede kavramının genel olarak nefisle mücâhedeye hasretmiş olması, Kur’an’daki cihad kavramının kısmen de olsa uygulamada anlam daralmasına uğramasına sebep olmuştur.²⁴

İslam geleneğinde savaş/cihad/kıtal dünyevi menfaat amacıyla değil din, vatan ve namusa taarruzu bertaraf etme, huzur ve barış ortamını temin etme, bunu bozanları cezalandırma ve nihayet temel hak ve özgürlükleri korumaya yönelik değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber, ganimet elde etme veya kahramanlık duygularını tatmin etme ya da şöhrete ulaşma kaygısıyla yapılan savaşları menetmiştir.²⁵

1.2. Tasavvuf Geleneğinde Cihad/Savaş Kavramı

İslam geleneğinde cihad anlayışı fakihler ve müfessirler tarafından şekillendirilmiştir. Buna mukabil mutasavvıflar cihad konusundaki yaklaşımlarıyla farklı bir anlayışı temsil etmektedir. Tasavvuf ehli cihadı öncelikle nefisle mü-

20 el-Hac 22/39.

21 el-Bakara 2/190.

22 Ahmet Yaman, “Savaş”, DİA, İstanbul 2009, XXXVI, s. 190.

23 Mustafa Öztürk, “Cihâd Âyetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yan sınırları”, “İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad”, s. 105-106.

24 Mahmud Esad Erkaya, Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları, Otto, Ankara 2017, s. 115-118.

25 Ahmet Yaman, “Savaş”, DİA, İstanbul 2009, XXXVI, s. 190

câhede olarak anlamış ve cihadın nefisle mücadele içe dönük cihad boyutuyla daha çok ilgilenmiştir.²⁶ Sufiler kıtal şeklindeki cihadı düşmana karşı cihad/savaş anlamından ziyade nefse karşı cihad olarak anlaşılmış ama fiili cihada da iştirak etmişlerdir.²⁷ Bu sebeple cihadın savaştan ibaret olduğunu düşünmek gerçeği yansıtmadığı gibi cihada yalnız savaş anlamının verilmesi, Kur'an ve Sünnet'te ifade edilen anlam ve kapsamı bakımından eksik ve yanlış sayılır.²⁸

Sufiler Hz. Peygamber'in Tebuk Seferi dönüşünde söylediği "*Küçük cihaddan (savaş) büyük cihada (nefisle mücâhede) döndük.*" hadisine dayanarak asıl cihadın (cihad-ı ekber) nefis ile cihad olduğunu ifade etmişlerdir. Bu sebeple sufilerin cihad anlayışının temeli "*Küçük cihaddan büyük cihada döndük.*" meâlindeki rivayete dayanır.²⁹ Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber bir gazve dönüşünde sahabilere, "*Hayırlı bir yere, aynı zamanda küçük cihaddan büyük cihada döndünüz!*" buyurduğunda sahabiler, "*Büyük cihad nedir?*" diye sorduklarında Hz. Peygamber, "*Kulun hevâsıyla mücahadesidir.*" buyurmuştur.³⁰ Her ne kadar bazı âlimler bu hadisile ilgili zayıf ve uydurma kaydı düşseler de İbn Kayyim el-Cevziyye, "*Mücahid nefsiyle cihad edendir.*" meâlindeki hadise dayanarak kulun nefsiyle olan cihadının dış düşmanlara karşı gerçekleştirilen cihada nisbetle asıl olduğunu, Allah'ın emirlerine uyma konusunda nefsiyle cihad edemeyen kimse'nin düşmanla cihad edemeyeceğini belirtmiştir.³¹

Bu yorum "*Allah yolunda, gerektiği gibi cihad edin!*" ayetini³² Fahreddin er-Razi'nin (öl. 606/1210) cihadı bütün mükellefiyetleriyle dinî-ahlakî emirlere uyma ve tüm yasaklardan kaçınma şeklinde tefsiri ve Ragıb el-İsfahanî ve Firuzabadî (öl. 817/1415) gibi âlimlerin de dış düşmanla, şeytanla ve nefisle mücahede manasına almalarıyla örtüştüğü gibi³³ İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) erken dönem zahid sufilerin cihad anlayışını "*asıl cihadın nefisle yapılan cihad olduğu*" noktasındaki görüşlerini; "*Mücahid, Allah'a itaatte kendi nefsiyle müca-*

26 Mehmet Demirci, "İçe Dönük Cihad: Mücâhede", Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2007, cilt: VIII, sayı: 19, s. 9-21.

27 Ahmet Yaman, "Savaş", DİA, İstanbul 2009, XXXVI, s. 190

28 Ahmet Özel, "Cihad", DİA, İstanbul, 1993, VII, 527-528.

29 Mustafa Öztürk, "Cihad Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları", İslam Kaynaklarında Geleneğinde ve Günümüzde Cihad Çalıştayı, Kuramer, İstanbul, 2016. s. 103.

30 Tirmizî, Fezâilü'l-cihâd, 2; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs, nşr. Husâmu'd-Din el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1351, I, 424-425; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, ez-Zühû'l-Kebîr, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs, Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1420/1999, c. 2, s. 165, nr. 373.

31 Ahmet Yaman, "Savaş", DİA, İstanbul 2009, XXXVI, s. 190.

32 Hacc 22/78.

33 Mustafa Öztürk, "Cihad Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları", İslam Kaynaklarında Geleneğinde ve Günümüzde Cihad Çalıştayı, Kuramer, İstanbul, 2016, s. 101.

dele edip onu ehlileştirmeye çalışan kişidir” hadisini esas alarak, “*cihadın nefis, şeytan, kafirler ve münafıklarla mücadele olmak üzere dört mertebesi vardır ve bu mertebelerin en önemlisi, nefisle cihaddır.*” görüşüyle de mutabık kalmaktadır. Hariçteki düşmanlarla cihad fer’idir asıl olan cihad müminin kendi nefsiyle cihadı aslidir. Kaldı ki Allah’a itaat hususunda kendi nefsiyle cihad edemeyen bir müminin dış düşmana karşı mücadele ermesi pek mümkün değildir.³⁴

Tasavvuf klasiklerinde nefis insanın en azılı düşmanı olarak belirlenince, ona karşı açılan savaş da en büyük cihad kabul edilmiştir. Buna göre harp meydanında düşmanla yapılan savaş küçük cihada (cihâd-ı asgar), nefse karşı savaş da büyük cihada (cihâd-ı ekber) karşılık gelir ve bu ayrım daha önce bahsi geçen, “*Küçük cihaddan büyük cihada döndük.*” rivayetiyle temellendirilir.³⁵

İlk dönem sufi müfessirlerden Sülemî’nin *Hakâiku’t-tefsîr*’de neredeyse her sayfasında atıfta bulunduğu Sehl et-Tüsterî birçok müfessirin savaş anlamında tefsir ettiği “*Ey Peygamber kafirlere ... karşı cihad et!*”³⁶ âyetini “*mu halefet kılıcıyla nefisine karşı cihad/mücadele et, nefisine pişmanlık yüklerini yükle, nefisini havf/korku çöllerine sür belki böylece onu tövbe ve (Allah’a) yöneliş yoluna sokarsın.*” şeklinde nefisle cihad bağlamında tefsir etmesi de bu anlayışa delil olarak ifade edilebilir.³⁷ Sülemî tefsirinde bu bağlamda Hasan-ı Basrî, Ca’fer es-Sâdık, Abdullah İbn Mübârek, Hâris el-Muhâsibî, Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Atâ, Vâsıtî gibi sufilerin görüşlerini de aktarmıştır.³⁸ Nitekim Abdullah b. Mübârek ve Şakîk Belhî gibi sufiler ayetleri bu şekilde tefsir etmekle birlikte fiilen gazâ ve cihâd faaliyetlerine katılmıştır. Aynı şekilde pek çok muhârip zâhid-sûfiden söz etmek mümkündür.³⁹

İlk dönemlerden itibaren sûfilerce büyük cihad ve küçük cihad (cihâd-ı ekber ve cihâd-ı asgar) ayrımı yapılmış ve nefsin hevâsını hedef aldığı için öncelik büyük cihâda (nefis ile yapılan cihada) verilmiştir. Cihâd/mücâhede, bir tasavvuf terimi olarak tasavvuf tarihinin farklı dönemlerinde de aynı mana içinde ele alınmış bir muhtevaya sahiptir. Bu itibarla cihad/mücâhede, hem tarikatlar öncesi dö-

34 Mustafa Öztürk, “Cihad Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları”, s. 104.

35 Mustafa Öztürk, “Cihad Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları”, s. 104-105.

36 Tevbe, 9/37

37 İsmail Kurt, “Hakâiku’t-tefsîr Bağlamında İlk Sûfîlerin Cihad ve Kıtal Ayetlerine Yaklaşımları”, *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 2021, cilt: VIII, sayı: 1, s. 113.

38 İsmail Kurt, “Hakâiku’t-tefsîr Bağlamında İlk Sûfîlerin Cihad ve Kıtal Ayetlerine Yaklaşımları”, s. 114.

39 Muammer Cengiz, “İsmâil Rusûhî Ankaravî’nin Cihad Yorumu”, *Hacı Bayram-ı Velî V*, 2020, s. 163; Kurt, İsmail, “Hakâiku’t-tefsîr Bağlamında İlk Sûfîlerin Cihad ve Kıtal Ayetlerine Yaklaşımları”, s. 120.

nem açısından hem de tarikatlar dönemi seyr ü sülûk süreçleri bakımından anahtar bir kavram olmuştur.⁴⁰

Tasavvuf târihinde mücâhedeyi tanımlayanlar sufilerin ilki olarak sûfî Hâtîm el-Esam (öl. 237/851) görülür.⁴¹ İlk dönemin önemli sufilerinden Cüneyd-i Bağdâdî ise tasavvufu “*sulhü olmayan bir savaş*”⁴² olarak tarif etmiş ve tarifi ile de cihad kavramının tasavvuf açısından önemine dikkat çekmiştir. Klasik dönem tasavvuf metinleri dikkate alındığında Serrac, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazzâlî gibi sûfî yazarlar mücâhede kavramına eserlerinin muhtelif yerlerinde atıfta bulunmakla birlikte müstakil bir başlık altında kavramı ele alan sûfî müellifler Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvirî ve Herevî olmuştur. Kelâbâzî *et-Taarruf*’un⁴³ Kuşeyrî ise *er-Risâle*’nin⁴⁴ tasavvuf ıstılahları bahsinde mücâhede kavramını müstakil bir başlık altında ele almıştır. Herevî *Sad Meydan*’da “cihad” kavramını müstakil olarak işleyerek cihadın sûfilerce öne çıkarılan tüm çeşitlerine kısaca yer vermiştir. *Menâzil*’de ise cihad ve mücâhede kavramına değinmiştir. Özellikle Hücvirî mücâhedeyi *Keşfü’l-Mahcûb*’da Sehliyye başlığı altında alır. On iki tasavvuf fırkasını ele aldığı tasnifinde Sehl b. Abdullah Tüsterî’ye nispet ettiği Sehliyye’nin temel düsturunun “mücahede” olduğunu belirtir.⁴⁵

Kuşeyrî’nin *Letâifu’l-İşârât* adlı eserinde cihad ve kıtalle ilgili ayetleri cihad ve kıtalle ilgili yaptığı yorumlarla özelde sûfilere/müridlerinde genelde ise tüm Müslümanları düşmanla ve nefisle mücadelede hep gayretli, canlı, fedakâr olmaya, zorluklara katlanmaya teşvik etmekte, ruhsatlara ve birtakım yanlış tevellere yönelerek mücadeleden kaçmamaya çağırmaktadır. Düşmanla savaşmak, onları öldürmek anlamına gelen “katele” fili ve türevleri Kur’an’ı Kerim’de pek çok ayette geçmektedir. Bu ayetlerin zâhiri anlamları düşmanı öldürmek olmakla birlikte sûfiler tarafından nefisle savaşmak şeklinde yorumlanmıştır. Kuşeyrî cihadla ilgili ayetlerde olduğu gibi kıtalle ilgili bazı ayetleri de zâhirî anlamları çerçevesinde yorumlarken bazılarını da işârî ağırlıklı yorumlamıştır.⁴⁶

Tasavvufta cihad kavramı sadece harb ve darb anlamında değildir. Aksine tasavvufta cihad, büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayrılır. Küçük cihad düşman-

40 Cengiz, Muammer, “İsmâil Rusûhî Ankaravî’nin Cihad Yorumu”, s. 163.

41 Mustafa Bilgin, “Hâtîm el-Esam”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1997, XVI, s. 470-472.

42 Ethem Cebecioğlu, “Prof. Nicholson’un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, AÜİFD, c. XXIX, 1987, s. 394.

43 Kelâbâzî, et-Taarruf, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s. 223-225.

44 Kuşeyrî, er-Risâle, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 133.

45 Cengiz, Muammer, “İsmâil Rusûhî Ankaravî’nin Cihad Yorumu”, s. 167.

46 Sami Kılınçlı, “İşârî Te’vil ve Kuşeyrî’nin Cihad ve Kıtal Ayetlerini Yorumlama Yöntemi”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, cilt: XVII, sayı: 1, s. 138,151.

la savaştır. Büyük cihad ise, nefis ile cihad olarak anılır ve bu tür cihad sürekliliği sayesinde kişisel dönüşüm ve değişimle sosyal değişime katkı sağlar. Nefs ile cihad, ya da nefis tezkiyesi denilen bu tür arınma, insanların tek başına gerçekleştirebilecekleri bir olay değildir. Üstelik Kur'an'da tezkiye Nebevi bir iş olarak anılmaktadır. Ayette cihadın “bizim uğrumuzda cihad edip çabalayanlar” diye çoğul geçmesi, bu işin toplumsal yönüne dikkat çektiği gibi “Nefs son derece kötülüğü emredicidir.”⁴⁷ ibaresinde mübalağalı ism-i fail kullanılması, işin istimrar ve sürekliliğine işaretler. Dolayısıyla nefis ile cihad eden sürekli bir değişime talib demektir.⁴⁸

İsmail Kurt tarafından yapılan bir çalışmada hicri 200'e kadar yaşayan zâhid sûfiler ile onlardan sonra Sülemî'nin vefatına kadar yaşayan Hasan-ı Basrî, Ca'fer es-Sâdık, Abdullah İbn Mübârek, Hâris el-Muhâsibî, Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Atâ, Vâsîtî gibi tasavvuf dönemi sûfilerinin cihad anlayışları tespit edilmiştir.⁴⁹

Kurt'un tespitlerine göre; ilk sûfilerin cihad anlayışı öncelikle nefse karşı verilen mücadele yani yapılan cihaddır. Onların görüşlerini aktaran Sülemî de cihadı nefse karşı yapılan cihad olarak anlamıştır. Düşmanlara karşı savaş meydanlarında kılıçla yapılan cihad da Allah yolunda yapılan bir cihaddır ve bu cihadın adı küçük cihaddır. İlk sûfiler Mekki ve Medeni olarak cihad ile ilgili nazil olan; “(Ey Peygamber) o kâfirlere itaat etme ve onlara karşı onunla (Kur'an ile) büyük cihad et/mücadele ver!”⁵⁰, “Cihad eden kendisi için cihad eder, çünkü Allah'ın insanlara ihtiyacı yoktur.”⁵¹, “Bizim uğrumuzda cihad edenleri yollarımıza ulaştırırız.”⁵² “Allah yolunda hakkını vererek cihad edin!”⁵³, “İman edenler, hicret edenler ve Allah yolunda cihad edenler...işte on lar gerçek müminlerdir.”⁵⁴, “(Gerçek) Müminler, ancak Allah ve Resûlüne iman eden daha sonra (imanında) şüpheye düşmeyen ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenlerdir.”⁵⁵, “...Allah yolunda cihad eden ve kınayanların kınamasından korkmayan bir kavim

47 Yusuf, 12/53.

48 H. Kâmil Yılmaz, “Tasavvuf Geleneğinde Değişim”, Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm, Ankara, 2007, s. 255-266.

49 İsmail Kurt, “Hakâiku't-tefsîr Bağlamında İlk Sûfilerin Cihad ve Kıtal Ayetlerine Yaklaşımları”, s. 114-115.

50 el-Furkân, 25/52.

51 el-Ankebût 29/6.

52 el-Ankebût 29/69.

53 el-Hac 22/78.

54 el-Enfâl 8/74.

55 el-Hucurât 49/15.

getirir.”⁵⁶, “Genç yaşlı (hafif-ağır) demeden sefere çıkın ve mallarınızla, canlarınızla Allah yolunda cihad edin!”⁵⁷, ve “Ey Peygamber! kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et, onlara karşı sert davran!”⁵⁸ ayetlerini aralarında bulunmamakla maddi ve manevi cihad ayırımına tabi tutmamakla birlikte genellikle Medenî ayetleri zâhirî anlamıyla alıp düşmana karşı cihad olarak yorumlamışlardır. İlk sûfilerin cihad ile ilgili Mekkî ve Medenî ayetleri yorumlarken de âyetin siyak-sibak ve tarihî bağlamına bakmak yerine âyeti müstakil olarak ele alıp doğrudan nefisle cihad bağlamında tefsir etmişlerdir.⁵⁹

Sufi müellifler cihad ile ilgili önemli tespitlerde bulunmuşlardır. Bunlardan biri olan Gazzâlî cihadı Hz. Peygamberin “Biz küçük cihaddan büyük cihada döndük.” hadisi üzerinden ele alır ve Hz. Peygamberin “Büyük cihad nedir?” sorusuna verdiği “Nefisle yapılan cihaddır.” cevabı ile nokta koyarak der ki; “Bil ki nefisle cihadın dört derecesi vardır: Birincisi onu, hidayeti ve hak dini öğrenmeye zorlamaktır. İkincisi; öğrendikten sonra onunla amel etmeye zorlamaktır. Üçüncüsü; onu, öğrendiğini bilmeyenlere öğretmeye ve dine davet etmeye zorlamaktır. Dördüncüsü ise; onu, davetin ve öğretimin zorluklarına sabretmeye zorlamaktır.”⁶⁰

Muhyiddin İbnü'l-Arabi (öl. 638/1240) de cihad ve mücadele konusunda dört kategoriden söz etmiştir. Bunların birincisi, “Allah canlarıyla ve mallarıyla cihad edenleri [sefere çıkınayp evlerinde] oturanlara üstün kılmıştır.”⁶¹ mealindeki ayette işaret edildiği gibi mutlak anlamda cihad; ikincisi, “Allah yolunda cihad edenler...”⁶² mealindeki ayette işaret edildiği gibi, mukayyet cihad; üçüncüsü, “Bizim uğrumuzda cihad edenler...”⁶³ mealindeki ifadede işaret edildiği gibi, mükâşefe amaçlı cihad, dördüncüsü ise, “Allah için hakkıyla cihad edin!”⁶⁴ mealindeki ifadede belirtildiği gibi tam manasıyla hakiki cihaddır.⁶⁵ Ayrıca İbn Arabî *Fütûhât*'ta: “İnsana kendi nefisinden daha yakın yoktur. Bununla birlikte Allâh'ın nimetleri karşısında nefisten daha inkârcı (ekfer) bir şey de yoktur. Nefisle yapılan cihadı büyük yapan şey düşmanın büyüklüğüdür. Ayrıca zahirdeki düşmanla yapılan cihada riyâ, süm'a ve hamiyyet duyguları karışma ihtimâli bulunurken nefisle

56 el-Mâide 5/54.

57 et-Tevbe 9/41.

58 et-Tevbe 9/73.

59 İsmail Kurt, “Hakâiku't-tefsir Bağlamında İlk Sûfilerin Cihad ve Kıtal Ayetlerine Yaklaşımları”, s.114-124.

60 Gazzalî, İhyâ'u 'Ulûmi'd-dîn, Dârü'l-Ma'rifa, Beyrut, 1356/1937, II, s. 308-310.

61 Nisa 4/95

62 Maide 5/54

63 Ankebut 29/69

64 Hacc 22/78

65 Mustafa Öztürk, “Cihâd Âyetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yan sınırları, s. 105.

yapılan cihad gizli bir eylem olduğundan ona Allah'tan başkası muttali olmaz. Bu itibarla nefisle yapılan cihad Allah için olur.”⁶⁶

Mevlânâ da “En küçük bir savaştan döndük ama, peygamberle berâber en büyük savaştayız. Şunu iyi bil ki, safları bozan, dağıtan arslanla savaşmak kolaydır. Asıl arslan, kendini tutan ve nefsini alt edendir.”⁶⁷ sözüyle gerçek cihadın nefisle olan cihad olduğunu vurgular.⁶⁸

Osmanlı dönemine geldiğimizde bu hususta söz söyleyen önemli sufilerden biri de Mevlî İsmail Ankaravî'dir. İsmail Ankaravî cihad kavramını *Min-hacül-fukara* isimli eserinde geniş bir şekilde işlemiştir. Eserinde ayet, hadisler, meşhur sûfî sözleri ve kelâm-ı kibarlar ve cihad bahsi etrafında tasavvufun erken döneminden sonraki devirlere kadar farklı üslûp sâhibi isimlerinden Hâtim el-Esam, Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Atâ, Kettânî, Kuşeyrî, Şeyh Ebû Medyen, Ruzbihan Baklî, Attar, İbn Fârız gibi isimlerin söz ve hallerine yer vermiştir. Özellikle Mevlânâ ve İbn Arabî'ye geniş yer ayırmış, Beyzâvî, Nesefî, İbn Melek, Molla Gürânî gibi önemli isimlerin de cihad ve mücadele görüşlerine yer vermiştir.⁶⁹

Sufilerin cihad anlayışlarının temellendirilmesinde veya sufilerin fiili cihada iştiraklerinde en önemli saiklerden biri olarak da şah-ı velâyet kabul ederek bazı tarikatların silsilelerini ona bağladıkları Hz. Ali'nin önemli bir yeri vardır. Tasavvuf tarihine bir bütün olarak bakıldığında, sûfilerin genellikle, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'yi ve ona atfedilen rivayetleri belli düşünce ve uygulamalarında dayanak olarak benimsedikleri görülür. Bu sebeple sufiler zühd hareketinden cihad anlayışlarına kadar kendine önemli rehber olarak Hz. Ali'yi örnek almışlardır.⁷⁰

Hz. Ali Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber başta olmak üzere hemen hemen bütün gazve ve seriyyelere katılmış, bu savaşlarda Resûl-i Ekrem'in sancaktarlığını yapmış ve daha sonraları menkıbevî bir üslûpla rivayet edilen büyük kahramanlıklar göstermiştir. Uhud'da ve Huneyn'de çeşitli yerlerinden yara almasına rağmen Hz. Peygamber'i bütün gücüyle korumuş, Hayber'de ağır bir demir kapıyı kalkan olarak kullanmış ve bu seferin zaferle sonuçlanarak Yahudilere galebe çalınmasında büyük payı olmuştur. Fedek'te Benî Sa'd'a karşı gönderilen seriyy-

66 Cengiz, Muammer, “İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin Cihad Yorumu”, s. 173.

67 Mesnevî I, (b. 1387, 1389).

68 Cengiz, Muammer, “İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin Cihad Yorumu”, s. 172.

69 İsmail Rusuhî Ankaravî, *Minhacü'l-Fukara*, trc. Safi Arpaguş, İstanbul 2023, s. 241-253. Muammer Cengiz, “İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin Cihad Yorumu”, s. 170-172.

70 Ayrıca bk. Salih Çift, “Gazzalî Öncesi Mutasavvıfların Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'le İlgili Görüşleri”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2005, cilt: V, sayı: 1, s. 163.

yeyi ve Yemen'e yapılan seferi sevk ve idare etmiştir. Bu sonuncu sefer üzerine Benî Hemdân kabilesi Müslümanlığı kabul etmiştir. Tebük Gazvesi'nde ise Hz. Peygamber'in vekili olarak Medine'de kalmıştır.⁷¹ Bütün bu gayretleri ile ayetlerde Hz. Ali'ye "Allah yolunda cihad eden ve Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eden" olarak işaret edilmiştir. Bu durum onun büyük kahramanlık ve şecaatini ortaya koymaktadır.⁷²

Cüneyd-i Bağdadi Hz. Ali ile ilgili şu sözünü aktarmaktadır: "Allah kendisinden razı olsun, Emîrül-mü'minin Hz. Ali eğer harplerle meşgul olmasaydı bizim bu tasavvuf ilmimize dair pek çok incelikleri bize öğretirdi. Çünkü o, kendisine ilm-i ledün verilmiş birisiydi. İlm-i ledün Kur'ân'da Hızır'a (a.s.) has kılınan bir ilimdir."⁷³ Bu rivayet daha sonraki sûfiler tarafından da sıklıkla dile getirilmiştir. Cüneyd'in aynı şekilde Hz. Ali ile ilgili "usûlde ve belâda pirimiz Ali Murteza'dır"⁷⁴ şeklindeki ifadesi ile de ona tasavvufî düşüncede merkezî bir rol vermektedir. Ayrıca Serrâc'ın aynı zamanda tasavvufun önemli meseleleri olan "manâ, işaret ve marifet" konularında Hz. Ali'yi ahabın geri kalanından ayrı tutması dikkate değerdir.⁷⁵

Hz. Ali'ye atfedilen: "Ben Allah Resûlü'nden benden başkasının bilmediği yetmiş kâb ilim öğrendim" şeklindeki ifadeyi de nakleden Serrâc ardından kendi kanaatini şu şekilde ortaya koymaktadır: "Ashâb-ı kirâm içinde Hz. Ali'nin manâ, işaret, lafzî tevhid, marifet ve iman gibi hususlarda özel bir yeri, sûfilerden ehl-i hakâyık olanlarla ilgili güzel hasletleri vardır."⁷⁶

4 . Sufiler ve Fiilî Cihad/Savaş

Tasavvuf tarihinden sufileren cihad ile ilgili bakış açılarını ortaya koyduktan sonra şunu söylemek gerekir ki; sufiler meselenin sadece mücahede ve teorik tarafında kalmamış birçok sufi bizzat orduyla birlikte sefere iştirak etmiş ve zaman zaman fiili olarak da cihad etmişlerdir. Bu sefer ve gayretleri esnasında sufilerden şehit olanlar olmuştur. Burada tabii ki bütün bir tasavvuf tarihinden bu minvaldeki vukua gelmiş hadise ve nakilleri sıralamak mümkün değildir. Ancak

71 M. Yaşar Kandemir, "Ali", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1989, II, 375-378.

72 Veysel Akkaya, "Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali'nin Şahsiyeti: Kur'an ve Hadis Perspektifiyle Karşılaştırma, Usûl: İslam Araştırmaları, 2019, sayı: 32, s. 80. (69-90)

73 Ebû Nasr Serrâc Tûsi, el-Lüma' fi't-tasavvuf (trc. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 137.

74 Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2020, s. 135.

75 Salih, Çift. "Gazzalî Öncesi Mutasavvıfların Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'le İlgili Görüşleri", s. 171

76 Serrâc, Lüma', s. 314. Ayrıca bk Salih, Çift. "Gazzalî Öncesi Mutasavvıfların Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'le İlgili Görüşleri", s. 165-174

sufilerin cihadı sadece bir nefis mücadelesi olarak görmediklerini yeri ve zamanı geldiğinde bizatihi savaşa iştirak edip mücadele ettiklerini tasavvuf tarihiden seçtiğimiz bazı örneklerle kronolojik olarak sunacağız. Burada örnekleri sunarken de mümkün olduğu kadar İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinden önemli sufileri zikretmiyi çalışacağız. Çünkü tasavvuf tarihinin tamamındaki bu türden faaliyetleri burada ele almak mümkün değildir.

İlk dönem önemli sufilerinden Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) Muâviye zamanında Rebî' b. Ziyâd'ın kumanda ettiği bir sefere katılarak Rebî'e kâtiplik yapmış ve Mühelleb b. Ebû Sufre kumandasında Kâbil üzerine gönderilen bir orduya da katılmıştır.⁷⁷ Yine ilk dönem sufilerinden Malik b. Dinar Sinin Savaşına katılmıştır. Fakat hummaya yakalandığı için savaşa iştirak edemeyince ağlamıştır.⁷⁸ Abdullah b. Mübârek hayatı boyunca birçok savaşa iştirak etmiş, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşid devrinde Misis ve Tarsus civarında Bizans'a karşı savaşmıştır. Cihadın fazileti, sevabı ve İslâm'daki önemine dair hadisleri ihtiva eden ve bu konuda yazılan ilk eser olan *Kitâbü'l-Cihâd*'ı telif etmiştir.⁷⁹ Şakik Belhî de Mâverâünnehir bölgesindeki savaşlara katılmış ve Kûlân Savaşında (194/810) şehid olmuştur.⁸⁰

Mutasavvıflar savaşa bizzat iştirak ettikleri gibi devrin hükümdarlarını da cihada teşvik etmişlerdir. Gazzâlî (öl. 505/1111) Mağrib ve Endülüs'te Murâbit hükümdarı Emîrû'l-Müslimîn Yûsuf b. Tâşfin'e mektub gönderip İberyâ Yarımadasında Hristiyan devletlerin tuzak kurduğu Müslümanlara yardım için yola çıkmasını istemiş ve ona şöyle demiştir: *“Ya Allah yolunda kılıcını kuşanıp Endülüs'deki kardeşlerine yardım edersin yahud senden başkası haklarını savunana kadar Müslümanların emirliğini terk edersin.”*⁸¹

Sa'deddin el-Cebâvî (öl. 575/1180), Dımaşk-Akkâ güzergâhında bulunan Cebâ bölgesinde kurduğu tekkesinde irşad faaliyetlerinde bulunurken burada hem ilim ve mârifet eğitimi verdi ve hem de tekkeyi Haçlılarla savaşta Müslümanların merkezi haline getirdi. Sa'deddin el-Cebâvî'nin Haçlılarla fiilî savaşa katıldığına dair kaynaklarda bir kayıt bulunmamakla birlikte asker temini ve onların savaşa teşvik edilmesi için çalıştığı belirtilmektedir. Bu gayretleri sebebiyle “el-imâm-mü'l-mücâhid” lakabıyla anılmıştır. Onunla birlikte Dımaşk'a gelen kardeşlerin-

77 Süleyman Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1997, XVI, 291-293.

78 Es'ad Hatib, el-Butûle ve'l-fidaye İnde's-sufiyye, Dârü'l-Fikr, ty., s. 61. Es'ad Hatib, Sufiler ve Aksiyon, trc. H.İ. Kaçar, ÖL. Kavak, Y. Günaydın, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 34.

79 Raşit Küçük, “Abdullah b. Mübarek”, DİA, İstanbul 1988, I, 122-124.

80 Ali Bolat, “Şakik-ı Belhi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2010, XXXVIII, s. 305-306.

81 Es'ad Hatib, Sufiler ve Aksiyon, s. 113, 121-125.

den Şeyh Abdullah Yûnus Dımaşk'ın güneyindeki Buhsa'da bir tekke kurmuş ve tekkesinde askerler için ilâç imal etmiştir.⁸² Suriye merkezli bir tarikat olan Sadiyye şeyhleri haçlılarla mücadele etmiş ilk dönemlerinden itibaren Filistin'in Kudüs, Akkâ, Safed, Halîl ve Nablus şehirlerinde yayılmaya başlamasının sebeplerinden biri de Haçlılara karşı mücadelenin bu bölgelerde yoğunlaşması ve tarikat mensuplarının bu mücadeleye bilfiil katılmış olmasıdır. Sa'dîler'in Halîl şehrindeki son temsilcilerinden olan Şeyh Ferhân es-Sa'dî, İzzeddin el-Kassâm ile birlikte Filistin'in kurtuluşu için çalışmış ve Yahudiler tarafından katledilen Yafalı Müslümanların intikamını almak amacıyla Nisan 1936'da İngiliz korumasındaki Yahudilere saldırarak Filistin'de silahlı direnişi başlatan grup içerisinde yer almıştır.⁸³

12 ve 13. Asrın önemli sufilerinden Kübreviyye tarikatının piri Necmeddîn-i Kübrâ (öl. 618/1221) Moğollar'ın 618/1221 yılında Hârizm'in merkezi Gürgenç'te (Köhne Ürgenç, Türkmenistan) gerçekleştirdikleri katliam sırasında Moğollarla savaşta şehit olmuştur. Cengiz Han, Necmeddîn-i Kübrâ'ya şehri terk etmesi için izin vermiş, ancak o şehir yakılıp yıkılırken hayatının bağışlanmasını kabul edemeyeceğini söylemiştir. Kaynaklar Necmeddîn-i Kübrâ'nın katliamdan önce aralarında Sa'deddîn-i Hammûye ve Radiyyüddin Ali Lala'nın da bulunduğu müridlerine şehri terk etmelerini emrettiğini, ardından savaşa girip şehid olduğunu kaydeder.⁸⁴

Şehid Necmeddîn-i Kübrâ örneğinde görüldüğü üzere, sûfîler nefse karşı verilen manevî mücâdeleyi, savaş meydanında düşmana karşı direnme ile ayrı süreçler olarak değerlendirmemişlerdir. Tarih boyunca bunun pek çok örneği mevcuttur. Bu çerçevede, Kâzerûniyye gibi cihâda özel bir önem atfeden tarikatların yanı sıra, tekke ile kışla arasındaki ilişkileriyle öne çıkan tarikatlar da bulunmaktadır. Özellikle Yeniçeriler ile Bektâşîler arasındaki yakın bağ iyi bilinmektedir; hatta rivâyetlere göre “Yeniçeri” ismi, Hacı Bektâş-ı Velî tarafından verilmiştir. Osmanlı Devleti'nin sürekli ve ücretli ordusu olan Yeniçerilerin pîri olarak Hacı Bektâş-ı Velî'nin kabul edilmesi, bu askerî grubun Bektâşîliğe doğrudan bağlanmasından ziyade, tarikatın gazâ ruhuna verdiği önemin bir yansımasıdır.⁸⁵

82 Hür Mahmud Yücer, “Sa'dettin el-Cibavî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2008, XXXV, 387-388.

83 Hür Mahmud Yücer, “Sa'diyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2008, XXXV, 410-413.

84 Hamid Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2006, XXXII, s. 498-500.

85 Nuran Çetin, “Zor Zamanlarda Sûfîlerin Din ve Vatan Müdafaasındaki Rolü”, İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar - II, 2020, s. 107.

Muhyiddîn b. Arabî (öl. 638/1240) Eyyûbîlerin Haçlılarla savaşırken zayıf düştüğünü ve El-Meliku'l-Kâmil el-Eyyûb'un, Roma İmparatoru II. Friedrich karşısında Beytû'l-Makdis'ten geri çekildiğini öğrenince ona uyarı niteliğinde şu mesajı göndermiştir: *"Gayretin ne kadar da az! İslâm senin gibisini görmedi. Şimdi savaşa hazırlan, yoksa onlarla savaştığımız gibi seninle de savaşırız."*⁸⁶

Haçlılara karşı savaşan bir başka mutasavvıfta Şazeliyye tarikatının kurucu piri Ebû'l-Hasen eş-Şâzelî'dir (öl. 656/1258). Tarihi kaynaklar 647'de (1249) Mısır'a bir Haçlı seferi düzenleyerek Dimyat'ı işgal eden Fransa Kralı IX. Louis kalabalık bir Haçlı ordusuyla Mansûre'ye geldiğini ve Turan Şah'ın Haçlılar'ı yenerek IX. Louis'yi esir aldığını nakleder. Yaklaşık bir buçuk yıl süren bu savaşa gözlerini kaybetmiş olmasına rağmen Ebu'l-Hasan Şâzelî de katılmıştır.⁸⁷

Kuzey Afrika ve özellikle Mısır'ın dinî-tasavvufî hayatında derin izleri olduğu gibi tasavvuf tarihi içinde de önemli bir yeri olan Ahmed el-Bedevî (öl. 675/1276) de haçlılarla mücadele etmiştir. Bu kahramanca mücadelesi sebebiyle Ahmed el-Bedevî Mısır halkı tarafından büyük bir kahraman ve kurtarıcı olarak tanınmış, Hristiyanların elinden Müslümanları kurtardığına inanıldığı için "mücîbü'l-üsârâ min bilâdi'n-nasârâ" lakabını almıştır. Ayrıca Bedeviyye tarikatı mensuplarının Haçlılara karşı verdikleri çetin mücadele de bilinmektedir.⁸⁸

Anadolu'nun fethi, Türkleşmesi ve İslamlaşması esnasında mana erleri olan derviş-gaziler büyük hizmetler görmüşlerdir. Ömer Lütfi Barkan, vakfiyelere dayanarak, bu devrin son derece aktif mutasavvıflarının faaliyetlerini "Kolonizatör Türk Dervişleri" isimli uzun makalesinde tanıtır.⁸⁹ Oradan öğrendiğimize göre, bu derviş gruplarının konumuzla ilgili başlıca hizmetleri şöyle sıralanabilir: Çok defa, düzenli ordulardan evvel gelip toprağa yerleşmeye çalışmışlardır. Özellikle uç bölgelerini seçmişler, kondukları yerleri imar ve inşa etmişler, bağ bahçe yetiştirmişler, uygun yerlere değirmenler yapmışlardır. Bulundukları bölgeler içerilerde kalmaya başlayınca, daha ötelerde, yeni uçlarda tekke ve zaviyeler açmışlar, fetihlere bilfiil katılmak üzere mücahitler yetiştirmişlerdir. Anadolu'nun hemen her bölgesinde, bu dervişlerin isimleri hala yaşamaktadır. Rumeli ve Balkanlar'ın İslamlaşmasında da bu misyoner derviş gruplarının oynadığı rol büyüktür. Ga-

86 Es'ad Hatib, Sufiler ve Aksiyon, s. 82-823.

87 Hasan H. İbrahim, İslam Tarihi, Trc. İsmail Yiğit. (İstanbul: yy. 1992) 5: 142-143; Es'ad Hatib, Sufiler ve Aksiyon, s. 82-83; Ahmet Murat Özel, "Şâzelî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2010, XXXVIII, 385-387.

88 Mustafa Kara, "Ahmed el-Bedevî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1989, II, 47-48.

89 Barkan, Ömer Lütfi, Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler, Vakıflar Dergisi, 1942, sayı: 2, s. 279-386.

zi-dervişlerin bir kısmı Anadolu'nun uç noktalarında, yani Bizans sınırlarında yaşayan Türkmen boylarının fetihlerine katılmışken, bir kısmının da Rumeli'deki Osmanlı gazileri arasında savaşmışlardır.⁹⁰

Fuad Köprülü Anadolu'da İslamiyet isimli eserinde şöyle diyor; “Bu sahalarda başlıca hâkim olan dini hislerle kahramanlık hisleriydi. Ekseriyetle tasavvufi şekiller altında tecelli ve inkişaf eden bu dini hissiyat, faal Anadolu Türklerini tekkelere veya mescidlere kapatarak içtimai bünyeyi felce uğratacak bir şekilde olamazdı. Faal ve cenkci Türkmenlerin hayat-ı diniyesini idare eden Türkmen babaları, bütün bu sufilerin menkıbelerinde umumiyetle göze çarptığı veçhile, cihad ile meşgul dervişlerdi. Tahta kılıçlarla kafirlere karşı harbeden, bir avuç mürid ile binlerce düşmanı ezen, kaleler alan, kılıç kuvvetiyle küfür diyarında İslamiyet'i neşr ve tamim eden bu mücahid Türk sofileriyle tekkelerde sakin ve mündemiç bir hayat-ı inziva geçiren Arap ve Acem mutasavvıfları arasında şüphesiz ki, pek bariz büyük bir fark vardır.”⁹¹

İslâmî-tasavvufi düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak tekke ve zâviyelerde şeyh mürid ilişkilerini, diğer taraftan iş yerlerinde usta, kalfa ve çırak münasebetlerini ve buna bağlı olarak iktisadî hayatı düzenleyen Ahiliğin Anadolu'da kurulup gelişmesinde Ahî Evran'ın büyük rolü olmuştur. 12.-13. yüzyılda Ahi Evran tarafından Anadolu şehirlerinde (özellikle Kayseri, Kırşehir, Ankara çevresi) örgütlenen; ekonomik, sosyal, tasavvufi ve ahlâkî ilkeleri birleştiren esnaf-zanaatkâr kardeşlik teşkilatı olan Ahîlik (Fütüvvet/Ahiyân-ı Rûm) (şovalyelik), ahlaklılık, konukseverlik, yardımcılık ve sanat olmak üzere üç temel üzerine kurulmuştur. Ahiler, barış zamanlarında sanatlarını ve toplum ahlakını geliştirmeye çalıştıkları gibi savaş sırasında da silah elde orduya katılıp kahramanca düşmanlarla çarpışırlar. Ahilerde gençlere ata binmek, süre avına çıkmak, ok atmak, silah kullanmak öğretilir. Osmanlılarda 1361'lerden önce ordu kurulmadan ya da ordu gücünün düşman saldırısına yetmediği zamanlarda ahiler silahlarını atlarını alıp savaş alanına koşarlardı.⁹²

Hacı Bayram Veli'nin halifesi ve Bayramiyye-Şemsiyye kolunun kurucu piri Akşemseddin'in İstanbul'un fethi öncesi ve fetih esnasındaki rolü sufilerin cihad sahasındaki rollerine en iyi örneklerden biridir. İstanbul'un fethi esnasında

90 Mehmet Demirci, “Gazi Dervişler ve Balkanlar”, Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, 2011, cilt: XII, sayı: 27, s. 149-150 (147-159).

91 Franz Babinger, Fuad Köprülü, Anadolu'da İslamiyet, çev.: Ragıp Hulusi; yay. haz.: Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s. 63.

92 Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997, s. 73-74, 245; Ziya Kazıcı, “Ahilik”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1988, I, 540-542.

sadece Akşemseddin değil diğer devrin şeyhleri ve onlara tabi dervişleri de önemli maddi ve manevi görevler üstlenmişlerdir. Fatih Sultan Mehmed İstanbul'un fethi esnasında Molla Gürani ve Akşemseddin bulunmakta idi. Nasıl ki Molla Gürânî İstanbul'un fethi sırasında Fâtih Sultan Mehmed'in istişare meclisinde bulundu, orduyla birlikte fethi katıldı ve savaşın en sıkıntılı günlerinde padişahı teşvik ederek kuşatmanın devamını sağlayan grubun içinde yer aldı⁹³ Akşemseddin de daha fazlasını yerine getirmiştir. Fâtih 1453 yılı baharında İstanbul'u muhasara etmek üzere ordusuyla Edirne'den yola çıkınca Akşemseddin, Akbıyık Sultan ve devrin diğer tanınmış şeyhleri de yüzlerce müridleriyle ona katıldılar. Akşemseddin kuşatmanın en sıkıntılı anlarında gerek padişahın gerekse ordunun mânevî gücünün yükseltilmesine yardımcı oldu. Fethin sıkıntılı anlarında Fâtih'e yazdığı mektuplarla sabretmesi gerektiğini zaferin yakın olduğu müjdesini veren Akşemseddin, fethin kısa zamanda gerçekleşmesine ciddi müessir olmuştur.⁹⁴

Osmanlı sufilerinin çoğunda aynı misyonu değişik zamanlarda görmek mümkündür. Celvetiyye tarikatının kurucusu Aziz Mahmud Hüdayi (öl. 1038/1628) de III. Murad (öl. 1003/1595) döneminde, Ferhad Paşa (öl. 1004/1595) komutasındaki Osmanlı ordusuyla birlikte İran-Tebriz seferine katılmış ve kendisine gönülden bağlı olan Halil Paşa'nın faaliyetlerini ve gâzalarını yakından takip etmiş ve gönderdiği mektuplarla onu ve gazilerini bir taraftan cihada teşvik ederken diğer taraftan gerekli nasihatlerde bulunmuştur. Nitekim Malta adasının vurulmasından duyduğu memnuniyeti Halil Paşa'ya gönderdiği şu mektupla izhar etmiştir: *“Deavât-ı halisât ve teslimât-ı tayyibât takdim ve tetmîm kılındıktan sonra inhâ-i dâ'i-i kadîm budur ki eyüler hoşlar mısız? Mizâc-ı şerîf nicedür? Gazâ ve cihâdınız mübârek ve meymûn ve sâ'î cemîliniz Rızâullahı makrûn olup hemîşe Hazret-i Mevlâ muîniniz ve nusret-i Hak refîk ve karîniniz ola!”*⁹⁵

Yine meşhur mutasavvıf müfessir İsmâil Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) devrin padişahı II. Mustafa'nın daveti üzerine 1107-1108 (1695-1696) yıllarında askerin moral gücünü arttırmak için I. ve II. Avusturya seferlerine katılmıştır.⁹⁶

93 M. Kemal Yaşaroğlu, “Molla Gürânî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2020, XXX, 248-250; Yakup Şahiner, “Molla Gürani'den Şeyh Akşemseddin'e Fethin Hocaları: 1432-1453”, Anasay: 3 Aylık Ulusal Hakemli-Süreli Dergi, 2019, cilt: III, sayı: 8, s. 107-145.

94 Orhan F. Köprülü, Mustafa İsmet Uzun, “Akşemseddin”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1989, II, 299-302; Ayrıca bk. İsmail Lütfi Çakan, “Fetih Hadisi ve Akşemseddin'in Fetihteki Yeri”, Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, 1990, s. 153-163.

95 Ahmet Şimşirgil, “Aziz Mahmud Hüdayinin Müridi: Sadrazam Maraşlı Halil Paşa”, Üsküdar Sempozyumu II, Bildiriler, Mart 2005 İstanbul, II, 587.

96 Ali Namlı, “İsmâil Hakkı Bursevî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2021, XXIII, 108-110.

19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin siyasi ve askerî gücündeki zayıflama, Batılı güçlerin İslam coğrafyasını işgal yönündeki girişimlerini artırmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, Fransızlar Cezayir'i, İtalyanlar Libya'yı, İngilizler Hindistan'ı, Ruslar ise Kafkasya ve Orta Asya'yı hâkimiyetleri altına almışlardır. Anadolu toprakları da Yunan, Fransız ve İngiliz işgallerine maruz kalmıştır. Söz konusu dönemde İslam dünyasında vatanın savunulması ve millî direniş hareketlerinin geliştiği görülmekte olup, bu hareketlerin organizasyonu ve yönlendirilmesinde sıklıkla mutasavvıfların öncü rol oynadığı tespit edilmektedir.

19. yüzyılda Kuzey Afrika ve Batı Afrika'da sûfî şeyhler, sömürgecilere karşı direnişin öncüsü olmuşlardır. Kâdiriyye ve Şâzeliyye şeyhi Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî (öl. 1883), 1832-1847 yılları arasında Fransız işgaline karşı Cezâyir direnişini yönetmiş ve ülkesinin emîri olarak Fransızlara karşı savaşmıştır.⁹⁷

Libya'da Ömer Muhtar (öl. 1931) ve Senûsiyye tarikatı şeyhi Ahmed Şerif Senûsî (öl. 1933) önderliğinde millî mücadele verilmiştir. Uşi Antlaşması neticesinde Osmanlı birlikleri Libya'dan çekilmiş, İtalyanlar sömürgeci olarak Libya'yı işgal etmiş ve bu işgale karşı çıkan Senûsîler İtalyanlarla savaşarak onlara üstünlük sağlamıştır. Senûsîler Ahmed Şerif önderliğinde, I. Dünya Savaşına katılan Osmanlı Halifesi'nin yayınladığı "Cihad Fetvası"na destek vermiş, bu kez doğuda yani Mısır'da İngiliz güçlerine karşı mücadele vermişlerdir. Osmanlı-Alman birliklerinin yenilmesi üzerine Fransız, İngiliz ve İtalyan işgal güçleri karşısında yalnız kalan ve ölüm-kalım savaşı veren Senûsilere destek aramak gayesi ile Ahmed Şerif İstanbul'a gelmiştir. Halife olarak seçilen Vahdettin'e kılıç kuşatmıştır. Ahmed Şerif Senûsî Kurtuluş Savaşı yıllarında Türk mücadelesine destek olmuş, daha sonra Medine'de vefat etmiştir.⁹⁸

Batı Afrika'da ise Fransızların Senegal'i işgale başlaması üzerine Ticâniyye tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Şeyh el-Hâc Ömer el-Fûtî (öl. 1864) direniş başlatmış, tekkesini hem mânevî hem de askerî bir merkez haline getirerek 1854'te Senegal'in önemli bir kısmını kontrol altına almıştır. Ömer el-Fûtî bir mürid olarak etkili bir irşad faaliyetleri sonunda müridlerinden meydana gelen 30.000 kişilik orduyla 1852 yılında Fransızlara karşı cihad hareketi başlatmış, cihad ve fetih seferleri neticesinde binlerce putperestin Müslüman olmasını sağlamıştır. Ticâniyye'yi Senegal'den Tinbüktü ve Sierra Leone'ye kadar yayan Ömer

97 Ercüment Kuran, "Emir Abdülkadir", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1998, I, 232-233.

98 Ahmet Kavas, "Ömer el-Muhtar", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2007, XXXIV, 76-78; Nihat Azamat, "Ahmet Şerif Senûsî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2009, XXXVI, 527-529; Nikola A. Ziadeh, Tasavvuf ve Siyaset Hareketi Senûsilik, çev. Kadir Özköse, Risale, İstanbul 2006, s. 22.

el-Fûtî, Tekrûr Devleti diye anılan bağımsız siyasî bir birlik meydana getirmiş ve 1864 yılında Mâsinâ'da cephede savaşırken şehid düşmüştür. Onun ardından mücadele, yeğeni Ahmed Ticânî ve Kâdiriyye mensubu Ahmed Habîbullah Bamba (öl. 1927) gibi sûfî liderlerce sürdürülmüştür.⁹⁹

19. asrın sonunda Orta Asya'nın Fergana bölgesindeki Dükçi İşân lakablı Nakşibendî şeyhlerinden Muhammed Ali b. Muhammed Sâbır XIX. yüzyılda Fergana Vadisi'nde 1898 yılında Andican'da Çarlık Rusya'sına karşı millî mücadelelerin ve vatan müdâfaasının önderliğini yapmıştır. Ruslar tarafından 12 Haziran 1898 tarihinde altı müridiyle birlikte Ruslar tarafından idam edilerek şehid olmuştur.¹⁰⁰

Ruslara karşı Kafkaslar'da millî mücadelelerin komutanlığını yapan Nakşibendî şeyhi Şeyh Şâmil (öl. 1871) Kuzey Kafkasya'nın en önemli dini ve siyasî liderlerinden biridir ve özellikle Çeçen ve Dağıstan halklarını Rus işgaline karşı birleştiren lider olarak tanınır. Şeyh Şâmil'in oluşturduğu idarî ve askerî yapı, Ruslara karşı Dağıstan ve Kafkasya'da yirmi beş yıl boyunca büyük direniş göstermiştir. Rus İmparatorluğu'nun güçlü orduları karşısında unutulmaz destanî bir mücadele veren Şeyh Şâmil'in adı Rus işgaline karşı direnen Kafkas kavimlerinin hâfızasına nakşedilmiştir. Yıllarca vatan müdâfaasında liderlik yapan Şeyh Şâmil 1871'de Medine-i Münevvere'de vefat etmiş ve Cennetü'l-bakî'ye defnedilmiştir.¹⁰¹

“XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti, üç büyük savaşla karşı karşıya kalmıştır: 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi), Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) ve 1919-1922 yılları arasında yürütülen Kurtuluş Savaşı. Bu savaşların her birinde, vatanın savunulması amacıyla dinî liderler ve tasavvuf ehli önemli roller üstlenmiştir. 93 Harbi sırasında Doğu Cephesi'nde, Nehri Tekkesi'nden Şeyh Ubeydullah; Bingöl çevresinden Şeyh Ahmed el-Çanî ve Şeyh Mahmut Melekanî; Diyarbakır bölgesinden Emir Said Bey ve Seyyid Sıbğatullah Arvasî'nin oğlu Şeyh Celaleddin; Bitlis mıntıkasından ise Seyyid Sıbğatullah Arvasî'nin halifelerinden Molla Halid-i Orekî gibi şeyh aileleri ve aşiret önderleri aktif olarak savaşa katılmıştır. Birinci Dünya Savaşı'nda ise İstanbul'da Nakşibendî tarikatına mensup Özbekler Tekkesi Şeyhi Atâ Efendi; Erzurum'da Alvarlı Efe lakaplı Muhammed Lütfî Efendi; Bitlis ve çevresinde Norşin medresesinde yetişmiş şahsiyetler, başta Ziyaeddin Norşinî ve Bediüzzaman Said Nur-

99 Kadir Özköse, “Ahmed b. Muhammed Ticânî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2012, XLI, 130-133.

100 Yılmaz Vurgun, Seda, (2015). 1898 Dükçi İşân İsyanı (Andican Ayaklanması). A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED], 54, 2015, 607-623.

101 Mustafa Budak, “Şeyh Şâmil”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2010, XXXIX, 67-70.

sî olmak üzere, vatan savunmasına katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca Bingöl Halidî şeyhlerinden Melekanlı Şeyh Abdullah Efendi, Çanlı Şeyh Eyüb Efendi ve Halifanlı Şeyh Muhammed Emin Efendi de bu mücadelelere aktif katılım göstermişlerdir.”¹⁰²

Birinci Dünya Savaşı esnasında bütün tarikat mensublarının vatan ve milletin selameti için gayret ettiğini varını yoğuna maddi ve manevi cihetten ortaya koyduğunu ifade etmek gerekir. Bu süreçte Mevleviler ve Bektaşiler özellikle vurgulamak gerekir.

Balkan Savaşları sonrasında toprak kayıpları ve yorgunluk içinde kalan Osmanlı Devleti, Birinci Dünya Savaşı’na girerken ordusunu yeniden toparlamak ve halkın manevî motivasyonunu yükseltmek için 14 Kasım 1914’te ilan edilen “Cihad-ı Ekber”¹⁰³, hem sömürge altındaki Müslümanlara ayaklanma çağrısı niteliği taşımış hem de Osmanlı topraklarında manevi bir heyecan uyandırmıştır.¹⁰⁴

Sultan V. Mehmed Reşad, askeri ve maddi tedbirlerin yanında, Osmanlı devlet geleneğinde önemli bir yeri olan tasavvuf erbabından manevî destek almayı da öncelikli bir uygulama olarak görmüştür. Osman Gazi-Şeyh Edabâli, Fatih Sultan Mehmet-Akşemseddin ve III. Selim-Şeyh Galib örneklerinde görüldüğü üzere, devlet ile tekke ilişkisi savaş dönemlerinde de kritik bir rol oynamıştır. III. Selim’in Nizâm-ı Cedid hareketinde Mevlevîlerden, II. Abdülhamid’in ise İslamcılık siyaseti doğrultusunda çeşitli tarikatlardan destek aldığı bilinmektedir.

Sultan V. Mehmed Reşad, kendisi de bir Mevlevî olarak, savaşta tarikat mensuplarının hem manevî desteğini hem de fiilen orduda yer almalarını önemsendi. Bu çerçevede Filistin cephesine “Mücâhidîn-i Mevlevîyye Alayı”, Kafkas cephesine ise “Mücâhidîn-i Bektâşîyye Alayı” gönderilmesini talep etmiştir, böylece tarikat mensuplarının Osmanlı ordusunun başarısına katkı sağlaması hedeflenmiştir.¹⁰⁵ Osmanlı’da tarikat mensuplarının, özellikle Mevlevîlerin, savaş dönemlerinde orduya manevî ve fiilî destek sağladıkları bilinmektedir.¹⁰⁶ Balkan Savaşları sırasında İttihatçılar öncülüğünde Müdâfaa-i Milliye Cemiyeti aracılığıyla gönüllü

102 Mehmet Şirin Ayış, “Bingöl Halidî Şeyhlerinin Osmanlı Rus Savaşı ile Birinci Dünya Savaşı’nda Gösterdikleri Yararlılıklar”, Bingöl Araştırmaları Dergisi, 2018, cilt: V, sayı: 1, s. 29-48.

103 Bkz. “Cihad-ı Ekber Hakkında Beyannâme-i Hazret-i Hilâfetpenâhî”, Sebîlürreşâd, Kasım 1330, C. 13, sayı: 314, s. 14; “Cihad-ı Ekber Hakkında Başkumandanlık Vekâleti’nin Beyannamesi”, Sebîlürreşâd, Kasım 1330, C. 13, sayı: 314, s. 14-15.

104 Nûri Köstüklü, “Vatan Savunmasında Gönül Erleri, Mücahidin-i Mevleviyye Alayı”, X. Milli Mevlâna Kongresi, (Tebliğler) 2-3 Mayıs 2002 Konya, C. I, s. 213

105 Veled Çelebi (İzbudak), Hatıralarım, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1946, s. 54; Resuhi Baykara, “Birinci Harb-i Umumide Mücahidin-i Mevleviyye Alayı”, Tasavvuf Kitabı, 2003, 641.

106 Sezaî Küçük, Mevlevîliğin Son Yüzyılı, Simurg Yayınları, İstanbul 2003, s. 63-64.

birlikler kurulmaya çalışılmış, Birinci Dünya Savaşı'nda "Cihâd-ı Ekber" ilanının ardından da benzer girişimler ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Konya Mevlânâ Dergâhı şeyhi Veled Çelebi gönüllü toplamaya başlamış, Konya ve Bursa'daki Mevlevîhaneler de bu faaliyetlere katılarak halkın seferberlik ruhunu güçlendirmiştir.¹⁰⁷ Yurdun her bir köşesinden Mevlevî alayına katılmak üzere Şam'a hareket eden Mevlevîler, bulundukları şehir veya kasabalardan Konya'daki merasime benzer törenlerle uğurlanıyorlardı.¹⁰⁸

A. Süheyl Ünver'in Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bir defterde verdiği bilgilere göre alaya katılanların sayısı 1016 ile 1026 arasındadır. Toplam 47 mevlvîhaneden gelen bu dervişlerle birlikte 8 adet de diğer tarikattan olanların isimleri vardır. Harbiye Nezareti tarafından görevlendirilen 20 Sıhhiye memurunun ismi de bu defterde kayıtlıdır.¹⁰⁹

Başlarında sikkeleri ellerinde silahlarıyla cepheye koşan Mevlevî dervişleri, dergâhlarında olduğu gibi sema törenlerine ve musiki ziyafetlerine devam etmişler ve aynı zamanda da askerin maneviyatının artırılmasında önemli bir görevi yerine getirmişlerdir.¹¹⁰ Bu süreçte esnada alay mensuplarından bazı yaşlı ve hasta dervişler vefat etmiştir. Suriye bozgundan sonra ordunun kuzeye çekilmesi ile birlikte üç seneye yakın kaldıkları Şam'dan ayrılan alay mensubu Mevlevî şeyhleri ve dervişleri tekrar mevlvîhanelerine dönmüşlerdir.¹¹¹

Dergâhlarına dönen Mevlevîler Birinci Dünya Savaşı'nı müteakib Anadolu'yu işgale çalışan düşmanlara karşı Kurtuluş Savaşı'nda da vatan savunmasında gerek maddi gerekse manevi katkılarını ortaya koymuşlar, zaman zaman bulundukları bölgelerden topladıkları nakdi yardımları Ankara'ya göndermişlerdir. Başta Mevlânâ Dergâhı Postnişini Abdülhalim Çelebi olmak üzere birçok Mevlevî şeyhi gerek Kurtuluş Savaşı ve gerekse Cumhuriyetin kuruluş yıllarında Atatürk'ün yanında bulunmuşlardır.¹¹²

Sultan V. Mehmed Reşad'ın Cihad-ı Mukaddes/Cihad-ı Ekber çağrısına cevap veren tarikatlardan biri de Bektaşiler olmuştur. Mücahidin-i Bektaşîyye Alayı mensupları İran, Azerbeycan ve Kafkasya bölgesinde bulunan Doğu Cephesinde-

107 Köstüklü, "Vatan Savunmasında Gönül Erleri, Mücahidin-i Mevlevîyye Alayı", s. 213-214.

108 Köstüklü, "Vatan Savunmasında Gönül Erleri, Mücahidin-i Mevlevîyye Alayı", s. 221.

109 Süleymaniye Kütüphanesi A. Süheyl Ünver Defterleri, (ASÜD), Defter No: 59, s. 8.

110 KMMA, Zarf no: 149/2; Resuhi Baykara, "Birinci Harb-i Umumide Mücahidin-i Mevlevîyye Alayı", s. 108; Köstüklü, "Vatan Savunmasında Gönül Erleri, Mücahidin-i Mevlevîyye Alayı", s. 223-224.

111 Köstüklü, "Vatan Savunmasında Gönül Erleri, Mücahidin-i Mevlevîyye Alayı", s. 226.

112 Küçük, Sezayî, "Birinci Dünya Savaşı'nda Tarikat Birlikleri", Birinci Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Topluluklar Uluslararası Sempozyumu, 22-24 Ekim 2015, Kırıkkale-Ankara, Bildiriler, 2016, s. 189-202.

ki 3. Kolordu'ya ilhak için gönderilmişti. Ateşkesten sonra burada kalan kuvvetler İngilizlerle 31 Ocak 1919 tarihinde varılan anlaşma gereği terhis edilmiş, askerler İstanbul, Sivas-Samsun ve Van-Erzurum bölgelerindeki ordu birliklerine dağıtılmıştır. Fakat Mücahidin-i Bektaşîyye Alayı mensubu birliklerin akıbetlerinin ne olduğu hususunda bilgiler elde mevcut değildir.¹¹³

Vatan savunmasında tekkelerin de doğrudan mücadeleye katıldığı görülmektedir. Mesela; Üsküdar'daki Özbekler Tekkesi, Millî Mücadele döneminde Anadolu'ya geçişlerde insan ve silah sevkiyatının yapıldığı, komutanların misafir edildiği ve yaralıların tedavi gördüğü stratejik merkezlerden biri olmuştur. Tekkenin bu özverili faaliyetleri, Anadolu'daki direnişin başarısına önemli katkılar sağlamıştır. Nitekim şeyhi Atâ Efendi (öl. 1936), Kurtuluş Savaşı yıllarında dergâhı İstanbul'dan Anadolu'ya geçenler için bir toplanma ve irtibat noktası hâline getirmiştir.¹¹⁴ Benzer birçok örnekle Anadolu sahinde kurtuluş savaşına iştirak eden tasavvuf erbabına sıralamak mümkündür ki bugün yapılan birçok akademik çalışma bunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

İslam tasavvuf geleneğinde cihad kavramı, sadece cephede verilen askerî mücadelenin değil, aynı zamanda bireyin nefsiyle gerçekleştirdiği manevî mücadelenin de ifadesi olmuştur. Bu çift boyutlu yaklaşım, sûfilere tarih boyunca hem bireysel maneviyatı hem de toplumsal sorumlulukları aynı çerçevede değerlendirdiklerini göstermektedir. Erken dönemden itibaren sûfiler, nefis terbiyesini “cihad-ı ekber”, düşmana karşı verilen mücadeleyi ise “cihad-ı asgar” olarak görmüş; bu bakış açısı onların toplum içindeki rolünü şekillendirmiştir.

Tasavvufî kurumlar, barış zamanında eğitim, irşad ve manevî terbiyenin mekânları olurken, savaş ve kriz dönemlerinde fiilen toplumsal dayanışma ve vatan savunmasının merkezleri hâline gelmiştir. Özellikle Osmanlı döneminde gaza ruhu ile tarikatlar arasındaki bağ, sûfilere yalnızca manevî önderler değil, aynı zamanda askerî mücadelenin öncüleri hâline getirmiştir. Necmeddîn-i Kübrâ'dan başlayarak Kâzerûniyye ve benzeri cihada önem veren tarikatlara, oradan Osmanlı'daki Bektaşî-Yeniçeri ilişkisine kadar pek çok örnek, sûfilere maneviyat ile mücadelenin iç içeliğini ortaya koymaktadır.

113 Hülya Küçük, Kurtuluş Savaşında Bektaşîler, Kitabevi, İstanbul 2003, 104; Engin Öncüoğlu, I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Ordusundaki Gönüllü Tarikat Alayları, s. 93; Sezay Küçük, “Birinci Dünya Savaşı'nda Tarikat Birlikleri”, s. 194-196.

114 Ömer Yılmaz, “Anadolu Millî Mücadele Hareketine Tekke ve Tarikat Şeyhlerinin Katkıları”. Journal of Analytic Divinity 4/2 (Aralık2020), 148-165.

XIX. ve XX. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin giderek zayıflamasıyla birlikte, tarikat mensupları Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve nihayet Kurtuluş Savaşı gibi kritik dönemlerde doğrudan sahneye çıkmışlardır. Mevlevî ve Bektaşî alaylarının cepheye gönderilmesi, Özbekler Tekkesi'nin Millî Mücadele'de üstlendiği stratejik görev, Anadolu'nun çeşitli bölgelerindeki şeyhlerin halkı seferber etmesi, sûfîlerin vatan savunmasında üstlendikleri tarihî misyonun en somut göstergeleridir.

Bütün bu veriler, tasavvufun yalnızca bireysel bir maneviyat yolu olarak değil, aynı zamanda toplumun kriz anlarında dönüştürücü ve mobilize edici bir güç olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla sûfîler ve tarikatlar, hem nefis terbiyesi yoluyla manevî bir ahlak düzeni inşa etmiş, hem de gerektiğinde cephede, lojistik sahada ve toplumun her kademesinde vatan müdafaasına katılarak tarihî süreçte vazgeçilmez roller üstlenmişlerdir.

Kaynakça

- “Cihad-ı Ekber Hakkında Başkumandanlık Vekâleti’nin Beyannamesi”, Sebîlürreşâd, Kasım 1330, C. 13, sayı: 314, s. 14-15.
- “Cihâd-ı Ekber Hakkında Beyannâme-i Hazret-i Hilâfetpenâhî”, Sebîlürreşâd, Kasım 1330, C. 13, sayı: 314, s. 14.
- Ahgar, Hamid. “Necmeddîn-i Kübrâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2006, XXXII, 498-500.
- Ahmet Kavas, “Ömer el-Muhtar”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2007, XXXIV, 76-78.
- Akkaya, Veysel, “Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali’nin Şahsiyeti: Kur’an ve Hadis Perspektifiyle Karşılaştırma, Usûl: İslam Araştırmaları, 2019, sayı: 32, 69-90.
- Algar, Hamid. “Necmeddîn-i Kübrâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2006, XXXII, 498-500.
- Ayiş, Mehmet Şirin. “Bingöl Halidi Şeyhlerinin Osmanlı Rus Savaşı ile Birinci Dünya Savaşı’nda Gösterdikleri Yararlılıklar”, Bingöl Araştırmaları Dergisi, 2018, cilt: V, sayı: 1, s. 29-48.
- Ayiş, Mehmet Şirin. Bingöl Halidi Şeyhlerinin Osmanlı Rus Savaşı ile Birinci Dünya Savaşı’nda Gösterdikleri Yararlılıklar, Bingöl Araştırmaları Dergisi, 2018, V/1, 29-48.
- Azamat,Nihat, “Ahmet Şerif Senûsi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2009, XXXVI, 527-529.
- Babinger, Franz. Köprülü Fuad. Anadolu’da İslamiyet, çev. Ragıp Hulusi; yay. haz. Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Barkan, Ömer Lütfi. Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler, Vakıflar Dergisi, 1942, 2, 279-386.
- Baykara, Resuhi, “Birinci Harb-i Umumîde Mücahidin-i Mevleviyye Alayı”, Tasavvuf Kitabı, 2003, 641-643
- Bilgin, Mustafa. “Hâtim el-Esam”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1997, XVI, 470-472.
- Bolat, Ahmet. “Şakik-ı Belhi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2010, XXXVIII, 305-306.

- Budak, Mustafa. “Şeyh Şamil”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2010, XXXIX, 67-70.
- Cebecioğlu, Ethem, “Prof. Nicholson’un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, AÜİFD, XXIX, 1987, 394.
- Cengiz, Muammer, “İsmâil Rusûhî Ankaravî’nin Cihad Yorumu”, Hacı Bayram-ı Velî V, 2020, 161-180.
- Cürcani, Ali İbni Muhammed eş-Şerif. Ta’rifât, Terimler Sözlüğü, trc. Arif Erkan, İstanbul 1997.
- Çağatay, Neşet. Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Çakan, İsmail Lütfi. “Fetih Hadisi ve Akşemseddin’in Fetihteki Yeri”, Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, 1990, s. 153-163.
- Çetin, Nuran, “Zor Zamanlarda Süfîlerin Din ve Vatan Müdafaasındaki Rolü”, İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar II, 2020, 101-118.
- Çift, Salih, “Gazzalî Öncesi Mutasavvıfların Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’le İlgili Görüşleri”, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi, 2005, V/1, 163-170.
- Demirci, Mehmet. “Gazi Dervişler ve Balkanlar”, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2011, XII/27, 147-159.
- Demirci, Mehmet. “İçe Dönük Cihad: Mücâhede”, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2007, VIII/19, 9-21.
- Demirci, Mehmet. “Osmanlı Dönemi Tasavvuf Araştırmaları”, Kubbealtı Akademi Mecmuası, 1987, XVI/4, 16-24.
- Ebû Nasr Serrâc Tûsi, el-Lüma’ fi’t-tasavvuf, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996, 137, 314.
- Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, Lisanü’l-Arab, Dâru Sadır, Beyrut, [t.y.].
- el-Aclûnî. Ebû’l-Fidâ İsmail b. Muhammed. Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs, nşr. Husâmu’d-Din el-Kudsî, Mektebetü’l-Kudsî, Kahire, 1351.
- el-Beyhakî. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, ez-Zühdü’l-Kebîr, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs, Riyad: Dârü’s-Sumay’î, 1420/1999.
- Erkaya, Mahmud Esad. Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları, Otto, Ankara 2017, 115-118.
- Es’ad Hatîb, el-Butûle ve’l-fıdaye İnde’s-sufiyye, Dârü’l-Fikr, [t.y.].

- Es'ad Hatîb, Sufiler ve Aksiyon, trc. H.İ. Kaçar, ÖL. Kavak, Y. Günaydın, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- Gazzali, İhyâ'u 'Ulûmi'd-dîn, Dârü'l-Ma'rifa, Beyrut, 1356/1937, I-IV.
- Hasan H. İbrahim, İslam Tarihi, Trc. İsmail Yiğit, yy., İstanbul 1992.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. Hakikat Bilgisi Keşfu'l-mahcûb, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2020.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ali", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1989, II, 375-378.
- Kazıcı, Ziya. "Ahilik", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1988, I, 540-542.
- Kılınçlı, Sami, "İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kıtal Ayetlerini Yorumlama Yöntemi", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, XVII/1, 119-155.
- Köprülü, Orhan F. Uzun, Mustafa İsmet. "Akşemseddin", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1989, II, 299-302.
- Köstüklü, Nüri, "Vatan Savunmasında Gönül Erleri, Mücahidin-i Mevleviyye Alayı", X. Milli Mevlâna Kongresi, (Tebliğler) 2-3 Mayıs 2002, Konya, C. I, 213-226.
- Köstüklü, Nüri. "Vatan Savunmasında Gönül Erleri, Mücahidin-i Mevleviyye Alayı", s. 213-226.
- Kuran, Ercüment. "Emir Abdülkadir", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1998, I, 232-233.
- Kurt, İsmail, "Hakâiku't-tefsîr Bağlamında İlk Sûfilerin Cihad ve Kıtal Ayetlerine Yaklaşımları", Trabzon İlahiyat Dergisi, 2021, VIII/1, 106-138.
- Kuşeyrî, er-Risâle, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Küçük, Hülya. Kurtuluş Savaşında Bektaşiler, Kitabevi, İstanbul 2003.
- Küçük, Raşit. "Abdullah b. Mübarek", DİA, İstanbul 1988, I, 122-124.
- Küçük, Sezai. Mevleviliğin Son Yüzyılı, Simurg Yayınları, İstanbul 2003.
- Küçük, Sezai, "Birinci Dünya Savaşı'nda Tarikat Birlikleri", Birinci Dünya Savaşı'nda Mevlevî Alayı ve Gönüllü Topluluklar Uluslararası Sempozyumu, 22-24 Ekim 2015, Kırıkkale-Ankara, Bildiriler, 2016, 189-202.
- Mesnevî I, (b. 1387, 1389).

- Namlı, Ali. “İsmâil Hakkı Bursevî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2021, XXIII, 108-110.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfluk: Kalenderîler (XIV–XVII. Yüzyıllar), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Özel, Ahmet Murat. “Şâzelî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2010, XXXVIII, 385-387.
- Özel, Ahmet. “Cihad”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VII, 527-531.
- Özköse, Kadir, “Ahmed b. Muhammed Ticânî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2012, XLI, 130-133.
- Öztürk, Mustafa. “Cihâd Âyetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları”, İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad, Kuramer, İstanbul 2016, 99-163.
- Salmazzem, Mehmet, Abdulkерim Bingöl, “Tefsirlerde Cihada Yönelik Yorum Farklılıkları”, Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2016, V, 229-246.
- Süleymaniye Kütüphanesi A. Süheyl Ünver Defterleri, (ASÜD), Defter No: 59
- Şahiner, Yakup. “Molla Gürani’den Şeyh Akşemseddin’e Fethin Hocaları: 1432-1453”, Anasay: 3 Aylık Ulusal Hakemli-Sürelî Dergi, 2019, cilt: III, sayı: 8, s. 107-145.
- Şimşirgil, Ahmet. “Aziz Mahmud Hüdayî’nin Müridi: Sadrazam Maraşlı Halil Paşa”, Üsküdar Sempozyumu II: 12-14 Mart 2004 Bildiriler, İstanbul, 2004, II. cilt, s. 581-587.
- Tirmizî, Fezâilü’l-cihâd, 2.
- Topaloğlu, Bekir. “Cihad”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VII, 531-534.
- Tûsi. Ebû Nasr Serrâc, el-Lüma’ fi’t-tasavvuf (trc. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996.
- Uludağ, Süleyman. “Hasan-ı Basrî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1997, XVI, 291-293.
- Uludağ, Süleyman. “Mücadele”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2020, XXXI, 439-440.
- Veled Çelebi (İzbudak), Hatıralarım, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1946.

- Yaman, Ahmet. “Savaş”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2009, XXXVI, 189-194.
- Yaşaroğlu, M. Kemal. “Molla Gürânî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2020, XXX, 248-250.
- Yılmaz Vurgun, Seda. “1898 Dükçü İşan İsyanı (Andican Ayaklanması).” A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED], 54, 2015, 607-623.
- Yılmaz, H. Kâmil. “Tasavvuf Geleneğinde Değişim”, Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm, Ankara, 2007, 255-266.
- Yılmaz, Ömer. “Anadolu Millî Mücadele Hareketine Tekke ve Tarikat Şeyhlerinin Katkıları”. Journal of Analytic Divinity, 4/2, Aralık 2020, 148-165.
- Yılmaz, Yasin, “Cihad Kavramı ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Mekke ile Medine’deki Uygulamaları”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2013, 22, 285-307.
- Yücel, Ahmet, “Hz. Peygamber’in Cihad Anlayışı ve Kültüre Yansımaları (Cihad Hadisleri ve Değerlendirilmesi)”, İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad, 2016, 221-248.
- Yücer, Hür Mahmud. “Sa’dettin el-Cibavî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2008, XXXV, 387-388.
- Yücer, Hür Mahmud. “Sa’diyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2008, XXXV, 410-413.
- Ziadeh, Nikola A., Tasavvuf ve Siyaset Hareketi Senûsilik, çev. Kadir Özköse, Risale, İstanbul 2006.

FELSEFE BAĞLAMINDA SAVAŞ

Metin PAY*

Giriş

Geçmiş insanlık tarihinin başlangıcına kadar giden savaş olgusu hem fertler hem de toplumlar üzerinde büyük çaplı etkiler, değişimler ve dönüşümlere neden olduğundan farklı disiplinlerin konusu olmuştur. Felsefi düşüncenin ortaya çıktığı zamanlarda antik Yunan coğrafyası aynı zamanda savaşın da coğrafyası durumundadır. Şehir devletleri arasında bitmek bilmeyen savaşların en meşhurlarından biri Atinalılar ile Spartalılar arasında yapılan MÖ 404 yılında Spartalıların galibiyetiyle sonuçlanan Peloponez Savaşı idi. Dolayısıyla bu savaşlar felsefi düşüncenin başlangıcından itibaren filozofların felsefi düşüncelerine de konu olmuş ve bir bakımdan savaşın felsefesini de yapmışlardı. Tarihin akışı içinde bu olgu hiç değişmedi. Savaşlar hep var oldu ve savaş üzerine felsefeler, filozofların felsefi sistemlerinin bir parçası olmayı hep sürdürdü. Değişen şey, savaşların kapsamı, gelişen teknolojinin savaş teknolojisi de kendini göstermesiyle savaşların şekli oldu. İki büyük dünya savaşını tecrübe eden ve kitle imha silahlarını üreten insanlık bir yandan da savaşın yıkıcı etkilerinden korunmak için çareler aramaya koyuldu ve bazı uluslararası organizasyonlar kurarak savaş için hukuk kuralları koymayı araştırdı. Savaşın tanımı, sebepleri, insan doğal yapısı ile ilişkisi, ahlaki temelleri gibi konular onun felsefe bağlamındaki tartışmalarını oluşturmuştur. Bu çalışmada savaş kavramının tanımı yapılacak, felsefe tarihinden bazı örneklerle kavram analiz edilecek ve savaşa yönelik temel ahlaki yaklaşımlar değerlendirilecektir.

1. Savaş Nedir?

Savaş terimi kelime olarak, Türk Dil Kurumunca “Devletlerin diplomatik ilişkilerini keserek giriştikleri silahlı mücadele, harp, cenk, cidal”¹ olarak anlam-

* Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, metin.pay@kocaeli.edu.tr, ORC-ID: 0000-0002-3591-9936.

1 TDK, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 2043.

landırılırken, İngilizcedeki “War” kelimesinin kökeni Fransızca karışıklık, uyumsuzluk ve çekişme anlamlarına gelen “werre”dir.² Savaş, Grekçede Polemos, Latince Bellum kelimeleriyle karşılanır.³ Oxford sözlükte war “Uluslar, devletler veya yöneticiler arasında veya aynı ulus veya devletteki gruplar arasında, genel olarak bir süre boyunca yürütülen bir hareket veya bir dizi hareket ile karakterize edilen silahlı çatışma; bu tür bir çatışmaya dahil olma veya bununla ilişkili faaliyetler”⁴ şeklinde ifade edilir. Bu tanımlamalarda savaşın devletler arası oluşuna vurgu yapılmıştır.

Savaşın terim anlamı, tanımı yapanların düşünsel ve felsefi yaklaşımlarına göre farklılık gösterir. Prusyalı bir general olan ünlü savaş kuramcısı Carl Von Clausewitz (öl. 1831), savaşın politik yönünü ön plana çıkarır. Ona göre savaş, düşmanı kendi irademize zorlamak için bir kuvvet kullanma eylemidir. Aynı zamanda zorunlu olarak bir duygusal yönü de vardır. Ancak bu duygusallık tamamen düşmanca çıkarların önemine bağlıdır. Örneğin, uygar ulusların savaşlarda düşman esirlerini öldürmemelerinin ve şehirleri yakıp yıkmamalarını nedeni, daha akıllıca yollarla daha etkili kuvvet kullanma yöntemlerini bulmalarıdır.⁵

Bir kuvvet kullanma eylemi olarak savaşı tanımlayan Clausewitz, savaşın üç dinamiği olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi, kuvvet kullanılmasında hiçbir sınır olmadığından, tarafların birbirlerini daha fazla kuvvet kullanmaya yönlendirmeleridir. İkincisi, düşman yenilgiye uğratılmadığı sürece, onun yenilgiye uğratma tehdidinin devam etmesidir. Öyleyse savaşın temel hedefi, düşmanı silahtan arındırarak yenilgiye uğratmak ve bu tehditten tamamen kurtulmaktır. Çünkü savaşan bir devletin karşılaşacağı en kötü durum, tamamen silahtan arındırılmış olmaktır. Savaşın üçüncü dinamiği ise savaşan tarafların irade gücüdür. Fakat bu gücün belirlenmesi kolay değildir ve düşmanı harekete geçiren nedenlerin gücüne göre belirlenebilir.⁶ O halde savaş kavramının anlaşılması, büyük ölçüde onun arka planını oluşturan nedenin iyi anlaşılmasına bağlı olacaktır.

Clausewitz, savaşı politikanın bir uzantısı olarak görmektedir. Buna göre politik amaç, savaşın asıl nedeni olarak hem savaş hareketiyle ulaşılmak istenen hedef için hem de harcanması gereken çabalar için ölçü olacaktır. Böylece bir politik amaç, farklı uluslarda ve farklı zamanlarda değişik etkiler yaratabilir. Nitekim

2 Alexander Moseley, “The Philosophy of War”, *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 01 Nisan 2025).

3 Çetin Veysal, *Savaşın Felsefesi* (İstanbul: Etik Yayınları, 2010), 38.

4 “Oxford English Dictionary” (Erişim 01 Nisan 2025).

5 Carl Von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, çev. H. Fahri Çeliker (İstanbul: Alfa Yayınları, 2024), 29.

6 Clausewitz, *Savaş Üzerine*, 30-31.

politik amacın etki gücü, kitlelerin doğası göz önüne alınarak değerlendirilebilir. Mesela, iki devlet ya da ulus arasında öyle düşmanlıklar olabilir ki, çok önemsiz bir politik savaş nedeni büyük bir patlamaya neden olabilir.⁷ Sonuç olarak ona göre, savaşın nedenleri politikanın içinde gizlidir.

Askeri tarihçi John Keegan (öl. 2012) ise Clausewitz'in politik amaca indirgenmiş savaş tanımına karşı çıkarak, savaşın politikayı aşan bir olgu olduğunu savunur. Keegan'a göre, savaş aslında kültürün bir parçasıdır ve onun bir göstergesidir. Çoğunlukla kültürel çeşitlilikleri belirlediği gibi, bazı toplumlarda kültürün kendisi haline de gelebilir.⁸ Çağdaş İngiliz savaş tarihçilerinden Joanna Bourke (öl. 1963) ise savaşı, öldürmenin yasal biçimi olarak görmektedir. Çoğu politikacı, asker ve tarihçi açısından savaş toprak kazanma ve ulusal onur mücadelesi olarak görülse de gerçekte başkalarını yasal olarak öldürmek anlamına gelir. Yani kendine özgü yapısıyla cinayet olmayan, en yüksek sivil otoritenin yasal hale getirdiği, halkın büyük çoğunluğunun da kabul ettiği onaylanmış bir kan dökme şeklidir.⁹ Bu tür öldürme odaklı savaş tanımlarının ahlaki temelini bulunmadığı değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeye göre savaş, farklı insan gruplarının her türlü hile ve şiddet araçlarına başvurarak karşı tarafı etkisizleştirmeye ve isteklerine boyun eğdirmeye çalıştığı çatışmalar olmaktadır. Onun, yalan, hile, pusu, aldatma vb. nin araç olarak kullanıldığı, ahlaki hiçbir ilke ve tutumun geçerli olmadığı, bu nedenle de insanın en alçaldığı eylem alanı olduğu¹⁰ savunulmuştur.

Görüldüğü üzere savaş tanımlarının büyük ölçüde, tanım yapanın savaş karşısındaki tutumuna göre şekillendiği anlaşıyor. Savaş bir yönüyle politikanın bir yansıması olarak kabul edilirken, diğer yandan kültürün ayrılmaz bir parçası olarak görülmüştür. Yine bir açıdan yasal bir öldürme eylemi olarak görülürken, bir başka açıdan ise hiçbir ahlaki ilkenin gözetilmediği salt öldürme eyleminden başka bir şey değildir. Bir anlayışa göre de o, ekonomik, politik, militarist bir olgu olmakla birlikte, emperyalist güç politikalarının bir aracıdır.¹¹

Farklı yaklaşımları dikkate aldığımızda savaşı, politik amacı olan, şiddet ya da silah kullanma gücüne sahip devlet veya siyasi güçler arasında, düşmanı

7 Clausewitz, *Savaş Üzerine*, 35.

8 John Keegan, *Savaş Sanatı Tarihi*, çev. Selma Koçak (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 32.

9 Joanna Bourke, *Öldürmenin Mahrem Tarihi: Yirminci Yüzyıl Savaşlarında Yüz Yüze Öldürme*, çev. Suğra Öncü (İstanbul: Om Yayınevi, 2001), 11.

10 Veysel, *Savaşın Felsefesi*, 34-35.

11 Sinan Özbek, *Pratik Felsefe Yazıları: Savaş, Namus Cinayeti, Ahlak, Ölüm, Asimilasyon, İktidar* (İstanbul: Notos Kitap, 2011), 13.

öldürmek ya da mücadele gücünü yok etmek amacıyla girişilen büyük ölçekli fiziksel çarpışma olarak tanımlamamız mümkündür.

2. Felsefe Tarihinde Savaşa Yaklaşımlar

2.1. Antik Yunan Felsefesinde Savaş

Felsefi düşüncenin ne zaman ve nerede başladığı felsefe tarihçilerince tartışılan bir konudur. Biz ilk yazılı metinlerin ulaştığı Antik Yunan'ı felsefi düşüncenin başlangıcı olarak varsayacak, felsefenin “bilinen” tarihinin İyonya bölgesi doğa filozofları ile başladığını kabul edeceğiz. Felsefe öncesi dönemde söz konusu coğrafyada mitoloji, düşüncenin ana eksenini oluşturuyordu. Felsefeyle birlikte bir anlamda Mitos'tan Logos'a geçiş yapılmıştı.

Felsefenin ortaya çıktığı dönemde bu coğrafyada savaş hem mitolojinin önemli bir unsuru iken aynı zamanda fiili bir gerçeklikti. Yunan şehir devletleri bir yandan kendileriyle savaşırken, diğer yandan Persler gibi dış güçler ile de savaş halindeydiler. Bir başka deyişle, felsefenin coğrafyası, aynı zamanda savaşın da coğrafyası idi. Dolayısıyla ilk dönem doğa filozoflarından itibaren savaş kavramı felsefi düşüncede de kendisine yer bulmuştur.

Savaşın Yunan mitolojisinde önemli bir yeri vardır. Hesiodos'un *Theogonia*'sında dünyanın yaratılışında savaş, önemli ve belirleyici bir rol oynamış, savaş ve çatışmanın tarihsel antik Yunan yaşamında oynadığı merkezi rolü ortaya koymuştur. Titanlar, Devler, İnsan başlı atlar, Lapithler, canavar Typhon dünya egemenliği için yapılan savaşta Zeus'un düşmanları olmuşlar, Zeus ve Olimposlu arkadaşları tarafından yenilgiye uğratılmışlardır.¹²

Yunan şehir devletleri olan Polis'lerin bitmek bilmeyen bir mücadele ve savaş tarihleri vardır. Tarihlerinin önemli bir kısmında bir Yunan ordusu daima bir yerlerde yabancı bir orduyla ya da daha yüksek ihtimalle başka bir Yunan ordusuyla savaşıyordu. Atinalılar, Spartalılar ve diğer şehir devletlerinin hepsi bir dönem savaşa girmişlerdi. Savaş adeta bir norm haline gelmişti.¹³ Bu savaşların en meşhurlarından birisi de Atinalılar ile Spartalılar arasında yapılan ve MÖ 404'te Atinalıların yenilgisiyle sonuçlanan Pelepones Savaşı'dır. Bu tarihler aynı zamanda Sokrates öncesi doğa filozoflarının ortaya çıktığı Mitos'tan Logos'a geçişi temsil eden döneme denk gelmektedir.

12 Paul Chrystal, *War in Greek Mythology* (Philadelphia: Pen & Sword Books, 2020), 21.

13 Chrystal, *War in Greek Mythology*, 23-25.

Peleponnez Savaşı, Atinalıların başında savaşı başlatan Perikles'in de ölümüne yol açan salgın hastalığın da içinde olduğu çok sayıda felaketi içermekteydi. Atina'nın MÖ 404'te Sparta'ya kayıtsız şartsız teslim oluşuyla sona eren savaş sonunda ekonomi çöktü, demokrasi ortadan kalktı, yerine vatandaşlarına karşı işledikleri suçlarla toplumu acımasız bir iç savaşa sürükleyen Atinalı işbirlikçilerin kanlı rejimi kuruldu. Filozof Sokrates'in (MÖ 399) yargılanması ve idam edilmesi de bu iç savaş ortamında gerçekleşti. Sonuçta Peleponnez Savaşı Atinalılar için tam bir felaket olmuştu.¹⁴ Bu nedenle Peleponnez Savaşının sonraki düşünürlerin felsefi görüşlerinde önemli etkisi olmuştur.

Sokrates öncesi doğa filozoflarından Efesli Herakleitos (MÖ 475) savaşı ontolojik olarak oluşun sebebi olarak görmüştür. Ona göre, "Savaş her şeyin babasıdır, her şeyin kralıdır: Kimilerini tanrı, kimilerini ise insan olarak ortaya çıkarır; kimilerini köle, kimilerini ise özgür kılar".¹⁵ Dış ve erkek olmadan nasıl canlı orta çıkmazsa¹⁶, çatışma olmadan da hiçbir şey var olamaz.

Sistematik felsefenin ilk büyük filozofu olan Platon (MÖ 347) savaşın doğal ve kaçınılmaz bir olgu olduğu kanaatindeydi. Zira insanlar tek başına yaşamaları mümkün olmayan varlıklar olduğundan topluluk halinde yaşamaları kaçınılmazdır. Çünkü onlar eksikliklerini gidermek için diğer insanlardan yararlanırlar. Bu sayede ihtiyaçların giderilmesi için çok sayıda insanın bir araya gelmesi gerekir. Herkesin birbiri ile yardımlaşması üzerine kurulan bu düzene toplum adı verilir. Toplumun ortaya çıkışına neden olan temel ihtiyaçlar ise Platon'a göre, yiyecek, barınak ve giyecek ihtiyaçlarıdır.¹⁷ Bunlarla birlikte toplumda insanlar yeteneklerine göre farklı ihtiyaçları karşılarlar ve insanların yaşamlarını mümkün kılacak her ihtiyacı karşılayacak çeşitli mesleklerden insanların olması gereklidir. İyi bir devlet, onu oluşturan fertlerinin yeteneklerine uygun işleri gördüğü ve böylece toplumun tüm ihtiyaçlarının karşılanabildiği devlettir.

Platon'a göre, ideal bir toplum ve devlet oluşturulsa bile savaş yine de kaçınılmaz olacaktır. Çünkü kaynakların kıt olması, kaçınılmaz olarak toplulukları başka toplulukların imkanlarını kullanmaya zorlayacaktır. Kendi topraklarımız ihtiyaçlarımızı karşılamamız için yeterli değilse, komşularımızın topraklarını ele geçirmeye çalışırız. Aynı durumla karşılaştıklarında komşularımız da bizim

14 Thomas R. Martin, *Perikles*, çev. Ülke Evrim Uysal (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2024), 8.

15 Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia, Fragmenta, Imitationes*, çev. Güvenç Şar - Erdal Yıldız (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 163.

16 Herakleitos, *Fragmanlar*, 127.

17 Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 82.

topraklarımızı ele geçirmeye çalışacaktır. Bu durumda savaş kaçınılmazdır. Ayrıca hem fertlerin hem de toplumların gereğinden fazla mal elde etme arzuları çatışmaların başlıca sebebidir.¹⁸ Platon burada savaşın arzu edilir veya iyi bir şey olduğunu savunuyor değildir. Onun vurguladığı, insanın doğası gereği savaşın kaçınılmaz bir durum olduğudur.

Toplumda herkes kendi yeteneğine uygun işler yapacaksa savaşanlar için de aynı durum geçerlidir. Onun ideal devletinde devletin varlığını ve bekasını korumakla görevli askerlerin özel bir yeri vardır. Dolayısıyla her yurttaşın asker olduğu bir ordu anlayışına yer verilmez. Mesleğe uygun yetenekleri ile bu sınıf içerisinde yer alanlar, özel bir eğitime tabi tutulacak ve bu yeteneklerin sürdürülebilirliğini sağlamak için de sıkı kurallara tabi olacaklardır. Ona göre diğer sanatlarda meşgul olanların işlerini iyi yapmaları için nasıl alanları dışına çıkmamaları gerekiyorsa, aynı şekilde askerlerin de askerlik dışında bir işle meşgul olmamaları gerekir.¹⁹ Platon daha sonra askerlerin güçlü ve öfkeli olmasının yanı sıra filozof gibi de olması gerektiğini belirterek onların nasıl bir eğitimden geçirileceğini detaylı olarak anlatır.

Platon, Yunanlıların kendi içlerinde yaptıkları savaşlarla başka devletlerle yaptıkları savaşları da birbirinden ayırt eder. Burada o “savaş” ve “çatışma” kavramlarını kullanır. Ona göre tüm Yunanlılar akrabadır ve aynı kandan gelmektedirler. Aynı kandan olan insanlar arasındaki kavgalar çatışma iken, aynı kandan olmayan insanlarla yapılan kavgalar ise savaştır. Bu yüzden birbirleriyle dost ve akraba olan Yunanlılar anlaşmazlık nedeniyle çatıştıklarında ölçülü olmalı, yağma ve yakıp yıkmaktan uzak durmalı, onları köleleştirmeye ve yok etmeye çalışmamalı, bir süre sonra yapacakları barışı aklından çıkarmamalıdır. Yabancılarla yapılan savaşlar ise farklı statüde olduğundan orada askerin harekât alanı daha geniştir ve daha az sınırlamaya tabidir. Yunanlıların birbirleriyle çatışırken yaptıkları muameleleri tasvip etmeyen Platon, bunların ancak yabancılara yapılabileceğini söyler.²⁰

Platon’un bu görüşleri, bazı yazarlarca savaşta uyulmasını istediği insani ilkeleri yalnızca Yunanlılar ile sınırladığı ve bunun dışındakilerle yapılan savaşlarda hiçbir insani ilkeyi geçerli saymadığı şeklinde yorumlanmıştır.²¹ Ancak bu doğru olmasa gerektir. Çünkü filozof Peleponnez Savaşı ve ardından Atina’daki

18 Platon, *Devlet*, 88.

19 Platon, *Devlet*, 89-90.

20 Platon, *Devlet*, 213-214.

21 Ali Çaksu, “Aristoteles ve Adil Savaş Teorisi”, *Felsefe Dünyası* 54 (2011), 56.

iç kargaşanın Yunan toplumuna getirdiği felaketin farkındadır. İç savaşların yıkıcı etkisinden toplumu korumak, askeri gücü dış tehditlere yoğunlaştırarak Yunan şehirlerinin güvenliğini sağlamayı amaçlamıştır. Dolayısıyla buradan onun düşmanla savaşta herhangi bir ahlaki ilke gözetmediği sonucunu çıkarmak uygun değildir. Kaldı ki filozof, savaşı insanın doğası gereği kaçınılmaz görse de savaşın kaçınılması gereken aşağılık bir şey, en iyi şeyin de barış ve karşılıklı iyi niyet olduğunu belirtir.²²

Platon'un öğrencisi Aristoteles (MÖ 322) de savaşın kaçınılmaz bir olgu olduğunu düşünmekle birlikte, esas olanın barış olduğu ve onun amaçlanması gerektiği kanaatindedir. Ona göre yaşam, savaş ve barış ile eylem ve boş zamandan ibarettir. Savaşın amacı barış, eylemin amacı da boş zamandır. Böylece savaş amaç değil, barış için bir araç olmalıdır. Onun meşruiyeti de ancak barışı amaçlamasına bağlıdır.²³

Aristoteles'e göre, savaş ülkenin daha güçlü hale gelmesini sağlamaz. Peloponez Savaşını kazanmalarına rağmen Spartalıların egemen güç olmamaları bunu göstermektedir. Bu yüzden yasa yapıcılar askeri hazırlıklarında da sivil yaşamda da barış içinde ve kültürlü bir yaşamı amaçlamalıdır. Sürekli savaş halinde olan bir devlet, savaştığı sürece ayakta kalır ve barış döneminde çöküntüye uğrarlar ve kullanılmayan çelik gibi keskinliklerini kaybederler. Yasa koyucuların hatası, barışı amaçlamamaları ve barış zamanında insanlara ne yapacaklarını öğretmemeleridir. Kısacası savaş barış için, barış da boş zaman için vardır.²⁴ Ancak onun boş zaman ile kastettiğinin felsefe gibi entelektüel faaliyetler için ayrılan serbest zaman olduğu unutulmamalıdır.

Aristoteles savaşın amacının barışı sağlamak olduğunu söylerken, onun savunma amaçlı olduğunda övülecek bir eylem olduğunu belirtir. Bunun için de devlet caydırıcılık için tüm önlemleri almalıdır. Eğer devlet varlığını sürdürmek istiyorsa, komşularının durumunu gözden kaçırmamalı, komşularına karşı kendisini savunması için ne kadar silah gerekiyorsa o kadar silaha sahip olmalıdır. Bunlar savunma için gereklidir. Hem devletin hem de fertlerin düşmanlarını korutabilmek için yeterli silaha sahip olmaları gerekir.²⁵ Yani, caydırıcılık için yeterli kadar askeri gücün varlığı, barışı tesis etmek ve sürdürmek için de gerekli olmaktadır.

22 Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür (İstanbul: Kalcı Yayinevi, 1998), 1/6.

23 Çaksu, "Aristoteles ve Adil Savaş Teorisi", 58.

24 Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 247.

25 Aristoteles, *Politika*, 61.

Savaşın sebeplerinden biri de Aristoteles'e göre ülkelerin ekonomik durumudur. Savaş tehdidini önlemek için ekonomik durum da dengeli olmalıdır. Başka ülkelerin dikkatini çekecek ve bu nedenle ona karşı savaşa tahrik edecek derecede zengin olmamalı, herhangi bir nedenle başka bir devletle girişilecek bir savaşta kendi kendine yetecek kadar da zengin olmalıdır.²⁶ Filozof aynı zamanda doğal bir durum olarak köleliği meşru kabul ederken, coğrafi şartların insan karakterinin oluşumunda etkili olduğunu savunur ve Yunan ırkının diğerlerine göre üstünlüğünü savunur. Soğuk bölgelerde yaşayanlar ve Avrupalılar cesur ve istekli olmalarına rağmen akıl ve yetenekleri eksiktir. Asyalılarda ise yetenek ve akıl olmasına rağmen cesaret ve istekleri yoktur. Yunanlılar coğrafi bakımdan bunların arasında yer aldıklarından cesur ve istekli oldukları gibi akıl ve yetenekleri de tamdır.²⁷ Bu yüzden Yunanlılar dışındakiler köleler gibi kabul edilir ve daima Yunanlılar tarafından yönetilmelidirler. Bunu sağlamak için de gerektiğinde onlarla savaşılabilir.

Sonuç olarak hem Platon'un hem de Aristoteles'in savaşı kaçınılmaz görmekle birlikte ilke olarak barışın amaçlanması gerektiğini savunduklarını görürüz. Bununla birlikte, onlar öncelikle Yunanlıların kendi içlerindeki savaşı meşru kabul etmezler, ancak Yunan olmayan dış devletlere karşı hem savunma hem de yönetme ve fetih amaçlı savaşlar meşrudur.

2.2. Siyaset Felsefelerinde Savaş

Savaş kavramı siyaset felsefeleri ile ön plana çıkan filozofların felsefelerinde de önemli yer tutar. Biz de bir kısmı ütopya yazarı olan belirli filozoflar örneğinde kavramın nasıl ele alındığına kısaca değineceğiz.

Rönesans dönemi düşünürlerinden İtalyan Niccolo Machiavelli'nin (öl. 1527) siyaset felsefesinde en önemli amaç devletin bekasıdır. Bu amacı gerçekleştirmek için her türlü araç meşrudur. Yani amaçlar, araçları meşru kılar. Savaş da bu amacı gerçekleştirmek için kullanılması gereken ve devletin asla vazgeçmemesi gereken araçlardan biridir. Bu yüzden hükümdar barış döneminde bile savaş fikrini aklından hiç çıkarmamalıdır. Bu dönemde hem kuramsal hem de uygulamalı olarak savaşa hazır olmalıdır. Önceki hükümdarların tarihlerini okumalı, savaşlardaki galibiyet ve yenilgilerinin sebeplerini analiz ederek düşünsel olarak kendisini savaşa hazır tutmalıdır. Gerekli beden eğitimini yaparak da fiili olarak ordunun düzenini ve eğitimini sağlamalıdır. Kısaca ona göre, bir hükümdarın, sa-

26 Aristoteles, *Politika*, 67.

27 Aristoteles, *Politika*, 231.

vaştan, savaşıla ilgili hazırlık ve düzenlemelerden başka bir düşüncesi ve amacı olmamalıdır. Aksi taktirde egemenliklerini yitirmekle karşı karşıya kalacaklardır.²⁸

Savaşa hazır olmanın devletin bekası için zorunlu olduğunu savunan düşünür, bunun için iyi bir ordunun hazır olmasını gerekli görür. Bu orduyla gerektiğinde savaşa girmekten kaçınılmayacaktır. Zira savaştan kaçmak veya onu ertelemek düşmanın işine yarayacaktır. Nitekim Almanların özgürce yaşamalarının sebebi, her zaman savaşa hazır ordularının olması ve askeri eğitimlerini devam ettirmeleridir.²⁹ Yine filozofa göre, ordunun gücü onu oluşturan askerlerin yapısına bağlıdır. Savaşın asli unsuru olan askerlerin kendi milletinin içinden çıkması gerekir. Paralı veya başka milletlerden destek olarak gelen yardımcı askerlerden oluşan ordunun devletin güvenliğini sağlaması mümkün değildir. Bu tip ordular dağınık ve disiplinsiz olduğundan savaş alanından kaçacaklardır. Çünkü onları savaş alanında tutacak vatan sevgisi ya da başka herhangi bir gerekçe yoktur. Başka yerlerden gelen yardımcı askerler ise paralı askerlerden de tehlikelidir. Bunlar savaş becerisi iyi olan ve başkalarının emrine girmeye alışık askerlerdir. Yani paralı askerlerin gönüllülüğü ve yardımcı askerlerin savaş becerisi devlet için en büyük tehdittir.³⁰

Machiavelli'ye göre bir hükümdar savaşa girmeden önce ordusunu iyi analiz etmeli ve savaş gücü konusunda basiretle hareket etmelidir. O maddi gücüne güvenerek savaşa girmemelidir, zira savaşın ana unsuru hiçbir zaman para değil, iyi askerlerdir. Örneğin bir ordu açlık ile savaş meydanında ölmek arasında tercih yapacak olsa, önceki savaşlarda görüldüğü gibi böyle ölmeyi daha onurlu bulduğundan tercihinin hep savaştan yana yapacaktır. Peleponnez Savaşları bunun en açık örneğidir. Perikles Atinalılara ustalıkla ve paranın gücüyle kazanacaklarını söyleyerek onları savaşa teşvik etmiş, kısmi başarılarla rağmen Atinalılar savaşı kaybetmişlerdir. Spartalıları, basiretleri ve iyi askerleri sayesinde savaşın galibi olmuşlardır.³¹ Öyleyse ordu, filozofa göre, uğruna savaştığı amaç için her türlü zorluğa katlanacak ve fedakarlıkta bulunacak kendi milletinden vatan aşkıyla dolu askerlerden oluşmalıdır.

Devletler arasında Machiavelli'ye göre, farklı sebeplerden savaşlar çıkabilir. Her ne sebeple olursa olsun savaşa girmek gerektiğinde, tereddüt gösteril-

28 Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 56-58.

29 Machiavelli, *Hükümdar*, 41.

30 Machiavelli, *Hükümdar*, 46-53.

31 Niccolo Machiavelli, *Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çev. Hakan Zengin (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 251-252.

memelidir. Devletin menfaati gereği arasında anlaşma bulunan bir devlete savaş açmak gerektiğinde, ona doğrudan saldırmak yerine müttefiklerinden birine saldırarak kendini haklı çıkarmalıdır. Bu durumda o saldırıyı kendi üzerine alarak istendiği gibi savaşa girer veya müttefikini yalnız bırakarak sadakatsizlik gösterir. Her iki durumda da itibarı zedeleneyeceğinden savaş açmakla hedeflenen durum gerçekleşmiş olur.³² Aslında bu durum filozofun genel siyaset felsefesinin bir yansımasıdır. Çünkü amaca ulaşmak için her türlü amaç meşrudur. Amaca ulaşmak için her türlü araç meşru olduğundan savaş için de herhangi bir ahlaki ilke gözetilmez. Bu yüzden hile yapmak normalde kötülünen bir davranış olarak görülürken savaşta takdir edilecek bir şeydir. Düşmanı hileyle yenen kimse, bilek gücüyle yenen kimse gibi takdire şayandır. Burada kastedilen hile her türlü savaş stratejisini de içine alan ve hiçbir sınırlaması olmayan eylemlerdir.³³

Sonuç olarak Machiavelli'nin idealize ettiği devlette, devletin bekası için savaş kaçınılmaz olduğundan, ordu daima savaşa hazır olmalı, hükümdar hem kendisini hem de orduyu savaşa hazırlamayı görev bilmelidir. Ordu, kendi milletinden vatansever askerlerden oluşmalı, savaş sanatını iyi öğrenmeli ve galip gelmek için her türlü hileye başvurmaktan geri durmamalıdır.

Machiavelli'nin çağdaşı olan İngiliz filozof Thomas More (öl. 1535), hayali bir ada olarak kurguladığı "Ütopya" adasında yeryüzü cenneti olarak tasarladığı ideal bir devlet sistemi kurgular. Özel mülkiyetin olmadığı adada yasalara da ihtiyaç yoktur. Herkesin iyi bir şekilde eğitildiği, kimsenin hak ihlali yapmadığı ideal adada çok az sayıda olan yasalara herkes uyar. Bu yüzden kimsenin savunmaya ihtiyacı da yoktur. Hümanist olan Ütopyalılar tam bir savaş karşıtıdır.

More'un Ütopyalıları savaşı hayvanca bir eylem olarak betimleyerek ve onu tiksindirici bulurlar. Diğer pek çok ulusun aksine savaşla kazanılan şerefi, şerefsizlik sayarlar. Dolayısıyla savaş ile hak elde etmeyi meşru görmezler. Savaş, yaşanan tüm taraflara perişanlıktan başka bir şey getirmez. Hatta Ütopyalılar kendi malları ellerinden alındığında bile canlarına kastedilmediği sürece savaşmak yerine o ulusla alışverişlerini kesmek suretiyle intikamlarını alırlar veya elçiler göndererek diplomatik yollarla zararın giderilmesine çalışırlar.³⁴ Böylece More'un siyaset felsefesinde savaş yerine ekonomik ambargo ve diplomasinin öncelendiği görülmektedir.

32 Machiavelli, *Siyaset Üzerine Konuşmalar*, 248.

33 Machiavelli, *Siyaset Üzerine Konuşmalar*, 482.

34 Thomas More, *Utopia*, çev. Sabahattin Eyüboğlu vd. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2024), 82.

More'a göre, Ütopyalılar her ne kadar savaş karşıtı olsalar da gerektiğinde savaş için tüm hazırlıklarını yaparlar. Hem erkekler hem de kadınlar her gün savaş eğitimi yaparlar. Savaşı sadece yurtlarını savunmak ve dostlarını savunmak için yaparlar. Ancak öncelikleri hiçbir zaman silahlı savaş değildir ve silahlı savaş durumunda bunu mümkün olduğunca kısa sürede bitirmek isterler. Kendilerini ya da dost bir ülkeyi savunmak için savaş kaçınılmazsa düşmanı öncelikle akıl gücüyle yenmeye çalışırlar. Zira akıl gücü beden gücünden daima ileridedir. Mesela insanlar beden gücü bakımından kendilerinden daha üstün olan hayvanlara akıl gücüyle boyun eğdirirler.

Savaşmak zorunda kalan Ütopyalılar öncelikle düşmanı para yoluyla dağıtmaya çalışırlar. Savaş başlayınca düşman ülkelerin içlerinde en kalabalık yerlere ve meydanlara ilanlar asarak oranın kralını ve önde gelenlerini öldürenlere büyük para ödülü verileceğini vaat ederler. Düşmanı sağ olarak getirenlere ise iki katı para ödülü vaat ederler. Kendi isteği ile teslim olan düşman da aynı şekilde ödüllendirilir. Yine para dışında taht kavgası teşvik edilerek iç karışıklık yoluyla düşman zayıf düşürülmeye çalışılır. Örneğin, kralın kardeşi ya da yakın bir dostu kışkırtılarak taht için hak iddia eder ve böylece iç karışıklık yoluyla düşmanın savaşma gücü ortadan kaldırılmış olur. Düşmanı parayla ve ihanetle satın almak başkalarınca genellikle ahlaki olmayan bir yöntem olarak sayılsa da More'a göre bunda hiçbir yanlışlık yoktur. Çünkü bu yöntemle aslında hiçbir suçu olmayan, sadece başlarındaki kralın azgınlığına kurban giden düşman askerleri öldürülmekten kurtarılmış olur.³⁵

Düşmanı para ile satın alma ve iç çatışma yoluyla yenmek mümkün olmayıp sıcak savaş kaçınılmaz olduğunda Ütopyalılar öncelikle kendileri savaşmak yerine başka milletlerden doğaları bakımından savaşmaya yatkın paralı askerleri kullanırlar. Mesela, Zapoleteler böyle bir topluluktur. Onlar adeta savaş için yaratılmış ve bu yolla hayatlarını kazanırlar. Kendilerine para verenler adına canla başla savaşırırlar. Ancak bu askerler düşman daha fazla para verdiğinde saf değiştirebilirler. Bu yüzden onlara daima düşmanın verebileceğinden daha fazla para verilmelidir. Ütopyada düşman askerinin bile öldürülmesi uygun görülmezken kendileri için savaşan bu paralı askerlerin topluca ölmesi çok önemsenmez. Onlar lanetli ve haydut insanlar olduklarından ölmeleri hayırlı bir iş olacaktır.³⁶ More görüldüğü üzere Machiavelli'nin aksine, savaşmaya yatkın paralı askerlerin öncelikle kullanılması gerektiğini savunuyor. Ayrıca kendi milletin soy bakımından

35 More, *Utopia*, 83-84.

36 More, *Utopia*, 85.

üstünlüğünü ortaya koyarak, daha aşağı bir ırk olarak gördüğü bazı halkların kendileri için ölüme sürülmesinde herhangi bir ahlaki sakınca da görmüyor.

Eğer Zapoleteler gibi parayla savaşımaya sürülebilecek topluluklar bulunamazsa, korudukları ve müttefik oldukları devletlerin askerleri kullanılmalıdır. Bunlar da çare olmazsa en son kendi vatandaşlarını kullanmalıdırlar. Zorunlu olmamakla birlikte kadınların da kocalarıyla birlikte savaşa katılmaları teşvik edilir. Ütopyalılar aslında kendileri savaşa girmemek için her şeyi yaparlar. Ancak kendilerinin savaşıması kaçınılmaz olduğunda ölmeyi de göze alarak yiğitçe savaşır. Zira çocukluklarından itibaren okullarda savaşa hem ruhen hem de fiziki olarak hazır olacak şekilde eğitilmişlerdir. Onlar savaşa girdiğinde düşman komutanının ölmekten veya esir düşmekten başka seçeneği kalmaz. Mağlup oldukları düşünülen bir anda bile düşmana pusu kurarak saldırırlar ve savaşın gidişatını değiştirirler.

Ütopyalılar More'a göre, savaşta kan dökmeyi arzulamazlar. Savaşı kazandıklarında, düşmanı öldürmek yerine esir almayı tercih ederler. Kendilerine yönelik bir tehdit oluşturmadıkları sürece de kaçan düşmanın ardına düşmezler. Aksine tahrik edilseler bile düşmanla yaptıkları ateşkes anlaşmalarını bozmazlar. Düşman topraklarını tahrip edip ekinlerine zarar vermezler. Teslim olan şehirleri koruyarak yağmaya müsaade etmezler.³⁷

Özetle, More'un Ütopyasında savaş kaçınılması gereken iğrenç bir durum olarak kabul edilse de devletin savaşla karşı karşıya kalması olası görülür ve buna karşı halk küçük yaştan itibaren eğitim yoluyla savaşımaya hazır hale getirilir. Savaş öncelikle ekonomik ambargo ve diplomasi yoluyla engellenmeye çalışılır. Bu mümkün olmadığında daha aşağı soydan savaşımaya yatkın gördüğü insanlar, ardından diğer devletlerden askerler ve sonunda kendi yurttaşları savaşa girer. More'un gerek savaşırken gerekse savaş sonrasında bir takım ahlaki ilkeler koyduğu görülür. Fakat bunların ahlaki kaygılardan ziyade pragmatik güdülerle dile getirildiği anlaşıyor. Örneğin, düşman topraklarını tahrip etmeme gerekçesi, orayı ele geçirdiğinde kendi kullanımına hazır tutulmasıdır.

Thomas More'dan yaklaşık yüz yıl sonra yaşayan ve ona benzer şekilde ütopya tarzında Güneş Ülkesi adıyla siyaset felsefesi eserini yazan düşünür Tommaso Campanella'dır (öl. 1639). İdealize ettiği Güneş Ülkesinde More'a benzer şekilde çok az yasa vardır. Bencilliğin nedeni sayıldığı için özel mülkiyet yoktur, her şey ortaktır.

37 More, *Utopia*, 87-88.

Campanella'nın düşüncesinde savaş ontolojik olarak bir doğa yasası gibidir. Bir organizma gibi görünen doğada olup biten her şey karşıt güçlerin ilişkisi sonucu meydana gelir. Güneş dünyayı yakıp kavururken bir şey yaratmak gibi bir amacı yoktur. Tanrı ise güneş ile dünya arasındaki mücadeleden bitkileri ve insanları yaratmıştır.³⁸ Campanella bu görüşüyle Herakleitos'u hatırlatmaktadır.

Filozofun Güneş Ülkesi'nin başında Metafizikçi dediği bir Rahip vardır. Onun Güç, Bilgelik ve Sevgi dediği eşit yetkiye sahip üç yardımcısı vardır. Bunlardan Güç, savaş ve barışla ilgili her tür sorumluluğu üstlenmiştir ve bu konuda tam yetkilidir. Savaş araç gereçleri, malzemeler, tahkimat, cephanelikler, saldırı hazırlıkları, savaş işleri ile uğraşanlardan hep o sorumludur.³⁹

Güneş Ülkesi'nde savaş düşmanın doğal haklara ve dine saldırısı nedeniyle yapılır. Ülkenin yurttaşları savaş dışındaki zamanlarda gevşeyip atalete düşmek ve acil bir durumda savaşa hazırlıksız yakalanmamak için savaş ve avcılıkla ilgili konularda eğitim alırlar. Diğer devletlerin baskısı ya da saldırısına maruz kaldıklarında danışma meclisi toplanıp sorunu tartışır ve Tanrı'dan yardım dilerler. Ardından savaşa karar verirler ve bunu düşmana bildirirler. Düşmanın talepleri reddetmesi durumunda saldırı başlar ve düşman surlarına ilk tırmanan askere şeref nişanı verilir. Savaşın nasıl devam edeceği hususunda taktikleri de anlatan Campanella savaş sırasında bütün savaş hilelerinin de uygulanacağını söyler. Savaş bittikten sonra ise zafer Tanrı'ya kurbanlar kesilerek kutlanır.⁴⁰

Campanella'nın tasarladığı devlette herkes çocukluğundan itibaren yeteneklerine ve doğduğu yıldızla göre devlet görevine seçildiğinden, kendi yeteneğine ve doğasına uygun işleri yaparlar. Askerler için de durum böyledir ve onlar savaşta muzaffer olacaklardır. Savaş meydanından ilk kaçanlar ölümle cezalandırılırlar. Ancak bütün ordu bağışlanmalarını diler ve suçunu paylaşırlarsa ölümden kurtulabilirler. Bu da nadiren olabilecek bir şeydir. Savaşta zafer kazandıktan sonra ise düşmana iyi davranılır. Düşman hakkında verilecek karar, onları öldürmek olsa bile hemen uygulanmalıdır. Çünkü savaş yenilenleri daha iyi bir duruma getirmek için yapılır.⁴¹

Görüldüğü üzere Campanella, More'da olduğu gibi savaş karşıtı bir tutum sergilemiyor. Hatta savaşın iyileştirici ve yaratıcı işlevini vurguluyor. Nitekim savaşın amacının düşmanı yok etmek değil, savaşan düşmanları daha iyi hale getir-

38 Tommaso Campanella, *Güneş Ülkesi*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2024), 125.

39 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 39.

40 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 76-81.

41 Campanella, *Güneş Ülkesi*, 82-84.

mek olduğunu belirtiyor. Ancak daha önce Atina ve Roma’da örnekleri görülen iç savaşların ise yıkıma sebep olduğundan kökünün kurutulması gerektiğini savunuyor.

İngiliz filozof Thomas Hobbes (öl. 1679), siyaset felsefesini insan doğasının analizine dayandırır. Toplum sözleşmesi öncesi dönemi “insan insanın kurdu-
dur” ve “herkesin herkesle savaşı” şeklinde ifade ederek, savaşın insanın doğal durumuna ait bir olgu olduğunu savunur.

Doğal durumda “*insanlar doğuştan eşittirler.*”. Doğa insanları bedensel ve zihinsel yetenekleri bakımından eşit yaratmıştır. Bir yetenekte zayıf olanı başka bir yetenekte daha güçlü kılarak eşitliği sağlamıştır. “*Eşitsizlikten güvensizlik doğar*”. Bu yetenek eşitliğinden amaçlara erişme umudunun eşitliği doğar. Böylece aynı anda elde edemeyecekleri bir şeyi arzu ederlerse birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak, bazen de sadece zevk uğruna birbirlerini yok edip egemenlikleri altına almaya çalışırlar. “*Güvensizlikten savaş doğar.*”. Başkalarına karşı olan güvensizlikte kurtulmak için kendisi için tehlikeli olabilecek başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar olabildiği kadar çok insanı egemenliği altına alması haklı bir gerekçe olur.⁴²

Hobbes’a göre, insan doğasında rekabet, güvensizlik, şan ve şeref olmak üzere üç temel kavga nedeni vardır. İnsanlar birincisinde kazanmak için, ikincisinde güvenlik için ve üçüncüsünde şöhret için mücadele ederler. Rekabette başka insanların kişiliklerine, karılarına, çocuklarına ve hayvanlarına egemen olmak için, güvensizlikte kendilerini korumak için, şan ve şerefte ise arkadaşlarına, millete karşı farklı görüş ve aşağılama gibi nedenlerle şiddet kullanırlar. Böylece “*Devlet olmadıkça herkes herkese karşı bir savaş halindedir.*” Bu durumda insanları korku altında tutacak genel bir güç olmadığı sürece herkes herkesle savaş içinde olacaktır. Savaş sadece muharebe ve dövüşten ibaret değildir. Mücadele iradesinin bulunduğu tüm zaman sürecidir.⁴³

Herkesin herkesle savaşının olduğu doğal durumdaki *böyle bir savaşta hiçbir şey adalete aykırı değildir*. Orada doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde yasa yoktur, yasa olmayan yerde de adaletsizlik olmaz. Cebir ve hile en büyük iki erdemdir.

İnsanları barışa yönelten duygular ise ölüm korkusu, rahat bir yaşam için gereken şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak onları elde etme umududur. Akıl

42 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2024), 99-100.

43 Hobbes, *Leviathan*, 101.

insanların üzerinde anlaşılabilecekleri uygun barış şartlarını onlara gösterir. Bu şartlara Hobbes “Doğa Yasaları” adını verir.⁴⁴ Böylece filozof, insanların savaş içinde olduğu ilk durumu doğal durum olarak ifade ederken, barış için uzlaştıkları şartlara da doğa yasaları demektedir.

Hobbes temel doğa yasası olarak “*Doğal olarak herkesin her şeye hakkı vardır.*” yargısını koyar. Böyle bir durumda hiç kimsenin doğanın kendisine verdiği sürenin sonuna kadar yaşama imkânı olmaz. Dolayısıyla herkesin onu elde etme umudu olduğu ölçüde barışı sağlamak için çalışması gerekir. Bu mümkün olmadığında ise savaşın gerektirdiği bütün yolları kullanarak kendisini koruması gerekir. İkinci doğa yasası, “*bir insan başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir.*” Bu da başkalarının sana ne yapmasını istiyorsan sen de onlara onu yap anlayışıdır.⁴⁵

Kısacası Hobbes insanların toplum sözleşmesi öncesi doğa durumunda savaş halinde olduklarını, ancak bu durumun onlara umdukları yaşam garantisini sağlamadığını belirtmektedir. Bunu sağlamak için de kendilerinin arzuladıklarını başkalarının da arzulayacağını düşünerek bir barış durumu oluşturmaktır. Bu da insanın doğasının gereğidir.

Aydınlanma dönemi düşünürlerinden Alman filozof Immanuel Kant’ın (öl. 1804) siyaset felsefesinde devletin ve düzenli bir toplumun ortaya çıkışı Hobbes’a benzer şekilde sözleşmeye dayanır. Devletin olmadığı doğa durumu, fiilen gerçekleşmemiş olsa bile potansiyel bir savaş durumuna karşılık gelir. Yasanın olmadığı bu durumda insanlar, kendi güvenliklerini kendileri sağlamaya çalışarak, haklarını güç kullanarak ve cebir ile elde etmeye ya da korumaya çalışırlar. Bunun sonucu da savaştır. Bir başka deyişle savaş, devletin ve hukukun olmadığı doğa durumunda insanların haklarını güç kullanarak zorla elde etme yöntemidir. Dolayısıyla devlet Kant’a göre, potansiyel savaş durumundan barış durumu olan yasa ve hukuk sistemine geçmektir.⁴⁶ Böyle bir hukuk sistemine geçilemediğinde ilkel insanların kendileri tarafından oluşturulacak yasal bir zorlamaya bağlı kalmak yerine, sürekli savaşmak için kanunsuz bir özgürlüğe bağlı olacaklardır.⁴⁷

44 Hobbes, *Leviathan*, 102-103.

45 Hobbes, *Leviathan*, 104.

46 Ayşe Gül Çıvgın, “Savaşın Sürekli Barışa: Platon ve Kant”, *Temaşa Felsefe Dergisi* 8 (2018), 112.

47 Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, çev. Celal Yeşilçayır (Ankara: Fol Kitap, 2022), 46.

Kant, barış durumu olarak adlandırdığı devletin, barışın sürekliliğini sağlamada yetersiz olacağını düşünerek adil bir dünya barışı düzenini en yüksek politik iyi olarak insanlığın en önemli hedefi haline getirir. Ona göre barış hem insanların hem de devletlerin ahlaki varoluşunu gerçekleştirebilmelerine imkân sağlaması için en üst politik iyidir, zira pratik akıl savaşı mutlak olarak yasaklar. Yani barış, pratik aklın bir buyruğudur.

Böylece Kant'ta barış, savaş tehdidinin ortadan kalkmasıyla insanların güvenliğini sağlandığı kamu hukukunun sağlandığı bir düzene geçiş olmaktadır. Kısaca barış, doğa durumundan hukuk düzenine geçişi ifade eder. Filozofa göre gerçek barış, savaş olasılığını ortadan kaldıracak şekilde daimî bir hukuk düzenini kurmaktan geçer. Bu noktada onun devletleri de fertler gibi düşündüğü, devletler arasında potansiyel savaş durumunu ortadan kaldıracak evrensel hukuk düzeni kurulması gerektiğini savunduğu ve bunun hangi ilkeler üzerine inşa edileceğini açıkladığı görülmektedir.

Savaş kavramı Alman filozof Georg W. F. Hegel (öl. 1831) felsefesinin anahtar kavramlarından biridir. Onun diyalektik felsefesi tez, antitez ve sentez aşamalarından oluşur. Sentez, tez olarak yeniden ortaya çıkarak süreç devam eder. Birlik, karşıtlıktan oluşur ve karşıtların birbiriyle çatışması aracılığıyla da Tin kendisini ifşa eder.⁴⁸ Bu, onun felsefesinin özüdür.

Hegel felsefesinde toplum yaşamında savaşın önemli işlevleri vardır. Ona göre, insanla hayvan arasındaki fark, yaşamını birtakım değerler uğruna feda etmeyi göze alabilmesidir. Yani, insan, yaşamını sürdürme dışında onu anlamlı kılmaya da çalışmaktadır. Doğadan ayrılığını ve özgürlüğünü çalışması ile gerçekleştirirken, diğer insanlardan ayrılığını ve özgürlüğünü ötekilerle savaşmasıyla gerçekleştirir. Her birey öz bilincini diğerlerine kabul ettirmek amacıyla hareket ettiğinden çatışma kaçınılmaz olmaktadır. Bu yönelim, birbirlerinin yaşamlarına da kasteden çatışmaya yol açar. Savaş durumundaki insan, kendi yaşamını feda etme riskini göze almak zorunda olduğu gibi ötekinin ölümünü de hedeflemesini gerektirir. Böylece insanlar arasındaki ilişki savaş ile biçimlenmektedir. Bir başka deyişle, kendini başkalarına nesnel bir gerçeklik olarak kabul ettirmek isteyen insan savaşmak zorundadır. Hegel'e göre, öz bilincin var olabilmesi için en az iki öznenin kendi öznel hakikatlerini diğerlerine nesnel hakikat olarak kabul ettirebilmesi, dolayısıyla yaşamlarını tehlikeye atarak savaşa girmeleri gerekir. İki özne-

48 Veysal, *Savaşın Felsefesi*, 218.

den biri bu savaşta yaşamını kaybetmeyi göze alamayarak amacını terk ettiğinde, diğerinin öz bilincini ve egemenliğini kabul etmek zorunda kalacaktır.⁴⁹

Hegel'in insan kavramı ile kastettiği köle ve efendi ilişkisine girmiş bireydir. İlkel insanın hayvandan farkı yoktur, onu gerçek insan haline getiren diğer insanla çatışmasıdır. Savaşan taraflardan galip olan efendi, yenilen ise köle olacaktır. Aslında sonuçta her iki taraf da özgürlüklerini kaybetmişlerdir. Çünkü köle haline gelen, yaşamını kurtarmak için özgürlüklerinden vazgeçmiş, efendi olan ise özgürlüğünü köleleştirdiğinin eylemi dolayısıyla elde etmiştir. Yani efendinin efendi olarak kalması, kölenin yapacağı eyleme bağlıdır.

Sonuçta savaş her iki tarafı da hedefledikleri özgürlüklerinden uzaklaştıracaktır. Böylece o, insanın insanlaşmasını doğa ile mücadelesine değil, insanın insanla savaşmasına bağlamaktadır. Zira insan savaş öncesinde ihtiyaçlarını doğrudan doğadan karşılamakta olduğundan doğaya bağımlı idi. Doğaya bağımlı olmaktan kurtulmakla özgürleşmek isteyen insan, bunu diğer insanlarla savaşıp öz bilinci kazanmakla gerçekleştirmek istedi. Savaşan tarafların hepsinin amacı da bu idi.⁵⁰

Devletler de filozofa göre, aynı bireylerde olduğu gibi kendi egemenliklerini ve bağımsızlıklarını ortaya koyarak aralarındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak için savaşa girerler. Yani devlet büyük ölçekli bir fert olarak öz bilincini gerçekleştirmek için savaşmak durumundadır. Öyleyse Hegel'de savaş varoluşun temelinde yer alan ontolojik bir ilke olmaktadır.

Savaş konusu günümüz felsefesinde de canlı bir tartışma konusu olmayı sürdürmektedir. Dünya savaşlarının tecrübe edilmesi, çoğunluğu Afrika ve Ortadoğu'daki savaşlar ile bu savaşların arka planında yer alan gerekçeler, savaş teknolojisindeki son gelişmeler savaş üzerinde yeni düşüncelerin ortaya çıkışına neden olmaktadır. Biz bunlardan feminizm ile transhümanizmde savaşın nasıl görüldüğünden bahsedeceğiz.

3. Feminizm ve Transhümanizmde Savaş

3.1. Feminizm ve Savaş

Feminizm, erkeklerin sahip olduğu hakların kadınlara da verilmesini, kadınların hukuki ve sosyal eşitsizlikten kurtarılmasını amaçlayan öğretimdir. Fransız

49 Veysal, *Savaşın Felsefesi*, 219; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2004), 127.

50 Veysal, *Savaşın Felsefesi*, 221.

feminist ve aktivist Olympe de Gouges 1789'da Fransız Ulusal Meclisi'nde okunan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesine karşı bu bildirmede geçen "insan" ifadesinin yalnızca erkeği ifade ettiğini ileri sürerek 1791'de Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesini yayınlamıştır. Bu kadın haklarından bahseden ilk bildirme kabul edilmiştir. Bu öğreti toplumu anlama ve onunla ilgili doğru analizler yapabilmek için probleme kadın bakış açısından yaklaşılması gerektiğini savunmuştur.

1960'lardan sonra yeniden popülerlik kazanan feminizmle birlikte bazı feminist yazarlar savaş olgusunu da bu felsefi perspektiften ele almışlardır. Onlar çoğunlukla savaş karşıtı olma eğilimindedirler ve savaşın ataerkil toplumun bir tezahürü olduğunu ve ancak bu toplumun cinsiyet eşitliğine dayalı bir topluma dönüştürülmesiyle ortadan kaldırılabileceğini savunmuşlardır.⁵¹

Çağdaş feminist filozoflardan biri olan Amerikalı Sara Ruddick (öl. 2011) savaş olgusunu feminist bakış açısından değerlendirmiştir. O savaş karşısında kadını, acının temsilcileri (gözü yaşlı anneler), savaşa ve savaş politikalarına karşı mesafeli olan dış göz pozisyonundaki kadınlar ve uzlaştırıcılar olmak üzere üç kategoride değerlendirir. Onun "barış kadını" olarak adlandırdığı kadın modeli, barış ortamını inşa etmek için her türlü mücadele yolunu kullanacak ve savaş pratiğinin kendisini sorgulayacaktır.

Acılı anne figürü yalnızca savaşın yasını tutmaz, tüm acılara ve zorluklara rağmen yaşamları da bir arada tutar. Mülteci kamplarındaki kadınlar, kayıp çocuklarını arayan, yaşayanlarını hayatta tutmaya çalışan ve yaşam umuduyla yeni canlar doğuran acılı anneler olarak görünürler. Aynı zamanda kadınlar, savaşan çocuklarının yalnızca kurşunlarla heba edilmediğini, sapkın emeller için kullanıldığını da tecrübe ederler. Ruddick burada bir İsrailli annenin şu sözünü aktarır: "Oğlumu iyi bir adam olması için gönderdim; bir katil olarak geri döndü"⁵²

Feministlerin görevlerinden birisi erkeklere göre işleyen dünyanın kadınların görüşlerini de içerecek şekilde dönüştürülmesidir. Kadınların gözünden savaşa bakan kimse, savaşın her yaştan ve cinsiyetten bedende yarattığı tahribatı görebilir. Barışın neden kutsanması gerektiği ancak acılı annelerin gözünden bakıldığında anlaşılabilir. Ancak acının temsilcileri olan kadınların barış figürü olmaları zordur. Bunun için onlar ya çok yorgundurlar ya da intikam arzusu hissediyor olabilirler.⁵³

51 Robert L. Holmes, "Peace, War and Philosophy [Addendum]", *Encyclopedia of Philosophy* (Detroit: Macmillan, 2006), 7/157.

52 Sara Ruddick, "Barış Kadını: Feminist Bir Yorum", çev. Ayça Günaydın, *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* (İstanbul: Bgst Yayınları, 2009), 25.

53 Ruddick, "Barış Kadını: Feminist Bir Yorum", 26.

Filozofun ikinci kadın kimliği dış göz konumundaki kadınlardır. Bu kadınlar erkeklerin savaşında tamamen dışarıdan bakan birer yabancı gibidirler. Bu kimliği ifade eden İngiliz feminist Virginia Woolf'tür (öl. 1941). Aslında kadınlar hükümdarlarını ve kendileri için savaşan askerleri heyecanla karşılarlar. Kadınlar savaşçıların yaralarını tedavi eden ve ölen askerler için bir kutsal ana rolüne bürünürler. İşte feministlerin görevlerinden biri bu kadınlara savaşın erkek işi ve iğrenç bir şey olduğunu göstermektir. Savaşın yağmacı, heteroseksüel saplantılı, kadın düşmanı, yağmalama, yaralama, işkence ve tecavüz eylemleri içeren eril bir karakteri olduğu ortaya koyulmalıdır. Tüm erkeklerin böyle olduğu iddia edilemez. Zaten bu savaşın doğasından kaynaklanan bir şeydir. Ruddick, savaşın bu yapısı bile kadınları savaştan vazgeçirmek için yeterli olmaz. Çünkü kadın, kendi askerinin saldırısına uğramadıkça ya da kendi askeri böyle bir figüre dönüşmedikçe bunu hep düşman askerine atfeder. Savaşın cazibesini kabullenen bir kadının doğası gereği artık barışçıl olarak adlandırılmazlar.⁵⁴

Kadının üçüncü kimliği Ruddick'e göre uzlaştıracılıktır. Uzlaştıracı, evindeki, komşusundaki ve ülkesindeki şiddetin sorumluluğunu kendisi ve başkaları adına üstlenir. Böylece şiddet içermeyen şiddete karşı gelir. Uzlaştıracı, askeri şiddetin kullanılmasına ilkeli olarak karşı durmak yerine, şiddet içermeyen ilişkiler ve mücadele yolları geliştirilmesini önerir. İlişkilerde acı veren çatlaklar ve anlaşmazlıklar olduğunda uzlaştıracı ayrı ayrı veya yan yana zarar görmeden yaşayabilmenin yollarını arar. Kadınlar kendilerini dizginleyebilmeyi ve orta yolu bulmayı öğrenmişlerdir. Bu rol kendilerine kötü davranıldığında yararlarına olan bir şey değildir, ancak onlara savaş dışında müzakere imkânı vermesi avantajdır.⁵⁵

Ruddick üç kadın kimliğini açıkladıktan sonra savaşa karşı barış kadınının tutumunu ortaya koymaktadır. Barış kadınının karşı karşıya olduğu iki savaş türü vardır. Korkunç savaşlar ve iyi savaşlar. "Korkunç savaşlar", bombaların alışveriş yerlerini hedef aldığı, silahsız kurbanların katledildiği, sıradan sivillerin sadece ulusal, etnik, dini kimlikleri nedeniyle kitlesel tecavüze, işkenceye, cinayete ve insanlıktan uzak pek çok aşağılayıcı muameleyle karşılaştıkları savaşlardır. Ruanda ve Bosna savaşları bunun tipik örneğidir. "İyi savaşlar" ise korkunç savaşları durdurmak için yapılan savaşlardır. Fakat bu iyi savaşlar Ruanda örneğinde olduğu gibi ya hiç yapılmamıştır ya da Bosna örneğinde olduğu gibi vahşeti engellemek için çok geç kalmıştır

54 Ruddick, "Barış Kadını: Feminist Bir Yorum", 28-29.

55 Ruddick, "Barış Kadını: Feminist Bir Yorum", 31.

Barış kadını, savaşı ilke olarak kötü görür ve gördüğü yıkımı kamusallaştırır. Savaş, insanlara ve hayvanlara acı, kayıp, sakatlık ve ölüm getirmektedir. Doğal kaynakları, ekim alanlarını, enerji istasyonlarını, telefon hatlarını, hastaneleri ve laboratuvarları, kısaca insanların yaşamak için ihtiyaç duydukları her şeyi ve her yeri yıkmaktadır. O, bunu engellemek ve yargılamak için çalışanlarla birlikte hareket eder. Şiddete son vermek için öldürmek zorunluysa, silahların mümkün olduğunca hızlı ve acısız bir şekilde öldürmek için kullanılması gerektiğini bilir. O, düşmanların bile sevmeye değer bir yönü olduğuna inanırsa barışın daha hızlı geleceğini ve güvenle korunabileceğini aklından çıkarmaz. Savaşmanın haklı nedenleri olduğunu kabul etse bile barış kadını savaş pratiğini yine de şaşırtıcı ve gerçek dışı bulur. Onun anlamlandıramadığı şey haklı nedenler değil, bizzat savaşın anlamı ve hissiyatıdır.⁵⁶

Savaşın haklı nedenleri olursa son çare olarak başvurulabileceği görüşüne karşı Ruddick'in barış kadını son çare olarak savaşı tasavvur etmez. Ülkesinin insanlarını korumak ve başkaları ile de saygılı ve ılımlı dostluk ilişkisi kurmak için şiddet içermeyen yollar tasavvur etmekten hiçbir zaman vazgeçmez. Şiddet içermeyen farklı baskı yolları ile askeri gücü yıkım ve zararı en az olacak şekilde kullanmanın özel yollarını arar. Barış kadını aynı zamanda bir anne olmak zorunda da değildir. Anne olsa bile barış inşa etmek için annelik kimliğini kaynak olarak göstermez.⁵⁷

Barış kadını olmanın önündeki engellerden birisi Ruddick'e göre, militer bir anne olmaktır. Çünkü militer bir anne güdüsü ulusun askerleri olacak çocuklar doğurmaktır. O oğullarını kahraman ve şehitler olmaları için, kızlarını da kahraman ve şehitlerin eşleri, gelecekteki askerlerin anneleri olmaları için yetiştirir. Savaş zamanında da çocuklarını bağrına basıp gözyaşları ve çiçeklerle savaşa uğurlar. Bu militer anne tutumu barış feministlerinin en büyük hayal kırıklıklarındandır. Çünkü askeri liderler annelerin ve annelik duygusunun gücünün farkında olmalarına rağmen, militer anneler bunun farkında değildirler.⁵⁸

Sonuç olarak Ruddick'in bilinen temsilcilerinden olduğu feminist düşünce kendisini savaş karşıtı olarak konumlandırır. Onlar savaşın erkek egemen yapının ürettiği bir sorun olduğunu, daha çok kadınlar ve çocukları mağdur ederek ülkeleri ve yaşam için gerekli tüm alt yapıyı tahrip ettiğini savunurlar. Savaşı haklı kılacak meşru gerekçeler bile ortadan kaldırılabilir. Kısacası feministe göre savaş kaçınıl-

56 Ruddick, "Barış Kadını: Feminist Bir Yorum", 33-34.

57 Ruddick, "Barış Kadını: Feminist Bir Yorum", 36.

58 Ruddick, "Barış Kadını: Feminist Bir Yorum", 38.

maz değildir ve barış her zaman mümkündür. Bunu temin edecek olanlar da barış kadınları olacaktır.

3.2. Transhümanizmde Savaş

Çağdaş felsefe akımlarından biri olan transhümanizm, hümanizmin ilerleterek teknolojinin de yardımıyla daha da radikalleşmiş şeklidir. Hümanizm insanın doğa ve Tanrı karşısındaki konumunu değiştirirken, transhümanizm insanın doğasını değiştirme, onu doğadan ve Tanrı'dan koparma amacındadır. Terim ilk defa İngiliz biyolog ve filozof Julian Huxley (öl. 1975) tarafından 1957 yılında kullanılmıştır. Sanayileşme, yüksek teknoloji, siber teknoloji ürünü olan transhümanizm genetik, robotik sibernetik, nanoteknoloji ve özellikle de yapay zekâ gibi uygulamalarla insan, *transhuman*'a dönüşecektir. Bu düşünceye göre yaşamın dışının belirleyicisi Tanrı değil insandır. Bilim ve teknolojiyi adeta kutsayarak Tanrı'yı devre dışı bırakan transhümanizm, kendisini dinin yerine koyan seküler bir projedir.⁵⁹

Transhümanist projenin etkili olacağı önemli alanlardan birisi de savaş ve savaşın mahiyetine dair yaklaşımlarıdır. Bir felsefe akımı olarak transhümanizmin askeri alanda varlığını göstermesi, bağlantılı teknolojilerin acımasızca kullanılması sonucunu doğurabilir. Kas gücünü artıran, ağrının etkisini ortadan kaldıran, ekstra uyanıklık sağlayan cihazlarla donanmış askerler ve buna göre programlanmış teknikler askeri alandaki transhümanist unsurlardandır.⁶⁰ Yapay zekâ, robotik, sibernetik ve nörobilim gibi uygulamalar artık askeri düzeyde de kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin, farklı değişkenleri hesaba katarak karmaşık durumlarda bile hızlı karar verebilen bir yapay zekâ robotu deneyimli insan pilotlarını etkisiz hale getirebilmektedir. Dolayısıyla yapay zekâ teknolojilerinin askeri alanda kullanılması, nükleer silahlar kadar tehlike arz etmektedir.

Transhümanist askeri teknolojilerde insansız hava araçları ve dronların önemli bir yeri vardır. Şimdilik insan kontrolünde yarı otonom olarak çalışan bu araçlar, kendi kararlarını verebilecekleri tam otonom sürece geçtiklerinde bir savaş makinesi ve süper asker konumuna geleceklerdir.⁶¹

Transhümanist felsefenin etkisiyle geliştirilen süper askeri teknolojilerin kullanılmaya başlanması, bunların kullanılmasıyla ilgili ahlaki tartışmaları da beraberinde getirecektir. Çünkü transhuman teknolojiler, insan hayatında ve türünde

59 Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 17-18.

60 Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 126-127.

61 Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 138.

değişimler meydana getirecektir. Askeri teknolojilerin gelişmesi, savaşın mahiyetini değiştirdiği gibi insanlık ve dünya üzerindeki yıkıcı etkisini de artıracaktır. Savaşı daha teknolojik hale getirmeyi amaçlayan transhümanizmin, savaşlarda daha zalimce sonuçları ortaya çıkarması mümkündür. İnsanlar tarafından kontrol edilemez hale gelecek yapay zekâ ile işleyen tam otonom sistemler insan hayatı ve insan türünün devamı için bir tehdit oluşturmaktadır. Otonom olarak işleyen bir savaş robotu, vicdan ve merhametten yoksun acımasız bir savaş makinesi haline gelebilecektir. İnsani duygulardan yoksun olan otonom sistemler kendilerini canlı varlıkları öldürüyor gibi hissetmezler. İnsandaki merhamet, şefkat ve empati gibi duygulardan yoksun olan robotlar ve otonom sistemler için öldürme hiç zor olmayan bir eylem olacaktır.⁶²

Bununla birlikte, transhümanist savaş teknolojilerinin kullanımından kaynaklanması ön görülen insana, doğaya ve çevreye yönelik tehditler yanında bu teknolojilerin savaşı daha ahlaki bir zemine taşıması da mümkün görülmektedir. İşte büyük ölçüde yapay zekâ ile donatılmış robotların kullanıldığı savaşların ahlaki sorunlarını konu edinen disiplin roboetiktir. Roboetik, bu teknolojilerin ahlaki ilkeler çerçevesinde kullanıldığı yeni nesil savaşlarda insan yaşamını etkileyen yıkıcılığının önlenebileceğini ve insan doğasından kaynaklanan olumsuzlukların da bertaraf edilebileceğini ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda transhümanizm robotlar yanında insanın fiziksel ve bilişsel yeteneklerini geliştirerek mevcut güçleri artırılmış ve ilave güçler kazandırılmış yeni bir insan inşa etme amacındadır. Dolayısıyla insanın yerini yalnızca robotlar almış değil, insanlar da ilave güçleriyle yetenekli robotlar haline getirilmiştir. Böylece yeni nesil savaşlar, daha güçlü insan askerler, insan kontrolündeki robotik askerlerin yanı sıra karar verme yetisi ile donatılmış insansız savaş araçları gibi otonom sistemler kullanılarak yapılacaktır. Bu tür savaşlar hem nitelik hem de ortaya çıkaracağı sorunlar bakımından klasik savaşlardan farklı olacaktır, yani, savaşların hem niteliğini hem de sorunlarını farklılaştıracaktır.

Roboetik, robotik sistemlerin başat unsur olduğu savaşların, insan askerlerle yapılan savaşlara göre daha etik bir savaş olabileceğini savunur. Uykusuzluk, yorgunluk, aileden ayrılık, öfke ve intikam duygularıyla dolu insan askerlere karşı robotik ve otonom sistemler, savaşın doğasından kaynaklanan bu tür olumsuz psikolojik motivasyonlardan kurtularak normal insandan daha insani eylemde bulunabilir. Gelişmiş yetenekleri ile savaşan tarafların insan kayıpları azaltılabilir. Örneğin, robot askerler, insan askerlerin giremediği yerlerde, yüksek dağ mağa-

62 Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 141-142.

ralarında ve su altı gibi ulaşılması güç tehlikeli alanlarda bomba imha etme gibi görevler icra edebilir. Öfke, intikam, yorgunluk ve uykusuzluk gibi sorunları bulunmadığı için adrenalin ve stresten uzak olan robot savaşçılar, bu tür zafiyetlerin neden olacağı insan zulümlerine de engel olurlar. Böylece askeri robotlar, savaş alanında etik olmayan eylemleri ve savaş suçlarını önemli ölçüde azaltabilir.⁶³

Roboetik alanının tartıştığı konulardan birisi de yapay zekâ ile bilinç ilişkisidir. Zira robotlar bilinçli hale gelirse, onlara yalnızca makinalar gibi davranmak mümkün olabilir mi? Böyle bir davranışın ahlaki statüsü ne olacaktır?

Roboetik bir yaklaşıma göre, robotlara doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayırt edebilme yeteneği kazandırılabilirse savaşlar insanlık açısından daha ahlaki bir zeminde yürütülebilecektir. Zira bilinçli robot savaşçılar insanlardan daha az hata yapacakları için savaşlarda askerler ile sivilleri daha iyi ayırt edebileceklerinden sivillerin zarar görmeleri engellenebilecektir. Ayrıca onlar savaşın psikolojik ve duygusal stresini hissetmeyecekleri için bunlardan kaynaklanan zulüm ve savaş suçlarından uzak kalacaklardır.⁶⁴ Buradan hareketle insanın katkısının en aza indiği, akıllı robotların ön safta olduğu transhümanist savaşların, şimdiye kadar olan insan unsurunun ön planda olduğu klasik savaşlardan çok daha az etik sorunlara yol açacağı savunulmaktadır.

Sonuç olarak, transhümanizmin savaş olgusuna ahlaki olarak olumlu ve olumsuz etkileri olabileceği iddia edilmiştir. Bir yandan merhamet ve empati duygusundan yoksun otonom savaş araçlarının, daha zalimce savaş teknikleri uygulayacağı, bunun da insanlık ve çevre için yıkıcı sonuçları olacağı savunulurken, diğer yandan insanın duygusal zafiyetlerinden kurtulmuş bu savaş araçlarının savaşı daha ahlaki bir zemine taşıyacağı ve savaşın yıkıcı sonuçları ile savaş suçlarını engelleyebileceği iddia edilmiştir. Ancak buradaki sorunun robotik sistemlere nasıl bir bilincin hâkim olacağıdır. Roboetik her ne kadar savaşı daha ahlaki kılabilceği hususunda iyimser ise de kapitalist ve sömürgeci siyaset gerçekliği transhümanizmin savaşları daha zalimce ve yıkıcı hale getireceğini ön görmek makuldür.

4. Savaşa Ahlaki Yaklaşımlar

Savaş olgusunun insanlık tarihi kadar geçmişi olduğu söylenebilir. Ancak son iki yüzyıldır savaşların mahiyetinin değişmesi, iki dünya savaşının tecrübe edilmesi, sürekli olarak üçüncü dünya savaşından bahsedilerek bu savaşın mahi-

63 Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 150.

64 Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 158.

yetinin nasıl olacağı hakkında senaryolar ileri sürülmesi, nükleer savaş tehlikesi, transhümanist savaş yaklaşımları vb. hususlar felsefe bağlamında savaşa yönelik ahlaki yaklaşımları ön plana çıkarmıştır. Bu yaklaşımların tarihçesi oldukça geriye gitse de çağdaş felsefede güncel tartışmaları beraberinde getirmiştir. Biz burada savaşa yönelik üç temel ahlaki yaklaşıma kısaca değinmekle yetineceğiz.

4.1. Barışseverlik (Pasifizm)

Pasifizm Latince barış anlamına gelen *pacis* ve yapmak anlamına gelen *facere* kelimelerinden türetilmiştir. Kelime eylemsiz ve tepkisiz biçimde acıyı kabullenme anlamına gelen pasivizm ile karıştırılmamalıdır. Pasifizm, kısaca savaş karşıtlığı, ahlaki olarak savaşın karşısında olmak şeklinde tanımlanabilir. Kavram, kişilere karşı güç kullanımının mutlak olarak yasaklanmasından farklı koşullar altında bu tür bir gücün belirli biçimlerinin seçici ve pragmatik bir şekilde reddedilmesine kadar geniş bir yelpazeyi kapsar. Pasifistler savaşı reddetmek için kullandıkları ahlaki gerekçelere ve pasif direniş biçimlerine göre farklılaşırlar.

Savaşa ahlaki gerekçelerle karşı çıkış örneklerine antik dönemden beri rastlansa da felsefi olarak pasifizm 16. yüzyıldan itibaren gündeme gelmiştir. Desiderius Erasmus (öl. 1536), Immanuel Kant (öl. 1804), Adin Ballou (öl. 1890), William James (öl. 1910) bu yaklaşımın temsilcilerindedir. Pasifizm farklı argümanlarla gerekçelendirilebilirken, mutlak pasifizm Kant'ın Kategorik Buyruk'un yorumuna dayandırılır.⁶⁵

Pasifist, savaşın her türüne ilkesel olarak karşı çıkar. Onlara göre savaşmayı haklı çıkaracak hiçbir ahlaki gerekçe yoktur. Ancak bu tutumun gerçekçi olmamasının yanı sıra ahlaki doğruluğu da tartışılmış ve eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden başında onun savunulamaz bir “temiz eller politikası” olduğu gelir. Buna göre pasifist, kendi iç ahlaki saflığını koruma adına kendisini ve ülkesini korumak için önlem almayı reddetmiştir. Bir tür beleşçilik olarak görülen bu tutum vatandaşlığın tüm faydalarından yararlanırken hiçbir sorumluluk üstlenmemekte ve devlet için tehdit oluşturmaktadır. Aşırı iyimser bulunan pasifizme yönelik bir başka eleştiri de uluslararası saldırganlığa etkili araçlarla karşı koymayarak saldırganlığı ödüllendirdiği ve ihtiyacı olan insanları koruyamadığıdır. Bu durumda karşısında önleyici hiçbir engel görmeyen saldırgan güç, adalet duygusunun da ortadan kalkmasına neden olacaktır.

Bu eleştirilere karşın pasifistler insanları korumak ve saldırganlığı engellemek için savaşa başvurmanın zorunlu olmadığını savunurlar. Saldırgan ve işgalci

⁶⁵ Duane L. Cady, “Pacifism”, *Encyclopedia of Philosophy* (Detroit: Macmillan, 2006), 7/67.

güç karşısında savaşmak yerine şiddet içermeyen sivil itaatsizlik, ekonomik yaptırımlar ve diplomatik eylemler savaş kadar etkili olabileceği gibi çok daha az can ve mal kaybına sebep olacaktır. Zira hiçbir işgalci güç bu tür eylemlere dayanarak işgalini kalıcı hale getiremez.⁶⁶ Adil savaş teorisinin savaşı ahlaki açıdan değerlendirmek için doğru ölçütleri içerdiğini, ancak bu ölçütlerin aslında hiçbir zaman karşılanmadığını savunurken, pasifistlerin çoğu adil savaş kriterlerinin yetersiz olduğuna ve karşılanırsa bile savaşı haklı çıkarmak için yeterli olmadığına inanmaktadır.⁶⁷ Sonuç olarak pasifistler, savaşın ahlaki temeli olmadığını savunurken aslında idealist ve ütöapist bir tutum takınmaktadır.

4.2. Realizm (Gerçekçilik)

Savaş karşıtlarının aksine realistler savaşın kaçınılmaz ve gerekli olduğunu savunurlar. Devletler arası ilişkilerde geçerli siyasetin çıkarlar olduğu dikkate alındığında, savaşın böyle bir dünya sisteminin ayrılmaz bir parçası olduğu görülür. Buna göre, ulusal çıkarlar için gerekli olduğunda savaşa başvurulmalı ve savaş başladığında devlet savaşı kazanmak için ne gerekiyorsa yapmalıdır. Aşağıda bahsedilecek adil savaş kuramı ya da uluslararası hukuk kurallarına bağlı kalmak devlet için bir engel oluşturuyorsa, bunları göz ardı etmeli ve çıkarlarının gerektirdiği şekilde savaşmalıdır.⁶⁸ Hobbes ve Machiavelli'nin savaş yaklaşımlarının bu anlamda realist olduğu söylenebilir.

Realistler savaşı engelleyecek veya savaşın mahiyetini belirleyecek herhangi bir ahlaki ilkeyi de bağlayıcı görmezler. Nasıl ki volkanik patlamalar ya da çığ düşmesi doğal olaylar olarak insanların ölümüne sebep oluyorsa, aynı şekilde savaşlar için de aynı durum geçerlidir. Volkanik patlama ve çığ düşmesinin ahlaki statüsü yoksa, savaşın da doğal bir olay olarak ahlaka konu olması söz konusu değildir. Yani insan doğası göz önüne alındığında savaş kaçınılmaz doğal bir olgudur. Gerçekçiler her şeye izin verilen savaşın adaletsiz olduğu görüşüne de karşı çıkarlar. Zira onlar ahlakın göreceliliğini savunurlar. Ahlaki değerler insan ürünüdürler ve yalnızca belirli alanlarda geçerlidirler. Hiçbir ahlaki ilke tüm insanlar için her yerde geçerli değildir.⁶⁹

Böylece realizm savaşın kaçınılmaz ve hatta zorunlu olduğunu savunurken onu sadece devletin bekası ve çıkarı ile temellendirmekte ve herhangi bir ahlaki ilkeye de yer vermemektedir. Bu anlayışın insanlık için yıkıcı sonuçlar ve trajediler

66 Brian Orend, "War", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2002).

67 Holmes, "Peace, War and Philosophy [Addendum]", 7/157.

68 Orend, "War" (2002).

69 Laurie Calhoun, "Regarding War Realism", *International Journal on World Peace* 18/4 (2001), 42.

doğuracağı, kitlesel katliamlara dönüşeceği aşikardır. Yüzyılımızdaki savaşların pek çoğunun bu savaş felsefesine dayandığı ve savaşa doğrudan taraf olmayan sivillerin katliamıyla sonuçlandığı görülmektedir.

4.3. Adil Savaş (Just War) Kuramı

Pasifizmin savaşı hiçbir şekilde meşru görmeyen ütöplast anlayışı, onun tam aksini savunan realizmin savaşı kaçınılmaz görmesi ve herhangi bir ahlaki sınırlama koymaması, indirgemeci yaklaşımlar olarak görülür. Tarihsel olgular ve insanın doğası savaşın da kaçınılmaz olduğunu doğrulamaktadır. Ancak bu durum, savaşlarda herhangi bir ahlaki ilkenin olamayacağı anlamına gelmemektedir. Savaş ile amaçlanan hedefe ulaşırken bir takım ahlaki ilkelere uymak da insan doğasının bir gereğidir. Böylece savaş öncesinde, savaş sırasında ve savaş sonrasında uyulması gereken ahlaki ilkeler vardır. Kısacası savaşın haklı gerekçeleri olmalıdır. İşte buradan adil savaş kuramı doğmuştur. Kuram pasifizm ve realizm karşısında ılımlı bir tutumu ortaya koymaktadır.

Kurucusu Aziz Augustinus (öl. 430) olarak kabul edilen Adil Savaş Kuramının tarihi savaşın bir olgu olarak ele alındığı ilkçağ düşünürlerine kadar gider. Örneğin Platon'a göre, düşman devlette herkesi düşman olarak görmemeli, savaşın bir yasası olmalı ve bu yasaya göre askerler toprağa ve evlere zarar vermemelidirler.⁷⁰ Aristoteles de erdemli toplumların diğerleri üzerinde egemenlik kurması için yaptıkları savaşı haklı savaş olarak görmüştür. Yine Stoacı düşünürlerden Cicerö'ya göre, adaletsiz davranışlarla karşılaşan ve barışçıl seçeneklerle bu durumu ortadan kaldıramayan devletlerin savaşa başvurması meşrudur. Devlet sadece meşru müdafaa ve milli güvenliğini savunmak için savaşabilir.⁷¹

Augustinus Adil Savaşı Hristiyanlık ile temellendirmiş, savaşın günaha götürebileceği gibi günahlardan temizlenmeye de vesile olabileceğini savunmuştur. Ona göre Adil Savaş komşuya duyulan sevgiye dayanır ve bu da dini bir gerekliliktir. Böylece Hristiyanlar belirli şartlar oluştuğunda savaşabilirler ve bu savaş onlar için bir görev olur.⁷² İşte savaşa girmek için gerekli olan bu belirli şartlar adil savaş kuramının da temelini oluşturmıştır. Augustinus sonrasında Aziz Thomas Aquinas (öl. 1274), Francisco Suarez (öl. 1617) Hugo Grotius (öl. 1645) ve çağdaş düşünürlerden Michael Walzer (öl. 1935) bu kuramı savunan düşünürler arasında yer alır.

⁷⁰ Platon, *Devlet*, 214.

⁷¹ Emre Dorman, "Thomas Aquinas ve Haklı Savaş Teorisi", *Felsefe Dünyası* 64 (2016), 138.

⁷² Dorman, "Thomas Aquinas ve Haklı Savaş Teorisi", 142.

Adil Savaş Kuramı savaş teknolojilerinin son derece geliştiği ve ülkeler arasındaki ekonomik ve askeri güç dengesinin bazı devletler lehine bozulduğu günümüzde daha da önem kazanmıştır. Bu devletler sahip oldukları güce dayanarak başlattıkları savaşları hep haklı gerekçelere dayandırmışlardır. Örneğin, 1991’de Körfez Savaşını başlatan Amerika Birleşik Devletleri savaşı Irak’ı Kuveyt’ten çıkarmak gibi haklı bir gerekçeye dayandırarak adil bir savaş yürüttüğünü savunmuştur.

Adil Savaş kuramcılarına göre bazı savaşlar haklı, bazıları ise haksızdır. Bir savaşın adil bir biçimde yürütülmesi için bazı gereklilikler yerine getirilmelidir ve devam etmekte olan bir savaş yalnızca belirli kurallara uyulduğu sürece adil olmayı sürdürür.⁷³ Adil bir savaşta öncelikle savaşın sebepleri ve ardından kullanılan yöntemler yargılanır. İlkinde yargı sıfatlarla ifade edilerek haklı ya da haksız savaş denir. İkincisinde ise yargı zarflarla ifade edilerek adilce ya da haksızca savaşıldığı söylenir.⁷⁴ Adil Savaşın şartları genellikle Latince ifadelerle literatüre girmiştir ve üç kısma ayrılır:

1. Jus ad Bellum (Savaşa Başlamadaki Haklılık Ölçütleri): Bu ölçüt göre, haklı bir savaş, meşru bir otorite tarafından, haklı bir nedenle, barış yararına ve ancak anlaşmazlığın şiddet içermeyen tüm yollarla çözümünün mümkün olmadığı kanıtlandıktan sonra alenen ilan edilmelidir. Sebep savaşa başvurulmasını gerektirecek kadar ciddi olmalı ve makul bir başarı ihtimali bulunmalıdır. Ayrıca savaşın sonunda elde edilecek muhtemel iyilik, savaşın kötülüğünün yol açacağı zarara oranla daha yüksek olmalıdır.

2. Jus in bello (Savaşın Hangi Şartlarda ve Nasıl Sürdürüleceğine Dair Haklılık Ölçütleri): Savaş bir kez adil bir şekilde yürütüldüğünde, muharip olmayanlar hedef alınmadığı ve kullanılan araçlar hedeflenen amaçla orantılı olduğu sürece adil olmaya devam eder. Esir alınan muhاریpler muharip olmayanlar haline gelir ve artık onlar savaş dışı tutulurlar. Buna ek olarak, düşmana insan olarak saygı gösterilmesi gerekir.⁷⁵ Buna göre askerler savaşanlar ile siviller arasında dikkatli bir ayırım gözetmelidir. Savaşanlara karşı orantılı güç kullanılmalıdır. Kitle imha silahlarının kullanımı bu orantısız güç kullanımı anlamına gelir. Yine muhاریpler bizatihi kötü olan silah ve yöntemleri kullanmamalıdır. Toplu tecavüz eylemleri, soykırım ve etnik temizlik, esirlere işkence, etkileri kontrol edilemeyen kim-

73 Calhoun, “Regarding War Realism”, 42.

74 Michael Walzer, *Haklı Savaş Haksız Savaş*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 54.

75 Calhoun, “Regarding War Realism”, 41.

yasal ve biyolojik silahların kullanılması bunlar arasında yer alır. Bu tür eylemler ayrıca savaş suçu olarak kabul edilir.

3. Jus post bellum (Savaşın Bitirilmesi ile İlgili Haklılık Ölçütleri): Bu ölçütler savaşın sona ermesi ve sonrasındaki adaleti ifade eder. Savaşların sona ermesini ve savaştan barışa geçişi kolaylaştırmayı amaçlar. Buna göre savaşa başvurmayı gerektiren haklı gerekçe ortadan kalktığında savaşın sona erdirilmesi gerekir. Savaş sonrasında intikam duygusuyla hareket edilmemeli, savaşta işlenmiş olabilecek savaş suçlarının soruşturulması kabul edilmelidir. Barışın koşulları meşru makamlarca kamuoyuna açıklanmalıdır. Ayrıca her türlü barış şartı yenilenin haklarını da koruyacak şekilde ölçülü olmalıdır.⁷⁶

Görüldüğü üzere Adil Savaş Kuramı savaşın başlamasına karar verme, savaşın yürütülmesi ve savaşın sona erdirilmesi aşamalarında karar vericilere rehberlik edecek kurallar sunmaktadır. Burada amaçlanan savaşa başlama nedenlerini oldukça sınırlayarak ona son çare olarak başvurulmasını sağlamak, savaş başladığında savaşan tarafların sorumlu bir şekilde hareket ederek kötü sonuçları en aza indirmek ve savaşın adil bir barışa evrilmesini temin etmektir.

Sonuç

Sonuç olarak insanlık tarihi kadar eski olan savaş olgusu filozoflarca ele alınmış ve genel felsefi sistemleriyle uyumlu olacak şekilde yer verilmiştir. Antik Yunan felsefesinin olduğu coğrafyada savaş her daim var olan bir gerçeklik olduğundan bu dönem filozofları felsefelerinde savaşa yer vermişlerdir. Onlar savaşın daha çok amaç ve yöntemi üzerinde durmuşlardır. Siyaset felsefelerinde savaşa yer veren filozoflar genellikle savaşı insanın doğası gereği kaçınılmaz görmüş, onun yöntemine dair görüşlerini ortaya koymuşlardır.

Feminizm ve transhümanizm gibi çağdaş felsefe akımları da savaş kavramına kendi felsefeleri bağlamında yaklaşmışlardır. Feministler savaş karşıtı olma eğilimindeydiler ve savaşın ataerkil toplumun bir tezahürü olduğunu ve ancak bu toplumun cinsiyet eşitliğine dayalı bir topluma dönüştürülmesiyle ortadan kaldırılabileceğini savunmuşlardır. Transhümanizm ise yetenekleri ve kapasitesi artırılmış insan ile akıllı robotların başat unsur olduğu gelişmiş savaş teknolojilerinin savaşa yeni bir boyut katacağını ortaya koymuştur. Transhümanizmin savaşı daha ahlaki bir zemine taşıması mümkün olduğu gibi daha acımasız hale getirmesi de mümkündür.

76 Orend, "War" (2002).

Pasifistler savaş karşıtı bir tutum alırken realistler ise savaşın kaçınılmaz ve gerekli olduğunu savunmuşlardır. Realistlerin en dikkat çekici yanı savaşın sadece gerekli olarak görmeleri ve herhangi bir sınırlandırıcı ahlaki ilke ön görmemele-ridir. Adil Savaş Kuramı ise indirgemeci olan her iki görüşün de insan doğasıyla uyumlu olmadığını, savaş her ne kadar arzu edilmese de kaçınılmaz olduğunu, ancak savaşın bir takım ahlaki ilkelere dayanması gerektiğini savunur. İki büyük dünya savaşı, atom bombalarının ve kimyasal/biyolojik silahların kullanıldığı kitlesel ölümlere yol açan savaşlar insanlığı Adil Savaş Kuramına yöneltmiştir. Birleşmiş Milletler, Uluslararası Savaş Suçları Mahkemesi gibi uluslararası örgütlerin kurulması, Cenevre Sözleşmeleri gibi uluslararası anlaşmalar hep bu yaklaşımın sonuçları olmuştur. Ancak ne yazık ki, olgu realizm yönünde gerçekleşmiş, Adil Savaş bir umut olmaktan ileri gidememiştir. Günümüzde farklı coğrafyalarda devam eden savaşlarda Adil Savaş kavramının emperyalist sömürgeciler için bir gerekçe olmaktan ileri gidemediği görülmektedir. Yani adil savaş, realizm için bir aparat olmaktan ileriye gidememiştir.

Kaynakça

- Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 4.Baskı., 2018.
- Bourke, Joanna. *Öldürmenin Mahrem Tarihi: Yirminci Yüzyıl Savaşlarında Yüz Yüze Öldürme*. çev. Suğra Öncü. İstanbul: Om Yayınevi, 1.Baskı., 2001.
- Cady, Duane L. “Pacifism”. *Encyclopedia of Philosophy* (2.Baskı). C. 7. Detroit: Macmillan, 2006.
- Calhoun, Laurie. “Regarding War Realism”. *International Journal on World Peace* 18/4 (2001), 37-61.
- Campanella, Tommaso. *Güneş Ülkesi*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 7.Baskı., 2024.
- Chrystal, Paul. *War in Greek Mythology*. Philadelphia: Pen & Sword Books, 2020.
- Clausewitz, Carl Von. *Savaş Üzerine*. çev. H. Fahri Çeliker. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Baskı., 2024.
- Çaksu, Ali. “Aristoteles ve Adil Savaş Teorisi”. *Felsefe Dünyası* 54 (2011), 53-70.
- Çıvgın, Ayşe Gül. “Savaşta Sürekli Barışa: Platon ve Kant”. *Temaşa Felsefe Dergisi* 8 (2018), 109-127.
- Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1.Baskı., 2020.
- Dorman, Emre. “Thomas Aquinas ve Haklı Savaş Teorisi”. *Felsefe Dünyası* 64 (2016), 135-158.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2.Baskı., 2004.
- Herakleitos. *Fragmanlar: Testimonia, Fragmenta, Imitationes*. çev. Güvenç Şar - Erdal Yıldız. İstanbul: Dergah Yayınları, 1. Baskı., 2016.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 26.Baskı., 2024.
- Holmes, Robert L. “Peace, War and Philosophy [Addendum]”. *Encyclopedia of Philosophy* (2.Baskı). C. 7. Detroit: Macmillan, 2006.
- Kant, Immanuel. *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*. çev. Celal Yeşilçayır. Ankara: Fol Kitap, 3.Baskı., 2022.
- Keegan, John. *Savaş Sanatı Tarihi*. çev. Selma Koçak. İstanbul: Say Yayınları, 2.Baskı., 2021.

- Machiavelli, Niccolo. *Hükümdar*. çev. Necdet Adabağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 19.Baskı., 2020.
- Machiavelli, Niccolo. *Siyaset Üzerine Konuşmalar*. çev. Hakan Zengin. İstanbul: Dergah Yayınları, 2.Baskı., 2017.
- Martin, Thomas R. *Perikles*. çev. Ülke Evrim Uysal. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1.Baskı., 2024.
- More, Thomas. *Utopia*. çev. Sabahattin Eyüboğlu vd. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 39.Baskı., 2024.
- Moseley, Alexander. “The Philosophy of War”. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 01 Nisan 2025. <https://iep.utm.edu/war/>
- Orend, Brian. “War”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2002. Erişim 01 Nisan 2025. <http://plato.stanford.edu/entries/war/>
- Özbek, Sinan. *Pratik Felsefe Yazıları: Savaş, Namus Cinayeti, Ahlak, Ölüm, Asimilasyon, İktidar*. İstanbul: Notos Kitap, 1.Baskı., 2011.
- Platon. *Devlet*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 5.Baskı., 2022.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna - Saffet Babür. 2 Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2.Baskı., 1998.
- Ruddick, Sara. “Barış Kadını: Feminist Bir Yorum”. çev. Ayça Günaydın. *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*. İstanbul: Bgst Yayınları, 1.Baskı., 2009.
- TDK. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2011.
- Veysal, Çetin. *Savaşın Felsefesi*. İstanbul: Etik Yayınları, 2.Baskı., 2010.
- Walzer, Michael. *Haklı Savaş Haksız Savaş*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Alfa Yayınları, 1.Baskı., 2017.
- “Oxford English Dictionary”. Erişim 01 Nisan 2025. https://www.oed.com/dictionary/war_n1

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM TARİHİNDE SAVAŞIN SERÜVENİ

HZ. PEYGAMBER'İN SAVAŞLARININ TEMEL SEBEPLERİ

Elşad MAHMUDOV*

Giriş

Dünya tarihinde önemli bir yere sahip olan Müslümanlar, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren tarih boyu çeşitli nedenlerle savaşlar yapmış, bu konuda değişik metotlar geliştirmiş, çeşitli kural, hüküm ve prensipler vazetmeğe çalışmışlardır. İslâm'da savaşın esaslarına yönelik bütün bu görüşler öncelikli olarak İslâm'ın birinci ve en önemli kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'e, daha sonra ise Kur'ân'ın uygulayıcısı olan İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'in (s. a. v) savaş faaliyetlerine, bu faaliyetlerin gerçekleştirildiği Asr-ı Saadet'e dayandırılmaktadır. Bununla da hayatın çeşitli alanlarında örnek gösterilen bu devirde yapılan askerî hareket, bir başka ifadeyle Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyelerini de içine alan cihad faaliyeti daha sonraki dönemlerde Müslümanların savaş telakkisini doğrudan etkilemiş, İslâm âlimleri asırlardan beri Hz. Peygamber'in askerî yönünü çeşitli vesilelerle incelemiş, onun bu konudaki uygulamalarını Kur'ân'da savaşla ilgili vazedilen prensiplerle karşılaştırmış ve her iki kaynakta belirtilen prensipleri esas alarak İslâm'da savaşın (cihadın) sebep ve sonuçlarına yönelik kâideler manzumesini ortaya koymaya çalışmış, gerek savaş öncesi ve savaş esnasında, gerekse sonrasında uyulması gereken kuralları kendi zamanlarındaki şartlar çerçevesinde bazen en ince ayrıntılarına kadar inceleyip tartışmışlardır. Bu tartışmalar bazı guruplar arasında birbirine yakın olmakla beraber çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuş, en önemlisi ise gün geçtikçe sosyal ve siyasî şartların da değişmesiyle Müslümanların savaşa bakış ve silahlı mücadele tarzlarında mühim değişikliklere yol açmış, İslâm'da cihad ve savaş üzerine çeşitli ve yeni görüşlerin ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Bu çeşitli görüşler aynı zamanda cihadın yalnız savaştan ibaret olduğunu ileri süren bazı müsteşriklerin yine cihadı, bütün dünya Müslüman oluncaya veya İslâm hakimiyetine boyun eğinceye

* Dr., Azerbaycan Cumhuriyet "Elm Yurdu" Sosyal Araştırmalar Merkezi Kurucu Başkanı.

kadar Müslüman olmayanlarla mukaddes savaş (Holy war) olarak ifade etmelerine mesnet teşkil etmiştir.¹ Bütün bu görüşler ve yukarıda işaret edilen hususlar dünyada savaş telakkisine önemli bir katkı sağlamakla beraber her zaman güncelliğini koruyan İslâm'da savaş (cihad) konusu, özellikle de fiilî olarak bu alanda mücadele yapan ve Kur'ân'ın bu konudaki prensiplerini bizzat hayata geçiren Hz. Peygamber'in savaşları üzerinde bir daha durma ihtiyacını hissettirmektedir. Biz bu çalışmada İslâm'da savaş (cihad) ve sebepleri üzerine yapılan teorik tartışmalara, değişik görüşlere ve ortaya konulan genel prensiplere fazla girmeden mezkûr konuya kaynaklık teşkil eden Hz. Peygamber'in bu alandaki uygulamalarını esas alarak onun neden ve hangi sebeplere dayanarak savaştığı, askerî faaliyetlerini hangi kurallara göre gerçekleştirdiği üzerinde durmağa çalışacağız.

1. Savaşlar Öncesi Hz. Peygamber'in Hayatına Toplu Bir Bakış ve Hz. Peygamber'in Savaşlarının Temel Sebepleri

Kırk yaşında ilâhî vahye mazhar olan Hz. Muhammed, hayatının yaklaşık elli üç, peygamberliğinin de on üç yılını doğduğu şehir Mekke'de geçirdi. Risâletini önce ailesi ve güvendiği dostlarından başlayarak yakın akrabasına tebliğ eden Hz. Peygamber, bu tebliğ halkasını Kureyş kabilesi ve sonra da diğer Arap kabilelerine doğru genişletince ilk günlerden itibaren büyük tepkilerle karşılaştı. Risâletine karşı önce münazara ve tartışmalarla başlayan münferit tepkiler, giderek güçlü ve sistematik bir muhalefete dönüştü. Mensubu bulunduğu Kureyş kabilesi, daha risâletinin başlangıcından itibaren bu muhalefetin başını çekti. Hz. Peygamber ve taraftarlarına karşı alay, aşağılama, boykot, ambargo, hapis, işkence ve öldürme, kendilerinden kaçan Müslüman mültecilerin iadesi için uluslararası nüfuzlarını kullanmak, Arap yarımadasındaki kabileleri ve şehir halklarını tehdit etmek bu muhalefetin Mekke dönemindeki büründüğü belli başlı şekiller idi.²

Nübüvvetin on birince yılına (620) rastlayan hac mevsiminde Yesrib'ten gelen bir küçük zümre Hz. Peygamber'in hac kabilelerine yönelik yıllardır sürdürdüğü tebliğ faaliyetine ilgi duydular.³ Yesribliler risâletin on ikinci (621) ve

1 Bk. Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, s. 53 vd.; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 130. Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, s. 201-202; Rudolph Peters, *Islam and Colonialism, The Doctrine of Jihad in Modern History*, s. 3, 4, 118; a. mlf., *Jihad In Classical and Modern Islam*, s. 115-116.

2 Kureyş müşriklerinin Müslümanlara yönelik işkence ve yaptırımlarıyla ilgili bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 231-235, 252, 263, 279; II, 12-14; İbn Sa'd, *Kutâbu'l-Tabakâti'l-Kebîr*, I, 170-173; 177-178.; Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, I, 140-176; 225, 265; Mevlânâ Şibli, *İslam Tarihi = Asr-ı saadet = Sîretü'n-Nebi*, I, 516. Kapar, *Hiz. Muhammed (s.a.v.)'in Müşriklerle Münasebeti*, s. 120-135.

3 İbn Hişâm, II, 53; İbn Sa'd, I, 185-186; Belâzürî, I, 275-276; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbârü'l-Hulefâ*, s. 103-104.

on üçüncü (622) senelerinde Mekke'ye gelerek yine Akabe mevkiinde Hz. Peygamber'e biat ettiler⁴ ve bu olaylar İslâm tarihinde *Akabe Biatları* olarak bilinen gelişmelerle sonuçlandı.⁵ Özellikle İkinci Akabe Biatı'nda Yesribli Müslümanlar Hz. Peygamber'i ve Mekkeli Müslümanları Yesrib'e davet ettiler ve onları canlarını, mallarını, kadın ve çocuklarını korudukları gibi her türlü tehlikeye karşı koruyacaklarına, her koşulda Hz. Peygamber'e tâbi olacaklarına ve gerekirse bu uğurda bütün insanlarla savaşacaklarına dair söz verip biat ettiler.⁶ İslâm tarihinin en önemli dönüm noktalarından biri olan ve hicrete öncülük teşkil eden bu Akabe Biatı ilk defa askerî mücadele kavramını da beraberinde getirdi. Nitekim İkinci Akabe Biatı'nın "*Bey'atü'l-harb*" olarak adlandırılmasının yanı sıra,⁷ kaynakların çoğunun Kur'ân-ı Kerim'de cihadın savaş şekline izin verildiğini ifade eden el-Hac Sûresinin 39. âyetini Medenî sûreler arasında zikretmelerine rağmen,⁸ İbn Hişâm'ın bu tarihi İkinci Akabe Biatı'na kadar götürmesi⁹ bu hususu teyit etmektedir.

Akabe biatlarıyla başlayarak hicretle sonuçlanan bu süreç, İslâm'ın davet, teşriî faaliyet, siyaset, toplum ve ekonomi gibi her alanında, özellikle de konumuz açısından önem taşıyan silahlı mücadele alanında büyük bir değişimin başlangıcı oldu. Bazı araştırmacılar tarafından site devleti olarak adlandırılan yapının ilk unsurlarının¹⁰ Medine'de meydana getirilmesiyle beraber Müslümanlar ve düşman-

4 Tâifliler ve diğer Arap kabilelerinin Hz. Peygamber'i reddederken tam aksine Medineliler'in daha ilk görüşmede İslâm'a girmeleri, Akabe biatlarında verdikleri sözler doğrultusunda her türlü tehlike ve sıkıntıyı göze alarak şehrin kapılarını ona açmalarının, yani Medine'nin hicret yeri oluşunun sebepleri arasında Medine şehrinde bulunan Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki çok eskilere dayanan düşmanlığın İslâmiyet'i tanıyınca ortadan kalkacağı ve bu durumun şehre huzur getirmesi, şehirde siyasî otorite boşluğunun olması, Medine Yahudilerinin son peygamberin yakın bir zaman içinde çıkacağını haber vermeleriyle halk arasında bir peygamber beklentisinin olması, şehrin İslâmiyet'in çevreye kolayca yayılmasına imkân sağlayacak merkezî bir konumda ve müdafaaya elverişli coğrafi bir yapıda olması, ayrıca kervan yollarının üzerinde bulunması gibi nedenler zikredilmektedir. bk. Adnan Demircan, *Nebevî Direniş Hicret*, s. 91-94; Ahmet Önkâl, "Hicret", *DİA*, XVII, 459-460.

5 Urve, *Megâzî*, s. 121-126; İbn Hişâm, II, 55-60; İbn Sa'd, I, 187-188; Ahmet Önkâl, "Akabe Biatları", *DİA*, II, 211.

6 İbn Hişâm, II, 61-70; İbn Sa'd, I, 188-190; Belâzürî, I, 295-296; Önkâl, "Akabe Biatları", *DİA*, II, 211.

7 İbn Hişâm, II, 73; Önkâl, "Akabe Biatları", *DİA*, II, 211.

8 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, XVII, 172-173; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûnü'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, III, 15; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 232; Suyûtî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 135; İbn Kesîr, V, 20; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 307.

9 İbn Hişâm, II, 84.

10 Bu unsurlar arasında hakimiyetinin temelini oluşturan ilk Mescidin inşası, İslâm toplumunun yapılanmasındaki siyasî, iktisadî, içtimai, dinî ve askerî yönden pek çok fayda sağlayan "muâhât"-kardeşliğin ilanı, sınır tespiti, nüfus sayımı, toplum hayatını teşkilatlandırmak amacıyla devletin ilan edilmesi, anayasanın hazırlanması ve bu anayasada yer alan içtimai sigorta, adli-kazaî idare, yabancılarla münasebetler, devletin müdafaası ve merkezî idarenin çeşitli vazife ve yetkileri vs. zikredilebilir. Hicretin önemi ve hicret sonrası yapılan düzenleme ve değişikliklerle ilgili bk. Sa'd el-Merseyfî, *el-Hicretü'n-Nebeviyye ve Devruhâ fi Binâi'l-Müctema'i'l-İslâmî*, s. 203-336; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 175-211; Ahmed Abdülğani en-Necûlî, *Hicretü'r-Resûl ve Sahâbetühû fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, s. 237-261. Ahmet Önkâl-Ahmet Özel,

ları arasındaki ilişkiler yeni bir boyut kazandı. Fakat Hz. Peygamber burada da muhalefet gücünün giderek arttığını müşahade etti. Daha önce Mekke’de bir kabilenin muhalefetiyle başlayan karşı durma Medine döneminde çeşitli kabilelerin, ulusların veya dinî gurupların düşmanlığıyla devam etti. Bu durum Müslümanları tehdit etmeye, İslâm’ı yayma politikasını kısıtlamaya ve ortadan kaldırmaya yönelik olduğu için Hz. Peygamber mevcut engelleri aşma adına birçok adımlar attı. Risâletinden hicrete kadarki on üç senelik baskı ve zorluklarla geçirdiği hayat ve siyasî hakimiyetten yoksun bir tebliğin sürekliliği, devamlılığı ve yayılmasının imkânsızlığı onu Medine’de bazı köklü reformları hayata geçirmeye itti.

Devlet yapısının ilk unsurlarının meydana getirilmesiyle Müslümanlar ve muhalifleri arasındaki ilişkiler yeni bir boyut kazandı. Medine’de İslâm devletinin kurulmasıyla başta Mekke müşrikleri, Medine’de yaşayan Yahudiler ve Arabistan’da bulunan diğer müşrik Arap kabileleri olmak üzere bütün İslâm düşmanları kendileri için tehlikeli buldukları bu devleti daha doğmadan yok etmek istediler. Taraflar arasında birbirine zıt olan arzuların çatışmasından dolayı silahlı karşı durma kaçınılmaz oldu. İslâmiyet’i ve Müslümanları ortadan kaldırma adına düşmanlarından gelen saldırı ve tehditler taraflar arasında savaş halini doğurunca Müslümanlar kendilerine yönelik tecavüzü önlemek, müdafaa haklarını kullanmak, canlarını ve mallarını korumak ve böylece İslâm’ı özgürce yaşamak, yaşatmak ve tebliğ etmek adına mecburen silahlı mücadeleye giriştiler. Bu mânada savaşın, yani cihadın İslâmî davet ve tebliğin devamlılığı için mutlak bir zaruret olduğu hakikati da ortaya çıkmış oldu.

Görüldüğü üzere esas görevi tebliğ olan Hz. Peygamber, karşı taraftan darp, baskı, şiddet ve belli bir aşamadan sonra silahlı mukabele görünce artık silahla cevap vermekten başka çare bulamamış, bu gelişmeler neticesinde kendisine harp izni verilmiş ve o fiilî olarak düşmanla savaşa girişmiştir. Savaşa izin verilmesi İslâm’a ve ona bağlananlara karşı konulan hasmâne tavrın neticesinde olmuş, dolayısıyla toplumun varlığını koruyabilmesi için kaçınılmaz sayılan ve zarûriyyât-ı hamse denen beş değerden biri olan dini korumak ve ona yönelecek düşmanca saldırılara karşı müdafaa etmek için cihad farz kılınmış, dinden saptıranların ve dine çağrı görevini engelleyenlerin cezalandırılması sağlanmıştır. Böylece Hz. Peygamber’in gazve ve seriyye bazında düzenlediği savaşların temelini teşkil eden, uyguladığı siyasetinin başlıca öğelerini oluşturan ve giriştiği faaliyetlerin arka planını meydana getiren ana sebep din ve dinî tebliğin önündeki engellerin kaldırılması olmuştur.

“Hicret”, *DİA*, XVII, 460-466.

2. Siyasî Sebeplerle Yapılan Savaşlar

Asr-ı Saadet'te tebliğin önündeki engelleri kaldırma adına yapılan bu mücadeleye öncelikle siyasî arenada başarılı şekilde yürütüldü. Bir devlet başkanı olarak Hz. Peygamber siyasî, hukukî ve ekonomik cephelerden yola çıkarak savaş halinin gerektirdiği normları ve muharipler arasında münasebetleri tanzim eden kaide ve prensiplerin toplamı olan bir tür harp hukuku yöntemlerini hayata geçirdi. Buna bağlı olarak Mekke Kureyş müşriklerinin düşmanlıklarına son vermek için ilk önce onlara yönelik iktisadî ve siyasî ambargo uyguladı. Bu amaçla civar kabilelerle diplomatik ilişkiler kurdu, çeşitli antlaşmalar yaptı ve Mekke ticaretinin ve ekonomisinin ana umdesini teşkil eden müşrik Kureyş kervanlarını takip etmek üzere dördü gazve¹¹ ve yedisi seriyye¹² olmak üzere toplam on bir askerî sefer düzenledi. Ayrıca Medine üzerine fiilî bir saldırı gerçekleştirmek isteyen müttefik düşman güçlerine karşı meşrû müdafaa hakkını kullanmak üzere Uhud ve Hendek gazveleri gibi iki büyük savunma harbi yaptı. Kureyş müşrikleri ve Medine'de bulunan Yahudilerle kurduğu diplomatik ilişkilerin karşı taraftan bozulması neticesinde antlaşmaları ihlâl eden tarafı cezalandırmak amacıyla dört gazve¹³ düzenledi. Bundan başka elçi dokunulmazlığı gibi evrensel kabul edilen uluslararası bir kuralı çiğneyenleri de cezalandırmaktan geri durmadı ve bu yönde bir gazve (Hudeybiye Gazvesi/Antlaşması) ve üç seriyye¹⁴ olmak üzere dört askerî sefer düzenledi. Yine düşman hakkında gerekli bilgileri edinmek amacıyla haber toplamak (istihbarat) üzere dokuz seriyye,¹⁵ devletin itibarını kurtarmak amacıyla bir gazve,¹⁶ düşmanın teklifi üzere savaşmak için bir gazve,¹⁷ düşmanı varılacak hedef konusunda şaşırtmak amacıyla bir seriyye¹⁸ ve zekât vermeyi reddedenleri cezalandırmak üzere bir seriyye¹⁹ olarak siyasî diyebileceğimiz sebeplerden dola-

11 (Ebvâ (Veddân) Gazvesi, Buvât Gazvesi, 'Uşeyre Gazvesi, Büyük Bedir Gazvesi)

12 (Hamza b. Abdülmuttalib'in 'İs Seriyyesi, Ubeyde b. Hâris'in Râbiğ Seriyyesi, Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın Harrâr Seriyyesi, Abdullah b. Caş'ın Batn-ı Nahle Seriyyesi, Zeyd b. Hârise'nin Karede Seriyyesi, Zeyd b. Hârise'nin 'İs Seriyyesi, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Habat (Sifülbahr) Seriyyesi)

13 (Benî Kaynukâ' Gazvesi, Benî Nadîr Gazvesi, Benî Kurayza Gazvesi, Fetih Gazvesi (Mekke'nin Fethi)

14 (Zeyd b. Hârise'nin Hismâ (Benî Cüzâm) Seriyyesi, Zeyd b. Hârise'nin Mûte Seriyyesi (Mûte Savaşı), Dahhâk b. Süfyan'ın Kuratâ Seriyyesi)

15 (Abdullah b. Caş'ın Batn-ı Nahle Seriyyesi, Besbes b. Amr ve Adî b. Ebû Zeğbâ'nın Bedir Seriyyesi, Büreyde b. Husayb'ın Benî Mustalik Seriyyesi, Zübeyr b. Avvâm'ın Benî Kurayza Seriyyesi, Havvât b. Cübeyr'in Benî Kurayza Seriyyesi, Muhammed b. Mesleme'nin Zülkassa Seriyyesi, Abdullah b. Revâha'nın Hayber Seriyyesi, Abbâd b. Bîşr'in Hudeybiye Seriyyesi, Abbâd b. Bîşr'in Hayber Seriyyesi),

16 (Hamrâülesed Gazvesi)

17 (Sonuncu Bedir (Bedrû'l-Mev'id) Gazvesi),

18 (Ebû Katâde'nin Batn-ı İdam Seriyyesi)

19 (Uyeyne b. Hısn'ın Benî Temîm Seriyyesi)

yı askerî faaliyetlere girişerek bu yönde toplam on üç gazve ve yirmi bir seriyye düzenledi.

Siyasî sebeplerle yapılmış olup toplam sayısı otuz dörde ulaşan bu askerî faaliyetler, ağırlıklı olarak Kureyş müşrikleri ve Yahudiler gibi Arap yarımada-sında bulunup İslâm'a düşmanlık eden nüfuzlu güçlere karşı düzenlendi. Müslü-manlar uzun ve meşakkatli mücadeleden sonra bu nüfuzlu düşmanlarını tasfiye etmeyi başardılar. Hz. Peygamber'i ortadan kaldırma adına çeşitli eylemlere giri-şen, Müslümanlara yönelik her türlü kötülüğün liderliğini yapan Kureyş müşrik-lerine yönelik siyasî-iktisadî-askerî yaptırımlar ve bunları hayata geçirmek adına yapılan askerî faaliyetler başarılı şekilde sonuçlandı. Bu yaptırımlardan siyasî ve ekonomik büyük zarar gören, bikan ve kurtulmayı hedefleyen Mekkeli müşrik-lerle Müslümanlar arasında hicretin altıncı senesinin Zilkâde ayında (Mart 628) Hudeybiye barış antlaşması imzalandı.²⁰ Hz. Peygamber'in diplomatik açıdan büyük başarısı ve İslâm tarihinde bir dönüm noktası olarak görülen Hudeybiye Antlaşması'nın en önemli sonucu Müslümanların yıllar boyu her türlü zorluklara katlanarak uğruna mücadele verdikleri tebliğ karşısındaki engellerin kalkmasıyla siyasî, askerî ve dinî serbestliğin önünün açılması oldu. Bu sebeple Hudeybiye Antlaşması İslâmî mücadele adına yapılan ve Hz. Peygamber'in Kur'ân ile te-yit edilen en büyük siyasî zaferi olarak tarihe geçti.²¹ Hz. Peygamber, insanların Allah'ın davetine en çok barış ortamında kulak vereceklerini bildiği için Mekke-liler'in birçok önerisini kabul etmiş ve onun yaptığı bu antlaşmayı vahiy destekle-mişti. Bu antlaşma Arabistan'da bulunan diğer müşrik Arap kabilelerinin İslâm'la tanışmasına, ayrıca Bizans, Sâsânî, Habeş, Mısır ve Gassânî hükümdarlarına İs-lâmîyet'e davet mektuplarının gönderilmesine imkân sağladı.²² Hudeybiye Ant-laşması'ndaki tarafsızlık maddesiyle Kureyş müşrikleri kendilerini destekleyen ve bu şekilde Müslümanlara düşman olan bazı müttefiklerinden de ayrılmak mec-buriyetinde kaldılar. Bu arada karşı tarafça Hudeybiye Antlaşması'nın bozulması neticesinde hicretin sekizinci senesinin Ramazan ayında²³ (Aralık 629-Ocak 630)

20 İbn Hişâm, III, 241; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, II, 573; İbn Sa'd, II, 91; Belâzürî, I, 439; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sireti'n-Nebeviyye*, s. 164; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, II, 200.

21 “Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik.” (el-Feth 48/1); bk: Elmalılı, VI, 482; Emin Işık, “Feth Süresi”, *DİA*, XII, 456; Âl Âbid, *Hadisü'l-Kur'âni'l-Kerim 'an Gazavâtı'r-Resûl*, II, 536-537; Mustafa Fayda, “Fetih”, *DİA*, XII, 468.

22 Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bk: İbn Hişâm, IV, 192-193; İbn Sa'd, I, 222-226; İbnü'l-Esir, II, *el-Kâmil*, 210; ayrıca bk: Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, s. 308-311; Gadbân, *el-Menhecü'l-Harekî li's-Sireti'n-Nebeviyye*, II, 48; İsâvî, *Fıkhü'l-Gazavât*, s. 356; Bolşakov, *İstoriya Halifata*, I, 153; Mübârekfûrî, *er-Rahiku'l-Mahtûm*, s. 391-392; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 170; Kapar, *Müşriklerle Münasebet*, s. 228; Ebû Şuhbe, *es-Sireti'n-Nebeviyye fi Dav'i'l-Kur'ân ve's-Sünne*, II, 340; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 332-333; II, 1017-1018.

23 İbn Hişâm, IV, 26; Vâkıdî, I, 6; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V, 374; Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Megâzî 47;

gerçekleştirilen Mekke'nin fethi ise Kureyş müşriklerinin düşmanlığına tamamen son verdi ve tevhid inancının mabedi Beytullah ve çevresi aslına döndü.

Medine içinde ve dışında İslâm aleyhine her türlü faaliyet gösteren, böylece düşmanlıklarını açıkça ortaya koyan Yahudiler ise Medine'de Müslümanlarla yaptıkları antlaşmaları bozmaları sebebiyle cezalandırıldılar ve yapılan savaşlar sonucunda Medine'den sürgün edildiler. Medine'de büyük ölçüde etkisi kaybolan, fakat dışarıdan İslâm'a düşmanlık etmeye devam eden Yahudiler Hudeybiye Antlaşması'yla Kureyş müşrikleri gibi güçlü müttefiklerini de kaybedince Hayber Gazvesi'nin sonuçlarıyla İslâm'a düşmanlık adına bir şey yapamaz duruma geldiler ve Arap yarımadasında siyasî nüfuz ve güçlerini kaybettiler. Böylece Yahudiler güçlü bir muhalefet olmaktan çıkmış ve Müslümanlara karşı bir daha baş kaldıramamışlardır. Neticede Hicaz'da bulunan Yahudi toplulukları siyasî ve askerî kitleler olarak değil, İslâm devletinin, kendilerine belirlenen mâlî veya nakdî vergileri veren, onun gücü ve egemenliği altında korunan, adalet ve hoşgörüsünden istifade eden ve kimsenin kötülük etmediği vatandaşlar haline gelmişlerdir. İslâm'ın önünde önemli bir engel teşkil eden Kureyş tehdidi ve Yahudi düşmanlığının bu şekilde son bulmasıyla Hz. Peygamber Mekke ve Medine başta olmak üzere Arabistan'ın büyük kısmında söz sahibi olmanın yanında İslâmî tebliğ ve yaşama adına gereken ortamı sağlamayı başardı.²⁴

3. Düşmanlık Sebebiyle Yapılan Savaşlar

Hiz. Peygamber'in gazve ve seriyyelerini incelerken savaş sebebi olarak düşmanlığın ön plana çıktığını ve önemli bir yer işgal ettiğini görüyoruz. Başkasına karşı kötü niyet beslemek gibi unsurları da içine alan düşmanlık İslâmî literatürde husûmet ve adavet kelimeleriyle eş anlamda kullanılmaktadır. Hiz. Peygamber dönemi askerî operasyonlarında taraflar arasında bir savaşın sebebi olarak görülen düşmanlık, Müslümanlar tarafından değil, karşı tarafın Müslümanlara yönelik tutumları yüzünden ortaya çıkmış, Müslümanlar ise kendilerini savunmak ve kendilerine yönelik bu düşmanlığın karşılığını vermek üzere mecburen askerî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Diğer bir ifadeyle, burada Müslümanların kimseye düşmanlığı değil, Müslümanlara yönelik düşmanlık ve Müslümanların bu düşmanlığa karşı cevap niteliğini taşıyan askerî operasyonları söz konusudur. Ayrıca İslâm Devletler Hukukunda savaş sebebi, yani cihadın meşrû kılınma sebeplerin-

İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, s. 115.

24 Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hiz. Peygamber'in Savaşları*, s. 447, TDV İSAM yayınları, İstanbul 2010

den biri olarak gösterilen düşmanlık, Hz. Muhammed'in hayatı ve peygamberlik mücadelesi boyunca çok sık karşılaştığı, sürekli karşı koymaya çalıştığı bir davranış şekli olarak da bilinmektedir.²⁵

Yukarıda da gördüğümüz üzere daha Mekke'de peygamberliğinin ilk günlerinden itibaren karşı karşıya kaldığı Kureyş düşmanlığı daha sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'in çeşitli vesilelerle ilişkilerde bulunduğu diğer müşrik Arap kabileleri ile Yarımada'da bulunan Yahudi ve Hristiyanlar gibi Ehl-i kitap olan dinî gurupların düşmanlığıyla devam etmiştir. Hicretin yapılmasıyla Hz. Peygamber'in Mekkeli Kureyş kabilesi ve Medine'de bulunan Yahudilerle ilişkilerinde bu durum daha çok siyasî alana kaymış, dolayısıyla onlarla yapılan savaşlar ve savaşların sebepleri de görüldüğü üzere ağırlıklı olarak bu alanlarda olmuş, savaşların sonuçları da daha çok bu yönde etkisini göstermiştir. Bu durum, o dönem itibariyle Arap yarımadasında Kureyş kabilesi, Yahudi ve Hristiyanlar gibi güçlü ve nüfuzlu gurupların yanında yer alarak bundan kendi lehlerine fayda sağlamak isteyen, Müslümanlarla doğrudan herhangi bir ilişkileri veya problemleri bulunmayan diğer müşrik Arap kabilelerini de etkilemiştir. Burada vurgulamak istediğimiz husus bu müşrik Arap kabilelerinin bazılarının kendi başına, birçoğunun ise Kureyşliler'le, Arabistan Yahudileri ve Hristiyan Bizans İmparatorluğunun teşviki ve kışkırtmasıyla Müslümanlara düşman kesilmeleri ve bunun sonucunda Müslümanlarla ilişkilerini savaş şeklinde devam ettirmeleridir. Bu gibi durumlarda Câhiliye dönemi örf ve adetlerinin, İslâm öncesi dönemde Arabistan'da mevcut sosyal hayat ve siyasî yapının etkisinin olduğu da gözükmektedir.²⁶

Câhiliye döneminde bazı Arap kabilelerinin göçebe hayat sürmeleri, bazılarının ise yerleşik hayat şartlarını oluşturmalarına rağmen etraflarındaki komşu kabilelerle anlaşmazlığa düşmeleri onların cenk ve kıtal ile iştigal etmelerine sebep olmuştur. Müşrik Araplar misafirperverliği, cömertliği, ahde vefayı kendilerine prensip etmelerinin yanı sıra yolda tesadüf ettikleri yolcuları da soymaktan geri durmayan bir karaktere sahiptiler. Çöl hayatı birçoğunun ziraat, ticaret ve sanatla meşgul olmasına imkân vermediğinden, çoğu kez civar kabilelere yaptıkları bas-

25 Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 259.

26 Diğer müşrik Arap kabileleriyle yapılan gazve ve seriyyeler incelenirken bu duruma daha yakından tanık olunmaktadır. Burada örnek getirmek gerekirse, mesela Arabistan'ın büyük kabile topluluklarından birini oluşturan Hevâzinliler ile Mekkeli Kureyş kabilesi arasında ticarî rekabet dâhil olmak üzere bazı konulardaki anlaşmazlıkların tesiriyle ta Câhiliye dönemine dayanan savaşlar ve bundan doğan bir düşmanlık mevcut idi. Bu durum mezkûr kabile topluluklarının İslâmî dönemde de Kureyş'e mensubiyeti dolayısıyla Hz. Peygamber'e olan düşmanlığında da belirleyici bir rol oynamış, Hevâzin kabileleriyle Müslümanlar arasında gazve ve seriyye bazında birçok askerî operasyonla sonuçlanmıştır. bk. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 482; a. mlf., "Huneyn Gazvesi", *DİA*, XVIII, 376; J. Schleifer, "Hevâzin", *İA*, V/I, 446-447; M. Ali Kapar, "Hevâzin", *DİA*, XVII, 276-277.

kınlar neticesinde elde ettikleri ganimetlerle hayatlarını devam ettirirlerdi. Genellikle basit sebeplerden dolayı, şahıslar veya kabileler arasında çıkan bir tartışma ile başlayarak savaş şekline dönüşen ve Câhiliye devrinde Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlar için bir tabir olarak kullanılan “Eyyâmü'l-Arab”ın da bu gelenekte önemli ve etkili yerini unutmamak gerekir. Kabileler arası anlaşmazlık, nefret ve mücadele, asabiye verilecek büyük değer ve ayrıca zayıfın korunmayışı, güçlü olanın daima zayıfı ezmek arzusu gibi özellikler kabileler arasındaki harplerin devam etmesine sebep teşkil ediyordu.²⁷ Bu mânada birçok müşrik Arap kabillesinin Müslümanlara yönelik düşmanca tavırları da bu yönde gelişmişti. Nitekim Hz. Peygamber’in hicretiyle Medine’de tesis edilmiş genç İslâm devletine yönelik saldırıların birçoğunda Câhiliye dönemi Arap siyasî düşünce ve geleneğinin bu tezahürleri ön planda yer almaktaydı. Arap kabilelerinin ekseriyeti Hz. Peygamber’in Mekkeli Kureyş müşrikleriyle mücadelesinde güçlü ve nüfuzlu Kureyş kabilesinin saflarında yer almış, onlarla ittifaka girmiş, karşılıklı yardımlaşma ve iş birliği yaparak Müslümanlar için büyük tehditler oluşturmuşlardı. Bununla yetinmeyen bazı kabileler maddî beklentiler karşılığında Medine içinde ve dışındaki Yahudilerle de iş birliğine girerek Müslümanlara karşı birçok eyleme faal bir şekilde iştirak etmişlerdir. Müşrik Arap kabileleri nüfuzlu müttetiklerinin de kışkırtmasıyla bazı dönemlerde Müslümanlara karşı ihanet komploları hazırlamış, düşmanla iş birliği yaparak ona yardım ve yataklık etmiş, çöldeki Araplar, özellikle de Gatafân, Süleym, Esed, Lihyân, Hevâzin, Kudâa ve Kuzey Arabistan’da bulunan Hıristiyan Gassânî kabileleri gibi büyük topluluklar Medine’de bulunan her şeyin külfetsiz ganimet olduğunu düşünerek ona saldırmak ve yağmalamak için planlar kurmuşlardı. Bu durum Müslümanları bir dizi tedbirler almaya mecbur etmiş ve Hz. Peygamber ağırlıklı olarak bu düşmanlarının Medine’ye saldırılarını yerinde savmak üzere dokuz gazve²⁸ ve on dört seriyye²⁹ Müslümanların düşmanlarına yardım ve yataklık edenleri cezalandırmak üzere iki gazve³⁰ ve yedi

27 Câhiliye dönemi Arapları’nın bu gelenekleri ve özellikleriyle ilgili bk. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 10-14; Kapar, *Müşriklerle Münasebet*, s. 59-60; a. mlf., “Eyyâmü'l-Arab”, *DİA*, XII, 14-15; Abdülkerim Özeydin, “Arap”, *DİA*, III, 322.

28 (Karkaratülküdr Gazvesi, Züemer (Gatafân) Gazvesi, Benî Süleym Gazvesi, Zâtürrikâ‘ Gazvesi, Dümetülcendel Gazvesi, Müreyssî‘ (Benî Mustalik) Gazvesi, Huneyn (Hevâzin) Gazvesi, Tâif Gazvesi, Tebük Gazvesi)

29 (Ebû Seleme b. Abdülesed el-Mahzûmî’nin Katan Seriyyesi, Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ın Zülkassa Seriyyesi, Zeyd b. Hârise’nin Vâdilkurâ Seriyyesi, Zeyd b. Hârise’nin Medyen Seriyyesi, Ömer b. Hattâb’ın Türebe Seriyyesi, Hz. Ebû Bekir’in Necid (Hevâzin) Seriyyesi, Hz. Ebû Bekir’in Benî Kilâb Seriyyesi, Beşir b. Sa’d’ın Yümn ve Cinâb Seriyyesi, Amr b. Âs’ın Zâtüsselâsil Seriyyesi, Ali b. Ebû Tâlib’in Zâtüsselâsil Seriyyesi, Ali b. Ebû Tâlib’in Benî Süleym Seriyyesi, Ali b. Ebû Tâlib’in Benî Has’am Seriyyesi, Ebû Âmir el-Eş’arî’nin Evtâs Seriyyesi, Alkame b. Mücezziz el-Müdicî’nin Habeş Seriyyesi),

30 (Hayber Gazvesi, Vâdilkurâ Gazvesi)

seriyye,³¹ Medine üzerine saldırıya geçenleri takip etmek üzere üç gazve³² ve bir seriyye,³³ düşmana misillemede bulunmak üzere bir gazve,³⁴ ve iki seriyye³⁵ düşmanlık yapan ve kutsal değerlere hakaret eden şahısları cezalandırmak amacıyla on üç seriyye³⁶ ve genel olarak Müslümanlara düşmanlık eden kabileleri cezalandırmak amacıyla on üç seriyye³⁷ olmak üzere toplam on beş gazve ve elli seriyye olarak bir dizi askerî operasyon düzenledi. Toplam sayısı altmış beş olan bu gazve ve seriyyeler de bazı istisnalar hâric başarılı şekilde hayata geçirildi ve ister müşrik ister Hristiyan olsun Arap kabilelerinin büyük çoğunluğunun siyâseten Müslümanlara tâbi olmaları ve dinen İslâmiyet'e girmeleriyle sonuçlandı. Böylece Hz. Peygamber İslâmiyet'e giren bu kabilelerin oturduğu bölgelerde ve genel olarak Arap yarımadasının büyük kısmında İslâmî tebliğin önündeki engelleri kaldırmayı başardı ve Müslümanların siyasî hakimiyeti buralarda tesis edildi.

4. İslâm'a Davet ve Putların İmhâsı Sebebiyle Yapılan Askerî Faaliyetler

Buraya kadar incelediğimiz kısımda Hz. Peygamber'in siyasî, iktisadî, hukukî, askerî ve düşmanlık gibi sebeplerden dolayı askerî operasyonlar düzenlediğine şahit olduk. Asr-ı Saadet'te yapılan savaşlara dikkat edildiğinde zikrettiğimiz bu sebeplerin yanında Hz. Peygamber'in İslâm'a davet ve putların imhâsı gibi sebeplerden dolayı askerî seferler düzenlediğini de görmekteyiz. Bu başlıktaki askerî operasyonlar ve onların sonuçları İslâm dininin yayılması, İslâm'ın tebliğ alanının genişletilmesi, ibadet ve dinî vecibelerin yerine getirilmesi, putperestli-

31 (Ukkâşe b. Mihsan'ın Gamr (Benî Esed) Seriyyesi, Zeyd b. Hârise'nin Cemûm (Benî Süleym) Seriyyesi, Ali b. Ebû Tâlib'in Fedek (Benî Sa'd b. Bekir) Seriyyesi, Beşîr b. Sa'd'ın Fedek (Benî Mürre) Seriyyesi, Gâlib b. Abdullah'ın Fedek (Benî Mürre) Seriyyesi, Gâlib b. Abdullah'ın Kedid (Benî Mülevvih) Seriyyesi, Hâlid b. Velid'in Dûmetülcendel (Ükeydir b. Abdülmelik) Seriyyesi),

32 (Sefevân (Birinci Bedir) Gazvesi, Sevîk Gazvesi, Gâbe (Zûkared) Gazvesi)

33 (Kürz b. Câbir el-Fihri Seriyyesi)

34 (Benî Lihyân Gazvesi)

35 (Şücâ' b. Vehb'in Siyy Seriyyesi, Üsâme b. Zeyd'in Übnâ (Mûte) Seriyyesi),

36 ('Asmâ Bint Mervân'ın Öldürülmesi, Ebû Afek'in Öldürülmesi, Kâ'b b. Eşref'in Öldürülmesi, İbn Süneyne'nin Öldürülmesi, Muâviye b. Muğîre'nin Öldürülmesi, Süfyan b. Hâlid b. Nübeyh el-Hüzeli'nin Öldürülmesi, Ebû Süfyan b. Harb'ı Katletmek Üzere Gönderilen Seriyye, Ümmü Kırfe'nin Öldürülmesi (II. Vâdilkurâ Seriyyesi), Ebû Râfî'in (Sellâm b. Ebû'l-Hukayk) Öldürülmesi, Üseyr b. Zârim'in Öldürülmesi, Rifâ'a b. Kays'ın Öldürülmesi, İbn Ebû Huda'a'nın Öldürülmesi, Amr b. Ma'dikerib'i Katletmek Üzere Gönderilen Seriyye)

37 (Gâlib b. Abdullah el-Leysi'nin (Benî Süleym ve Gatafân) Seriyyesi, Muhammed b. Mesleme'nin Kuratâ Seriyyesi, Zeyd b. Hârise'nin Tarif (Benî Sa'lebe) Seriyyesi, Gâlib b. Abdullah'ın Meyfea Seriyyesi, Ebû Katâde el-Ensârî'nin Hadıra (Gatafân) Seriyyesi, Kutbe b. Âmir'in Tebâle (Benî Has'am) Seriyyesi, Ukkâşe b. Mihsan'ın Cinâb (Belî ve 'Uzre) Seriyyesi, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Cüzâm Seriyyesi, Sa'd b. Ubâde'nin Benî Süleym ve Belî Seriyyesi, Abdullah b. Ömer'in Necid Seriyyesi, Üsâme b. Zeyd'in Vâdilkurâ Seriyyesi, Ali b. Ebû Tâlib'in Kedid (Benî Bekir) Seriyyesi, Gâlib b. Abdullah'ın Sarûhân Seriyyesi)

ğin ve şirk inancının Arap yarımadasından temizlenmesi ve İslâm'ın Arabistan'da hâkim kılınmasının yanında bundan sonraki dönemlerde geniş bir coğrafyayı içine alacak şekilde hızla gerçekleşen İslâm fetihleri gibi süreçlere ışık tuttuğundan büyük önem arz etmektedir. Nitekim bu askerî faaliyetler Hz. Peygamber'in hayatı boyunca verdiği mücadelenin gayesini ortaya koymakta, özellikle de savaş stratejisinin ve savaş siyasetinin mahiyetinin genel anlamda sebep ve sonuçlarını da açığa çıkarmaktadır. Hz. Muhammed'in peygamberlik hayatına başlamasından vefatına kadar geçirdiği zaman dilimi ve bu zaman diliminde vukû bulan hadiseler dikkatli şekilde analiz edildiğinde bu durum daha iyi anlaşılacaktır.

Kendilerine gelen vahyi insanlara ulaştırmak bütün peygamberlerin en kutsal ve öncelikli görevlerinden biri olarak bilinmektedir.³⁸ Bir peygamber olması hasebiyle Hz. Muhammed'in hayattaki bütün mücadelesi de vahiy yoluyla kendisine gelen İslâm dinini insanlara ulaştırmak üzerine kurulmuştu. Buna göre de tebliğ adına uygun ortamı bulan Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle İslâm'a davet grupları teşkil etti. Bu gurupları güvenliği temin amacıyla askerî birlikler halinde gönderdi ve bu yönde toplam on üç seriyye³⁹ düzenledi. Hz. Peygamber'in düzenlediği bu askerî operasyonlara biraz daha geniş perspektiften bakmak lazımdır. Öncelikli olarak burada İslâm'a davetten maksadın bir şahıs, kabile veya topluluğun İslâmiyet'i kabul etmesi, dolayısıyla Müslüman olması gibi önemli bir hususun hayata geçirilmesidir. İslâm'a davet seriyyeleri diyebileceğimiz bu olayları incelediğimiz zaman kaynaklarda verilen bilgilerden de yola çıkarak bunların İslâm'ı tebliğin yanında gidecekleri yerlerde bulunan Müslümanlara yardımcı olmaları, istihbarat ve keşif faaliyetinde bulunmaları, güvenliğin sağlanması gibi başka bir işle de görevlendirildikleri müşahede edilmektedir. Bunların yanında çok önemli bir husus da doğrudan sebepleri İslâm'a davet olan bu askerî birliklerin, aynı zamanda Medine'de bulunan İslâm devletinin otoritesini kabul ettirme amacı taşımasıdır. Meselenin bu şekilde anlaşılması daha doğru olsa gerektir. Bu daveti "bir vatandaşlık hukuku çerçevesinde, devletin otoritesini ve onun koyduğu kural ve ilkelere göre yaşamayı kabul etmeye davet" şeklinde değerlendirmenin ve konuyu bu şekilde ele almanın daha isabetli olacağı⁴⁰ kanaatini paylaşmakta-

38 Bk. el-Mâide 5/67, 99; el-A'râf 7/158; es-Sebe 34/28; Yâsin 36/69-70; el-Enbiyâ 21/109.

39 (Münzir b. Amr'ın Bi'rîmaüne Seriiyesi, Âsım b. Sâbit'in Recî' Seriiyesi, Abdurrahman b. Avf'ın Dûmetülcendel Seriiyesi, Ahrem b. Ebû'l-Avcâ'nın Benî Süleym Seriiyesi, Kâ'b b. Ümeyr'in Zâtülatlâh Seriiyesi, Hişâm b. Âs'ın Yelemlem Seriiyesi, Hâlid b. Said b. Âs'ın 'Urene Seriiyesi, Hâlid b. Velid'in Benî Cezîme Seriiyesi, Kays b. Sa'd b. Ubâde'nin Benî Sudâ' Seriiyesi, Abdullah b. Avsece'nin Benî Hârise b. Amr Seriiyesi, Hâlid b. Velid'in Benî Hâris b. Kâ'b Seriiyesi, Ali b. Ebû Tâlib'in Yemen Seriiyesi, Surad b. Abdullah el-Ezdi'nin Cüreş Seriiyesi)

40 Serdar Özdemir, *Hz. Peygamber'in Seriiyeleri*, s. 165.

yız. Ancak hatırlatmak gerekir ki, bu askerî operasyonların kaynaklarda ön plana çıkan görev alanları İslâm'ın tebliğ edilmesidir.

Hız. Peygamber İslâm'a davet guruplarının yanında ayrıca Arap yarımada-sında şirkin kaldırılması yönünde emin adımlar atarak burada, çeşitli bölgelerde bulunan putların imhâsına yönelik askerî faaliyetlere girişti ve toplam sekiz seriyye⁴¹ düzenledi. Toplam sayısı yirmi bir olan bu seriyyeler sonucu müşrik Arap-ların tapmakta oldukları putları yıkıldı ve akabinde bu kabilelerin çoğu İslâm'ı kabul etti. Putperestliğin yıkılmasında ve insanların tevhid dini olan İslâmiyet'e girmelerinde bu olaylar önemli etken oldu. Bununla da şirkin ortadan kalktığı Arap yarımadası büyük ölçüde İslâm'ın hakimiyetine girdi. Böylece Hız. Peygam-ber kendisine verilen risâlet görevini hakkıyla yerine getirdi, hiçbir zaman etrafa saldırgan bir kişi olmadı, ciddî sebebi olmadan herhangi bir askerî faaliyete giriş-medi, insanlara Müslüman olmuyorlar diye savaş açmadı. Kendisine hem hayat ve hem tebliğ hakkı yani ikisini birlikte vermiyorlar diye savaş açtı. İslâmî tebliğin önündeki engelleri kaldırmayı başardı ve İslâmiyet bundan sonraki dönemde bü-tün dünyaya yayılmaya başladı. Bu mânada Hız. Peygamber'in yürüttüğü siyaset ve bu doğrultuda yaptığı gazve ve seriyyeler Hülefâ-yı Râşidin döneminde başla-tılan İslâm fetihlerinin ve bu fetihlerin temel amacı olan i'lâ-yi kelimetullah'ın da başlangıcı olma özelliğini taşımaktadır.⁴²

Sonuç

Buraya kadar zikredilen bilgileri genel bir yoruma tâbi tutacak olursak önü-müze şöyle bir tablo çıkacaktır. Hız. Muhammed bir peygamber idi ve kendisine verilen peygamberlik görevi icabı o, İslâm dinini bütün insanlara, yani beşeriyete tebliğ etmekle mükellef kılınmıştı. Bunun gereği olarak o, risâletinin daha ilk gün-lerinden itibaren kendini bütün gücüyle bu işe verdi, risâletini önce en yakınların-dan başlayarak zamanla bütün insanlığa ulaştırmak üzere Arap yarımadası dışına doğru genişletti. Fakat bu hususta, yani İslâmiyet'in tebliği, insanlara ulaştırıl-ması, genişlemesi ve hâkim kılınması faaliyetinde Hız. Peygamber çeşitli kabile, din mensupları ve uluslardan oluşan gurupların büyük tepkileri, güçlü, sistematik, sert, acımasız, nüfuzlu ve kuvvetli biçimde ortaya çıkan muhalefetiyle karşılaştı. Gerekli şartların oluşmamasından dolayı tebliğ görevini yerine getirmede çeşitli

41 (Hâlid b. Velid Seriyyesi (Uzzâ Putunun İmhâsı), Sa'd b. Zeyd el-Eşhelî Seriyyesi (Menât Putunun İmhâsı), Amr b. el-Âs Seriyyesi (Suvâ' Putunun İmhâsı), Tüfeyl b. Amr ed-Devsî Seriyyesi (Zülkeffeyn Putunun İmhâsı), Ali b. Ebû Tâlib Seriyyesi (Fûls Putunun İmhâsı), Ebû Süfyân b. Harb ve Muğîre b. Şu'be Seriyyesi (Lât Putunun İmhâsı), Hâlid b. Velid Seriyyesi (Vedd Putunun İmhâsı), Cerir b. Abdullah el-Becelî Seriyyesi (Zülhalasa Putunun İmhâsı))

42 Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hız. Peygamber'in Savaşları*, s. 448.

engellerle karşılaşınca müsait ortamı kendisine sağlayacak tedbirlere baş vurdu. Hayatta kalmak ve tebliğ görevini tamamlamak için hicret etti. Ardından devletleşme yoluna girdi; devlete yönelik saldırılara geçenlere ve risaletine düşmanlık edenlere karşı meşrû müdafaa hakkını kullandı. Daveti garanti altına almak gayesiyle cihada, yani cihadın savaş şekline başvurdu. Cihadın silahlı şekilde yürütülmesine izin verilmesiyle de çeşitli sebeplere dayalı birçok askerî operasyonlar düzenledi, çok sayıda antlaşmalar yaparak hâkimiyetini genişletme imkânını elde etti. Böylece İslâm davetinin önüne set olanların izalesi cihetine gitti. Netice itibarıyla Hz. Peygamber aşılmaz gözükten bütün maniaları birer birer ve çok başarılı şekilde geçmeye muvaffak oldu ve kendisine verilen vazifeyi en iyi biçimde yerine getirdi. Bu muvaffakiyette Hz. Peygamber'in, hayatın her alanında yürüttüğü güçlü siyasetinin yanında kullandığı ve uyguladığı son derece tutarlı, mâkul, mantıklı, sistemli, gerçekçi, olayların gelişimine uygun ve başarıya götürücü gibi çeşitli tebliğ ve davet metotlarının yanında o dönem için kaçınılmaz olan savaş gerçeğinin de önemli rolü oldu. Yani Hz. Peygamber İslâm dinini yaşatmak, din hürriyetini sağlamak ve dini insanlara ulaştırmak, bununla da insanları hakka davet etmek, onların inançta ve amelde doğruyu bulmaları için gerekli yolları açmaya ve engelleri ortadan kaldırmak için aynı zamanda askerî seferler düzenleme yoluna da gitti. Bu yapılanlara dikkat edildiğinde Hz. Peygamber'in savaşlar dâhil olmak üzere bütün bu yapılanları İslâm dinini özgürce tebliğ etmek, yaşatmak, elçisi bulunduğu Allah'ın son mesajı olan İslâmiyet'i beşeriyete ulaştırmak, tebliğ ve davet güvenliğini sağlamak için yaptığını rahat bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Yani Hz. Peygamber din tebliğine yönelik gereken şartları oluşturmak için bütün bu merhalelerden geçmiş, hayatı boyunca din tebliği konusunda eline geçen her fırsatı değerlendirmiş, elverişli ortamı bulduğu anda her zaman tebliğe baş vurarak bu görevini yerine getirmiştir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî (211/826), *el-Musannef*, (thk: Habîburrahmân el-A‘zamî), I-XI, el-Meclisü’l-İlmî - el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 1983.
- Âl ‘Âbid, Ebû Bedir Muhammed b. Bekir, *Hadîsü’l-Kur‘ânî’l-Kerîm ‘an Gazavâtî’r-Resûl (s.a.v.)*, I-II, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrût 1994.
- el-Belâzürî, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Kitâbü Cumel min Ensâbi’l-Eşrâf*, (thk: R. Zirikli-S. Zekkâr), I-XIII, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996.
- el-Belâzürî, *Fütûhu’l-Büldân*, (thk: Rıdvan Muhammed Rıdvan), Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1978. (Türkçe çeviri: Mustafa Fayda, *Fütûhu’l-Büldân*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002).
- Bolşakov, Oleg Georgieviç, *İstoriya Halifata*, I-III, Vostoçnaya Literatura, Moskova 2000.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (256/870), *el-Câmi‘u’s-Sahîh - Sahîhu’l-Buhârî*, I-VIII, el-Mektebetü’l-İslâmî, İstanbul 1979.
- Demircan, Adnan, *Nebevî Direniş Hicret*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.
- Ebû Şuhbe, Muhammed b. Muhammed, *es-Sîretü’n-Nebeviyye fî Dav’i’l-Kur‘ân ve’s-Sünne*, I-II, Dimaşk, Dâru’l-Kalem, 1999.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır (1361/1942), *Hak Dîni Kur‘ân Dili*, I-IX, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.
- Fayda, Mustafa, *Allah’ın Kılıcı Halid bin Velid*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992.
- Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı*, Ankara 1982.
- Fayda, “Cerbâ”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 391.
- Fayda, “Devs (Benî Devs)”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 253.
- Fayda, “Fetih”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 468.
- Gadbân, Münîr Muhammed, *el-Menhecü’l-Harekî li’s-Sîreti’n-Nebeviyye*, Mektebetü’l-Menâr, Ürdün 1992.
- Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, (sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.
- Hamîdullah, Muhammed (1423/2002), *İslâm Peygamberi*, (çev: Salih Tuğ), I-II, İrfan Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Hamîdullah, *Hz. Peygamber’in Savaşları ve Savaş Meydanları*, (çev: Salih Tuğ), Yağmur Yayınevi, İstanbul 1991.

- Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1985.
- Hamîdullah, “Hayber”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 20.
- Işık, Emin, “Feth Sûresi”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 456.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed (245/860), *Kitâbü'l-Muhabber*, (thk: Ilse Lichtenstadter), Menşûrâtü Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endülüî (456/1064), *Cevâmiu's-Sîreti'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed (354/965), *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hülefâ*, (thk: Seyyid Azizbek), Müessesetü Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1987.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (thk: Mustafa es-Sakkâ, İbrâhim el-Ebyârî, Abdülhafîz Şelebî), I-IV, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1995.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk: Abdullah b. Abdülmuhîsin et-Türkî), I-XXI, Dâru Hicr, Cîze 1997.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, (230/844), *Kutâbu't-Takâtî'l-Kebîr*, (thk: Ali Muhammed Ömer), I-XI, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 2001.
- İbnü'l-Esîr, İzüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fî'l-Târîh*, I-XIII, Dâru Sâdr, Beyrut 1979.
- el-İsâvî, Mahmûd Halef Cerrâd, *Fıkhü'l-Gazavât*, Dâru Ammâr, Ammân 2000.
- el-İsâvî, *Fıkhü's-Serâyâ*, Dâru Ammâr, Ammân 2000.
- Kapar, Mehmet Ali, *Hizmet Muhammed (s.a.v.)'in Müşriklerle Münasebeti*, Esra Yayınları, İstanbul 1993.
- Kapar, “Eyyâmü'l-Arab”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 14-16.
- Kapar, “Hevâzin”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 276-277.
- Kapar, “Kâ'b b. Eşref”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 3.
- Khadduri, Majîd, *War and Peace in the Law of Islam*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1955. (Türkçe çeviri: Nejdî Özbek, *İslâm'da Savaş ve Barış*, Fener Yayınları, İstanbul 1998).
- Lambton, Ann K. S, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, London 1981.

- Mahmudov, Elşad, *Sebepler ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, TDV İSAM yayınları, İstanbul 2010.
- el-Merseyfî, Sa'd, *el-Hicretü'n-Nebeviyye ve Devruhâ fî Binâi'l-Müctema 'i'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt 1988.
- el-Mübârefkürî, Seyfî Rahmân, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, Râbitetü'l-Âlemi'l-İslâmî, Cidde 1985.
- en-Necûlî, Ebû Muhammed Ahmed Abdülğani Muhammed Cemel, *Hicretu'r-Resûl ve Sahâbetühû fî'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Dâru'l-Vefa, Mensûre 1989.
- en-Necûlî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, I-XVIII, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1972.
- Önkal, Ahmet, "Akabe Biatları", *DİA*, İstanbul 1989, II, 211.
- Önkal, "Batn-ı İdam Seriyyesi", *DİA*, İstanbul 1992, V, 202.
- Önkal, "Büreyde b. Husayb", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 492.
- Önkal, "Ca'fer b. Ebû Tâlib", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 549.
- Önkal, "Hicret", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 458-466.
- Özaydın, Abdülkerim, "Arap", *DİA*, İstanbul 1991, III, 322.
- Özdemir, Serdar, *Hz. Peygamber'in Seriyyeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001.
- Özel, Ahmet, "Cihad", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 527-528.
- Özel, "Hicret", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 458-466.
- Peters, Rudolph, *Islam and Colonialism, The Doctrine of Jihad in Modern History*, Mouton Publishers, Netherlands 1979.
- Peters, *Jihad In Classical and Modern Islam*, Markus Wiener Publishers Prentice-Hall, 1996.
- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, TDV Yayınları, Ankara 2001.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University, London 1964.
- Schleifer, J., "Hevâzin", *İA*, MEB, İstanbul 1988, V/I, 446-447.
- es-Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaledîn Abdurrahman b. Ebû Bekir (911/1505), *Es-sâbû'n-Nüzûl*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1986.

- Şibli, Mevlânâ en-Nu‘mânî (1332/1914), *İslam Tarihi = Asr-ı saadet = Siretü'n-Nebi*, (trc: Ömer Rıza Doğrul), I-X, İstanbul 1928.
- Şulul, Kasım, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim), I-XI, Dâru Süveydân, Beyrut 1967.
- Urve b. Zübeyr, Ebû Abdullah el-Esedî el-Kureşî (93/712), *Megâzî Resûlillâh*, (thk: Muhammed Mustafa A‘zami), Mektebü't-Terbiyyeti'l-Arabî, Riyâd 1981.
- Uslu, Recep, “Ezruh”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 70.
- el-Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (468/1076), *Es-bâbü'n-Nüzûl*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1959.
- el-Vâkîdî, Muhammed b. Ömer (207/822), *Kitâbü'l-Megâzî*, (thk: Marsden Jones), I-III, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûnü'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983..

BÜTÜN YÖNLERİYLE SAVAŞ

HZ. PEYGAMBER'İN MEKTUPLARININ SAVAŞ OLGUSU BAKIMINDAN TAHLİLİ

Melek YILMAZ GÖMBEYAZ*

Giriş

Hiz. Peygamber (as) malum olduğu üzere dönemin çeşitli hükümdarlarına, komşu devlet başkanları veya kabile liderlerine, bölge halklarına, zaman zaman da çeşitli konular hakkında şahıslara mektuplar göndermiştir. O, bir peygamber olmanın yanı sıra Müslümanların lideri, hâmi ve devlet başkanı olarak da yol gösterici olmuş; dürüst, âkil ve âdil bir siyasetin temel unsurlarını yine örnek olmak suretiyle öğretmiştir. Onun, gerek bir Peygamber olarak davet veya tebliğ bağlamında gerekse devlet başkanı olarak halkını korumak, bölgede asayiş muhafaza etmek, potansiyel veya aktif tehlikeleri bertaraf etmek, sulhun teminini zorlamak gibi nedenlerle başvurduğu yollardan biri de elçiler vasıtasıyla muhataplarına ulaştırdığı mektuplardır.

Mektup, bir anlamda, onu gönderen kişinin elçiden sonraki/ikinci mümes-sili gibidir; dolayısıyla özellikle siyasî arenada veya üst düzey yazışmalarda mektubu kabul ve ona karşı gösterilecek tavır (elçiye muameleyle de birleştirildiğinde) yani bir bütün olarak düşünüldüğünde onu gönderene karşı verilmiş bir mesaj hükmündedir. Ayrıca mektuplar özellikle en etkili iletişim ve etkileşim araçlarından biri olarak kullanıldıkları eski dönemlerde birçok durumda kullanılan etkisi kuvvetli bir haberleşme yolu olmuş; özellikle resmî anlamda veya devletler hukukunda ayrı bir önem arz etmiştir. Bu bağlamda Allah Resûlü de hem tebliğci hem de idareci olarak çeşitli sebep ve gerekçelerle mektup usulüne başvurmuştur. O'nun gönderdiği mektupları, içerik çeşitliliği/mektup türleri bağlamında ana hatlarıyla -gizli davetle başlayan kısmî/yerel tebliğ sürecinin nasıl cihanşümul de-

* Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, melek.gombeyaz@kocaeli.edu.tr, ORC-ID: 0000-0001-5705-8826.

recesine ulaştığını gösteren¹- İslam’a davet mektupları, anlaşmalar/sözleşmeler/emannâmeler, görevlendirdiği kimselere gönderdiği yazılar/telkin veya talimatlar, uyarı, gözdağı, ültimatom içeren mektuplar (ki bizim asıl odaklanacağımız mektuplar bunlardır) ve daha spesifik diyebileceğimiz diğer bazı mektuplar şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Belirtildiği üzere bu çalışmada konumuz bağlamında doğrudan veya dolaylı olarak savaştan bahseden mektuplar ele alınacaktır.²

Allah Resûlü, hayatı boyunca pek çok hadise karşısında ortaya koyduğu üzere barış/uzlaşma yanlısı bir lider olmakla birlikte, tavrı veya duruşu elbette bu kadar ya da bundan ibaret değildir.³ Yani O, kişinin kutsalı olan canı, malı, namusu ve dahi bunların hepsini içeren “inancı” noktasında bir taarruz veya öngörülen, kuvvetle muhtemel potansiyel riskler barındıran tehlikeli durumlar söz konusu olduğunda tedbir almaktan ve harekete geçen taraf olmaktan sakınmamıştır. Ayrıca O, peygamberlik görevi gereği öncelikle Hakk’ı ve O’nun mesajlarını insanlara ulaştırmakla mükellef olduğundan, bu uğurda karşısına çıkarılan engelleri aşma noktasında savaş seçeneğini de şıklar arasından düşürmemiş; bu hakkını mahfûz tutmuştur. Hatta bu yol, kâhır ekseriyetle seçenekler sıralamasında son sırada kal-sa da icab ettiğinde birinci sıradaki/a şıkkındaki yerini alabilmiştir. Bir başka ifadeyle Hz. Muhammed (as), “silm” ve “musalaha”yı önceleyen, tüm yolları tüke-tinceye dek sulhu arayan bir önder olmakla birlikte, savaşmaktan da kaçmayan, bu ihtimali göz ardı etmeyen; hatta kimi zaman savaş unsurunu veya savaş söylemini barışı sağlamak için mücbir etken olarak, bir gözdağı veya modern tabirle ültima-tom bağlamında gündeme getiren bir lider peygamber olarak karşımıza çıkmıştır.

Kimi uzun, kimi kısa, kimi sade kimi belîğ, kimi ilk, kimi cevap olarak yazılmış olan Hz. Peygamber’in mektuplarını, savaş dahil olmak üzere bu mektupların mahiyetini anlayabilmek en çok da onların hangi koşullarda, hangi zaman veya süreç içerisinde yani nasıl bir dönemin parçası olarak ortaya çıktığını, şekil-lendiğini, ete kemiğe büründüğünü anlamaktan geçer; bir başka ifadeyle onları

1 DGBİT, Komisyon (ed. Hakkı Dursun Yıldız), I-XIV, İstanbul 1989, I. 498.

2 Hz. Muhammed’in (as) mektuplarından uzunca bahseden derli-toplu bir çalışma olarak, geniş malumat için bkz. Er, İbrahim Halil, *Hz. Muhammed’in Diplomatik İlişkileri ve Mektupları*, Mevsimler Kitap, İstanbul 2020; ayrıca çeşitli bölümler ve başlıklar altında Gadbân, Münir Muhammed, *Nebevî Hareket Metodu*, I-III, (çev. Tarık Akarsu), İstanbul 2014, II, 198-221; Durmaz, Yusuf, “Muhammed B. Ali B. Ahmed İbn Tolun Ed-Dimeşki’nin (953/1546) Hayatı, Eserleri ve Hz. Peygamber Dönemi Vesikalarına Dair İ’lâmu’s-Sâilin Ân Kütübi Seyyidi’lmürselin Adlı Eseri”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, *Harran Üniversitesi SBE*, Şanlıurfa 2012; Mahmudov, Elşad, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber’in Savaşları*, İSAM, İstanbul 2010.

3 Hz. Muhammed’in izlediği siyasetin temel umdeleri hakkında özet bir bölüm halinde bkz. Hamîdullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, I-II, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1995, II, 1030-1043; Hz. Peygamber’in Diplomatik Yöntem ve Taktikleri hakkında özet bir bölüm halinde bkz. Apaydın, Mehmet, Hz. Peygamber’in Müşriklere Yönelik Tebliğ Faaliyetleri, *Günümüze Yansımalarıyla Hz. Peygamber’in Muasırlarıyla Münasebetleri-2*, 1-3, Ensar Yayınları, İstanbul 2024, II, 291-313.

bütünün bir parçası olarak görmekten geçer. Hâsılı bu mektuplarda savaş mefhu- mu karşımıza bazen “kıtâl, harp, ma’rake” gibi net ifadelerle bazen “kılıç, at,” gibi semboller, işaretler veya göndermeler üzerinden bazen de daha kapalı/imalar şek- linde karşımıza çıkmaktadır. Burada ifade edildiği kelime bağlamında değil işaret ettiği hususlar bağlamında ele alınacak olan savaş mefhumunu, bu doğrultuda iki ana bölüm üzerinden bazı örneklerle somutlaştırmak mümkündür:

1. Doğrudan Savaştan Bahseden veya Savaş İfadesinin Açıkça Zikredildiği Mektuplar

Eyle⁴ halkına gönderilen mektup bunlardan en dikkat çekici olanlarından biri hatta birincisidir. Tebük seferi esnasında yazılmış olup, güzergâh üzerindeki bölge halklarının ve yöneticilerinin kontrol altına alınması, süratle emniyet orta- mının tesis edilmesi adına, kritik bir zamanda gönderilmiş net ve sert bir mektup- tur. Bu sertliği ise muhatabı caydırıcı, savaş riskini öteleyici, barışa/anlaşmaya zorlayıcı ve de süreci hızlandırıcı bir tezahürü olarak görmek uygundur. Nitekim muhatap barışa meylettiğinde söz konusu sert ifadeler, yerini anlaşma ortamının itidaline bırakmıştır. Binaenaleyh Allah Resûlü tabiri caizse “savaşmamak” için “savaşmak”tan bahsetmiş, savaşı çağdırmaktan ziyade uzak kılmak için savaş söy- leminde bulunmuştur demek mümkündür.

Velhâsıl ultiatomun şiddet derecesi bağlamında türünün tek örneği dene- bilecek mektupta şöyle ifadeler vardır:

“Sizler barıştasınız. Kendisinden başka ilâh bulunmayan Allah’a hamd ol- sun. Şüphesiz ki ben, size mektup yazmadan sizinle savaşacak değilim. Müslüman olun veya cizye ödemek suretiyle Allah’a, Resûlüne ve onun elçisine itaat edin... Eğer hem karada hem denizde emniyette olmak istiyorsanız, Allah’a ve Resûlü’ne itaat edin; böylece Allah ve O’nun Peygamberi’nin hakkı dışında, Arap ve Acem- lere (Arap olmayanlara) tanınan bütün haklar size de tanınacaktır. Eğer reddeder ve razı olmazsanız sizinle savaşmadan sizden hiçbir şey almam (aramızda savaş- tan başka yol kalmaz); (savaş gereği) küçükleri esir alıp büyükleri öldürürüm. Muhakkak ki ben Allah’ın Hakk üzere gönderdiği elçiyim, O’na, kitaplarına, pey-

4 Eyle/Elath veya Akabe, Kızıldeniz kıyısında, Hicaz’ın sonu Şam’ın başı olarak anılan (Yakut el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, I-V, Beyrut 1977, I, 292-293), Ürdün’ün tek liman şehri olup İslamiyet’ten önce Bizans güdümündeki Gassâni Hristiyan Arapları tarafından yönetilmekteydi. İslamiyet sonrası Eyle ile ilk ilişki, Tebük Seferi esnasında rahip Yuhannâ b. Ru’be başkanlığında bölge halkının bağlılık bildirmesi ile gerçekleşmiş; Hz. Peygamber de Eyle rahibine gönderdiği mektuba verilen müsbet cevap üzerine onlara bir ahidnâme göndermişti. (Bilge, Mustafa L., “Akabe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, II, 209-210). (Ayrıca bkz. Taberî, *Tarihu’l-Ümem*, I-XI, (thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim), Kahire 1962, III, 107-110; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, (thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 1997, VII, 177-178; Muhammed Hamidullah, *el-Veşâiku’s-Siyâsiyye*, Beyrut 1405/1985, s. 117).

gamberlerine ve Mesîh ibn Meryem'in Allah'ın kelimesi olduğuna inanıyorum ve ayrıca (Mesîh'in/İsa'nın) Allah'ın elçisi olduğuna da iman ediyorum. Gelin (anlaşmayı kabul edin) ki zarara uğramayasınız.... Eğer kabul ederseniz, Allah ve Muhammed sizin koruyucularınız olacak/sizi güvende kılacaklardır".⁵

Başlangıçta şedid yapıda görünen bu ifadelerde Hz. Peygamber aslında muhataplarına yabancı oldukları bir durumu değil pekâlâ bildikleri bir âkıbeti işaret etmekte olup kendi inandıkları, bildikleri hükümleri, kendileri gibi yapanlara (Allah'ın peygamberine kafa tutanlara) nasıl muamele edileceğini hatırlatmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in bunu yaparken Tevrat'ta (Tesniye bölümünde, Yasa'nın Tekrarı 20/13-16 arasında) geçen benzer ifadelere⁶ gönderme yapması ayrıca dikkate şayandır.⁷

Savaştan bahseden bir diğer mektup ise Allah Resûlü'nün, tebliğ vazifesini gerçekleştirmek ve nihaî aşamada İslâm'la birlikte esenlik ve barış ortamını bölgede hâkim kılma sürecinin/gayretinin bir parçası kabilindendir. Söz konusu mektup Hz. Peygamber'den Necranlı Hâris b. Ka'boğulları'na⁸ göndermiş olduğu elçisi Hâlid b. Velid'e yazılmış bir cevap olarak karşımıza çıkar. (Öncesinde Hâlid b. Velid, Allah Resûlü'ne mektup yazarak verdiği talimatlara uygun şekilde onlara İslam davetine icabet etmeleri için üç gün süre tanıdığını; onların da bu süre zarfında davete icabet ederek İslam'ı kabul ettiklerini bildirmişti. Bu haber üzerine Hz. Peygamber'in gönderdiği mektup özetle şunları içermekteydi:

"...Mektubun bana geldi; haber veriyorsun ki Benî Hâris b. Ka'b (kabilesi) savaş yapmadan Müslüman olmuşlar; onları davet ettiğin İslâm'ı kabul etmişlerdir.... O halde onlara karşı müjdeleyici ve uyarıcı ol..."⁹

Bir diğer mektup ise Hz. Peygamber'in Necran uskufuna/din adamına ve keza onun üzerinden bölge halkına gönderdiği bir İslam'a davet mektubu olup savaş hakkında bilhassa öncesi ve sonrasına dair temel hususlardan bahsetmektedir:

5 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (thk. Ali Muhammed Ömer), I-XI, Kahire ts., c. I, s. 240; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Sekka ve ark.), c. II, s. 525-526.

6 "Tanrınız Rab kenti elinize teslim edince, orada yaşayan bütün erkekleri kılıçtan geçirin. Kadınları, çocukları, hayvanları ve kentteki her şeyi yağmalayabilirsiniz. Tanrınız Rabb'in size verdiği düşman malını kullanabilirsiniz. Yakınızdaki uluslara ait olmayan sizden çok uzak kentlerin tümüne böyle davranacaksınız. Ancak Tanrınız Rabb'in miras olarak size vereceği bu halkların kentlerinde soluk alan hiçbir canlıyı yaşatmayacaksınız..."

7 Er, İbrahim Halil, *Hz. Muhammed'in Diplomatik İlişkileri ve Mektupları*, s. 256.

8 Ağırman, Mustafa, "Hâris b. Ka'b", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XVI, 197-198.

9 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 229, 240, 293; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, II, 592-593; Taberî, *Tarihu'l-Ümem*, III, 125-127; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 376-378). Allah Resûlü çoğunluğu müşrik bir kısmı da Hristiyan olan bu halk hakkında Hâlid b. Velid'e şayet İslam'a girerlerse orada kalıp onlara dinin gereklerini öğretmesini de söylemişti. (Ağırman, Mustafa, "Hâris b. Ka'b", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XVI, 197-198). Detaylı bilgi için bkz. İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, II, 592-594.

“Ben sizi kullara kulluk etmekten Allah’a kulluk etmeye, kulların velâyetinden Allah’ın velâyetine (İslam’a) davet ediyorum. Şayet İslâm’ı kabule yanasanız cizye (vergi) verir (kendi dininiz üzere kalıp İslam devletinin bir tebaası olarak vergi öder hem içerde hem dışarda eman, emniyet ve selamet içerisinde yaşamaya devam eder)siniz; bunu da kabul etmezseniz aramızda savaş olur, ves-selam”.¹⁰

Bir diğer mektup, Eyle yakınındaki Maknâ Yahudîlerinin¹¹, Hristiyan Eyle halkının zorbalığına ve işgaline karşı, bölgenin yeni hâkim gücü konumundaki Müslümanların liderinden yani Hz. Muhammed’den (as) yardım talep etmesi üzerine şekillenmiştir.¹² Hz. Peygamber’in üstün siyasî otoritesini kabul ettikleri anlaşılan Yahudîler, O’nun eliyle, işgal altındaki eski topraklarına kavuşmanın yollarını aramışlardır.¹³ Bu gelişmeler üzerine Hz. Muhammed’in onlara gönderdiği mektup, Müslümanlarla anlaşma yolunu seçen toplumlarla savaşılmayacağı gibi onları hedef alan dış tehdit ve saldırılardan korunmalarının da temine işaret eder.¹⁴ Mektupta şu ifadeler geçer:

“... Bu mektup size ulaştığı zaman güvende olacaksınız; Allah ve Resûlû’nün emânı sizinle olacaktır. Şüphesiz ki Allah’ın Resûlû sizin hatalarınızı affedicidir; (dolayısıyla sizler artık) onun zimmetindesiniz. Size ne zulmedilecek ne de saldırılacaktır. Muhakkak ki Allah Resûlû kendi nefsi için istemediğini sizin için de istemeyecektir.”¹⁵

Görüldüğü üzere Hz. Muhammed (as), sırf Müslüman olmadıkları için bir toplumla savaşmış veya onları cezalandırmış değildir; bilakis o zulme uğrayıp yardım talep etmelerine karşın -Makna Yahudîleri örneğinde olduğu gibi- İslam

10 Teferruatlı malumat için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 262-265.

11 Maknâ hakkında bkz. Yakut el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, V, 178.

12 Nitekim bölgedeki gerek Hristiyan gerekse Yahudi topluluklar, Arapların Hz. Muhammed’e (as) nasıl teslim olduklarını, müşrik Arapların nasıl O’nun hükmü altına girdiklerini gördüklerinden dolayı O’ndan korkuyor/çekiniyorlardı. (İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, I, 251).

13 Er, İbrahim Halil, *Hz. Muhammed’in Diplomatik İlişkileri ve Mektupları*, s. 270.

14 Hz. Peygamber’in Yahudîler de dahil olmak üzere çeşitli topluluklarla olan ilişkilerini barış ortamında sürdürme iradesi ortaya koyduğunu ifade etmek gerekir ki nitekim Medine Vesikası bunun en önemli ve ilk delillerindendir. Ayrıca Yahudîler’in verdikleri sözlere muhalif hareket etmesi, anlaşmaları bozarak ihanet tavırları sergilemesi, Müslüman düşmanlarıyla ittifak kurarak arkadan kuyu kazmaya çalışması, Allah Resûlû’nün de onlara karşı olan bu barışçıl ve uzlaşma yanlısı tutumunu gözden geçirmesine sebep olmuştur. Hasılı (Medine Yahudîleri örneğinde görüldüğü üzere) söz konusu tavırlarıyla sebep oldukları gerginlik bir süre sonra askeri seçeneği gündeme getirmiştir. (Demircan, Adnan, Hz. Peygamber’in Yahudîler’e Yönelik Tebliğ Faaliyetleri, Günümüze Yansımalarıyla Hz. Peygamber’in Muasırlarıyla Münasebetleri-3, 1-3, Ensar Yayınları, İstanbul 2024, s. 288-289). Dolayısıyla Hz. Peygamber dönemine dair bu ve benzeri başka örneklerden de yola çıkarak Müslümanların ve onların lideri Hz. Muhammed’in (as) Yahudi karşıtı olarak tassübâne şekilde itham edilmeye, etiketlenmeye çalışılmasının tarafgir ve haksız bir çaba olacağını tekraren vurgulamak gerekir.

15 İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, I, 239-24. Ayrıca bkz. Belâzürî, *Fütühu’l-Büldân*, (trc. Mustafa Fayda), İstanbul 2013. s. 68.

devletinin başkanı olarak kendisine/devlete tâbi olanlara eman vermiştir. O, başta Müslümanlar olmak üzere bölge halkalarının ve nihayetinde yeryüzü coğrafyasının salâhi için uğraşmıştır.

Savaş hususunda mesajlar içeren, rehberlik eden bir diğer örnek ise, Yemenli Mehre kabilesinden bir heyetin Allah Resûlü'yle görüşmeye gelmesiyle Resûlullah'ın onları İslama davet etmesi, onların da kabul etmesi üzerine, heyet eliyle Mehre kabilesine gönderdiği mektuptur:

“...Benî Mehre'den iman edenlerin mallarına dokunulmayacak (savaş durumu olmayacağı için malları ganimet olamaz) ve onlarla savaşılmayacaktır... Kim dinini değiştirirse (irtidat ederse/verdiği ahdi bozarsa) Allah'la savaş halinde olur; kim de iman ederse O'nun ve Resûlü'nün zimmetinde (güvencesinde) olur...”¹⁶

Elbette yukarıda bazı örneklerini arz ettiğimiz Hz. Peygamber'in mektupları bunlarla sınırlı olmamakla birlikte her birini burada ele almak mümkün olmayacağından konuya çeşitli yönlerden işaret etmesi bağlamında seçme yapılarak ana hatlarıyla değerlendirme yoluna gidilmiştir.

2. Savaştan Dolaylı Olarak Bahseden Mektuplar:

Hz. Peygamber'in bazı mektupları ise doğrudan savaş ifadeleri içermemekle birlikte savaşa dair meselelerden bahsettikleri rahatlıkla bağlamından anlaşılmaktadır. Örneğin yukarıda bahsi geçen Eyle halkı hükümdarı, Tebük seferi sürecinde Hz. Peygamber'in yanına gelerek onunla anlaşmak istemiş, cizye yani vergi vermeyi kabul etmiş; bunun üzerine Hz. Peygamber onun vasıtasıyla Eyle halkına şöyle bir mektup göndermişti:

“...Bu, karada ve denizde Eyle halkı için bir güvence/emannâme olup, onlarla beraber olan Şam, Yemen ve Bahreyn halkı için de geçerlidir. Artık onlardan kim hâdisе çıkarırsa, onun malı, canının arasına geçip onu kurtarmaz. (Yani ahitlerini bozmuş olup savaşı çağırmış olurlar). İşte o zaman malları insanlara helal olur (ganimet konumunda olur).”¹⁷

Bir başka mektup, Cüzam ve Dubeyb kabilelerine gönderilmiş olup, Hu-deybiye Musalahası'ndan safhasında -Hayber seferinden önce- kabile lideri Rifâa b. Zeyd'in Hz. Muhammed'e gelerek Müslüman olduğunu bildirmesi üzerine kabilesine götürmesi için Hz. Peygamber tarafından yazdırılmıştır¹⁸:

16 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 306.

17 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 250-251.

18 Taberî, *Tarihü'l-Ümem*, III, 139. Ayrıca bkz. Önkâl, Ahmet, Cüzâm (Benî Cüzâm), *TDV İslam Ansiklopedisi*, VIII, 149; H. Lammens, “Cüzâm”, *İA*, III, 259-261.

“Ben onu kavmine ve bağlılarına, onları Allah’a ve Resûlü’ne davet etmek üzere gönderdim. Onlardan kim gelirse (kabul ederse) Allah ve Resûlü’nün hizbinde (safında, emanı altında) olmuş olur. Kim de (kabul etmez) sırt çevirirse, onun için ancak iki ay eman vardır.”¹⁹

Görüldüğü üzere Allah Resûlü nasıl bir tavır takınacaklarına, fitnenin mi selâmetin mi bir parçası olmayı tercih edeceklerine karar vermeleri için onlara mühlet ve aslında fırsat vermektedir. Zira şüphesiz ki devlet yönetimi netlik ister; hele aynı bölgede veya komşuluk ilişkileri bağlamında hiçbir devlet belirsizliği, risk veya tehdit altında olmayı sevmez.

Bir diğer mektup, yol üzerinden geçenlere saldırarak soygunculuk yapan Tihâme bölgesindeki bir topluluğa gönderilmiş olup, mağdur olan kabilelerin Hz. Peygamber’den sorunu çözmesi için yardım istemesi üzerine yazılmıştır. Bu durum aynı zamanda bir kez daha Hz. Peygamber’in bölgenin siyasi otoritesi, hâkim gücü olarak kabul edildiğinin de teyididir. Binaenaleyh bir nevi arabulucu olarak devreye giren, duruma el koyan Allah Resûlü meseleyi en isabetli şekilde çözüme kavuşturmak üzere yazdığı mektupta soygun yapan kabileye şu mesajları ileterek olası bir savaşı önlemiş, savaşı değil barış ve uzlaşmayı temin etmiştir:

“...Eğer (davetimizi kabul eder) namaz kılıp zekât verilerse (ki bu ifadeler Resûlullah’ın mektuplarında pek çok yerde geçer; bu da namaz ve zekâtın Müslümanlığın başta gelen alametlerinden sayıldığını ve dahi Allah ve Resûlüne karşı ahde vefanın şiarı olduğunu gösterir) köle olanlar özgürdür; mevlâları (hâimleri) ise Hz. Muhammed’dir. İstemezlerse kendi kabilelerinin yanına geri gönderilmeyeceklerdir...Onlara karşı herhangi bir zulüm ve düşmanlık da söz konusu olmaz; bu konuda Allah’ın ve elçisinin emanı altındadırlar...”²⁰

Resûlullah’ın bir diğer mektubu ise (Medine-Şam arası Vadilkura mevkiinde bulunan Hecer veya Hicr bölgesi halkına gönderilmiş olup, bölgede birtakım eylemlerle asayiş bozarak huzursuzluk çıkardıkları anlaşılan halkı ciddi bir şekilde ikaz etmektedir:

“Yaptıklarınızın haberi bana geldi. Şüphesiz ki aranızdan iyi davrananlar, suçluların kabahatlerinden sorumlu tutulmayacaktır. Gönderdiğim elçilere ve emirlere itaat ediniz...Zira iyi davrananlar Allah ve Resûlü indinde asla kaybetmeyeceklerdir...Size karşı tüm haklarımı kullansaydım sizi Hecer’den çıkartırdım (ama yapmadım). Hatta sizlere af, elçilerinize de ihsan ile muamelede bulundum. (O halde) Allah’ın üzerinizdeki nimetini anın/hatırlayın.”²¹

19 Taberî, *Tarihu'l-Ümem*, III, 139-142.

20 İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 241.

21 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 93-94.

Hız. Peygamber burada bir kez daha gücünü sulh ortamının temini adına kullandığını ortaya koymuştur zira ifadelerindeki “konumumu, güç ve nüfuzumu kullansaydım; şayet muradım barış ortamı, asayişin temini değil de savaş veya saldırı olsaydı benim için buna bir mâni yoktu” şeklindeki ima bunu desteklemektedir. Aynı zamanda mektuptaki söz konusu ifadelerin ulti­matom içeren, aba altından sopa gösteren bir mahiyete sahip olduğu da anlaşılmaktadır.

Bir başka mektup, Bahreyn başta olmak üzere geniş bir coğrafyada yaşayan Abdülkaysoğullarına yazılmıştır ki, Hız. Peygamber’in davet mektubu üzerine Müslüman olan bu kabileyi temsilen bir heyet, 629 yılında Medine’ye gelmişti.²² Söz konusu mektuptaki bazı ifadeler şöyledir:

“Onlar Câhiliye’de yapmış oldukları kabahatler noktasında (hesaba çekilmeyecek olup) verdikleri sözleri yerine getirdikleri sürece (ahitlerine sadık kaldıkları sürece) Allah ve Resûlü’nün emanı altındadırlar...(Ayrıca) Bahreyn ahalisi, her türlü tehlike karşısında (benim adıma orada bulunan) elçimi koruyacak, zulüm (ve haksızlık) karşısında ona yardım edecek ve de fitne (herhangi bir kalkışma, saldırı) durumunda onun yanında yer alacaklardır. Böylece onlar verdikleri sözde duracak, ayrılığa düşmeyeceklerdir...”²³

Savaşa dair bir diğer mektup örneği Hız. Muhammed’in (as) daha önce çoğunluğu müşrik olan daha sonra İslam’ı kabul eden Necranlı Hâris b. Ka’boğulları (Benû Hâris) kabilesine gönderdiği (benim burada ancak bir kısmını paylaşabileceğim) hayli uzun bir metindir. Metnin ilk bölümlerinde Hız. Peygamber’in bölgeye gönderdiği elçisine söz konusu kabile hakkında nasıl bir yol izleyeceğine dair hayli detaylı talimatlar veren ve aynı zamanda bölge halkına hitaben pek çok mesajlar içeren mektupta konumuzla ilgili kısımlar şöyledir:

“...İnsanlar arasında bir kargaşa olduğunda kabilelerini ve aşiretlerini çağırmasınlar (Ahitlerini bozup işi tekrar Cahiliye’deki gibi kabile savaşlarına döndürmesinler). Çağrılarını bir ve ortağı bulunmayan Allah’a olsun (O’nun hükümlerine göre hareket etsinler). Her kim Allah’a değil, kabile ve aşiretlere çağırırsa, onların çağrılarını tek ve ortaksız Allah’a oluncaya kadar kılıçla ıslah edilsinler...

Yahudi ve Hristiyanlardan, kendiliğinden Müslüman olan, İslâm dinini benimseyen kimse müminlerden olur... Kim Hristiyan ve Yahudi olarak kalırsa da zorla diniden döndürülemez; bunlardan bülüğa erenlerin cizye vermesi gerekir. Kim bunu yerine getirirse, şüphesiz Allah ve Resûlü’nün zimmetindedir. Kim de

22 Taberî, *Tarihu’l-Ümem*, III, 135-136. Ayrıca bkz. Fayda, Mustafa, Abdülkays (Benî Abdülkays), *TDV İslam Ansiklopedisi*, I, 248-249; Reckendorf, “Abdülkays”, *İA*, I, 88-89.

23 İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, I, 242-243.

bunu reddederse (cizye ödemezse) şüphesiz o, Allah'ın, Resûlü'nün ve bütün müminlerin düşmanıdır..."²⁴

İslâm'daki tevhid inancının toplumsal hayattaki yansımalarını çağrıştıran bu mektupta Hz. Muhammed (as), insanlar arasında bir anlaşmazlık veya çatışma çıktığında, kabilecilik ve aşiretçilik gibi İslam öncesi döneme ait, yakın ve uzak vadede pek çok tehlike barındıran, kısırdöngü meseleler doğuran yanlış yöntemlere meyletmemelerini, taassuba sarılarak taraf tutmamalarını veya yardım istememelerini öğütlemektedir. Ayrıca İslam öğretisinin aksine kabileci taassubu körükleyen ve toplumsal düzeni, birliği bozmaya yönelik eylemlere karşı gerektiğinde (İslam hukuku çerçevesinde) güç kullanılmasının da bir nevi savunma olacağını düşünmek mümkündür. Bir başka deyişle bu ifadelerin genel olarak tevhîd inancının tahkimini, kabileciliğin reddini, adaletin tesisini ve Müslümanların birlik ve dirliğinin, keza toplumsal düzenin muhafazasının önemine dikkatleri çekmektedir.

Sonuç

Hz. Muhammed'in (as) mektuplarında savaş konusuna dair çeşitli bağlamlarda doğrudan veya dolaylı olarak birçok bahis bulunmaktadır:

Bu mektuplar genellikle farklı kabilelere, hükümdarlara ve önemli (halk üzerinde etkisi olan) şahsiyetlere İslam'a davet, antlaşma yapma veya mevcut durumları düzenleme amacıyla yazıldığı gibi bazen de Hz. Peygamber tarafından görevlendirilen isimlere talimat olarak da karşımıza çıkmaktadır. Savaşla ilgili kısımlar, mektubun içeriğine ve muhatabına göre değişiklik gösterebilse de bazı ortak noktalar ve söylemler de göze çarpmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber davet ettiği, anlaşma teklif ettiği bazı kabilelere gönderdiği mektuplarda şu çok benzer ifadeleri kullanmıştır: "Müslüman olup namaz kılan, zekât veren, müşriklerden beri duran/ayrılan/Müşriklerle savaşanlar/Müşriklerle savaştıkları sürece Allah'ın ve Resûlü'nün teminatı altındadır"²⁵ gibi versiyonlar bu benzerliği göstermeye kâfi niteliktedir. Ayrıca Allah Resûlü'nün birçok mektubunda önemle ve özenle işaret ettiği "ne zulmediniz ne de zulme uğrayınız" ifadesi de bu kabilden olup aynı zamanda savaş noktasında çok -açıklayıcı/aydınlatıcı- temel bir zemin oluşturmakta; makul, mutedil ve esaslı bir çerçeve çizmektedir. Dolayısıyla bu mektuplar, İslam'ın savaş ve barış anlayışının temel prensiplerini yansıtmayı açısından büyük önem taşımaktadır.

Özetle ifade etmek gerekirse Hz. Muhammed'in (as) mektuplarındaki savaş konusu, kısaca, adalet ve hakkaniyet, barışın üstünlüğü, kötü senaryoların, sonuç-

24 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, II, 594-596.

25 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 230-232.

ların önlenmesi, çözüm yollarının sonuncusu, tebliğ ve cihadın çok yönlülüğü gibi birçok ana fikir ya da maslahat etrafında şekillenmiş görünmektedir. Mektupların bazılarında var olan, İslam'a davetin/içerdiği tekliflerin kabul edilmemesi durumunda savaşın kaçınılmaz olabileceği yönünde uyarılar, ultimatolar genellikle aciliyeti bulunan, turuncu veya kırmızı kodlu diyebileceğimiz durumlarda veya son çare olarak ve belirli şartlarda dile getirilmiştir. Ayrıca bu, o dönemin diplomatik dilinin bir parçası olarak da değerlendirilebilir. Nitekim bazı mektuplarda, eğer savaş kaçınılmaz hale gelirse bu süreçte de uyulması gereken ahlaki ve hukukî kurallara da değinilmesi de bu bağlamda yadsınamaz bir öneme sahiptir ki her biri ayrı bir çalışma konusu olabilecek mahiyetteki bu kurallar, ana hatlarıyla, düşman da olsa adil davranma, sivil, yaşlı ve çocuklara dokunmama, mabetleri koruma, savaş dışındaki hayvanlara, ekili-dikili alanlara zarar vermeme, esirlere iyi muamele etme vb. gibi hususları içerir. Son olarak, Hz. Peygamber'in mektuplarında mektupların muhataplarının pasivize veya yok edilmediğini, bilakis barış/uzlaşma/anlaşma/ittifak üzere birlikte hareket etmeye çağrıldığını da görmek mümkündür. Gücün zulüm ve şiddete dönüşmediğini gösteren bu mektuplar, esasında tam da bunu (gücün şiddete dönüşmesini) önleyici bir araç olarak önemli bir rol üstlenmiştir.

Kaynakça

- Bilge, Mustafa L., “Akabe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, II, 209-210.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, (thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 1997.
- Muhammed Hamîdullah, *el-Veşâîku’s-Siyâsiyye*, Beyrut 1405/1985.
- Fayda, Mustafa, Abdülkays (Benî Abdülkays), *TDV İslam Ansiklopedisi*, I, 248-249.
- Reckendorf, “Abdülkays”, *İA*, I, 88-89.
- İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, (Thk. Ali Muhammed Ömer), Mektebetü’l-Hancî, I-XI, Kahire ts.
- İbn Hişâm, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, (Thk. Mustafa es-Sekka ve ark.), I-II, yy. ts.
- Er, İbrahim Halil, *Hz. Muhammed’in Diplomatik İlişkileri ve Mektupları*, Mevsimler Kitap, İstanbul 2020.
- Ağırman, Mustafa, “Hâris b. Ka’b”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XVI, 197-198.
- Durmaz, Yusuf, “Muhammed b. Ali b. Ahmed İbn Tolun Ed-Dımeşki’nin (953/1546) Hayatı, Eserleri ve Hz. Peygamber Dönemi Vesikalarına Dair İ’lâmu’s-Sâilin Ân Kütübi Seyyidi’İlmürselin Adlı Eseri”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, *Harran Üniversitesi SBE*, Şanlıurfa 2012.
- Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, I-II, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1995.
- Yakut el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, I-V, Beyrut 1977.
- Belâzürî, *Fütûhu’l-Büldân*, (trc. Mustafa Fayda), İstanbul 2013.
- Gadbân, Münîr Muhammed, *Nebevî Hareket Metodu*, I-II, (çev. Tarık Akarsu), İstanbul 2014.
- Önkâl, Ahmet, Cüzâm (Benî Cüzâm), VIII, 149; H. Lammens, “Cüzâm”, *İA*, III, 259-261.
- Taberî, *Tarihu’l-Ümem*, I-XI, (thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim), Mısır 1962.
- Mahmudov, Elşad, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber’in Savaşları*, İSAM, İstanbul 2010.
- Demircan, Adnan, Hz. Peygamber’in Yahudiler’e Yönelik Tebliğ Faaliyetleri, *Günümüze Yansımalarıyla Hz. Peygamber’in Muasırlarıyla Münasebetleri-3*, 1-3, Ensar Yayınları, İstanbul 2024.
- DGBİT*, Komisyon (ed. Hakkı Dursun Yıldız), I-XIV, İstanbul 1989.

DÖRT HALİFE DÖNEMİNDE FETİHLER VE İÇ ÇATIŞMALAR

Cafer ACAR*

Giriş

Yaygın ifadesiyle “ilk İslâm fetihleri”, miladi yedinci yüzyılın en önemli hadiseleri arasında yer alır. Sadece otuz yıl gibi kısa bir sürede, dönemin dünya düzeninin iki büyük gücünden biri olan Sasani (İran) İmparatorluğu’nu yıkarak ve Bizans’ı ciddi şekilde sarsarak, Müslümanlar yeni bir güç olarak dünya sahnesine çıkmıştır. Hicaz’dan yola çıkan Müslümanlar; Irak, Suriye, Kuzey Afrika, Anadolu ve Kafkasya gibi geniş coğrafyalarda önemli başarılar elde etmiş ve kısa sürede hâkimiyet kurmuşlardır. Bu gelişme, dönemin insanları için olduğu kadar tarihçiler ve araştırmacılar için de şaşkınlıkla karşılanmıştır.

Bu fetih hareketleri, yalnızca askeri başarılar olarak değil, İslâm’ın davet ve tebliği açısından da bağımsız bir olgu olarak değerlendirilmelidir. Aynı zamanda İslâm tarihinin en önemli başlıklarından birini oluşturmaktadır. Allah Resûlü’nün terbiyesinde yetişmiş ve onun vefatından sonra dini ve siyasi sorumluluğu üstlenmiş olan Raşid Halifeler, dönemin siyasi ve dini gelişmelerine yön veren öncü şahsiyetler olmuşlardır. Bu dönemin en dikkat çekici faaliyetlerinden biri de şüphesiz askeri seferlerdir.

Bu çalışmada, savaşları merkeze alan bir yaklaşımla, söz konusu dönemdeki fetihler konu edinilmiştir. İç çatışmalar ise kapsam dışında tutulmuş ve başka bir bölümde ele alınmak üzere dışarıda bırakılmıştır.

Dünya siyasi tarihinde büyük değişimlerin ve yeni bir medeniyetin kapılarını aralayan bu ilk İslâm fetihleri; özellikle İran gibi köklü bir imparatorluğun yerini almaları bakımından, oryantalist araştırmacılar dâhil olmak üzere geniş bir

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, caferacar@aybu.edu.tr, ORC-ID: 0000-0003-1818-5958.

ilmi çevrenin ilgisini çekmiş ve hayranlıkla incelenmiştir. Arap Yarımadası'ndan başlayarak Suriye üzerinden Kuzey Afrika'ya, Irak üzerinden Horasan ve Kafkasya'ya kadar uzanan bu fetihler, dönemin en önemli tarihî süreçlerinden biri olmuştur. Deniz seferleri ise bu büyük hareketin adeta tuzu biberi olmuştur.

1. Kavramlar

1.1. Kıtāl

Kıtāl kelimesi Arapça öldürmek manasına gelen (k-t-l) fiilinden türetilmiş karşılıklı çatışmayı ve öldürme çabasını ifade eden mukâtele mastarının bir diğer versiyonudur. Bir diğer ifadeyle kıtāl ve mukâtele savaşın fiili boyutunu temsil eden bir anlam dünyasına sahiptir.¹ Nitekim kıtāl kavramı Kuran ve hadislerde da savaşların fiili yönlerini yansıtan bir kavram olarak kullanılmıştır.²

1.2. Cihad

Kur'an'da kırka yakın yerde geçen cihad kavramı, kelime olarak çaba sarfetmek anlamına gelen (c-h-d) kökünden gelir. Kavram olarak ise cihad, kıtāl bağlamında değerlendirildiğinde ilahi murada uygun kıtāl yapılması anlamını ihtiva etmesi yönüyle kıtālın yani savaşların ahlaki yönünü teşkil ettiğini ifade etmek mümkündür.³ Zira cihada dair ayetlerin “fi sebilillah” kavramıyla birlikte kullanılması bu tercihin anlamlı olmasını mümkün kılmaktadır.⁴

1.3. Fetih

Fetih kavramı Arapça (f-t-h) kökünden açmak, yol göstermek anlamına gelen kelime zafer, başarı ve galibiyet gibi anlamlar kazanmıştır.⁵ Müslümanların savaşlar neticesinde elde edilen zaferleri genelde bu kavram ile tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşım fetih kavramının cihad kriterlerine göre gerçekleştirilen kıtālın biraz da uzun zamana yayılmış sonuçlarını ifade eden bir kavram olarak görülmesi tercih edilebilir. Nitekim Risalet döneminden itibaren Raşid Halifeler döneminde gerçekleştirilen kıtāl hareketlerinin bir fetih haline dönüştüğü bu bölgelerin İslâm'la buluşması göz önüne alındığında daha iyi anlaşılacaktır.

1 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât elfazı'l-Kur'an* (Dimaşk: Daru'l-kalem, 1992), 508.

2 Örn. el-Bakara 2/190, 191, 192.

3 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 207.

4 Ahmet Özel, “Cihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 7/227.

5 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 607; Mustafa Fayda, “Fetih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 12/467.

2. Fetih Bölgeleri

Dört Halife döneminde yaşanan fetih hareketleri, Risalet dönemine göre müstakilen ele alınması öncelenebilecek nitelikleri haiz olmakla birlikte bütünüyle Risalet döneminden bağımsız değildir. Mute, Tebuk ve Üsame ordusunun gönderilmesi gibi seferler Müslümanların Arap yarımadasının kuzeyine dönük yoklama girişimleri olarak görülebilir. Müslümanların ticari güzergahları üzerindeki güvenlik kaygıları, tanıma ve tanııtma faaliyetleri bağlamında gerçekleştirilmiş seferlerdir. Müslümanların kuzeyinde bulunan Suriye ve Irak havalisi dönemin iki önemli egemen gücü kontrolünde yaşayan Arap nüfusun da belirgin bir yerinin olduğu sosyal ve demografik bir dokuya sahipti.

2.1. Irak ve Havalisi

Miladi yedinci asırda Irak bölgesi İran imparatorluğu bünyesinde merkezi bir konumda idi. Dicle ve Fırat arasındaki bölgenin güneyine Irak, kuzey kısmına ise Cezire adı verilmiştir. Irak ve Cezire geniş verimli topraklara sahip olup İran imparatorluğu hakimiyetinde idi. Irak, İran-Hind, Orta Asya ve Çin arasında, Cezire ise Mısır Akdeniz ve Anadolu arasında stratejik bir köprü vazifesi görüyordu. Arap nüfusun da yoğun bir şekilde yaşadığı bu coğrafya İran kontrolünde ve sürekli Bizans ile savaflara sahne olmuş ve bölgenin bu savaflarla yorulduğu bir geçmişe sahipti. Yüksek vergiler, siyasi geçimsizlikler halkı bezdirmişti. Sosyolojik olarak ciddi bir bunalmışlık hali yeni siyasi güçlere kapı aralayıp destek bekliyordu denilebilir.

Öteden beri bu bölge, kendi içinde ve komşu unsurlarla çatışma halindeydi. Yeni Müslüman olan bölgelerin de Irak havalisinde çatışmaları vardı. Müslüman olmalarıyla birlikte var olan çatışmalar yaşanmaya devam etti. Bunun bir uzantısı olarak Hire'den itibaren bu bölgedeki muhtelif şehirler Müslümanların kontrolüne geçmeye başladı. Müsennâ b. Harise bu fetih hareketlerinin yapılmasında çok istekliydi ve Hz. Ebû Bekir'i bu konularda ikna etmişti. Basra şehrinin liman şehri Ubulle, Acem ordugahı Hubeyre ve Anbar fethedildi. Bu hat üzerindeki Aynu't-temr'in de ele geçirilmesiyle Fırat nehri boyunca uzanan şehirler kontrol edilmiş oldu. Birbirinin devamı halindeki savaflar silsilesi İran imparatorluğunun sonunu getirmiştir.⁶ Köprü, Kadisiye, Celula ve nihayet fethu'l-fütuh olarak bilinen Nihavend savaşıyla Medain merkezli imparatorluk tarihten adeta silinmiş ve Irak bölgesi bütünüyle Müslümanların egemenliğine geçmişti. Sasaniler Horasan taraflarına çekilmişti. Hz. Osman döneminde bu bölgeye dönük fetih hareketle-

6 Ahmet Ağırakça, *Hiz. Ebu Bekir'in Hilafet Dönemi* (Duruş Yayınları, 2024), 224.

rine devam edilmiştir. Hemedan, Kirman, İstahr ve Belucistan'a kadar uzanan coğrafya artık Müslümanlar tarafından kontrol ediliyordu. Hicri 31. Yıla gelindiğinde son İran hükümdarı 3. Yezdicerd öldürülmüştü. Artık Horasana girilmiş ve Toharistan, Nişabur ve Bugünkü Afganistan sınırları içinde yer alan Belh, Herat, Bûşenc ve Tûs ele geçirilmişti. Ermenistan, Gürcistan ve Dağıstan da artık kontrol altındaydı.⁷

2.2. Suriye-Filistin Fetihleri

Hz. Ebû Bekir hilafete gelince öncelikli olarak Irak bölgesine yönelmişti. Bunda Sasanilerin merkez mekanlarının Müslümanlara çok yakın olmasının payı olsa gerekir. Bu bölgedeki elde edilen önemli zaferler ağırlık merkezinin Suriye hattına kaydırılmasıyla devam etti. Bu bölge Bizans kontrolünde olmakla birlikte daha ziyade bağlı şehir otoritelerinin yönetimiyle idare ediliyordu. Ecnadeyn zaferi geldiğinde Hz. Ebû Bekir vefat henüz etmemişti. Fihl, Mercussefer, Mercurum savaşlarıyla Dimaşk, Ba'lebek, Hıms ve Hama şehirleri fethedilmişti. Bu sürecin köşe taşı Yermük savaşıdır. Bu zaferle Suriye bölgesi tamamen Bizans kontrolünden çıkmıştır. İslâm ordularının Malatya'ya kadar ulaştığı ifade edilmiştir. Cezire bölgesinin fethiyle de İslâm devletinin sınırları Toroslara dayanmıştır. Haleb, Antakya, Urfa, Rakka ve Nusaybin bu süreçte fethedilmiştir. Geri çekilme pozisyonundaki Bizans ordusu hızla gerilediğinden geniş coğrafyalar kolayca kontrol altına alınmıştır. Suriye fetihlerinin en dikkat çekeni Kudüs ile ilgilidir. Hz. Ömer Kudüs'ü bizzat giderek teslim almıştır. İstişareler ile burasının yönetimi bölgeye has olarak yeniden belirlenmiştir.⁸

2.3. Mısır ve Kuzey Afrika

Suriye ve Filistin'den çıkan Bizans askerleri Mısır ve havalisine sığınmışlardı. Amr b. el-As, Hz. Ömer'e Mısır'ın kontrol altına alınmasının zorunlu olduğunu ifade edip ikna etmişti. Hicri 19 yılında Amr b. el-As, Mısır ve ilişkili bölgeyi fethederek Mısır'a vali olmuştur. Bizans'ın İskenderiye üzerindeki etkisini ortadan kaldırmıştır. Hz. Ömer döneminde Mısır valiliğine atanan Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh, Kuzey Afrika yani İfrikiyye üzerine seferler düzenlemeye karar vermiş ve Mısır'dan sonra Akdeniz sahili boyunca batıya doğru ilerlemeye başla-

7 İmadüddin Halil, "Irak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 19/287-291.

8 Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân, Trc. Mustafa Fayda* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002), 137.

mıştır.⁹ Trablusgarp, Tunus ve Subaytıla fethedilmiştir. Bugünkü Sudan sınırlarına kadar ulaşılmış ve Nube de İslâm topraklarına katılmıştır.¹⁰

2.4. Deniz Seferleri

Müslümanların Hz. Peygamber döneminde beri denizlere dair tecrübeleri vardı. Hatta Habeşli bir korsanın Müslümanların kontrolündeki bir limana saldırısı üzerine Allah Resûlü 300 kişilik bir denizci grubunu onların üzerine göndermiş ve tehlikeyi bertaraf etmişti. Hz. Ebû Bekir dönemine gelince İran ve Irak taraflarına giden ordunun zaman zaman nehirlerden karşıya geçmek için küçük kayıklar kullandıkları ifade edilmiştir. Hz. Ömer dönemine gelindiğinde Mısır ve Suriye bölgesindeki limanlar ve tersaneler Müslümanların kontrolüne girmiş olmakla birlikte fetihlere dönük bir donanma oluşturulmadığı gibi halife de böylesine seferlere ısrarlı taleplere rağmen izin vermemişti. Bunda yaşanan bazı olumsuz tecrübelerin etkili olduğu da ifade edilmiştir. Müslümanların deniz seferleri gerçek anlamda Hz. Osman döneminde gerçekleşmiştir. Donanma kurulmuş Suriye ve Mısır valileri tersaneleri kullanıma başlamıştır. Yalnızca gönüllülerin katıldığı Kıbrıs seferi gerçekleştirilmiştir. İki defa fethedilen bu adaya on iki bin asker yerleştirilmiştir. Dört Halife Dönemi deniz seferlerinde en önemli başarı Zatussavari savaşı ile gelmiştir. Bu galibiyetle Bizans'ın Akdeniz'deki hakimiyetine son verilmiştir.¹¹

3. Dönemin Savaşlarında Etken Faktörler

Dört Halife Dönemi savaşlarının anlaşılmasında üç unsurun bu dönem savaşlarının inşa sürecinde etkili olduğundan bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi insan nesline has olan çatışmacı niteliktir. İkinci sırada ise Arap Yarımadasındaki savaş algılarıdır. Son olarak ise dış devletlerin savaşa dair tutumlarıdır ki bu hususlar doğal olarak Müslümanların yeni dünyaya açılma stratejilerini etkilemiştir demek mümkündür.

Savaş olgusu insan neslinin varlığı ile eş bir geçmişe sahiptir. Savunma ve saldırganlık güdüsü kontrolden çıktığında büyük savaşlar çıkabilmektedir. İnsan, potansiyel olarak çatışmaya meyyal bir fitrata sahiptir. Esasen tarih dediğimiz ilmin de konusu çok uzun bir dönem savaşlarla sınırlı kalmıştır. İnsan neslinin

9 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 214.

10 Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât* (Riyad: Daru't-tayyibe, 1985), 158.

11 Mustafa Çavuşoğlu, "İlk Dönem İslâm Tarihinde Deniz Seferleri ve Donanma", *Tokat İlmîyat Dergisi* 11/2 (30 Aralık 2023), 556.

çatışmaya ve savaşa dair tarihsel tecrübesi Hz. Adem'in çocukları Habil ve Kabil arasındaki hadiseye kadar refere edilebilir.

İnsan neslindeki bu savaş potansiyeli, sosyal bir varlık olarak insanların bir araya gelmesi ve oluşturduğu organizasyonlar için de savaş hali her daim doğal bir risk olarak karşılanmış olsa gerek ki askeri organizasyonların teşekkül ettirilmesi bir zorunluluk olarak görülmüştür. Zira emniyet altında olmak ve güven hissini muhafaza etmek kişiler kadar devletlerin de olmazsa olmaz bir gereksinimidir. Buna binaen savaşlara etki eden faktörler bağlamında devletlerin ve siyasi yapıların mahza kendi anlayışları kadar komşu oldukları veya paylaştıkları coğrafyanın anlayışları tüm unsurları bir şekilde etkilemektedir.

Müslümanların yaşadığı coğrafyanın geçmişten devşirdiği savaş ve çatışmalara dair tarihsel tecrübesi de bir başka hesaba katılması gereken parametredir. Eyyamü'l-Arap kavramı Allah Resûlü'nün ilk muhatap kitlesinin gerçekleştirdiği savaşları tesmiye için kullanılmaktaydı. Asabiyet kavramı Arabin kabilesi hesabına meşruiyetin zeminini oluşturuyordu. Cahiliye Arabı için genel kabile hukukuna riayetsizlik, kan davaları, küçük düşürücü davranışlar bu savaşların kıvılcımı olabiliyordu. Çok uzun yıllar devam eden savaşlar silsilesinin son örnekleri ise Buas harbi, Dahis ve Gabra savaşları gibi çatışmalardı.¹²

İslâm fetihlerinin başladığı zeminde işaret edilmesi gereken bir başka sosyal olgu da çevre ülkelerdeki savaş anlayışlarıydı. Bu durum Müslümanlar için hayli belirleyici faktörler idi. Müslümanların çevresinde hâkim iki unsurdan bahsedilmiştir. İki büyük imparatorluk olarak İran ve Bizans Müslümanlarla sınır komşusu halinde bölgeye hâkim konumdaydılar. İki imparatorluğun bölgede yoğun bir hakimiyet ve çıkar kavgası vardı. Bundan mütevellit savaş yorgunluğu halkları da hayli hırpalamıştı. Dördüncü asırdan itibaren merkezi İstanbul olan Bizans, batı coğrafyasında birliği sağlamak için Doğuda İran'a vergi vermeyi dahi kabul edebilmişti. Toparlanıp da bu vergiyi vermeyi reddettiği andan itibaren ise eski çatışmalar ve savaşlar tekrar başlamıştı. Mevcut şartlar Arap yarımadasındaki Müslümanlar için elverişli bir ortam oluşturuyordu. Geçmişten beri Bizans etkisinde ve hakimiyetindeki Gassanilerin Medine için bir tehdit olarak algılandığı realitesi zaten vardı. Hasılı miladi yedinci asırda Bizans için savaşlar bir devlet politikasıydı. Her yıl yeni bölgelere açılmak üzere seferlere çıkılırdı. Bu seferlerin doğal hedeflerinden biri yeni dönemde Müslümanlar olmak durumundaydı. Müslümanların da bu şartlar altında farklı bir pozisyon belirlemeleri varlıkları için doğal bir tehdide boyun eğmek anlamına gelebilirdi. İran'ın savaş açısından

12 Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, ts.), 4.

durumu da Bizans ile benzer durumdadır. Arap Yarımadasının kuzey doğu hattı İran imparatorluğunun kontrolündeydi. Arap Yarımadası ve ilişkili olduğu coğrafya üzerinde hakimiyet kurmak için Bizans ile sürekli çekişme halinde idi. İslâm öncesi dönemden beri de Araplarla İran arasında savaşlar var idi. Zu Kar savaş bunlardandı. Risalet döneminde ise Müslümanların kendilerini ehlikitap olmalarından mütevellit Bizans'a daha yakın hissettikleri söylenebilir. Allah Resûlü İran Kisrasına mektup gönderip İslâm'a davet etmişti. Lakin Kisra, adının sonraya yazılmasını bahane edip mektubu yırtmıştı. Ardından da emrindeki Yemen valisine talimat verip Müslümanlara bir sefer düzenlemesini istemişti. Allah Resûlü ince bir stratejiyle Yemen valisini kazanmış ve Bazan isimli vali Müslüman olmuştu. Böylece Yemen İslâm hakimiyetine geçmişti.¹³

Netice olarak Dört Halife Dönemine gelindiğinde Müslümanların savaşa dair tutumlarının şekillenmesinde insanın fitri potansiyelinden başlayarak Müslümanların yakın coğrafyalarında tarihten devşirilen tecrübe ve güncel olarak yaşanan dünyada egemen güçlerin politikaları birer etken durumundaydı.

4. Dört Halife Dönemi Savaşlarında Temel Saikler

Dört Halife Dönemi insanının sosyal, siyasi ve dini karakteristiğini İslâm oluşturmuştur. Buna bu dönem Müslümanlarının kimliği tanımlaması da denebilir. Dolayısıyla savaşların mahiyetini ve gidişatını nihayet neticelerini belirleyen temel saikler için de ilkin zikredilmesi gereken din olgusu yani İslam'dır. Bu dönem savaşlarını ele alan araştırmacılar da bu kimliğe itibarla bu savaşları yorumlamayı öncelemişlerdir. Müslüman araştırmacıların yaklaşımı da temelde böyledir. Aslında bu tespit bu dönem savaşlarının hâkim karakterini ifade için yapılan yorumsal başlıklandırmalardır. Müslüman olmayan araştırmacıların genel eğilimi ise bu savaşları ekonomik ve siyasi kaygıların hâkim olduğu savaşlar olarak tanımlama yönünde bir tercihe sahiptirler. Dört Halife Dönemi savaşlarına yer veren kaynaklarda bu dönem savaşlarının din, siyaset ve ekonomi üçlüsünün dengelediği minvalde bilgiler bulmak mümkündür. Bunların her birinin de bir diğerinden bağımsız olmadığını söylemek gerekir.

Devletin resmi politikasında siyasi argümanlar belirgin olup bu savaşların temel muharrik gücünün yaşanan coğrafyada güven ve istikrar sağlama ve mensubu bulunulan dinin öngördüğü huzuru ve adaleti temin kaygısı olduğunu

13 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Seka – İbrahim el-Ebyarî – Abdulhafiz eş-Şelebî (Mısır: Dâru'l-hayr, 1996), 4/132.

söylemek mümkündür. Bu temel zemine işaret eden mebzul miktarda referansı Kuran ve Hadis literatüründe bulmak mümkündür. “Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda savaşın fakat haksız yere saldırmayın”¹⁴ ayeti bu minvalde önemli bir mesajı barındırmaktadır.

Dört Halife Dönemi askeri seferlerinin sebepler bağlamında analizi çok seçenekleri önümüze çıkarmaktadır. Örnek olarak Üsame ordusunun gönderilmesi, devletin başkanı Hz. Ebû Bekir açısından Allah Resûlünün başladığı bir işi yarıda bırakmamak gibi bir hassasiyetle örgütlenirken aynı seferi gerçekleştirmek isteyen Hz. Peygamber Suriye taraflarında gerçekleşen Mute harbinin izlerini adeta silmeye çalışıyordu.¹⁵ Hz. Ebû Bekir Üsame ordusu konusunda kendisi bu hassasiyeti gösterirken Cerir b. Abdullah ve Halid b. Said isimli iki komutan sahabi Hz. Ebû Bekir’in yanına gelerek kendilerine Allah Resûlünün yetki verdiğini ve kendi kabilelerini itaat altına almak istediklerini belirtmişlerdi. Ancak Hz. Ebû Bekir böyle bir talebi uygun görmemiş ve mevcut şartlarda bunun bir öncelik olmadığını faydasız olduğunu belirterek müsaade etmemiştir.¹⁶ Üsame ordusunu gönderirken gösterdiği hassasiyet göz önüne alındığında başkaca maslahatların da gözetildiğini söylemek aykırı bir yorum olmaz.

Müslümanların devlet düzeyinde savaş anlayışının farklılıklar yansıttığından da bahsetmeliyiz. Müslümanlar açısından bu dönemdeki seferlerin gerekçelerinde dini motivasyonlar görülürken Müslümanların hedefindeki devletler nezdinde bu çabalar farklı yorumlanabilmektedir. Bu minvalde bir örneğe Hz. Ömer döneminde İran seferlerinin öncesinde işaret edilmiştir. İran üzerine sefer hazırlığındaki ordu komutanı Numan b. Mukarrin, Kisra Yezdicerd’in huzuruna bir heyet ile Hz. Ömer’in talimatı üzerine çıkar. Kisra Yezdicerd, kendi zaviyesinden Müslümanların İran hakimiyetindeki topraklara yönelmelerini yorumlar ve şöyle der:

“Buraya niçin geldiniz? Bizimle savaşmanızın sebebi ve bizim ülkemize göz dikmenizden nedeni nedir? Bizlerin sizinle, başka işlerle meşgul olduğumuz için uğraşmadığımızdan dolayı mı bize karşı cesaretlendiniz?”

Kisra’nın bu hitabına Numan b. Mukarrin de Müslümanlar açısından bu seferlerin arka planını şu sözlerle açıklar:

“Yüce Allah bize merhamet buyurarak bizlere iyilikle emreden, kötülükten sakındıran bir peygamber gönderdi. Onun çağrısını kabul ettiğimiz takdirde

14 el-Bakara 2/190.

15 Muhammed b. Cerir et-Taberî Taberî, *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Daru't-tülas, 1347), 4/44; Ahmet Çelebi, *Örnek Halifeler Dönemi* (Seriyye, 1997), 23.

16 İzzettin İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi (el-Kâmil fi't-tarih)* (İstanbul: Bahar, 1985), 2/312.

bize dünyanın da ahiretin de hayırlarını vadetti. Davet ettiği her kabileden kimileri ona yaklaşıyor, kimileri de uzaklaşıyor... Hep birlikte bize getirdiği dinin bizim vaktiyle meşgul olduğumuz düşmanlıktan ve sıkıntılardan üstünlüğünü anladık. Daha sonra bize, bize yakın olan ümmetlerden başlayarak onları adalete, insafa çağırmamızı emretti. Şimdi bizler sizleri dinimize çağırıyoruz... Kabul etmeyecek olursanız bazı kötü durumlar diğer bazı kötü durumlardan daha kolay gelir. İşte bu cizyedir. Kabul etmeyecek olursanız sizlerle savaşırız. Dinimizi kabul ederseniz size Allah'ın kitabını bırakır gideriz. Cizyeyi verecek olursanız bunu da kabul eder buna karşılık sizleri koruruz. Aksi takdirde sizlerle savaşırız.”

Bunun üzerine Kisra şöyle der:

“Ben, yeryüzünde sizden daha fakir, daha az ve araları sizden daha geçimsiz hiçbir ümmet bilmiyorum. Biz, sizleri sınır kasabalarına terk eder, oradakiler de sizin işinizi hallediverirlerdi. Şimdi Farslara karşı dikilmeyi aklınıza koymuş olmanız. Şayet sizler bu konuda aldanışa düşmüş iseniz bize karşı bu aldanıştan vazgeçin. Eğer açlıktan dolayı bu duruma gelmiş iseniz biz bolluğa kavuşuncaya kadar size yetecek kadar gıda veririz. Sizin şereflilerinizi ikramda bulunur, sizi giydirir ve başınıza da size yumuşak davranacak birisini getiririz.”

Kisra'nın Müslümanların konumunu kavraması için Muğire b. Zürara ayağa kalkarak son cümleyi “Sen ya kendi elinle küçülerek cizyeyi verirsın ya kılıç aramıza hâkim olur yahut da barış yapar, kendini kurtarırsın” sözleriyle bağlamıştır.¹⁷

Kisra ile Müslümanların diyaloglarından anlaşıldığı kadarıyla Müslümanların amacı dinin tebliğine zemin oluşturacak bir siyasi hakimiyettir. Zira dini tebliğ karşılık bulamaz ise cizye yoluyla muhatap toplumun vergiye bağlanması söz konusu olmaktadır. Tüm bu hususlar, içinde din, siyaset ve ekonomik yorumları da içerebilecek mahiyet arz etmektedir. Din Müslümanların bu dönemdeki siyasi ve ekonomik pozisyonlarının meşruiyet kaynağını oluşturmaktadır. Bu ulaşılan neticeyi pekiştirecek ifadeleri Halid b. Velid'in Hire üzerine yürürken bölge temsilcilerine gönderdiği mektuplarda kullandığı ifadelerde görmek mümkündür. Halid b. Velid, Hire'yi fethettiği zaman halkı İslâm'a davet etmiştir. İcabet etmeyecek olurlarsa karşılarında “ölümü hayattan daha çok seven” bir topluluğun olduğunu bildirmiştir.¹⁸ Müslümanların inanç merkezli hareketlerinin ekonomik

17 İbnü'l-Esir, *Tarih*, 2/418. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihil-Müluk vel-Ümem* (thk. Süheyl Zekkar) (Beyrut: Daru'l-fikr, 2012), 3/43.

18 Taberî, *Tarih*, 4/160; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2020), 333.

kaygılarla yapıldığı yönündeki kimi yaklaşımları devre dışı bırakacak bir değerlendirme de Muğrie b. Şu'be'nin Kadisiye'de komutan Rüstem'e verdiği cevap bu bakış açısını pekiştirmektedir. Rüstem "Ben sizin açlıktan ve sıkıntılarınızdan dolayı bunun yaptığınızı biliyorum size ne istiyorsanız verelim" demesi üzerine Muğrie "Allah bize nebîsini gönderdi, biz ona tabi olmakla ve icabet etmekle mutluyuz. O bize dinimize muhalif olanlarla cihad etmeyi emretti ta ki sizler cizye verene kadar..." demiştir.¹⁹

Bu ve benzeri diyalogların sefer için karar alınmasından sonra gerçekleşmesi de göz önüne alınması gereken bir başka parametredir. Zira artık savaşın şartları oluşmuş ve sefer için karar verilmiştir. Seferin lüzum şartları oluşuktan sonra bu seferin seyrini belirleyecek unsurlar komutanlar tarafından ve doğal olarak halife tarafından ifade edilmiş olmaktadır. Bu seferlerde dinin rolü siyasi hedeflerle iç içe olarak yön vermesi itibarıyla ve ahlaki boyutunu tayin etmesi yönüyledir. Zira bu dönem savaşlarını tek tek inceleme cihetine gidildiğinde birçok siyasi ve askeri saik sayılabilmektedir. Potansiyel tehdit ve tehlikeler bu minvaldedir.²⁰ Genel olarak Müslümanların Asr-ı saadet olarak isimlendirilen ilk dönemden itibaren bu seferleri ve coğrafya üzerinde hakimiyet tesis etmeyi ilahi bir sorumluluk olarak görmüşlerdir demek mümkündür. Hz. Ebû Bekir'in hilafet makamını Hz. Ömer'e devredip vefatı öncesi nasihati de seferlerin ilahi bir emir olarak telakki edildiğini göstermektedir. "*Ben bugün öleceğimi zannediyorum. Şayet ölürsem Müsenna ile insanları (savaşa) göndermeden akşamı etmeyeceksin. Hiçbir musibet dinimizin emrini ve Rabbimizin tavsiyelerini yerine getirmekten sizi alıkoymasın.*" Zira sefer ve cihad Müslümanların izzeti için gerekli tek çıkar yol olarak görülmüştür. Hz. Ebû Bekir "Allah'ın izniyle hiçbir kimse cihadı terk etmeyecektir. Çünkü cihadı terk eden topluluklar zelil olmuştur..."²¹ sözleriyle bu bakış açısını ortaya koymuştur.

Şüphesiz ki bu seferler sırasında gerek asker gerekse komutanların seferleri yönlendirmesinde ve yönetmesinde gerek bireysel gerekse seferin seyrini etkileyecek hususlarda farklı stratejiler tercih edilebilmiştir. Bu seferlerde kimi zaman Müslüman olmayan Araplardan yardım alınması bu minvalde değerlendirilebilir. Celula vakası böyledir.²² Bu dönem savaşlarının arka planına dair seferler sıra-

19 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 367. Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Abdilhakem el-Mısri el-Kureşî (ö. 257/870) İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib* (Beyrut: Daru kutubi'l-ilmîyye, 2014), 2/175.

20 İbnü'l-Esir, *Tarih*, 3/183.

21 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990), 3/183; İbnü'l-Esir, *Tarih*, 2/332; Ağrakça, Hz. Ebu Bekir'in Hilafet Dönemi, 47.

22 İbnü'l-Esir, *Tarih*, 2/476.

sında stratejiler değerlendirilirken Hz. Ali'nin tespiti ve halifeyi yönlendirmesi önemli görülebilir. Hz. Ali Müslümanların nasıl bir cendere içinde bu seferlerin kararlarını aldıklarını ortaya koymaktadır. O şöyle demiştir: “Ey müminlerin emiri Şamlıları kendi diyarlarından çekecek olursan Bizanslılar onların üzerine saldırır ve çoluk çocuğunu perişan ederler. Yemenlileri çekecek olursan Habeşliler saldırırlar onların çoluk çocuğunu helak ederler. Ayrıca sen buradan ayrılacak olursan bütün Arap kabileleri yarımadanın dört bir yanından buraya saldırırlar. Bundan dolayı askerlerini kendi yerinde bırak...”²³ Hz. Ali'nin ifadelerinden Müslümanların da bulundukları coğrafyada muhatap toplumlara karşı nasıl bir tespit ve anlayış içinde olduklarını görebilmek mümkündür. Müslümanların yeni inşa etmiş oldukları toplumun siyasi olarak coğrafyada var olmasının önündeki tehditler de böylece tebellür etmiş olmaktadır.

İslâm toplumunun siyasi teşekkülünü sürdürme noktasında işaret edilmesi gereken iki kavrama da burada değinmek gerekir. Bunlardan biri civar diğeri ise emandır. Yaklaşık anlamlar içeren bu iki kavram, devletler söz konusu olduğunda arada anlaşması olmayan siyasi yapıları ve kabileleri ifade eder hale gelmiştir. Dolayısıyla eman ve civar yok ise doğal savaş hali söz konusu olmaktadır. Buna binaen olsa gerek Hz. Peygamber döneminden itibaren Asrı saadette Müslümanlar gittikleri bölgelerde anlaşmalar yaparak güvenli bir siyasal alan oluşturmayı önemsemişlerdir. Hz. Ebû Bekir'in bu seferlere orduyu gönderirken “Kendileriyle savaşan olmadığı müddetçe savaşılmasını” emretmesi son derece önemlidir.²⁴ Müslümanların yapmış oldukları seferlerin arka planına dair Hz. Ömer'in değerlendirmesi ile son verelim. Hz. Ömer Horasan bölgesinin fethi müyesser olunca nasıl bir tehditte kurtulduklarını şu cümleler ile ifade etmiştir:

Haberiniz olsun ki Mecusî Devleti kökünden yıkılmış ve mahvolmuştur. Artık onlar kendi ülkelerinde Müslümanlara zarar verebilecek bir şekilde tek bir karış toprağa bile sahip olamayacaklardır. Haberiniz olsun ki Allah onların mülklerini, arazilerini, şehirlerini sizin emrinize vermiştir...”²⁵

Sonuç olarak Dört Halife Döneminde yapılan savaşlar sosyo-kültürel tecrübelerin hâkim olduğu bir dünyanın yayılmacı ve sömürü üzerine kurulu felsefesi atmosferinde yaşayan Müslümanların faaliyetleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünya savaşçı bir dünyadır ve zayıfın yeri yoktur. Bu atmosferde yaşayabilmenin ve var olabilmenin yolu güçlü-hâkim olmaktan geçmektedir. Müslüman fatihler

23 İbnü'l-Esir, *Tarih*, 3/13.

24 İbnü'l-Esir, *Tarih*, 2/349.

25 İbnü'l-Esir, *Tarih*, 3/43.

bu durumu görmüşler ve gereğini yapmak için evvela kendilerini emniyete almak yolunu tercih etmişler ve o dönemin her güçlü erkinin yaptığı gibi kendileri için engelleri kaldırmayı tercih etmişlerdir.

Dört halife dönemi savaşlarının önemli başlıklarından biri de ekonomik olgular bağlamında söz konusu edilen ganimet meselesidir. Bu hususu tamamlayan bir unsur olarak vergi olgusudur. Tarihi bir hakikat olarak dünyayı yöneten ana güçler tarih boyunca kurulan sistemin devamı için hakimiyet tesisine yönelik savaşlar yapmışlar galip geldikleri toplumlardan savaş tazminatı mahiyetinde ganimet elde etmişler ve akabinde ise egemenliğin tesis edildiği coğrafyanın mensuplarından vergiler tahsil etmişlerdir. Müslümanlar bu sistemi adalet ve insaf ölçüleri çerçevesinde revize etmişlerdir. Haksız vergi ve uygulamalardan uzak durmaya özen göstermişlerdir. O nispette de gittikleri bölgelerde İslâm yayılmış ve Müslümanların varlığı kalıcı hale gelmiştir.

Dört Halife dönemi fetihlerinin Müslümanlar açısından sebeplerine daha ziyade dini bağlamlarda değinmiştik. Ancak bu seferlerin sonuçları ve tesis edilen hükümler bağlamında ekonomik olgulardan da bahsetmek zorunluluktur. Savaşın stratejisi ve hakimiyetin tesisi ekonomik boyutlarla zorunlu olarak ilişkilidir. Düşmanın ekonomisini kontrol etmek galibiyetin bir başka yolunu göstermektedir. Nitekim bu seferlerde önemli komutanlardan Müsenna b. Harise, Hire fethi için yaptığı istişareler neticesinde Hire pazarının yılda bir kez toplandığı önemli bir günü tercih etmiş ve seferini böylesine bir günde gerçekleştirmiştir. Yüklü miktarda da ganimet elde etmiştir.²⁶ Mısır fatihi olarak bilinen Amr b. el-As, Hz. Ömer'i Mısır fethine ikna etmek için Mısır'ın fethinin sağlayacağı siyasi ve ekonomik ayrıcalıkları zikretme ihtiyacı duymuş ve bunların Müslümanlar için kuvvet vesilesi olacağını dile getirmiştir.²⁷ Aynı şekilde Hz. Osman da İfrikiyye ve Hint hudutlarına yönelik seferler konusunda gerek ekonomik katkısının olmaya-
cağı²⁸ gerekse güzergah üzerindeki lojistik imkanların bir sefer için yeteri karşılık oluşturamamasından mütevellit isteksiz davranmış ve uygun görmemiştir.²⁹

26 Taberî, *Tarih*, 4/296; İbnü'l-Esir, *Tarih*, 2/407.

27 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Daru Sadr, 1995), 2/147.

28 İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbaru'l-Hulefa* (Beyrut: Müssesetü kutubî's-sikafiyye, 1991), 504.

29 Geniş bilgi için bk. Cafer Acar, *İlk İslâm Fetihleri, Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planı* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 77-85.

5. Dört Halife Dönemi Savaşlarının Neticeleri

Dört Halife Dönemi seferlerinin neticeleri, sebeplerini doğru anlamak itibarıyla da önemlidir. Zira bu seferler sonucunda tesis edilen barış ortamı gerek Müslümanlar gerekse fethedilen bölgeler açısından sağlanan ekonomik gelişmeler, iskân ve şehirleşme politikaları nihayet İslâmlaşmayla birlikte ortaya çıkan kültürel ve ahlaki değişim tarihin akışını değiştirmiştir.

5.1. Antlaşmalar ve Barış

Müslümanlar her şeyden önce gittikleri bölgede ister savaşla isterse barış yoluyla bir bölge elde edilsin mutlaka antlaşmalar yoluyla karşılıklı sorumlulukların belirlendiği ve sükunetin sağlanmasının teminatı olarak sözleşmeler yapmışlardır. Böylece fethedilen bölgeler bire eman yurdu haline getirilmiştir. Antlaşmalar kazan kazan usulü ile inşa edilmiş bölge halkları kendilerine yüklenen sorumlulukların karşılığı olarak güven ve sükunet ortamına kavuşmuşlardır. Zira fethedilen bölgeler daha öncesinde İran ve Bizans gibi dünya devi ülkelerin kontrolünde idi. Şayet seferler savaş ile neticelenmiş ise bölge halkları üzerine cizye vergisi konuluyordu. Ancak bazı Arap kabileleri cizye ile kendilerinin aşağılanmış olduklarını düşündüklerinden iki kat vergi vererek cizye dışında bir uygulama ile muhatap oluyorlardı. Yermük halkı özellikle cizye ödememek için bölgelerini terk edip otuz bin kişi ile Rum ülkesine gitmişlerdir.³⁰ Hz. Ömer onlardan zekat kabul etmediği için pişman olmuştur. Tağlib kabilesi de cizye vermemek için iki kat zekat vermeyi kabul etmişlerdir.³¹ Kimisi de cizye vermemek için Müslüman olmayı tercih etmişlerdir.³² Müslümanlar antlaşmalar neticesinde cizye miktarında adaleti önemsemişlerdir. Hz. Ömer bu minvalde birçok tashih yapmış ağır gelen cizye miktarlarında revizyona gitmiştir.³³ Vergi aynı zamanda bölgenin nizamını sağlamanın da bir vesilesi olarak telakki edilmiştir. Hz. Ömer cizye ödememekte direnen Taif'in bazı bölgelerini koruma statüsünden çıkarmayı talimat olarak valiye vermiştir.³⁴ Benzer yorumlanacak bir durum da Rum saldırı hazırlığını haber alan Ebû Ubeyde, Hıms halkının cizyelerini iade ettirmiştir.³⁵ Zira bölgeyi koruma sorumluluğu riske girmiştir.

30 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 94.

31 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 461

32 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 450

33 Yakup b. İbrahim Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harac Trk. Trc. Muhammed Ataullah, Sdlş. İsmail Karakaya* (Ankara: Akçağ, 1982), 191.

34 Muhammad A. Mannan, *İslâm Ekonomisi: teori ve pratik* (Fikir Yayınları, 1980), 378.

35 Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 313; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 195.

Müslümanların yaptıkları anlaşmalarda vergi, toprak yönetimi ve esirler hususunda tek düze olmayan uygulamalar yaptıkları görülmektedir bu hususta da kazan kazan mantığı içinde tarafların maslahatları gözetilmiş hakkaniyete riayet edilmiştir. Çoğu zaman esir alınmaması prensibi antlaşmalara yansımıştır.³⁶ Bu dönem antlaşmalarında vergilerin bazen yiyecek, giyecek lojistik ağırlama gibi hususları da içerdiği görülür. Yine fetih bölgesinde mescid tesisi önemli bir madde olarak yer almıştır. Müslümanların hakimiyetine geçmesiyle bölge halklarının müslümanlar aleyhine ajanlık vs gibi faaliyetlerde bulunmaması önemli görülmüştür. Bu hususlara riayet etmeyen kimi bölge halkları sürgün kararı içeren bir antlaşmayla da seferler sonuçlanabilmiştir.³⁷

5.2. Ekonomik Gelişim

Fetihler neticesinde kontrol altına alınan bölgeler artık vergilerini Bizans veya İran'a değil Müslümanlara vermeye başlamışlardı. Bu bölgelerden elde edilen gelirlerin cesameti adeta Müslümanların bu gelirleri ne yapacakları ve nasıl bir tasarrufa yönecekleri konusunda müzakereler yapmaya mecbur kılmıştır. Hz. Ömer bu anlamda ilk teşebbüsleri ortaya koymuş ve gelirlerin halkla paylaşımı için özel divanların teşekkül ettirilmesi benimsenmiştir. Özellikle yeni kurulan şehirlerde ve stratejik olarak geçiş noktalarındaki şehirlerin nüfusu artmaya başlamıştır. Bu şehirlerin ihtiyaçlarının karşılanması için fethedilen bölgelerden şehirlerin gelirleri, ilgili alanlara tahsis edilmeye başlanmıştır. Bu minvalde Kufe şehri için Dinever Basralılar için ise Nihavend şehrinin gelirleri tahsis edilmiştir.³⁸ Hz. Ömer, Müslümanların gelirlerinin artırılarak mali durumlarının düzeltilmesini kendisine bir vazife edinmiştir.³⁹ Hatta vefatından önce müminlerin maaşlarını dört bin dirheme çıkarmak hedefinden bahsetmiştir.⁴⁰ Hz. Ömer, her hâlükârda fetihlerin ekonomik bir hedefe evrilmesini asla tasvip etmeyip bölge halklarına karşı valileri uyarmıştır.⁴¹ Ayrıca kendisinden sonra gelir getiren değil ümmete külfet olacak coğrafyaların fethinden bahsetmesi⁴² fetihlerin ganimet amaçlı olmadığını da bir başka şahidi olarak görülebilir.

36 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 587

37 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 363.

38 Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 439.

39 Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 277

40 İbnü'l-Esir, *Tarih*, 2/464.

41 Taberî, *Tarih*, 2/464.

42 Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 196.

5.3. İskân ve Şehirleşme

Dört Halife Dönemi fetihlerinin önemli sonuçlarından biri de şehirleşmedir. Askeri ihtiyaçlardan kaynaklı başlayan ordugâh mahiyetli şehir tesisi zamanla ihtiyaçlara binaen şehirlerin imarına dair adımların atılması ihtiyacını doğurmuştur. Hz. Ömer döneminde Basra, Kufe ve Fustat şehirlerinin kurulması tarihin akışı içinde önemli bir yer edinmiştir. Fethedilen bölgelere görevli tayin edildikten sonra bir miktar asker de bırakılarak güvenlik sağlanmıştır.⁴³ Antakya, Maraş, Şam ve Cezire bölgelerine ciddi miktarda asker yerleştirilerek buraların imarı için çaba sarfedilmiştir.⁴⁴ Yerleştirilen askerlerin iâşe ve ibatesi için iktalar oluşturulmuştur. Bu iskana konu askerlerin iyi niyetli ve tedebbür sahibi Müslümanlardan seçilmesi önemli görülmüştür. Böylece kültürel kaynaşma ve İslâm'ın tanınması için uygun zemin teşekkül ettirilmiştir.⁴⁵ İskân bölgelerinin askerlerin yaşam alışkanlıklarına iklim bakımından uygun olmasına özen gösterildiği gibi yerleşim alanlarında kimsenin hakkı olan topraklara iskân yapılmamasına özen gösterilmiştir. Hz. Osman Muaviye'ye bir mektup yazmış ve "Arapları şehir ve köylerden uzak yerlere indirmesini, hiç kimsenin üzerinde hakkı bulunmayan topraklara yerleşmelerine izin vermesini" emretmiştir. Bunun üzerine Muaviye; Rabia, Kays, Esed ve başka kabilelerden oluşan zümreleri Mazihin ve Mudeybir'e yerleştirmiştir. Diyar-ı Mudar'ın bütün bölgelerinde aynı uygulamayı yapmıştır.⁴⁶ Bu uygulamalara ek olarak sadece İslâmî davet için Müslüman bir zümreyi de görevlendirme ihmal edilmemiştir. Azerbaycan bölgesi bu manada önemli bir örnek olarak kaynaklara yansımıştır.⁴⁷

5.4. Kültürel Değişim ve İslâmlaşma

İslâm fetihleri ile birlikte Müslümanlar yeni memleketlerde yeni toplumlarla kaynaşarak karşılıklı etkileşimlerin imkanını oluşturmuşlardır. Karışıklık bu katkılar devlet yönetiminden toplumsal anlayışlara ve dini değişimlerin de kapısını açabilmişlerdir. Divan teşkilatının kurulması, mimari tecrübelerin aktarılması, posta teşkilatının oluşturulması bu minvalde önemli uygulamalardır.⁴⁸ Müslüman-

43 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 183

44 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 210, 270, 283.

45 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 210-211

46 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 255-6.

47 Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 472

48 Mustafa Fayda, *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2019), 55.

lar kâfur, pirinç, şekeri ve şeker kamışını, çiviti, safranı ve kınayı bu seferler sırasında öğrenmişlerdir.⁴⁹

Müslüman fetihlerinin kayda değer en kıymetli kazanımları ve aynı zamanda gittikleri bölgelere kazandırdıkları değer İslâm olmuştur. Hz. Ömer dini tebliğ amacıyla özel görevliler tayin etmiştir.⁵⁰ Eşas b. Kays Azerbaycan'ı ikinci defa fethedince divandan ata alan Araplardan bir zümreyi bu bölgeye yerleştirmiş ve onları, halkı İslâm'a davet etmekle görevlendirmiştir.

Dönemin dünyasında fikirlerin ülkeler dolaşması ancak koruyucu güç me-sabesinde askeri imkanlarla mümkün olduğundan Müslümanlar seferler vesilesiyle aynı zamanda dini tebliğin yolunu da açmışlardır. Ortaya koydukları yönetim anlayışı ile adaletin ve ahlakın örnekliğinde İslâm'ı bu bölgelere yerleştirmişlerdir. O gün İslâm'la buluşan bölgeler bugün hala bu kimliğini muhafaza etmektedir.

Sonuç

İslâm'ın ilk dönem fetihleri, özellikle Dört Halife Devri'nde (632-661), dünya tarihinin en hızlı ve etkili askerî genişlemelerinden biri olarak kabul edilir. Bu süreçte, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman liderliğinde gerçekleşen seferler, Bizans ve Sasani İmparatorluklarının bölgedeki hakimiyetini kırarak İslâm'ın Suriye, Irak, Mısır, Kuzey Afrika, İran ve Kafkasya'ya yayılmasını sağladı.

Bu fetihlerin arkasında birkaç temel dinamik vardı. Dinî motivasyon, İslâm'ın yayılması ve adaletin tesis edilmesi idi. Cihad kavramı, sadece savaş anlamına gelmiyor, aynı zamanda ahlaki ve toplumsal bir dönüşümü de hedefliyordu. Diğer yandan, bölgedeki siyasi çalkantılar, Bizans ve Sasaniler arasındaki uzun süren savaşlar, ağır vergiler ve halkın yönetimlerden duyduğu memnuniyetsizlik, Müslümanların ilerleyişini kolaylaştırdı. Ekonomik olarak, ganimetler ve cizye gelirleri, İslâm devletinin mali gücünü artırdı.

Fetihler sadece askerî zaferlerle sınırlı kalmadı. Halifeler, ele geçirilen topraklarda adil yönetim sistemleri kurdu, yerel halkla anlaşmalar yaparak onların haklarını korudu. Şehirleşme politikalarıyla Basra, Kufe ve Fustat gibi yeni yerleşim merkezleri oluşturuldu. Bu şehirler, sadece askerî üsler değil, aynı zamanda kültürel ve ticari merkezler haline geldi.

Bu dönemin en önemli sonuçlarından biri, İslâm devletinin çok uluslu bir imparatorluğa dönüşmesi idi. Farklı kültürlerle etkileşim, bilim, sanat ve mima-

49 Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 121.

50 Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî el-Hüzelî Mes'ûdî, *Müürücü 'z-zeheb ve me 'âdinü 'l-cevher (ft tühafi 'l-eşraf mine 'l-mülük ve ehli 'd-dirâyât)* (Beyrut, 1991), 4/256.

ride ilerlemeleri beraberinde getirdi. Ayrıca, fethedilen bölgelerde İslâm'ın yayılması, günümüze kadar uzanan bir dinî ve kültürel kimliğin temelini attı.

Kısacası, Dört Halife Dönemi fetihleri, sadece toprak kazanımı değil, aynı zamanda adalet, hoşgörü ve medeniyet inşası süreciydi. Müslümanların insani değerlere verdiği önem, fethettikleri bölgelerde kalıcı bir barış ve İslâmlaşma sürecinin temelini oluşturdu. Bu dönem, İslâm tarihinin en dinamik ve etkili evrelerinden biri olarak tarihteki yerini aldı.

Kaynakça

- Acar, Cafer. *İlk İslâm Fetihleri, Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planı*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020.
- Ağırakça, Ahmet. *H. Ebu Bekir'in Hilafet Dönemi*. Duruş Yayınları, 2024.
- Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân, Trc. Mustafa Fayda*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002.
- Brockelmann, Carl. *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*. 1 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, ts.
- Çavuşoğlu, Mustafa. "İlk Dönem İslâm Tarihinde Deniz Seferleri ve Donanma". *Tokat İlmîyat Dergisi* 11/2 (30 Aralık 2023), 552-574. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1369862>
- Çelebi, Ahmet. *Örnek Halifeler Dönemi*. Seriiye, 1997.
- Ebû Yusuf, Yakup b. İbrahim. *Kitabu'l-Harac Trk. Trc. Muhammed Ataullah, Sdlş. İsmail Karakaya*. Ankara: Akçağ, 1982.
- Fayda, Mustafa. *Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2020.
- Fayda, Mustafa. "Fetih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Fayda, Mustafa. *H. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2019.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. Riyad: Daru't-tayyibe, 1985.
- Halil, İmadüddin. "Irak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/87/91. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- İbn Abdülhakem, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Abdilhakem el-Mısırî el-Kureşî (öl. 257/870). *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*. Beyrut: Daru kutubi'l-ilmîyye, 2014.
- İbn Hibbân. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbaru'l-Hulefa*. 2 Cilt. Beyrut: Müsssesetü kutubi's-sikafiyye, 1991.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, thk. Mustafa es-Seka – İbrahim el-Ebyarî – Abdulhafız eş-Şelebî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Mısır: Dâru'l-hayr, 1996.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî Tarihil-Müluk vel-Ümem* (thk. Süheyl Zekkar). 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-fıkr, 2012.
- İbnü'l-Esir, İzzettin. *İslâm Tarihi (el-Kamil fî't-tarih)*. 12 Cilt. İstanbul: Bahar, 1985.
- Mannan, Muhammad A. *İslâm Ekonomisi: teori ve pratik*. Fikir Yayınları, 1980.
- Mes'udî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher (fî tühafî'l-eşrâf mine'l-mülûk ve ehli'd-dirâyât)*. Beyrut, 1991.
- Özel, Ahmet. "Cihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât elfazı'l-Kur'an*. Dimaşk: Daru'l-kalem, 1992.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk*. 1-13 Cilt. Beyrut: Daru't-tûras, 1347.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1995.

GELİŞİM SÜRECİ, SEBEPLERİ VE SONUÇLARIYLA MÜSLÜMANLARIN İLK İÇ SAVAŞLARI

Adnan DEMİRCAN*

Giriş

Son ilahî mesaj, başta Araplar olmak üzere onlara komşu olarak yaşayan milletlerin hayatları üzerinde derin izler bırakmış; İslâm, kısa sürede bölgenin hâkim dini haline gelmiştir. Hz. Peygamber'in Mekke'deki ilk tebliğ yıllarından başlayarak farklı milletlere ve kabilelere mensup insanlar Müslüman oldular. Bu süreç Allah Elçisi'nin vefatına kadar devam etti. Onun yakın arkadaşlarının devam ettirdiği çalışmalarla İslâm daha hızlı bir şekilde geniş bir coğrafyaya yayıldı. Başarılar, yeni imkânlar ve haliyle yeni sorunlar da getirdi.

Hz. Peygamber'in hayatının son yıllarında önemli gelişmeler meydana geldi. Bunların etkisiyle İslâm hızlı bir şekilde yayıldı. Ancak bu İslâmlaşma, beraberinde bazı sorunlar da getirdi. Mekke'nin fethi (20 Ramazan 8/11 Ocak 630), İslâm'ın Arabistan'a hâkim olmasında dönüm noktası oldu.

Hz. Peygamber'in Mekkeli müşriklerle çatışma dönemi hicretin 2. yılında (m. 624) başlayıp 6. yılının sonlarında (m. 628) gerçekleştirilen Hudeybiye Antlaşması'yla sona erdi. Hz. Peygamber hicretin 6. yılının Zilkâde ayında (Mart 628) umre yapmak üzere Mekke'ye gitmeye karar verdi. Mekkeliler, Müslümanların umre yapmalarına izin vermeyeceklerini ilan ettiler. Ancak taraflar arasında gerçekleşen görüşmeler antlaşmayla sonuçlandı. O yıl umre yapılamadıysa da antlaşma çerçevesinde bir yıl sonra aynı dönemde umre gerçekleştirildi (7/629). Antlaşmanın maddelerinden biri olan ateşkes, Mekkelilerin müttefikleri Bekir b. Abdümenâtoğullarının Hz. Peygamber'in müttefikleri Huzâahlılara saldırılarıyla

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı, adnandemircan@gmail.com, ORC-ID: 0000-0002-9290-0780.

bozdu. Ebû Süfyân, anlaşılmayı devam ettirmek için Medine'ye gitmişse de bu teşebbüsünden sonuç alamadı. Allah Elçisi Mekke'yi fethetmek üzere harekete geçti. Yaklaşık on bin kişiyle yola çıktığı ordusuyla Mekke'li müşriklere o güne kadar yaptıkları sebebiyle ders verme gücü varken fethin çatışma olmadan ve insanları birbirlerine yaklaştıracak bir stratejiyle gerçekleştirilmesini planladı. Kontrol dışında meydana gelen birkaç münferit olay haricinde Mekke'nin savaş olmadan fethedilmesiyle Mekkeliler, -feth gününden başlayarak- kısa sürede Müslüman oldular. Geçmişte olanlara takılmadan Hz. Peygamber'in yanında olmaya ve bu yeni durumdan yararlanmaya baktılar.

Mekkelilerin Hz. Peygamber'e itaat etmesinin ardından başta Hicâz bölgesinde yaşayanlar olmak üzere birçok kabile kısa sürede Medine'ye heyetler göndererek Müslüman olduklarını bildirdiler. Bu, kendileri açısından Hz. Peygamber'e karşı bir pozisyonun doğurabileceği sıkıntıları hesap ederek atılmış siyasî bir adımdı. Ferdî ihtidalar bir yana, kabileler adına heyetlerin İslâm'a girmeleri, siyasî bir tercihti. Şartlar değiştiğinde bu tutumun yansımalarını görüyoruz. Nitekim Hz. Peygamber döneminden başlayarak bazı kişiler peygamber olduklarını iddia edip itaatten çıktılar. Kahtânî Mezhic kabilesinin bir kolu olan Ansoğullarından Esved el-Ansî (öl. 11/632), Hanîfeoğullarından Müseylime b. Sümâme el-Kezzâb (öl. 12/633) ve Esedoğullarından Tuleyha b. Huveylid (öl. 21/642 [?]), Hz. Peygamber hayattayken peygamber oldukları iddiasıyla ortaya çıkan ve başta kendi kabile mensupları olmak üzere bazı insanları etraflarında toplayan kimselerdi. Kabilelerinin Hz. Peygamber'e itaatten çıkmasını hedefleyen bu kişiler, aynı zamanda Hz. Peygamber'in başarısını taklit ederek hırslarını tatmin etmeyi planlamışlardı. Hz. Peygamber'in bunlara karşı kesin tavır koyduğu, kendisinden sonra Hz. Ebû Bekir döneminde de onlarla mücadele edildiği görülmektedir. Esved el-Ansî'nin öldürüldüğü haberi Medine'ye ulaştığında Hz. Peygamber yeni vefat etmişti. Diğerleriyle mücadele görevi Hz. Ebû Bekir tarafından kısa sürede başarıyla tamamlandı.

Kabileler arasında hızlı İslamlaşmanın sonuçlarından biri, fırsat bulan kabilelerin itaatten çıkmak için harekete geçmeleri oldu. Hz. Peygamber'in vefatı üzerine birçok Arap kabilesi, devlet tarafından toplanan zekâtı Hz. Ebû Bekir'e ödemeyi reddetti. Zekât, Hz. Peygamber'in son yıllardaki uygulamaları çerçevesinde devletin görevlendirdiği zekât âmilleri tarafından toplanıyordu. Bilindiği gibi Kur'an'da "*Sadakalar (zekât), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış*

yolcular içindir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Tevbe 9/60) buyurulmaktadır. Hz. Peygamber’in vefatını bahane eden kabileler, Hz. Ebû Bekir’e zekât ödemeyi reddettiler. Kritik bir dönem olmasına rağmen Hz. Ebû Bekir, taviz vermeden bu sorunla mücadele ederek Arap kabilelerinin itaat etmesini sağladı. İslâm’ın geleceği açısından oldukça kritik bir karar vermiş ve bunu tavizsiz bir şekilde uygulamıştı.

Hz. Ebû Bekir’in Arapları tekrar itaat altına alması, yeni gelişmelerle Arapların birlikte hareket etmelerini mümkün kıldı. Nitekim fetih sürecini başarıyla yöneten Hz. Ömer, daha güçlü bir lider olarak toplumu yönetmeye muvaffak oldu. Ancak onun vefatından sonra iktidara gelen Hz. Osman, bu süreci sonuna kadar sürdürmeyi başaramadı. Hilafetinin son yıllarında bazı sorunlarla karşılaştı ve krizi yönetemeyince öldürülmesiyle sonuçlanan birtakım gelişmeler meydana geldi.

1. Hz. Osman’ın Katlinden Hz. Ali’nin Katline İç Savaş

Hz. Osman’ın hilafetinin ilk yılları büyük ölçüde Hz. Ömer’in hilafeti döneminde alınan kararların ve icraatların devamı olarak sürdü. Ancak zamanla Hz. Osman’ın yaptığı atamalar ve aldığı kararlar tepkilere yol açmaya başladı. Nihayet emsardan (eyalet merkezlerinden) bir grup insanın Medine’ye gelerek ondan istifa etmesini talep etmeleriyle yeni bir sürece girildi. Bu aşamaya gelinceye kadar gelişmeleri etkileyen birçok önemli etkenden söz etmek mümkündür. İç savaş öncesinde toplumu etkileyen, hatta ihtilafların ortaya çıkıp derinleşmesine yol açan bazı gelişmeleri ele almadan iç savaş hakkıyla değerlendirmek mümkün olmaz.

1.1. Hz. Osman’ın Katlinden Hz. Ali’nin Katline İç Savaşa Yol Açan Bazı Önemli Etkenler

İslâm toplumunda önemli etkilere sahip gelişmelerden biri fetihlerdir. İslâm tarihindeki ilk dönem fetihlerini Hz. Peygamber’in İslâm’ı tebliğ çalışmalarına ve siyasî ilişkilerine kadar götürmek gerekir. Hz. Peygamber’in başlattığı süreci Hz. Ebû Bekir devam ettirdi; dinden dönenleri ve zekât vermeyenleri itaat altına aldıktan sonra asker sayıları çok olmayan birliklerini aynı anda Şam ve Irak bölgelerine gönderdi. Birçok yönüyle şartların fütuhata uygun olduğunu gördüğümüz bu süreçte Hz. Ömer döneminde büyük bir atılım gerçekleştirildi. Kısa sürede Irak, Şam, Cezîre ve Mısır bölgeleri fethedildi. Bu bölgeler, buralara hâkim olan Bizans ve Sâsânî devletlerinin önemli gelir kaynaklarına sahipti.

Fetihler, bir taraftan Müslümanlar açısından önemli maddî imkânların elde edilmesini sağlarken diğer taraftan buraların kalıcı olarak Müslümanların hâkimiyeti altında bulunması için bu geniş coğrafyaya yönelik iskân politikasına ihtiyaç vardı.

Fetihlerle birlikte elde edilen maddî imkânların ve devletin aldığı vergilerden vatandaşa ödenen payın (atıyyelerin) artırılması -hiç olmazsa devam etmesi- için valilerle iyi ilişkiler içinde olmak önem arz etmektedir. Doğal olarak bu konuda kabileler arasındaki rekabet, valilerle ilişkilere de yansımıştır. Nitekim Hz. Osman döneminde ilk tepkiler, valiler hakkındaki şikâyetlerle başladı.

Fethedilen bölgelere yerleştirilen Arap kabileleri daha önce Arabistan'ın geniş coğrafyasında, aynı şehirde yaşayan insanlara kıyasla birbirleriyle daha sınırlı bir ilişkiye sahipti. Fetihlerden sonra yaşadıkları sorunları yeni yurtlarına taşımış oldular.

Fetihlerle birlikte İslâm'ın Arap olmayanlar arasında yayılmasıyla bu yeni Müslümanların faaliyetleri daha önce gündemde olmayan bir takım soru ve sorunları gündeme getirmiştir. Müslümanların fethettikleri coğrafya, birçok medeniyetin yaşadığı ve bakiyelerinin varlığını devam ettirdiği oldukça renkli bölgelerdir. Fetihler, bir taraftan Müslümanların farklı kültürlerle tanışmalarını sağlarken diğer taraftan yeni Müslüman olanların geçmiş kültürlerinden getirdikleri sorunları Müslümanların gündemine taşıdıklarını görüyoruz. Nitekim ağırlıklı olarak Emevîler döneminden başlayıp Abbasîler döneminde devam etmiş olan yeni bazı fikirlerin tartışılması ve ilk Müslümanların gündeminde olmayan problemler etrafında konuşmalar yapılması, konunun bu boyutunu ortaya koymaktadır.

Askerlerin fethedilen geniş coğrafyada kalıcı olmaları dışında hâkimiyetin devam etmesi zordu. Çünkü onların ailelerinden uzakta yaşamaları, birtakım sorunlarla karşılaşılmasını kaçınılmaz hale getiriyordu. Burada yapılabilecek en uygun icraat, askerlerin fethedilen bölgelere aileleri ile birlikte yerleştirilmesi olacaktı. Hz. Ömer bu amaçla bir taraftan yeni şehirler kurarken diğer taraftan eskiden mevcut olan şehirlerin bazı düzenlemelerle Arapların iskânına uygun hale getirilmesini sağladı. İskân politikası bir taraftan demografik yapının değişimine yol açarken diğer taraftan göçebe ya da yarı göçebe bir kültürden gelen kabilelerin şehirlerde ikamet etmelerinin doğurduğu sorunlarla karşılaşmalarını kaçınılmaz hale getirmiştir. İslâm toplumunda siyasî, kültürel ve dinî alandaki gelişmeleri etkileyen iskânın sonraki olaylar üzerinde derin etkisi olduğu muhakkaktır.

Yeni bölgelere iskân edilmiş olan Arap kabileleri, bulundukları şehirlerdeki siyâsî ve sosyal gelişmelerden uzak durmamışlar; birtakım faaliyetlere girişmişlerdir. Bu konuda belirleyici olan önemli etkenler arasında kabilelerin nüfuzu, kabile liderlerinin kişisel beklentileri ve hırsı zikredilebilir. Zira şehirlerde yaşayan bütün kabileler ve liderleri yeni gelişmelere karşı aynı düzeyde tepki göstermiş değillerdi. Burada kabileler arasındaki rekabetin de söz konusu gelişmeleri etkileyen bir boyuta sahip olduğunu vurgulamak gerekir. Hz. Osman döneminde bazı valilere yönelik tepkiler, ahalinin bir kısmının Medine'ye gitmesine sebep olmuştu. Ancak Hz. Ömer döneminde de valilerle ilgili sık sık şikâyetlerle karşılaşıldığını görüyoruz. Hz. Ömer, şikâyetleri hemen inceleyerek gerektiğinde müdahale etmek suretiyle soruna hâkim olmaya çalışmıştır. Hz. Osman'ın aynı refleksi ortaya koyduğunu söylemek mümkün değildir.

Müslümanların vatan edindikleri yeni coğrafyada sahip oldukları ekonomik imkânlar, hayatlarında önemli değişikliklere yol açtı. Bu çerçevede harcama alışkanlıklarından yemek kültürüne birçok alanda değişimle karşılaşılıyor. Fetihlerle birlikte köle sayısının artması aynı zamanda köle istidamı ihtiyacının da arttığını göstermektedir. Müslümanlar daha önce sahip olamadıkları arazileri işlemeye ve ticarî faaliyetlerle varlıklarını geliştirmeye devam etmişlerdir.

Yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz etkenler Hz. Osman döneminden önce başlayan gelişmelerle de ilişkili olan önemli hadiselerdir. Hz. Osman'ın icraatları ve özellikle vali atamaları gibi tercihleri üzerinde durulmazsa yukarıdaki konular çerçevesinde ortaya konan imajla meselenin Hz. Osman dönemi dışına taşınmak istendiği zehabına kapılabiliriz. Oysa zikredilen etkenlerin yanı sıra Hz. Osman'ın bizzat icraatlarının ve atamalarının da meydana gelen ihtilafları etkileyen ve tetikleyen bir boyuta sahip olduğunu söylemek icap eder.

Atamalarda özellikle üzerinde durulması gereken önemli görevler eyalet valilikleridir. Hz. Osman, Hz. Ömer'in tavsiyesi doğrultusunda ilk zamanlarda valileri yerinde bırakmışsa da zamanla onları değiştirmiştir. Hz. Ömer de hali-feliği döneminde birçok valiyi değiştirmiş; hatta bazılarını görevden aldıktan bir süre sonra tekrar görevlendirmiştir. Aslında bunlar, yönetimin doğal akışı içerisinde karşılaşılabilecek durumlardır. Ancak bir süre sonra sorunlar yaşanınca atamalar, Hz. Osman'a yönelik muhalefeti ve tepkiyi tetikleyen etkenler arasında öne çıkmaktadır. Hz. Osman, atamalarında akrabalarını ya da yakın çevresinden bazı kişileri tercih etti. Bu tarz tercihler elbette yöneticinin hakkıdır. Fakat o dönemde atanan kişilerin liyakatinin olmadığı yönünde kanaate sahip birçok insan

vardı. Öte yandan Hz. Osman'ın valileriyle ilgili önemli şikâyetler de geliyordu. Bunların bir kısmı Hz. Osman'a ulaştığı halde muhaliflerin bekledikleri tepkiyi göstermemesi, hayal kırıklığına sebep oluyordu. Hz. Osman'ın tayin ettiği valiler arasında ilk Müslümanlardan olmayan ve toplum nezdinde saygın bir konumu olduğu söylenemeyecek kimseler vardı.

Hz. Osman'ın valilerinden birisi olan Muâviye, diğerlerinden farklı olan tek kişiydi. Muâviye de akrabasıydı, ancak ilk zamanlardan itibaren fetih sürecinde Şam bölgesinde faaliyetlerde bulunmuş, Hz. Ömer döneminde Dımaşk valiliğine atanmış; Hz. Osman dönemi boyunca da buradaki pozisyonunu güçlendirerek görevinde kalmaya devam etmiştir.

Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh (öl. 36/656-57), Amr b. Âs'ın (öl. 43/664) yerine Mısır'a tayin edildi. Amr, Mısır fatihidir ve orayı fethettiğinden beri görevine devam etmektedir. Çeşitli ithamlara maruz kalarak görevden alınması kendisini rencide etmiştir.

Önemli eyalet merkezlerinden birisi olan Kûfe'ye Hz. Osman'ın anne bir kardeşi Velîd b. Ukbe (öl. 61/680-81) atandı. Velîd'in içki içtiği ve sarhoş olarak sabah namazını kıldırıldığı yönündeki şikâyetler üzerine onu görevden alarak yerine amcaoğlu Saîd b. Âs'ı (öl. 59/679) göreve getirdi. Saîd, başarılı bir genç olmasına rağmen Kûfe'de ortaya çıkan muhalefeti kontrol edememiş ve Kûfeli-lerin kendisini Hz. Osman'a şikâyet etmelerini engelleyememiştir. Bir gün kabile liderleriyle sohbet sırasında Sevâd bölgesinin Kureys'in merası olduğunu söylemesi hoşnutsuzluğa sebep oldu. Zira buradaki Araplar bölgeyi kendilerinin fethettiklerini düşündükleri için bu tür söylemlerden rahatsızlık duyuyorlardı. Muhalifler şikâyetten sonuç alamayınca Saîd'i Kûfe'den kovarak onun yerine Ebû Musa el-Eş'arî'yi (öl. 42/662-63) tayin ederek durumu Hz. Osman'a bildirdiler. Hz. Osman bu fiilî durumu kabullenmek durumunda kaldı.

Hz. Osman'ın Basra'ya tayin ettiği Abdullah b. Âmir b. Küreyz (öl. 59/679), dayısının oğludur. Genç ve başarılı bir vali olmasına rağmen Basra'dan bir grubun Medine'ye gitmesini engelleyememiştir.

Hz. Osman'ın eleştirildiği tek konu vali atamaları değildi. Onun devlet malını kullanma şekli ve yaptığı harcamalar, eleştirildiği konuların başında gelmektedir. Elbette Hz. Osman ve onun yakın çevresi eleştirilerle ilgili birtakım cevaplara sahiplerdi. Fakat bu cevapların muhalifleri yeterince ikna ettiğini söylemek zordur.

Hız. Osman'la iyi ilişkiler içinde olan sahabîlerin yanında kendisine karşı tepkili olanlar ve onu eleştirenler de vardı. Muhalif sahabîlere karşı tutumu da tepkilere yol açmıştır.

1.2. Hız. Osman'ın Katlinden Hız. Ali'nin Katline İç Savaşın Önemli Olayları

Birinci fitne dönemi olarak adlandırabileceğimiz iç savaş, Hız. Osman'ın Medine'de evinde muhasara edilmesinin akabinde öldürölmesiyle başlayan bir süreçtir. Maktul Halife'nin yerine hilafete getirilen Hız. Ali'nin sosyal barışı sağlaması mümkün olmadı. Onun hilafet dönemi bir Hâricî tarafından suikasta uğrayıncaya kadar mücadelelerle devam etti.

Hız. Osman, hilafetinin son yıllarında yukarıda bazılarına işaret ettiğimiz kimi eleştirilere muhatap oldu. Eleştirilerin bir kısmı onun döneminde, hatta yüzüne karşı yapılmıştı. Ancak bir kısmı sonraki dönemlerde Hız. Osman ile ilgili algının bir yansıması olarak ortaya çıkmış görünmektedir. Doğal olarak eleştiriler, cevapları da doğurmuştur.

Hız. Osman'a yöneltilen eleştirilerin haklı olup olmadığı hususu ayrı bir inceleme konusudur. Ancak karşımızda vahim bir durum bulunmaktadır. Hız. Osman, ilerlemiş yaşına rağmen evine giren âsiler tarafından öldürölmesini gerektirecek bir suç işleyip işlemediğı âdil bir yargılamayla belirlenmeden katledildi. Daha sonra onu öldürenler, işledikleri cinayetin haklı olduğunu temellendirmeye ve iddialarını savunmaya çalıştılar. Sebep ne olursa olsun görevi başındaki bir halifenin evine girilerek katledilmesi, büyük etkilere sebep olacak bir olaydır.

Halife'nin katline giden süreçte karşı karşıya kalınan sorunlardan biri, halifenin azline yönelik iddia ve taleplerin kan akıtılmadan âdil bir şekilde nasıl çözüleceğine ilişkin bir formöl üretilememesidir. Halifenin meşruiyet dayanağı olan biatle onu iktidara getiren insanlar, görevi hakkıyla yerine getirmediğini iddia ettiklerinde sorunun nasıl çözüleceğı bilinmiyordu. Hız. Osman, halife olarak sorunla ilgili çıkış yolu olabilecek bir adım atamamış, bu hususta Aşhab'ın ileri gelenleri çözüme katkıda bulunamamışlardı. Halife, Allah'ın kendisine giydirdiğı gömleğı çıkarmayacağını söyleyince âsiler bu gömleğı kılıçlarıyla çıkardılar. Bu da içinden çıkılmaz birçok soruna yol açtı.

Başlarda muhalifler Hız. Osman'la görüşerek bazı taleplerini kabul ettirmişlerdi. Halife, şikâyetçi oldukları Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'in yerine Hız. Ebû Bekir'in oğlu Muhammed b. Ebî Bekir'i (öl. 38/658) tayin etmeyi

kabul etmişti. Ancak Mısır'a dönerken yolda yakaladıkları bir habercinin üzerinde Abdullah b. Sa'd'a hitaben Hz. Osman'ın dilinden yazılmış bir mektupta yanına gelecek kişilerin getirdikleri mektubu dikkate almamasını ve onları cezalandırmasını emrediyordu. Bunun üzerine Mısır heyeti geri dönerek Hz. Osman'a mektubun kendisi tarafından yazılıp yazılmadığını sordular. Hz. Osman, mektubun kendisi tarafından yazılmadığını söyleyince bu sefer kâtibi olan amcasının oğlu Mervan b. Hakem'i (öl. 65/685) suçlayıp onu cezalandırmak üzere kendilerine teslim etmesini istediler. Hz. Osman, bu talebi kabul etmedi. Muhalifler ise Hz. Osman'ın görevini hakkıyla yerine getiremediğini söyleyerek istifa etmesini istediler. Günlerce devam eden bu baskılar, Hz. Osman'ın eyalet merkezlerinden gönderilmesini istediği askerlerin yola çıktıkları söylentilerinin yayılması üzerine ona yönelik baskının arttırılmasına sebep oldu. Nihayet evine giren bir grup âsi tarafından eşi Nâile bt. Ferâfise (öl. 35/656'dan sonra) ve hane halkından başkalarının gözleri önünde katledildi (18 Zilhicce 35/17 Haziran 656).

Hz. Osman katledildikten sonra cenazenin defnedilmesine birkaç gün izin verilmemiş, nihayet birkaç kişinin katılımıyla Bakî Mezarlığı'nın dışına defni mümkün olmuştu. Öte yandan Ümeyyeoğulları da şehirden çıkarılmıştı.

Hz. Osman'ın öldürüldüğü gün âsiler onun yerine birisinin seçilmesi için görüşmeler yaptılar ve bunu sağlamak için gözdağı vermekten çekinmediler. Hz. Ömer'in belirlediği şura ehlinen hayatta olan dört kişi vardı. Bunlardan biri olan Sa'd b. Ebî Vakkâs (öl. 55/675), meydana gelen olaylara karşı mesafeli durmayı tercih etmiş ve Medine dışındaki arazisinde ikamet etme kararı vermişti. Geriye Hz. Ali, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm kalmıştı. Elbette teorik olarak başkalarının halife namzedi olarak konuşulması da mümkündü. Ancak böyle bir kriz ortamında bunu gerçekleştirmek pek mümkün değildi.

Âsiler Hz. Ali, Talha (öl. 36/656) ve Zübeyr'le (öl. 36/656) görüştüler. Nihayet Hz. Ali'yi biat hususunda ikna ettiler (18 Zilhicce 35/17 Haziran 656). Talha ve Zübeyr'in de bu süreçte biat ettikleri bilinmektedir. Ancak birkaç ay sonra Mekke'ye gittiklerinde baskı altında biat ettiklerini söyleyerek biatlerinin geçersiz olduğunu ilan ettiler.

Hz. Osman'a karşı muhaliflerin eleştirileri ve Medine'ye gidip onu katletmeleri sürecinde İslâm dünyası kabaca üç gruba bölündü: Bunlardan bir grubu Hz. Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğünü ilan edip katillerinin cezalandırılmasını isteyenlerdi (Şîatu Osman). İkinci grup Hz. Ali'yi destekleyenlerden oluşuyordu

(Şîatu Ali). Üçüncü grup ise meydana gelen hadiselerin fitne olduğunu söyleyip gelişmelerden uzak durmaya çalışanlardı.

Hız. Ali, biat aldıktan hemen sonra muhaliflerin beklentisine uygun olarak Hız. Osman'ın bütün valilerini görevden alıp onların yerine ilk atamalarında Ensar'dan isimler tercih etti. Bu tercihi ilk üç halifenin uygulamalarından farklıydı. Sonraki atamalarında akrabalarından ve Hız. Osman'a karşı çıkan âsilerden de yararlandı.

Mısır'a Hız. Osman döneminin valisi olan Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'in yerine Kays b. Sa'd b. Ubâde (öl. 60/680) atandı. Kays, başarılı bir valiyken Muâviye'nin onun aleyhinde yaydığı söylentilerin etkisiyle bir süre sonra görevinden alınarak yerine Muhammed b. Ebî Bekir tayin edildi. Muhammed'in buradaki uygulamalarından rahatsız olan ahali arasında gerginlik ortaya çıkınca Hız. Ali, Mâlik Eşter en-Neha'î'yi (öl. 37/657 [?]) vali olarak Mısır'a gönderdiyse de Eşter yolda Muâviye'nin bir adamı tarafından zehirletilmiş; böylece Muhammed, öldürölünceye kadar görevine devam etmiştir.

Hız. Ömer döneminde Şam bölgesinde görevde bulunan Muâviye de azledilerek yerine Hız. Ali'nin muahattaki kardeşi Sehl b. Huneyf (öl. 38/658-59) tayin edildi. Ancak Sehl, görev yerine ulaşamadan Muâviye'nin askerleri tarafından geri çevrildi.

Hız. Ali, Kûfe'ye Ensar'dan Umâre b. Şihâb'ı vali olarak tayin etti. Ancak Umâre, Kûfe'ye ulaşamadan yoldan çevrildi. Hız. Osman'a karşı Medine'ye gelen âsiler Hız. Ali'nin yanındaydılar. Ebû Musa'yı kendilerinin başa getirdiğini söyleyerek Hız. Ali'den onu görevde bırakmasını istediler. Hız. Ali, Ebû Musa'yı görevlendirme arzusunda olmamasına rağmen bu fiilî görevlendirmeyi kabul etti.

Hız. Ali, Hız. Osman'ın Basra valisi Abdullah b. Âmir'i görevden uzaklaştırarak yerine muâhattaki kardeşi Sehl b. Huneyf'in kardeşi Osman b. Huneyf'i (öl. 41/661 [?]) tayin etti. Basra'da Hız. Osman taraftarları bulunmasına rağmen Osman b. Huneyf görevi devraldı. Hız. Ali Cemel'den sonra bir süreliğine amcazadesi Abdullah b. Abbas'ı Basra valiliğine getirdi. Diğer amcazadesi Ubeydullah b. Abbas'ı da Yemen'e vali olarak görevlendirmişti.

Mekke'de toplanan muhalifler ve Şam'daki Muâviye, Hız. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını talep ediyorlardı. Hız. Ali, bu konuda muhalifleri memnun edecek bir adım atmadı ya da atamadı. Bu da Hız. Osman'ın katlinin siyasî gündemin ana konusu olarak kalmasına sebep oldu. Hız. Ali'ye karşı çıkanlar, onun

harekete geçmemesini siyasî eleştiri malzemesi olarak kullanmaktan geri durmadılar. Bu konuda karşılıklı itham ve iddialar, sonu gelmeyen eleştiriler yapıldı.

Hız. Osman'ın öldürölme sürecinde aktif ya da pasif olarak yer alanlar Hız. Ali'nin yanındaydılar. Hatta Mâlik Eşter gibi bazıları onun yakın çevresini oluşturuyordu. Bu sebeple Hız. Ali'nin muhalifleri suçlayacak bir karar alması çok zordu.

Hız. Osman'a karşı eyaletlerden gelenlerin olduğu bir ortamda Hız. Âişe (öl. 58/678), hac yapmak üzere Medine'den ayrılıp Mekke'ye gitmişti. Mervan'ın kendisinden Medine'de kalarak Hız. Osman'ı desteklemesini istediği, ancak Hız. Âişe'nin kabul etmediği anlatılır.

Hız. Âişe, Mekke'den dönerken yolda Hız. Osman'ın öldüröldüğünü ve yerine Hız. Ali'nin halife olduğunu öğrendi. Bunun üzerine Mekke'ye geri dönerek Hız. Osman'ın mazlum olarak öldüröldüğünü anlatmaya başladı. Aslında Hız. Âişe de bazı icraatları sebebiyle Hız. Osman'a eleştirilerde bulunan biriydi. Bu sebeple iyi niyetini sorgulayan ve daha önceki tutumu sebebiyle kendisini eleştiren Hız. Ali taraftarları olmuştı.

Hız. Âişe eleştirilerinde iki konuya vurgu yapıyordu. Bunlardan biri Hız. Osman'ın mazlum olarak öldüröldüğüydi. Diğeri ise Hız. Ali'nin seçilme yöntemi idi. Ona göre Hız. Ali, ümmetin mutabakatıyla seçilmemiş, âsilerin baskısıyla iktidara gelmişti. Dolayısıyla hilafeti meşru değildi.

Medine'den kovulan Ümeyyeoğulları da Mekke'de toplanmışlardı. Ayrıca Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm da Hız. Ali'ye biat edildikten birkaç ay sonra umre yapmak istediklerini söyleyerek Mekke'ye gitmişlerdi. Burada baskı altında biat ettiklerini söyleyerek Hız. Ali'ye karşı olan cephenin içinde yer aldılar.

Mekke'de Hız. Âişe'nin sembolik liderliği etrafında toplanan muhalifler yol haritasına ilişkin görüşmeler yaptılar. Medine'ye gidip Hız. Ali'yle mücadele seçeneğini tartıştılar, ancak bunun doğru bir yöntem olmadığına karar verdiler. Nihayet Basra'ya giderek buradan alacakları destekle Hız. Ali'yle mücadele etmeyi kararlaştırdılar.

Mekke'de toplanan muhalifler Hız. Osman'ın Yemen valisi Ya'la b. Ümeyye'nin (öl. 60/679-80 [?]) getirdiği beytülmale ait paraları ve binekleri de kullanarak hazırlıklarını tamamlayıp yola çıktılar. Hız. Âişe ile birlikte yola çıkanlar arasında Hız. Osman'ın amcasının oğlu ve kâtibi Mervan b. Hakem ile diğerk akrabaları ve Osman'ın çocuklarından bazıları da vardı. Ümeyyeoğullarından bazı kişiler, Hız. Ali'yi görevden uzaklaştırdıktan sonra iktidarın Hız. Osman'ın çocuk-

larından birisine verilmesi hususunda Hz. Âişe'nin söz vermemesi üzerine yoldan geri döndüler. Ancak Mervan, onunla birlikte Basra'ya giderek Cemel'de savaştı.

Hız. Ali, Hız. Âişe ve beraberindekilerin yola çıktığını öğrenince önlerini kesip Basra'ya gitmelerine engel olmayı düşünerek harekete geçti. Ancak onlara yetişemedi. Grup Basra'ya ulaşınca Hız. Ali'nin Basra valisi Osman b. Huneyf'e beytûlmaldeki malları kendilerine teslim etmesini istediler. Osman, bunu reddedince taraflar arasında bazı küçük çatışmalar meydana geldi. Hız. Âişe taraftarları şehre girerek Osman'ı yakaladılar ve beytûlmaldeki mallara el koydular. Osman'ın saç ve sakalı yolunarak Hız. Ali'ye gönderildi.

Hız. Ali, Mekke'den giden grubu kaçırınca peşlerinden Basra'ya gitti. Basra'ya ulaşmadan yoldan Kûfe'ye haber göndererek kendisine destek göndermelerini istedi. Kûfe'den kendisine katılan küçük bir destek grubuyla birlikte Basra'ya gitti. İki taraf arasında Hureybe mevkiinde meydana gelen çatışma (15 Cemâziyelâhir 36/9 Aralık 656), İslâm tarihinde önemli sonuçları olan olaylardan biridir.

Çatışma öncesinde sorunun halledilmesi için görüşmeler yapıldı, ancak sonuca ulaşmak mümkün olmadı. Nihayet meydana gelen çatışmada Talha b. Ubeydullah savaş alanında, Zübeyr b. Avvâm ise savaş alanından ayrıldıktan sonra öldürüldü, Hız. Âişe ise kardeşi Muhammed b. Ebî Bekir'in komutasındaki bir birlik tarafından Medine'ye götürüldü.

Çatışmaların içinde Hız. Âişe'nin olduğu bir mahfeyi taşıyan devenin etrafında yoğunlaşması sebebiyle Cemel Vakası olarak isimlendirilen olayın sonucu Hız. Âişe de dâhil olmak üzere insanların çoğunu üzdü.

Hız. Ali, Basra'da muhalifleri yenilgiye uğratmışsa da burada yaşananlar, insanlar arasında kırıgınlıklara sebep oldu. Öte yandan birçok insan taraf oldukları siyasî gelişmeleri sorgulamaya başladı. Ayrıca Cemel'e katılan savaşçıların durumu, kimin haklı olduğu meselesi gibi konular farklı mezheplerin kabullerine göre şekillenen görüşlerin doğmasına yol açtı.

Hız. Ali, Cemel'den sonra Basra'da bazı düzenlemeler yapıp Kûfe'ye gitti. Bundan sonra vefatına kadar devleti Kûfe'den yönetti. Basra'da muhalifleri yenilgiye uğratan Hız. Ali, Muâviye üzerine harekete geçti. Hem bundan önce hem de harekete geçtikten sonra taraflar arasında müzakereler ve elçi gidiş-dönüşleri oldu; ancak sorunun diplomasiyle çözülmesi mümkün olmadı.

Hız. Ali'nin emrindeki Irak ordusu ile Muâviye'nin emrindeki Şam ordusu, Sıffin'de karşı karşıya geldi. Buraya ulaştıklarında önce suya hâkim olmak için aralarında küçük çatışmalar meydana geldi. Hız. Ali'nin askerleri suya hâkim

olduktan sonra Muâviye tarafının su almasına izin verdiler. Görüşmelerden sonuç alınmadığı süreçte düşük düzeyli çatışmalar meydana geldi. Anlaşmaya varılamaması üzerine büyük bir çatışma meydana geldi. Bu çatışmada Hz. Ali'nin ordusunun öncü birliklerinin komutanı Mâlik Eşter, Muâviye'nin bulunduğu ordunun merkezini hedefleyerek saldırıya geçti (9-10 Safer 37/27-28 Temmuz 657). Çatışmaların yoğunlaştığı sırada durumun vahametini gören Muâviye ile Amr b. Âs arasında yapılan görüşmelerde Hz. Ali tarafının Kur'an'ın hakemliğine davet edilmesine karar verildi.

Muâviye ve Amr, Kur'an'a davetin Mushaf'ın veya Kur'an sayfelerinin havaya kaldırılması suretiyle yapılmasına karar verdiler. Kur'an'a davet, özellikle Hz. Ali'nin Yemen kökenli kabilelere mensup taraftarları arasında karşılık buldu. Kinde kabilesinin lideri Eş'as b. Kays (öl. 40/661) Hz. Ali'den, talebini öğrenmek için Muâviye'yle görüşmesine izin vermesini istedi. Hz. Ali, ordusunda heyecan uyandıran bu teklifin bir savaş hilesi ve siyasî bir manevra olduğunu düşünüyor-du. Muâviye'nin ve yanındaki arkadaşlarının samimi olmadıklarını söylediyse de Eş'as'ı ikna edemedi. Çaresiz Eş'as'ın Muâviye ile görüşmesini kabul etti. Bu arada savaş devam ediyor, bazı birlikler kendilerine verilen emir doğrultusunda çatışmalara devam ediyorlardı.

Eş'as, Muâviye'nin yanına gitti. Muâviye, aralarındaki sorunu çözmek için Kur'an'ın hakemliğini önerdiklerini anlattı. Birbirleriyle savaşmaya devam etmeleri halinde ülke sınırlarını koruyacak kimse kalmayacaktı. Öneri, Eş'as'a makul geldi. Hz. Ali'nin yanına giderek öneriyi kendisine ilette. Hz. Ali, bunun bir savaş taktiği olduğunu ısrarla söylediyse de Eş'as'ı ikna edemeyince çaresiz öneriyi kabul etti. Ordusunda kendisi gibi düşünen başkaları da vardı, ancak Yemenli kabilelerin çoğu Eş'as ile birlikte hareket ettikleri için yapacak bir şey yoktu.

Muâviye, iki tarafın da kendilerini temsil edecek birer hakem belirlemelerini, hakemlerin görüşüp sorunu Kur'an'a uygun olarak çözmelerini önermişti. Amr b. Âs'ı kendisinin hakemi olarak belirlemişti. Hz. Ali, tahkimi kabul edince adamlarına hakem olarak Abdullah b. Abbas'ı önerdi. Ancak Eş'as, ümmeti ilgilendiren bir konuda karar verecek olan iki hakemin de Mudarî olmasını kabul etmeyeceklerini söyledi. Hakemlerden birisinin Yemenli kabilelerden olmasını istiyordu. Bu ısrar karşısında Hz. Ali Mâlik Eşter en-Neha'î'yi önerince Eş'as, onun kendilerini fitneye bulaştıran kişilerden biri olduğunu söyleyerek bu teklifi kabul etmedi. Önerdikleri isim, daha önce gelişmelerin fitne olduğunu söyleyen Ebû Musa el-Eş'arî idi. Hz. Ali, onun kendisini temsil edebileceğini düşünmüyordu.

Çünkü Hz. Ali adına Kûfe valiliği yaptığı günlerde yaşananların bir fitne olduğunu ve olanlardan uzak durulmasını tavsiye etmişti. Hz. Ali, ordusunda ortaya çıkan hakem belirleme sorununu aşamadı ve Ebû Musa'yı hakem olarak kabul etmek durumunda kaldı.

Tahkim taraflarca kabul edilince iki hakem, sürecin nasıl işleyeceğine dair bir anlaşma belgesi (tahkimname) hazırlamak üzere toplantı yaptılar. Bu arada Hz. Ali'nin ordusunda özellikle Temîm kabilesinden olan bir grup, tahkimin bir zaaf ve görüşlerinde ciddi bir problem olduğunu söyleyerek buna karşı çıkmaya başladılar. Hazırlanan tahkim belgesiyle kabileleri ziyaret eden ve iyi bir iş yaptıklarını anlatan Eş'as'a saldıranak hükmün Allah'a ait olduğunu söylediler. Bu tepki hem tahkimin kabulü sürecinde hem de sonrasında Kûfe'ye dönüş yolunda gelişerek Hâricilik düşüncesinin temelini oluşturdu. Hatta Irak'a dönerken bu kişiler Harura'da ordudan ayrılarak tepkilerini ortaya koydular. Hz. Ali, onlarla görüşmek üzere Abdullah b. Abbas'ı gönderdi. Abdullah, kendilerini ikna etti. Hz. Ali ile birlikte Kûfe'ye gittiler. Ancak muhalif tutumlarında bir değişiklik olmadı. Hz. Ali'den hakemini görüşmelere göndermemesini bekliyorlardı.

Hz. Ali, sözleştikleri zaman geldiğinde Ebû Musa'yı bir heyetle görüşmeye gönderdi (Ramazan 37/Şubat 658). İki hakem, görüşmeler sırasında Hz. Osman'ın mazlumen öldürüldüğünü ve Muâviye'nin onun intikamını almaya hakkı olduğunu kararlaştırdılar. Ayrıca Hz. Ali ve Muâviye'nin iktidardan uzaklaştırılıp ümmetin dilediği birisini seçmesine imkân verilmesi konusunda görüş birliğine vardılar. Kararlar, Muâviye'nin tezlerine uygundu. Bir bakıma hakemlerin kararları onu teyit etti. Hz. Ali, hakemlerin kararlarının yapılan anlaşmaya uygun olmadığını söyleyerek ilan edilen kararları tanımadığını ilan etti. Ayrıca Muâviye'nin üzerine yürümek üzere hazırlık yapılması talimatı verdi.

Tahkime karşı çıkanlar, görüşlerini Kûfe'de savunmaya devam ediyorlar, bazen bunu Kûfe Mescidi'nde Hz. Ali'ye karşı yüksek sesle dillendiriyorlardı. Hz. Ali hakemini gönderince ona olan biatlerini sonlandırarak başlarına Abdullah b. Vehb er-Râsibî'yi (öl. 38/658) seçtiler. Kûfe'den ayrılan Hâriciler Nehrevân'da toplandılar.

Nehrevân'a giden gruplardan birisinin Abdullah b. Habbâb b. Eret'i ve hamile eşini öldürmeleri (38/658) üzerine Hz. Ali'nin yakın çevresi, Hâricî sorununu çözmeden ailelerini burada bırakıp Şam üzerine yürümelerinin doğru olmayacağını söylediler. Ordusunu alıp Nehrevân'a giden Hz. Ali, savaş alanından ayrılanlara dokunulmayacağını ilan etti. Hâricîlerin çoğu oradan ayrıldılar. Ancak orada ka-

lan Hâricîlerle meydana gelen savaşta büyük bir kısmı ölü ya da yaralı olarak ele geçirildi (9 Safer 38/17 Temmuz 658).

Hâricîler, Nehrevân'da öldürülen arkadaşları sebebiyle bir taraftan pişmanlık duyguları yaşadılar, diğer taraftan intikam duygularıyla hareket etmeye başladılar. Hicretin 39. yılında Mekke'de hac döneminde bir araya gelen Hâricîler, İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumdan kurtulmanın yolunun Hz. Ali, Muâviye ve Amr b. Âs'ın öldürülmesi olduğuna karar verdiler. Bu amaçla üçüne karşı suikast düzenleme kararı verdiler. Görevlendirilen üç kişiden Abdurrahman b. Mülcem (öl. 40/661) Hz. Ali'yi yaraladı. Hz. Ali, aldığı ölümcül yaradan dolayı vefat etti (19 veya 21 Ramazan 40/26 veya 28 Ocak 661). Muâviye yaralanmış, ancak tedavi edilmişti. Amr b. Âs'ı öldürmeye giden Hâricî ise o gün hasta olduğu için sabah namazını kıldırması için görevlendirilen Hârîce b. Huzâfe'yi öldürmüştü.

Hz. Ali'nin vefatından sonra arkadaşları onun yerine Hz. Hasan'a biat ettiler. Hz. Hasan'ın halife olması üzerine Muâviye, ordusunu alarak Irak'a gitti. Hz. Hasan'a gönderdiği boş bir sayfaya dilediğini yazabileceğini söyleyerek kendisine biat etmesini istedi. Hz. Hasan, şartların aleyhinde olduğunu gördü. Ayrıca adamlarında gördüğü zaaf sebebiyle Muâviye ile barış yapmasının daha uygun olacağına karar verdi. Taleplerini yazarak Muâviye'ye gönderdi. Muâviye, anlaşma koşullarını kabul edince Hz. Hasan ve ailesi Kûfe Mescidi'nde Muâviye'ye biat ettiler (25 Rebîülevvel 41/29 Temmuz 661). Hâricîler hariç, Müslümanlar tekrar bir yöneticinin otoritesi altında birleştiler. Bu sebeple bu yıla "Birlik Yılı" denir.

1.3. Hz. Osman'ın Katlinden Hz. Ali'nin Katline İç Savaşın Önemli Bazı Sonuçları

Hz. Osman'ın öldürülmesiyle İslâm dünyasının içine girdiği kriz, dinî ve siyasî düşünce başta olmak üzere İslâm tarihinin şekillenmesine etki eden önemli gelişmelerden biridir. Dolayısıyla çok yönlü etkileri olduğu muhakkaktır.

- a) Müslümanların güçlerini birbirlerine karşı kullanmaları fetih sürecini etkiledi. Nitekim bu dönemde fetihler durdu. Öte yandan Muâviye'nin hâkim olduğu bölgeye muhtemel saldırıları engellemek amacıyla Bizans Devleti'yle yıllık vergi ödeme hususunda anlaştığı anlatılmaktadır.
- b) Hz. Osman'ın öldürülmesiyle birlikte büyük günah işleyenin kâfir olup olmadığı, kâfirse öldürülüp öldürülemeyeceği konusu tartışılmaya başlandı.

- c) İslâm dünyasında Müslümanların birbirleriyle savaşması, Müslümanların kanının hürmetine (can emniyetine) ilişkin Hz. Peygamber döneminde beri yerleşmiş olan anlayışa büyük zarar verdi.
- d) Müslümanlar arasında siyasî sebeplerle kavgaların önü açılmış oldu. İktidara nail olmak isteyenlerle iktidar sahipleri arasında sonu gelmeyen kavga ve çatışmalara taraf olanlar kendileri için meşruiyet zemini oluşturmaya çalıştılar.
- e) İslâm dünyasında siyasî gerekçelerle ortaya çıkmış olsa da derin bir dinî bölünme yaşandı. Hâricîler ve Şîîler, süreç içinde dinî/itikadî mezhep olarak İslâm düşüncesini etkileyen önemli mezhepler haline geldiler. Bu mezhepler, aynı zamanda diğer mezheplerin şekillenmesine de etki ettiler.
- f) Hz. Ali'nin duruma hâkim olamaması ve akabinde oğlu Hz. Hasan'ın hilafeti Muâviye'ye devretmesiyle birlikte Muâviye İslâm dünyasının tek hâkimi oldu.
- g) Muâviye'nin başarısı, Emevîlerin iktidar üzerindeki nüfuzlarını arttırdı. Bu durum, ileride ikinci büyük iç savaşın fitili olacak olan iktidarın bir ailenin mülkü haline gelmesiyle farklı bir boyuta evrilecektir.
- h) Aşhab'ın siyasî gerekçelerle birbirleriyle savaşmaları hem sahabe algısına hem de toplumsal birliğe zarar verdi. Bu dönemde meydana gelen savaşlardaki aktörlerin bir kısmı Hz. Peygamber'in çok yakınında bulunan kimselerdi. Kavga, onları tartışılan kişiler haline getirdi.
- i) Ekonomik açıdan sıkıntılar ortaya çıkması kaçınılmaz oldu. Bazı bölgeler el değiştirdi, iç savaş sebebiyle vergiler ve zekâtın toplanmasında sıkıntılar yaşandı.
- j) Yemen, Irak, Mısır gibi çatışmaların meydana geldiği bölgelerde ciddi güvenlik sorunları ortaya çıktı.

2. İktidarın Mülk Haline Getiriliş Sürecinde İç Savaş

İslâm dünyası, yukarıda ele aldığımız iç savaş sürecinden yaklaşık yirmi yıl sonra yeni bir krize girdi. İkinci Fitne dönemi olarak isimlendirebileceğimiz bu gelişme uzun yıllar etkili oldu.

2.1. İktidarın Mülk Haline Getiriliş Sürecinde İç Savaşa Yol Açan Bazı Önemli Etkenler

İkinci fitneyi tetikleyen önemli gelişmelerin başında Muâviye'nin oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmesi gelir. Bu sebeple ikinci iç savaşı ele almaya Yezîd'in veliahtlığıyla başlamanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

Muâviye, yönetiminde başarılı insanları istihdam etmeye önem veriyordu. Dönemin önemli yöneticileri ve bürokratları olarak zikredilen Amr b. Âs, Muğîre b. Şu'be (öl. 50/670) ve Ziyâd b. Ebîh (öl. 53/673) onun eyalet valileriydi. Bunların her birinin yönettiği bölgenin farklı sorunları ve bununla ilişkili addedilebilecek bir yönetim anlayışı vardı. Elbette yönetim anlayışlarında kişisel tercihleri de önemliydi. Muâviye, gerekli olduğunu düşündüğü yerde şiddetten çekinmezdi, ama mutlaka bundan önce diğer yolları denerdi. Oysa Ziyâd b. Ebîh, oldukça sert bir valiydi. Önce Basra, Muğîre'nin vefatından sonra Kûfe de kendisine bağlanmak suretiyle Irak valiliği yapan Ziyâd'ın görev yaptığı bölge -daha önce Hz. Ali ve Hz. Hasan'ın halifelik yaptıkları bölge olarak- Hz. Ali taraftarlarının yoğun olduğu bir bölgeydi. Burası aynı zamanda Hâricîliğin doğup geliştiği bir bölge olarak da dikkat çekmektedir. Ziyâd, muhalifleri itaat altına alabilmek için şiddet kullanmaktan çekinmeyen bir kişiliğe sahipti. Genel olarak yöneticinin baskı ve şiddeti, fırsat doğduğunda ortaya çıkacak kin ve nefretin gizlenmesi suretiyle düşmanlığı geliştirir. Nitekim fırsat bulan irili ufaklı birçok grup otoritenin baskılarına karşı ayaklanmıştı.

Arap kabileleri arasındaki rekabet ve geçmişe dayalı düşmanlıklar, fethedilen bölgelere yerleştikten sonra buralara taşındı. Özellikle Şam bölgesinde daha önce buraya gelip yerleşen Yemen kökenli kabileler (Kelbîler), İslâm fütuhatından sonra gelip yerleşen Mudar kabilelerine (Kaysîler) karşı tepkiliydiler. Muâviye, iki tarafın beklentilerini dikkate alarak bir siyaset gütmeye çalıştı. Ancak halefleri bu dengeyi korumada her zaman başarılı olamadılar. Öte yandan hanedan içi mücadelelerde kabilelerin taraf olması için uygun bir zemin vardı. Bu da birçok sorunla karşı karşıya kalınmasına yol açıyordu. Emevîler döneminde hanedan mensupları arasındaki iktidar rekabetinde kabile ilişkilerinin kullanıldığını görüyoruz. Bir halife namzedini Kaysîler destekliyorsa rakibini Kelbîler destekliyorlardı.

Veliahtlık, iktidarı bir ailenin mülkü haline getiren önemli bir sistem değişikliğidir. İktidar, bir ailenin elinde olunca bir taraftan liyakat sahibi olmayanların iktidara gelmesi kaçınılmaz olurken diğer taraftan da iktidar mücadelesi, aile bireyleri arasında yoğunlaşmaktadır. Dünya tarihinde uzun bir süre etkin varlığına

şahit olduğumuz ve günümüzde de birçok devlette devam eden bu sistemin birçok farklı soruna yol açtığı bir gerçektir.

2.2. İktidarın Mülk Haline Getiriliş Sürecinde İç Savaşın Önemli Olayları

İkinci fitne dönemini Yezîd'in veliahtlığa getiriliş süreciyle başlatırsak yirmi yıla yakın bir süre devam eden bir sorundan bahsetmiş oluruz. Bu dönemi Yezîd'in hilafete gelişiyle başlatırsak on üç yıllık bir sorunu ele almış olacağız.

Muâviye'nin oğlu Yezîd'i yerine halef olarak hazırlama çalışmalarına Hz. Hasan'ın vefatından (28 Safer 49/7 Nisan 669) kısa bir süre sonra başladığı anlaşılmaktadır. Bunun tesadüfî olup olmadığını kestirmek güçtür. Hz. Hasan hayat-tayken böyle bir adım atmasının uygun olmadığını düşünmüş olması mümkündür.

Yezîd'in veliahtlığının açıklanmasından önce beş-altı yıllık bir çalışma yapılmış, başta eyalet valileri ve iktidarın önemli adamlarıyla konu mütalaa edilmiş; kabile liderleriyle görüşülerek destekleri alınmıştı. Öte yandan Yezîd'i topluma tanıtıcı bazı görevlere getirildiği de anlaşılmaktadır.

Muâviye, h. 56 (m. 676) yılında Yezîd'i veliahdı olarak ilan edip onun için biat alınca dört kişi buna muhalefet etti. Elbette Kureys'in farklı kollarına mensup olmaları ve babalarının Hz. Peygamber'in vefatından sonra yönetimde aktif ve önemli pozisyonlarda bulunmaları sebebiyle muhalefetleri önem arz ediyordu.

H. Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahman, Hz. Ömer'in oğlu Abdullah (öl. 73/693), Zübeyr b. Avvâm'ın oğlu Abdullah (öl. 73/692) ve Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin'i (öl. 61/680) ikna etmek için Hicâz'a giden Muâviye, amacını gerçekleştirmeye muvaffak olamadı. Yezîd'in veliahtlığına karşı çıkan bu kişiler Muâviye'ye Hz. Peygamber'in, Hz. Ebû Bekir'in veya Hz. Ömer'in uygulamalarından birisini tercih ettiği takdirde kabul edeceklerini söylediler. Hz. Peygamber yerine birisini bırakmadan vefat etmiş, halefini belirleme işini Müslümanlara bırakmıştı. Hz. Ebû Bekir, ailesinden olmayan birisinin ismini vasiyet etmişti. Hz. Ömer ise akrabalarından kimsenin bulunmadığı altı kişilik bir şura belirlemişti. Ancak Muâviye tekliflerini kabul etmedi. Sorunun çözümünü zamana bırakarak Şam'a döndü.

Abdurrahman b. Ebî Bekir, Muâviye'den önce vefat etmiş; diğer üç muhalif hayattaydı. Muâviye, Yezîd'e Abdullah b. Ömer'in korkulacak bir muhalif olmadığını söylemişti. Siyasî tutumunu ümmetin kabulüne ve icmainsına bağladığı için insanlardan biat alması halinde Yezîd'e itaat edecekti. Geriye Abdullah b. Zübeyr ve Hz. Hüseyin kalıyordu.

Yezîd, Muâviye'nin vefat (60/680) haberini Medine valisine bildirip kendisi adına halife olarak biat almasını isterken özellikle Abdullah b. Zübeyr ve Hz. Hüseyin'in biatinin ihmal edilmemesini vurgulamıştı.

Medine valisi, Abdullah b. Zübeyr ve Hz. Hüseyin'i akşam olmasına rağmen çağırarak biat etmelerini istedi. Onlar da halktan gizli bir şekilde biat etmelerinin uygun olmadığını söyleyerek insanlar biate davet edildiklerinde onlarla birlikte biat edeceklerini söylediler. Vali'nin yanından ayrılan Abdullah ve Hz. Hüseyin, o gece ayrı yollardan Mekke'ye gittiler.

Abdullah b. Zübeyr, Allah'ın evine sığındığını ilan ederek Yezîd aleyhine konuşmalar yapıyordu. Hz. Hüseyin'i harekete geçiren şey ise Kûfelilerin ısrarcı davetleriydi. Hz. Hüseyin, Şaban ayının başlarında Mekke'ye ulaştı; Kûfelilerin davet mektupları üzerine Müslim b. Akîl'i (öl. 60/680) Ramazan ayının ortalarında Kûfe'ye gönderdi. Müslim'in Kûfe'ye gitmesi yönündeki mektubunu aldıktan sonra 8 Zilhicce'de Mekke'den ayrıldı. Buna göre Hz. Hüseyin Mekke'de dört aydan biraz fazla kalmıştı.

Yezîd, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gitmek üzere yola çıktığını öğrenince Basra valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ı (öl. 67/686) -Basra'yı da uhdesinde bırakarak- Kûfe'ye vali tayin etti. Ubeydullah, kabile liderleriyle görüşerek yakınlarını Hz. Hüseyin'i desteklemekten alıkoymalarını sağlamaya çalıştı. Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gönderdiği Müslim b. Akîl, kısa sürede desteğini kaybetti. Nihayet yeri tespit edilerek kaçarken yakalanıp idam edildi. Ona destek olan Murâd kabilesinin liderlerinden Hâni b. Urve (60/680) de idam edildi.

Hz. Hüseyin, Müslim b. Akîl'in öldürüldüğünü yolda öğrendi. Mekke'ye dönüp dönmeme meselesini yanındakilerle müzakere etti. Ancak Müslim'in orada bulunan yakınları Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gitmesi halinde destek göreceğini söylediler. Ayrıca Müslim'in katillerini cezalandırmaktan bahsettiler. Hz. Hüseyin, sırtına yüklenen ağır sorumluluk altında yola devam etti.

Ubeydullah, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye girişini engellemek için Hur b. Yezîd (öl. 61/680) komutasında bin kişilik bir birlik görevlendirmişti. Hur, yolda Hz. Hüseyin'le karşılaşınca Kûfe'ye girişini engellemekle görevli olduğunu söyleyerek zorluk çıkarmamasını istedi. Nihayet durumu Ubeydullah'a yazarak Kûfe'ye girmemek üzere yola devam etme hususunda anlaştılar. Vali'nin mektubu Taf denilen, daha sonra adı Kerbela olarak meşhur olan yere geldiklerinde Hur'a ulaştı. Ubeydullah, mektubun kendilerine ulaştığı yerde beklemeleri, ilerlememeleri talimatı veriyordu.

Ubeydullah, Hz. Hüseyin'e karşı o sırada Rey şehrindeki bir isyanı bastırmak ve orada valilik yapmak üzere hazırlık yapan Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın oğlu Ömer'i görevlendirdi. Emrinde dört bin kişilik bir ordu vardı. Kerbela'ya ulaştıktan sonra Hur'un emrindeki askerler de ordusuna katıldılar.

Ömer, Hz. Hüseyin'le görüşmeler yaptı. Hz. Hüseyin, Kûfelilerin kendilerini davet ettiğini söyleyerek üç seçenekli bir öneride bulundu. Ya Mekke'ye dönmesine ya Yezîd'in yanına gitmesine izin verilmesini ya da -Müslümanlarla çatışmak istemediği için- kâfirlerle savaşmak amacıyla uç bölgesine gitmesini kabul etmelerini önerdi. Ömer ve başlarda Ubeydullah önerileri makul görmüşlerse de Ubeydullah'ın adamlarıyla yaptığı istişareler neticesinde Hz. Hüseyin'in koşulsuz teslim olması görüşü benimsendi. Ancak Hz. Hüseyin bunu kabul etmeyince kısa sürede meydana gelen saldırılarda kendisiyle birlikte yanındaki yakınlarından ve arkadaşlarından yaklaşık seksen kişi katledildi.

Olayın keyfiyeti ve maktullerin başlarının gövdelerinden ayrılarak cesetlerin orada terk edilmesi gibi olumsuz tavırlar, birçok insanın vicdanını yaraladı. Hatta Hz. Hüseyin'in önerilerinin kabul edilmemesi üzerine Hur b. Yezîd ve bazı arkadaşları bunu eleştirerek Hz. Hüseyin'in tarafına geçip öldürülünceye kadar savaştılar.

Hz. Hüseyin ve yakınlarının öldürülmesi, özellikle onları davet eden Kûfelilerin vicdanlarında derin yaralar açtı. Nitekim çok geçmeden bunun tepkisi olan gelişmeler meydana geldi.

Yezîd dönemindeki önemli gelişmelerden biri, Medineli Evs kabilesinden olan Abdullah b. Hanzale b. Ebî Âmir'in (öl. 63/683) ona biatten ayrılarak kendi adına biat alması oldu. Abdullah b. Hanzale, Yezîd'i eleştirenlerden biriydi. Bundan haberdar olan Yezîd, Medine valisinden onunla birlikte muhalif olan başka kişileri de yanına göndermesini istedi. Abdullah, oğullarıyla birlikte Şam'a gitti. Yezîd onlara iltifat ederek atıyye ve hediyelerle memleketlerine gönderdi. Medine'ye döndükten sonra eleştirilerini arttıran Abdullah, insanları kendisine biate davet etti.

Nihayet Yezîd, ona karşı Müslim b. Ukbe el-Mürri'yi gönderdi. Müslim, Medinelileri itaatlerine dönmeleri hususunda uyarsa da onları ikna edemedi. Medine'de, Harretü Vâkım'da taraflar arasında meydana gelen çatışmada başta Abdullah b. Hanzale ve oğulları olmak üzere birçok Medineli öldürüldü (63/683).

Müslim'in şehre girişinden sonra askerleri bazı taşkınlıklar yaptılar. Müslim, Abdullah b. Hanzale'ye biat etmiş olan bazı kişileri cezalandırıp insanlardan

-dilerse kendilerini köleleştirebileceğini kabul ederek- Yezîd'e biat etmelerini istedi. Bu isteği onlara hakaretti.

Medine'yi kontrol altına alan Müslim, Yezîd'in direktifi doğrultusunda Mekke'deki Abdullah b. Zübeyr üzerine harekete geçti. Ancak yaşlı ve hastaydı. Yolda ölünce Yezîd'in talimatına uygun olarak komutayı Husayn b. Nümeyr es-Sekûnî (öl. 67/686) üstlendi

Husayn, Mekke'ye giderek şehri kuşatma altına aldı. Hac için Mekke'de bulunan birçok insan Abdullah'ı desteklemek üzere şehirde kaldı. Kuşatma devam ederken Yezîd'in ölüm haberi geldi (64/683). Bunun üzerine Husayn b. Nümeyr kuşatmayı sonlandırarak Şam'a döndü. Dönmeden önce Abdullah b. Zübeyr'le yaptığı görüşmelerde kendisiyle birlikte Şam'a gitmesi halinde onu destekleyeceğini söylediysede Abdullah bunu kabul etmedi.

Yezîd'in ölümü, Ümeyyeoğulları açısından bir iktidar krizine dönüştü. Zira yerine veliaht olarak oğlu Muâviye'yi tayin etmişti. Ancak muhtemelen bu sırada Şam bölgesinde etkili olan veba sebebiyle Yezîd öldüğü gibi II. Muâviye de hastalığa yakalanmıştı. Görevden ayrıldı ve kısa süre sonra vefat etti (64/684). Kendisine birisini halef olarak tayin etmesi yönünde ısrarlı taleplerde bulunulduysa da herhangi bir veliaht bırakmadan görevden ayrıldı.

Abdullah b. Zübeyr, Yezîd'in ölümünden sonra Mekke'de biat aldı. İslâm dünyasında iktidar boşluğunun olduğu bu ortamda birçok yerde tanındı. Hatta Şam bölgesindeki şehirlerin çoğunda ona biat edildi. Böylece Hz. Ali döneminden sonra Hicâz'ın tekrar siyasî bir merkez olması yolunda önemli bir adım atılmış oldu.

Ümeyyeoğullarından bazı kişiler, bürokratları ve başta Kelbîler olmak üzere iktidara yakın olan kabile liderleri iktidarın ellerinden gitmesine karşı önlem almak üzere Câbiye'de bir toplantı yaptılar. Bu toplantıda Kelbîlerin lideri -Yezîd'in dayısı- Hassân b. Mâlik b. Bahdel el-Kelbî (öl. 70/690 [?]) etkili olmuştu.

Toplantıda Mervan b. Hakem'in halife olmasına, Yezîd'in oğlu Hâlid (öl. 85/704 [?]) ile Amr b. Saîd el-Eşdak'ın (öl. 70/690) veliaht olarak kabulüne karar verildi. Böylece Ümeyyeoğulları arasında ortaya çıkabilecek siyasî bölünme engellenmiş oldu. Ancak Mervan halife olunca Kaysîlerin desteğini kaybetmişti. Bu sırada Şam'daki Kaysîlerin lideri olan Dahhâk b. Kays el-Fihri (öl. 64/684), Abdullah b. Zübeyr'e biat etti. Dahhâk, Muâviye'nin önemli komutanlarından ve bürokratlarından biriydi.

Mervan, Mercü Râhit'te Dahhâk'la karşı karşıya geldi. Burada meydana gelen savaşa binlerce Kaysî ile birlikte Dahhâk da öldürüldü. Bu kırılma noktası,

sonraki dönemlerde meydana gelen siyasî gelişmelerde Kaysî-Kelbî rekabetinin kötü bir anısı olarak Kaysîlerin hafızalarında kaldı.

Mervan, bir yıl kadar devam eden hilafetinde Abdullah'a karşı başarılar elde etti. Ancak ona son darbeyi halefi olan oğlu Abdülmelik (öl. 86/705) vurdu. Biat aldıktan sonra Mervan, fırsat bulduğunda Câbiye'de belirlenen veliahtlar yerine oğulları Abdülmelik ve Abdülazîz'i (öl. 86/705) sırayla veliaht tayin etti.

Ümeyyeoğulları Şam'da ellerindeki iktidarı kaybetmek üzerelerken muhaliflerin yoğun olduğu Irak'ta yeni gelişmeler meydana geliyordu. Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet edip ona sahip çıkmayanlar, pişmanlık duygularıyla intikam alarak vicdanlarını rahatlatmak istiyorlardı. 22 Cemâziyelevvel 65 (4 Ocak 685) tarihinde Tevvâbûn grubu, başlarındaki Süleyman b. Surad komutasında Aynü'l-Verde'de Husayn b. Nümeyr komutasındaki Emevî ordusuyla tutuştukları savaşta büyük bir yenilgiye uğradılar. Bu savaşta Süleyman dâhil birçok kişi hayatını kaybetti.

Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî (öl. 67/687), Hz. Hüseyin'in intikamını almak üzere Kûfe'ye gitmişti. Bazı Ehl-i Beyt taraftarları onu desteklerken, büyük bir kısmı kendisine itimat etmeyerek ayrı bir grup olarak hareket ettiler. Muhtâr'a güvenmeyenlerin önemli bir kısmı Tevvâbûn hareketini oluşturmuştu.

Muhtâr, Kûfe'ye hâkim olduktan sonra Hz. Hüseyin'in Kerbela'da başına gelenden sorumlu addettiği birçok kişiyi öldürerek intikam aldı. Ömer b. Sa'd ve binlerce kişi öldürülmüştü. Ubeydullah b. Ziyâd ise Muhtâr'ın komutanlarından İbrahim b. Eşter'le (öl. 72/691) giriştiği savaşta öldürüldü. Çok geçmeden Muhtâr, Mus'ab b. Zübeyr'in (öl. 72/691) ordusu tarafından Kûfe'de kuşatılarak binlerce adamıyla birlikte öldürüldü.

Abdullah b. Zübeyr'i ortadan kaldırmak isteyen Abdülmelik, Irak'a hâkim olması gerektiğini biliyordu. Bunun için büyük bir orduyla Irak üzerine yürüdü. Mus'ab b. Zübeyr'e anlaşma teklifinde bulunduysa da Mus'ab'ın kabul etmemesi üzerine çatışmalarda öldürüldü.

Abdülmelik, Abdullah b. Zübeyr'in üzerine Haccâc b. Yusuf es-Sekafî'yi (öl. 95/714) gönderdi. Haccâc, Mekke'yi kuşatma altına aldı. Kuşatmanın uzaması üzerine şehirde sıkıntılar başladı. Abdullah'ın yanında bulunan adamlarından önemli bir kısmı şehirden ayrıldılar. Bir çatışma sonucunda Abdullah öldürülerek başı kesilip Abdülmelik'e gönderildi. Cesedi ise bir süre Mekke'de asılı kaldı. Daha sonra Abdülmelik'in talimatıyla defnedilmek üzere annesine teslim edildi.

2.3. İktidarın Mülk Haline Getiriliş Sürecinde İç Savaşın Önemli Bazı Sonuçları

İkinci Fitne'nin çok yönlü önemli etkileri meydana geldi. Bunların bir kısmı iç ilişkileri, bir kısmı da dış ilişkileri etkiledi.

- a) İktidar, Ümeyyeoğulları ailesinin mülkü haline geldi. Ancak bunun ortaya çıkmasında etkili bir konuma sahip olan Muâviye'nin iktidarı kendi ailesinde tutabilmesi mümkün olmadı. Muâviye'nin görevi bırakmasından sonra hilafet, ailenin Mervanîler koluna geçti ve devletin yıkılışına kadar bu ailenin elinde kaldı. Ancak Mervan'ın soyundan gelenler arasında da iktidar mücadeleleri devam etti.
- b) Bu dönemde meydana gelen Kербela Olayı, İslâm dünyasında derin bölünmelere yol açan olaylardan biridir. Kербela'ya yönelik tepkilerin zamanla Şîa'nın fikirlerinin gelişmesine önemli katkıları olmuştur.
- c) Abdullah b. Zübeyr'in hilafeti başlarda geniş bir teveccüh görmüşse de Mervan ve oğlu Abdülmelik'e karşı konumunu koruyamamış, iktidarın Kureys'in boylarından biri olan Esed b. Abdüluzza'dan birisine geçmesi mümkün olmamıştır. Ehl-i Sünnet, teorik olarak imametın Kureys'e ait olduğunu kabul etse de fiiliyatta hilafet hep Ümeyyeoğulları ile Hâşimoğullarının elinde kalmıştır. Zübeyrîler ise bundan sonra iktidardan uzak durmuşlar, aileden bazı isimler ise ilimle iştigal etmişlerdir.
- d) İkinci Fitne döneminde meydana gelen iç savaşlar sebebiyle fetihler durmuş; Abdülmelik kuzey sınırlarını emniyet altına alabilmek için Bizans Devleti'ne vergi ödemek üzere anlaşma yapmıştır.
- e) İç savaşlarda karşılaştığımız bir sonuç olarak bu dönemde de birçok can kaybı ve ekonomik zararlar ortaya çıkmıştır.
- f) Krizlerin bıraktığı düşmanlıklar zamanla küllense de iktidarın zayıfladığı zamanlarda büyük sorunlar doğurabilmektedir. Kolektif hafızanın geçmişte meydana gelenleri muhafaza ettiğini, Arap toplumunda kabile kimliği için bunun önemini hatırlarsak uzun vadede meydana gelen olaylar, Emevîlerin iktidarı kaybetmelerine yol açan gelişmeler arasında zikredilmelidir.

Buraya kadar ele aldığımız h. 35-73/m. 656-692 yılları arasında meydana gelen iki büyük iç savaş, derin etkiler bırakmıştır. Her şeyden önce Müslümanların siyasî hedeflerle giriştikleri savaşlar, canın korunması ilkesine büyük zarar

vermiş; katiller haklılıklarını temellendirmek için maktulleri çeşitli iddialarla ve dinî argümanlarla suçlamaya, böylece haklılıklarını ispat etmeye çalışmışlardır.

Bir halifenin (Hz. Osman) öldürülmesiyle başlayan krizler, bir başka halifenin (Abdullah b. Zübeyr) öldürülmesiyle son bulmuştur. Bu dönem, İslâm dünyasının büyük kayıplara uğramasına sebep olduğu gibi İslâm düşüncesinin gelişimini de etkilemiştir. Olaylara karışan insanların ahiretteki durumu, âsi olup olmadıkları gibi konular tartışılmış; suçlama ve ithamlar kabullere göre şekillenmiştir.

Burada ele aldığımız iki büyük çatışma sürecinin dışında özellikle Hâricîlerin iktidarı hedefleyen irili ufaklı birçok ayaklanmasının yanında bireysel olarak otoriteyle sorun yaşayan ve ayaklanan kişilerin faaliyetleri de İslâm dünyasındaki iç savaş olgusunun önemli yönlerini ifade eder. Ancak söz konusu olaylar, tebliğimizde ele alınmamıştır.

EMEVÎLER VE ABBÂSÎLER'DE SAVAŞ

Âdem APAK*

Giriş

İslâm tarihinde Muâviye b. Ebû Süfyan'ın Hz. Hasan'dan halîfeliği devralmasıyla kurulan devlete Emevîler, Abbâsî ihtilâli neticesinde son halîfe Mervân b. Muhammed'in öldürülmesine kadar geçen döneme Emevî Asrı adı verilir. Gerek Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde yaşamış sahâbe ile ondan sonraki nesil arasında bir zaman köprüsü olması gerekse bu dönemde meydana gelen hadiselerin Müslümanların zihninde derin izler bırakmış olması sebebiyle Emevîler İslâm tarihinin üzerinde en fazla tartışma yapılan dönemlerinden birini teşkil eder. Bu hanedan devletle ilgili olarak akademik, entelektüel ve popüler ilgi günümüz Müslüman toplumlarında hâlâ devam etmektedir.

Râşid Halifeler döneminde istişare sonucunda seçilen idareciden güç kullanılarak ele geçirilen yönetim sistemine geçilmesi, bunun akabinde devletin kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyan tarafından hilâfetin saltanata dönüştürülmesi bu karara ilk tepki olarak gerçekleştirilen Hz. Hüseyin muhalefetine Kerbelâ faciasıyla sonuçlanması, yönetimin uygulamalarına karşı çıkan Medine'nin işgal ve yağmaya tâbi tutulması, hemen ardından Mekke'nin muhasara altına alınması ile Kâbe'nin tahrip edilmesi, ayrıca çeşitli sebeplerle meydana gelen iç çatışmalarda birçoğu ashâb çocuğu olan binlerce Müslümanın öldürülmesi, bu hadiselerle bağlantılı olarak meydana gelen kabile savaşlarında sayısız insanın katledilmesi gibi gelişmeler Emevîler döneminde öne çıkan siyasî ve toplumsal olaylar olarak özetlenebilir. Coğrafi sınırları dikkate alındığında bir devlet için çok kısa sayılabilecek bir ömür olan 90 yıllık süreçte bu kadar çok iz bırakan hadiselerin yaşanması, tabii olarak bu devletin ve tarihinin tartışmalara sebep olmasını tabii kılar. Bu dönem-

* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, ademapak@uludag.edu.tr, ORC-ID: 0000-0002-5535-7619.

de meydana gelen hadiselerin başında da çeşitli saiklerle meydana gelen muhtelif etnik ve dinî grupların karşı karşıya kaldıkları savaşlardır.

Milâdî 750-1258 yılları arasında hüküm süren Abbâsîler, İslâm tarihinde Osmanlılar'dan sonra en uzun ömürlü hanedandır. Abbâsî hilâfetinin İslâm tarihinde olduğu kadar, dünya tarihinde de mühim bir yerinin olduğu kuşkusuzdur. Zira bu hanedan devleti, uzun bir müddet Müslümanların siyasî hayatının hâkimi olmuş, bir iki fasıla hariç olmak üzere, son anına kadar İslâm dünyasının manevî liderliğini sürdürmüştür. Üstelik İslâm medeniyeti en parlak devirlerini de yine Abbâsîler tarihi sürecinde yaşamıştır.

Beş asır boyunca Müslümanların manevî önderliğini temsil eden Abbâsî halîfeliği döneminde dinî, ictimai ve kültürel alanda çok büyük değişim ve dönüşümlere şahit olunmuştur. Bu değişimlerin kuşkusuz yaşanan sürecin siyasî hayatıyla doğrudan irtibatı bulunmaktadır. Binaenaleyh gerek İslâm âleminde gerekse o dönemin bilinen dünyasında meydana gelen gelişmelerin ortaya konulabilmesi, Abbâsî halîfeliğinin siyasî tarihinin bilinmesiyle doğrudan alakalıdır. Abbâsîler dönemi siyasî hadiselerinin en başta gelenleri ise sosyal hayatı derinden etkileyen savaşlardır.

1. Fetih Hedefli Savaş

1.1. Muâviye Dönemi

Muaviye dönemindeki fetihler üç cephede gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki Bizans idaresi altında bulunan Anadolu ve Ermenistan topraklarıdır. Halîfe, kuzey ve kuzey batı seferlerinde özellikle Suriyeli askerleri istihdam etmiştir. Muaviye döneminde Irak askerlerinin hedefi ise Horasan ve Sind topraklarıdır. Bu süreçte hedef alınan üçüncü bölge ise Mısır ordusunun sorumluluğuna verilen Kuzey Afrika'dır.

Muaviye, Hz. Ömer tarafından Şam'a vali tayin edilmesinden itibaren Bizans üzerine düzenli seferler başlatan ilk Müslüman valiydi. Ancak daha sonraki iç problemler bu tür faaliyetlerin kesintiye uğramasına sebep oldu. Halîfelik görevini üstlendikten sonra Anadolu seferlerini H. 42 /M. 662 yılında yeniden başlattı.¹ Her yıl mutat hale getirilen bu seferler yaz ve kış olmak üzere yılda iki defa düzenleniyordu. Giden ordular, kışı Bizans topraklarında geçiriyorlar, yaz mevsimlerinde ise tekrar hücumla geçiyorlardı.

1 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 239; Taberî, *Tarih*, V, 172.

Muaviye döneminde Bizans üzerine gerçekleştirilen seferlerinin en önemlisi başkent İstanbul'un fethi girişimidir. Bu seferin ne zaman gerçekleştirildiği konusunda tarihçiler farklı görüşler ileri sürerler. Bir kısmı Hicrî 49 (M. 669) tarihini tercih ederlerken², başka bir kısmı seferin bundan bir yıl sonra (H. 50 M. 669) olduğunu iddia ederler.³ Muaviye'nin halifeliği döneminde Arapların gerçekleştirdikleri İstanbul muhasaraları asıl hedef olan fetih gerçekleşmediği için başarısız girişim olarak görülebilir. Ancak bu seferler sebebiyle Bizans İmparatorluğu'nun bütün gücünü İstanbul'da taksif etmesi sebebiyle Arapların Anadolu'da çok rahat hareket ettikleri ve bölgedeki kontrolü ellerinde bulundurdıkları unutulmamalıdır.

Emevîler devletinin başlangıç döneminde önemli fetihlerin gerçekleştirildiği diğer bir cephe ise Horasan ve Sind topraklarıdır. Muaviye'nin ilk yıllarında gerçekleşen askerî seferlerin öncelikli amacı Horasan'ı kontrol altına almak ve Mâverâünnehr bölgesine taciz saldırıları düzenlemektir. Bu seferlerin plânlı ve fetih hedefli olması Ziyâd b. Ebîh'in Hicretin 45. (M. 665) yılında Basra'ya vali tayin edilmesiyle başlar.⁴ Nitekim onun emri altındaki Arap komutanlar üç yıl süren mücadeleler neticesinde Ceyhun nehrini aşarak bölgede yaşayan Türkler karşısında başarılı sonuçlar almışlardır.⁵

Emevîlerin kuruluş safhasında başlatılan üçüncü fetih dalgası Afrika üzerine gerçekleştirilmiştir. Muaviye, Kuzey Afrika fetihlerinde daha önce bu bölgede savaş yapmış komutanları görevlendirmiştir. Onun zamanında ilk seferler Muaviye b. Hudeyc tarafından tertip edilmiş,⁶ onun halefi Ukbe b. Nâfi doğrudan halifenin emriyle H. 42/M. 662 ve H. 43/M.663 yıllarında bölgede önemli fetihler gerçekleştirmiştir. Ukbe, daha sonra müstahkem bir askerî karargâh ihtiyacı sebebiyle H. 50/M. 670 yılında Kayravan⁷ şehrini inşa etmiş, bu gelişme Kuzey Afrika'da İslâm hâkimiyetinin daha da güçlenmesini sağladı.⁸

1.2. Velîd b. Abdülmelik Dönemi

Velîd b. Abdülmelik'in halifeliği zamanındaki fetih hareketleri Emevîler devletinin geleneksel fetih stratejisinin tipik yansımalarını gösterir ki, bunlar doğu

2 Taberî, *Tarih*, V, 232; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 227.

3 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 240; Taberî, *Tarih*, 234.

4 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 576; Taberî, *Tarih*, V, 216-226.

5 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 156, 159; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 577; Taberî, *Tarih*, V, 285-285.

6 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır* s. 192-194.

7 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 420-421.

8 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 154, 158; İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*; s. 194-196; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 229.

seferleri, Bizans üzerine askerî harekât ve Kuzey Afrika- Endülüsl fetihleri başlıkları altında ele alınabilir.

Velîd zamanında Asya'da gerçekleştirilen fetihler babası Abdülmelik'in daha önce Irak bölge valisi olarak tayin etmiş olduğu Haccâc b. Yûsuf tarafından gerçekleştirildi. Haccâc yeni devlet başkanının göreve başlamasının hemen ardından Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî'yi Horasan valiliğine getirdi.⁹ Kuteybe, kısa sürede Ceyhun nehrini aşarak bölgenin ilk önemli şehri Beykend'i Hicretin 87. (M. 706) yılında gerçekleştirilen muhasara sonucunda barış yoluyla ele geçirdi.¹⁰

Kuteybe Hicretin 90. (M. 709) yılında Buhara'yı hedef alan yeni bir harekât başlattı. Arapların yürüyüşünü engellemek için bir araya gelen Türk ve Soğd müttefik orduları Kuteybe karşısında bir varlık gösteremediler. Sonuçta Buharalılar çok ağır şartlar altında Müslümanlarla barışa razı oldular.¹¹ Buhara'nın fethi Müslümanlar için Semerkand'ın da yolunu açmış oldu. Mâverâünnehr'in tamamını kontrol altına almak isteyen Kuteybe, bölgenin önemli merkezi Semerkand'ı da fethetmek istiyordu. Hicretin 93. (M. 712) yılında Semerkand'ı fethetmeye muvaffak oldu.¹²

Velîd b. Abdülmelik'in devlet başkanı olduğu esnada Kuzey Afrika'da Müslümanlar gerek Bizans gerekse bölgedeki Berberi topluluklara karşı üstün durumdaydılar. Bu konumu daha ileri noktalara taşımak isteyen halife, Kuzey Afrika valiliğine getirdiği Mûsâ b. Nusayr'a bölgeye hareket emri verdi. Müslüman ordular ilk önce Berberîlerin merkezi olan Tanca'ya ulaştılar.¹³

Müslüman ordularının Tanca ve civarını kontrol altına almalarından sonra asıl hedefleri Kuzey Afrika sahilinde Bizans'a tâbi stratejik önemi bulunan Septe¹⁴ idi. İspanya kralı Rodrik ile aralarında sıkıntı yaşayan Septe valisi Julien, Kuzey Afrika'da ilerlemekte olan Mûsâ b. Nusayr ile irtibata geçerek ona İspanya'ya geçmesinin uygun olacağı tavsiyesinde bulundu. Bunun üzerine Mûsâ b. Nusayr durumun tespiti amacıyla Julien'e ait gemilerle bir askerî keşif birliğini İspanya kıyılarına gönderdi. Karşı kıyıdan gelen ilk haberler Mûsâ b. Nusayr'ın İspanya'nın fethi konusundaki kararını netleştirdi. Hazırlıklar tamamlandıktan sonra Târik b. Ziyâd 5 Recep 92 (28 Nisan 711) Salı günü çoğunluğu Berberîlerden olu-

9 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 590; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 285.

10 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 591; Taberî, *Tarih*, VI, 429-433.

11 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 591; Taberî, *Tarih*, VI, 439-440, 442-445.

12 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 592; Taberî, *Tarih*, VI, 472-481.

13 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 214.

14 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, III, 182-183.

şan 7 bin kişilik bir ordunun başında Septe valisinin temin ettiği gemilerle İspanya'ya hareket etti. Müslüman fatihler boğazı geçerek daha sonra komutanlarının Adıla anılacak olan tepeye (Cebel-i Târik) ulaşp çıkarma harekâtını başlattılar.¹⁵

Müslümanların güneyden kuzeye doğru ilerlediklerini haber alan İspanya kralı Rodrik onları geri püskürtmek amacıyla büyük bir orduyla harekete geçti. Bunun üzerine Târik b. Ziyâd, komutanı Mûsâ b. Nusayr'dan yardım talebinde bulundu. Yaklaşık 5 bin kişilik takviye birlik kısa sürede Müslüman orduya katıldı. H. 92/M. 711 yılı Temmuz ayından Şezûne şehri yakınlarında Leke Nehri kıyısında ilk kez karşı karşıya gelen ordular bir haftadan fazla savaştılar. Neticede Müslümanlar kendilerinden sayıca fazla olan düşmanı mağlup etmeyi başardılar. Çatışmalar esnasında ordusuna komuta eden İspanya kralı Rodrik de nehirde boğularak öldü.¹⁶

Müslüman öncü birliklerinin İspanya'daki ilk zaferini haber alan Mûsâ b. Nusayr, emrinde bulunan asıl orduyu da Avrupa topraklarına sevk etmeye karar verdi. Aynı anda Târik b. Ziyâd'a da kendisi savaş bölgesine ulaşınca kadar herhangi bir askerî faaliyete girişmemesi emrini gönderdi.¹⁷ Müslüman askerler mağlup düşman birliklerinin peşinden ilerleyerek Kurtuba (Kordoba)¹⁸ şehrine kadar bütün yerleşim birimlerini kontrol altına aldılar. Daha sonra da Got krallığının merkezi durumundaki Tuleytula'yı (Toledo)¹⁹ kuşatmanın ardından ele geçirdiler.²⁰

Târik b. Ziyâd'ın emrindeki askerler ülkenin iç kısımlarına doğru ilerlerken Kuzey Afrika valisi Mûsâ b. Nusayr da onun hareketinden bir yıl sonra (Recep 93/Nisan-Mayıs 712) oğlu Abdullah'ı Kuzey Afrika'da bırakarak 18 bin kişilik ordusuyla Cebel-i Târik'ı aşmak suretiyle İspanya'nın batı sahillerine ulaştı. Endülüs'e gelen yeni Müslüman ordunun ilk önemli başarısı ülkenin batısında yer alan İşbiliyye'yi (Sevilla)²¹ fethetmek oldu.²²

Velîd b. Abdülmelik döneminde gerçekleştirilen fetihleri Hz. Ömer'in halî-feliği zamanındaki yoğun askerî seferlerle kıyaslamak mümkündür. Gerçekten de Emevîlerin en parlak döneminde gerçekleşen bu fetihler sadece İslâm ve Arap tarihi için değil, dünya tarihi açısından da önemli hadiseler olarak kabul edilmiştir.

15 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, s. 205-206; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 323.

16 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, s. 206-207; Taberî, *Tarih*, VI, 468.

17 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, s. 207.

18 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 324-325.

19 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 39-40.

20 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, s. 208-209; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 285; Taberî, *Tarih*, VI, 481.

21 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I, 195.

22 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, s. 209-210; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 323.

2. İdeolojik Kaynaklı Savaş

2.1. Hâricîlerle Mücadele

İslâm tarihi kaynaklarına göre Hâricîlerin resmen ortaya çıkışı Sıffin savaşının akabinde imzalanan Tahkim anlaşmasıyla başlatılır. Bu grup Tahkim konusunda halîfe ile aralarında çıkan görüş ayrılığını önce bir muhalefet hareketine, ardından da silahlı kalkışmaya dönüştürmüştür. Bizzat ordusu içinden çıkan bu toplulukla meşgul olmak zorunda kalan Hz. Ali, Sıffin'den sonra Şamlılar üzerine yeni bir askerî sefer düzenleme imkânı bulamamıştır. Irak'ta sürekli olarak iç karışıklık sebebi olan Hâricîlerin son faaliyeti halîfe Hz. Ali'yi şehit etmek olmuştur.²³ Kendilerine düşman olarak gördükleri Hz. Ali'yi öldüren Hâricîler, Muaviye'nin devlet başkanı olmasından sonra da yönetime karşı muhalefetlerini sürdürerek devamlı bir şekilde isyan çıkarmışlardır.²⁴ O kadar ki Belâzürî'nin nakline göre Muaviye döneminde Hâricîler on altı defa ayaklanmışlardır.²⁵

Hâricîlerin Muaviye'ye karşı ilk isyan faaliyeti Hz. Hasan'dan biat alınmasının hemen ardından Ferve b. Nevfel el-Eşcaî tarafından başlatıldı. Hz. Ali'yle giriştiği mücadelesinde halîfeyi meşgul etmekle kendisine dolaylı yardımda bulunan Hâricîlerle ilk defa karşı karşıya gelen Muaviye, bu hareketi başlangıçta Suriye'den gönderdiği ordularla etkisiz hale getirmeye çalıştı. Ancak Şam orduları Hâricîler karşısında başarılı olamadılar.²⁶ Bu konuda ısrarlı girişimlerini sürdüren Muaviye, Hâricîlere karşı önemli sayıda Iraklı'nın desteğini almayı başardı. Gerek imamlarının intikamını alma gerekse maddî imkânlarını kaybetmeme düşüncesi Iraklıları içlerinden çıkan isyancı gruplara karşı mücadeleye sevk etmiş, bu şekilde Muaviye döneminde pek çok Hâricî isyanının bastırılmasında Hz. Ali taraftarları aktif rol oynamışlardır. Bunun sonucunda Hâricîlerin yönetime karşı ikinci isyanı kabul edilen Abdullah b. Ebül-Havsâ hareketi tamamen Kûfeliler eliyle bastırılmıştır.²⁷

Muaviye'nin halîfeliği döneminde gerek Kûfe gerekse Basra'daki Hâricîler bölgenin güvenliği için en büyük problem kaynağı olmuşlar, Kûfe valisi Muğire b. Şu'be'nin yumuşak tavrından da istifadeyle Havsere b. Vedâ', Şebîb b. Becere el-Eşcaî, Ebû Meryem, Ebû Leylâ ve Müstevrid b. Ullefe ve Muâz b. Cüveyn liderliğinde isyan başlatmışlardır. Aynı dönemde Basra'da ise Sehm b. Ğâlib b.

23 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 35-38; Taberî, *Tarih*, V, 144-149.

24 Taberî, *Tarih*, V, 165-166; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 205.

25 Belâzürî, *Ensâb*, IV, 163-186.

26 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 22.

27 Taberî, *Tarih*, V, 166-167; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 205-206.

el-Huceymî isyan etmiştir. Bu faaliyetler de yine Iraklılar tarafından etkisiz hale getirilmiştir.²⁸

Abdûlmelik b. Mervan'ın halifeliliği döneminin başlangıcında karşı karşıya kaldığı en önemli dâhilî problem, seleflerini de çok meşgul eden Hâricîler oldu. Bu dinî-siyasî grup mensupları sürekli ayaklanma çıkardıkları, ülkenin pek çok tarafına dağılmış vaziyette bulundukları, düzenli birlik oluşturmak yerine gerilla savaşı verdikleri ve ülkede sürekli tedhiş hareketi gerçekleştirdikleri için Emevî idaresini uzun süreli meşgul etmişlerdir.

Hâricîler Irak'ta Abdûlmelik ile Abdullah b. Zübeyr'in mücadelesinden istifade ederek özellikle İran'ın güney kısımlarını kontrol altına almışlardı. Abdûlmelik daha önce Abdullah b. Zübeyr adına Nâfi b. Erzak yönetimindeki isyancı gruplarla mücadele eden²⁹ Mühelleb b. Ebû Sufra'yı onların üzerine gönderdi.³⁰ Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as da yönetim adına Hâricîlerle mücadele etti.³¹ Ancak onların bütün çabalarına rağmen isyancılar etkisiz hale getirilemedi (H. 72/M. 691-692).³²

Abdûlmelik b. Mervan Irak'ta meydana gelen olumsuz gelişmeler üzerine hem bölgedeki siyasî istikrarı temin etmek hem de Hâricîlerle daha etkin mücadele etmek amacıyla İbn Zübeyr'i ortadan kaldıran Hicaz valisi Haccâc'ı vefat eden kardeşi Bişr'in yerine Irak genel valiliğine getirdi (H. 75/M. 695).³³ İsyancılara karşı Muaviye'nin valisi Ziyâd b. Ebîh'in idare taktiğini uygulayan Haccâc, bölgedeki Hâricîlerle mücadeleyi Şam'dan gelen askerler yerine bizzat Iraklılar eliyle gerçekleştirmeye karar verdi.³⁴ Haccâc'ın bu tavizsiz siyaseti sebebiyle Iraklılar Hâricîlere karşı gönüllü-gönülsüz savaşmak zorunda kaldılar. Iraklılar daha sonra Mühelleb komutasında harekete geçerek Râmuhiyûm'da toplanmış bulunan yönetim muhalifi gruba saldırdılar. Mühelleb'in ordusu Hâricîleri bölgeden uzaklaştırmakla birlikte onlara karşı kesin bir üstünlük sağlayamadı. Üstelik çarpışmalar esnasında İbn Mihnef ve Abdurrahman isimli komutanlar dâhil olmak üzere pek çok kayıp verdi.³⁵

28 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 157; Belâzürî, *Ensâb*, IV, 166-173; Taberî, *Tarih*, V, 173-176, 181-209.

29 Taberî, *Tarih*, V, 619- 622; VI, 168-171.

30 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 205; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 272.

31 Taberî, *Tarih*, VI, 171; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 118.

32 Taberî, *Tarih*, VI, 171-173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 19-20.

33 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 208; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 7.

34 Taberî, *Tarih*, VI, 202-209; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, III, 133-138; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 33-36.

35 Taberî, *Tarih*, VI, 211-215; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 40-41.

Abdûlmelik döneminde Emevîler devletini en fazla meşgul eden Hâricî isyanı ise Cezîre'nin kuzey kısımlarını yurt edinmiş olan Bekr b. Vâil kabilesinin Şeyban kolunun liderlerinden Şebîb b. Yezîd tarafından gerçekleştirilmiştir. Irak valisi Haccâc, Musul'dan daha doğudaki Irak topraklarına hareket eden Şebîb'in üzerine Süfyân b. Ebu'l-Âliyye komutasında bir askerî birlik gönderdi. Ancak isyancılar kendilerinden daha fazla askere sahip bulunan bu orduyu mağlup ettiler. Haccâc, Şebîb b. Yezîd'e karşı ikinci defa Sevre b. Ecbar isimli komutanı harekete geçirdi. Ancak bu ordu da Nehrevan yakınlarında ilk ordunun akıbetine uğradı. Üstelik Hâricîler kazandıkları başarılarından cesaret alarak karşı saldırıya geçip bölgede Haccâc'ın emrindeki pek çok yeri talan ettiler.³⁶

Irak valisi Hâricî tehlikesinin daha da artması ve Kûfelilerin de bu hareketi bastırma konusunda yetersiz kalması üzerine halifeden kendisine Suriye'den ordu göndermesini talep etti. Bunun üzerine Abdûlmelik, önce Süfyân b. Ebred komutasında dört bin, ardından da Habîb b. Abdurrahman emrinde de iki bin Şamlı askerden müteşekkil orduları Hâricîlerle savaşmak üzere Irak'a gönderdi. Hâlid b. Attâb komutasındaki Şamlılar onun birliklerinin peşine düştüler. Sürekli takip önce Enbâr³⁷, ardından Ehvâz, nihayetinde de Kirman'a³⁸ kadar devam etti. Gelişmelerden haberdar olan Haccâc, Süfyân b. Ebred komutasında yine Şamlılardan müteşekkil yeni bir orduyu çarpışma bölgesine gönderdi. Süfyân, Şebîb'in ordusu ile Ehvâz'da Düceyl³⁹ Köprüsü yakınlarında karşı karşıya geldi. Çarpışmalarda çok kayıp veren Şebîb geri çekilmeye başladı. Bütün arkadaşlarının ardından köprüyü geçmeye çalışırken atının ürkmesi sonucunda nehre düşerek boğuldu. Onun ölümünden sonra etrafında bulunan Hâricîler dağıldılar. Bu şekilde yaklaşık iki yıl boyunca hem Irak valisini hem de halife Abdûlmelik'i meşgul eden Şebîb b. Yezîd hareketi bastırılmış oldu (H. 77/M. 696/697).⁴⁰

Son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed döneminde de Hâricîlerle ciddi mücadele gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde de yönetim muhaliflerinin en tehlikelileri Hâricîlerdi. Hicretin 127-129. (M. 745-748) yılları arasında Dahhâk b. Kays eş-Şeybânî liderliğindeki Hâricîler, Mervan'ın birlikleri tarafından itaat altına alındılar.⁴¹ Dahhâk'tan sonra yeniden toparlanmak isteyen Hâricîler, önce Hayberî, ardından da Şeybân el-Harûrî önderliğinde bir araya gelip ayaklanma başlat-

36 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 274; Taberî, *Tarih*, VI, 224-230.

37 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I, 257-258.

38 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 454-456.

39 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, II, 443.

40 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 211-212; Taberî, *Tarih*, VI, 267-284.

41 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 299-303; Taberî, *Tarih*, VII, 316-323, 344-346.

tılar. Onlar da halîfenin gönderdiği ordular tarafından etkisiz hale getirildi.⁴² Irak Hâricîleri etkisiz hale getirildikten sonra onların Hicaz'daki mensupları üzerine Muhammed b. Atıyye es-Sa'dî komutasında bir ordu sevk edildi. Bölgeye ulaşan askerler Ebû Hamza olarak tanınan Hâricî önderinin emrindeki isyancıları tesirsiz hale getirerek Hicaz'ın yeniden Emevîlerin hâkimiyetine girmesini temin ettiler.⁴³

2.2. Şiilerle Mücadele

Hâricîlerle birlikte Muaviye b. Ebû Süfyân'ın yönetimine muhalif olan diğer bir grup Hz. Ali taraftarlarıdır. Her şeyden önce onlar Sıffin'de Muaviye'ye karşı savaşımlar, Şamlıları da kendilerine ezeli düşman olarak kabul etmişlerdi. Onlar bu sebeple Hz. Hasan'ın görevi bırakması üzerine çaresiz ve gönülsüz bir şekilde Muaviye'ye biat ettiler. Bununla birlikte Muaviye'nin halîfeliği sürecinde, yönetim ile Hz. Ali taraftarları arasındaki ihtilâf Hâricîlerdeki gibi şiddet boyutuna ulaşmadı. Bunda Muaviye'nin idareye karşı açık isyan başlatan Hâricîlere nazaran Ali taraftarına daha yakın ve sıcak davranmasının büyük payı vardı. Üstelik Irak'taki Hz. Ali taraftarları isyancılara karşı mücadelesinde yönetime büyük oranda yardımcı da oldular. Irak'ta Emevî otoritesi ile Ehl-i Beyt destekçilerinin birlikte savaşıyor olmaları sonuçta onları birbirlerine daha yakın hale getirdi. Ancak yine de Hz. Ali taraftarlarının Şam idaresine karşı husumeti devam etmiştir. Hatta bu süreçte yönetime karşı küçük çaplı Şii isyanlarına şahit olunmuştur. Humrân b. Ebân'ın Basra'da gerçekleştirdiği isyan buna örnek verilebilir. Bu hadisede isyancılar şehrin yönetimini ele geçirerek Hz. Hüseyin'i halîfeliğe getirmek istediklerini ilân etmişler, ancak Muaviye'nin Büsr b. Ebû Ertat komutasında Şam'dan yola çıkardığı ordu Basra'daki muhalif hareketi kısa sürede bastırmıştır.⁴⁴

Hz. Hüseyin'in 72 Ehl-i Beyt mensubuyla birlikte öldürüldüğü Kerbelâ hadisesi⁴⁵ yakın ve uzak neticeleri açısından İslâm tarihinin önemli ve karmaşık olayları arasında kabul edilir. Kerbelâ sebebiyle gerek devlet başkanı Yezîd, gerekse Emevî hanedanına karşı toplumda büyük infiale sebep olmuştur. Nitekim Hz. Hüseyin'in öldürülmesine tepki olarak çeşitli şahıs ve gruplar tarafından, farklı gayeler güdülerek pek çok isyan gerçekleştirilmiştir. Bu isyanlar ise kanlı savaşlarla bastırılmıştır. Tevvâbûn hadisesi bunun ilk akla gelen yankısıdır.

Tevvâbûn hadisesi Kerbelâ vak'asından sonra Hz. Ali evladının intikamını almak gayesiyle gerçekleştirilen bir siyasî hareket olarak kabul edilir. Süleyman b.

42 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 303; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 339; Taberî, *Tarih*, VII, 346-352.

43 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 338-340; Taberî, *Tarih*, VII, 316-323, 327-329, 344-353, 374-377, 385-386, 393-400.

44 Belâzürî, *Ensâb*, IV, IV, 190; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 207-208.

45 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 244-245; Taberî, *Tarih*, V, 427-455; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 279-296.

Surad liderliğinde toplanan muhalifler, hareketlerini daha da güçlendirmek amacıyla Kûfe dışındaki Hz. Ali taraftarlarını da davet mektuplarıyla yanlarına çağır-
dılar. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinin hemen ardından gerçekleşen bu faaliyet
Yezîd b. Muaviye'nin ölümüne kadar devam etti. Tevvâbûn mensupları gerçek-
leştirdikleri gizli çalışmaların ardından Hicretin 65. yılının Rabiulevvel ayında
(M. Ekim 684) Nuhayle'de toplanarak yönetime bayrak açtılar. Gelişmelerden
haberdar olan Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd, Husayn b. Numeyr komutasındaki
12 bin kişilik bir orduyu isyancılar üzerine gönderdi. Valinin ordusu Aynu'l-Ver-
de'de⁴⁶ Süleyman b. Surad liderliğindeki toplulukla karşı karşıya geldi. Ordu ko-
mutanı ilk önce muhataplarını ittaate çağırdı. Onlardan müspet cevap alamayınca
saldırıya geçti. Hicretin 65. (M. Ekim 684) yılı Cemaziyelevvel'inin 22'si karşı-
lıklı saldırılarla geçti. Savaşın ikinci günü İbn Zülkela komutasında 8 bin asker,
son günü ise Edhem b. Muhriz idaresinde 10 bin kişilik takviye birlik Husayn'ın
ordusuna dâhil oldu. Güç dengesi tamamen ortadan kalkınca üç gün devam eden
savaş kısa sürede sonuçlandı. Liderleri Süleyman b. Surad, Müseyyeb b. Necebe,
Rifa'a b. Şeddâd el-Becelî başta olmak üzere pek çok Tevvabûn mensubu öldü-
rüldü. Neticede Hz. Hüseyin'in intikamını almak adına gerçekleştirilen ilk önemli
teşebbüs Emevî yönetimi tarafından kanlı bir şekilde bastırılmış oldu.⁴⁷

Emevîler'de Hişâm b. Abdülmelik'in hilâfetinin özellikle ikinci döneminde
Zeyd b. Ali liderliğinde H. 121-122/M. 738-739 yılında bir isyan gerçekleştiri-
miştir. Bu hareketin ortaya çıkmasında Müslümanları yönetmenin sadece Hz. Ali
evladına ait olduğu şeklindeki Şii inancı kadar, Irak'ta devlet adına Kaysî politika
takip eden Yûsuf b. Ömer'in uygulamalarının da sebep olduğu aşikârdır. Nitekim
yönetimin baskılarından bunalan Yemen menşeli kabileler Zeyd b. Ali'yi sürekli
olarak devlete karşı isyana teşvik etmişlerdir. Sonunda hareketi başlatan Zeyd b.
Ali de dedeleri gibi Iraklıların vefasızlığının kurbanı olmuş, üstelik daha hareket
başlatılmadan yapılan devlet müdahalesiyle öldürülmüştür. Bu hadise o dönemin
İslâm toplumunda ikinci bir Hz. Hüseyin vakası olarak değerlendirilmiştir. Tarih
kaynaklarında ise Emevîler devletinin yıkılış sebepleri arasında bu olaya da atıf
yapılır.⁴⁸

Hz. Ali taraftarları, Abbâsîler'in hilâfeti ele geçirip Emevî devletinin enkazı
üstünde devletlerini kurmaları üzerine Abbâsoğulları'nın kendilerini aldattığını ve
esas kendileri daha lâyık oldukları halde, hilâfeti onların ele geçirdiklerini dü-

46 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 180.

47 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 292-293, VI, 25-26; Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 201; Taberî, *Tarih*, V, 583-610.

48 Taberî, *Tarih*, VII, 160-173, 180-191; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, III, 217-218.

şünmeye başladılar. Bu yüzden başlangıçtan itibaren yönetime muhalefet ettiler. Yeni yönetime de daha önce Emevîler'e baktıkları gibi baktılar. Buna bağlı olarak hilâfetteki haklarına ulaşmak için devamlı mücadele içinde oldular. Onlar süreçte gizliden faaliyet gösteriyor, taraftar toplamak hususunda sahip oldukları hünerleri kullanıyorlardı. Nitekim Ebû Cafer Mansur'un halifeliği döneminde H. 145/M. 762 Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye ile kardeşi İbrahim yönetime karşı isyan başlatmışlardır.

Halîfe Mansûr öncelikli olarak daha tehlikeli gördüğü Muhammed üzerine amcasının oğlu İlsâ b. Mûsâ'nın emrindeki bir orduyu sevk etti. Muhammed, aynen büyük dedesi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yaptığı gibi Medine'nin etrafına hendekler kazdırarak savunmaya çekildi. Fakat tam hazırlık yapılamadığı için düzensiz bir şekilde kazılmış bulunan hendekleri geçmek halîfe askerleri için zor olmadı. İki taraf arasında gerçekleşen çarpışmalar esnasında Muhammed öldürüldü. Bu şekilde Medine'deki isyan bastırılmış oldu (Ramazan 145/Aralık 762).⁴⁹

İbrahim, halîfenin ağabeyi ile meşgul olmasından faydalanarak Basra ve buraya bağlı vilâyetleri kontrol altına almıştı. Ancak onun Kûfe'ye yürümekte tereddüt etmesi karşı tarafa büyük bir avantaj sağladı. Nitekim Muhammed'i etkisiz hale getiren Abbâsî birlikleri vakit kaybetmeden Basra'ya yöneldiler. Kûfe yakınında bulunan Bahamra'da yapılan savaşta İbrahim de öldürülünce bu hareket tamamen etkisiz hale getirilmiş oldu (H. 146/M. 763).⁵⁰

3. Asabiyyet Temelli Savaş

Arabın ruhunda soyuna düşman kabilelere karşı kin tutmaktan ve intikam almaktan daha köklü ve derin bir duygu yok gibidir. İslâm, kabileler arasında Cahiliyeden gelen intikamı yasaklamıştır. Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra gelen halifeler de kabile çekişmelerini en aza indirmeye çalışmışlardır. Ancak hususiyle Emevî asrında kabile düşmanlıklarından kaynaklanan intikam savaşları yeniden başlamıştır. Bu dönemde muhtelif kabileler eski husumetlerini ve geçmişten devraldıkları kan davalarını sürdürerek rakip kabilelere saldırılar düzenlemişler, bu saldırılar da yeni savaşların sebebi olmuştur.

Emevî asrında siyasi, içtimai ve iktisadi sebeplerle eski kabile düşmanlıklarına yeni düşmanlıklar eklenmiş, bunun sonucu olarak Şam, Irak, Cezire, Horasan ve Endülüs başta olmak üzere pek çok eyalet kabile savaşlarına sahne olmuştur. Sa-

49 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 340-341; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 374-376; Taberî, *Tarih*, VII, 517-608.

50 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 340-341; Taberî, *Tarih*, VII, 622-650.

vaşların meydana gelmesinde, eyaletlerdeki kabile gruplaşmalarının (Mudar, Rebîa, Yemen) ve Emevî halifelerinden bir kısmının bu gruplardan herhangi birinin lehine veya aleyhine politika takip etmelerinin önemli derecede etkisi vardır.

Emevîler dönemindeki kabile savaşları Irak, Şam, Horasan ve Endülüs gibi bölgelerde gerçekleşmiştir. Farklı merkezlerdeki savaşlar, bazen diğer bölgeleri de etkilemiştir. Binaenaleyh nedenle adı geçen eyaletlerdeki savaşların birbirinden bağımsız ele alınması mümkün değildir.

3.1. Irak

Emevîler dönemi Irak'ında Basra'da meydana gelen ilk çatışma Ubeydullah b. Ziyad'ın valiliğinin son zamanlarında gerçekleşmiştir. Emevî devleti Yezîd'in halifeliği esnasında Basra'da kontrolü kaybedince vali Ubeydullah b. Ziyad şehirdeki Ezdliler'e sığınmış, Rebîa da onlara destek vermişti.⁵¹ İki müttefik kabilenin desteğine rağmen Kaysîler'in ağırlığı sebebiyle şehirde tutunamayacağını anlayan Ziyad, görevini Yemenli Mes'ûd b. Amr'a bırakarak Şam'a çekildi. Ezdli bir vali tarafından yönetilmeyi hazmedemeyen Basralı Mudarîler, Ahnef b. Kays liderliğinde ayaklanarak Mes'ûd'u öldürdüler.⁵² Onun yerine Ezdliler'in reisliğine geçen Ziyad b. Amr intikam almak için Mudar'a saldırmak amacıyla Rebialılar'la anlaştı. Bunun sonucunda iki taraf arasında şiddetli çatışmalar meydana geldi. Saldırıları ancak Temîm reisi Ahnef b. Kays'ın gayretleriyle öldürülen Mes'ûd'un yerine on diyet ödenmesi şartıyla durdurulabildi.⁵³

Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin Irak bölgesindeki şiddet politikası Emevîler'e karşı büyük bir husumet meydana gelmesine sebep olmuştur. Bunun en büyük delili H. 81 (M. 700) yılında Irak'ta Emevîler'e karşı gerçekleştirilen Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as isyanına Yemenli, Mudarlı ve Rebialılar'ın tamamının destek vermiş olmalarıdır. İktidarı Yemenliler'e bırakma konusunda çok hasis davranan Mudarlılar dahi Haccâc ve dolayısıyla Emevîler'e karşı kinleri sebebiyle Yemenli Abdurrahman'ın bayrağı altında savaşmakta tereddüt etmemişlerdir. Irak'ta sürekli birbiriyle savaşan kabilelerin bu hadisede bir araya gelmeleri, aynı zamanda Şamlılar ile Iraklılar arasındaki siyasî rekabetin bir tezahürü olarak görülmelidir. Nitekim Emevîler bu isyanı ancak Şam'dan getirdikleri askerlerle bastırabilmişlerdir.⁵⁴

51 Taberî, *Tarih*, V, 516-517, 528; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 322.

52 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 323.

53 Taberî, *Tarih*, V, 518-522, 525-528; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 322-325.

54 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 277-279; Taberî, *Tarih*, VI, 334-350, 357-383, 389-393; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 77-82, 95-96.

Son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed döneminde Irak'ta Mudar ile Rebia-Yemen ittifakı arasındaki ayrışma daha da derinleşmiştir. Halife, Şam'da hâkimiyetini sağladıktan sonra Yemenî politika takip eden selefi Yezîd b. Velîd b. Abdûlmelik tarafından Irak'a vali tayin edilmiş olan Abdullah b. Ömer'i azledip yerine Kays ileri gelenlerinden Nadr b. Saîd el-Haraşî'yi getirmiştir. Ancak önceki vali Abdullah b. Ömer, Yemenî müttefiklerinin desteğini alarak isyan edince iki siyasî blok arasında yaklaşık dört ay süren çatışmalar meydana gelmiştir. Bu karışıklıktan istifade eden Hâricîler, Dahhâk b. Kays eş-Şeybanî liderliğinde ayaklanarak Kûfe'yi muhasara ettiklerinde Yemenî ve Mudarîler onlara karşı geçici olarak birleşmişler, ancak bu meselenin hallinden sonra tekrar eski konumlarına dönmüşlerdir.⁵⁵

Emevîler döneminde Irak'ta en son kabile kavgası devletin yıkılış senesinde meydana gelmiştir. Mervan'ın takip ettiği Kaysî politikaya düşmanlıkları sebebiyle Kûfe ve Basra'daki Yemenîler, klâsik müttefikleri Rebialılar'la birlikte Abbâsî ihtilâline destek vermişlerdir. Basra'da Mudarîler Selâm b. Kuteybe el-Bahilî rakipleri ise Süfyan b. Muaviye b. Yezîd b. Mühelleb komutasında karşılıklı şiddetli çatışmalara girmişlerdir. Savaş Mudarîler'in galibiyetiyle tamamlanınca Mühelleb ailesinin bütün mülkleri yağmalanmıştır. Benzer çatışmalar Irak'ın diğer önemli merkezi Kûfe'de de meydana gelmiş, burada çatışma Mervan'ın Irak valisi Yezid b. Ömer b. Hübeyre ile Ezd-Rebia ittifakına liderlik yapan Muhammed b. Halid b. Abdullah el-Kasrî arasında gerçekleşmiştir. Kûfe'deki kabile savaşları da ancak Abbâsî ihtilâliyle son bulmuştur.⁵⁶

3.2. Horasan

Arap kabileleri Irak'tan Horasan'a göç ederken geçmişe dayanan kabile kinlerini de yanlarında götürmüşlerdir. Bir başka ifadeyle, Araplar'ın asabiyet mücadeleleri doğudaki fetihler ve arkasından gerçekleşen büyük göç hareketleriyle Horasan ve Maverâünnehir bölgesine taşınmıştır. Bunun sonucunda iktidar savaşı burada da şiddetli bir şekilde devam etmiş, Emevîler'in ilk döneminden itibaren Horasan toprakları özellikle Mudar ile Rebia-Yemen ittifakı arasında asabiyet kavgalarına sahne olmuştur.

Horasan'da idareye karşı ilk çıkış Yezîd b. Muaviye'nin ölümünden sonra gerçekleşti. H. 64 (M. 684) yılında Sicistanlılar valileri Yezid b. Ziyad'ı öldürüp kardeşi Ebû Ubeyde b. Ziyad'ı esir ettiler.⁵⁷ Horasan valisi Selâm b. Ziyad, isyanı

55 Taberî, *Tarih*, VII, 316-323.

56 Taberî, VII, 417-421.

57 Taberî, V, 544; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 305.

kontrol edemeyeceğini anlayınca eyaleti terk etme kararı aldı. Görevden ayrılırken de yerine Ezdlî Mühelleb b. Ebî Suфра'yı bıraktı. Ancak Horasan'da bulunan Rebialılar, vekil valiye baskı yaparak Horasan'ın bir kısım topraklarının idaresinin Bekr b. Vâil'den Süleyman b. Mersed'e verilmesini, yine aynı kabileden Evs b. Sa'lebe'nin de Herat'a vali tayin edilmesini sağladılar.⁵⁸ Abdullah b. Zübeyr adına Mudarîler'in desteğini alan Abdullah b. Hâzim es-Sülemî, Emevîler'in Horasan valisi Selm'e baskı yaparak kendisini Horasan valisi ilân ettirdi. Bu dönemde Horasan'da Ezdlîler azınlıkta olduğu için Mühelleb b. Ebî Suфра yönetimden çekilmek zorunda kaldı. Böylece eyalette hâkimiyet mücadelesi Rebialılar ile Mudarîhlar arasında gerçekleşti. Savaşlarda Mudar'ın desteğiyle Rebialılar'ı mağlup eden İbn Hâzim birçok Rebialı'yı öldürmek suretiyle bölgede yaşayan iki kabile arasındaki siyasî rekabetin derin düşmanlığa dönüşmesine sebep oldu.⁵⁹

Emevî asrının sonlarına doğru Horasan'da Mudarîler ile Yemenî-Rebia ittifakı arasında çetin savaşlar meydana geldi. Bu dönemde iki grup arasındaki ilk çatışma H. 106 (M. 724) da Belh şehrinde Vak'atü Burukan adıyla gerçekleşti: Hişam b. Abdülmelik'in, Irak valisi Ömer b. Hübeyre'yi azledip yerine Halid b. Abdullah el-Kasrî'yi tayin etmesinden sonra Horasan'daki Yemenîler ve Rebialılar, başlarında bulunan Horasan valisi Müslim b. Said el-Kilabî'ye karşı itaatsizlik yapmaya başladılar. Bu davranışlarında kendilerinden kabul ettikleri Hâlid b. Abdullah'ın Irak valiliğine getirilmesinin etkisi vardır. Yemenî-Rebia ittifakı, valilerinin Maveraünnehr seferine katılmak istemeyip Burukan denilen yerde toplandılar. Bunu üzerine Müslim b. Said, onların üzerine Nasr b. Seyyar'ı gönderdi. Çıkan çatışmada asilerin ileri gelenleri öldürüldü.⁶⁰

Horasan'da diğer bir kabile kavgası vali Nasr b. Seyyar ile eyaletteki Yemenîler'in lideri Cüdey' b. Ali el-Ezdlî'nin (Kirmanî) liderliğindeki topluluklar arasında gerçekleşti. Bu hadiselerde Rebialılar da Ezdlîler ile birlikte hareket ettiler.⁶¹ Şam'da Velîd b. Yezîd (II. Velîd) ile Yezîd b. Velîd b. Abdülmelik (III. Yezîd) arasındaki siyasî mücadele neticesinde Yemenîler'in desteklediği Yezîd'in hilâfete geçmesi üzerine, bundan cesaret alan Kirmanî liderliğindeki Yemen-Rebia ittifakı ayaklandı. Bunun üzerine Nasr b. Seyyar da Mudarîler'e sığınınca iki taraf arasında savaş meydana geldi.⁶²

58 Taberî, V, 546.

59 Belâzürî, *Futûh*, s. 582-583; Taberî, *Tarih*, V, 545-551; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 330-332.

60 Taberî, *Tarih*, VII, 30-32; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 193-194.

61 Dineverî, *el-Ahbârü'l-Tivâl*, s. 323.

62 Taberî, *Tarih*, VII, 285-293; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 274-276.

Bu dönemde bölgedeki son iç savaş Hâris b. Süreyc'in ikinci isyanı sırasında gerçekleşti. Daha önceki isyana Mudarîler destek vermişlerdi. Ancak onun yeniden harekete geçmesi Mudarî birliğini bozdu. Çünkü Hâris b. Süreyc ve destekçileri daha önce Nasr-Kirmanî kavgasında Kirmanî'nin yanında yer almışlardı. Mudarîler'in bölünmesi sebebiyle durumun aleyhine dönmeye başladığını gören Nasr b. Seyyar, geri plâna çekilerek Hâris ile Kirmanî arasında muhtemel bir çatışmayı bekledi. Hadiseler onun tahmini doğrultusunda gelişti ve İbn Süreyc'in Kirmanî tarafından öldürülmesiyle neticelendi.⁶³ Zafer kazanmış Yemenîler, Hâris b. Süreyc'e destek veren Mudarîler üzerine saldırıp onların evlerini tahrip ettiler.⁶⁴ Ardından Nasr ve Kirmanî liderliklerinde Mudar ile Ezd-Rebia ittifakı savaşı başladı. Uzun süren yıpratıcı çatışmalar her iki tarafı perişan etti.⁶⁵ Bu arada Horasan'daki kabile savaşlarından istifade eden Ebû Müslim, Horasan illerinde rahatlıkla propaganda yapabildiği gibi, iki düşman birliği arasında karargâh kurma cesaretini gösterdi.⁶⁶ Karşılıklı çarpışan gruplar, asabiyet ateşinin kendi kuvvetlerini yok ettiğini geç de olsa anladılar ve destekçilerinin çoğu mevâlî olan Ebû Müslim'e karşı güçlerini birleştirme kararı aldılar. Horasan'da çarpışan Arap grupların kendisine karşı birleşme kararı aldıklarını haber alan Ebû Müslim, idareye muhalif olan Yemenîler'i kendisine çekebilmek amacıyla Kirmanî'ye birleşme çağrısı yaptı. Ancak Nasr b. Seyyar, Kirmanî'yi kendisiyle ittifak yapmaya ikna etti. Fakat bu mutabakat gerçekleşmedi. Zira Nasr, kendisiyle birleşmek üzere gelen Kirmanî'yi yakalayıp öldürdü. Bunun üzerine Kirmanî'nin taraftarları Ebû Müslim'e iltihak ettiler. Böylece Horasan'da gönülsüz olarak birleşen kabile grupları tekrar ayrı cephelere dağıldılar. Kısa süre sonra da bölge Abbasîler'in ihtilâl merkezi haline geldi.⁶⁷

3.3. Şam ve Cezîre

Muaviye'nin başarılı siyaseti sebebiyle onun hilâfeti döneminde Şam ve Cezîre bölgesinde herhangi bir kabile çekişmesi meydana gelmemiştir. Zaten kendisi valiliği zamanında da bu eyaleti problemsiz bir şekilde idare etmiş, özellikle Hz. Osman'ın hilâfeti sürecinde Kûfe, Basra ve Mısır başta olmak üzere eyaletler kargaşa içinde yaşarken, Şam ve Cezîre'yi bir sükûnet adası haline getirmiştir. Ancak onun ölümü ardından Irak ve Horasan'da olduğu gibi iç karışıklıklar ve kabile savaşları Şam topraklarında da görülmüştür.

63 Taberî, *Tarih*, VII, 330-340; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 292-294.

64 Taberî, *Tarih*, VII, 331-332.

65 Taberî, *Tarih*, VII, 335-344.

66 Taberî, *Tarih*, VII, 369.

67 Taberî, *Tarih*, VII, 360-371; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 302-304.

Şam'da ilk asabiyet mücadelesi Yemenli Kelbîler ile Mudarlı Kaysîler arasında meydana gelmiştir. Kelbîler Şam'ın en büyük kabilesi olup iktidardaki Süfyanîler ile gerçekleştirdikleri akrabalık sebebiyle sürekli olarak Emevîler'in yanında saf tutmuşlardır. Dolayısıyla Mervan-Abdullah b. Zübeyr siyasî gruplaşmasında onlar ilkinin yanında yer almışlardır. Zira Mervan'dan sonra kızlarının oğlu olan Hâlid b. Yezîd ilk veliahd tayin edilmiştir. Şam'daki Kaysîler ise Kelbî tabana dayanması sebebiyle (Özellikle Yezîd b. Muaviye döneminde) kerhen destekledikleri Emevîler'i ilk fırsatta terk ederek Kaysîler'i etrafında toplayan Abdullah b. Zübeyr'e katılmışlardır. Bu şekilde Şam'da Muaviye döneminden beri devam eden birlik dağılmış, Ümeyyeliler'i destekleyen Yemenliler ve Abdullah b. Zübeyr'in tarafında yer alan Kaysîler şeklinde siyasî bölünme meydana gelmiştir.⁶⁸

Merc-i Râhîr savaşında Kinde ve Gassân'la birlikte Kelbîler, Kaysîler'e ağır bir mağlubiyet tattırarak birçok kabile önderini öldürmüşlerdir.⁶⁹ Bu savaş iki köklü kabile olan Adnânî ve Kahtânî soylarının rekabetlerinin kanlı savaflara dönüşmesinin miladı olmuştur. Zira hem katılımın çokluğu hem de ölü sayısının fazlalığı dikkate alındığında o güne kadar böyle bir kabile savaşı meydana gelmemiştir.⁷⁰ Şam'da siyasî birliği sağlayan Abdülmelik, bu esnada doğuda Abdullah b. Zübeyr ile meşguliyeti sebebiyle Merc-i Râhîr'ta başlayan iç savaşa müdahil olamadığı için kabileler arasında karşılıklı saldırılar gerçekleşmiştir.⁷¹ Bu hadiseden başka Şam topraklarında Kaysî ile Kelbîler arasında başka çatışmalar da meydana gelmiş, sonuçta her iki taraftan pek çok insan ölmüştür.⁷²

Şam'da diğer bir kabile savaşı Mudarlı Kays ile Rebiâlî Tağlib boyları arasında gerçekleşmiştir. Tağlibliler ortak Nizarî soydan gelmeleri sebebiyle daha önce Kelbîler'e karşı düzenlenen bazı akınlarda Kaysîler'a yardımcı olmuşlardır. Ancak Kaysîler, Tağlibliler'e müttefik gibi davranmayıp onları kendilerine itaate zorlamak, ardından onları sahip oldukları verimli topraklarından çıkarmak istemişler, bunu gerçekleştirmek için de Tağlibliler üzerine yürüyerek reisleri Şuays (Şaiys) başta olmak üzere pek çok kabile mensubunu öldürmüşlerdir.⁷³

Emevî asrının sonlarına doğru Velîd b. Yezîd'in saltanata geçmesiyle birlikte hem hanedan içinde hem de Şam'da bulunan kabileler arasında bölünme yaşanmıştır. Annesi Kaysî olan ve Yemenliler'e düşmanlığı ile tanınan Velîd döneminde

68 Taberî, *Tarih*, V, 531-533, 534-535.

69 Taberî, *Tarih*, V, 534-535, 537.

70 Taberî, *Tarih*, V, 537.

71 İsfahânî, *Eğânî*, XXVIII, s. 9470.

72 İsfahânî, *Eğânî*, XXVIII, 9462-9470.

73 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 4.

Güney Arapları'nın çok sevdikleri Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin fanatik Mudarî vali Yûsuf b. Ömer tarafından katledilmesi, Şam'da bulunan Yemenîler'in idareye karşı isyanına sebep olmuş, onların hissiyatından istifadeyle kendisine iktidar yolu bulan Yezîd b. Velîd b. Abdülmelik, halife Velîd b. Yezîd'i öldürerek halifeliğini ilân etmiştir.⁷⁴ Velîd'in, Yemenîler'in desteğiyle başka bir Emevî mensubu tarafından tahttan indirilip öldürülmesi, Emevî devletin yıkılmasına kadar devam edecek zincirleme iç karışıklık ve ihtilâllerin kapısını açmıştır. İlk ihtilâle misilleme olarak Mervan b. Muhammed, Yemenî desteğiyle halife olan Yezid b. Velid'e karşı Kaysîler'in yardımını almak suretiyle halifeliği zorla ele geçirmiştir.⁷⁵ Mevan, özellikle Şam-Cezîre bölgesinde kısmî kontrol sağlayıp Yezîd'in selefi İbrahim'den biat aldıktan sonra, Yemenîler'in Mudarîlar'a karşı Süleyman b. Hişâm liderliğinde gerçekleştirdikleri mukabil isyanla karşılaşmıştır.⁷⁶ Emevîler'in iç mücadelesi gibi görünen, ancak aslında Yemenî-Mudarî kabile çekişmesinden başka bir şey olmayan bu isyan ve akabinde gerçekleşen savaşlar, her iki tarafı da yıpratmış ve onların güçlerinin zayıflamasına sebep olmuştur.

3.4. Endülüs

İspanya'nın Müslümanlar tarafından fethi sonrasında ülkede yeni bir toplum yapısı meydana gelmiştir. Daha önce ülkede yerleşik bulunan Hristiyan çoğunluk Hispano-Romen ve yine Hristiyan olan Vizigotlar ile azımsanmayacak sayıya ulaşan Yahudi unsur üzerine, Araplar, Berberîler ve mevâliden müteşekkil yeni Müslüman topluluklar yarımada gelmişlerdir. Bu çeşitliliğe daha sonra mühtedi İspanyollar (müvelled) ve Orta ve Doğu Avrupa menşeli azınlıklar (sekâlibe) de eklenmiştir.⁷⁷ Endülüs'te, Emevîler döneminde ve daha sonraki süreçte bu unsurlar arasında ırk ve din kaynaklı mücadeleler meydana gelmiştir. Bu mücadelelerin en önemli sebeplerinden biri de kuşkusuz asabiyettir.

Endülüs'e fetihle birlikte Araplardan yaklaşık 40-50 bin kişi gelmiş, bunun birkaç katı Müslüman Berberî de bölgeye yerleşmiştir.⁷⁸ Gerek Araplar, gerekse Berberîler yeni mekânlara kabileler halinde iskân edildikleri için⁷⁹ bu yerleşme şekli doğudaki eyaletlerde olduğu gibi kabile yapısının devamını sağlayıp asabiyeti

74 Dineverî, *el-Ahbârü'l-Tivâl*, s. 321-322; Taberî, *Tarih*, VII, 231-254.

75 Dineverî, *el-Ahbârü'l-Tivâl*, s. 322; Taberî, *Tarih*, VII, 300-309, 311-312.

76 Taberî, *Tarih*, VII, 323-327.

77 Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları* s. 31.

78 İnan, *Devletü'l-İslâm fî'l-Endelüs*, I, 67.

79 Sâlim, *Tarihu'l-Müslimin*, s. 119-133; Munis, *Fethü'l-Endelüs*, s. 126-129.

canlı tutarken, aynı zamanda içtimaî kaynaşmanın gecikmesine de sebep olmuştur.⁸⁰ Ülkeye gelen Arap kabileleri eskiye dayanan kıskançlık ve rekabetleri buraya da taşımışlar, onlar kendilerini tarihî kökleri olan Mudarî veya Yemenî ya da Kaysî-Kelbî gruplaşması içinde kabul etmişlerdir. Bu bölünme daha sonraki yıllarda gerek Araplar arası iktidar mücadelelerinde gerekse Endülüs'ün genel siyasetinde önemli derecede etkinlik göstermiştir.

Emevî akınlarının Batı Avrupa içlerinde durduruldukları Balâtü'ş-Şühedâ savasından sonra askerî faaliyetler kesintiye uğrayınca Müslümanlar içe kapanarak kendi meseleleriyle ilgilenmeye başlamışlardır. Fetihlerin durması, ülkede dahilî problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunların ilki Berberî isyanlarıdır. Berberîler Endülüs'ün fethinde Araplardan daha fazla pay sahibi olmalarına rağmen gerek siyasî sorumluluk üstlenme gerekse iktisadî imkanlardan faydalanmada ikinci plânda tutuldukları gerekçesiyle ilk önce Endülüs'le yakın bağları olan Kuzey Afrika'da büyük bir isyan başlatmışlardır.⁸¹

H. 123-124 (M. 740-741) yılında Emevî halifesi Hişam b. Abdülmelik Kuzey Afrika'daki isyanları bastırmak amacıyla Suriye'den Külsüm b. İyâz idaresinde bir ordu gönderdi. Ordunun öncü birliklerinde Belc b. Bîşr el-Absî komutanlık yapıyordu.⁸² Gelen ordu isyanı bastıramadığı gibi, isyancılar tarafından mağlup edildi ve komutanları Külsüm başta olmak üzere pek çok Suriyeli asker Berberîler tarafından öldürüldü.⁸³ Hezimetten sonra ordunun geriye kalan kısmıyla Septe'ye sığınan ve Berberîler tarafında muhasara altına alınan Belc b. Bîşr, Endülüs valisi Abdülmelik b. Katan'dan H. 114-116 (M. 732-734), H. 122-124 (M. 739-741) İspanya topraklarına geçmek için izin istedi, fakat bu talep Suriyeliler'in ülkeye gelmesinden endişe duyan vali tarafından başlangıçta kabul edilmedi.⁸⁴ Ancak Berberî isyanı Endülüs'e sıçrayıp Emevî idaresini tehdit etmeye başlayınca, vali Suriyeli askerleri bölgeye davet etmek zorunda kaldı. Abdülmelik, Belc'in de yardımıyla Berberî isyanını etkisiz hale getirdi.⁸⁵

Suriye'den gelen Araplar, Berberî isyanının bertaraf edilmesinden sonra ülkeyi terk edeceklerine söz vermişlerdi. Bunun için validen kendilerini topluca Afrika kıtasına geçirecek gemiler temin etmesini istediler. Ancak Abdülmelik onları ancak gruplar halinde Kuzey Afrika'ya gönderebileceğini söyledi. Bunun, kendilerini Ber-

⁸⁰ Özdemir, s. 31-32.

⁸¹ Sâlim, *Tarihu'l-Müslimîn*, s. 153-160.

⁸² İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*; s. 218-219.

⁸³ İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*; s. 220; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 361.

⁸⁴ İbn Abdilhakem, s. 250; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 250.

⁸⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 250-251.

berîler'in kucağına atmak olduğunu düşünen Suriyeliler, isyan edip valilik sarayını basarak Belc'i Endülüs valisi ilân ettiler. Kısa süre sonra da eski vali Abdülmelik'i öldürdüler (H. 124/M. 741).⁸⁶ Bu durum daha önceden ülkeye yerleşmiş olan Araplarla yeni gelenler arasında bir çatışmayı gündeme getirdi. Endülüs'e ilk göç eden Arapların çoğunluğu Yemenî, Suriye'den gelenler ise Kaysî olduğu için, Berberî isyanının bastırma amaçlı ülkeye gönderilen ordu sebebiyle Endülüs topraklarında bir Kaysî-Kelbî çekişmesi ihtimali ortaya çıktı. Bu siyasî rekabette İspanya topraklarının ilk Müslüman sakinleri olan Berberîler ve diğer Müslüman İspanyollar da Yemenîler'e destek verdiler. Buna rağmen, Kayşlılar eski valinin oğulları Ümeyye ve Katan'ın idare ettiği Endülüs müttetiklerini 124 (742) yılında mağlup ettiler.⁸⁷ Bu savaşta yaralanan Şam askerlerinin komutanı Belc kısa süre sonra ölünce, yerine Salebe b. Selâme geçti.⁸⁸ Kaysîler bu savaşta birçok Yemenî'yi öldürdükten sonra, sağ kalanları da kurdukları pazarlarda esirleri tahkir amacıyla açık indirme usulüyle satışa çıkarmışlardır. O kadar ki insanlar bir oğlak, hatta bir köpek karşılığında satılmıştır.⁸⁹ Bu hadise Emevîler döneminde Endülüs'te Araplar arasında gerçekleşen ilk büyük kabile çatışmasıdır. Asabiyet ateşini canlandıran bu savaş, daha sonraki kabile mücadelelerinin de tetikleyicisi olmuştur.

Endülüs'te gerçekleşen Kaysî-Yemenî savaşı, Emevî idaresini endişelendirince halife Hişam b. Abdülmelik, asabiyet çekişmelerini hafifletmek amacıyla kabilesine meyletme konusuna mutedil bir şahıs olarak bilinen Ebu'l-Hattar lakaplı Hüsâm b. Dırâr el-Kelbî'yi H. 125 (M. 743) yılında Endülüs'e vali tayin etti.⁹⁰ Yeni vali başarılı bir siyaset takip ederek, Suriyeli askerleri zorla geri göndermek yerine onları ülkenin belirli bölgelerine dağıttı. Belc b. Bişr ile birlikte Endülüs'e gelen Dimaşklılar'ı Elbire, Humuslular'ı İşbiliyye, Kınnesrinliler'i Ceyyân, Ürdünlüler'i Reyte ve Malaka, Filistinliler'i Şezune, ve Mısırlılar'ı da Tüdmir'e yerleştirdi. Onlardan hiçbir gruba Kurtuba'da kalma izni vermedi.⁹¹ Ardından Suriyeliler'in elebaşlarını ülkeden uzaklaştırarak belli bir süre kabile savaşlarına engel oldu.⁹²

Ebu'l-Hattar'ın sağladığı huzur ortamı yine bir kabile çekişmesi nedeniyle bozuldu. Kayşlı ve Kelbli iki şahıs arasındaki problem vali tarafından Kelbli lehine çözüldü, valinin soyuna meylettiğini ileri süren Kayşlılar yeniden isyan başlattı-

86 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, s. 220; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 250-251.

87 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, s. 221; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 254.

88 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, s. 221; Makkarî, *Nefhu'l-Tîyb*, I, 127.

89 *Ahbâru Mecmûa*, s. 48.

90 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 261.

91 Makkarî, *Nefhu'l-Tîyb*, I, 273.

92 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, s. 221-224; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 260, 361.

lar.⁹³ Endülüs'te Yemenîler'in desteklediği Ebu'l-Hattar'a karşı Kays muhalefетini, Suriye ordusunda Belc b. Bişr ile birlikte Endülüs'e gelen Sumayl b. Hâtım organize ediyordu. Sumayl İspanya topraklarında Kaysîler'in Yemenîler'e göre daha az sayıda olmaları sebebiyle iktidarı tek başlarına ele geçiremeyeceklerini bildiği için Yemenliler'i kendi arasında bölmek suretiyle rakiplerini zayıflatmayı plânladı. Bunun için Yemenli Benî Cüzam kabilesinin reisi olan ve daha önce İşbiliye valiliğinde görevli iken Endülüs eyalet valisi Ebu'l-Hattar tarafından azledilmiş olan Süvâbe b. Selâme'ye bir mektup yazarak kendisini Endülüs emiri olmaya davet etti.⁹⁴ Teklifi kabul eden Süvâbe yanındaki birliklerle Sumayl'a katıldı. Recep 127'de (Nisan 745) ordunun öncü birliklerinin başına Yemenli Süvâbe'yi geçiren Sumayl valinin üzerine yürüdü. Yapılan savaşta Ebu'l-Hattar'ın ordusu mağlup edilerek Süvâbe yeni Endülüs valisi ilân edildi.⁹⁵

Süvâbe b. Selâme'nin kısa süre sonra ölmesi, Kaysîler ile Kelbîler'i bir kez daha karşı karşıya getirdi. Sumayl nöbetleşe olarak bir yıl Kaysî bir yıl da Kelbîler'in valilik yapmasını teklif etti. Bu defa da valinin önce hangi soydan seçileceği problemi ortaya çıktı. Sumayl bunun üzerine Kureyşli birini valiliğe önerince Yûsuf b. Abdurrahman el-Fihri Endülüs'ün yeni valisi oldu.⁹⁶ Bu seçim neticesinde de yönetimde gerçek söz sahibi Sumayl'dı.⁹⁷ Buna dayanarak Sumayl, valiye Kaysî politika takip etmesi ve Yemenli devlet adamlarını azletmesi telkininde bulununca, Yemenliler tekrar Ebu'l-Hattar'ın etrafında toplanarak siyasî mücadeleye başladılar.⁹⁸

Yûsuf'un bir yıllık süresi dolduktan sonra, Yemenliler yapılan anlaşma gereği yönetimin kendilerinden birine devredilmesini istediler. Ancak Sumayl talebi kabul etmeyip yeniden Yemenliler'le savaşmaya karar verdi. Onun liderliğindeki Kaysîler, Ebu'l-Hattar'ın yönettiği Yemenliler'le yine karşı karşıya geldiler. 130 yılı başlarında (747 yılı sonları) meydana gelen Secunda savaşı yine Kaysîler'in galibiyetiyle sonuçlandı. Çarpışmalar esnasında Ebu'l-Hattar başta olmak üzere bir çok Yemenli öldürüldü.⁹⁹ Bu şekilde Suriyeliler Endülüs'teki hâkimiyetlerini daha da pekiştirmiş oldular.¹⁰⁰ Vali Ebu'l-Hattar'ın göreve gelmesinden sonra gerçekle-

93 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 290; Makkarî, *Nefhu't-Tîyb*, I, 237

94 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 291; Makkarî, *Nefhu't-Tîyb*, I, 237.

95 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 291, 361; Makkarî, *Nefhu't-Tîyb*, I, 238.

96 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 308; Makkarî, *Nefhu't-Tîyb*, I, 238.

97 Süfi, *Tarihu'l-Arab fi'l-Endelüs*, s. 291.

98 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 308.

99 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 308, 361.

100 İmâdüddin, *Endülüs Tarihi*, s. 61.

şen ve fasılalarla yaklaşık 10 yıl süren Mudarî-Yemenî savaşları, tarihçiler tarafından o zamana kadar meydana gelen kabile savaşlarının en şiddetlisi olarak kabul edilmiş, gerek akan kanın çokluğu, gerekse sosyal bünyede meydana getirdiği tahribat sebebiyle bu çarpışmalar Sıffin savaşına benzetilmiştir.¹⁰¹

4. İktidar Hedefli Hanedan İçi Savaş

4.1. Velîd b. Yezîd-Yezîd b. Velîd Mücadelesi

Hişam b. Abdülmelik'in vefatından sonra Emevî saltanatına Velîd b. Yezîd (II. Velîd) geçti. O da babası Yezîd b. Abdülmelik (II. Yezîd) gibi çok kısa süren halifelik dönemini (H. 125-126/M. 743-744) yıkılmaya yüz tutmuş devletin problemleriyle ilgilenmek yerine av partileri saray eğlenceleriyle geçirmiştir.¹⁰²

Velîd b. Yezîd selefinin siyasî alandaki tüm olumlu girişimlerini boşa çıkararak kabilecilik politikası takip etti. Esasında Velîd, kendisini veliahdlıktan azletme girişiminde bulunan, fakat bunu gerçekleştiremeyen Hişam'a karşı da şahsî kin besliyordu. Belki de bu sebeple onun ilk icraatı Hişam'ın tayin etmiş olduğu ve onun kendi istikbâliyle oynamasına destek veren bürokratları görevlerinden uzaklaştırmak, ardından da cezalandırmak oldu.¹⁰³

Halife Velîd kısa süren idaresi boyunca fanatik Kaysî politika takip etmiştir. Bu sebeple önceki dönemde makamlarında kalabilen az sayıdaki Yemenî idarecilerin yerini Kaysîler almıştır.¹⁰⁴ Hişam döneminde siyasî ve sosyal şartlar sebebiyle tercih edilen mutedil Kaysîlik politikası, Velîd zamanında açıkça Yemenli düşmanlığına dönüşmüştür. Velîd, Yemenî husumetinin bir yansıması olarak Kaysîlerin yoğun baskısı sebebiyle halife Hişam tarafından önce azledilip ardından hapsedilen eski Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'yi Kaysî yeni Irak valisi Yûsuf b. Ömer'e 50 milyon dirhem karşılığında teslim etmiş, Yûsuf da Hişam'ın son döneminde Hâlid'in emrindeki valilere baskı yaparak¹⁰⁵ tatmin edemediği Yemenî düşmanlığını Hâlid'i işkenceyle öldürmek suretiyle tatmin etmiştir.¹⁰⁶

Velîd b. Yezîd'in takip ettiği yönetim anlayışı toplumun esasını teşkil eden Yemenî ve Mudarî kökenli Arap toplumlarının birbirlerine daha da düşman olmaları sonucunu getirdi. O kadar ki bilhassa Horasan'da bu iki büyük kabile bloğu

101 *Ahbârü Mecdûa*, s. 60; Sûfî, *Tarihu'l-Arab fi'l-Endelüs*, s. 290.

102 Taberî, *Tarih*, VII, 209-210; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 256-259, 268-269.

103 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 291-292; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 331.

104 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 282; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 331; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 268.

105 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 326-327.

106 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 288; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 331; Taberî, *Tarih*, VII, 232-234, 254-261.

arasında çatışmalar baş gösterdi.¹⁰⁷ Gelişmelerin devletin varlık ve bütünlüğünü, aynı zamanda hanedanın geleceğini tehdit etmeye başladığını gören Emevî ileri gelenleri Velîd b. Yezîd'i görevden uzaklaştırarak yerine Yezîd b. Velîd b. Abdülmelik'in (III. Yezîd) devlet başkanlığına getirilmesine karar verdiler. Onun başta selefi Hişam'ın çocukları olmak üzere hanedan ailesi fertlerine karşı sert davranması, hatta bir kısmına kırbaç cezası uygulaması, bazılarını da sürgüne göndermesi hanedan içinden de pek çok düşman kazanmasına sebep olmuştu. Üstelik daha reşid olmayan iki oğlu Hakem ve Osman'ı veliahd tayin etmek istemesi de hanedanın yönetime müdahalesini zorunlu hale getirdi. Neticede Hişam'ın oğulları ile diğer Mervânîler topyekün halîfeye cephe aldılar. Bu şekilde Emevî ailesi ilk defa kendi içinde parçalanmış oldu. Hanedan içinde halîfeye karşı muhalefete halife adayı olarak belirlenen Yezîd b. Velîd b. Abdülmelik öncülük yaptı.¹⁰⁸

Velîd'in halîfeliği döneminde (H. 125/M. 742-743) Ehl-i Beyt'ten Yahyâ b. Zeyd b. Ali'nin önce isyana zorlanıp ardından da öldürülmesi Ehl-i Beyt taraftarlarının da yönetime düşmanlığını celbetmişti.¹⁰⁹ Diğer taraftan Velîd b. Yezîd tarafından kabilelerine karşı açıkça düşmanlık yapılması ve kendilerinden kabul ettikleri Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin önce tahkir edilip, ardından da işkence altında öldürülmesi özellikle Şam'da bulunan Güney Araplarının da infialine sebep olmuştu. Bu davranışı Hâlid'in şahsında kendileri için büyük bir hakaret telakki ettikleri için, Yemen kabileleri hanedan içindeki muhalefete açık destek verdiler.¹¹⁰ Bu sebeple Şam Yemenîleri, yeni halife namzedi olarak öne çıkan Yezîd b. Velîd b. Abdülmelik'e (III. Yezîd) giderek idareye karşı onun önderliğinde ayaklanma teklif ettiler. Gerek hanedanın gerekse Yemenîlerin açık desteğini alan Yezîd b. Velîd, Hicretin 126. (M. 744) yılında gerçekleştirdiği ihtilâl hareketi sonucunda çok ciddi bir mukavemetle de karşılaşmadan Velîd'i öldürerek Emevîlerin yeni devlet başkanı oldu.¹¹¹

İhtilâlî başarılı bir şekilde gerçekleştirdikten sonra halktan biat alan Yezîd b. Velîd kendisine Ömer b. Abdülaziz'i örnek aldığını, adil bir yönetim sergileyeceğini, halkın üzerindeki ağır vergileri kaldıracağını, bir bölgeden elde edilen gelirin yine oraya harcanacağını, gayr-ı müslimlere karşı müsamahalı davranacağını vaat etti.¹¹² Yezîd b. Velîd'in halîfeliği döneminde biat alması esnasında dile getirdiği vaatleri yerine getirebileceği bir siyasî ve sosyal ortam mevcut değil-

107 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 333.

108 Taberî, *Tarih*, VII, 218-219; İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 462.

109 Taberî, *Tarih*, VII, 228-231; Mes'ûdî, *Mürücû'z-Zeheb*, III, 225; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 259-260.

110 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 333; Taberî, *Tarih*, VII, 233, 237.

111 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 289-290; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 333-335; Taberî, *Tarih*, VII, 231-254.

112 Taberî, *Tarih*, VII, 268-269; Mes'ûdî, *Mürücû'z-Zeheb*, III, 234-235; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 269-270.

di. Her şeyden önce devlet başkanlığı makamını Yemenli kabilelerin desteğiyle gerçekleştirdiği ihtilâl neticesinde ele geçirdiği için onun Mudarî-Yemen'i Arap rekabetinde tarafsız kalması mümkün değildi.¹¹³ Nitekim devlet başkanı olmasından itibaren tercihlerini Güneyli Arapların beklentileri doğrultusunda kullanmaya başladı. Yeni siyasetin gereği olarak selefinin tayin ettiği Kaysî valileri azlederek yerlerine Yemen asıllı idareciler getirdi.¹¹⁴ Onun bu hususta aldığı en önemli karar ise Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'yi öldürmesi sebebiyle Güney Araplarının nefretini kazanan Irak umumî valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî'yi azledip bu göreve Mansûr b. Cumhûr'u atamak oldu.¹¹⁵

4.2. Yezîd b. Velîd -Mervan b. Muhammed Mücadelesi

Yezîd b. Velîd'in yönetimde Yemenî politika takip etmeye başlaması bu defa da Kaysîlerin ayaklanmalarına sebep oldu. Nitekim Filistin, Şam ve Irak'ta Mudarî menşeli kabileler maktul halîfenin kanını savundukları gerekçesiyle isyan çıkardılar. Halîfe bu kalkışmaları Abdûlaziz b. Haccâc komutasındaki birliklerle etkisiz hale getirdi.¹¹⁶ Benzer şekilde Ürdün ve Filistin'de yönetime karşı çıkan gruplar da kanlı müdahalelerle bastırılabilirdi. Bu faaliyetler devlet ve isyancılar arasındaki savaştan ziyâde Kaysî ve Yemenîler arasındaki kabile savaşlarından başka bir şey değildi.¹¹⁷ Daha sonra yönetim karışıklığı bürokratlar arasına da sirayet etti; Kaysî olarak tanınan Horasan valisi Nasr b. Seyyar ile Azerbaycan valisi Mervan b. Muhammed, Yezîd'in halîfeliğini tanımadıklarını ilân ettiler.¹¹⁸

Cezîre valisi Mervan b. Muhammed yeni halîfeyi tanımadığı gibi, öldürülen halîfe Velîd b. Yezîd'in oğulları adına isyan başlattı. Yemenî politika takip ettiği iddiasıyla yeni halîfeye kin besleyen ve bölge halkının çoğunluğunu teşkil eden Kaysîler Mervan'a büyük destek verdiler. Fakat Mervan'ın Kafkasya'da emir olarak bıraktığı Sâbit b. Nuaym ve onunla birlikte hareket eden Suriyeli Kelbîlerin III. Yezîd'den başkasına biat etmeyeceklerini açıklamaları üzerine iktidar mücadelesinden bir süre vazgeçmek durumunda kaldı.¹¹⁹

Mervan b. Muhammed'e gönülsüz olarak biat eden, üstelik yönetim merkezinin değişmesinden ve başkent olma imkânlarını kaybetmekten oldukça rahatsız olan Dimaşk halkı Şam beldelerindeki diğer Yemen asıllı Arapları da ayaklandıra-

113 Dineverî, *el-Ahbârü'l-Tivâl*, s. 321; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 14.

114 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 294-295.

115 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 294; Taberî, *Tarih*, VII, 270.

116 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 335; Taberî, *Tarih*, VII, 262-266.

117 Taberî, *Tarih*, VII, 266-267.

118 Taberî, *Tarih*, VII, 277-280, 281-285; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, III, 239-240.

119 Taberî, *Tarih*, VII, 269-270, 281-284, 295-297; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 270-271, 277-278.

rak bir isyan başlattılar. Bu gelişme o döneme kadar Emevî saltanatının devamında en büyük rolü üstlenen Suriyelilerin devlete olan desteklerini tamamen çektiklerinin de işareti oldu. İlk isyan girişimi Hımslılar tarafından gerçekleştirildi. Bu hadise Şam-Cezîre bölgesinde Kaysî-Kelbî çatışmasının da habercisiydi. Olayı bastırmak amacıyla Harran'dan harekete geçen halife isyanları etkisiz hale getirmeyi başardı.¹²⁰ Daha sonra da bölgeden topladığı muhalif Yemenlileri de ordusuna dâhil ederek Irak'a doğru harekete geçti. Fakat iktidarın Kaysîlere gitmesini bir türlü hazmedemeyen Yemenli Araplar, onun ordusunu terk ederek Rusâfe'ye gidip burada bulunan Süleyman b. Hişâm b. Abdülmelik'i halife ilan ettiler. Ardından da Kınnesrin şehrinin kontrolünü ellerine geçirdiler. Mervan b. Muhammed bu gelişme üzerine Irak seferini iptal ederek âsiler üzerine yürüme kararı aldı. Kınnesrin yakınlarında bulunan Hufâf mevkiinde isyancıları mağlup etti. Kendisine karşı iktidar mücadelesi başlatan Süleyman'dan tekrar biat aldı. Ardından Hıms, Baalbekke, Dımaşk ve Kudüs şehirlerindeki surları tedbir olarak yıkmak suretiyle yeni bir isyan teşebbüsünü engellemeye çalıştı.¹²¹

4.3. Ebû Cafer Mansûr-Abdullah b. Ali Mücadelesi

Ebû Cafer, H. 136/M. 754 yılında hac emîri olarak da görev yaptığı sırada ağabeyi Seffâh'ın ölümü üzerine Abbâsîler'in yeni halifesi olarak biat aldı (H. 136/M. 754).¹²² Buna karşı Seffâh'ın ölüm haberini Şam'da haber alan Abdullah b. Ali, halifenin öldüğünü bildiren mektubu okumasının ardından halktan kendisine biat etmelerini istedi. Ebu'l-Abbâs'ın, Emevîler'in son halifesi Mervân b. Muhammed üzerine ordu göndermek istediği zaman, kardeşlerini çağırarak onlardan ordunun başına geçmelerini istediğini ve kim bu görevi üstlenirse onu veliaht seçeceğini taahhüt ettiğini, bu teklifi kendisinden başka kimsenin kabul etmediğini bildirdi. Bu konuda Ebû Ganîm et-Taî, Haffâf el-Mervezî ve diğer bazı kimseler de kendisine şahitlik yaptılar.¹²³

Amcası Abdullah b. Ali'nin Şam'da isyan edip kendi adına biat aldığı bilgisi hilâfet merkezine ulaşınca, halifenin emriyle bölgeye Ebû Müslim komutasında büyük bir ordu sevk edildi. İki taraf arasında daha sıcak çatışmaya girilmeden Abdullah b. Ali'nin yaptığı bazı taktik hatalar, onun Ebû Müslim karşısında güç kaybetmesine sebep oldu. Bu hatalardan en önemlisi, Abdullah'ın kendisine itaat etmeyecekleri düşüncesiyle ordusunda bulunan pek çok Horasan asıllı askerî

120 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 298; Taberî, *Tarih*, VII, 312-316; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 286-287.

121 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 340; Taberî, *Tarih*, VII, 323-327; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 287-288.

122 Taberî, *Tarih*, VII, 471-472; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 347.

123 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 335; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 365.

öldürtmüş olmasıdır. Abdullah, ikinci bir hata daha yaparak, en büyük komutanlarından biri olan Humeyd b. Kahtabe'yi de yine kendisine ihanet edeceği şüphesiyle ortadan kaldırmaya çalıştı. Ancak hedef alınan komutan plânı fark edip emrindeki birliklerle Abdullah'ı terk ederek Irak taraflarına çekilmiş, bu şekilde Şam birliklerinin gücünün zayıflamasına sebep olmuştur.¹²⁴

Abdullah b. Ali ve Ebû Müslim orduları arasında Nusaybin yakınlarından uzun süren bir savaş gerçekleşti. Ebû Müslim, fasılalarla yaklaşık beş ay süren çarpışmaların ardından Abdullah'ın ordusunu mağlûp etmeyi başardı. Kendisi için yenilginin mukadder olduğunu gören Abdullah b. Ali, savaş meydanından kaçarak Basra'da bulunan kardeşleri Süleyman ve İsmâ'ya sığındı. Komutanları savaş meydanını terk eden askerler de çaresiz bir şekilde Ebû Müslim'e teslim oldular. (H.136/M.754).¹²⁵

4.4. Emîn-Memûn Mücadelesi

Hârûn Reşîd, halifelîği döneminde oğuları Emîn, Me'mûn ve Kâsım'ı sırasıyla veliaht tayin etmişti. Horasan'a Me'mûn'u, Arap Yarımadası'na Kâsım'ı ve Irak'a da Emîn'i vali tayin etmek suretiyle kararını fiilen de ortaya koymuş oldu. Emîn, kendisinin de baştan beri aklında olan plânı uygulayıp Me'mûn ve Kâsım'ı kısa süre içinde veliahtlıktan azlettikten sonra onların yerine oğlu Mûsâ'yı getirdiğini ilân etti.¹²⁶

Bu karar, iki kardeş arasında iktidar çekişmesini kaçınılmaz hale getirdi. Mücadelede halîfe Emîn, Fazl b. Rebî başta olmak üzere Arap eşrâfı tarafından, annesi İranlı bir cariyeye olan Me'mûn ise, valisi bulunduğu doğu eyaletleri, diğer bir deyimle Fars unsur tarafından destekleniyordu. Fars asıllı Fazl b. Sehl ise, Me'mûn'un veziri konumunda idi. Bu zat, Bermekîler'e intisap ettikten sonra süratle yükselmiş, özellikle Me'mûn üzerinde büyük bir nüfuz kazanmıştı.¹²⁷ Görülüyor ki daha başlangıçta iki kardeş arasındaki iktidar mücadelesi, Arap ve İranlı unsur arasında -Abbâsî hilâfetine kurulması ile başlayan ve Ebû Müslim ile Bermekîler'in ortadan kaldırılmasıyla mukayese edildiğinde- daha da belirgin bir nüfuz mücadelesi şekline dönmüştür. Bununla birlikte, Emîn-Me'mûn çatışmasını mutlak anlamda bir Arap-Fars mücadelesi olarak görmek de doğru olmaz. Çünkü Farslıların temsilcisi kabul edilen Me'mûn'un yanında hem Fazl b. Sehl gibi Fârisi asıllı, hem de Herseme b. A'yen gibi Arap asıllı komutanlar bulunurken, aynı

124 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 366; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 4.

125 Taberî, *Tarih*, VII, 474-479; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, III, 302; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 348-350.

126 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 436; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 3-4.

127 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 4.

şekilde Araplar'ın desteğini alan Emîn'in yanında Fazl b. Rebî gibi mevâlî menseli bir vezir, Ali b. Îsâ b. Mâhân gibi Fars asıllı bir komutan vardı. Bu durumda mücadeleyi salt bir Arap-Fars rekabeti yerine, ortak siyaset anlayışının bir araya getirdiği iki grup ve hizbin mücadelesi olarak nitelemek daha doğru olur. Karşılıklı oluşan gruplar ise basit olarak Abbâsî-Hâşimî ittifakı ile Horasan-Şîî ittifakı şeklinde isimlendirilebilir. Buna göre ilk grup Emîn, ikinciler ise Me'mûn'un yanında blok halinde yer almışlardır. Coğrafi anlamda değerlendirmek gerekirse, Emîn-Me'mûn mücadelesini Irak-Horasan rekabeti olarak da görmek yanlış olmaz. Zira daha Hârûn Reşîd'in sağlığında iki kardeş bu iki bölgenin idarecisi olarak ilân edilmişlerdi. Dolayısıyla hilâfet rekabeti başladığında her bölge, kendi idarecisinin halîfeliği elde etmesi için çaba sarfetmiştir. Tabiatıyla Irak'ın ağırlıklı nüfusu Araplar, Horasan'ın en önemli etnik unsuru Farslılar olduğu için Emîn-Me'mûn rekabeti neticede Arap-Acem rekabeti olarak görülmüştür.¹²⁸

Taraflar arasında silahlı mücadele başlamadan önce halîfe Emîn ile veliahtlıktan azledilen Me'mûn arasında karşılıklı mektuplaşmalar gerçekleşti.¹²⁹ Bunun sonucunda Me'mûn neredeyse kendisinin azledilmesini kabul ve Mûsâ b. Emîn'in veliahtlığına razı olmaya karar vermişti. Ancak veziri Fazl b. Sehl, halîfeliği kesin olarak ele geçirecekleri hususunda kendisini ikna etmek suretiyle Me'mûn'u bu kararından vazgeçirdi.¹³⁰ Bunun ardından Me'mûn, askerî seçeneği devreye alıp bir taraftan Herseme b. A'yen komutasında büyük ordu hazırlığına girişirken, diğer taraftan da Bağdat'tan kendi üzerine gönderilmesi muhtemel birliklerin yolunu kesmek için Tâhir b. Hüseyin'i dört bin kişilik bir öncü kuvvetin başında batı istikametine doğru harekete geçirdi. Aynı anda halîfe Emîn de babası zamanında Horasan valiliğinde bulunan, ancak kötü idaresi ile halkın kin ve nefretini kazanmış olan Ali b. Îsâ b. Mâhân'ı doğru seferine çıkardı. Me'mûn'un komutanı Tâhir, Rey'e vardığı sırada elli bin kişilik ordusuyla gelen Ali b. Îsâ ile Celulâ'da karşı karşıya geldi. Aradaki büyük sayı farkına rağmen Tâhir rakibiyle meydan savaşı yapmaya karar verdi. İki taraf arasındaki savaş, belki de Ali b. Îsâ'nın çatışmanın daha başlangıç safhasında öldürülmesi sebebiyle kısa süre içinde Tâhir'in galibiyeti ile neticelendi (Şaban-Ramazan 195/Mayıs 811). Me'mûn, zafer haberini aldıktan sonra Merv'de halîfe olarak bîat aldı. Çarpışmalar sonucunda mağlup olup ve başkomutanlarını kaybetmiş bulunan Emîn'in birlikleri ise Bağdat'a döndüler.¹³¹

128 Dûrî, Abdülaziz, *el-Asru'l-Abbâsî el-Evvel*, s. 142.

129 İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, IV, 41-46.

130 Taberî, *Tarih*, VIII, 379-387; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 139-141.

131 Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 383; Taberî, *Tarih*, VIII, 390-397, 407-412.

Halîfe Emîn, kardeşiyle yaptığı ilk savaşta uğradığı mağlubiyetin üzerinden fazla bir zaman geçmeden Abdurrahman b. Cebele komutasındaki başka bir orduyu cepheye sürdü. Hemedân'a Tâhir'den önce ulaşan Abdurrahman, burada Horasan ordusu tarafından kuşatıldı. Rey galibiyeti sebebiyle şöhreti artan Tâhir'e her taraftan yardımcı kuvvetler gelmeye başlamıştı. Abdurrahman ise muhasara altında iken halîfenin göndereceği takviye kuvvetlerini bekliyordu. Gerek yardımcı kuvvetlerin gelmeyişi gerekse onunla birlikte hareket eden yerli halkın ısrarları, Abdurrahman'ı teslim mecbur bıraktı.¹³² Hicretin 196. (M. 811-812) yılında Emîn, ilerlemekte olan Tâhir'e karşı güçlkle toplayabildiği yeni bir ordu gönderdi. Ancak gelen askerler, Tâhir'in maharetle yürüttüğü menfi propaganda neticesinde daha savaşa girmeden dağıldılar. Bu arada Herseme b. A'yen, Horasan'dan gelerek, Me'mûn'un, Tâhir'e aldığı yerleri kendisine teslim edip Ehvâz'a yürümesine dair emrini ulaştırdı. Bu şekilde Herseme, Hulvan'ı işgâl ederken, Tâhir de Ehvâz üzerine yürüyerek şehri ve bağlı yerleşim alanlarını ele geçirdi.¹³³

Halîfe ordularının peş peşe aldığı mağlubiyetler sebebiyle başkent Bağdat'ta da karışıklıklar baş gösterdi. Bu olumsuz gelişme, Me'mûn'un ilerlemekte olan kuvvetlerine karşı başkentten yeni askerî birlikler gönderilmesine engel oldu. Emîn'in Cezîre bölgesinde Arap kabileleri arasında kuvvet toplama gayreti de geçmişteki kabile çekişmesinden kaynaklanan mahallî anlaşmazlıklar sebebiyle herhangi bir netice vermedi. Sonuçta başkentteki karışıklar giderek Emîn'in varlığını tehdit edecek boyutlara ulaşmaya başladı.¹³⁴ Nitekim kısa süre sonra Bağdat'ta Hüseyin b. Ali b. İsmâ b. Mâhân, 11 Receb 196 (29 Mart 812) tarihinde Emîn'i tahttan indirdi. Ancak kısa süre sonra diğer komutanların müdahalesi neticesinde halîfe tekrar tahtına kavuştu. Fakat bu gelişme, Emîn'in otoritesini tamamen ortadan kaldırdı.¹³⁵ Aynı anda Me'mûn'un komutanı Tâhir, Ehvâz ve Hûzistan'ı ele geçirdikten sonra Bahreyn, Umân ve Hicaz'dan Me'mûn adına biat aldı. Bu gelişmeyi Vâsıt, Kûfe ve Basra şehirlerinin Me'mûn ordularınca ele geçirilmesi takip etti. Tâhir, halîfe Emîn'e son darbeyi vurmak için Bağdat üzerine yürüyerek karşısına çıkan küçük kuvvetleri mağlup edip şehrin güneyindeki Sarsar kanalına ulaştı. Diğer taraftan kuzeyden ilerleyen Herseme de Nehrevân'a varmış bulunuyordu.¹³⁶

132 Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 383; Taberî, *Tarih*, VIII, 412-415.

133 Ya'kûbî, *Tarih*, II, 438; Taberî, *Tarih*, VIII, 418-424.

134 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 155-156.

135 Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 384; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 151-153.

136 Taberî, *Tarih*, VIII, 435-445; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 25-29.

Hicretin 197. (M. 812-813) yılında Bağdat'ın bazı dış mahalleleri Tâhir b. Hüseyin'in eline geçti. Ancak hemen her sokağın savaşıla ele geçirilmesi gerektiğinden, taraflar arasındaki çarpışmalar yaklaşık bir yıl boyunca devam etti.¹³⁷ Hicretin 198. yılı başında (Eylül 813) Emîn'in güvenilir adamlarından Huzeyme b. Hâzim ve Muhammed b. Ali b. Îsâ b. Mâhân, halîfeye ihanet ederek Dicle'nin doğu sahilini Me'mûn'un komutanı Herseme b. A'yen'e teslim ettiler. Aynı anda Tâhir b. Hüseyin, Dicle'nin batı sahilini ele geçirdi. Hilâfet sarayında mahsur kalan Emîn, öldürülmekten çekindiği için nefret ettiği Tâhir'e değil de aslen Arap olan Herseme'ye teslim olmaya karar verdi.¹³⁸ Bu sebeple 24-25 Muharrem 198 (24-25 Eylül 813) gecesi Herseme'ye halîfenin teslim olacağı haberi iletildi. Bunun üzerine Herseme bizzat gelerek halîfeyi sarayından teslim aldı. Emîn ve Herseme bir sandala binip nehrin doğu sahiline geçmek isterlerken, onları fark eden Tâhir'in adamlarının hücumuna uğradılar. Kayıkları battı, canlarını zor kurtardılar. Askerler tarafından tutuklanan Emîn hapsedildi, geceleyin idam edilerek başı Tâhir'e götürüldü. Tâhir de maktul halîfenin başını hilâfet alâmetleri ile birlikte Me'mûn'a gönderdi.¹³⁹

4.5. Müstâîn-Mutez Mücadelesi

Ebu'l-Abbâs olarak künyelenen Ahmed b. Muhammed b. Mu'tasım, Hicretin 217. (M. 832) yılında dünyaya geldi. Babası, halife Mu'tasım'ın oğlu Muhammed, annesi ise Slav asıllı Muhârik adında bir cariyedir.¹⁴⁰ (6 Rebîülâhîr/9 Haziran) Ahmed'e "Müstâîn" unvanı ile halife seçildi.¹⁴¹

Yeni halîfeye biat alınmasının ertesi günü, başkent Sâmerrâ'da karışıklıklar meydana geldi. Zira Mütevekkil'in oğullarından Mu'tezz taraftarları, Müstâîn'e biat etmeyeceklerini ilân etmişlerdi. İlk önce farklı halife namzedini destekleyen askerî birlikler arasında başlayan karışıklık, kısa sürede halkın da iştirakiyle daha da yayıldı. Bu gelişme üzerine Başkomutan Boğa el-Kebîr, hadiselerle müdahale etmeye karar verdi. Tarafların büyük kayıplarına sebep olan çarpışmalardan sonra halife kuvvetleri vaziyete hâkim oldular.¹⁴²

Müstâîn-Billâh hilâfet makamına geçince Otamış'ı Mısır ve Mağrib, Muhammed b. Tâhir'i Horasan¹⁴³, Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'i Irak-Fars va-

¹³⁷ Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 384; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 36-39.

¹³⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 45-48; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, V, 161-162.

¹³⁹ Halife b. Hayyât, *Tarih*, s. 384-385; Taberî, *Tarih*, VIII, 445-496.

¹⁴⁰ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, IV, 144.

¹⁴¹ Taberî, *Tarih*, IX, 256-257; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, IV, 145.

¹⁴² Ya'kûbî, *Tarih*, II, 494; Taberî, *Tarih*, IX, 257-258.

¹⁴³ Taberî, *Tarih*, IX, 258.

liliğine tayin etmişti. Hicretin 248 (M. 862) yılı sonlarına doğru, komutanlar ile vezir Ahmed b. Hasîb'in arasında anlaşmazlık çıktı. Sonuçta Türk askerlerinin baskısıyla Ahmed vezâretten uzaklaştırılarak yerine bir Türk bürokrat olan Otamış getirildi. Türk komutanlarla anlaşamayan Ahmed b. Hasîb ise bütün mallarına el konulup önce Girit adasına, ardından Kayravan'a sürgün edildi.¹⁴⁴ Halîfe sarayında bu gelişmeler yaşanırken halkın Türkler'e karşı infîlî de güç kazanıyordu. Nitekim Hicretin 249. yılı Safer'inde (Mart-Nisan 863) Bağdat'ta sınır boylarında vuku bulan bazı yenilgiler bahane edilerek yönetime karşı büyük bir isyan başlatıldı. İsyanın gerçek sebebi ise Türkler ve onların halîfelere karşı tutumlarıydı. Başlangıç aşamasında sade halk topluluklarının iştirak ettikleri bu harekete zamanla Şâkiriyye adı verilen ve Türkler dışındaki etnik unsurlardan oluşturulmuş bulunan düzenli askerî birlikler de katıldılar. Çoğunluğunu Araplar'ın oluşturduğu isyancılar yıllardır kin besledikleri Türkler'den ele geçirdiklerini öldürmeye başladılar. Vaziyetin kendi varlıklarını tehdit boyutuna geldiğini fark eden Boğas-Sagîr, Vasîf ve Otamış, ellerindeki bütün birlikleri harekete geçirerek başkentteki isyanları kanlı bir şekilde bastırdılar.¹⁴⁵

Görüldüğü gibi Abbâsî idaresinde halîfelerin siyâsî ve manevî otoritelerinin zayıflaması, tedhiş hareketlerinin gelişmesinde en büyük etken oluyordu. Abbâsî toplumu içinde iktidarın kontrolünü ellerinde bulunduran Türkler ile halk arasındaki mücadeleye zamanla Türk komutanları arasındaki rekabet de eklenince, merkezdeki durum daha da karışık bir hâl almaya başladı. Esasında Türk komutan ve bürokratlar arasında ilk dönemde bir dayanışma mevcuttu. Ancak zamanla iktidar rekabetinin, bu birliği bozduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de Türkler, müşterek bir düşmana karşı birlikte hareket ediyorlar, dış tehdit ortadan kalkınca aralarında rekabet zuhur etmeye başlıyordu. Bu gibi hallerde ise halîfe, gelişmelere müdahale edemiyor veya o gücü kendinde bulamıyor; sonuçta galip gelen tarafa boyun eğmekten başka çare kalmıyordu. Bu süreçte Türkler arasında ilk ciddi anlaşmazlık, 15 Rebîülâhîr 249'da (7 Haziran 863) ortaya çıktı. Gelişmeler sonucunda vezir Otamış ve onun kâtibi Şüca' b. Kâsım'a karşı diğer Türk komutanları ortak hareket ederek her ikisini de katlettiler. Bu kargaşa esnasında baş veziri ve yardımcıasını kaybeden halîfe olaylara karşı herhangi bir müdahalede bulunmayıp askerlerin telkinleriyle Otamış'ın yerine Ahmed b. Sâlih b. Şîrzad'ı vezir tayin etti.¹⁴⁶

Türk idareciler arasındaki iktidar çekişmesi şeklinde vuku bulan ikinci olay, Hicretin 251. (M. 865) yılında meydana geldi. Halîfe Mütevekkil'in katlinde baş-

144 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 312.

145 Taberî, *Tarih*, IX, 261-263; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 313.

146 Taberî, *Tarih*, IX, 263-264; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 313.

rol oynayanlardan Bâgir et-Türkî ordu içinde rakipsiz konuma yükselmişti. Halîfe Müstaîn onu başkomutanlığa tayin etmek durumunda kaldı. Bâgir'in elde ettiği konumu çekemeyen diğer Türk komutanları Vasîf ve Boğa es-Sagîr, halîfenin bu kararı üzerine endişeye kapıldılar. İdaredeki rakiplerinin boş durmayacağını ve halîfeye tesir edebileceklerini düşünen Bâgir ise yakın adamlarıyla gerçekleştirdiği bir plân çerçevesinde halîfe de dâhil olmak üzere Vasîf ve Boğa'nın öldürülmesine karar verdi. Onun niyetini haber alan Müstaîn bu defa saf değiştirip, Vasîf ve Boğa es-Sagîr ile anlaştıktan sonra Bâgir'i saraya çağırıp hapsedtirdi. Ancak, gelişme haber alınınca daha önceden hazır halde bekleyen Bâgir'e bağlı birlikler derhal harekete geçip halîfenin sarayını kuşatma altına aldılar. Bunun üzerine Vasîf ile Boğa tutuklu bulunan Bâgir et-Türkî'yi katlettiler.¹⁴⁷ Ancak Bâgir'in katli hadiseyi daha da içinden çıkılmaz hale getirdi. Zira öldürülen komutanın askerleri, bulundukları yeri terk etmeyerek reislerinin katillerini istediler. Kısa süre içinde ordudaki desteklerini kaybettiklerini anlayan halîfe ve iki Türk komutanı, bu badiyeden kurtulma çarelerini araştırmaya başladılar. İlk girişim olarak Vasîf, Mısır yerlilerinden müteşekkil Megâribe adı verilen birlikler ile Abbâsî sarayının Şâkiriyye adı verilen Türkler dışındaki etnik topluluklarından müteşekkil askerleri, kuşatmayı gerçekleştiren Türkler üzerine sevk etti. İki taraf arasındaki çarpışmalar esnasında meydana gelen kargaşadan istifade eden halîfe Müstaîn ve iki Türk komutanı Sâmerâ'yı gizlice terk ederek Bağdat'a hareket ettiler.¹⁴⁸

5 Muharrem 251 (6 Şubat 865) tarihinde Bağdat'a ulaşan halîfe Müstaîn, şehrin muhafızı olan Muhammed b. Abdullah b. Tâhir tarafından karşılandı. Bağdat halkı da kendisine hüsnü kabul gösterdi. Müstaîn ve iki Türk komutanının Bağdat'a intikal ettikleri haberinin alınması üzerine gerek hanedan mensupları gerekse halîfenin memurları Sâmerâ'yı terk etmeye başladılar. Bu şekilde ülkenin yeni merkezi eski başkent Bağdat oldu. Bu gelişmelerden rahatsız olan Türk askerleri, Ferganalılar ve diğer mevâlî, Müstaîn-Billâh'a elçi gönderip hatalarını itiraf ettiler, halîfeye geri dönmelerini isteyip kendisine bundan sonra sadakatle hizmet edeceklerini bildirdiler. Fakat Bağdat'ı kendisi için daha güvenli gören halîfe bu teklifi geri çevirdi.¹⁴⁹ Müstaîn'in kararı bu defa Sâmerâ'da bulunan Türk komutanları endişelendirmeye başladı. Zira kendileri için kurulmuş olan Sâmerâ'nın terk edilmiş olması Türkler'in siyasî ve iktisadî güçlerinin zafiyete uğramasına sebep olacaktı. Bunun üzerine Sâmerâ'daki Türkler, davetlerine cevap vermeyen halîfe Müstaîn'e alternatif aramaya başladılar. Kısa süre sonra

147 Taberî, *Tarih*, IX, 278-282; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 318-319.

148 Taberî, *Tarih*, IX, 282-284; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 319-320.

149 Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, IV, 162; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 320.

da Müstaîn'e karşı başka birisini halîfe yapmaya karar vererek hapiste bulunan Mu'tezz'i serbest bırakıp kendisine biat ettiler. (11 Muharrem 251/12 Şubat 865). Sonuçta Abbâsîler devleti için biri Bağdat, diğeri de Sâmerîrâ'da olmak üzere iki halîfe ortaya çıkmış oldu.¹⁵⁰ Bu dönemde aynı anda iki halifenin ortaya çıkışı ve her iki tarafın da uzlaşmaya yanaşmaması, iç savaşı kaçınılmaz hale getirdi. Mu'tezz, Bağdat'a karşı sefer hazırlıklarına başladı. Buna karşılık, onun Bağdat'a girmesine mâni olmak isteyen Muhammed b. Abdullah da şehrin etrafına hendekler kazdırarak müdafaa tedbirleri aldı. Zaman içinde Bağdat-Sâmerîrâ arasındaki kuvvet dengesi Sâmerîrâ'yı elinde bulunduran Mu'tezz lehine değişmeye başladı. Bilhassa, Hıms'da bulunan Mûsâ b. Boğa el-Kebîr'in, Mu'tezz tarafına geçmesi Bağdat'ta savunma pozisyonunda bulunan Müstaîn için büyük bir handikap oldu. Lehine gerçekleşen bu yeni gelişmeden de cesaret alan Mu'tezz, kendisiyle birlikte hareket eden kardeşi Ebû Ahmed'i büyük bir orduyla Bağdat'a gönderdi. (23 Muharrem 251/24 Şubat 865). Bu şekilde uzun bir süre devam edecek olan Bağdat kuşatması başlamış oldu.¹⁵¹

Müstaîn ve Mu'tezz arasında bir seneye yakın sürecek olan hilâfet mücadelesinde Türkler iki tarafta da aktif bir şekilde rol almışlardı. Buna göre Vasîf ve Boğa, Bağdat'ta savunma vaziyeti alan resmî halîfe Müstaîn'in, askerlerin büyük çoğunluğu ile alt kademe komutanlar ise yeni iktidar talibi Mu'tezz'in yanında yer almışlardı. Savaş ve muhasaranın uzaması kuşatma altındaki Müstaîn aleyhine oldu. Zira ikmal yollarının kesilmesi, Bağdat'ta gıda ve yiyecek sıkıntısının başlamasına sebep oldu. Şehrin varoşlarında yapılan çarpışmaları Müstaîn'in birliklerinin kazanmasına rağmen, bu görece başarılar, umumî neticeye tesir etmiyordu. Mücadelenin uzaması ve durumun Mu'tezz lehine gelişmesi, daha önce Bağdat'a gelmiş olan devlet ricâli ve Abbâsî ailesi mensuplarının da yavaş yavaş onun tarafına geçmelerine sebep oldu. Diğer yandan şiddetli çatışmalardan ve muhasaranın etkilerinden bunalan Bağdat halkı, bir taraftan valileri Muhammed b. Abdullah'ı Mu'tezz ile anlaşmaya, diğer taraftan şehrin kapılarını muhasaracılara açacakları tehdidiyle halîfe Müstaîn'i hilâfetten çekilmeye zorladılar.¹⁵² Nihayet 21 Zilkâde (14 Aralık) tarihinde başlayan karşılıklı müzakereler neticesinde Müstaîn'in hilâfetten uzaklaştırılması, yerine Mu'tezz'e bîat edilmesine karar verildi. Yapılan anlaşmaya göre, 4 Muharrem 252 (25 Ocak 866) tarihinde Müstaîn hilâfetten çekilince onun makamına Mu'tezz geçti.¹⁵³

150 Taberî, *Tarih*, IX, 284-308; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 320.

151 Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zeheb*, IV, 163; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 321-322.

152 Taberî, *Tarih*, IX, 337, 342-343.

153 Taberî, *Tarih*, IX, 348-350; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 322-325, 328-329.

Kaynakça

- Ahbâru Mecmûa, Fî Fethi'l-Endelüs ve Zikri Umerâhiâ*, (thk. İbrahim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1989.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Futûhu'l-Buldân*, (thk. Abdullah Enis et-Tabbâ-Ömer Enis et-Tabbâ), Beyrut 1987.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, IV, (thk. Schloessinger, Max), Jerusalem 1938; V, (thk. Goitein, SDF), Jerusalem 1936.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd (282/895), *el-Ahbâru't-Tivâl*, (nşr. Ömer Faruk Tabbâ), Beyrut ts. (Dâru'l-Erkam).
- Dürî, Abdülaziz, *el-Asru'l-Abbâsî el-Evvel*, Beyrut 1997.
- Halife b. Hayyât, *Tarih*, (thk. Süheyl Zekkâr), I-II, Beyrut 1993.
- İbn Abdilhakem, Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillâh (257/870), *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, (thk. Charles Torrey), Kâhire 1991.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut-Riyad ts. (Mektebetü'l-Meârif--Mektebetü'n-Nasr).
- İbn Sa'd, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (230/845) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut ts. (Dâru's-Sâdır).
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (597/1201), *el-Muntazam fî Tarihi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ), I-XVIII, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (630-1232), *el-Kâmil fî't-Tarih*, I-IX, Beyrut 1986.
- İmadüddin, S. Muhammed, *Endülüs Tarihi*, (çev. Yûsuf Yazar), Ankara 1990.
- İNAN, Muhammed Abdullah, *Devletü'l-İslâm fî'l-Endelüs*, I-II, Kahire 1969.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Huseyn b. Muhammed el-Kuraşî (357/967), *Kitâbü'l-Eğânî*, (thk. İbrahim el-Ebyârî), I-XXXI, Kahire 1970.
- Makkarî, Şeyh Ahmed b. Muhammed et-Tilmisânî (986-1041), *Nefhu't-Tîyb Min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*, (thk. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1986.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (345/956), *Mürücü'z-Zeheb*, I-IV, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Mısır 1964.
- Munis, Hüseyin, *Fethü'l-Endelüs*, Riyad 1985.
- Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları I*, Ankara 1994.

Sâlim, Abdülaziz, *Tarihu 'l-Müslimîn ve Asruhum fî 'l-Endelüs*, Mısır 1961.

Sûfî, Hâlid, *Tarihu 'l-Arab fî 'l-Endelüs*, ? 1980 (Câmiatu Karyunus-Külliyetü'l-Edeb).

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tarihu 'l-Ümem ve 'l-Mülûk*, (thk.

Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Beyrut ts. (Dâru's-Süveydân).

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Abbâsî, (284/897), *Tarih*, I-II, Beyrut 1960.

Yâkût El-Hamevî, Şihabüddin Yakut b. Abdullah (626/1229), *Mu'cemu 'l-Buldân*, I-V, Beyrut 1975.

KAVRAMLARLA “SAVAŞMAK”: OSMANLI DEVLETİ’NDE MODERN SAVAŞ-ORDU MEFHUMU

Halil İbrahim EROL*

Giriş

Literatürde bazı tarihçiler “kuruluş dönemi” olarak ifade edilen ilk devirlerde Osmanlı’nın ortaya çıkışı ve hızlı bir şekilde güç kazanmasını gazâ-cihad-fetih kavramlarının dini yükleriyle eşlik ederek Osmanlılara askerî sahada ihtiyaç duydukları motivasyonu sağladığını ileri sürmektedirler. Başta Bizans İmparatorluğu’nun sonrasında ise Viyana’ya kadar uzanan Avrupa içlerine doğru Osmanlıların gerçekleştirdikleri askerî seferler ve neticesinde gerçekleşen fetihler Hıristiyan dünyasının ya da Batı’nın Osmanlı Devleti’ni büyük oranda askerî yönüyle algılamalarına ve hatta sadece savaş makinası gibi hareket ettiğini varsaymalarına sebebiyet vermiştir. Askerî gücün ve onun etkinliğinin göstergesi olarak kabul edilen başarılı savaşların/fetihlerin Osmanlı tarihinin başta dönemlendirilmesi olmak üzere kendi tarihi bağlamı içinde anlaşılmasının önüne geçmesine yol açmış görünmektedir. Bu çalışma, Osmanlı’da savaş olgusunun genel itibarıyla fiilî olarak kurucu ve dinamik bir unsur olduğu ileri sürülmesine rağmen aslında zihnî ve tarihyazımsal açıdan daha çok yıkıcı bir kavram olarak literatürde kendine alan açtığına dikkat çekmektedir. Bunu vurgulamakla beraber, savaşın taşıyıcı ana unsuru olan ordu yapılanmasının modern dönüşüm sürecini tartışmaya açmaktadır. Bu süreçte dinî terminolojinin ve referanslarının “yeni düzen”in inşasında ne tür bir fonksiyon üstlendiği ya da nasıl bir dil kurduğu ve tavır geliştirdiği bu çalışmanın odaklandığı asıl meseledir. Bu makalede henüz üzerinde şu ana kadar yeterince durulmamış olan Mısır’daki Kavalalı Mehmed Ali Paşa öncülüğünde modern ordu kurma çabalarının dinî yönlerden nasıl ele alındığı ya da meşru kılınma

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı, halilibrahimerol@klu.edu.tr, ORC-ID: 0000-0001-8331-844.

çabasına girişildiği hususu incelenmektedir. Mezkûr tartışma, Ezher ulemasından Halil bin Ahmed er-Recebî'nin *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali Bâşâ* isimli tarih eserindeki “Cihâdiyye Ordusunun İnşası” hakkında başlığıyla Mısır'da kurulan yeni ordunun dinî yönden gerekliliklerini ortaya koyma ve meşruiyetini temellendirme çabalarına odaklanmaktadır.

1. Modern Öncesi Dönemde Osmanlılarda Savaş Mefhumu

Osmanlı tarihine bakıldığında en keskin ve yoğun tartışmalardan birini Osmanlıları ortaya çıkaran ve başarılı kılan esas unsurların ne olduğu meselesi oluşturmaktadır. Bunların başında, fetih hareketlerinin temel motivasyonunun cihad-gazâ ruhuyla harekete geçen savaş idealinin Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve gelişmesinde önemli bir faktör olduğu iddiası gelmektedir. Fleischer'in ifadesiyle Osmanlıların kurduğu devletin askeri ve dolayısıyla fetihler için örgütlenmiş olduğu varsayılmaktaydı.¹ Cihad-gazâ argümanı, Avusturya kökenli oryantalist ve tarihçi Paul Wittek'e (öl. 1978) aittir. Wittek gazâ tezini 1937'de Londra Üniversitesi'nde verdiği üç dersten yola çıkarak² 1938'de *The Rise of Ottoman Empire* isimli eserinde temellendirme çabasında bulunmuştur. Bu görüş birçok tartışmayı doğurmakla birlikte başta Halil İnalcık olmak üzere birçok tarihçi gazânın yani kutsal savaşın Osmanlıları kuran ve geliştiren başat unsur olarak görerek Wittek'in tezini farklı veçhelerden savunmuş ya da dolaylı şekilde desteklemiştir.³ Hatta İnalcık gazâ tezini daha ileri bir noktaya taşımış ve gazânın sadece Avrupa'da değil Asya'daki genişlemesinde de Osmanlılar için motive edici unsur olduğunu ileri sürmüştür.⁴ Osmanlıların fetih merkezli genişleme siyasetinin 1550'lere kadar devam ettiği söylenebilir. Osmanlı yönetimi kabaca bu tarihlerden itibaren barış temelli bir dış politika takip etmeye yönelmiştir. Osmanlılar, doğu ve batıda savaşmayı sürdürmüş olmakla birlikte karşılıklı antlaşmalarla daha çok statükoyu muhafaza etmeye dönük tavır sergilemiştir. Bu siyasetin arka planındaki esas unsur ise o dönemde başta sadrazam olan Rüstem Paşa olmak üzere sürekli savaş-

1 Cornell H. Fleischer, “Yükseliş ve Gerileme de Askeri Kriterlere Göre Anlamli Tasnifler”, *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu*, ed. Mustafa Armağan (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 271.

2 Ronald C. Jennings, “Gazi Tezi Üzerine Bazı Düşünceler”, *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, ed. Oktay Özel, Mehmet Öz (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000), 429. Mehmed Fuad Köprülü'nün 1934 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde Fransızca olarak art arda verdiği üç konferans sonrası, Gibbons'ın tezlerini eleştirdiği ve farklı bir tez önerdiği çalışması, *Les origines de L'Empire ottoman* ismiyle Fransızca olarak Paris'te 1935 yılında neşredilmiştir.

3 Kâldy-Nagy Gyula, “Osmanlı İmparatorluğu'nun İlk Yüzyıllarında Kutsal Savaş (Cihad)”, *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, ed. Oktay Özel, Mehmet Öz (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000), 400-401.

4 Halil İnalcık, “The Emergence of the Ottomans”, *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 1A/291.

manın teknolojik ve ideolojik yönlerden anlamsız olduğunun devleti yönetenler tarafından farkına varılmasıdır.⁵

Aslında belki de Osmanlı tarihini anlamanın en önemli engellerinden biri olarak görülen ve gösterilen dönemlendirme meselesi ya da sorunu tartışmadan önce “fetih devleti” şablonunu masaya yatırmak gerekiyor. Nitekim Avrupa için korkutucu olduğu kadar ürkütücü de olmuş olan Osmanlıların Avrupa içlerine sürekli fetihler düzenlemeleriydi. Bu sebeple Osmanlılar hakkında Batılılar tarafından yapılan yükselme ve çökme devirleri gibi dönemlendirmeler askeri kriterlere dayandırılarak yapılmıştır.⁶ Gerileme paradigması büyük oranda savaş olgusu ve askerî sahada gelişmeler üzerinden inşa edilmiştir. Dolayısıyla sadece ilk döneme has bir sorun olarak görülen Osmanlıları “savaş makinası” şeklindeki tanımlamalar,⁷ Osmanlı Devleti’nin diğer devirlerini anlamaya da bir engel oluşturarak tarihçilerin önünde durmaya devam ettiği çoğu zaman dikkatlerden kaçmaktadır. Nitekim dönemlendirmenin, Jacques Le Goff’un isabetli ifadesiyle insanın zaman üzerindeki eylemlerini belirtmekle birlikte aynı zamanda herhangi bir etki olmadan insandan bağımsız şekilde kendiliğinden ortaya çıkmış bir durum olmadığını unutmamak icap ediyor.⁸ Aslında geçmişin anlatısı bir şekilde ne kadar tarihsel/ anlatısal kurgu ise ve hatta çoğu zaman da geçmişi tamamen “başka bir tarzda” biçimlendiren bir kurgu ise tarihin “dönemlendirilmesi” daha da fazla bir kurgu faaliyetini kendisinde sonuna kadar barındırmaktadır.⁹

Diğer taraftan, özellikle kuruluş dönemi dinamiklerini fetih-gazâ-cihad gibi dini terimlerle kuvvetlice vurgulayarak açıklama yolunu tercih eden görüşlere dair

- 5 Zahit Atçıl, “Fütühattan Diplomasiye Geçiş: XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti’nde Dış Politikanın Dönüşümü”, *Osmanlı’da Diplomasi, Siyaset ve Savaş*, ed. Mehmet Yaşar Ertaş, Hâcer Kılıçaslan (İstanbul: Kronik Kitap, 2020), 35-36.
- 6 Fleischer, “Yükseliş de Gerileme de Askeri Kriterlere Göre Anamlı Tasnifler”, 273.
- 7 Umut Soysal, “Kavramlar Tarihi Çerçevesinde Osmanlı’da Savaş Kavramı”, *Hazine-i Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2021), 102-103.
- 8 Jacques Le Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 2.
- 9 Dönemlendirmeler, genellikle görünürde zaman-kavramsal bir çerçeve sunma iddiasını ileri sürerken arka planda kendi ideolojisini devrede tutarak tarihi anlatıyı baştan sona yeniden kurgulama ve tamamıyla farklı bir çehreye büründürebilme imkanını hiçbir zaman elden bırakmazlar. Zamanın ölçülmesi ya da takibi temelde iki farklı kategori üzerinden gerçekleşmektedir: Birincisi, objektif/galaktik kozmik zaman, diğeri ise subjektif/kültürel/algısal zamandır. Objektif zaman, kültürel zamanı kuşatır. Daha doğrusu kültürel zamanın imkanı objektif zamanın mevcudiyetine kaçınılmaz olarak ihtiyaç duymaktadır. Zaman ve mekanın varoluşu zorunlu öncüdür. Kültürel zaman, objektif zaman üzerine giydirilmiş olan algısal bir katmandır. Aslında insanların ve toplumların zamanla kurduğu ilişki çoğunlukla kültürel/algısal zaman dolayımıyla gerçekleşir. Tarihin dönemlendirilmesi de kültürel/algısal zamanın en çarpıcı örneğini oluşturmaktadır. Nitekim tarihin dönemlere ayrılması olgusal olmaktan daha çok kurgusal/algısal bir zemin üzerine inşa edilmektedir ve böylelikle, dönemlendirmenin ekseriyetle ideolojik anlam yüklerinden tamamen bağımsızlaşması imkansızdır. Dolayısıyla Osmanlı tarihiyle alakalı dönemlendirmelerin buradaki sorunlar akılda tutularak incelenmesi hayati öneme sahiptir.

karşı argüman üretenlerin birtakım temel açmazlarına da ayrıca dikkat çekmek gerekiyor. Káldy-Nagy Gyula, Rudi Paul Lindner ve Ronald C. Jennings gibi isimler Paul Wittek'in gazâ tezine karşı çıkarken kitâbî-ideal düzlem ile fiilî-pratik düzlem arasında mutlak bir mütakabiliyet zorunluluğu varsaydıklarından dolayı Osmanlıların ilk dönemde gerçekleştirdikleri fetih hareketlerini dini bir terim olan cihad-gazâ ile açıklanamayacağını ileri sürmektedirler.

2. İç Dönük Meşruiyet Arayışı: Modern Ordu Kurma Çabaları

Savaş (cihad-gazâ-fetih), uzun dönem boyunca Osmanlılar için kurucu-ida-me ettirici asli unsur olma vazifesi görmüş iken 18. yüzyılın sonlarından itibaren ordu teşkilatı ve kullandığı savaş gereçlerini, taktiklerini yenileme-modernleştirme çabaları ve ona eşlik etme durumunda olan yapısal (idari-siyasi-eğitimsel ve toplumsal) dönüşüm süreci daha öncesinde dinamik-organik unsur olan fetih-gazâ-cihad kavramlarının etrafını ören ve onları meşrulaştıran dinî terminolojinin son yüzyılda enerjisini askerî modernleşme sahasına yoğunlaştırması söz konusu olmuştur. Bu bağlamda birçok Arapça yazılan risale ve layiha Türkçeye tercüme edilmiş ya da bizzat Türkçe kaleme alınmıştır.¹⁰ Örneğin Cezayir ulemasından Muhammed İbn 'Annâbî'nin 1827'de Kahire'de Arapça olarak yazdığı eser, Sahhâflar Şeyhizâde Mehmed Es'ad Efendi tarafından 1829'da Türkçeye tercüme edilmiştir.¹¹

3. Dini Meşruiyet ve Ulemanın Konumu

Literatür uzunca bir süre monolitik/yekpare bir ulema grubunun mevcudiyetini tartışmasız kabul eden düşüncelerin hakimiyetinde ilerlemiştir. Bu varsayımda genellikle ulemanın yeni gelişmelere direnç üreten “tek sesli” ve “uyumlu” bir yapıda olduğu iddia edilmekteydi. Bu alanda mezkûr görüşe itiraz eden öncü çalışmayı Uriel Heyd 1961'de yayımladığı makalesiyle yapmıştır.¹² Yakın zamanlarda da bu varsayımın ciddi ve esaslı bir revizyonunu öneren çalışmalar yapılagelmektedir. Yekpare bir ulema sınıfı tanımlamasının problemliliğini

10 II. Mahmud döneminde ve özellikle de Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışı etrafındaki ıslahatlara dönük yazılan bazı telif eserler ve yapılan tercümelere hakkında bk. Mahmut Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dini Müdafası: Es'ad Efendi'nin Şerhli Es-Sa'yü'l-Mahmûd Tercümesi -Metin ve Tahlil-* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 9-15.

11 Eser hakkında yapılmış çalışma için bk. Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dini Müdafası*.

12 Uriel Heyd, “The Ottoman Ulema and Westernization in the time of Selim III and Mahmud II”, *Studies in Islamic History and Civilization Scripta Hierosolymitana* 9 (1961), 63-96. Bu alandaki diğer önemli bir çalışma için bk. Avigdor Levy, “The Ottoman Ulema and the Military reforms of Sultan Mahmud II”, *Asian and African Studies* 7 (1971), 13-39.

ortaya koyan yeni bakış açılarıyla, Osmanlı ulemasının hem değişimin failleri hem de geleneğin muhafızları olarak görülmesinin gerekliliği dile getirilmektedir.¹³ İstanbul'daki ulemanın yaşanan gelişmelere yönelik çoğulculuk/çeşitlilik barından yaklaşımları Mısır için de geçerli varsayılabilir. Nitekim, Ezher dahil, Mısır ilmiye sınıfının yekpare bir zihni yapıya sahip olduğunu ileri sürmek tarihi gerçeklerden uzak bir tespit yapmaya yol açacaktır. Tarih boyunca ulema, mutlak manada fikir birliğinde olmamıştır. Zaman zaman aralarında ciddi ihtilafların ortaya çıkması, “tek tip/sesli” bir grup olmadıklarının en bariz delilidir. Örneğin Hasan el-Attâr, bir taraftan Kavalalı'nın reformlarına destek verirken, diğer taraftan ulema sınıfından arkadaşlarının oluşturduğu esaslı bir muhalefete şahit olmuştur. Ulemanın kendi arasındaki ihtilafların mevcudiyetine ve Kavalalı ve ilmiye sınıfı arasındaki ittifak ya da ihtilaflara rağmen iktidar ve ulema arasında mütekabiliyete dayanan (siyasi-iktisadi-dini-hukuki) ihtiyaç hiçbir şekilde bütünüyle ortadan kalkmamıştır.¹⁴ Dolayısıyla bir taraftan aşağıda eseri ele alınacak Halil b. Ahmed er-Recebî gibi Ezherli bir alimin Kavalalı ve icraatlarına kayıtsız şartsız desteği söz konusu olmuş; diğer taraftan ise, farklı dönemlerde de olsa, Muhammed Abduh gibi bir başka alimin köklü ve keskin eleştirileri Mısır'daki tartışma mecralarında kendisine alan bulmuştur.¹⁵ Bunların yanı sıra Uriel Heyd'in İstanbul ulemasını kastederek işaret ettiği üzere Batılılaşma karşıtlarından çok az kişinin düşüncelerini yazmaya cesaret edebilmiş olma ihtimalini de değerlendirmelerde bir denge unsuru olması açısından hatırlamak doğru olacaktır.¹⁶ Bu durumda özellikle Kavalalı Mehmed Ali dönemindeki Mısır daha fazla dikkate alınmayı hak ediyor olabilir.¹⁷ Bu yorumun doğruluğu bir tarafa, farklı eserlerin satır aralarından, örneğin “kafirlerin ihdas ettikleri askeri yenilikleri Müslümanların uygulamasının dinen meşru olup olmadığı” gibi meselelerin Ezher'de ulema arasında tartışıldığı

13 Örneğin bk. Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Faileri ve Geleneğin Muhafızları*, çev. Bülent Üçpınar (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013). Ulemanın yekpare bir toplumsal-dini zümre olduğu varsayımı ve ön kabulünün akademik çalışmalarda ilgisizliğe yol açtığına dair tespitler için bk. David Kushner, “The Place of the Ulema in the Ottoman Empire during the Age of Reform (1839-1918)”, *Turcica* 19 (1987), 51-55. Bu tür genellemeleri Bernard Lewis ve Roderic H. Davison gibi önemli tarihçilerin üretmiş olması uzun bir süre boyunca araştırmaların seyrini olumsuz manada tayin etmiştir. Bk. Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, 19.

14 Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1850* (Austin: University of Texas Press, 1979), 118-119. Ayrıca bk. Halil İbrahim Erol, “Palyatif Modernleşme: Kavalalı Mehmed Ali Dönemi Mısır'da Modern Ordu ve Eğitim”, *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 20 (2024), 162.

15 Halil İbrahim Erol, “Tarihin Merkezinden Anlatının Merkezine: Kavalalı Mehmed Ali Algısındaki Dönüşüm ve 19. Yüzyıl Mısır Tarih yazımının Seyri”, *Osmanlı'da İlm-i Tarih*, ed. Zahit Atçıl vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2023), 347-372.

16 Heyd, “The Ottoman Ulema and Westernization in the time of Selim III and Mahmud II”, 71.

17 Aslında 1850 yani Kavalalı sonrasındaki literatürü oluşturanların o döneme bakışının çok farklı olduğunu söylemek oldukça zor görünüyor. Bu süreci değerlendiren çalışma için bk. Erol, “Tarihin Merkezinden Anlatının Merkezine: Kavalalı Mehmed Ali Algısındaki Dönüşüm ve 19. Yüzyıl Mısır Tarih yazımının Seyri”.

tespit edilebilmektedir.¹⁸ Dolayısıyla bu noktada muhalefetin yazılı, sözlü ya da fiili yönlerinin bulunduğunu söylemek önemlidir. Belki de çoğu zaman ulemanın kitlesel başkaldırıların veya toplumsal tepkilerin içinde ya da arkasında yer alması fiili muhalefetin billurlaşmış örnekleri olarak kabul edilebilir.

İstanbul'daki meslektaşları ile mukayese edildiğinde, Recebî'nin ön almak, öncü olmak ya da öneride bulunmaktan ziyade daha çok var olanı, var olacak olanı meşru kılmaya dönük bir zaviyeden yazdığı söylenebilir. Yine İstanbul'da yazılan layiha ya da risalelere kıyasla üzerinde kalem oynattığı ve dini yönden meşrulaştırmaya çalıştığı meselenin sadece ordunun kuruluşuyla sınırlı kaldığı görülmektedir. Halbuki İstanbul'daki çağdaşları farklı meseleler üzerinde ve çok yönlü bakış açılarıyla süreci değerlendirmişlerdir. Bundan dolayı Recebî'nin ve kaleme aldığı eserinin, mevcut gelişmelerin gerisinden gelmekte olduğunu ve daha çok onların gölgesinde kaldığını ileri sürmek makul görünüyor. Bu açıdan, aldığı pozisyonun, eserindeki yanlı tutumundan yola çıkarak iradi olmaktan daha ziyade zorunluluk barındırdığı açıkça hissedilmektedir. İtiraz üretmekten, tenkit etmekten, teklif sunmaktan ya da en azından dengeli bir yorumda bulunmaktan öte desteklemek, onaylamak, övmek ve meşru kılmak gayesi güdüldüğü ve bu vazifesinin “başarı” ile yerine getirildiği, şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya konulmuştur. Recebî'nin “fanatikçe” desteklediği süreçteki bu tavrı, tarihsel süreci yorumlarken ufak ihtimal ya da kısmi spekülasyonları dahi adeta engellemektedir.

İstanbul'daki çağdaşı olan ulema ile benzerliklerine gelince, dışarıdan askeri tekniklerin ya da taktiklerin alınmasının yeni olmadığı, aksine Peygamber döneminde ve sonrasında bu tür teknolojik ya da teknik alımlamaların İslam tarihi boyunca yapılageldiği olgusu Recebî ve İstanbul ulemasının ortak yönünü oluşturmaktadır. İstanbul için 1826 yani Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması nasıl önemli bir dönemeç ise Kahire için 1811'deki Kale Katliamı ve kabaca 1820'lerin başı benzer bir kritik döneme karşılık gelmektedir. Sultan II. Mahmud'un, III. Selim dönemi tecrübelerinden ders olarak ihtiyatlı bir süreç takip etmesi söz konusu olmuştu. 1826'ya giden gelişmeler boyunca ulema ile ittifaklar yapması, üst düzey ilmiye kadrolarına reform sürecini destekleyecek kişileri ataması bu süreçte dikkat çeken gelişmelerdi. Bu makamlardaki ulema, dini yönden reformların destekçisi olmasıyla ve aynı zamanda sürecin yazılı olarak meşruiyetinin tahkim edilmesiyle çift yönlü önemli görevler üstlenmiştir. *Üss-i Zafer*'in dönemin vakanüvisi olan Es'ad Efendi tarafından kaleme alınması bu açıdan önemli bir örnektir.¹⁹ Yeni-

18 Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafası*, 21.

19 Levy, “The Ottoman Ulema and the Military reforms of Sultan Mahmud II”, 22.

çeri Ocağı'nın ilgasını birinci elden anlatan bu kitap, Recebî'nin eserinin aksine 1828'de matbaada basılarak dolaşıma sokulmuştur.

Aynı zamanda Es'ad Efendi, II. Mahmud'un modern ordu inşasını ve askeri ıslahatları destekleyen bir zaviyeden ve Arapça kaleme alınan 1827 tarihli İbn 'Annâbî'nin *es-Sa'yü 'l-Mahmûd fî Nizâmi 'l-Cünûd* adlı eserini 1829'da *el-Kevkebü 'l-Mes'ûd fî Kevkebeti 'l-Cünûd* adı altında Türkçeye kendi yorumlarını da ilave ederek çeviren kişidir. Bu noktada İbn 'Annâbî'nin Cezayirli bir alim olduğuna ve memleketindeki siyasi anlaşmazlıkları dolayısıyla 1821 yılında, hac dönüşü İskenderiye'ye yerleştiğine, Ezher'de hocalık yaptığına ve Kavalalı Mehmed Ali tarafından 1831'de İskenderiye müftüsü tayin edildiğine dikkat çekmek yerinde olacaktır.²⁰ Dolayısıyla 'Annâbî eserini İskenderiye'de yazmıştır. Fakat bu gerçeğe rağmen Mısır valisinin icraatlarına hiçbir şekilde temas etmemesi oldukça ilginç bir durumdur.²¹ Bu açıdan Recebî'nin eseri için de söz konusu olan bu izole bakış açısı istisnai olmaktan uzaktır. Fakat bu gerçeğe rağmen Mısır valisi Mehmed Ali Paşa, 'Annâbî'nin eserine kayıtsız kalmamıştır. Paşa'nın talebi üzerine eser, 'Annâbî'nin talebelerinden olan İbrahim es-Sakâ tarafından *Bülûgu 'l-Mak-sûd: Muhtasarı es-Sa'yi 'l-Mahmûd fî Te'lifi 'l-Asâkir ve 'l-Cünûd* adıyla ihtisar edilmiştir.²² Dolayısıyla metinlerin muhtevası birbiriyle “konuşmasa” dahi siyasi ilginin, geniş ve pragmatik bir bağlamda bu tür eserleri bir araya getirdiği görülmektedir. Eserlerin Arapçadan Türkçeye ya da Türkçeden Arapçaya tercümelerinin yapılması da bu geniş siyasi ve pragmatik bağlama yerleştirilebilir. Aslında İstanbul ve Kahire'deki askeri reformların, hassasiyetle birbirini takip etmeleri de yine yukarıda temas edilen eserlerin izolasyonunu aşan bir karaktere sahiptir. Kavalalı Mehmed Ali'nin halihazırda kurmuş olduğu yeni ordunun İstanbul'da oluşturulmaya çalışılan ordu için “modern İslami metot” örneği oluşturacağı, dolayısıyla da yapılanların “Batılı-Hıristiyan” modellerin bir taklidi olmadığı yönünde fikirlerin ileri sürülmesi bu açıdan temsili bir örnektir.²³

Bazı tarihçiler, modernleşme sürecine bakış açısından ulemayı aristokrat/yüksek ulema ve aşağı ulema sınıfı şeklinde ikili bir tasnife tabi tutmaktadır. Bu değerlendirme, başından beri bir şekilde gelişmelerin içinde olan ve reformları destekleyen yüksek kademedeki ulemanın bir noktadan sonra, II. Mahmud'un

20 Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dini Müdafaaası*, 14, 21.

21 Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dini Müdafaaası*, 32.

22 Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dini Müdafaaası*, 14.

23 Levy, “The Ottoman Ulema and the Military reforms of Sultan Mahmud II”, 17. Kavalalı'nın ordusundaki askerlerin başlık olarak kullandığı Kuzey Afrika fesi, 1827'de İstanbul'un da tercihi olmuştur. Bk. Levy, “The Ottoman Ulema and the Military reforms of Sultan Mahmud II”, 24.

hamlelerinden hoşnut olmamalarına rağmen, modernleşme sürecinin kendilerinden bağımsız olarak sürdürülebileceğini fark ettiklerinde aslında başka seçeneklerinin kalmamış olduğu yorumunu da kendinde barındırmaktadır. Dolayısıyla modernleşme sürecinde devam eden değişiklikleri zorunlu olarak desteklemeye başladıklarını varsaymakta ve alt kademelerdeki ulemanın ise ilk etapta verdikleri desteği geri çekmeye başladıklarını ileri sürmektedir.²⁴ Aslında ulemanın bu şekilde sınıflamaya tabi tutulması ilk defa Uriel Heyd tarafından yapılmıştır. Heyd, bu tür bir ayrışmanın sebebini sosyo-ekonomik koşullardaki devasa farklara bağlamaktadır. Heyd, zamanla aristokrat ulema ailelerinin oluştuğunu ve bu ailelerden yeni yetişen alimlerin, diğerlerine göre ilmi mertebelerde çok hızlı bir şekilde ilerlediklerini ve bu durumun ulema arasında ciddi rahatsızlıklara sebebiyet verdiğini ileri sürmektedir.²⁵ Ulemanın yeknesak yapıda olmadığına dair bu tür yorumlar her ne kadar ulema sınıfındaki çeşitliliği ortaya koysa da farkında olmadan ya da kasten reform sürecine desteğin ya da tepkinin “sınıfsal” olduğunu ileri sürmektedirler. Alt kademelerdeki alimlerin dini taassupları ve ekonomik koşullar sebebiyle askeri modernleşme hamlelerine karşı çıktıkları ima edilmektedir.

Buradaki sınıfsal değerlendirmelerinin mahzurları bir yana bırakılırsa Mısır’da Ezher çevresi ve dolayısıyla Halil b. Ahmed er-Recebî gibi bir alim, yüksek sınıf ulema arasında görülmelidir. Nitekim Recebî’nin Kavalalı’yı destekleyen pozisyonu da Heyd ve Levy’nin tasnifine bir bakıma uymaktadır. Fakat Ezher ulemasından olan ve ulema ailesine mensup Abdurrahman el-Cebertî gibi önemli bir ismin Kavalalı muhalifi olması yüksek sınıf ulemanın yeknesak yapıda olmadığına güçlü bir itiraz örneğidir. Diğer taraftan zorunlu askerlik uygulamasına karşı oluşan tepkilerin isyana dönüşmesi, özellikle 1824’te patlak veren ayaklanmanın kendisinin mehdi olduğunu iddia eden Şeyh Ahmed etrafında örgütlenmesi Kahire’dekilere nazaran taşradaki daha alt sınıf dini önderliklerin askeri reformlara muhalefetine örnek olarak verilebilir.²⁶

4. Kavalalı Mehmed Ali Paşa Tarihi

Öncelikle, kendi dönemi için siyasi/ıdari ve toplumsal/askeri yönlerden hatıratı noktada bulunan modern ordunun kuruluşu ile alakalı bir meselenin, bir tarih kitabının (*Târîhu’l-Vezîr Muhammed Ali Bâşâ*) son (yedinci) bölümüne iliştilmiş

24 Levy, “The Ottoman Ulema and the Military reforms of Sultan Mahmud II”, 30-31, 38.

25 Heyd, “The Ottoman Ulema and Westernization in the time of Selim III and Mahmud II”, 67, 70-72.

26 Khaled Fahmy, “Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın ‘Nizam-ı Cedid’ Ordusunda Çıkan İsyân”, çev. Deniz Berktaş, *Osmanlı İmparatorluğu’nda İsyân ve Ayaklanma*, ed. Jane Hathaway (İstanbul: Alkım Yayınevi, 2010), 209-210.

olmasının, görünürlüğüne sınırlamış ve dolayısıyla da yaratacağı tesiri azaltmış olabileceğini ifadeyle başlamak gerekiyor. Zira İstanbul'daki muadilleriyle kıyaslamak gerekirse her ne kadar zihniyet açısından, yani modern ordunun kurulmasının kaçınılmaz ve ertelenemez acil ve mutlak bir zorunluluk olduğu hususunda benzer noktada dursa da müstakil bir risale olmaması yönüyle onlardan ayrılmaktadır.

Zihniyet dünyasını keşfetmek üzere mantıklı ve rasyonel bir spekülasyon yapmak adına makul bir tarihsel bağlam oluşturulabilmesinin önündeki en büyük engel, eserin tam olarak ne zaman yazıldığıнын tespit edilemiyor olmasıdır.²⁷ Üstelik Recebî'nin ölüm tarihi de kesin olarak bilinmemektedir.²⁸ Tüm bunlara rağmen eserin müellifinin 1820'lerin sonunda öldüğünü varsayan kabaca bir tahmin yapmak tabii ki mümkündür. Hem ölüm hem de eseri telif zamanı etrafındaki muhtemel tarihlendirmeden yola çıkarak modern ordunun kuruluşu üzerinden bir müddet zaman geçtiği bir aşamada yazılmış olduğu söylenebilir. Netice itibarıyla tarihsel bağlamını oluşturmak zor olsa da ortadaki görece muğlaklık, böyle bir metin üzerinden dönemin zihin haritalarını çıkarmaya engel teşkil etmemelidir.

Arapça kaleme alınmış eser, Daniel Crecelius, Hamza A. Bedr ve Hüsameddin İsmail tarafından tahkikli neşrinin 1997'de yapılarak basılmasıyla ancak gerçek manada gün yüzüne çıkmıştır denebilir.²⁹ Kuşkusuz bir eserin basılmasının, kendiliğinden o esere ilgisizliğe işaret ettiği algısı modern dünyanın düşünce biçimiyle bağlantılıdır. Ama yine de eserin yazma nüshalarının sayılı olması modern bakış açısındaki kendine özgü beklentilerden kaynaklanabilecek aşırı yorumu dengelemektedir. Bu noktada en azından metnin bir şekilde yazılı haliyle (müstensih nüshalarıyla) yoğun bir dolaşıma girmediği kolaylıkla söylenebilir. Yine de bu tespit nihai kertede hala cevaplanması gereken soruların mevcudiyetini dikkatlerden kaçırmamalıdır. Dolayısıyla belli kesimlerde oluşan bazı tepkileri ya da halk nezdinde ortaya çıkan genel tepkileri ortadan kaldırmak veya en azından yumuşatmak gayesiyle yazılan ya da daha doğru bir ifadeyle, yazıldığı varsayılan bu tür metinlerin neden dolaşıma sokulmadığı meselesi önemli bir soru olarak hala karşımızda durmaktadır. Özellikle de Bulak gibi güçlü bir matbaanın

27 Bazı muhtemel tarihlendirmeler için bk. Halil İbrahim Erol, *Mısır'da Tarihyazımı: Fransız İşgalinden Kavalalı Mehmed Ali Paşa Dönemine* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 257-258.

28 1827 ve 1829 senesi gibi bazı tahminler için bk. Erol, *Mısır'da Tarihyazımı*, 256.

29 Halil b. Ahmed er-Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali Bâşâ*, ed. Daniel Crecelius vd. (Kahire: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1997). Eser üzerine yapılan çalışmalar için ayrıca bk. Dyala Hamzah, "Nineteenth-Century Egypt as Dynastic Locus of Universality: The History of Muhammad 'Ali by Khalil Ibn Ahmad Al-Rajabi", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27/1 (2007), 62-82; Erol, *Mısır'da Tarihyazımı*, 257-275.

mevcudiyetine rağmen ve yoğun tercüme-neşir faaliyetlerine hız verildiği bir dönemde ve üstelik yönetimden gelen talebe binaen yazılmış olan bir eserin niçin basılmaya şayan görülmediğini izah etmek oldukça güç bir meseledir.³⁰ Bu güçlüğü ortadan kısmen de olsa kaldırabilmenin yolu yeni çıkmaya başlayan gazete ile süreci yorumlamaktan geçiyor gibi duruyor.

Vekâyi-i Mısriyye'nin 1828'den itibaren neşir faaliyetlerine başlaması, daha hızlı ve sistematik bir propagandayı iktidar için kolay, etkili ve pratik hale getirmiş olabilir. İlk sayısında Gazete, bir çeşit tarih belgesi olarak tanımlanmıştır. Fakat klasik vakanüvis tarihçiliğiyle 20-30 senelik tarihi bilgilerin derlenmesiyle yazılan eserlerin 20-30 sene halkı oyalamak anlamına geleceği ve bunun artık mümkün, makul ve hatta makbul olmadığı açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca halkın günlük hadiseleri açıkça ve doğru şekilde öğrenmek isteği vurgulanmıştır.³¹ Netice itibarıyla *Vekâyi-i Mısriyye*'nin Mısır toplumunda Kavalalı'nın idaresi altında başlatılan değişim ve dönüşümlerin anlatım aracı olarak kurulduğu söylenebilir.³² Fakat kuşkusuz bunun nötr bir zaviyede gerçeklemesi söz konusu olmamıştır. Nitekim Gazete'den, Batı'dan getirilen yenilikler sebebiyle halk nezdinde herhangi bir tepki oluşmamasını temin etmesi bekleniyordu. Bunu da Müslüman Mısır toplumuna yeni yöntem ve çözümler önererek, fakat aynı zamanda İslami çerçevenin muhafaza edildiğine ikna ederek yerine getirmesi isteniyordu.³³ Aslında buradaki endişe ve beklentilere Recebî'nin eseri de bir şekilde cevap üretmiştir denebilir.

5. Meşruiyet ile Zorunluluk Sarkacında Cihâdiyye Ordusu

Recebî, tarih eserinin yedinci ve son bölümünde,³⁴ dinî meşruiyet çerçevesini beş şer'î delil üzerine inşa ederek yeni ve “modern” bir ordunun (Cihadiye)

30 Erol, *Mısır'da Tarih yazımı*, 259.

31 Orhan Koloğlu, *İlk Gazete İlk Polemik* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014), 232. Nitekim Gazete kamuoyuna açıldı. Koloğlu, *İlk Gazete İlk Polemik*, 40. Aynı anda iki dilde (Türkçe-Arapça) yayın yapılmaktaydı. Koloğlu, *İlk Gazete İlk Polemik*, 62. Gazete, yönetimin icraatlarını öveceğini, hükümetin hakkını savunacağını, yapılan yenilikleri anlatacağını açıkça beyan etmekte ve yeni düzene uymayanlara ceza, tabi olanlara mükafat verileceğinin bilgisini ilk sayısında okurlarına vermektedir. Koloğlu, *İlk Gazete İlk Polemik*, 48. Ayrıca 600 adet basıldığı bilgisi verilen gazete, başta yönetim erkânı olmak üzere ulemeden ilim talebelerine kadar herkese ulaştırılmaktaydı. Hatta dağıtımı için bizzat müderrislerden yardım talep edilmiştir. Koloğlu, *İlk Gazete İlk Polemik*, 53-54. Haberlerin sunumunda genel eğilim neredeyse her şeyin Mehmed Ali'nin başarılarıyla irtibatlandırılmasıdır. Koloğlu, *İlk Gazete İlk Polemik*, 73. Hatta daha da ileri gidilerek Mehmed Ali'nin Allah tarafından seçilmiş olduğu söylenmekte, dolayısıyla Kavalalı kurtarıcı olarak lanse edilmektedir. Bk. Koloğlu, *İlk Gazete İlk Polemik*, 207, 213. Bu, Recebî'nin kitabındaki (*Târihu'l-Vezîr Muhammed Ali Bâşâ*) üslubunu hatırlatmaktadır. Bk. Erol, *Mısır'da Tarih yazımı*, 260.

32 Koloğlu, *İlk Gazete İlk Polemik*, 241.

33 Koloğlu, *İlk Gazete İlk Polemik*, 242. Dolayısıyla Gazete, yönetime karşı oluşan veya oluşacak dirençlerin kırılması ya da yumuşatılmasında kullanışlı bir araç vazifesi üstlenmiştir denebilir. Koloğlu, *İlk Gazete İlk Polemik*, 249.

34 Eser hakkında bir fikir oluşması açısından içeriği şu şekilde detaylandırılabilir: “*Târihu'l-Vezîr Muham-*

neden ve nasıl kurulması gerektiğine odaklanmaktadır.³⁵ Kitabın bu kısmı tarih hadiselerinin anlatıldığı ilk bölümlerle zihni ve ideolojik bir bütünlüğe sahiptir. Nitekim Recebî, tarih kurgusunu başından sonuna hiçbir şekilde eleştiride bulunmaksızın tamamen Kavalalı Mehmed Ali Paşa'yı olumlayan bir bakış açısıyla yapması³⁶ kitabının son bölümüne dair, aslında okumadan dahi bir yönüyle fikir vermektedir.³⁷ Dolayısıyla oluşturulan tarihsel yaklaşım, dini meşruiyetin Kavalalı'nın askeri-idari-iktisadi reformlarını destekler mahiyette seferber edilmesini mantıki yönden zorunlu kılmaktadır. Fakat bu, yine de Recebî'nin meselelere dini-zihni açıdan nasıl bir yorum getirdiğini yakından incelemenin önemini hiçbir zaman ortadan kaldırmayacaktır.

Diğer yandan aslında Ezherli alim, ileri sürdüğü 2, 3 ve 4. delillerde şer'i bağlamda meseleyi temellendirmekten ziyade askerî sahada ortaya çıkan sıkıntı ve problemleri tarihsel süreçlere temas ederek değerlendirmeye çalışmaktadır. Birinci ve beşinci argümanlarını sunmadan önce Recebî savaş ve savaşa hazır ordu/asker meselesini, Kur'ân'daki harp ve cihadla alakalı olan "Allah yolunda, gerektiği gibi cihad edin.", "Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın.", "Bilin ki Allah kendi yolunda sağlam örülmüş bir duvar gibi kenetlenmiş saflar halinde çarpışanları sever.", "Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafifletti. Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah'ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir.", "Allah, kendi yolunda çarpışırken öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını, karşılığında cennet vermek üzere satın almıştır. Bu, Allah'ın Tevrat'ta, İncil'de ve

med Ali Bâşa, mukaddime ve hatime dışında 7 bölümden oluşmaktadır. Mukaddime, Fransız işgali öncesindeki Mısır'ın durumuna, yöneticilerine ve icraatlarına temas edilmiştir. Birinci bölümde, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın ahlaki hususiyetlerine değinilmektedir. İkinci bölümde Paşa'nın gerek yöneticilerden gerekse halktan ve bedevilerden bozgunculuğa, sapkınlığa sebebiyet verenleri Mısır'dan çıkarması anlatılmaktadır. Üçüncü bölümde ekim-biçim mevzularına, arazilerin ıslahına ve şehrin imarına dair meseleler nakledilmektedir. Dördüncüsünde, Kahire ve diğer şehirler ile köylerde inşa edilen eserler zikredilmektedir. "Devletü'l-ketebeti'l-Müslimin" isimli beşinci bölümde, "bürokrasi"nin Müslümanlar lehine ihya edildiğinden bahsedilmektedir. Altıncı bölümde, Kavalalı'nın yaptırdığı gemiler, savaş araç ve gereçleri, memleketin çeşitli yerlerinde inşa ettirdiği su kanalları anlatılmaktadır. Yedinci ve son bölümde Cihadiye Ordusu'nun neden ve nasıl kurulduğu meselesi dini düzlemde oldukça yoğun bir şekilde tartışılmaktadır." Bk. Erol, *Mısır'da Tarihyazımı*, 260-261.

35 Bu ordunun kuruluş sürecini farklı yönleriyle ele alan çalışmalar için bk. Halil İbrahim Erol, "Kavalalı Mehmed Ali Paşa Döneminde Osmanlı-Sudan İlişkileri (1805-1848)", *Türkiye-Sudan İlişkileri: Toplum-sal, Kültürel, Siyasal Bağlar*, ed. Mesut Özcan, Mehmet Köse (Afrika Vakfı Yayınları, 2023), 15-35; Erol, "Palyatif Modernleşme".

36 Bu üslupta yazılan eserler için "Recebî Ekolü" tanımlaması yapılmaktadır. Bk. Halil İbrahim Erol, "Uzun Mısır Yüzyılı'nın Tarihini Yazmak: XIX. Yüzyıl Mısır Tarihinde Kaynak Olarak Kronikler", *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Halil İbrahim Erol vd. (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 257.

37 Erol, *Mısır'da Tarihyazımı*, 260.

Kur'an'da yer almış gerçek bir vaadidir. Kim Allah'tan daha fazla sözüne bağlı olabilir! O halde yaptığınız bu alışverişten ötürü sevinin. İşte büyük bahtiyarlık da budur.”, “Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir.”, gibi seçtiği ayetler çerçevesinde dini açıdan meşru kılmaya ve temellendirmeye çalışmaktadır.³⁸ Müellif ayrıca Tevrat ve İncil'de de cihadın herkesin bildiği bir emir olduğuna dikkat çeker.³⁹ Recebî, temas ettiği ayetlerden sonra “Cennet kılıçların gölgesi altındadır” hadisini zikreder. Bunun meseleyi izah etmede, başka hadislere teması gerektirmeyen temsili bir hadis olduğu vurgulamakla yetinir.⁴⁰

Bu noktada tartışılması gereken asıl mesele, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır valisi olarak ordu kurma teşebbüsünün ulema tarafından nasıl algılandığıdır. Recebî bu noktada sessiz kalmayı tercih etmiştir. Kavalalı'nın Mısır'da kurduğu modern orduyu dini-askeri-siyasi açılardan tartışırken Recebî, Mısır'ı sanki müstakil bir İslam devleti gibi sunmakta ve Mehmed Ali Paşa döneminde askeri reformların neticesinde kurulan modern ordunun caydırıcı bir güç olarak sahadaki yerini alması sayesinde Mısır'ın artık kendisini düşmanlardan koruyabilecek bir konuma yükseldiğini vurgulamaktadır. Ezherli alim, gerekçelendirmesini bu minval üzere yaparken Osmanlı Devleti'ni analizine hiçbir şekilde dahil etmemiştir. Osmanlı Devleti adeta yokmuş gibi davranmayı tercih eder. Eleştirerek de olsa Osmanlı yönetimini dikkate almak yerine, Kavalalı gibi gayretli, kuvvetli ve mücahit biri olmasaydı şayet, Mısır'ın Fransızların yaptığı gibi saldırıya uğrayacağını ve yerle bir edileceğini ileri sürmektedir.⁴¹ Halbuki Mısır'ın işgali ve işgalin üç yıl (1798-1801) sürmesi Osmanlı Devleti'nin askeri ve diplomatik önlem ve çabalarının başarısızlığıyla birebir alakalı bir sorundur. Fransızların tahliyesi de yine bir şekilde Osmanlı-İngiliz diplomatik ve askeri iş birliği ile gerçekleştirilmiştir. İdari ve askeri açıdan bakıldığında ise Mısır'ın işgali ile ortaya çıkan güvenlik sorununun çözümü, Mısır valisinin kendi başına bir ordu kurmasında değil, Os-

38 Kur'an-ı Kerim, Hac Sûresi, 78. Kur'an-ı Kerim, Enfâl Sûresi, 60. Kur'an-ı Kerim, Saff Sûresi, 4. Kur'an-ı Kerim, Enfâl Sûresi, 66. Kur'an-ı Kerim, Tevbe Sûresi, 111. Kur'an-ı Kerim, Mâide Sûresi, 33. Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali*, 231-233. Ayrıca bk. Erol, *Mısır'da Tarihyazımı*, 271-272.

39 Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali*, 232-233.

40 Recebî cihada teşvik eden diğer hadislere temas etmediği gibi burada verdiği ibare de hadisin tamamı değildir. Hadisin tamamı şu şekildedir: “Ey Müslümanlar! Düşmanla karşılaşmayı arzu etmeyiniz; Allah'tan afiyet dileyiniz. Fakat düşmanla karşılaşınca da sabrediniz ve bilin ki, cennet kılıçların gölgesi altındadır” buyurdu ve sonra Hz. Peygamber şöyle dua etti:

“Ey kitabı (Kur'an'ı) indiren, bulutları gökyüzünde gezdiren ve düşman saflarını darmadağın eden Allah'ım, şu düşmanı perişan et ve bizi onlara karşı muzaffer kıl!” (Buhârî, Cihâd 112; Müslim, Cihâd 20). Karşılaştırma için ayrıca bk. Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali*, 233.

41 Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali*, 234.

manlı merkezi yönetiminin gerekli askeri ya da diplomatik önlemleri almasında yatmaktaydı. Bu açıdan Recebî İstanbul'un zafiyetlerine ya da modern ordu kurma çabalarına değinmemekte ve dolayısıyla da Kavalalı'nın yaptıklarını mutlak ve alternatif olmıyan zorunlu ve izole bir çözüm olarak değerlendirmektedir.

Diğer taraftan Osmanlı ordusuyla, yani Osmanlı Devleti adına Mısır'da vali olarak görev yapan Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın kendi ordusu, bağlı bulunduğu devletin ordusuyla savaşa (1831-1833) henüz girişmemişti. Dolayısıyla bu noktada yoğun bir şekilde ayetler etrafında Cihadiye ordusunun dinî meşruiyetinin temellendirilmesiyle alakalı delil ve iddiaları ileri süren Recebî'nin, sahada ortaya çıkan paradokslara cevap vermesini talep etmek anakronistik bir beklenti olacaktır.⁴²

Ezherli alim, her ne kadar İstanbul'u Kahire'deki gelişmeleri değerlendirirken zihni olarak uzakta tutsa da İngiltere-Fransa gibi Batılı devletleri işgalci-sömürgeci güçler olarak aynı noktada görmekte ve Hindistan'da İngilizler tarafından ele geçirilen topraklara temas ederek aslında bağlamı Osmanlı-Mısır ötesine taşımaktadır. Gerek Fransızların Mısır'ı işgali gerekse 1807'deki İngilizlerin İskenderiye'yi işgal girişimleri ya da Hindistan topraklarının İngilizlerce işgali meselelerinde ortak noktayı Müslüman devletlerin gerilemesi ve zayıflıkları oluşturmaktadır. Recebî, Müslümanların, düşüncelerini gerileme ve güç kaybetme meselesine yoğunlaştırmaları gerektiğini belirtir. Bu tür sorunların aşılabilmesi için sabırlı olmanın lüzumunu ve ruhen kenetlenmeye ihtiyaç olduğunu dile getirir. Fakat devamında mücahitlerin, yani askerlerin birbirlerini gözetmelerinden, birlikte hareket etmelerinden, ordudaki rütbelilere uymalarından, tertip ve düzenlerini muhafaza etmelerinden bahse geçer.⁴³ İlk etapta Müslümanların kalkınması için umumi bir öneride bulunacağı izlenimi bırakan Recebî, oluşan genel beklentileri hızlı bir şekilde boşa çıkararak ordunun nasıl olması gerektiği meselesine geri döner.

Ezherli alim her kim bu yeni ordunun mevcudiyetini takdir etmekten, ona destek vermekten geri durursa onların dinlerinden gafil kimseler olacağını, askerlere hürmetin yerleşmesine kim karşı çıkarsa, onların böyle yaparak büyük günah

42 Aslında, *Vekâyi-i Mısriyye*'nin Osmanlı ordusunu "muhalifler" olarak tanımlayarak "düşmanı" belirsizleştirmesi, Recebî için de muhtemel bir tercih olabilirdi. Bk. Koloğlu, *İlk Gazete İlk Polemik*, 173, 184, 192, 194, 210. Gazete'de savaşın anlatımında "Nizam askeri" ya da "Şimâl askeri" gibi tanımlamalar da kullanılmıştır. Saf değiştirenler için ise "Rum tarafına geçmek isteyenler" tabiri seferber edilmiştir. Bk. Koloğlu, *İlk Gazete İlk Polemik*, 81. Zaten Kavalalı'nın ordusunda savaşan Mısırlılar, Sultan'ın ordusuyla karşı karşıya geldiklerinden haberdar değillerdi. Üstelik Mehmed Ali, ordusuna sadece vezirlerle mücadele ettiği, bizatihi devletin kendisiyle herhangi bir sorunu olmadığı yönünde bilgi vererek mevcut gerçekleri manipüle etmiştir. Koloğlu, *İlk Gazete İlk Polemik*, 196.

43 Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali*, 240.

işlediklerini ve her kim de diliyle ve kalbiyle onlara rağbet gösterirse onların hakiki, sadık ve takvalı müminler olduğunu açıkça belirtmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla bu-
radaki kategori dışında kalanlar Recebî'ye göre “imansız”lardır. Böylelikle yeni
kurulan orduya yönelik olumlu ya da olumsuz tavırlar imanî konular etrafında ele
alınarak herkesin yeni gelişmelere tabi olma zorunluluğu net bir şekilde çerçeve-
lenmiş olur. Başka bir ifadeyle askeri-stratejik bir mesele, teopolitik bir tartışma-
nın merkezine çekilerek muhtemel tepki ve eylemlerin önüne geçileceği varsa-
yılmıştır. Bu noktada dil ve üsluptaki sertleşmedeki artışın, gerekçelendirmelerin
arka planındaki sosyopsikolojik zayıflıkla ters orantıda yürüdüğü söylenebilir.

Bunların yanı sıra Recebî, ülke yöneticisinin (*hâkimü'l-kutr*) Mısır'da
Fransızların devre dışı bıraktıkları askeri teçhizat ve unsurların yenilenmesinde
ve farklı muharebe şekillerini bilen bir ordunun oluşturulmasında dinen sorumlu
olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Zira Recebî'ye göre ülkenin emniyetinin sağlanma-
sı ve düşmanlarına karşı caydırıcı güç oluşturabilmesi ancak bu şekilde gerçek-
leştirilebilir.⁴⁶ Recebî *hâkimü'l-kutr* gibi Osmanlı idare lüğatinde siyasi açıdan
nispeten muğlak bir ifadeyi Kavalalı'nın ayrıkçı durumuna alan açmak için tercih
etmiş gibi görünüyor.⁴⁷ Nitekim Fransızların Mısır'daki tahribatına temas etmesi
Osmanlı Devleti'ne genel olarak bir çağrıdan ziyade Mehmed Ali Paşa'nın yaptık-
larını ve yapacaklarını meşru kılma çabasına işaret etmektedir.

Diğer taraftan İstanbul'daki yeni ordunun kuruluşunda yaşanan en büyük
sorunların başında eğitim subaylarının gayrimüslim olmaları ve yeni askerlerin
kılık kıyafet meseleleri gelmektedir.⁴⁸ Bu öyle bir sorundur ki askeri reformlara

44 Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali*, 242. Metnin ileriki kısımlarında ordunun kurulması çabalarından
geri duranların-yapılması gerekeni erteleyenlerin büyük günah işledikleri tekrar ifade edilmektedir. Ayrıca,
bu tavrın şeriat-i muhammediyye lüğatince inkar anlamına geldiği hatırlatılmaktadır. Bk. Recebî, *Târîhu'l-
Vezîr Muhammed Ali*, 246.

45 Arapçada *beled* ve *kutr* kelimeleri siyasi bir teşekkülden ziyade daha çok coğrafi tanımlamaya karşılık
gelmektedir. Recebî ayrıca *emîru'l-kutr* ifadesini kullanmıştır. Devamında “emîr”in ya da vekilinin bu
vazifeyi ifa etmesi gerektiğini söylemektedir ki bu sorumluluk yerine getirilmediği takdirde günahkar
olacaklarını açıkça ifade etmiştir. Bk. Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali*, 241. İlave izahat için 61 nolu
dipnota bakınız.

46 Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali*, 239.

47 Recebî'nin çağdaşı ve meslekdaşı olan Abdurrahman el-Cebertî (öl. 1825) Mısır'da yaşanan sorunların
Osmanlıların Mısır'da adil bir yönetimi tesis edememesinden kaynaklandığını açıkça dile getirmektedir.
Bk. Abd al-Rahman al-Jabartî, *Ajâ'ib al-Âthâr fî 'l-Tarâjim wa 'l-Akhbâr*, ed. Shmuel Moreh (Jerusalem:
Printiv Press, 2013), 3/243, 280. Kuşkusuz, adaleti sağlamanın yolunu ve zorunlu öncülünü Mısır'ın
güvenliğinin temin edilmesi oluşturmaktadır. Fakat her şeye rağmen Mısır'da devletin kendi ordusundan
bağımsız, kendi başına bir ordu kurmak mevcut sorunun çözümü gibi durmamaktadır ki ileride yaşanacak
sorunlar bunu doğrulayacaktır.

48 Osmanlı askerlerinin kıyafetlerinin Kavalalı'nınkilere nazaran Avrupalı askerlerin giysilerine daha fazla
benzemesi gibi birtakım hususlar, iki ordunun mücadeleleri esnasında propaganda unsuru olarak sahaya
sürülmüştür. Bk. Koloğlu, *İlk Gazete İlk Polemik*, 187. O dönemde yayımlanan savaş bültenlerinde
Osmanlı askerleri için “frenk elbiseli” nizam askerleri ifadelerine açıkça yer verilmiştir. Bk. Koloğlu, *İlk*

muhalefetin adeta en sembolik gerekçesi olabilmıştır. Örneğin Bosna’da “kor-donlu üniforma” Hristiyan haçına benzetilerek gavur elbisesi olduğu iddia edilmiş ve tepki olarak üniformalar halkın gözü önünde ateşe atılarak yakılmıştır.⁴⁹ Ancak Recebî’nin metninden Mısır’da bu bağlamda nasıl bir sorun yaşandığını tespit edebilmek zor görünüyor. Recebî sadece, işi bilen ve tam manasıyla tertip ve disiplin içinde çalışan tecrübeli eğitimcilerin Asvan’daki askeri okula getirildiklerinden bahsetmektedir. Fakat eğitim subaylarının kimliklerine dair herhangi bir detaya yer verilmemiştir.⁵⁰ İstanbul’daki gelişmeler etrafındaki tartışmalar düşünüldüğünde bu tür bir bilginin kasıtlı olarak kapatıldığını varsaymak makul olabilir. Peşi sıra Recebî kurulan yeni orduya *el-Asâkiru’l-Cihâdiyye* (cihad eden askerler ya da mücahit askerler) isminin verildiği bilgisini paylaşmaktadır.⁵¹ İsimlendirmelerde stratejik bir tercih söz konusudur. İstanbul’daki başarısız olan girişimlerde yeni ordu *Nizâm-ı Cedîd* ve *Sekbân-ı Cedîd* olarak isimlendirilmişti. İstanbul’daki yönetim, Mısır’daki muadilinin selefi olan yeni orduda *Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye* ismiyle İslamî geçmişe atfı belirginleştirmeyi tercih etmiştir.⁵² İsimlendirmenin temin edeceği meşruiyet algısı, bu süreçlerde en güçlü beklentiye sahip olmakla birlikte yeterli görülmemiştir denebilir. Zira yukarıda işaret edilen ayetlerin yoğunluğu bunu kısmen izah etmektedir. Bunların yanı sıra modern ordunun nizam ve intizamının gerekliliği, Peygamber’in ashabının savaşlarda saf düzeninde muharebe ettikleri ve verilen emirleri harfiyyen yerine getirdikleri; disiplin, uyum ve itaat örnekleri üzerinden temellendirilmeye çalışılmaktadır.⁵³ İslami geleneğe yönelik yapılan her bir atfı, “yeni”ye karşı oluşacak muhtemel tepkileri ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.

Recebî’nin eserinde, aralarındaki ihtilaflar, birbiriyle mücadeleleri, emirlerin itaatsizlikleri Müslümanların yaşadığı sorunların sebepleri olarak gösterilmektedir. Bu tür ayrılıkların ve anlaşmazlıkların Fransızların Mısır’ı işgal süreçlerinde de müşahade edildiği ve Müslümanların düşman karşısındaki yenilgilerinin temel

Gazete İlk Polemik, 193.

49 Gültekin Yıldız, *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti’nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1826-1839)* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009), 73, 76.

50 Joseph Anthelme Sève (Süleyman Paşa el-Fransavî) ve daha birçok Avrupa kökenli subay, teknisyen ve uzmana, Mısır’daki modern orduda ve okullarda eğitim vermek üzere Kavalalı tarafından görev verilmiştir. Bk. Panayiotis Jerasimof Vatikiotis, *The Modern History of Egypt* (London: Cox & Wyman Limited, 1969), 61.

51 Recebî, *Târîhu’l-Vezîr Muhammed Ali*, 236-237.

52 Erol, “Palyatif Modernleşme”, 165.

53 Recebî’nin metnindeki Peygamber dönemine atıflar ve onlar üzerinden geliştirilen argümanlar çağdaşı İbnü’l-‘Annâbî’ye göre oldukça az ve görece daha zayıftır. Karşılaştırmak için bk. Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dinî Mûdafası*, 33.

sebebi olduğu vurgulanmaktadır.⁵⁴ Recebî'nin zihninde kurulan yeni ordu ile düzen ve disiplin eş anlamlıdır. Dolayısıyla zimnen eski askeri yapılar ile düzensizlik ve disiplinsizlik birbirini tanımlayan unsurlar olarak kabul edilmektedir. Burada, eski askeri yapıların yeni düzene dirençlerine tanıklık edilmiş olmasının bu tür zihni ve dikotomik kabullerin oluşmasına yol açtığını ifade etmek gerekiyor.⁵⁵

6. Savaş Makinesi ve Yeni Düzen

Recebî'nin hafızasındaki travmalar Napolyon komutasındaki Fransız işgal ordusu ile Memlüklerin arasında cereyan eden muharebelerden müteşekkil olduğu her bir savaş tertibi, askerlerin düzeni, savaş taktikleri vurgusunda tekrar tekrar ortaya çıkmaktadır. Nitekim Recebî'nin dikkat çekmeye çalıştığı temel mesele; itaat, disiplin ve düzen kavramları etrafında dönmektedir. Fransız ordusunun savaşta sistematik ve fasılasız ateş gücü ve tahribatının, ordu saflarının düzenindeki insicamının, dolayısıyla tüm modern savaş taktik ve becerilerinin Recebî'nin zihnindeki ideal askerî düzene karşılık geldiği çok açık bir durumdur. Her ne kadar Recebî “düşman” kavramını seçerek Fransızlara açık bir göndermede bulunmamayı tercih etse de zikrettiği tüm detaylar modern Fransız ordusunu çağrıştırılmaktadır. Fakat ilginç bir şekilde bunun aslında İslam ordularında var olduğunu ama zamanla bu usulün terk edildiğini belirterek Kavalalı'nın çabalarının yeni bir düzen ve tertip getirmek olmadığını, sanılanın tam aksine aslında unutulmaları, kaybolup gitmiş olanları geri getirmekten başka bir icraat olmadığını ifade etmeye çalışmaktadır. Halbuki Mitchell'in belirttiği üzere nizamı sağlamaya yönelik çabalar evvelki nizam anlayışları ile neredeyse taban tabana zıttır. Örneğin herhangi bir fellah, elinde geçiş için yazılı bir izin belgesi olmaksızın bir köyden başka bir köye geçebilmesi neredeyse imkansızdır. Mısır'ın tamamı askeri bir kışla düzeni altına sokulmuş şekilde disipline edilmektedir. Bir köylünün şayet firarı değilse başka bir köye geçebilmesi ancak başlarında muhafızlar olmak üzere katı bir disiplin altında gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla köylüler askeri kışlalara kapatılarak ve talimden geçirilerek askerlere dönüştürülmeye çalışılmışlardır.⁵⁶ Mısırlı köylüler açısından kışla, disiplin, talim ve terbiye kavramları, kesişim kümesinin elamanları gibidir. Firar etmek, kaçmak düzen ve takip/kontrolün dışına çıkarak

54 Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali*, 240-241.

55 Erol, *Mısır'da Tarihyazımı*, 52; Fahmy, “Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın ‘Nizam-ı Cedid’ Ordusunda Çıkan İsyan”, 202-209.

56 Timothy Mitchell, *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, çev. Zeynep Altok (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 47, 77, 81-82.

“özgürleşmek” manasına gelmekteydi. Düzen içinde kalarak “özgürleşebilmek” ise bedenlerin, savaş kabiliyeti açısından işlevsizleştirilmesinden geçmekteydi.⁵⁷

Bu minvalde Recebî, eskiden Müslüman ordularının, denizin hareketleri gibi savaşlarda bir hizada, düzen ve tertip içinde oldukları, yüksekte inen bir kaya gibi düşmana ani ve şiddetli bir şekilde saldırdıklarını hatırlatmaktadır. Dolayısıyla harp sanatını terk etmelerinin, İslam topraklarının düşmanlar tarafından işgal edilmesine sebebiyet verdiğinin altını çizmektedir. Düşman ordularının (burada özellikle Fransızların) başarısının ana nedeni Recebî’ye göre Müslümanların unuta geldikleri savaş disiplini ve taktiklerini biliyor ve uyguluyor olmalarıdır. Ezherli alim, “emîr”in (burada kastedilen Mehmed Ali Paşa) tüm yitip giden usul, teknik, düzen ve disiplini baştan tekrar kurduğunun, ki bunun zaten dinen (şer’an) ona farz olduğunun; bunu ertelemesi ya da bundan geri durmasının haram olduğunun altını çizmektedir. Bunları yerine getirdiğinde ise küçük büyük yaptığı tüm icraatların Allah katında kaydının tutulduğunu ve böylelikle büyük sevaplara nail olacağını, onunla bu girişime farklı düzeylerde her kim katkı sunarsa onların da aynı şekilde hadsiz hudutsuz ecirler kazanacağını söyleyerek yeni sürece herkesin katılımını teşvik etmeye çalışmaktadır. “Hayra (iyiliğe) sevk eden hayrı yapan gibidir” hadîsini de zikrederek teşvik ve motivasyonu daha da arttırmaya çabalamaktadır. Aksi durumda olanların akıbetinin ise pişmanlık ve helak olacağını da vurgulayarak yeniliklere karşı çıkanları ima yoluyla tehdit etmektedir.⁵⁸

Bunun yanı sıra Recebî, aslında harp edevatı ve teknikleri bakımından Müslüman ordularının geçmişte iyi durumda olduklarına vurgu yaparak sürekli şekilde geçmişe dönmekte ve tarihten örnekler vermektedir. Örneğin, Hz. Peygamber döneminden Sultan Kansu Gavri (öl. 1517) zamanına kadar hem yapım hem de kullanım açısından Müslümanların okçulukta gayet iyi olduklarına dikkat çekmiştir. Fakat hemen sonrasında Hz. Peygamber dönemindeki Müslümanların okçulukta maharetlerine geri döner. Devamında ise ilginç bir şekilde ve tarih belirtmeksizin küffârın barutlu (ateşli) silahlar icat ettiklerini ve bu savaş teknolojisi ile muharebelerde üstünlük kazanmayı başardıklarına dair tarihsel süreci hızlıca özetlemeye çalışmaktadır.⁵⁹ Bu gelişmeler karşısında Müslümanların zorunlu

57 John Bowring, *Report on Egypt and Candia* (London: W. Clowes and Sons, 1840), 52. Mısırlı potansiyel asker adayları, zorunlu askerlik vazifesinden kurtulabilmek umuduyla kurşunun zarfını açabilmeyi engellemek için dişlerini sökmeye, ateş edememek için sağ işaret parmaklarını kopartmaya ya da nişan alabilmeye mani olmak için gözlerinden birini kireçle körleştirmeye kadar uzanan farklı taktiklere başvurmak durumunda bırakılmışlardır. Bk. Erol, *Mısır’da Tarihyazımı*, 274.

58 Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali*, 242-244.

59 Burada ilginç olan 1517 senesi, Osmanlı ordularının özellikle ateşli silah gücünün kullanım üstünlüğüyle Memlükleri yenmiş oldukları tarihtir.

olarak barutlu silah teknolojisini öğrenmek ve üretmek durumunda kaldıklarını ve bunu (üretim ve kullanım) önemli ölçüde başarılı bir seviyeye getirerek güç kazındıkları ve cesaret elde ettiklerini belirtmektedir. Buna rağmen, Recebî barut doldurmadaki zorluklar, duman yoğunluğu, demir (tüfeklerin) ağırlığı, mermilerin ateşlenmesinden kaynaklı silahların ısınması gibi sebeplerden ötürü Müslümanların tembellik sergileyerek ilk etapta yapageldiklerini ihmal etmeye başladıklarının altını çizmektedir. Bunun neticesinde ise Müslüman ordularının (ki burada Fransız ordusu karşısındaki Memlûkleri kastediyor) binlerce kişiyle bir araya gelmelerine rağmen düşman cephesinden silahlar ateşlendiğinde derhal dağıldıklarını, hatta izdihama yol açarak birbirlerini çiğneyerek kendilerine zarar verdiklerini değerlendirmektedir. Düşman ordularının ise bunun tam aksine düzen ve intizam içinde bir araya geldikleri (burada Fransızlar) ve silahlarını ateşlemelerine eş-zamanlı şekilde davullarına vurarak savaş meydanında adeta deprem etkisi yarattıkları belirtilmeye çalışılmıştır.⁶⁰ Ezherli alim, peşpeşe ateşlenen tüfeklerden çıkan sesi, gök gürültüsüne; ateşlenen silahların oluşturduğu manzarayı ise çakan şimşeklere benzetmektedir. Dumandan göz gözü görmediği böyle bir ortamda aklın baştan gittiği ve hezimet gerçekleşinceye kadar bu dehşetli tablonun son bulmadığını adeta tüm detaylarıyla aktarma çabasıdadır.

Bu tasvirlerin peşi sıra Recebî, Müslümanların ileri gelenlerinin, düşmanlara korku salan bir ordunun kurulması hakkında *emîru'l-kutr*⁶¹ ile görüşmelerinin gerekliliğinin altını çizmektedir.⁶² Bu kısım, Recebî'nin metnindeki en dikkat çekici ifadelerdendir. Zira metnin daha önceki bölümlerinde *emîru'l-kutr*'un sorumluluğuna bizzat dikkat çekilmişti. Recebî'nin, toplumun ileri gelenlerinin, Mısır'da halihazırda *emîri* böyle bir şeye ikna etmeleri gibi fiili bir durum ol-

60 Recebî, *Târîhu 'l-Vezîr Muhammed Ali*, 244-245.

61 *Beled* ve *kutr* gibi kelimelerin siyasi bir teşekkülden ziyade daha çok coğrafi tanımlamalar için kullanıldığı yukarıda (45. dipnot) izah edilmişti. Burada Recebî'nin Kansu Gavri'den bahsederken sultan kelimesini kullandığına dikkat çekmek yeterli olacaktır. Buna ilaveten Ezherli tarihçinin *paşa*, *şeyhu 'l-beled*, *bey*, *ağa*, *memlûk* (memâlik) gibi idari makam ya da toplumsal statüleri gayet yerinde kullandığı görülmektedir. Aslında Recebî'nin *kutr* kelimesiyle Mısır'ı kastettiği eserin başka bir yerinden ayrıca teyit edilebilmektedir. Recebî, Fransız saldırıları karşısında Memlûk emirlerinin hezimetle uğrayarak *kutr*'dan (Mısır) çıkarak Şam topraklarına çekildiklerinden bahsetmektedir. Bk. Recebî, *Târîhu 'l-Vezîr Muhammed Ali*, 75. Bunların dışında Ezherli tarihçi, *Kutru 'l-Kinâne* tabirini de kullanmaktadır ki bu tanım zaten tam olarak Mısır'a karşılık gelmektedir. Bk. Recebî, *Târîhu 'l-Vezîr Muhammed Ali*, 250. Dolayısıyla Türkçeye “memleket-ülke” şeklinde çevirmek uygun görünüyör.

62 Recebî, *Târîhu 'l-Vezîr Muhammed Ali*, 246. Recebî'nin tarihsel süreci hızlı ve eksik bir şekilde özetlemesini kabul etmek doğru olmayacaktır. Zira yeknesak bir süreçten bahsetmek mümkün değildir. Örneğin, Memlûk beyleri Ali ve Muhammed Bey'in 18. yüzyılın son çeyreğinde Avrupa kökenli askeri mühendisleri ve topçuluk alanındaki uzmanları Mısır'a getirmesi söz konusudur. Her ne kadar topçuluğun Memlûk askeri nizamına ve savaş taktiklerine entegre edilmesinde tam manasıyla başarılı olunamasa da bu tür çabaların varlığı tümünden yok sayılmamalıdır. İlgili sürece dair malumat hakkında bk. Daniel Crecelius, *The Roots of Modern Egypt: A Study of the Regimes of 'Ali Bey al-Kabir and Muhammad Bey Abu al-Dhahab, 1760-1775* (Minneapolis ve Chicago: Bibliotheca Islamica, 1981), 77-78.

mamasına rağmen sanki yönetimin üzerinde baskı oluşturarak modern bir ordu kurmak üzere Kavalalı'nın bizzat ulema tarafından ikna edilmesi gerektiği gibi bir tablo ortaya koymuş olması ilk etapta açıklanması zor gibi görünen bir detaya karşılık gelmektedir. Ancak eserinde tarihsel süreçleri anlattığı kısımlara bakılırsa aslında Recebî'nin kafasının gayet net olduğu anlaşılabacaktır. Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Recebî için tartışmasız kabul gören otorite bir figürdür. Ezherli tarihçi Kavalalı'nın Allah tarafından kafirler ve zorbalara karşı Müslümanlar arasında bir set, Mısır'a saldırmayı düşünenlere karşı bir caydırıcı, isyancı ve asilerin eylemlerine karşı ise bir engel kılındığını inanmaktadır.⁶³ Dolayısıyla buradaki uyarının taktiksel-stratejik anlam taşıdığını söylemek makul görünüyor. Recebî, ulemanın bu sürecin karşısında durmak bir yana bizzat destekçisi olmaları gerektiğini, hatta yöneticileri ikna edecek kadar aktif bir konumda bulunmalarının dinen sorumluluk barındırdığını ima etmeye çalışmaktadır.

Ezherli alim, *beşinci deliline* din, can, namus, soy, akıl ve malın korunmasının şer'an vacip olduğuna işaret ederek başlar.⁶⁴ Din, namus (ahlak) ve malın muhafazasında kusur ortaya çıktığında akıl bozulur ya da bozulmaya yüz tutar. Can ve soyun korunması da böylelikle ortadan kalkar. Bu izahatı yapan Recebî devamını getirmez. Müslümanlar arasında toplumsal bozulmanın nasıl ve neden gerçekleştiğinden bahsetmez. Bunun yerine düşmanın zorbalık yaptığı ve ardı arkası kesilmeyen saldırılarda bulunduğu meselelerine geçer ve tekrar, kafirlerin savaş tekniklerini bilen asker-uzmanların temin edilmesinin yine *emîru'l-kutrun* üzerine vacip olduğu hususuna geri döner.⁶⁵ Burada ilk defa, harp sanatından bahsedilirken bunun kafirler ile açıkça irtibatlandırıldığı görülmektedir. Modern teknikleri bilen eğitimcilerin getirtilmesi hususu da yine bu kişilerin dışarıdan temin edilmesine işaret etmektedir. Dolayısıyla Recebî bir taraftan ordunun teşkili ve savaş becerilerinin Müslüman toplumlarda geçmişte mevcut olduğuna işaret etmeye çalışmakta ve geleneğin bozulduğunu ima etmekte, diğer taraftan ise "yeni" oluşturulacak ordunun Batı'daki gibi olması gerektiğini vurgulamaya çalışmaktadır. Tabiri caizse yozlaşmış durumun ıslah edilmesinin yolunun Batılı orduların modellenmesinden geçtiğini ileri sürmektedir. Yürüttüğü değerlendirmeler boyunca çözüm önerisini oldukça karmaşık-muğlak ve dolaylı ifade etmek durumunda kalmasının iki muhtemel açıklaması olabilir: Recebî, modern öncesi dönemdeki askerî disiplin ve İslam ordularının netice veren düzen-taktik ve manevraları

63 Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali*, 250.

64 Burada zikredilenler, İslam hukukunda din, can, akıl, nesil ve mal gibi beş ana unsurun muhafazasını içeren *zarûrât-ı hamsedir*. Recebî bunlara *namusu* da eklemiştir.

65 Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali*, 246-247.

ile modern düzenli orduların savaş taktikleri ve ateş gücündeki temel farklılıkları anlamakta zorluk çekmektedir. Ya da kendi sınıfından (Ezher uleması) ve/veya toplumdan (Mısır halkı) gelecek olası tepkilerden çekinmektedir.

Eserin *hatime* bölümü genel olarak askerlerin itaatsizliklerine dönük cezaların (ta'zîr) neler olması gerektiğine ayrılmıştır.⁶⁶ Ordunun kalabalık oluşu, fellah kökenli askerlerin sert mizacı, ahlaki yönden zayıflıkları sebebiyle kendi içlerinde yaşanabilecek taşkınlıkları ya da halka yönelik rahatsızlık verecek eylemleri, askerlerin komutanlarına dönük itaatsizliklerini, karşılaşılabilecek muhtemel sorunlarla irtibatlandırılarak değerlendirilmektedir. Şayet herhangi bir şekilde yozlaşma ya da düzenin bozulması söz konusu olursa buna yol açanların affedilmesinin en büyük zarara sebebiyet vereceğine temas edilmiştir. Recebî, bu tarz durumlar karşısında fûrû-ı fıkıh kitaplarında yapılması gerekenlere dair herhangi bir cezâî müeyyide bulunmuyorsa emîrin sorunları hal yoluna koymak için yeni kanun-kaideler düzenlemesinin uygun olacağını ifade etmiştir. Bilindiği üzere Mehmed Ali Paşa 1820'de Napolyon Kanunu'nu (Code Napoléon) kabul ederek ordu için kullandırılmıştır.⁶⁷ Bu açıdan Recebî bir bakıma kanun ithaline açık kapı bırakmıştır denebilir. Devamında “din, nasihattir” hadisini zikreder ve detaylıca açıklamasını yapar. Nasihatın, Müslüman yöneticilerle (eimme yani halifeler emirler, vezirler ve onların vekilleri) ile ilgili kısmında, ulemanın doğrulukta (hak) ve mücadelelerinde (cihad) yöneticilere tabi olarak onların yanında durmaları, yönetenlere baş kaldırmamaları manasına geldiği belirtilmektedir. Zorbalık ya da zulüm yaptıkları takdirde bile başkaldırmanın caiz olmadığı, yapılacak şeyin ancak idarecilere, ıslah olmaları için dua etmek ve ıslah olmaları yolunda yardım etmek olduğu ifade edilmektedir.

Ezherli alim, ta'zîr cezalarının kişilerin durumuna göre değişiklik gösterebildiğini, örneğin kimisi için yüz sopa vurulabileceğine, fellah kökenli askerlere bin sopa vurulmasına rağmen vuran kişinin elinin acımasından başka hiçbir işe yaramadığına, hatta üç bin kırbaça vurulmasına rağmen ceza verilen kişiden bir inilti dahi duyulmadığına dikkat çekmektedir. Bazen de rütbe ya da statüsünü belli eden şalın (atki) sağ omuz yerine sol omuza asılmasının, hakaret-rezil etmek maksadıyla, ta'zîr cezası olarak verilebileceğini ve nihai olarak örf dikkate alınarak hakim tarafından hüküm konulabileceğini belirtmektedir. Recebî, özellikle kanun ve kaidelerin, cezaî müeyyidelerin askerlere anlatılması ve öğretilmesinin fayda

66 Yukarıda, 34. dipnotta eserin içeriğine dair detaylı bilgi verilmektedir. Burada temas edilmesi gereken husus, *hatime* ve *tetimme* kısımlarının kitabının geneliyle alakalı bir sonuç olmadığıdır. Sonuç, yedinci bölüme dair ve aittir. Zaten yedinci bölüm müstakil bir risale mahiyetindedir.

67 Bilginin geçtiği ana kaynak için ilgili sayfadaki dipnota bk. Recebî, *Târîhu 'l-Vezîr Muhammed Ali*, 248.

hasıl eden neticeler vereceğinin, dolayısıyla da asla ihmal edilmemesi gerektiğinin altını çizmektedir. Nihai olarak, “ameller niyetlere göredir” hadisini aktararak maksadın ıslah, cihadın sürdürülmesi, halkın emniyetinin sağlanması, ülkenin ve insanların korunması ve İslami şiarların muhafazası olduğu takdirde sevap kazanılacağını ve Alah’ın rızasına nail olunacağını vurgulamaktadır. Halil b. Ahmed er-Recebî, bu bölümü Kavalalı Mehmed Ali Paşa’ya bolca dualar ederek tamamlamıştır.⁶⁸

Kitabın *tetimme* kısmında ise yeni kurulan ordudaki askerler için beslenme ve tedavi yöntemleri hakkında önerilerde bulunmaktadır. Sabah akşam neler yemelerinin uygun olacağı detaylarıyla açıklanmaktadır. Güçlü kuvvetli bedenlere sahip olabilmeleri için haftada bir ya da iki gün sabah kahvaltılarında beyaz mısır ekmeği ile peynir ve soğan yemelerinin uygun olacağı belirtilmektedir. Akşam yemeklerinde ise yine en az iki gün buzağı (manda yavrusu) eti ile yulaf lapası ve pilav yemelerinin gerekliliğinden bahsedilmektedir. İnek eti olmamasına özellikle dikkat çekilmiştir. Recebî ordunun fellahlardan (Mısır köylülülere) oluştuğunun farkındadır ve uzmanların, vücudun alışık olduğu üzere beslenmesine devam edilmesi yönündeki tavsiyelerini hatırlatarak askerlerin yemek menülerinin yukarıda izah edildiği minvalde oluşturulmasının ehemmiyetine vurgu yapmaktadır. Hastalıklarla mücadele ve tedavi yöntemleri bahsinde ise İsviçreli tabib Paracelsus’un (öl. 1541) tedavi yöntemlerine başvurmaktan uzak durulması sıkı sıkıya tehbihlenmektedir. Recebî, bu yöntemlerin Batılılara büyük sıkıntılar yaşattığını ve dolayısıyla da İbn Sînâ (öl. 1037) gibi tabiblerin uygulayageldiği tıbb-ı kâdim yöntemlerinin tercih edilmesinin Mısır ordusundaki askerler için daha uygun olacağını belirtmektedir. Recebî soğuk algınlığı, titreme ve veba gibi hastalıklara dönük tedavi önerilerinden sonra bir kez daha Paracelsus’un tıbbî yöntemlerinden kaçınılmasının gerekliliğine dikkat çekmiştir. Fakat bunu kategorik olarak reddetmediğini de açıklamıştır. Paracelsus’un tedavi yöntemlerinin Rum (Anadolu), Şam ve Halep gibi soğuk iklimdeki yerler için münasip olacağını Mısır için ise asla uygun olmadığına dikkat çekmiştir.⁶⁹

68 Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali*, 251-253.

69 Recebî, *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali*, 253-255.

Sonuç

Recebî metninin mantıki kurgusu boyunca genel olarak zihnen net kategorilere sahip olmuştur: Müslümanlar ve kafirler. Fakat kafirlerin yanı sıra zorbalılar, fâcirler, sapkın hariciler (yani Vehhâbîler), müfsidler ve fasıklara yönelik yapılacak eylemler de cihad kapsamında değerlendirilmiştir. Ezherli alime göre, içten ya da dışarıdan mevcut düzene yönelik her bir başkaldırı veya saldırı, cihadı gerektiren bir tehdit olarak algılanmıştır. Kısacası Kavalalı'nın kurduğu düzen meşru kabul edilmiştir. Özellikle bu kurulu düzene karşı "içeride" ortaya çıkacak herhangi olumsuz bir gelişmenin mutlak manada bertaraf edilmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Her ne kadar hariciler (Vehhâbîler) Mısır için dolaysız tehdit oluşturmaya da (İstanbul'un emrinden soyutlanarak) Kavalalı'nın onlarla mücadele etmesi Recebî için yeterli bir gerekçe olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı otoritesine karşı baş kaldırmalarının Recebî'yi ilgilendiren asıl mesele olmadığı söylenebilir. Bizatihi Mehmed Ali Paşa'nın Vehhâbîler ile mücadele etmiş olması Ezherli alimin temel bakış açısını şekillendirmiş görünüyor. Aksi takdirde Mısır'ın yani Recebî'nin odağına muhtemelen bu yoğunlukta girmeyecekti. Bu açıdan bakıldığında Recebî'nin tarih kurgusunun merkezinde Mısır, Mısır'ın merkezinde ise Kavalalı figürü yer almaktadır. Kahire'de bir ordunun kuruluşunun bu kadar izole bir şekilde işlenmesi ancak bu çerçeveden bakıldığında bir anlam ifade edebilir. Bu izole bakış açısı, anormal karşılanması gereken bir hususu gayet normal bir durum gibi sunmanın zihnî temellerini oluşturmuştur.

Recebî'nin beslenme ve sağlık meselelerindeki tavsiyelerinin fıkhi kaidelele ilgili bölümdelerine nazaran daha kesin ve net olduğu görülmüştür. Uzmanlığı gereği ta'zîr cezalarında daha belirleyici olması beklenirdi. Halbuki bu meselelerde daha çekingen ve ikircikli davranmıştır. Bu, tüm süreci meşru kılan ve destekleyen tavrının bir tezahürü olarak yorumlanabilir.

Savunmacı ve meşrulaştırıcı bir zaviyeden yazan Recebî gibi alimlerin dini argümanlara aşırı şekilde başvurmalarının iki veçhesi olduğu söylenebilir: Görsel-kültürel öğelerle (örneğin kıyafet) askeri teknik-teknolojik unsurların iç içe geçmiş şekilde dışarıdan (Avrupa) getirilmesi ve özellikle bunlar alınırken Batılı teknik uzman ya da askeri mühendislerle bizzat süreçte aktif görev verilmesi dini argümanlara müracaatı zorunlu kılan birinci veçheyi oluşturmaktadır. Asıl ve daha belirleyici olanı ise tüm bu sürece karşı ortaya çıkan tepkilerin dini argümanlar etrafında dile getirilmesi olmuştur. Bu ikinci veçhe askeri modernleşmenin dini yönden savunulmasındaki aşırı vurguları tayin eden asıl karşı-kurucu unsur olarak

görölmelidir. Bu veçhe, reformları savunanların üslubundaki “sertliğı ve aşırılığı” belirleyen ve mevzuyu dini çerçevede daha çok tartışmayı kaçınılmaz kılan ana faktör olmuştur. Öyle ki meselenin asıl önemli olan kısımlarını gerektiğı gibi tartışabilmeyi daima engellemiştir. Zaman içinde kadım olmuş olanı değışmez doğru kabul etmek medeniyetlerin ve kültürlerin aşırı tutucu raddeye varan muhafaza-karlaşması ile alakalı daha genel ve esaslı bir meseledir. Aslında askeri reformların algılanışının da aynı sorunun sadece bir veçhesini oluşturmakta olduğuna dikkat çekmek şimdilik yeterli olacaktır.

Kaynakça

- Atçıl, Zahit. “Fütuhattan Diplomasıye Geçiş: XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti’nde Dış Politikanın Dönüşümü”. *Osmanlı’da Diplomasi, Siyaset ve Savaş*. ed. Mehmet Yaşar Ertaş, Hâcer Kılıçaslan. 19-40. İstanbul: Kronik Kitap, 2020.
- Bein, Amit. *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Failer ve Geleneğin Muhafızları*. çev. Bülent Üçpınar. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.
- Bowring, John. *Report on Egypt and Candia*. London: W. Clowes and Sons, 1840.
- Crecelius, Daniel. *The Roots of Modern Egypt: A Study of the Regimes of ‘Ali Bey al-Kabir and Muhammad Bey Abu al-Dhahab, 1760-1775*. Minneapolis ve Chicago: Bibliotheca Islamica, 1981.
- Dilbaz, Mahmut. *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafaası: Es’ad Efendi’nin Şerhli Es-Sa’yü’l-Mahmûd Tercümesi -Metin ve Tahlil-*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Erol, Halil İbrahim. “Kavalalı Mehmed Ali Paşa Döneminde Osmanlı-Sudan İlişkileri (1805-1848)”. *Türkiye-Sudan İlişkileri: Toplumsal, Kültürel, Siyasal Bağlar*. ed. Mesut Özcan, Mehmet Köse. 15-35. Afrika Vakfı Yayınları, 2023.
- Erol, Halil İbrahim. *Mısır’da Tarihyazımı: Fransız İşgalinden Kavalalı Mehmed Ali Paşa Dönemine*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Erol, Halil İbrahim. “Palyatif Modernleşme: Kavalalı Mehmed Ali Dönemi Mısır’da Modern Ordu ve Eğitim”. *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 20 (2024), 154-173.
- Erol, Halil İbrahim. “Tarihin Merkezinden Anlatının Merkezine: Kavalalı Mehmed Ali Algısındaki Dönüşüm ve 19. Yüzyıl Mısır Tarihyazımının Seyri”. *Osmanlı’da İlm-i Tarih*. ed. Zahit Atçıl vd. 347-372. İstanbul: İSAR Yayınları, 2023.
- Erol, Halil İbrahim. “Uzun Mısır Yüzyılının Tarihini Yazmak: XIX. Yüzyıl Mısır Tarihinde Kaynak Olarak Kronikler”. *Mısır’da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Halil İbrahim Erol vd. 225-261. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Fahmy, Khaled. “Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın ‘Nizam-ı Cedid’ Ordusunda Çıkan İsyan”. çev. Deniz Berktaş. *Osmanlı İmparatorluğu’nda İsyan ve Ayaklanma*. ed. Jane Hathaway. 201-214. İstanbul: Alkım Yayınevi, 2010.

- Fleischer, Cornell H. “Yükseliş de Gerileme de Askeri Kriterlere Göre Anlamlı Tasnifler”. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu*. ed. Mustafa Armağan. 267-281. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Gran, Peter. *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1850*. Austin: University of Texas Press, 1979.
- Gyula, Káldy-Nagy. “Osmanlı İmparatorluğu’nun İlk Yüzyıllarında Kutsal Savaş (Cihad)”. *Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. ed. Oktay Özel, Mehmet Öz. 397-406. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000.
- Hamzah, Dyala. “Nineteenth-Century Egypt as Dynastic Locus of Universality: The History of Muhammad ‘Ali by Khalil Ibn Ahmad Al-Rajabi”. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27/1 (2007), 62-82.
- Heyd, Uriel. “The Ottoman Ulema and Westernization in the time of Selim III and Mahmud II”. *Studies in Islamic History and Civilization Scripta Hierosolymitana* 9 (1961), 63-96.
- İnalcık, Halil. “The Emergence of the Ottomans”. *The Cambridge History of Islam*. ed. P. M. Holt vd. 1A/263-292. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Jabarti, Abd al-Rahman. *Ajā’ib al-Āthār fī ‘l-Tarājim wa’l-Akhhbār*. ed. Shmuel Moreh. 4 Cilt. Jerusalem: Printiv Press, 2013.
- Jennings, Ronald C. “Gazi Tezi Üzerine Bazı Düşünceler”. *Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. ed. Oktay Özel, Mehmet Öz. 429-441. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000.
- Koloğlu, Orhan. *İlk Gazete İlk Polemik*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.
- Kushner, David. “The Place of the Ulema in the Ottoman Empire during the Age of Reform (1839-1918)”. *Turcica* 19 (1987), 51-74.
- Le Goff, Jacques. *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?* çev. Ali Berkday. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Levy, Avigdor. “The Ottoman Ulema and the Military reforms of Sultan Mahmud II”. *Asian and African Studies* 7 (1971), 13-39.
- Mitchell, Timothy. *Mısır’ın Sömürgeleştirilmesi*. çev. Zeynep Altok. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

- Recebî, Halîl b. Ahmed. *Târîhu 'l-Vezîr Muhammed Ali Bâşâ*. ed. Daniel Crecelius vd. Kahire: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1997.
- Soysal, Umut. “Kavramlar Tarihi Çerçevesinde Osmanlı’da Savaş Kavramı”. *Hazine-i Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2021), 99-132.
- Vatikiotis, Panayiotis Jerasimof. *The Modern History of Egypt*. London: Cox & Wyman Limited, 1969.
- Yıldız, Gültekin. *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti’nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1826-1839)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.

OSMANLI-SAFEVÎ SAVAŞLARINDA ULEMANIN ROLÜ: KÂDIZADE-DESTGAYB ÖRNEĞİ

Halil İŞILAK*

Giriş

İslâm, tarihinde bir bölgede hakimiyet kuran Müslüman devletler veya hanedanlar genellikle yönetimlerine tehdit teşkil etmedikleri sürece muhalif din veya mezhep mensuplarına yönelik kırım siyaseti gütmemişlerdir. Ancak Safevîler, bu geleneğin aksine ele geçirdikleri Irâk-ı Acem’de sadece Sünnî oldukları gerekçesiyle halka yönelik şiddet ve kırım politikaları yürütmüşlerdir. Tebriz, Şiraz ve Herat gibi pek çok şehirde sadece ilk üç halifeye lanet okumadıkları için pek çok âlimi feci bir şekilde öldürmüşlerdir. Hatta, Hz. Ali’ye nispet edilen *Divân*’a yazdığı meşhur şerhle şöhet kazanan ve on iki imama karşı muhabbet besleyen Kâdî Mîr Meybûdî (öl. 909/1503-1504) dahi Sünnî olduğu gerekçesiyle Şah İsmail tarafından Şiraz’da öldürülmüştür.¹ Bu tür uygulamalar Sünnî dünyada derin bir travmaya yol açmış; Safevîler’e karşı verilen mücadelede sıklıkla hatırlanan ve savaşın meşruiyeti noktasında atıf yapılan unsurlara dönüşmüştür.

Bu dönemde Acem diyarlarında imkân bulan Sünnî âlimler, bu toprakları terk etmek zorunda kalmış, civar Sünnî devletlerin himayesine sığınmışlar ve gittikleri bölgelerde yöneticileri Safevîlerle savaşmaları için teşvik etmişlerdir. Nitekim dönemin meşhur Şafî âlimlerinden Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî (öl. 927/1521) İran’dan kaçmak zorunda kalarak Şeybanîlere sığınmış ve o dönemde Müslüman olmayan Kazaklarla savaşı öncelikli gören Özbek hanı Şeybanî Han’ı (öl. 916/1510), Safevîler’le savaşmanın dini yönden daha elzem olduğu konusunda ikna etmeye çalışmıştır.² Benzer şekilde Osmanlı topraklarına sığınan Hü-

* Arş. Gör. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, halilisilak@gmail.com, ORC-ID: 0000-0001-9269-3753.

1 Bekir Karlığa, “Kâdî Mîr Meybûdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Haziran 2025).

2 Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî, *Mihmânnâme-i Buhârâ*, thk. Menuçîhr-i Sütude (Tahran: Büngâh-ı Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1962), 44-45.

seyin b. Abdullah Şîrvânî (öl. 947/1540'tan sonra) ve Mîrzâ Mahdûm Şîrâzî (öl. 995/1587) gibi Sünnî âlimler de Şîlîğe yönelik reddiyeler kaleme alarak Osmanlı yönetimini Safevîler'e karşı harekete geçirme yönünde çaba sarf etmişlerdir. Bu âlimler İran'da yaşananların doğrudan tanıklarıydı; Sünnîlere yönelik ceberût uygulamalara bizzat tanık olmuşlar ve bu yüzden hem memleketlerini hem de ailelerini terk etmek zorunda kalmışlardı. Muhtemelen bu devletin uzun ömürlü olamayacağını; Sünnî devletlerin müdahalesiyle kısa sürede izale edileceğini ve böylelikle vatanlarına geri dönebileceklerini düşünmüşlerdi.

Sünnî ulema, Safevîler'e karşı yürütülen savaşlarda önemli roller üstlenmişlerdir. Yöneticileri bu devletle savaşa teşvik etmişler, bu hamlenin dini meşruiyeti noktasında eserler telif etmişler ve hatta bazıları seferlere bizzat katılmışlardır. Öte yandan ulemanın bu konumu, siyasi tarih yazıcılığında genelde göz ardı edilen bir unsur olarak kalmıştır. Bu tür tarih anlatılarında genel olarak devletler arası husumetler, teleolojik tarih tasavvuru üzerinden menfaat veya hakimiyet mücadelesi zemininde ele alınmıştır. Osmanlı-Safevî mücadelesinde her ne kadar söz konusu sebepler aslî unsurlar olmakla birlikte, dinî/mezhebî gerekçelerin de bu savaşların mütemmim bir cüzü olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Söz konusu savaşlarda âlimler, sadece hakimiyet mücadelesini dinî yönden meşrulaştıran tasdik makamları olmalarının ötesinde bazen çeşitli tasarruflarda bulunarak bu hamleleri, devletlerin bekalarından ziyade Sünnîliğin/İslam'ın bekası için elzem olarak konumlandırmışlar ve böylelikle daha ulvi bir düzleme taşımışlardır.

Bu çalışmada Kadızâde Mehmed Efendi (öl. 1045/1636) ve Destgayb olarak meşhur Muhammed Sâlih eş-Şîrâzî (öl. 1050/1640'tan sonra) özelinde farklı iki mezhebe mensup âlim özelinde ulemanın savaşların cereyan etmesindeki muharrik tutumları ve savaşların sebep olduğu mezhepsel nefretin boyutları irdelecektir. Ayrıca saray kronikleri merkezli tarih yazıcılığının yanında dini ilimlerle iştigal eden âlimlerin yazdıkları akide metinlerinde de tarihi verilerin bulunabileceği ve hatta bazı açılardan bu metinlerdeki bilgilerin söz konusu yazıcılığı tamamlayıcı bir unsur olduğu, bir yönüyle de kronik merkezli tarih yazıcılığının dar çerçevesinin geçmişi anlamlandırmada yetersiz olabileceği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Kadızâde Nezdiinde Bağdat'ın Düşüşü

Kadızâde Mehmed Efendi, IV. Murad'ın fikirlerine önem verdiği ve zaman zaman istişarede bulunduğu bir âlim olarak bilinmektedir.³ Hatta bazı metinlerde padişahın şeyhi olarak da nitelenmiştir. Eserlerinin çoğunluğunu ona ithaf etmiş ve bunlarda Safevîler'in bertaraf edilmesini, özellikle de Bağdat'ın geri alınmasını kendisine yüklenmiş dinî ve dünyevî bir vecibe olarak addetmiştir. IV. Murad'ın yönetimde hakimiyeti sağladıktan sonra ilk icraatlarından biri olarak Safevîler üzerine sefere çıkmasında, büyük ihtimalle onun telkinlerinin ve eserlerinin etkisi olmuştur. Bunları sadece ikbal beklentisi ve maddi menfaat için yapmadığı, bilakis bu meselede samimi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Safevîler'e karşı düzenlenen Revan seferine bizzat katılmış olması da⁴ bu niyetinin bir tezahürüdür.

Kadızâde, Bağdat'ın kaybedilmesine en az IV. Murad kadar üzülmüş ve şehrin geri alınmasını ciddi anlamda dert edinmiştir. Sultan Bayezid Camii vaizi iken IV. Murad tahta çıktığında (1032/1623) ona ithafen *Culûsiyye* olarak da bilinen *Duânâme* isimli manzum bir risale kalem almış ve bu risalenin Yemen ve Bağdat'ın fethine tekrar mazhar olunması için her cuma gecesi yatsı namazının sonra camilerde okunmasını talep etmiştir.⁵ Bağdat'ın geri alınması ve Safevîler/Kızılbaşların defedilmesiyle ilgili de şu şekilde duada bulunmuştur:

Harâb olsun ser-â-ser mülk-i evbâş
 Kızıl kına boyansun hep kızılbaş
 Yehūdâ vü nasârîden denîler
 Fürû-māye 'aқıl-ser-geştenîler
 'Alef olsun olar şemşîr-i tîze
 İrişşün râfîzî şadrına nîze
 Dahı Bağdâdı feth itsün cünûdı
 Kıralar cümle ol hûmr-ı cühûdı⁶

1037/1627-1628 yılında akâid konularıyla ilgili yazdığı *Manzûme-i Akâid* isimli eserinde de aynı beyitlere yer vermiştir.⁷ Benzer şekilde muhtemelen IV. Murad'ın saltanatının ilk yıllarında devlet ve toplumdaki bozuklukların ıslahı için

3 Sebahat Deniz, "Kadızâde Mehmed İlmî'nin Sultan IV. Murad İçin Yazdığı Manzum Duânâme'si", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2008), 17-18.

4 Kâtib Çelebi, *Fezleke [Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)]*, haz. Zeynep Aycibin (İstanbul: Çamlıca, 2016), 2/772.

5 Deniz, "Kadızâde Mehmed İlmî'nin Sultan IV. Murad İçin Yazdığı Manzum Duânâme'si", 28.

6 Deniz, "Kadızâde Mehmed İlmî'nin Sultan IV. Murad İçin Yazdığı Manzum Duânâme'si", 35.

7 Bk. Songül Karaca, *Kadızâde Mehmed Efendi, Manzûme-i Akâid (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük-Dizin)* (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 237.

sultana nasihat maksadıyla kaleme aldığı *Tâcü'r-Resâ'il ve Minhâcü'l-Vesâ'il*⁸ isimli risalesinin ithaf kısmında da Bağdat'ın fethinin ve Râfîzîler ile kâfirlerin helak edilmesinin ona müyesser olması için duada bulunmuştur.⁹

Yine IV. Murad'a nasihat maksadıyla yazdığı bir risalesinde yönetimde zayıf ve toplumsal yozlaşma gibi devletin bekası için tehdit teşkil eden pek çok durumdan bahsetmiş ve bunların neticeleri olarak da Bağdat'ın kâfirlerin eline geçmesi ve zulümlerden dolayı pek çok Sünnî'nin horasana iltica etmesi, yani Kızılbaşların himayesine girmelerini zikretmiştir.¹⁰ Bu eserde toplumsal ve idari bozulmalara yönelik cesurca ve sert eleştiriler getirebilmesi onun sultan nezdinde ne kadar itibar ve nüfuz sahibi olduğunu göstermesi açısından önemli bir göstergedir.

1.1. Kadızâde'nin Şiîlere/Kızılbaşlara Yönelik Reddiyeleri

Kadızâde, IV. Murad'a ithafen Şiîler'e/Kızılbaşlar'a karşı iki adet müstakil reddiye kaleme almıştır. Bunlardan birisi *Naşru'l-Aşhâb* isimli Arapça hacimli bir risale, diğeri ise aynı isme sahip ve bu risalenin muhtasar tercümesi olduğu iddia edilen,¹¹ fakat içerik ve telif sebebi itibarıyla ciddi farklılıkların olduğu başka bir risaledir. Her iki risale de büyük ihtimalle IV. Murad'ın Revan seferiyle ilişkilidir ve Arapçası seferden önce, Türkçesi seferden hemen sonra yazılmıştır. Hem Arapça hem de Türkçe nüshalarının zahriyelerinde eser ismi olarak aynı ifadeler yer verilmiştir:

Bu risâle-i şerîfe sahabenin (Allah Teâlâ onların tamamından razı olsun) menkıbeleri ve Râfîzîler'in (Allah onları zelil etsin) çirkinlikleri hakkındadır. Telif eden: Allah'ın mağfiretine muhtaç kul Kadızâde olarak meşhur Şeyh Muhammed b. Mustafa el-İlmî (Allah onun takvasını ve ilmini artırsın, güzel rızıklarını bollastırsın). Bu kitabın ismi *Naşru'l-Aşhâb ve'l-Ahbâb* (Vehhâb

8 Bu eserin Kadızâde'ye nispetiyle ilgili tartışmalar için bk. Ali Durmuş, *Osmanlı Hanevîlerinin Hanevîliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 126-127.

9 Mehmed b. Mustafâ Balıkesîrî Kâdîzâde, *Tâcü'r-Resâ'il ve Minhâcü'l-Vesâ'il* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1926), 14a.

10 Kadızâde'nin bununla ilgili beyti şu şekildedir:

Göçdiler hep Sarıslara [Kızılbaşlara] cümle bundan kaçıdılar,
Doldu bil Sünnî ile mülk-i Horasan bilmiş ol.

Bk. Bayram Ürekli, "Dördüncü Murad Devrine Dâir Kadî-Zâde'nin Bir Manzûmesi", *S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 11 (1997), 290.

Başka bir nüshada ise:

Kâfiristâna esir olmağa râzî oldular,
Doldu hep Sünnî ile mülk-i Horasan bilmiş ol.

Bk. Ürekli, "Dördüncü Murad Devrine Dâir Kadî-Zâde'nin Bir Manzûmesi", 294.

11 Durmuş, *Osmanlı Hanevîlerinin Hanevîliğe Eleştirisi*, 123-124.

olan Allah onlardan razı olsun) *Ḳahru'l-Kilābi's-Sebbāb* (Rablerin rabbi onları helak etsin).¹²

1.2. Naşru'l-Aşhāb (Arapça)

Durmuş'un ifadelerine göre bu eserin sadece iki nüshası günümüze ulaşmıştır. Bunlardan birisi Ankara Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda yer almakta olup istinsah kaydı bulunmamaktadır. Diğeri ise Amasya Beyazıt Kütüphanesi, 955 numaralı mecmuanın 1b-71b varakları arasında yer almakta ve diğer nüshada olduğu gibi istinsaha dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.¹³

Kâtip Çelebi (öl. 1067/1657) bu eserin dört fasıldan oluştuğunu, tamamlanmadığını ve İbn Hacer el-Heytemî'nin (öl. 974/1567) *eş-Şavâ'iku'l-Muḥrika*'sından¹⁴ çokça nakiller ihtiva ettiğini belirtmiştir.¹⁵ Onun da bahsettiği gibi tamamlanmamış haliyle eserin önemli bir kısmı *eş-Şavâ'iku'l-Muḥrika*'dan yapılan nakillerden oluşmaktadır. Kadızâde, risalenin dört fasıldan oluştuğunu belirtmiş, üçüncü fasıldan itibaren sonuna kadar *eş-Şavâ'iku'l-Muḥrika*'nın ilgili kısımlarını geniş bir şekilde özetlemiştir. Milli Kütüphane nüshasını esas alırsak 202 varaklık bu risalenin 182 varağı *eş-Şavâ'iku'l-Muḥrika*'dan yapılan nakillerden ibarettir.¹⁶

Risalenin telif tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte eserde, Râfîzîlerle savaşmanın dini meşruiyetine dair deliller getirilmesi

12 Mehmed b. Muṣṭafâ Balıkesrî Kâdizâde, *Naşru'l-Aşhâb ve'l-Aḥbâb ve Ḳahru'l-Kilābi's-Sebbāb fî Reddî'r-Ravâfiẓa* (Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Amasya Beyazıt, 955/01), 1a; Mehmed b. Muṣṭafâ Balıkesrî Kâdizâde, *Naşru'l-Aşhâb ve'l-Aḥbâb ve Ḳahru'l-Kilābi's-Sebbāb fî Reddî'r-Ravâfiẓa* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2197/2), 154a. Nadir Eserler nüshasında aynı ibareler geçmekle birlikte eser ismi "*Naşru'l-Aşhâb Ḳahru's-Sebbāb*" şeklinde yazılmıştır. bk. Mehmed b. Muṣṭafâ Balıkesrî Kâdizâde, *Naşru'l-Aşhâb ve'l-Aḥbâb ve Ḳahru'l-Kilābi's-Sebbāb fî Reddî'r-Ravâfiẓa* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, T3529), 1b. Afyon Gedik Paşa nüshasında ise söz konusu ifadeler bulunmayıp, unvan sayfasına sadece müellif ve eser ismi yazılmıştır. bk. Mehmed b. Muṣṭafâ Balıkesrî Kâdizâde, *Naşru'l-Aşhâb ve'l-Aḥbâb ve Ḳahru'l-Kilābi's-Sebbāb fî Reddî'r-Ravâfiẓa* (Ankara: Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 17180), 1b.

13 Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, 124. Mollaibrahimoğlu, bu risalenin 1049 yılında Mustafa b. Abdullah tarafından istinsah edildiğine dair bilgi vermiştir. bk. Sümeyye Mollaibrahimoğlu, *Osmanlı Ulemâsının Şîa'ya Bakışı: Kadızâde Mehmed Efendi (öl. 1582-1635) Örneği* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 34. Fakat bu kayıt *Naşru'l-Aşhâb*'ın değil, aynı mecmuadaki üçüncü risale olan *Zuhru'l-Müte'ehhilin*'in istinsah tarihidir (87a).

14 Heytemî bu eseri, 950/1543 yılında Mekke'de Şîilerin ilk üç halife hakkındaki menfî söylemlerine reddiye olarak yazmıştır. bk. "es-Savâiku'l-Muḥrika", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Mart 2025).

15 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-ẓunun 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Ekmeleddin İhsanoğlu... [ve öte.] (London : al-Furqan Islamic Heritage Foundation (Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî), 1443), 7/426.

16 Krş. Ebü'l-'Abbâs Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *Şavâ'iku'l-Muḥrika 'alâ Ehli'r-Rafẓ ve'z-Zendeke*, thk. 'Abdurrahmân b. 'Abdullâh Türkî, Kâmil Muhammed Harrat (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/5-301; Kâdizâde, *Naşru'l-Aşhâb* (Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 17180), 24a-204a.

ve IV. Murad'ın artık Safevîler'le savaşıması gerektiğine dair ifadelerinden risale-nin Revan seferi öncesinde, bir yönüyle de sultanı sefere teşvik etmek için yazıldı-ğına işaret etmektedir. Kadızâde, risalenin girişindeki ithaf kısmında 15. Osmanlı padişahı¹⁷ olarak zikrettiği IV. Murad'a çeşitli methiyelerde ve dualarda bulunmuş, onu muttaki bir mümin ve sahih dinin hamisi bir sultan olarak nitelemiş ve onun kafirleri, mülhidleri ve ehl-i fesadı defetmeye azmettiğini vurgulamıştır.¹⁸ Onun bu ifadelerle kastının Kızılbaşlar özelinde Safevîler olduğu anlaşılmaktadır. Risalenin yazılış amacı da onların fâsid akidelerini ve çirkin amellerini sultana bildirmektir.¹⁹ Nitekim, ithafın devamında onları sapkın fırkalar arasında en gâlî zümre olarak nitelemesi de bu niyete matuftur. Ona göre Kızılbaşlar, mülhitler-den ve zındıklardan daha çirkin bir akideye sahiptirler. Ehl-i sünnet'e düşmanlık noktasında en ileri giden zümredir. Onlarla savaşmak farz-ı kifayedir ve diğer kafirlerle savaşmaktan daha elzemdir.²⁰

Kadızâde'ye göre, İslâm padişahının bu zümre ile savaşıması, onları öldür-mesi ve ordunun bu meselede onun emrine itaat etmesi vaciptir.²¹ Onlarla savaş-manın farz olması esas itibariyle iki şerî gerekçeye dayanmaktadır. Bunlardan ilki onların küfre girmeleri, ikincisi ise bâgî olmalarıdır. Küfre girmelerine gelince on-lar; dini ifsat etmişler, mescitleri harap etmişler, sahabe ve tâbiüne lanet okumuş-lar, müminlerin annesi Hz. Aişe'ye iftira atmışlar, sırf Sünnîler'den nefret ettikleri için vakit namazlarını ve Cuma namazını terk etmişler, Sünnî âlimleri öldürmüşler ve ibadet maksadıyla günahkâr reislerinden olan Şah İsmail'e secde etmişlerdir. Bâgî olmalarına gelince, meşru imam/halife olan Osmanlı padişahına karşı huruç ederek asî olmuşlardır. Bundan dolayı onlarla savaşmak, onların mallarını yağma-lamak ve kanlarını dökmek helaldir.²²

Kadızâde'nin söz konusu hükümleri özgün olmayıp daha önce veril-miş fetvaların veya Şiîler aleyhine yazılmış reddiyelerin tekrarı hüviyetindedir. Onun beslendiği asıl kaynaklardan birisi şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin (öl.

17 Derin Terzioğlu, Kadızâde'nin esasta Aşık Çelebi'nin *Mi'râcu'l-İhyâle* isimli eserini bazı küçük tasarruflarla değiştirerek *Tâcü'r-Resâ'il* ismiyle kendisine mal ettiğini ve dolayısıyla bunun bir intihal vakası olduğunu ifade etmiştir. Bunun önemli delillerinden birisi olarak da risalede dikkatsizlik neticesinde IV. Murad'ın 15. Osmanlı padişahı olarak sıralanmasını zikretmiştir. Öte yandan nispetinde şüphe olmayan veya bildiğimiz kadarıyla -Terzioğlu'nun kastettiği şekliyle- intihal vakasına konu olmayan *Naşru'l-Aşhâb*'da da IV. Murad'a 15. Padişah olarak yer vermesi onun sıralamayı bu şekilde bildiğine veya o dönemde bu şekilde bilindiğine işaret etmektedir.

18 Kādizâde, *Naşru'l-Aşhâb* (Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 17180), 5b-7a.

19 Kādizâde, *Naşru'l-Aşhâb* (Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 17180), 8a.

20 Kādizâde, *Naşru'l-Aşhâb* (Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 17180), 7b-8a.

21 Kādizâde, *Naşru'l-Aşhâb* (Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 17180), 8a.

22 Kādizâde, *Naşru'l-Aşhâb* (Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 17180), 8a-8b.

982/1574) Kızılbaşlar aleyhine verdiği fetvalardır. Hem Arapçasından hem de Türkçesinde onun fetvalarına geniş bir şekilde yer vermiş ve bunları kısmen şerh etmiştir. Öte yandan -ileride değinileceği üzere- Safevîler/Kızılbaşlar özelinde zühur eden Şiîliği, türedi bir mezhep olarak tanımlaması belki de bu risalelerin en özgün tarafıdır.

1.3. Naşru'l-Aşhâb (Türkçe)

Durmuş'un tespitlerine göre bu risalenin iki nüshası günümüze ulaşmıştır. Bunlardan ilki İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Koleksiyonu, T3529 numaralı mecmuanın 1a-26a varakları arasında yer almakta olup, 1126 yılının Şaban ayında Dervîş Mustafa tarafından istinsah edilmiştir. (26a) İkinci nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu'nda, 2197 numaralı mecmuanın 154b-180a varakları arasında yer almakta olup, istinsah kaydı bulunmamaktadır. Her iki nüshada 26 varaktan oluşmaktadır.²³

Ayasofya nüshasının diğer nüshaya nispetle daha sağlam olduğu anlaşılmaktadır. Derkenarlardaki notlardan anlaşıldığı kadarıyla bu nüshanın büyük ihtimalle müellif nüshasıyla mukabelesi yapılmıştır. Ayrıca bu nüshada müellife ait minhuvât kayıtlarına da yer verilmiştir. Bu kayıtlarda genellikle metinde geçen bazı Arapça ibarelerin Türkçe karşılıkları verilmiştir. Bir yerde ise Hüseyin b. Abdullah Şîrvânî'nin *Ahkâmu'd-Dîniyye* isimli risalesinden "Bu taife, kafirlerden daha kötüdür... Kim onlardan bir kişi öldürürse, kafirlerden yetmiş kişiyi öldürmüş gibi olur" sözü nakledilmiştir.²⁴ Ayrıca müstensihin (muhtemelen müellifin) risalenin devamında Molla Câmi'den (öl. 898/1492) naklen yazdığı Farsça beyitler Osmanlı döneminde Şiîlere/Kızılbaşlara yönelik nefretin geldiği boyutları göstermesi açısından önemlidir:

Bir gece rüyamda gördüm Şahı Merdan Ali'yi,
Dedim: Ey Mustafa'nın amca oğlu, velâyet sultanı,
Şah-ı Kızılbaş der ki: "Ben senin oğlunum",
Dedi ki: Hayır! Vallahi hayır, tallâhi hayır, billâhi hayır!
Onun başka bir şiiri:
Râfızî kıyamet gününde eşek oldu Yahudi'nin altına
Cahil mülhit tutar onun yularını,
Hristiyan elinde demirden bir sopa,
Vurur eşeğe, yollar onu bir azaba,

23 Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, 125.

24 Kâdîzâde, *Naşru'l-Aşhâb* (Ayasofya, 2197/2), 172b.

Yüzlerce lanet Hak'tan ve Resûl'den,
Eşeğe, sürenine ve yol gösterene!

Naşru'l-Aşhâb'ın Türkçesinde telif tarihi bulunmamaktadır. Bununla birlikte mukaddimesindeki bazı bilgiler eserin telif tarihinin tespitine imkân tanımaktadır. Bunlardan birisi Mehmed Paşa isimli bir komutanın Safevîler üzerine düzenlediği seferlerle ilgili ifadelerdir. Buna göre Mehmed Paşa, Safevîler'in pek çok şehrini yakıp yıkmış, Şiîlerden pek çok kişiyi öldürmüş, ele geçirdiği şehirlerde Râfîzîliği izale ederek Sünnîliği tekrar hâkim kılmış ve böylelikle bu bölgeler Sultan Murad'ın adaletiyle neşvünemâ bulmuştur. Buna rağmen Şiîler, selef-i sâlihînin yoluna tabi olmak yerine “şenaat i'tikâd kılib mevzû u 'aks meşrû itmişlerdir.”²⁵ Bu kısımda Mehmed Paşa'nın isminden sonra “Allah onun işlerini kolaylaştırsın (Yesserallâhu Teâlâ mâ yeşâ'ı)” ifadesi geçmektedir. Bu da onun risalenin yazıldığı tarihte hayatta olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla burada kastedilen kişinin IV. Murad'la Revan seferine katılan Sadrazam Tabanıyassı Mehmed Paşa (öl. 1049/1639) olduğu anlaşılmaktadır.²⁶ Ayrıca “şenaat i'tikâd kılib mevzû u 'aks meşrû itmişlerdir” ifadesiyle de Revan'ın 24 Şevval 1045 (1 Nisan 1636) tarihinde tekrar Safevîler'in eline geçmesi kastedilmiş olabilir. Her hâlükârda bu bilgiler risalenin Revan seferi esnasında veya hemen sonrasında yazıldığına işaret etmektedir.

Diğer bir bilgi ise IV. Murad'ın Safevîler üzerine tam bir kararlılıkla sefer düzenlediği, onlara ait pek çok beldeyi Osmanlı'ya kattığı, fakat onları tamamıyla yok edemediğine dair ifadelerdir.²⁷ Bu bilgiler risalenin 1045 yılının rebülevvel ile zilkâde ayları arasında yazıldığına işaret etmektedir. Zira IV. Murad ilk defa Revan seferiyle Safevîler üzerine yürümüş ve bunun neticesinde Revan ve Tebriz gibi yerleri Osmanlı topraklarına dahil etmiştir. Revan 23 Safer 1045'te (8 Ağustos 1635), Tebriz ise 28 rebülevvel 1045 (11 Eylül 1635) tarihlerinde fethedilmiştir.²⁸ Kadızâde ise kaynaklarda farklı tarihler söz konusu olmakla birlikte 1045/1636 yılının zilkâde ayında vefat etmiştir.²⁹ Dolayısıyla bu bilgiler risalenin

25 Kâdizâde, *Naşru'l-Aşhâb* (Ayasofya, 2197/2), 107a-107b; Kâdizâde, *Naşru'l-Aşhâb* (Türkçe Yazmalar, T3529), 4a.

26 Çelebi, *Fezleke*, 2/735-763.

27 Kâdizâde, *Naşru'l-Aşhâb* (Ayasofya, 2197/2), 106b; Kâdizâde, *Naşru'l-Aşhâb* (Türkçe Yazmalar, T3529), 3b.

28 A. Süheyl Ünver, “Dördüncü Sultan Murad'ın Revan Seferi Kronolojisi”, *BELLETEREN* 16/64 (1952), 551.

29 Kadızâde'nin vefatıyla ilgili kaynaklarda 1043, 1044 ve 1045 yılları olmak üzere farklı tarihler verilmiştir. Bk. Çelebi, *Fezleke*, 2/772; Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, 119. Ancak bu risaledeki IV Murad'ın pek çok şehri Safevîler'den almakla birlikte onları yok etmeye müyesser olamadığına dair ifadeleri üzerinden düşünülürse, onun Revan seferinin tamamlandığı 15 Recep 1045 tarihinden sonra vefat ettiği tahmininde bulunmak mümkündür. Revan seferi menzilleri ve tarihleri için bk. Ünver, “Dördüncü Sultan Murad'ın Revan Seferi Kronolojisi”, 551. Şeyhî Mehmed Efendi (öl. 1144/1731) ise 1045 yılı

Tebriz'in fethi ile Kadızâde'nin vefat tarihi arasında telif edildiğine işaret etmektedir.

Risale dört fasıldan oluşmaktadır. İlk fasılda genel anlamda ilk dört halife ve Hz. Aişe hakkında nâzil ve vârid olduğu iddia edilen ayet ve hadisler nakledilmiş ve bunlar Türkçeye tercüme edilmiştir. Her ne kadar ismi zikredilmemekle birlikte bu kısımda genel olarak *eş-Şavâ 'îku 'l-Muḥrika'*daki içerik özetlenmiştir. İkinci fasıl, Şiîlerin müt'a nikahı kıymaları, gaybet döneminde Cuma namazı ile cihadı terk etmeleri ve bunların ancak mehdinin zuhuruyla meşru olacağına dair inançları, ilk üç halifenin hilafetlerin inkâr etmeleri ve Hz. Aişe'ye iftira atmaları hakkında daha önceki Şîa'ya yönelik reddiyelerdeki iddialar tekrarlanmıştır. Üçüncü ve dördüncü fasıllarda Şiîlerin şeriata muhalif akidelerinden dolayı onlar üzerine cari olacak şerî hükümler üzerine fıkıh kitaplarından deliller getirilmiş ve özellikle de Ebüssuûd Efendi'nin Kızılbaşlar/Şiîler aleyhine fetvalarının neredeyse tamamı nakledilmiştir.³⁰

Kadızâde, risalede Safevîlerin tamamıyla yok edilemediğini belirtmiş ve “Cenâb-u Rabbu'l-Erbâb ve Mâliku'r-Rikâb hazretlerinden mercûdur ki asâkir-i İslâma feth u zafer u destgân u nuşret u fırsat-i cenâh u hemrâh ülüb”³¹ sözleriyle Sultan Murad komutasında Müslümanların onlara karşı zafere müyesser olabilmeleri için Allah'a duada bulunmuştur. Ayrıca bütün Müslümanların onlarla savaşmasının farz olduğunu, İslam padişahının da onların mallarını, evlatlarını ve nesillerini savaş ganimeti olarak pay etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bir yönüyle de Osmanlı'yı tekrar Safevîler üzerine sefere teşvik etmiş ve bu kez onların varlıklarının nihayete ermesini temenni etmiştir. Nitekim Bağdat seferi öncesinde IV. Murad'ın niyetinin Safevîler'i tamamıyla yok etmek olduğu düşünüldüğünde bu risaledeki içeriğin onun sefere dair zihin dünyasını şekillendirdiği de düşünülebilir.

1.4. Şîa'nın Nevzuhûr Bir Mezhep Olduğu İddiası

Kadızâde'nin Şîa'nın Şah İsmail'le zuhur eden türedi bir mezhep olduğuna dair iddiası oldukça önemlidir. Zira ilginç bir şekilde Safevîler'in İran hakimiyeti ve bu bölgelerde Şîliği resmi mezhep olarak ilan etmeleriyle birlikte Sünnî dünyada bu mezhebin geçmişinin olmadığı ve Şah İsmail'in, Şîî âlimlerden Şeyh Ali Kerekî'yle (öl. 940/1534) birlikte icat ettiği bir mezhep olduğuna dair iddialar

Zilkade ayında (Nisan 1636) vefat ettiğini belirtmiştir. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi 'u 'l-Fuzalâ: Şeyhî'nin Şakâik Zeyli*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 1/321. Bu bilgiler, Şeyhî Mehmed Efendi'nin verdiği tarihin daha isabetli olduğunu göstermektedir.

30 Kâdizâde, *Naşru 'l-Aşhâb* (Ayasofya, 2197/2), 172a-180a.

31 Kâdizâde, *Naşru 'l-Aşhâb* (Ayasofya, 2197/2), 107a.

gündeme gelmiştir. Bu iddiayı ilk olarak Özbek hanı Şeybanî Han dillendirmiş ve Şah İsmail'in elçilik heyetine “Niye böyle bir mezhep ihdas ettiniz?” sorusunu yöneltmiştir. Şah Abbas döneminde Özbeklerin 1588-1589 yılları arasındaki Meşhed kuşatması esnasında Sünnî ulemanın Şîî âlimlere yazdıkları mektupta benzer iddia gündeme gelmiş ve Şîa'nın türedi bir mezhep olduğu iddia edilmiştir. Osmanlı'da da şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Safevîler'den kaçarak Osmanlı'ya sığınan Mîrzâ Mahdûm Şîrâzî de aynı görüşü dillendirmişlerdir. Bununla birlikte söz konusu türedi mezhebin Şîilik mi yoksa Safevîler özelinde zuhur eden ve nispeten dönüşüm geçiren Kızılbaşlık tandanslı Şîiliğin mi kastedildiği noktasında muğlaklık söz konusudur. Mâverâünnehir uleması, bizzat Şîiliğin türedi bir mezhep olduğunu ileri sürerken, Ebüssuûd Efendi ve Mîrzâ Mahdûm Şîrâzî'nin kurguları her iki anlamada hamledilecek bir içeriğe sahiptir. Onlara göre Râfîzîlik 4./10. asırda ortaya çıkan, fakat hiçbir zaman nüfuz elde edemeyen ve sınırlı alanda hâkim olan şaz bir mezhep olarak kalmıştır. Şah İsmail'le birlikte dönüşüm geçirerek tekrar zuhur etmiştir.³²

Türedi mezhep iddiası Sünnî dünya ile sınırlı kalmamış, Safevîler'e taşınmış ve ilginç bir şekilde söz konusu iddiayı çürütme adına geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Nitekim Şîî âlimlerden Nûrullah Tüsterî (öl. 1019/1610) *Meccâlisü'l-Mü'minîn* ismiyle hacimli bir tabakât kitabı yazarak, Şîiliğin nevzuhûr bir anlayış olmayıp, İslam düşüncesinin en köklü mezhebi olduğunu ispatlamaya çalışmış ve bunu yaparken de önde gelen pek çok Müslüman şahsiyetin Şîî olduğunu iddia etmiştir. Onun bu kurgusu, Şîî gelenekte polemik konusu olmuş, bunu destekleme veya reddetme noktasında metinler kaleme alınmıştır.³³

Kadıẓâde türedi mezhep iddiasını *Naşru'l-Aşhâb*'ın Türkçesinde daha detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu mezhebin zuhur tarihini de ebced hesabıyla “mezheb-i nâḥak” kelimeleriyle 906 yılını vermiştir.³⁴ Yeni mezhebin ortaya çıkmasında Şah İsmail ile birlikte Şîa'nın meşhur âlimlerinden ve Irâk-ı Arab ve Irâk-ı Acem'de Sünnîlere karşı kıyımı dinî/mezhebî yönden meşrulaştıran Şeyh Ali Kerekî'nin faaliyetlerine vurgu yapmıştır. Onun aktardığına göre 4./10. asırda Abbasîler döneminde aniden Râfîzâ ismiyle bilinen bir taife ortaya çıkmıştır. Bunlar fâsid tevillerle ve temelsiz akideyle yeni bir mezhep ihdas etmişlerdir. Buna rağmen 9./15. asra kadar Ehl-i sünnet uleması ve ümerası bunlara karşı her

32 Halil Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar* (Ph.D. diss., Ankara University, 2022), 65-71.

33 Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 72-79.

34 Kâdıẓâde, *Naşru'l-Aşhâb* (Ayasofya, 2197/2), 157a.

906 = 40 : م + 700 : ذ + 5 : و + 2 : ب + 50 : ن + 1 : ا + 8 : ح + 100 : ق.

zaman teyakkuzda oldukları ve onlarla sürekli mücadele ettikleri için batıl akide-lerini yaymaya imkân bulamamışlardır. 9./15. asrın başlarında ise Erdebil şeyhi Şeyh Haydar oğlu İsmail'i kendilerine şeyh ve Şam'ın batısındaki Cebeliâmil'den Abdulâl el-Kerekî ismiyle meşhur Râfîzî bir âlimi de şeyhülislam edinmişlerdir. Kerekî'nin telkinleriyle de bu fâsid mezhebi icat etmişler, ele geçirdikleri yerlerde Sünnîleri katletmişler ve böylelikle bu bölgelerde Sünnîlik inkıraza uğramıştır.³⁵

Kadıẓâde'nin Şîliğin icadında Kerekî'ye vurgu yapması oldukça ilginçtir. Başka eserlerde genel olarak bu mezhebin Şah İsmail'le ortaya çıktığına dair id-dialar ortaya atılmış, fakat Kerekî'den bahsedilmemiştir. Halbuki Şah İsmail ve onun çevresindeki Kızılbaşlar, Şîlik hakkında oldukça sınırlı bilgiye sahiptiler. Kerekî'nin devreye girmesiyle birlikte metin merkezli bir Şîliğe doğru evrilmeye başlanmıştır. Ayrıca Kerekî, Sünnîler aleyhine *Lânetiyye* olarak meşhur risaleler kaleme alarak Sünnîlere yönelik her türlü ceberut icraatların önü açmış ve bir yö-nüyle de mezhebi açıdan meşru bir zemine oturmuştur. Yani onunla birlikte Şîlik daha radikal ve saldırgan bir hüviyete bürünmüş ve ciddi bir dönüşüm geçirmiştir. Bundan dolayı Sünnî dünyada ona “Şîa'nın mucid”i anlamında *muhteri 'u 'ş-Şî'a* lakabının takılması da bu dönüşüme matuf bir tanımlamadır.³⁶

2. Destgayb'ın Revan Seferi Özelinde Sünnîlere/Osmanlı'ya Karşı Tutumu

Yazma eser kataloglarını taradığımız esnada Destgayb olarak meşhur Muhammed Sâlih eş-Şîrâzî (öl. 1050/1640'tan sonra)³⁷ isimli bir âlimin 1045/1635 yılında Şîî imamet anlayışını müdafaa etmek için kaleme aldığı *Mişrâku'l- 'Akâidi's-Sâlihiyye* isimli bir eserine rastladık. Bu eser Şîî âlimlerden Şeyh Sadûk'un *İ'tikâd* isimli risalesinin Farsça tercümesidir. Destgayb bu risaleyi, Acem diyarlarında Arapça bilmeyen avamın sahih Şîî akideyi öğrenmeleri için tercüme etmiştir.

Her ne kadar görünürde eserin telif sebebi bir akide metnini tercüme çabası gibi görünse de asıl gerekçenin farklı olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı'nın Revan seferinden hemen sonra kaleme alındığından dolayı bu seferde yaşananların üst kurgu itibarıyla eserin içeriğini şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Destgayb, mukad-dime kısmında “Bulduğunuz yerde öldürün!” ayeti üzerinden Şîa muhaliflerine, özellikle de Osmanlı'yı kastederek Sünnîlere karşı girişiyecek hamlenin dini çer-

35 Kâdıẓâde, *Naşru'l-Aşhâb* (Ayasofya, 2197/2), 155a-157a.

36 Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîasî'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 65-66.

37 Bildiğimiz kadarıyla Destgayb en son eseri olan *Keşfü'l-Vâfi*'yi 24 Recep 1050/1640 tarihinde tamamlamıştır. Bk. Muştâfâ Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haftî-yi İrân (FENHÂ)* (Tahrân: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 2012), 26/391-392.

çevesini çizmiş, devamında IV. Murad'ın Safevî topraklarına yönelik saldırısından bahsetmiş, 8-90 varakları arasında kendisi de bazı yorumlarda bulunmakla birlikte genel anlamda *İ'tikâd*'ı Farsçaya tercüme etmiş, 90-111 varakları arasında müstakil bir fasıl açarak ayetlere ve Şîî rivayetlere atıf yaparak Şîî olmayanların, özellikle de Sünnîlerin kâfir ve mürted olduklarına dair hüküm vermiştir. Bunu yaparken de defaatle mutaassıp olmadığını, bilakis vazifesinin dinin kaidelerinin sahih bir şekilde yorumlanmasından ibaret olduğunu iddia etmiştir.

Kadıızâde'nin risaleleriyle aynı döneme ve aynı olaylarla ilişkili olan bu eser, Safevî-Osmanlı mücadelesinin Şîî ulema nezdindeki yansımalarını ve ulemanın bu mücadeledeki konumu göstermesi açısından önemlidir. Destgayb bu risalede 1045/1635 yılında Osmanlı ordusunun Safevî topraklarına saldırmasından ve Kızılbaşların onları püskürtmesinden, pek çok Osmanlı askerinin öldürülmesinden bahsetmiş ve bu neticenin fırka-i nâciye olan İmâmîyye Şîası'na Allah'ın bir lütfu olduğunu belirtmiştir. Bu risale bir yönüyle de Osmanlı ulemasının Şîa/Kızılbaş reddiyelerinin aksülamelî hüviyetindedir ve neredeyse Şîîlere yönelik bütün iddialara cevap mahiyetindedir.

Destgayb hakkında biyografi ve bibliyografya eserlerinde neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Modern dönemde de kendisi ve eserleri hakkında herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Bir yönüyle de tarihi açıdan kayıp bir şahsiyettir. Onun hakkında ulaştığımız bilgiler *Mişrâku'l-'Akâid*'de aktardıklarından ibarettir. O, bu eserini dört gün gibi kısa bir sürede tamamladıktan sonra okunması ve müzakere edilmesi için Şah Safi'nin meclisine göndermiştir. Ayrıca aynı sene içerisinde yine şaha ithafen noktasız harflerden oluşan *Surûru'l-Ervâh*³⁸ isimli bir tefsir kitabı ile *Merâhisu'l-'Aleviyye ve'l-Mecâmisu's-Safeviyye*³⁹ isimli Şîî hadislerin Farsça tercümesinden oluşan bir kitap kaleme almış ve her ikisini de şaha göndermiştir.⁴⁰ Bunların tamamını muhtemelen yüksek miktarda bir atıye veya kendisine yaraşır bir makam tevdi edilmesi temennisiyle yapmıştır. *Mişrâku'l-'Akâid*'de Osmanlıya karşı kazanılan zaferi şaşalı ve ağdalı bir dille anlatması da muhtemelen bu niyete matuftur.

38 Bu eserin muhtemelen günümüze ulaşan tek nüshası Mar'aşî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Kur'an'ın otuz cüzünü kapsayan altı ciltlik hacimli bir tefsirdir. Katalog bilgisine göre 11 Rebiyülahır 1046 tarihinde cuma günü tamamlanmıştır. bk. Seyyid Ahmed Hüseyinî, *Fihrist-i Nüşahâ-yı Haftî-yi Kitâbhâne-i 'Umûmî-yi Hazret-i Âyetullâhü'l-'Uzmâ en-Necefi el-Mar'aşî* (Çum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Âyetullâhü'l-'Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, t.y.), 6/184-185.

39 Bu eserin muhtemelen günümüze ulaşan tek nüshası Melik Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. bk. İrec Efşâr - Muhammed Takî Dâniş Pejüh, *Fihrist-i Nüşahâ-yı Haftî Kitâbhâne-i Millî Melik* (Tahrân: Neşr-i Hüner, 1364), 4/727-728.

40 Muhammed Sâlih el-Hüseyinî eş-Şirâzî b. Azduddin Mesûd Destgayb, *Mişrâku'l-'Akâidi's-Sâlihiyye* (Tahrân: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 10064), 7a-7b.

2.1. Destgayb'ın Anlatısına Göre Osmanlı-Safevî Savaşı

Destgayb, *Mișrâku'l- 'Akâid*' in yazımına 5 Cemaziyülevvel 1045 (17 Ekim 1635), çarşamba günü başlamış, 9 Cemaziyülevvel 1045 (21 Ekim 1635) Pazar günü ikindi vaktinde tamamlamıştır. Cuma günü istirahat etmiş ve böylelikle eserini 4 gün gibi kısa bir sürede bitirmiştir. Onun 110 varaklık nispeten hacimli bir eseri dört gün gibi kısa bir sürede bitirdiğine dair yaptığı vurgu muhtemelen ilmi birikiminin nişanesi sadedinde zikrettiği bir ayrıntıdır. Eserini uzun methiye ile şaha ithaf etmesini ve bizzat kendine gönderdiğini hesaba kattığımızda onun asıl amacı, ilmi vukufiyetinin saray tarafından takdir edilmesi ve o nispette atıyye veya belki de makam tevdi edilmesidir.

Destgayb, *Mișrâku'l- 'Akâid*'i yazdığı yılda Osmanlı sultanının ordusuyla Safevîler topraklarına saldırdığını fakat büyük bir hezimet yaşadığını belirtmiş ve Şah Safi'nin Osmanlı ordusunu püskürtmesini oldukça abartılı bir şekilde tasvir etmiştir:

Hüseyinî padişahın [Şah Safi] ... devlet güneşi öyle parlaktır ki, ciltler ve kitaplar onun yüce unvanlarını saymaya bile güç yetiremez. Öyleyse bu kısa risale, onun kutsal heybetinin, azametinin, kudretinin ve haşmetini nasıl anlatabilir?

O öyle bir hükümdardır ki, tükenmez talihinin gücüyle, Rûm Kayseri'ni [IV. Murad] ve onun dokuz yüz bin seçkin süvarisini – ki her biri zamanın fitnesiydi ve gururlarına kapılarak kendilerini üstün görüyorlardı – mağlup etti. Bu büyük ordu, kibirle o yıl Şiî beldelerine saldırmaya niyetlenmişti. Fakat hükümdarın ancak tek bir sultana nasip olabilecek hamlesiyle öyle bir bozguna uğradılar ki, daha önce üç fersahtan fazla geri çekilmeyi hiç düşünmemiş olan Rûm ordusu [Osmanlı ordusu], tek bir gecede yaklaşık sekiz fersah kaçmak zorunda kaldı. Büyük bir kısmı mallarını ve eşyalarını geride bıraktı ve ertesi gün, adeta kaderin cilvesi olarak onların büyük bir birliği, aslan avcısı gazilerin eline esir düştü.

Şahın gazabının ve kudretinin korkusu ve dehşeti, düşman ordusunda öyle bir sarsıntı yarattı ki, bu durum onların askerlerinin saflarında “Kıyamet sarsıntısı gerçekten büyük bir olaydır”⁴¹ şeklinde tezahür etti. Dünyadaki hangi hükümdar böylesine büyük bir zafer kazanmıştır? Allah'a hamdolsun ki, geçmiş sultanların ve onların varisi olan bu büyük hükümdarın tarihleri ortadadır. Akıl ve basiret sahibi olan herkes, bu çağda Rûm Kayseri'ne karşı gerçekleşen bu büyük galibiyeti, bu eşsiz hükümdarın azametini ve tüm zaman ve mekânın kahramanı olarak eriştiği yüce makamı idrak etmelidir.⁴²

41 Hac Süresi, 22/1.

42 Destgayb, *Mișrâku'l- 'Akâidi's-Sâlihiyye* (10064), 5b-6a.

Destgayb'ın bu ifadelerle hangi savaşı kastettiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Zira Sultan Murad'ın bizzat katıldığı Revan seferinde 23 Safer 1045'te (8 Ağustos 1635) Revan, 28 Rebiyülevvel 1045 (11 Eylül 1635) tarihinde ise Tebriz Osmanlı hakimiyetine geçmiştir. Her ikisi de eserin yazıldığı tarihten önce gerçekleşmiştir ve bu dönemde Safevîlerin Osmanlı'ya karşı kazandığı bir savaş bulunmamaktadır. Bu durumda Destgayb, Revan'ın tekrar Safevîler'in eline geçmesini kastetmiş olabilir. Ancak bu olay 24 Şevval 1045 (1 Nisan 1636) tarihinde, yani eserin yazılmasından takriben altı ay sonra gerçekleşmiştir. Burada muhtemelen Osmanlı'nın Revan ve Tebriz'i kuşatması kastedilmektedir. Osmanlı kaynaklarına göre bu iki yerin savunmasında Şah Safî ve Sipehsâlâr Rüstem Han, Osmanlı ordusunun karşısına çıkmaya cesaret edememiş ve Revan şiddetli bir savunma sonrası, Tebriz ise neredeyse boşaltılmış haldeyken Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir. Sultan Murad daha sonra Erdebil, Kazvin ve İsfahan'ı da ele geçirmeye niyetlenmiş, fakat Safevî ordusunun ortaya çıkmayışı, kışın yaklaşması ve iâşe sıkıntısı gibi sorunlar münasebetiyle geri dönüş hazırlıklarına başlamıştır.⁴³ Safevî kaynaklarında ise bu olaylar nispeten farklı aktarılmıştır. Buna göre Sultan Murad Tebriz'i kuşattığında Safevî komutanı Sipehsâlâr Rüstem Han, askerleriyle birlikte Osmanlı ordusunu kuşatmış, onlara ağır kayıp verdirmiş, daha fazla direnemeyeceğini anlayan Sultan Murad en fazla üç gün kalabildiği Tebriz'den kaçmak zorunda kalmış ve böylelikle Safevîler büyük bir zafer elde etmişlerdir. Bu esnada Tebriz'e yakın bir yerde kuşatmayı bizzat idare eden Şah Safî, Tebriz'in alınması sonrası muzaffer bir padişah olarak şehre giriş yapmıştır.⁴⁴

Osmanlı ve Safevî kaynaklarında aynı olayın iki farklı şekilde anlatılması tarih yazıcılığında asabiyelerin ne derece etkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bir tarafta Tebriz'de Osmanlı ordusunun karşısına çıkmaya cesaret edemeyen korkak Şah Safî ve Rüstem Han, diğer tarafta Safevîler'in kuşatması karşısında direnemeyeceğini anlayan ve can havliyle Tebriz'den firar eden IV. Murad anlatısı söz konusudur. Osmanlı kaynaklarında Sultan Murad'ın Tebriz'den ayrıldıktan sonra bu şehrin akıbeti konusunda ne tür bir tasarrufta bulunduğu dair bilgi bulunmamaktadır. Bizzat sefere katılan Topçular Kâtibi ve Kâtib Çelebi, şehrin muhafazası için şehre asker bırakıldığına dair bilgi vermemektedirler. Onların aktardıklarından Osmanlı'nın bütün olarak şehri terk ettiği sonucunu çıkarmak

43 Kara Çelebi-Zâde Abdülaziz Efendi, *Zafernâme (Tarihçe-i Feth-i Revan ve Bagdad)*, haz. Ömer Kucak (Afyon: Ayfonkarahisar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 12-14; Çelebi, *Fezleke*, 2/762-764; Abdülkadir Özcan, *IV. Murad: Şarkın Sultanı* (İstanbul: Kronik, 2023), 107-117.

44 İskender Bey Münşi, *Târih-i Âlem- Âra-yi Abbâsî*, çev. Ali Genceli (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), 4/143.

mümkündür. Bu durumda Şah Safî'nin, Osmanlı tarafından tamamıyla boşaltılan şehri çatışma olmadan geri aldığı anlaşılmaktadır. Safevî kaynakları da muhtemelen Osmanlı ordusuna yönelik düzenlenen bazı yıpratma saldırılarını zafer anlatısına dönüştürmüşler ve böylelikle mağlup şah algısının önüne geçmişlerdir.

2.2. Destgayb'ın Şîilik Anlatısı

Destgayb'ın Sünnî dünyadaki Şîiliğin türedi bir mezhep olduğuna dair iddialardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. O, eserin girişinde bu iddiaya cevap vermiş, sahih İslam'ı Şîiliğin temsil ettiğini ve bu mezhebin aksine esasen Sünniliğin türedi bir mezhep olduğunu iddia etmiştir. Söz konusu iddianın ise Şîilerin, Sünnî dünyanın baskılarından dolayı takiyye gereği sahih itikatlarını gizlemeleri veya Sünnî gibi görünmelerinden kaynaklandığını belirtmiştir. Buna göre Şîiler kendilerini ve hak itikat üzere yazılan eserlerini gizledikleri için Sünnîler bu mezhebin hiç teşekkül etmediğine dair vehme kapılmışlardır. Safevîler'le birlikte takiyye örtüsü kalktığı ve Şîiler sahih itikatlarını faş eyledikleri için Sünnîler bu mezhebin söz konusu devletle birlikte zuhur ettiğine dair iddialar ortaya atmışlardır.

Destgayb, türedi mezhep iddiasına cevap verirken genel anlamda Tusterî'nin Şîilik anlatısını takip etmiştir. Buna göre Kur'an ayetlerinde ve hadislerde bütün Müslümanlara Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelen on bir kişiye imam olarak biat etmeleri emredilmiş ve insanlarda bunu kabul etmişlerdir. Bundan dolayı Hz. Peygamber zamanında bütün Müslümanlar Şîî akideye iman etmişlerdir. Onun vefatından sonra bu vaatlerinden dönerek Hz. Ali yerine Hz. Ebu Bekir'e halife/imam olarak biat etmişler ve Allah'ın emrine muhalefet ettikleri için kafir ve mürted olmuşlardır. Makam ve dünyalık peşinde koşan dinsiz âlimler de on iki imamın hilafetlerine delalet eden ayet ve hadisleri batıl bir şekilde tevil etmişler ve böylelikle Emevîler ve Abbasîler gibi imamların hilafet haklarını gasp eden zâlim devletlerin yönetimlerini meşrulaştırmışlardır. Nitekim Ebû Hanîfe gibi âlimler, imamların dinini unutturmak için hadisler uydurarak ya da ayetleri bâtil bir şekilde tevil ederek hak mezhep olan Şîiliğin muhalifine yeni bir mezhep icat etmişlerdir. Bu durum karşısında vaatlerine sadık kalan az sayıda Şîî, imamlarının emri üzere takiyye örtüsüne bürünmüşler ve hak itikatlarını gizlemek zorunda kalmışlardır. Şîî âlimler, gizlice imamların ahbârını Şîilere öğretmişler, bütün zorluklara ve maişet derdine rağmen çok sayıda kitap telif etmişlerdir. Sünnîler bu faaliyetlerden haberdar olduklarında onları öldürmeye yeltenmişler ve onların baskıları sonucu Şîî akide üzerine yazılan çok sayıda eser kaybolmuştur. Bundan dolayı Safevîler'e kadar Şîî âlimler, Sünnîlere göre

daha zayıf kalmışlardır. Safevî şahlarıyla birlikte Şiîler bütün kuvvet ve azametiyle ortaya çıkmışlar, takiyye gereği sakladıkları eserlerini açık bir şekilde insanlar arasında yaymaya başlamışlar ve böylelikle mezhepleri başta Acem toprakları olmak üzere her yerde neşvünemâ bulmuştur.⁴⁵

Destgayb'ın bu iddiaları genel anlamda Tusterî'nin *Mecâlisü'l-Mü'minîn*'deki anlatısının özeti mahiyetindedir. Tusterî, söz konusu iddiaya cevaben takiyye döneminde Şiî oldukları halde Sünnîlerin baskılarından dolayı gerçek inançlarını saklamak zorunda kalan pek çok yönetici, sûfi, filozof ve âlimden bahsetmiş; Safevîler'le birlikte takiyye dönemi bittiği için bunların hakiki mezheplerini faş eylemenin zamanı geldiğini iddia etmiştir. Destgayb da Tusterî'nin sözlerine atıf yaparak Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) gibi Sünnî zannedilen büyük âlimlerin esasta Şiî olduklarını iddia etmiş, bundan dolayı onlara lanet edilmemesi gerektiğini belirtmiş,⁴⁶ takiyye döneminde yaşayan ve Sünnî zannedilen Şiî âlimlerle ilgili şu şekilde bir kaide geliştirmiştir:

Mecâlisü'l-mü'minîn yazarı, zikredilen kitabında onun [Cürcânî] imanlı [Şiî] olduğunu açıkça belirtmiştir. Böyle büyük bir âlimin dinsiz ve melun bir zümrenin [Sünnîlerin] saflarına katılması imanın tabiatına aykırıdır. Burada bu meseleden bahsetmemin sebebi, Sünnîlerin kendi batıl mezheplerinin hâkim olmasından istifade ederek sırf Şiîliğe karşı düşmanlıktaki taassuplarından dolayı fevkalade ilmi mertebelere sahip Şiî âlimleri, Sünnî olarak meşhur etmeleri veya onlara düşmanlık etmeleridir. Nitekim meşhur olduğu üzere Gazzâlî kemâlât sahibi, ehl-i islâm ve iman yolunda yürüyen bir Şiîydi. Dalalet ehli zümre [Sünnîler], onun ömrünün sonunda Râfîzî olduğunu söylemiştir. Allah Teâlâ bütün mahlûkatı düşmanların [Sünnîlerin] şerrinden korusun.⁴⁷

Destgayb, geçmişte yaşamış büyük âlimlerin Şiî olduklarının temsili noktasında Cürcânî'yle ilgili ilginç bir hikâyeye yer vermiştir. Ona göre her ne kadar Şiî akideye muhalif fikirler serdetseler bile Safevîler'den önce, yani takiyye döneminde, yaşamış âlimlerin küfrü konusunda ihtiyatlı olmak gerekir. Nitekim avamdan bazılarının Cürcânî'nin imamların ismet sıfatını inkâr ettiği iddiası cehaletten ve takiyye esasını bilmemekten kaynaklanmaktadır. Bir kişi eğer imamların masum olduğunu inkâr ediyorsa Müslüman değildir; mutaassıp kafir veya Sünnîdir. Bununla birlikte birisi, Cürcânî'nin imamların masum olduğunu inkâr ettiğini söylerse ona iftira atmış olur. Çünkü onun *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki imamların ismetinin inkârına dair sözleri asıl metin olan *el-Mevâkıf* yazarı Adudüddin

45 Destgayb, *Mişrâku'l-Akâidi's-Sâlihîyye* (10064), 3b-5a.

46 Destgayb, *Mişrâku'l-Akâidi's-Sâlihîyye* (10064), 37a-38a.

47 Destgayb, *Mişrâku'l-Akâidi's-Sâlihîyye* (10064), 38b.

el-İcî'nin (öl. 756/1355) görüşlerini aktarmaktan ibarettir. Kendisi takiyye döneminde yaşadığı için bu bâtil görüşe itiraz etmeyip, aynısıyla nakletmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla onun Şîî olduğu konusunda şüphe bulunmamaktadır. Nitekim Şah İsmail'in onun kabrini yıktırmaması da bunun en önemli delilidir. Şah İsmail, Şiraz'ı ele geçirdiğinde imansız Sünnî âlimlerin ve şeyhlerin mezarları ile türbelerini yıktırmıştır. Cürcânî'nin mezarına geldiklerinde onun Şîî olduğunu tahkik ettirmiş; bunun üzerine kabrinin bakımı için ferman buyurmuştur.⁴⁸

2.3. Destgayb'ın Sünnîlik Algısı

Destgayb, muhtemelen Osmanlı'nın Safevîler üzerine seferinin etkisiyle Sünnîlere karşı menfî yönde daha keskin bir tavır takınmıştır. Sünnîlerin kafir ve mürted oldukları konusunda herhangi bir tereddütün bulunmadığını ve bu konuda ihtiyatlı davranan Şîî âlimlerin bu tutumunun takiyeden kaynaklandığını belirtmiştir. *İ'tikâd*'daki cennet ve cehennemliklerle ilgili temel Şîî akaid esaslarını tercüme ettikten sonra kendisi uzun bir değerlendirme yapmış; bu kısımda -sıklıkla mutaassıp olmadığı kaydını düşerek-⁴⁹ İmâmiyye Şîası haricindekilerin Müslüman olmadığını ve dolayısıyla tamamının cehennemlik olduğunu belirtmiştir:

Bu fakirin inancına göre On İki İmam Şîası'na mensup olmayanlar ehl-i tevhid ve Müslüman değildir. Bir kısmını bu kitapta zikrettiğim kudsî hadislerden de açıkça görüldüğü üzere İmâmî olmayanlar kâfirdir. Bunlardan birisi de “İnsanlar Ali sevgisi üzerine toplansalar cehennemi yaratmazdım”⁵⁰ hadisidir... Her kim ki, On İki İmam Şîası'na mensup değilse onun küfrü konusunda şüphe bulunmamaktadır. Putları ilah olarak kabul edenlerle, bir kafiri Allah'ın halifesi [örneğin ilk ilk üç halife] ve Mustafa'nın (s.a.v.) makamının kâimi olarak kabul edenler arasında ne fark vardır? Öte yandan âlimlerimizden bazıları (Allah onlardan razı olsun) onların küfrü konusunda tevakkuf etmişlerdir. Bana göre onlar bu konuda takiyye yapmışlardır. Ben -her ne kadar onlar da kafir kabul etmekle birlikte- halkı kendi inancına tabi olmakla mükellef tutmuyorum. Ancak bana göre On İki İmam Şîası'na mensup olmayanlar kâfirdir... Onlarla mülakat veya irtibat caiz değildir. Yahudi ve Hristiyanların hükümlerine tabidirler.⁵¹

Destgayb, Şeyh Sadûk'un bütün akide konularını kapsayan risalesinin içeriğini nispeten dönüştürmüş ve bir yönüyle bu risaleyi Sünnîlere yönelik tekfir metnine dönüştürmüştür. Bunda muhtemelen Osmanlı tarafından Revan ve Teb-

48 Destgayb, *Mişrâku'l-'Akâidi's-Sâlihiyye* (10064), 37b-39b.

49 Destgayb, *Mişrâku'l-'Akâidi's-Sâlihiyye* (10064), 78a, 110a, 111a.

50 'Imâdüddin Ebî Ca'fer Muhammed b. Ebî el-Kâsım et-Taberî el-Âmilî, *Beşâratü'l-Mustafâ li Şiati'l-Mürtaqâ* (Nefec: el-Mektebetü'l-Hayderiyye, 1383), 75.

51 Destgayb, *Mişrâku'l-'Akâidi's-Sâlihiyye* (10064), 77a-79b.

riz’de çok sayıda Şiî’nin öldürülmesinin ve özellikle de Tebriz’in birkaç mescit hariç tamamen tahrip edilmesinin etkisi olmuştur. Destgayb, Sünnîleri tekfir konusunda genel anlamda önceki Şiî ulemaya nispetle daha katı bir tutum takip etmiş ve Safevîler’le birlikte takiyye döneminin sona ermesinden dolayı tekfirde ihtiyatın gereksiz olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan eserin içeriğinin, özellikle de Sünnîlere yönelik keskin tavrının tehlike arz edebileceğinden kaygılanmış olmalı ki, son kısmına bir vasiyet ekleyerek bu risaleyi temelük veya istinsah edenlerin Sünnîlerden saklamalarını rica etmiş ve buna riayet etmeyenlerin imamların şefaatinde mahrum kalacakları tehdidinde bulunmuştur:

Vasiyet ederim ki, bu cevherlerin sahipliğine erişme şerefine nail olan her Şiî mümin, bunları mezhebimize muhalif olanlara, bilhassa da dinsiz ve milletsiz Ehl-i sünnet ve’l-cemaat mensuplarına zinhar göstermesin. Öncelikle bir kimsenin halini araştırmadan ve onun Ehl-i beyt taraftarı bir Şiî olduğuna kesin bilgiyle kanaat getirmeden bu yüce kitabın bir nüshasını ona vermesin. Yine uyarırım ki, hiç kimse bu kitabı Ehl-i sünnet beldelerine asla götürmesin. Takiyye yolundan ayrılmasın. İmamımız, sadık ve doğru sözlü Cafer bin Muhammed’in (a.s.) ve onun masum atalarının emanet ettiği bu vasiyete aykırı davranıp da münafıklara güvenmesin. Her kim bu vasiyete aykırı davranır da imamların (a.s.) gizli tutulması emredilen hadislerini ifşa ederse, kesinlikle onların şefaatine nail olamaz ve kıyamet gününde mahcup olur.⁵²

52 Destgayb, *Mişrâku'l-‘Akâidi’s-Sâlihîyye* (10064), 92b-93a.

Kaynakça

- Âmilî, ‘Îmâdüddîn Ebî Ca‘fer Muhammed b. Ebî el-Kâsım et-Taberî. *Beşâratü’l-Muṣṭafâ li Şiati’l-Mürtaḍâ*. Nefec: el-Mektebetü’l-Hayderiyye, 1383.
- Çelebi, Kâtib. *Fezleke [Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)]*. haz. Zeynep Ay-cibin. 2 Cilt. İstanbul: Çamlıca, 2016.
- Deniz, Sebahat. “Kadıızâde Mehmed İlmî’nin Sultan IV. Murad İçin Yazdığı Man-zum Duânâme’si”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2008), 9-40. <https://doi.org/10.15247/dev.4>
- Destgayb, Muhammed Sâlih el-Hüseynî eş-Şirazî b. Azduddin Mesûd. *Mişrâ-ku’l-‘Akâidi’s-Sâlihiyye*. Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 10064.
- Dirâyetî, Muṣṭafâ. *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haṭṭî-yi İrân (FENHÂ)*. 45 Cilt. Tah-rân: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitâbhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 2012.
- Durmuş, Ali. *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Efşâr, İrec - Dâniş Pejûh, Muḥammed Takî. *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haṭṭî Kitâbhâ-ne-i Millî Melik*. 5 Cilt. Tahrân: Neşr-i Hüner, 1364.
- Heytemi, Ebü’l-‘Abbâs Şehâbeddîn Aḥmed İbn Hacer. *Şavâ’îku’l-Muhriḳa ‘alâ Ehli’r-Rafz ve’z-Zendeḳa*. thk. ‘Abdurrahmân b. ‘Abdullâh Türkî, Kâmil Muḥammed Harrat. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1997.
- Huncî, Fazlullah b. Rûzbehân. *Mihmânnâme-i Buhârâ*. thk. Menuçîhr-i Sütude. Tahran: Büngâh-ı Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1962.
- Hüseynî, Seyyid Aḥmed. *Fihrist-i Nüşahâ-yı Haṭṭî-yi Kitâbhâne-i ‘Umûmî-yi Ḥazret-i Âyetullâhü’l-‘Uzmâ en-Necefi el-Mar‘aşî*. Qum: Kitâbhâne-i Bü-zürg-i Ḥazreti Âyetullâhü’l-‘Uzmâ el-Mar‘aşî en-Necefi, t.y.
- Işlak, Halil. *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şiası’nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*. Ph.D. diss., Ankara University, 2022.
- Ḳādîzâde, Meḥmed b. Muṣṭafâ Balıkesrî. *Naşru’l-Aşḥâb ve’l-Aḥbâb ve Ḳah-ru’l-Kilâbi’s-Sebbâb fî Reddi’r-Ravâfiḳa*. Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Amasya Beyazıt, 955/01.
- Ḳādîzâde, Meḥmed b. Muṣṭafâ Balıkesrî. *Naşru’l-Aşḥâb ve’l-Aḥbâb ve Ḳah-ru’l-Kilâbi’s-Sebbâb fî Reddi’r-Ravâfiḳa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüpha-nesi, Ayasofya, 2197/2.

- Ḳādîzâde, Mehmed b. Muṣṭafâ Balıkesrî. *Naşru'l-Aşḫâb ve'l-Aḥbâb ve Ḳahru'l-Kilâbi's-Sebbâb fî Reddi'r-Ravâfiẓa*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, T3529.
- Ḳādîzâde, Mehmed b. Muṣṭafâ Balıkesrî. *Naşru'l-Aşḫâb ve'l-Aḥbâb ve Ḳahru'l-Kilâbi's-Sebbâb fî Reddi'r-Ravâfiẓa*. Ankara: Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 17180.
- Ḳādîzâde, Mehmed b. Muṣṭafâ Balıkesrî. *Tâcü'r-Resâ'il ve Minhâcü'l-Vesâ'il*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1926.
- Kara Çelebi-Zâde Abdülaziz Efendi. *Zafernâme (Tarihçe-i Feth-i Revan ve Bagdad)*. haz. Ömer Kucak. Afyon: Afyonkarahisar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Karaca, Songül. *Kadîzâde Mehmed Efendi, Manzûme-i Akâid (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük-Dizin)*. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Karlığa, Bekir. “Kâdî Mîr Meybûdî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Haziran 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadi-mir-meybudi>
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Ekmeleddîn İhsanoğlu... [ve öte.]. 10 Cilt. London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation (Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî), 1443.
- Mollaibrahimoğlu, Sümeyye. *Osmanlı Ulemâsının Şîa'ya Bakışı: Kadîzâde Mehmed Efendi (öl. 1582-1635) Örneği*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Münşî, İskender Bey. *Târîh-i Âlem- Âra-yi Abbâsî*. çev. Ali Genceli. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Özcan, Abdülkadir. *IV. Murad: Şarkın Sultanı*. İstanbul: Kronik, 7. Basım, 2023.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-Fuzalâ: Şeyhî'nin Şakâik Zeyli*. haz. Ramazan Ekinci. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Ünver, A. Süheyl. “Dördüncü Sultan Murad'ın Revan Seferi Kronolojisi”. *BELLETEN* 16/64 (1952), 547-576.
- Ürekli, Bayram. “Dördüncü Murad Devrine Dâir Kadî-Zâde'nin Bir Manzûmesi”. *S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 11 (1997), 277-300.
- TDV İslâm Ansiklopedisi. “es-Savâiku'l-Muhrika”. Erişim 28 Mart 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/es-savaikul-muhrika>

MİLLÎ KİMLİK İNŞASINDA SAVAŞ

Abdulvahap AKINCI*

Giriş

Kimlik olgusunun modern dönem sosyal bilimler literatürünün vazgeçilmez kavramlarından biri haline geldiği söylenebilir. Fakat kimliğin çerçevesi ile ilgili karmaşıklık günümüzde de devam etmektedir. Bu durum, farklı disiplinlerin kavrama yükledikleri anlamlar ile doğrudan ilintilidir.

Millî kimlikler inşa edilirken farklı enstrümanlardan faydalanılmaktadır. Belli bir toplum kitlesini millete dönüştürmek modern dönemlerle ilintili bir konudur. Her ne kadar ırk bilinci çok eski dönemlerden beri varlığını sürdürüyor olsa da modern dönemlerde ortaya çıkan millî kimliklerin bir inşa sürecinin sonucu olduğu, en azından bu süreçle sonuçlandığı söylenebilir.

Millî kimlik inşalarına dair farklı yaklaşımlar olsa da ağırlıklı görüş bunun modern dönemin bir eseri olduğu noktasındadır. Modern ulus devletlerin kuruluşu ile millî kimlik inşasını birlikte değerlendirmek gerekir. Modern devletler ülke sınırları içinde yaşayan farklı etnik, dini toplulukları tek bir kimlik altında toplamak için mücadele etmişlerdir.

Millî kimliğin inşasında en yoğun kullanılan araçların başında eğitim gelmektedir. Zorunlu eğitim yoluyla bütün ülkede geçerli olan tek bir dilin ve kimliğin inşası mümkün olabilmıştır. Özellikle tarih ve coğrafya dersleri bu bağlamda çok etkili olmuştur. Coğrafya dersleri ile ülke ile özdeşleşme sağlanırken tarih dersleri vasıtasıyla ortak geçmiş, mitler, düşmanlar ve ortak gelecek kurgusu yapılmıştır. Bu bağlamda savaşlara da önemle yer verilmiştir. Savaş anlatıları ile ortak düşman, tehditler ve ortak gelecek üzerinde duygusal bir birlik kurulmuş olur.

* Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, abdulvahap.akinci@kocaeli.edu.tr, ORC-ID: 0000-0001-9973-1118.

Bu çalışmada savaşın millî kimlik inşasındaki rolü üzerinde durulmuştur. Mevcut literatür taranarak kimliğin savaş ile bağlantısı genel hatları ile ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Kimlik ve Millî Kimlik Kavramları

Sosyal bilimlerde üzerinde ortak bir tanımda bulunulamamış kavramlardan biri de kimlik kavramıdır. Bunda kimlik kavramının sosyal bilimlerin farklı dallarında farklı bir boyutu ile ön plana çıkmasının yanında kimlik kavramının çok boyutlu olmasının da etkisi vardır. Kimliğin çok farklı anlamları olması, farklı konularda gündeme gelmesiyle de ilintilidir. Mesela kimlik; bireysel kimlik, sosyal kimlik, grup kimliği, sınıfsal kimlik, kültürel kimlik veya millî kimlik bağlamında kullanılabilmektedir. Bu durum, kimlik kavramına farklı durumlarda değişik anlamlar yüklenmesine neden olmaktadır.

Kimlikle ilgili çok sayıda tanım olmakla birlikte bunların birkaç tanesinin üzerinde durmak faydalı olacaktır. Güvenç¹ kimliği, toplumsal grupların veya bireylerin “kimsiniz” sorusuna verdikleri cevap şeklinde tanımlamaktadır. Benzer bir tanımlı Davis’te de görmek mümkündür. Ona göre kimlik, kim ve ne olduğumuz konusunda kendi kavrayışımızdır.² Kim olduğumuz noktasında verdiğimiz cevaplar veya çoklu aidiyetler arasında bir tercih yapmaya zorlayan durumlar da vardır.³ Almanya’da doğan bir Türk’ün durumu tam da budur. Türkiye’de “Almanca” olarak görülürken Almanya’da o bir “yabancı”dır. Belli durumlarda tercih yapmaya zorlanabilmektedir.

Kimlikte belirleyici olan nokta, kişinin kendisini nasıl tanımladığı ve diğer kişilerin kendisini nasıl diğer insanlardan ayırt ettikleridir⁴ Kimlik aslında bireyi diğer bütün insanlara benzemez yapan şeydir.⁵

Bireyler sahip oldukları kimlikler sayesinde hem geçmiş ve gelecekle olan irtibatını hem de diğer insanlarla olan ilişkisini düzenler. Kimlik hem ayrıştırıcı hem de birleştirici bir yapıya sahiptir. Bireysel olarak kimliğimiz bizi diğer insanlardan ayırırken sosyal anlamda birleştirici ve bütünleştirici bir işlev görmektedir. Kimliğimiz bizim içinde yaşadığımız toplumda yerimizi almamızı ve toplum tara-

1 Bozkurt Güvenç, Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Millî Kütüphane Basımevi, 2. bs., 1994, s.3.

2 Fred Davis, Moda, Kültür ve Kimlik, çev., Özden Arıkan, İstanbul: YKY, 1. bs., 1997, s.36.

3 Amin Maalouf, Ölümçül Kimlikler, çev., Aysel Bora, İstanbul: YKY, 29. bs., 2009, s.11.

4 Süleyman Yıldız, “Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği”, Milli Folklor, 19/74 (2007), s.9.

5 Amin Maalouf, Ölümçül Kimlikler, s.16-20.

findan kabullenilmemizi sağlar. Dolayısıyla kimlik içinde bulunduğumuz toplum arafından kabul görmemizi sağlayan bir araç işlevi görür.⁶ Kimlikler toplum içerisindeki bireyler arasında dayanışmanın yanında beraberlik duygusunu da yaratır.⁷ Fakat birey ve toplumların tek değil değişik kimlikleri vardır.⁸

Aslında her insanın diğer insanlardan farklılaşmasını sağlayan özellikleri vardır. Her insanın kimliğinde farklı karışımların etkisi ve çok farklı kimlik özellikleri bulunmaktadır. Bu durum aslında her bireyi “biricik” yapmaktadır. İnsanın aidiyetleri (din, aile, meslek, hobileri vb) çok yönlüdür. Bu aidiyetlerin hepsi aynı derecede önemli değildir. Kimisi için kimliğinin en önemli ögesi din iken kimilerinde bu millet veya başka bir şey olabilmektedir.

Kimlik, bir aidiyettir. Kimlik bir tasnifi gerekli kılmaktadır. Yapılan tasnif ile farklılıklar ortaya konur.⁹ Kimliğin çeşitleri vardır: Bireysel, kişisel ve ulusal-kültürel kimlikler.

Kimlikler varlıklarını sürdürebilmek için farklılığa ihtiyaç duyarlar ve kendi kesinliklerini koruma altına almak için farklılıkları ötekine dönüştürürler.¹⁰ Bizim, olumsuz anlamlar yükleyerek ötekileştirdiğimiz kimlik, bizim kötü olarak tanımladığımız bazı özellikleri iyi olarak görebilir.

Smith¹¹ modern dünyadaki belki de en zorlayıcı kimlik mitinin milliyetçilik olduğunu savunuyor. Ona göre en sert ve uzatmalı olarak devam etmekte olan uluslararası çatışmaların çoğu, millî kimliğe dair farklı talepleri olan ülkeler arasında gerçekleşmektedir.

Millî kimliği, milleti oluşturan bireylere millî (ulusal) bir aidiyet kazandırmanın bir yolu olarak tanımlamak mümkündür. Millî kimlik inşa süreci sadece ideolojik değil aynı zamanda psikolojik bir boyuta sahiptir (Tekinalp, 2005: 77; Akıncı, 2022: 20).

6 Ahmet Metehan Şahin, “Millî Mücadele’den Millî Kimlik İnşasına: Ateşten Gömlek”, *Journal of Turkology*, 29 (Aralık 2019), s.154.

7 Kemal Karpat, “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, der. Sabahattin Şen, Ankara: Bağlam Yayıncılık, 1995, s.23.

8 Abdullah Temizkan, “Kültür ve Kimlik Meselelerine Tarihsel Bir Yaklaşım”, *Düşünen Siyase*, 23, (2007), Ankara: Lotus Yayınları, s.262.

9 Doğan Ergun, *Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik: Bütün Olarak Kişilik ve Görelî Olarak Kimlik*, Ankara: İmge Kitabevi, 1. bs., (2000), s.169.

10 William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev., Ferma Lekesizalın. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (1995), s.93.

11 Anthony D. Smith, *Millî Kimlik*, çev., Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 4. bs., 2007, s.9.

Smith¹², millî kimliğin temel özelliklerini 5 noktada toplamaktadır:

- 1) Tarihi bir toprak parçası veya yurt,
- 2) Ortak tarihi mitler ve tarihi bellek,
- 3) Ortak bir kamusal kültür;
- 4) Toplumun tamamı için geçerli olan ortak hak ve yükümlülükler;
- 5) Topluluk üyelerinin serbestçe hareket edebildikleri ortak bir ekonominin varlığı.

Milliyetçilik millî kimliği bütün insani değerlerin ölçütü ve milleti ise bütün siyasi teşebbüslerin nesnesine dönüştürmüş bir doktrin olarak tek bir dünya topluluğu, tek bir insanlık ve ahlaki birlik fikrine Fransız Devrimi sonrasında karşı çıkmıştır.¹³

Toplumlarda mevcut olan kültürel, tarihsel, dilsel bazı ortak özelliklerin toplum üyeleri arasında yayılması sağlanarak millet bilinci oluşturulmaya çalışılır. Nitekim milletlerin bazı ortak özellikleri taşıdığı ön kabulü ile hareket edilir ve söz konusu özellikleri taşımadığı düşünen bireyler veya toplum kesimleri devlet ve toplum tarafından dışlanırlar. Milletler ortak bazı özellikleri olduğunu kabul ettikleri için belli kültürel normlara uygun hareket etmeye başlar ve hatta kendilerini bu noktada sorumlu hissederler. Milletin üyeleri toplumun diğer üeleriyle iletişim kurarken ortak kodlara uygun hareket ederler. Millet bilincinin gelişmesi dayanışma, sadakat ve kimliği geliştirir. Bu yolla topluluk üyelerinin birbirine karşı hak ve yükümlülükleri billurlaşır. Tabii bu durum topluma ait olmadığı düşünülen birey ve grupların ötekileştirilmesine ve toplumdan dışlanmasına neden olur.¹⁴

Milliyetçiliğin farklı çeşitleri bulunmaktadır. Fakat bütün çeşitlerinde farklı oranlarda olsa da ortak özellik ahlaki ve ideolojik olarak totalitarizme yol açabilmektedirler. Aslına bakılırsa milliyetçiliğin toplumun üyelerini ortak bir imana zorladığı söylenebilir.¹⁵

Hobsbawm¹⁶ milletlerin oluşumunda yapaylık, icat ve sosyal mühendisliğin belirleyici olduğunu savunuyor. Ona göre milletler ancak bir ulus devletle ilişkilendirildiğinde bir toplumsal birim olarak dikkate alınabilir.

12 Anthony D. Smith, Milli Kimlik, s.31-32.

13 Anthony D. Smith, Milli Kimlik, s.37.

14 Recep Boztemur, “Tarihsel Açından Millet ve Milliyetçilik: Ulus Devletin Kapitalist Üretim Tarzıyla Birlikte Gelişimi”, Doğu Batı, 9/38, (Ağustos, Eylül, Ekim 2006), s.163-164; Emre Gökalp, “Milliyetçilik: Kuramsal Bir Değerlendirme”, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 7/1, (2007), s, 291.

15 Abdulvahap Akıncı, “Milliyetçilik Kuramları”, C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 15/1 (2014), s.137.

16 Hobsbawm, E. J., 1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: “Program, Mit, Gerçeklik”, çev., Osman

Laik bir öze sahip olmakla birlikte milliyetçiliğin dinlerle bir şekilde eklemlenme yoluna gittiği dikkati çekmektedir. Milliyetçilik, dinden faydalanarak kitleleri yönlendirmeye çalışmaktadır. Çünkü din toplumları yönlendirmenin en etkili araçlarındandır.¹⁷ Din ile millî bilinç arasında güçlü bir bağ olduğunu gösteren örnekler de vardır. Bu bağlamda İrlanda ve Polonya örnekleri üzerinde durulabilir.¹⁸

Din ile milliyetçilik arasındaki yakın ilişkiyi Türkiye örneğinde de görmek mümkündür. Genel olarak bakıldığında özellikle çok partili döneme geçildikten sonra İslam ile Türk milliyetçileri arasında sorunlu bir ilişki olduğu söylenemez. Tam tersine, Türk milliyetçileri, Türk millî kimliğinin korunmasına yaptığı katkı dolayısıyla İslam'a minnettardır. Aydınlar Ocağı'nın kurulması ve 1970'li yıllarda ortaya koyduğu Türk İslam Sentezi anlayışı bu durumu net bir şekilde göstermektedir. Hattı zatında Türk milliyetçileri İslam'la çatışmak değil ondan faydalanmak yolunda hareket etmiş ve bu şekilde millî hayalleri gerçekleştirmeyi düşünmüştür.¹⁹ Yapılmak istenen şey yeni bir millî kimlik inşasıydı.²⁰ Tabi bu inşa edilmek istenen kimliğin temel değerleri Türklük ve İslam olacaktı.

2. Millî Kimlik İnşa Sürecinde Savaşın Rolü

Millî kimliklerin inşa süreçlerinde savaşlar önemli bir etkiye sahiptir. Savaşların başarı veya yenilgi ile sonuçlanması fark etmeksizin her iki durumdan da faydalanılma yoluna gidilmektedir. Dolayısıyla millî kimlik inşa süreçlerinin kurucu öğelerinden birinin de savaş olduğu söylenebilir.

Kimlik inşası yapılırken ihtiyaçlara uygun öğeler ön plana çıkarılmaktadır. Kemalist tarih yazımında savaş üzerinden hem tehdit ve düşman algısı oluşturulurken hem de kişi kültü üzerinden bir ulusal kahraman inşa edilmeye çalışılmıştır. Gerek Çanakkale Savaşı gerekse Kurtuluş Savaşı anlatılarının merkezinde Mustafa Kemal Paşa kültürünün inşası için gerekli bir anlatı yapılmıştır.

Türk-İslam Sentezi çerçevesinde savaşlara yüklenen anlam biraz daha farklılaşmaktadır. Anadolu'da Türk varlığı "fetih" kavramı çerçevesinde yani İslami bir meşrulaştırma ile gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda özellikle Malazgirt Savaşı

Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. bs., (2010), s.24.

17 Mehmet Karakaş, "Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği", Doğu Batı, 9/38 (Ağustos, Eylül, Ekim 2006), s.60.

18 Hobsbawm, E. J., 1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: s.89.

19 Abdulvahap Akıncı, Türk İslam Sentezinde Tarih ve Kimlik. Bursa: Ekin Yayınevi, 2013.

20 Veysel Ergüç, "Aydınlar Ocağı ve Türk-İslam Sentezi", Türkiye'nin 1970'li Yılları, Haz. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 1. bs., (2020), s.404; Abdulvahap Akıncı, Türkiye'nin Siyasal Hayatı (1946-2025), İstanbul: Değişim Yayınevi, 1. bs., (2025), s.249.

üzerinde çok durulmuştur. Zafer sonrası Anadolu’ya Türklerin “dönmemek üzere” giriş yaptıkları anlatılmaktadır.

Malazgirt Savaşı anlatısında “öteki” konumunda olan Bizans üzerinde de durulmaktadır. Bizans’ın iç karışıklık içerisinde olduğu, birlik olmadığı, orduya gerekli önemin verilmediği, sayıca çok daha büyük bir orduya sahip oldukları üzerinde durulur. Özellikle rakamlar üzerinde durulmuştur. Çünkü yenilen ordunun büyüklüğü zaferin ne kadar önemli olduğunu gösterecektir.²¹ Küçük bir orduya sahip olan Alparslan’ın barış teklifinde bulunduğu ve bu teklifi Bizans Kralı Diogenes’in reddettiğini, elde edeceği zaferle sadece Türkleri Anadolu’dan kovmakla yetinmeyeceği, İslam beldelerini de ele geçirerek camileri klişeye çevireceği anlatılmaktaydı.²² Türk ordusunun disiplinli, düşmanların ise disiplinsiz olduğu aktarılmaktadır. Bizans ordusunda savaşmak üzere bulunan Peçenek ve Uz (Oğuz) süvari kuvvetleri savaş esnasında soydaşları olan Selçukluların tarafına geçmişlerdir.²³ Bu söylemle Türkler arası millet bilincinin çok eskilerde de var olduğu ve karşı karşıya gelmedikleri anlatılmaya çalışılmıştır. Savaşın bilinçli olarak cuma günü yapıldığının, Cuma namazını Alparslan’ın beyaz giymiş bir şekilde (ölüme hazır) ordusu ile birlikte kıldığı, ordusuna yaptığı konuşmada şehadet üzerinde durduğu da anlatılır. Böylece savaşın dini boyutu da aktarılmıştır.

Savaş konusunun kimlik çalışmalarında gündeme gelmesi daha ziyade Vietnam Savaşı ile başladığı söylenebilir. Vietnam Savaşı’nın da etkisi ile kimlik konusunun sadece sosyoloji ve psikoloji alanında değil, aynı zamanda siyasetle ilgili konularda da yoğun bir şekilde ele alınmasında etkili oldu.²⁴

İngiliz milletinin ortaya çıkmasında Galler, İskoçya ve Fransa’daki komşularıyla yaşanmış olan uzatmalı savaşların insanlarda bıraktığı anı ve geleneklerin de etkisi olmuştur. Özellikle İngiliz Kilise yapılanması etrafında şekillenen ve güçlenen bir ortak kültür duygusunun oluşmasında Fransa ile yaşanmış olan uzun savaşların büyük etkisi olmuştur. Bu süreçte İngiliz Kilisesine ve ortak kültüre bağlılık oldukça artmıştır.²⁵

21 İbrahim Kafesoğlu, Türk-İslam Sentezi, İstanbul: Ötüken Yayınları, 3. bs., (1999), s.103-104.

22 Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, Cilt: 1-2, İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 3. bs., (1979), s.281.

23 Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, s.282; Yılmaz Boyunağa, Dost ve Düşman Gözü ile Türk-İslam Sentezi, İstanbul: Yağmur Yayınevi, (1970), s.280.

24 Helin Sarı Ertem, “Kimlik ve Güvenlik İlişkisine Konstrüktivist Bir Yaklaşım: “Kimliğin Güvenliği” ve “Güvenliğin Kimliği””. Güvenlik Stratejileri Dergisi, 8/16 (2012), s.192.

25 Anthony D. Smith, Milli Kimlik, s.94-95.

Toplumlar tarih içerisinde yer değiştirmiş ve yapılan savaşlarla devletler kurmuştur. Eski atalara ait topraklar veya anayurt söylemi beraberinde bitmek bilmeyen savaşları getirmiştir.²⁶

Anayurt, ulusun gerçekliğinin belirginleştiği zamanlarda, onun boşluğunu doldurmaktadır. Anayurt söylemi ile toplum kendini homojen olarak hisseder. Tam da bu çerçevede savaşlar önem arz etmektedir. Savaş ile ulusların bu fan-tezi yapısının sökülmesi amaçlanmaktadır. Savaşlar ile ulusun kendini algılama şeklinden ulusal mitlerine kadar kendi varlığının simgesi olan değerleri yıkmaya çalışır. Savaşlarda amaçlanan şey sadece saldırganın kendi değerlerini kabul ettirmesi değildir. Saldırgan, düşmanın inançlarını yok ederek kimliğini elinden almak ister.²⁷ Milletlerin düşmanlarına da tarih anlatımında yer verilir ve böylece toplumsal kaynaşma sağlanmaya çalışılır.²⁸

Vatan kelimesi Üstel'e²⁹ göre semantik olarak üç farklı boyutu mevcuttur: "Topraksal (teritoryal), kökense (vatan tarihsel bir veridir; 'ataların bıraktığı'dır) ve son olarak kolektif/ulusal (ulusun mekânsal boyutu). Ancak milliyetçiliğin (özellikle de romantik Alman milliyetçiliği) duygusal boyutu, 'vatan'ı aşkın bir değer, mutlak ve o oranda kutsal bir ideal hâline getirir. Dolayısıyla 'vatan'la semantik ilişki içinde olan bütün kavramlar -başta vatanseverlik olmak üzere- duygu alanından ifade edilir: Vatan için fedakarlıkta bulunmak, vatan için savaşmak, vatan için ölmek.... Zira 'vatan' duygusal olarak bağlı olunan ülkedir, 'atalar'ın ülkesidir."

Savaşlar bir bakıma toplumları galeyana getiren, coşturan ve ulus olma bilincine varılmasını sağlayan önemli bir faktördür. Sadece galibiyetler değil aynı zamanda mağlubiyetler de genellikle toplumun birlik ve beraberlik duygusunu kamçulamakta ve böylece toplumun kenetlenmesini sağlamaktadır. Savaş yoluyla ulus inşa süreci negatif bir yöntem özelliği taşır. Savaş, her türlü topluma zarar vermektedir. Böyle bir yola başvurarak ulus kimliği oluşturma girişimleri ancak otoriter yapılar tarafından benimsenecektir. Şiddet üzerinden gerçekleştirilen bir ulusal kimlik inşası kırılgan bir özellik taşıyacaktır.³⁰

26 Abdulvahap Akıncı, "Milliyetçilik Kuramları", s.133.

27 Hüseyin Çakıllıkoyak, Diaspora'da Ermeni Kimliği: Paris ve Halep Örnekleri, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 1. bs., 2005, s.54.

28 Abdulvahap Akıncı ve Oğuz Yavuzylmaz, "Millî Kimlik İnşasında Resmi Tarih Yazımının Rolü", Turkish Studies, 13/30, 2018, s.15.

29 Füsün Üstel, "Makbul Vatandaş"ın Peşinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 4. bs., 2009, s.159.

30 M. Yavuz Alptekin, "Teoride ve Pratikte Ulusçuluk ve Ulus İnşası", Türkiye'de Ulus İnşası, ed., Musa Yavuz Alptekin, Nobel, 1. bs., 2021, s. 26.

Ulusal kimlikleri yeniden ve istenen şekilde inşa etmek gerekmektedir. Bu yolla yeni nesillere hem kültürel bilinç aktarımı hem de aidiyet duygusu aktararak ulusun bir parçası olması sağlanır. Millî kimliğin ve ulusal bilincin ortaya çıkmasında etkili olur. Savaş, toplumsal hafızayı diri tutmanın yanında millî kimliğe olan katkısı bağlamında da önemlidir. Toplumların bağımsızlığını kazanma ve koruyabilmenin önemli yollarından olan savaşlar hem bir milleti (biz) ve diğerlerini (öteki) tanımayı da sağlar. Savaşlar, öldürücü silahların kullanıldığı, toplum tarafından örgütlenen ve belli çıkar ve amaçlar doğrultusunda yapılan ve hiçbir şekilde cinayet olarak görülmeven ve hatta onaylanan bir olgudur. Savaş sonunda hem kazanan hem de kaybeden toplumda, başta siyasi ve sosyal olmak üzere çok yönlü buhranlar yaşarlar. Bu buhranların varlığı ve devamlılığı devletin ve milletin bekası açısından sorun teşkil eder ve bu buhranlardan kurtulmak gerekir. Buhranların üstesinden gelebilmenin yollarından biri de edebi eserler yazmaktan geçiyor. Bu eserlerde bir taraftan milletin yaşadığı acılar anlatılırken diğer taraftan da millî başarıların altı çizilir. Bu yolla millî hafıza canlı tutulduğu gibi millî kimlik inşasına da katkı sunulur. Savaşlarla ilgili kaleme alınan eserler millî kimliğin nasıl inşa edileceğine dair önemli ipuçları barındırır. Yazarlar ortak bilinci oluşturmaının yanında millî ruhun yeniden canlanmasına da katkı sunmuş olurlar.³¹

Toplumsal bilincin ve kimliğin inşasında toplumun tarihsel başarıları gibi olumlu olaylar kadar, afet, deprem, göç ve savaş gibi travmatik olaylar da büyük etki yapar.

Devletlerin kuruluşları, zafer ve felaketleri, kahramanları her yıl periyodik olarak anılarak toplumsal bellek canlı tutulmaya çalışılır. Zafer ve matemlerin millî birlik ve beraberliği pekiştirecek bir çerçevede sunulmasına özen gösterilir.³²

Vatan için can vermeye hazır olmak toplumu kutsallaştıracak bir anlayışla mümkün olabilir. Uğruna ölünen şeyin, bunun için değmesi gerekmektedir. Dolayısıyla millî kimliğin inşasında millete bir kutsiyet atfedilmektedir. Bu öyle bir kutsiyettir ki insanlar tereddütsüz onun için ölüme gidebiliyorlar. Savaş anlatıları ve yaşanmışlıklar millî birlik ve beraberliğin zeminini oluşturur.

II. Dünya Savaşı tecrübesinin Avrupa’da meydana getirdiği yıkım milliyetçilik anlayışının yumuşatılmasına neden olmuştur. Milliyetçilik artık etnik olmaktan ziyade yurttaşlık çerçevesinde anlaşılmaya başlanmıştır.³³ Savaş son-

31 Ömrüm Işıkey Gürbüz, “Kadın ve Savaş Perspektifinden Millî Kimlik İnşası “Millî Savaş Hikâyeleri Ekseninde””, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi, 11/4 (2021), s.1811.

32 M. Yavuz Alptekin, “Teoride ve Pratikte Ulusçuluk”, s.14.

33 Abdulvahap Akıncı, “Modern Ulus Devletlerin Doğuşu”, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 34 (2012), s.142; Ali Osman Gündoğan, “Devlet ve Milliyetçilik”, Doğu Batı, 6/21 (Kasım, Aralık, Ocak 2002-3), s.186.

rası devletler kimlik inşasında savaşta yaşanan acı deneyim ve faşizm/Nazizm'in toplumlarda neden oldukları yıkıma atıfta bulundular. Millî kimlik tanımlamaları çokkültürlülüğü daha benimser noktaya çekilmiş oldu.

Bu süreçte etnik kimliklerin zayıflayacağı düşünülmekteydi. Fakat kısa süre sonra ortaya çıkan gelişmeler etnik kimliklerin zayıflaması bir tarafa daha da güçlendiklerini ortaya koydu.³⁴

Sadece savaş değil, dış düşman ve savaş ihtimali de millî kimlik inşasında etkili olmaktadır. Dış tehdit olgusunun gerçekten var olması gerekmez. Bazı durumlarda söz konusu dış tehdit olmasa da varmış gibi bir propaganda süreci işletebiliyor. Bazen dış tehdit kaynaklı gerilimlerin ortaya çıkması veya varmış gibi bir durumun meydana getirilmesi toplumun millî kimliğinin bilincine varmasında ve ulusal farkındalığın pekişmesine sebep olabilmektedir. Bu tür durumlarda ulusal seferberlik hali ortaya çıkar. Belli bir noktadan sonra tehdit olgusunun gerçekliği de anlamını yitirebilir. Böyle durumlarda insanlar olgudan ziyade algıya bağlı hareket ederler.

Savaş ve dış tehdit durumlarında âşıklar kendilerini millî kimliği taşıyıcısı olarak görevli görür ve saz ve sözünü bir silah olarak düşmana doğrultur. 93 Harbi olarak adlandırılan Osmanlı-Rus Savaşı (1877/1878) sırasında Âşık Şenlik “Kars Destanı” ismini verdiği şiiri kaleme almıştır. Bu şiir hem ordu içinde hem de yerel halkta çok ciddi karşılık buldu ve direniş noktasında maneviyatı yükseltmiştir.³⁵

Savaşlar toplum, özellikle de aydınlar üzerinde travmatik etkiler bırakmıştır. Balkan Savaşları Türk aydını ve toplumu üzerinde büyük etki oluşturmuştur. Savaş esnasında yaşanan yoğun göç, top seslerinin İstanbul’dan duyulacak kadar yaklaşmış olması, bu yıllarda kaleme alınan edebi eserlerden, basına kadar çok etkili oldu. Bu savaş, Türk milliyetçiliğine yapılan vurgunun tavan yapmasına neden oldu. Cumhuriyet kurulduğu süreçte ve sonrasında bu yaşananların etkisi büyük oldu. Balkanların kaybedilmiş olması elde kalan Anadolu topraklarına daha fazla sarılmaya neden olmuştur. Bu dönemdeki yönetici elitlerden önemli bir kısmı da Balkanları terk etmek zorunda kalanlardan oluşmaktaydı. Dolayısıyla millî kimliğin üzerinde yaşananların ciddi etkisi oldu.³⁶

Balkan Savaşları’nın toplumsal hafızada yer etmesinde şüphesiz yazılan şiirlerin de rolü vardır. Gerek savaş esnasında gerekse daha sonra yazılan şiirlerde

34 Abdulvahap Akıncı, “Milliyetçiliğin Kökenleri: Etnisite/Ulus (Millet) İlişkisi”. İnsan ve İnsan 6/21 (Ağustos 2019), s.425.

35 İsa Özkan, “Halk Edebiyatı ve Millî Kimlik”, Türk Kimliği, Ayvaz Gökdemir Armağanı - 2, ed., Mehmet Çağatay Özdemir, İstanbul: Ötüken, 2009, s.249.

36 Funda Selçuk Şirin, “Türk Aydınının Anadolu’ya Yönelişinde Balkan Savaşları’nın Rolü”, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, 52 (2013), s.943.

Balkan Savaşları'na dair üzüntü ve intikam duygularının birlikte yer aldığı dikkati çekmektedir. İntikam duygusu diğer duygularla kıyaslanamayacak kadar güçlü bir duygudur. Bu duygu toplumun sürekli uyanık kalmasını getirmektedir. İntikam duygusu bireysel olmaktan ziyade toplumsal olarak yaşandığı durumlarda uzun süreli bir etki oluşturmaktadır. Şiirlerde özellikle etkili bir şekilde dillendirilen intikam duygusu kimlik oluşumu açısından çok etkileyici bir vasıta. Balkan Savaşları'na dair yazılan şiirlerde genellikle Türk ve intikam kelimelerinin birlikte geçtiği görülmektedir. Böylece söz konusu şiirler Türk milliyetçiliğinin yaygınlaşmasında etkili olmuştur.³⁷

Birinci Dünya Savaşı'nın kimlik açısından sonraki dönemlerde ciddi etkisi olmuştur.³⁸ Millî Mücadeleye bilfiil onbaşı olarak katılan ve Kurtuluş Savaşı hakkında ilk roman yazarı olan Halide Edip (Adıvar) gerçekleri görerek aktardığı "Ateşten Gömlek" isimli kitap Haziran 1922'den itibaren İkdam Gazetesi'nde yayımlanmıştır.³⁹

Savaş konusu işlenirken Türk kadınına özellikle vurgu yapılmıştır. Kadınlar içinde cepheye savaşa katılanların yanında lojistik destek sağlayanlar ve mitinglerde halkı savaşa hazırlayan ve ikna edenlere kadar geniş bir yelpazede yer verilir. Savaşlarda katkı sağlayan kadınlardan ismi üzerinde en çok durulanlar arasında Kara Fatma, Şerife Bacı gibi isimler yer almaktaydı.⁴⁰ Hem savaşta yer alarak hem de mitinglerdeki konuşmaları ile Halide Edip özel bir yere sahiptir.

Karpat'ın⁴¹ da belirttiği gibi, İtalya, İngiltere, Fransa ve Yunanistan'a karşı verilen Kurtuluş Savaşı, Türklerdeki bulanıklaşmış Osmanlı-İslam kimliklerinin millî kimliğe dönüşmesinde çok etkili oldu. Lozan Antlaşması ile ilk etnik Türk devleti kurulmuş oldu

Türkiye'de milliyetçilik dendiği zaman yan anlam olarak "ulus inşası" anlaşılmalıdır.⁴² Milliyetçiliğin oluşturulmak istenen millî kimliğin en önemli referansı olduğu da söylenebilir.⁴³

37 Salih Nurdağ, "Millî Kimlik Oluşturma Aracı Olarak İntikam Şiirleri", Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, 15 (2024), s.337.

38 Sibel, "Birinci Dünya Savaşı: Tarih Yazımında Cephe ve Kimlik", Turkish Studies, 10/13 (2015), s.41.

39 Ahmet Metehan Şahin, "Millî Mücadele'den Millî Kimlik İnşasına", s.157.

40 Ahmet Metehan Şahin, "Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Hikâyelerinde Millî Kimlik İnşası", Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi, 5(10), (Nisan 2019), s.283.

41 Kemal H. Karpat, "Etnik Kimlik ve Ulus-Devletlerin Oluşumu", Yeni Türkiye, 66, (2015), s.53.

42 Gerard Groc, "Milliyetçilik, Sivil Toplum ve Dinci Parti: Fazilet Partisi ve Demokratik Bir Geçiş Denemesi", Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik, çev., Gülseven Sonumut, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. bs., 2002, s.90.

43 Kemal Can, "Radikal Milliyetçiliğin Büyük Örgütü: Ülkü Ocakları", Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. bs., 2002, s.217.

Her ne kadar resmî ideolojinin ilkelerinde biri Milliyetçilik olsa da bunu günümüz milliyetçiliği ile karıştırmamak gerekiyor. Cumhuriyeti kuran elitler modern ve laik bir toplum inşa etmek istediler. Belki de milliyetçilik kavramı yerine ulusçuluğu kullanmak o dönemi anlamak açısından daha doğru olacaktır. Milliyetçilik ilkesi ile yapılmak istenen şey, o zamana kadar toplumda belirleyici olan geleneksel-dini sadakat referanslarını ortadan kaldırarak onların yerini alacak laik bir toplumsal kimlik için gerekli olan yeni referansları inşa etmektir.⁴⁴

Devlet ile halkı bütünleştirmek için Cumhuriyet'in ilk yıllarında büyük çaba sarf edilmiştir.⁴⁵ Millî bir kimliğin inşası için farklı enstrümanlar harekete geçirmiştir.

Yeni kurulan Cumhuriyet'in ihtiyaçlarına uygun bir şekilde şekillenecek bir tarih yazıcılığına ihtiyaç vardı. Yeni yazılacak tarihin sekülerleşme, modernleşme ve uluslaşma üç temel sacayağını oluşturmalıydı. Bu ilkelerle uyumlu bir toplum inşa edilmek istenmekteydi,⁴⁶

Devletler ve belli ideolojilere taraftar olan kişiler aslında toplum mühendisliği yapmaktadırlar. Kendi mevcudiyetlerini ve icraatlarını meşrulaştırmak için her şeyden önce tarih yazımından faydalanma yoluna giderler. Tarih çok farklı katkılar sunmaktadır. Bir taraftan millî bilincin inşasında kullanılırken diğer taraftan da toplumların kontrolü ve yönlendirilmesinde faydalanılır.⁴⁷

Cumhuriyet'in ilk döneminde geliştirilen Türk Tarih Tezi çerçevesinde tarih kitapları kaleme alınmıştır. Bu kitaplarda işlenen konulardan biri de "Türk milletin kahramanlıkları" idi. Bu yolla yeni nesillere millî bir kimlik verilmeye çalışılmıştır.⁴⁸

Kemalist tarih yazımı, millî tarihin başlangıcı olarak Kurtuluş Savaşı'nı kabul etti. Onlara göre söz konusu savaş ile yeni bir millet doğmuş oldu.⁴⁹

15 Ekim 1927'de toplanan CHF II. Büyük Kongresi'nde Mustafa Kemal'in okuduğu Nutuk, 1919'dan başlayarak gelişmeleri anlatmaktadır. Başlangıç olarak

44 Nuray Mert, "Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu", Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. bs., 2002, s.60.

45 Günter Seufert, "Milliyetçi Söylemlerin Sivil Toplum Üzerindeki Etkisi", Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. bs., 2002, s.29.

46 Şefik Taylan Akman, "Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri", Hacettepe Hukuk Fak. Dergisi, 1/1 (2011), s.82-83.

47 Erol Güngör, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, İstanbul: Ötügen, 10. bs., 1996, s.74; Adnan Demircan, "Tarih Üzerine Bazı Düşünceler", Milet ve Nihal, 4/3 (2007), s.76.

48 Şengül Büyükboyacı, "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Tarih ve Spor: Millî Kimlik ve İdeolojik İnşa Süreci", Uluslararası İleri Doğa Bilimleri ve Mühendislik Araştırmaları Dergisi, 8 (2024), s.227.

49 Abdulvahap Akıncı ve Oğuz Yavuzylmaz, "Türkiye'de Millî Tarih Yazımı ve Ulus İnşası", Türkiye'de Ulus İnşası, ed., Musa Yavuz Alptekin, Nobel, 1. bs., 2021, s.56.

1919'un seçilmiş olması anlamlıdır. Böylece Kurtuluş Savaşı'nın Osmanlı Devleti'nin topraklarını kurtarmak için değil, yeni bir devlet kurmak amacını güttüğü mesajı verilmek istenmiştir.⁵⁰

Devletler bireylerden bellek sembollerini üretme veya sembollere katılmaları için davette bulunur. Bu yolla hem kitlelerin ulusal kimliğin oluşmasına katılımları ve bu yolla yeniden üretimi ve popülerleşmesi sağlanmaya çalışılır. Bu noktada Çanakkale Savaşı üzerinde durulacak olursa; resmi tarihsel aktarım dışındaki kültürel sembollerden bahsedilecek olursa, bunlar savaşın gerçekleştiği mekanlardan, bireysel anlatılara, şehitlere ait materyallerden anma pratiklerine kadar geniş bir yelpazede yer almaktadır. Resmi tarih yazımlarının dışındaki bellek mekanlarında en fazla ön plana çıkan şey anıtlardır. Özellikle insanın ön plana çıkarıldığı anıtlar (isimsiz asker anıtları gibi) ulusun sıradan bireylerine hitap etmekte ve onları sonsuzlaştırır. Bu anıtlar sayesinde ulusal kimlikler yeniden üretilir. Ölülerin veya şehitlerin mezarları da bu bağlamda oldukça önemlidir. Yapılan törenlerle bu mezarlara saygı gösterilmesi aslında ülkesi için savaşırken ölmüş olmaktan kaynaklı saygının gösterilmesidir. Şehitlerin bilerek kendilerini ülkeleri için feda ettikleri aktarılır. Bu yönüyle bakıldığında şehitliklerin millî kimliğin oluşturulmasında ve sürdürülmesinde anıtsal özellik taşıyan ulusal bellek mekanları işlevi gördüğü söylenebilir. Şehitlikler, geçmişle günümüzü ve hatta geleceği birleştiren birer millî bellek merkezleridir.⁵¹

Türk milliyetçiliğinin savunmacı özü ile devletin beka davası arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Ülkenin tehditle, özellikle de dış tehditle karşı karşıya kaldığı durumlarda, toplumun bilinç altına işlenmiş olan beka sorunu ortaya çıktığı durumlarda milliyetçilik dalgalarında ciddi yükselişler görülmektedir.⁵²

Birinci Dünya Savaşı'nda Avustralya askerlerinin Çanakkale Cephesi'nde ortaya koydukları kahramanlıklar Anzak Efsanesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Avustralya ulus milliyetçiliğinin başlangıcı olarak Anzak ruhu kabul edilmiştir.⁵³

50 Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev., Yasemin Saner Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları, 21. bs., 2007, s.255-256; Abdulvahap Akıncı, *Türkiye'nin Siyasal Hayatı (1808-1946)*, İstanbul: Değişim Yayınevi, 1. bs., 2024, s.288.

51 Ali Gençoğlu, "Türk Halkının Kolektif Belleğinde Çanakkale Savaşı ve Ulus İnşası", *Türkiye'de Ulus İnşası*, Ed. Musa Yavuz Alptekin, Nobel, 1. bs., 2021, s.80-81.

52 Kemal Can, "Radikal Milliyetçiliğin Büyük Örgütü", s.217.

53 Orhan Özcan, "Bushman Geleneğinden Anzak Efsanesine: Avustralya'da Kültürel Kimlik ve Millet İnşası", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı*, 22/34 (2023), s.140.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında savaşa katılmış olan devletlerde milliyetçilik güçlenmişti. Bu durumdan Faşistler faydalanma yoluna gitmişlerdi. Özellikle savaş sonrası imzalanan barış anlaşmalarının (Versay gibi) ağır yükümlülükleri milliyetçi duyguları kamçılamıştır.⁵⁴

Japonya'nın tarihsel sürecinde II. Dünya Savaşı, özellikle de Hiroşima (5 Ağustos 1945) ve Nagazaki'ye (8 Ağustos) atom bombalarının atılması çok büyük bir kırılmaya neden olmuştur. Japonya teslim olmak zorunda kaldığı gibi Güneydoğu Asya'da işgal ettiği toprakları kaybetmenin yanında Meiji döneminden başlayarak adım adım Japonya'yı Uzakdoğu'nun olağanüstü anormalliğinin gerekçesi olan her şey yok olmuştu.⁵⁵ Bu savaş hezimetini ve atılan atom bombaları Japon kimliğinin inşasında oldukça etkili oldu. Bu kimliğin yeni nesillere aktarılması amacı ile öğrenciler Hiroşima ve Nagazaki'ye götürülerek yaşananlar aktarılmaktadır.

Azerbaycan'ın millî kimliğinin şekillenmesi ve pekişmesinde Karabağ Savaşlarının önemli etkisi olmuştur.⁵⁶ Özellikle yaşanan soykırım ve sürgün toplumsal hafızada geniş yer edinmiştir.

Sonuç

Bireylerin kimsiniz sorusuna verdikleri cevap olarak tanımlanabilecek kimlikler modern dönemlerde farklı anlamlar kazanmaya başlamıştır. Artık bireysel kimliklerin farklılaşmasına müsaade edilir hale geldiği halde toplumsal kimlikler bazında tektipleşmenin yaşandığı süreç etkili olmaktadır.

Geleneksel toplumlarda kişiler kendilerini içinde yaşadıkları dini toplulukla özdeşleştirir ve vatan olarak yaşadıkları yeri (köy, kasaba gibi) bilirlerdi. Halbuki modern ulus devletlerin ortaya çıkmaya başlaması ile hem toplumsal kimlik hem de vatan algısında köklü bir dönüşüm yaşandı. Devletler ülke sınırları dahilinde yaşayan farklı etnik ve dini toplulukların varlıklarına müsaade etmemeye ve onlardan tek bir millet inşa etmeye başladılar. Özellikle eğitim ve askerlik yoluyla herkes ulusun bir ferdine dönüştürüldü. Böylece topluluk kimliği olarak millî kimlikler ortaya çıkarken vatan anlayışında da köklü değişiklikler yaşandı. Artık bireyler vatan kelimesinden ülkenin topraklarının tamamını anlamaya başladılar.

54 Hobsbawm, E. J., 1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: s.172.

55 Fernand Braudel, Uygarlıkların Grameri, çev., Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 4. bs., 2014, s.333.

56 Beyram Tarlansoy, "Azerbaycan'da Ulusal Kimlik İnşası ve Karabağ Savaşlarının Etkisi", Uluslararası İdil - Ural ve Türkistan Araştırmaları Dergisi, 6/2 (2024), 221.

Kimlikler kendilerini “öteki” ile tanımlarlar. Öteki yani kötü olan yoksa sizin varlığınız anlamsızlaşacaktır. Dolayısıyla millî kimlik inşalarında tarihi düşmanlara ve tehditlere ihtiyaç duyulur. Bu düşman algısı toplumda kaynaşmayı ve benzeşmeyi artırır.

Savaşlar, millî kimliğin inşasında çok büyük bit yere sahiptir. Tarihte yaşanmış bazı savaşlar, galibiyet ve mağlubiyetler, kahraman ve kahramanlıklar inşa edilecek kimliğe uygun bir şekilde anlatılır. Bu anlatılar yoluyla millî hafıza diri tutulur. Galibiyet ve kahramanlık anlatıları ile bireylerin millî kimliklerinden gurur duyması sağlanırken, mağlubiyet ve felaketler anlatılarak da birlik olunmadığında başlarına neler gelebileceği aktarılmış olur.

Savaş söylemi bile toplumu birleştirme noktasında etkili olur. Bazen savaş ihtimali olmasa dahi devlet adamları böyle bir ihtimali bir gerçeklik gibi aktarırlar. Bu yolla toplumsal mobilizasyon ve birliktelik sağlanır. Milletin tehdit altında olduğu düşüncesi kişilerin daha özverili çalışmasına neden olur.

Kaynakça

- Akgün, Sibel. “Birinci Dünya Savaşı: Tarih Yazımında Cephe ve Kimlik”. *Turkish Studies*. 10/13 (2015): 29-42.
- Akıncı, Abdulvahap. “Modern Ulus Devletlerin Doğuşu”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 34 (2012): 61-70.
- Akıncı, Abdulvahap. *Türk İslam Sentezinde Tarih ve Kimlik*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2013.
- Akıncı, Abdulvahap. “Milliyetçilik Kuramları”. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*. 15/1 (2014): 131-150.
- Akıncı, Abdulvahap. “Milliyetçiliğin Kökenleri: Etnisite/Ulus (Millet) İlişkisi”. *İnsan ve İnsan*. 6/21 (Ağustos 2019), 413-430. <https://doi.org/10.29224/insanveinsan.540654>.
- Akıncı, Abdulvahap. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türk Millî Kimliği*. İstanbul: Değişim Yayınevi, 1. bs., 2022.
- Akıncı, Abdulvahap. *Türkiye’nin Siyasal Hayatı (1808-1946)*. İstanbul: Değişim Yayınevi, 1. bs., 2024.
- Akıncı, Abdulvahap. *Türkiye’nin Siyasal Hayatı (1946-2025)*. İstanbul: Değişim Yayınevi, 1. bs., 2025.
- Akıncı, Abdulvahap ve Oğuz Yavuzyılmaz. “Millî Kimlik İnşasında Resmi Tarih Yazımının Rolü”. *Turkish Studies*. 13/30 (2018): 15-24.
- Akıncı, Abdulvahap ve Oğuz Yavuzyılmaz. “Türkiye’de Millî Tarih Yazımı ve Ulus İnşası”. *Türkiye’de Ulus İnşası*. Ed., Musa Yavuz Alptekin. Nobel, 1. bs., 2021: 47-72.
- Akman, Şefik Taylan. “Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri”. *Hacettepe Hukuk Fak. Dergisi*. 1/1 (2011): 80-109.
- Alptekin, M. Yavuz, “Teoride ve Pratikte Ulusçuluk ve Ulus İnşası”, *Türkiye’de Ulus İnşası*, Ed., Musa Yavuz Alptekin. Nobel, 1. bs., 2021: 1-45.
- Boyunağa, Yılmaz. *Dost ve Düşman Gözü ile Türk-İslam Sentezi*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1970.
- Boztemur, Recep. “Tarihsel Açından Millet ve Milliyetçilik: Ulus Devletin Kapitalist Üretim Tarzıyla Birlikte Gelişimi”. *Doğu Batı*. 9/38, (Ağustos, Eylül, Ekim 2006): 161-179.

- Braudel, Fernand. *Uygarlıkların Grameri*. Çev., Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 4. bs., 2014.
- Büyükboyacı, Şengül. “Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Tarih ve Spor: Millî Kimlik ve İdeolojik İnşa Süreci”. *Uluslararası İleri Doğa Bilimleri ve Mühendislik Araştırmaları Dergisi*. 8 (2024): 224-237.
- Can, Kemal. “Radikal Milliyetçiliğin Büyük Örgütü: Ülkü Ocakları”. *Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. bs., 2002: 201-234.
- Connolly, William E.. *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*. Çev., Ferma Lekesizalın. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 1995.
- Çakıllıkoyak, Hüseyin, *Diaspora’da Ermeni Kimliği: Paris ve Halep Örnekleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 1. bs., 2005.
- Davis, Fred, Moda. *Kültür ve Kimlik*. Çev., Özden Arıkan. İstanbul: YKY, 1. bs., 1997.
- Demircan, Adnan. “Tarih Üzerine Bazı Düşünceler”. *Milel ve Nihal*. 4/3 (2007): 69-89.
- Ergun, Doğan. *Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik: Bütün Olarak Kişilik ve Görelili Olarak Kimlik*. Ankara: İmge Kitabevi, 1. bs., 2000.
- Ergüç, Veysel. “Aydınlar Ocağı ve Türk-İslam Sentezi”. *Türkiye’nin 1970’li Yılları*. Haz. Mete Kaan Kaynar. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. bs., 2020: 403-414.
- Gençoğlu, Ali. “Türk Halkının Kolektif Belleğinde Çanakkale Savaşı ve Ulus İnşası”. *Türkiye’de Ulus İnşası*. Ed. Musa Yavuz Alptekin. Nobel, 1. bs., 2021: 73-99.
- Gökarp, Emre. “Milliyetçilik: Kuramsal Bir Değerlendirme”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 7/1 (2007): 279-298.
- Groc, Gerard. “Milliyetçilik, Sivil Toplum ve Dinci Parti: Fazilet Partisi ve Demokratik Bir Geçiş Denemesi”. *Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, Çev., Gülseven Sonumut. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. bs., 2002: 89-132.
- Gündoğan, Ali Osman. “Devlet ve Milliyetçilik”. *Doğu Batı*. 6/21 (Kasım, Aralık, Ocak 2002-3): 181-193.
- Güngör, Erol. *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken, 10. bs., 1996.

- Güvenç, Bozkurt. *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Millî Kütüphane Basımevi. 2. bs., 1994.
- Hobsbawm, E. J.. *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: "Program, Mit, Gerçeklik"*. Çev., Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. bs., 2010.
- Işıkkay Gürbüz, Ömrüm. "Kadın ve Savaş Perspektifinden Millî Kimlik İnşası "Millî Savaş Hikâyeleri Ekseninde"". *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*. 11/4 (2021): 1810-1822.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk-İslam Sentezi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 3. bs., 1999.
- Karakaş, Mehmet. "Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği". *Doğu Batı*. 9/38 (Ağustos, Eylül, Ekim 2006): 57-76.
- Karpat, Kemal. "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi". *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*. Der., Sabahattin Şen. Ankara: Bağlam Yayıncılık, 1995: 103-122.
- Karpat, Kemal H. "Etnik Kimlik ve Ulus-Devletlerin. Oluşumu". *Yeni Türkiye*. 66 (2015): 41-61.
- Maalouf, Amin. *Ölümcül Kimlikler*. Çev., Aysel Bora. İstanbul: YKY, 29. bs., 2009.
- Mert, Nuray. "Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu". *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. bs., 2002: 45-83.
- Nurdağ, Salih. "Millî Kimlik Oluşturma Aracı Olarak İntikam Şiirleri". *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*. 15 (2024): 337-349.
- Özcan, Orhan. "Bushman Geleneğinden Anzak Efsanesine: Avustralya'da Kültürel Kimlik ve Millet İnşası". *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*. 22/34 (2023): 140-161.
- Özkan, İsa. "Halk Edebiyatı ve Millî Kimlik". *Türk Kimliği: Ayvaz Gökdemir Armağanı* - 2, Ed., Mehmet Çağatay Özdemir. İstanbul: Ötüken, 2009: 240-253.
- Sarı Ertem, Helin. "Kimlik ve Güvenlik İlişisine Konstrüktivist Bir Yaklaşım: "Kimliğin Güvenliği" ve "Güvenliğin Kimliği"". *Güvenlik Stratejileri Dergisi*. 8/16 (2012): 177-237.

- Seufert, Günter. “Milliyetçi Söylemlerin Sivil Toplum Üzerindeki Etkisi”. *Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. bs., 2002: 25-44.
- Smith, Anthony D. *Millî Kimlik*. Çev., Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. bs., 2007.
- Şahin, Ahmet Metehan. “Millî Mücadele’den Millî Kimlik İnşasına: Ateşten Gömlek”. *Journal of Turkology*. 29 (Aralık 2019): 151-168.
- Şahin, Ahmet Metehan. “Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun Hikâyelerinde Millî Kimlik İnşası”. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*. 5(10), (Nisan 2019): 275-292.
- Şirin, Funda Selçuk. “Türk Aydınının Anadolu’ya Yönelişinde Balkan Savaşları’nın Rolü”. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*. 52 (2013): 943-970.
- Tarlansoy, Beyram. “Azerbaycan’da Ulusal Kimlik İnşası ve Karabağ Savaşlarının Etkisi”. *Uluslararası İdil - Ural ve Türkistan Araştırmaları Dergisi*. 6/2 (2024): 221-238.
- Tekinalp, Şermin (2005). “Küreselleşen Dünyanın Bunalımı: Çokkültürlülük”. *Journal of Istanbul Kültür University*, (1): 5-87.
- Temizkan, Abdullah. “Kültür ve Kimlik Meselelerine Tarihsel Bir Yaklaşım”. *Düşünen Siyase*. 23. Ankara: Lotus Yayınları, 2007: 247-271.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*. Cilt: 1-2, İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 3. bs., 1979.
- Üstel, Füsun. “*Makbul Vatandaş*’ın Peşinde”. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. bs., 2009.
- Yıldız, Süleyman. “Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği”. *Millî Folklor*. 19/74 (2007): 9-16.
- Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*. Çev., Yasemin Saner Gönen. İstanbul: İletişim Yayınları, 21. bs., 2007.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİĞER DİN VE DÜŞÜNCELERDE SAVAŞ

YAHUDİLİKTE SAVAŞ

Eldar HASANOĞLU*

Giriş

Üç bin yıldan fazla tarihe sahip olan Yahudilikte, diğer pek çok konuda olduğu gibi, savaş ve ilgili konular hususunda da kaynaklar zengin bilgi barındırmaktadır. Bu bilgilerin hepsinin eşdeğer olmayıp bazılarının sadece tarihi anlatı niteliği taşıdığına, bazılarının ise doktrinsel öğreti olduğuna işaret edilmelidir. Bu bağlamda, ilgili doktrinlerin üslubunun doğru yorumlanması da önemlidir. Konuyla ilgili söylemler yer yer pratik duruma yönelik değerlendirmeler olarak görülse de iki bin yıldan fazla zamanda egemen bir Yahudi devletinin ve siyasi liderliğinin olmadığı dolayısıyla aslında onların tamamının teorik fikir yürütmeden öteye gitmeyen, nitekim ileride belirsiz bir tarihte yaşanacak olan Mesihi dönemle ilgili spekülasyon düzenlemeler olduğu akılda tutulmalıdır.¹ Yine de bu birikim Yahudiliğin savaşla ilgili yaklaşımı hakkında fikir edinmeye yardımcı olmaktadır.

Tarih boyunca Yahudi liderler savaş ve barış ortamını düzenlerken kendi kaynaklarındaki bilgilere başvurdıklarında yer yer pragmatist davranmış ve içinde bulundukları duruma uygun açılımlar sağlamak için tarihsel anlatıları da pratiği düzenleyen normlar olarak yorumlama tutumunu benimsemişlerdir. Netice itibarıyla, Yahudilikte savaş ve ilgili konulara yönelik veriler zamanla karmaşıklaşmış, etik değerler ve tarihsel rivayetler emir ve yasaklarla bir bütün halinde sonraki kuşaklara aktarılmıştır. Bu birikim üzerinden Yahudiliğin konuya bakışını anlatırken bazıları onu “harbe teşne”, bazıları da “savaşa karşı temkinli” bir din şeklinde nitelendirmişlerdir. Her iki yaklaşımın Yahudiliğin temel kaynaklardan dayanakları mevcuttur. Kutsal metinlerde aşırılık ve şiddet yanlısı sert söylemler birinci

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, eldar.hasanoglu@hbu.edu.tr, ORC-ID: 0000-0002-6036-9788.

1 Solomon, Norman, “The ethics of war: Judaism”, *The ethics of war: shared problems in different traditions*, [ed. Richard Sorabji, David Rodin] Aldershot: Ashgate, 2006, 108-137, 111-112; Solomon, Norman, “Judaism and the ethics of wars”, *International Review of the Red Cross*, 87: 858 (2005), 295-309, 298.

yaklaşımına referans olurken ikinci yaklaşım Yahudilerin tarih içerisinde ötekilerin himayesine muhtaç durumda sürgün hayatı yaşamalarından kaynaklanan pasifist söylemleri esas almıştır. Bu karmaşıklaşmış birikimin kısa özeti olarak Yahudiliğin salt dini yaklaşımının şiddeti reddetmediği, savaş halini normal gördüğü ve nefsi müdafaa veya yüce değerler uğrunda savaşa cevaz verdiği ifade edilebilir.

Dini yaklaşım bu doğrultuda olmakla birlikte, Yahudilikte savaş konusunun tarihsel, sosyolojik ve siyasi boyutu ve uzantıları olduğu mülahaza edilmeli ve her birisinin konu üzerindeki payı göz önünde bulundurulmalıdır. Konunun dini boyutu dayatıcı, şartları dikkate almayan ve realite ile barışık olmayan yaklaşım izlenimini oluştururken tarihsel ve sosyolojik yönü şartlara göre şekillenen, görece uyumlu bir tablo çizmektedir. Özellikle II. Mabedin yıkılmasının ardından baş gösteren ve Yahudi egemenliğini tesis etmeği hedefleyen Bar Kohba isyanının (MS 132-135) şiddetle bastırılmasının oluşturduğu travma, asırlar boyunca sürgünde dağınık yaşamaları ve kendilerini bir araya getirecek liderden yoksun olmaları Yahudileri silahlı ayaklanmaya girme cesaretinden yoksun bırakmış, mevcut şartları dikkate alarak verilen dini fetvalarda da uyumlu yaşam öğütlenmiştir.² Bu durum klasik dönemde Yahudilikteki savaş algısının şiddetten uyumluluğa doğru bir değişim yaşadığını söylemeye imkan vermektedir. Öte yandan, Yahudi ırkının davasını savunma iddiasıyla öne çıkan Siyonizm ise konunun sadece siyasi boyutuna odaklanmıştır. Siyonizm, savaşla ilgili dini söylemleri pratikte kendi uyguladığı şiddet uygulamaları için kılıf olarak kullanmış ve tarihsel ve sosyolojik boyutun ürettiği “uluslara asla başkaldırma” ilkesini çiğneyip hiçe saymıştır. Yahudi geleneğinde “Üç Yemin” şeklinde tabir edilen bu doktrin, Yahudilerin aralarında yaşadıkları halklara başkaldırmalarını yasaklamıştır (Babil Talmudu, Ketubot 111a). Bu bağlamda, kurulduğu günden itibaren İsrail devletinin askeri operasyonlardaki şiddet ve türlü aşırılıklarını dini söylemlerle mazur göstermeye çalışmalarına rağmen bu söylemlerin, 20-21. yüzyılı hariç tutmak üzere, yaklaşık iki bin beş yüz yıllık Yahudi pasifist tarihi gerçeklikleriyle uyuşmadığı vurgulanmalıdır. Nitekim Dindar Siyonizm akımına mensup din adamlarının en fazla zorlandığı nokta savaş olgusunu Yahudi şeriatından temellendirme ve gelenekten bu sapmayı destekleme olmuştur.³ Siyonizm’in kullandığı gücü Yahudiliğin savaşla ilgili dini jargonuyla süsleyerek etkilediği dini otoritenin geliştirdiği yeni yakla-

2 Firestone, Reuven, “Holy War: Rabbinic to Modern Judaism”, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, XII, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2015, 1-6, 1.

3 Eisen, Robert, *Religious Zionism, Jewish Law and the morality of war*, New York: Oxford UP, 2017, 4.

şımlar göz önünde bulundurulduğunda, klasik çağda deneyimlediği gibi, Yahudiliğin savaş algısının günümüzde de değişim sürecinde olduğu ifade edilmelidir.⁴

1. Savaşın Amacı ve Motivasyonu

Yahudi din bilgileri rabbiler savaşın mahiyetine yönelik değerlendirmede bulunmuş, konuyla ilgili zorunlu savaş (*milhemet hova*) ve ihtiyari/inisiyatif dayalı savaş (*milhemet reşut*) tabirlerini kullanmışlardır (Babil Talmudu, Sota 44b). Babil Talmudu'nda rivayet edildiği üzere, Rava lakabıyla bilinen Abba ben Joseph bar Hama (280–352) Yahudilerin vaat edilmiş topraklarda yaşayan ötekiler ile girdikleri savaşlardan bazılarının zorunlu, bazılarının ise ihtiyari savaş olarak görüldüğünü ifade etmiştir. Rava, Yahudi geleneğinde bu konudaki yaklaşımı özetler mahiyette Hz. Musa'nın halefi Yuşa'nın vaat edilmiş toprakları ele geçirmek için girdiği savaşların herkesçe zorunlu savaş olarak görüldüğünü, Hz. Davut'un girdiği yayılmacı savaşların ise liderlerin inisiyatifine dayalı savaşlar şeklinde nitelendirildiğini belirtmiştir. O, kutsal metinlerdeki savaşlara yönelik değerlendirmesinde gelenek silsilesindeki tüm Rabbilerin bu konuda ittifak halinde olduğunu vurgulamış, ancak önleyici savaş hususunda ihtilaf bulunduğunu belirtmiştir. Ötekilerin saldırarak Yahudilerin üzerlerine gelmelerini engellemek amacıyla girilen önleyici savaşın bazılarınca zorunlu olup ilahi emir (*mitzva*) şeklinde telakki edildiğini, bazılarınca ise ihtiyari olarak görüldüğünü ifade etmiştir. Öte yandan, Yahudi geleneğinde savaşın yasaklanmasına yönelik bir söylem yer almadığı gibi yasak savaş fikrinin bulunmaması⁵ burada altı çizilmesi gereken husustur. Her ne kadar tarihsel ve sosyal şartlar gereği rabbiler savaşa çekimser yaklaşırsalar da savaşla ilgili hükümleri teorik boyutta ele alırken hangi şartlarda savaşın yasak olduğuna yönelik görüş beyan etmemişlerdir. Bu da onlara göre savaşın normal, olabilir bir gerçeklik olup şartlar uygun olduğunda zımnî iznin mevcudiyeti şeklinde anlaşılabilir ve hatta Mesihî dönemde savaşın gerekliliği şeklinde değerlendirilebilir.⁶

Yahudilikte savaş gerçeği esasen vaat edilmiş topraklar (*Eretz Yisrael*) uğrunda mücadele ve bu topraklarda yerleşme eksenine odaklanmıştır. İbrani kavminin Mısır'dan çıkıştan sonra buraya yerleşmelerinden itibaren ötekiler (*goyim*)

4 Firestone, Reuven, "War policies in Judaism as responses to power and powerlessness", *Journal of Religion and Violence*, 3:3 (2015), 343-355, 344.

5 Kiel, Yishai, "The morality of war in rabbinic literature", *War and Peace in Jewish Tradition: from the Biblical world to the present*, [ed. Yigal Levin, Amnon Shapira], London: Routledge, 2012, 116-138, 117.

6 Walzer, Michael, "War and peace in Jewish tradition", *The ethics of war and peace: religious and secular perspectives*, [ed. Terry Nardin], New Jersey: Princeton UP, 1998, 95-114, 98-99.

ile girdikleri çatışmaların tamamı, vaat edilmiş topraklar üzerinde hâkimiyet kurma savaşı veya sürgün edildikleri topraklardan eski vatanlarına dönüş (*şivat Siyon*) uğrunda girdikleri mücadele örnekleridir. Bu durum Yahudilikte savaşın dini niteliğini öne çıkaran faktördür. MÖ II-I. yüzyıllarda Haşmoniler hanedanından birkaç lider tarafından devlete sadakat gibi ulusal motivasyona dayalı olarak uygulanan zorla Yahudileştirme faaliyetleri⁷ şeklinde bu amacın dışında girdikleri çatışmalar nadir olmakla birlikte, kutsal topraklarda yaşama imkânı ile bağlantılı olması bakımından bunlar da yine toprak savaşının uzantısı olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Yahudiliğin savaş konusundaki ideolojik yaklaşımı ve tarihsel tecrübesi esasen toprak mücadelesi ve işgal ekseninde şekillendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte, Yahudilerin sürgünde yaşadıkları farklı dönemlerde başka halkların egemenliği altında maruz kaldıkları olumsuz bazı tecrübeler onları silahlı bir başkaldırıya da yöneltmemiştir. Nitekim bazı küçük istisnalar dışında, Hristiyan hâkimiyetinde yaşadıkları asırlar boyunca çeşitli baskı ve zulümlere maruz kalmış olmalarına rağmen, Yahudilerin bireysel ya da kolektif varlıklarını tehdit eden bu koşullara karşı silahlı isyan girişiminde bulunduklarına dair herhangi tarihi bir örnek mevcut değildir. Tarih içerisinde kalkıştıkları birkaç toplu ayaklanmanın motivasyonu olan Mesih akidesi, Kudüs merkezli bir devlet kurup bu topraklarda Yahudi yaşamını tesis etmeyi hedeflemesi dolayısıyla yine vaat edilmiş topraklar uğrunda mücadelenin yansıması olarak değerlendirilebilir.

Yahudi kutsal metinlerinde anlatılan savaşların dini gayeleri ve ulusal kazanımları açıkça anlaşılmakla birlikte, burada “kutsal savaş” tabiri geçmemekte ve böyle bir değerlendirme zikredilmemektedir. Ancak metinlerde anlatılan bir savaşın rabbiler tarafından ilahi emir/*mitzva* sayılması onun kutsal savaş mahiyetini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla, Yahudi kutsal metinlerinde kutsal savaş olgusunun kavramsal olarak bulunmamakla birlikte bir fenomen olarak yer aldığı ifade edilmelidir.⁸ Bu bağlamda, *hova/mitzva* türü savaşların kutsal savaş olduğu isminden de anlaşılmaktadır. Öte yandan, *reşut* türünden savaşların Yahudi egemen yönetiminin var olduğu dönemlerde girildikleri ve bu yönetimin peygamberler aracılığıyla Tanrı’nın onayından geçtiği gerçeği göz önüne alındığında, onların yaptıkları savaşların da kutsal savaş kategorisinde mülhaza edilmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim rabbiler kralın savaşa girmesi için Yahudi Yüksek Dini Mahkeme’si olan Büyük Sanhedrin’in ve Başkohen’in izninin zorunlu olduğunu belirtmekle (Mişna, Sanhedrin 1:5) teorik olarak savaşı dini otoriteye bağ-

7 Fisher, Natanel, “A Jewish State?: Controversial conversions and the dispute over Israel’s Jewish character”, *Contemporary Jewry*, 33:3 (2013), 217-240, 223.

8 Firestone, “Holy War: Rabbinic to Modern Judaism”, 1.

lamış, konuya dini nitelik kazandırmıştır. Burada olası bir saldırı karşısında nefsi müdafaa savaşı olmayıp kralın kendi inisiyatifiyle girmek istediği *reşut* türünden savaştan bahsedilmektedir. Ancak M.S. 70’te II. Mabedin yıkılması itibariyle bu kurumlar ortadan kalktığı için burada bahsedilen konular teorik bir söylemden öteye gitmeyip ileride belirsiz bir tarihte yaşanacak olan Mesihi dönemle ilgili spekülasyon düzenlemeler olarak algılanmalıdır.⁹ Nitekim sonraki dönemlerde Yahudilerin aralarında yaşadıkları halklar/yönetimler karşısındaki zayıf olmaları onları militarist yönetime başvurmaktan alıkoymuştur. Gözlemlenen ayaklanmalar hep vaat edilmiş topraklar uğrunda Mesihçi ayaklanma örnekleri motivasyon itibariyle kutsal savaş olarak değerlendirilmelidir. 1948’de kurulan İsrail devleti öncesine ait bu ayaklanmaların tamamı sonuçsuz kalmıştır. Siyonizm tabirinin literal olarak Kudüşçülük anlamına geldiği ve İsrail yöneticilerinden bazılarının Filistin topraklarında yaptıkları yayılmacı savaş örneklerini kutsal metinlerden bol referanslar yaparak *Eretz Yisrael* uğrunda girilen savaşlarla eşleştirdikleri göz önüne alındığında, Siyonizm’in kurucu öncüleri arasında seküler ve hatta inançsız figürler olmakla birlikte, bu akımın fiiliyatta kutsal savaş motivasyonundan beslendiği ifade edilmelidir.¹⁰

2. Savaş Olgusunun Dinî-Millî Arka Planı

Yahudilikte ilahi emre dayalı zorunlu savaş (*hova/mitzva*) olgusunun vaat edilmiş topraklar uğrunda mücadele ekseninde döndüğüne yukarıda işaret edildi. İsrailoğulları’nın Hz. Musa liderliğinde Mısır’dan çıkışı ile başlayan bu süreç tarih boyunca Yahudileri sürgünden vatana dönüş (*Şivat Siyon*) ideali uğrunda savaşmaya motive etmiştir. Binaenaleyh, teorik ve pratik boyutuyla Yahudiliğe göre kutsal savaş olgusunun aslında vaat edilmiş topraklar doktrininin bir uzantısı ve sonucu olarak nitelemek isabetli olacaktır.

Yahudilikte vaat edilmiş topraklar öğretisi Hz. İbrahim’e dayandırılmaktadır. Yahudiler ataları saydıkları Hz. İbrahim’in Tanrı tarafından özel olarak seçilip ahit yapıldığına¹¹ ve bu ahitleşme çerçevesinde Nil ve Fırat arasındaki toprakların ona ve soyundan gelenlere verildiğine inanırlar. Dolayısıyla, söz konusu öğreti kutsal metinlere dayanmaktadır ve değiştirilmesi veya vazgeçilmesi ihtimal dışındadır.

9 Solomon, “The ethics of war: Judaism”, 111-112; Solomon, “Judaism and the ethics of wars”, 298.

10 Örneğin bkz. Shapira, Anita, “Ben-Gurion and the Bible: the forging of an historical narrative?”, *Middle Eastern Studies*, 33: 4 (1997), 645-674.

11 Hasanov, Eldar, *Nuh kanunları ve Nuhilik*, İstanbul, İSAM, 2015, 67-68.

*“O gün Yahve İbrahim’le antlaşma yaparak ona şöyle dedi: “Mısır Irmağı’n-
dan büyük Fırat Irmağı’na kadar uzanan bu toprakları -Ken, Keniz, Kadmon,
Hitit, Periz, Refa, Amor, Kenan, Girgaş ve Yevus topraklarını- senin soyuna
vereceğim.” (Tekvin 15: 18-21)*

Vaat edilmiş toprakların sınırlarının tespiti Hz. İbrahim’in buralarda yaşamasına dayanılarak yapılmıştır. Tevrat’ta anlatıldığına göre günümüzde Bağdat’ın güneydoğu taraflarına düşen Kalde’nin Ur şehrinde ikamet eden Hz. İbrahim, Tanrı’nın emriyle göç etmiş ve Türkiye’nin güneydoğusunda yerleşen Harran’a gelmiştir. Burada bir süre yaşadktan sonra güneye doğru yola çıkmış, Filistin’e göç eden Hz. İbrahim el-Halil/Hebron şehrinde yerleşmiştir. Fakat bölgede baş gösteren kıtlık sebebiyle batıya, Mısır’a gelmiştir. Kısa bir süre burada kaldıktan sonra tekrar el-Halil’e dönmüş ve vefat ettiğinde buraya gömülmüştür. Özetle, Tanrı tarafından kendisine ve soyuna verildiğine inanıldığı coğrafya Hz. İbrahim’in göçleri sırasında güzergâhı olan topraklardır.¹²

Tanrı, Hz. İbrahim’den sonra ailenin başına geçen Hz. İshak ve Hz. Yakup ile de ahitleşmiştir.¹³ Ahit bağının devam etmesine duyulan inanç miras hakkının de sürdüğü kanaatini beraberine getirmiştir. Mısır’da yaşasalar da Hz. Yakup’un öldüğünde buraya gömülmek istemeyip cesedinin el-Halil’e götürülerek atalarının mezarlarının yanına gömülme vasiyeti (Tekvin 49: 29-32) onların zihnîyetinde bu topraklarla kırılmaz bağlarının olduğunu perçinlemiştir. Benzer vasiyet Hz. Yusuf tarafından da yapılmıştır. O, Mısır’da defnedilse bile ailesine ileride ata yurduna gittiklerinde cesedini de beraberinde götürmelerini istemiştir (Tekvin 50: 24-26). İsrailoğulları bu vasiyeti unutmayıp kuşaktan kuşağa nakletmiş, yaklaşık 400 sene sonra Mısır’da çıktıkları zaman onun kabrini açıp cesedini kendileriyle birlikte taşımışlardır (Çıkış 13: 19). Bu tecrübeler, Yahudilerin zihninde bu topraklar ile aralarında özel bir bağ olduğu kanaatini doğurmuş, ata mirası saydıkları bu toprakları kendi hakları olarak görmüşlerdir.

Günümüz siyasi haritası açısından bakıldığında Türkiye, Irak, Suriye, Lübnan, Ürdün, Suudi Arabistan, Mısır gibi ülkelerin topraklarının tamamı veya bir kısmının Yahudilikteki vaat edilmiş toprakların sınırları içerisinde yer aldığı görülecektir. İşaret edilmelidir ki tarihin hiçbir döneminde Yahudiler bu geniş coğrafyanın tamamını kapsayacak büyüklükte bir devlete sahip olmamışlardır. Hz. Davut ve Hz. Süleyman zamanında en geniş sınırları olan devlet o dönemde Kenan diyarı olarak bilinen, günümüzde Filistin’in bir kısmı ile Ürdün’ün batısında az bir

12 Küçük, Abdurrahman, “Arz-ı Mevud”, *DİA*, III, 442-444, 442-443.

13 Hasanov, *Nuh kanunları ve Nuhilik*, 56, 68.

kısımdan öteye geçmemiştir. Ne var ki Yahudilerin toprak iştahı tarihsel gerçekliği dikkate almamış, kademeli bir genişlenme idealine dönüşmüştür. Öyle ki bu ideal doğrultusunda ele geçirmek istedikleri bölge üç kademeli hedef olarak nitelenebilir. Bu bağlamda ilk kademe Kudüs ve çevresinde hâkimiyet kurmak, ikinci kademe Nil'den Fırat'a kadar olan kısım, yani Ortadoğu bölgesi iken üçüncü kademede küresel bir hâkimiyetten bahsedilebilir. Hz. Yakup'un düşünde soyunun doğruya, batıya, kuzeye, güneye doğru yayılacağı ve yeryüzündeki tüm ulusların o ve soyundan gelenler aracılığıyla kutsanacağı vurgusu (Tekvin 28:15), bu küresel hâkimiyet beklentisinin dayanağını oluşturmuştur.¹⁴ Bu beklentiler günümüzde Siyonizm ideolojisi için elverişli zemin oluşturmuştur.

3. Kutsal Metinler Işığında Kutsal Savaş

Yahudi tarihinin ilk kaynağı olan kutsal metinler bu kavmin başından geçen olayları aktarmaktadır. Bu bağlamda, Yahudilerin başlarından geçen savaş tecrübeleri hakkında burada geçen bilgiler önemli verilerdir. Tarihi bilgiler barındırmasına ek olarak burada savaş hukuku ve savaş sırasında takip edilmesi gereken kurallar da yer almaktadır.

Savaş konusuyla ilgili bilgiler Tevrat'ın Çıkış bölümünden itibaren yer alırken Sayılar kitabından itibaren ilgili hükümler yoğunlaşmaktadır. Mısır'dan çıkıştan itibaren kutsal metinlerde benimsenen üslup ve söylemler şiddet ve savaş çağrışımına sahiptir. Hz. Musa liderliğinde sürdürülen savaş süreci, iki yüzyıldan daha fazla süre boyunca Hz. Davut dönemine kadar devam etmiştir. Kızıldeniz'i geçip Firavun'un zulmünden kurtulan ve bağımsız yaşama ilk adımlarını atan topluluğa hitaben "*Yahve savaş adamıdır*" (Çıkış 15:3) diye başlanması, Mısır'dan çıkanların sayımını yaparken sadece savaş kabiliyeti olan erkek sayısını esas alınması (Sayılar 1:3), nitekim vaat edilmiş topraklara yerleşme sürecinde karşılaşılabilecek sorunlara sunulan çözüm önerilerinin sertlik ve şiddet ekseninde dönmesi, Hz. Davut zamanındaki durumdan bahseden pasajlarda "*orduların Yahve'si*" olarak betimlemesi (I. Samuel 1:3) İsrailoğulları'nın savaş ve şiddete alışmaları için uygun bir altyapı oluşturmuştur. Tanrı'nın verdiği korkunç şiddet içerikli emirler onları haşin davranmaya ve sınırsız gaddarlığa psikolojik olarak hazır hale getirmiştir.

İsrailoğulları bölge halklarıyla sayısız çatışmalara girmiş ve onları alt etmişlerdir. Dolayısıyla vaat edilmiş topraklar savaş ve kılıç zoruyla ele geçirilmiş-

¹⁴ Küçük, Abdurrahman, "Yahudilikteki arz-ı mevud anlayışının boyutları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 35, 101-111, 105.

tir. Tevrat bu zaferlerde bizzat ilahi müdahalenin bulunduğunu ifade eder. Burada anlatılanlar, savaş sırasında sergilenen şiddet ve zorbalıkların ilahi emre dayandığını söylemeye imkân vermektedir. Hatta bazı komutanların esirlere görece yumuşak davranmalarının şiddetle eleştirilmesi (Sayılar 31: 14-15), Tanrı'nın İsrailoğulları'ndan beklediği sertliğin boyutunu ortaya koymaktadır. Bölge halklarının savaşçı ve sivil ayrımı yapılmadan tamamen katledilmesi ve hatta kadınlarla çocuklara dahi merhamet edilmemesi bir yana, hayvanların bile öldürülüp geriye hiçbir canlının bırakılmaması gibi katı emirler İsrailoğulları'nı bir nevi kurlsız savaş ortamına sokup sınırsız şiddet uygulamalarının önünü açmıştır.

Tevrat'ta emredilen savaş hukukunun kabilelere göre değıştiğı ifade edilmelidir. İsrailoğulları'nın evvelemirde yerleşmeyi hedefledikleri topraklarda yaşayan yedi kavim (Hititler, Girgaşiler, Amoriler, Kenaniler, Periziler, Hiviler ve Yebusiler) ile civar bölgelerde yaşayan diğer kavimler ile yapılacak savaşta uyulacak hükümler birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu yedi kavmin yaşadıkları arazi Tanrı'ya ait özel mülk olarak görüldüğünden dolayı onlar bizzat Tanrı'dan gasp eden işgalci konumunda görülmüşlerdir ve günahlarının büyüklüğü gibi cezaları da ağır olacaktır.

Ancak Tanrınız Yahve'nin miras olarak size vereceğı bu halkların kentlerinde nefes alan hiçbir canlıyı yaşatmayacaksınız. Tanrınız Yahve'nin size buyurduğu gibi, onları –Hitit, Amor, Kenan, Periz, Hiv ve Yevus halklarını– tümüyle yok edeceksiniz. Öyle ki, ilahlarına taparken yaptıkları iğrençliklere uymayı size öğretmesinler, siz de Tanrınız Yahve'ye karşı günah işlemeyesiniz. (Tesniye 20: 16-18)

Tanrı bu yedi kavme karşı özellikle merhamet göstermeme, onlarla hiçbir anlaşma içerisine girmeme, yurtlarının yakılıp yıkılarak taş üzerinde taş bırakmama, hayvanlar bile dâhil olmak üzere geriye hiçbir canlıyı sağ bırakmama gibi sert emirlerle İsrailoğulları'nın bu yedi kavimle girecekleri savaşlarda uymaları gereken savaş ahkâmını açıklamıştır. Bu kavimler işledikleri iğrençliklerle kutsal toprakları kirlettikleri için Tanrı böylesine toplu kıyım ve köklü yok ediş ile İsrailoğulları'nın onların yaşam tarzlarından etkilenmelerini engellemeğı amaçladığını beyan etse de hayvanların da katledilmesinin gerekçesi anlaşılmamaktadır. Gözüken o ki bu yedi kavmin izlerinin adeta burada hiç yaşamamışlar gibi yok edilmesi beklenmiştir. Ancak diğer kavimlerle ilgili muamele savaş hukuku bakımından daha makul zemine oturmaktadır. Tanrı bu kavimlerin toplu imhasını değil önce İsrailoğulları'nın emrine girmeye kabul edecekleri şekilde barış teklif edilmesini emretmiş, bunu kabul etmedikleri takdirde silahlı çatışmaya başvurmalarını öğüt-

lemiştir. Savaş sonucu bu kavimleri bekleyen akıbet aslında bölgede cari olan savaş hukukunun uygulanmasından farklı değildi; savaşan erkekler katledilecek, kadınlar ve çocuklar esir alınacak, malvarlıkları ise yağmalanacaktır:

Bir kente saldırmadan önce kentin halkına barış önerin. Şayet onlar sizin barış önerinizi kabul eder ve kapılarını size açarlarsa, kentte yaşayanların tamamı sizin için angaryasına çalışacak ve size hizmet edecekler. Fakat barış teklifinizi geri çevirip sizinle savaşmak isterlerse, kenti kuşatın. Tanrınız Yahve kenti sizin elinize teslim ettiğinde orada yaşayan erkeklerin tamamını kılıçtan geçirin. Kadınları, çocukları, hayvanları ve kentteki her şeyi yağmalayabilirsiniz. Tanrınız Yahve'nin size verdiği düşman malını kullanabilirsiniz. Yakınızdaki halklara ait olmayan, sizden çok uzak kentlerin tamamına böyle davranacaksınız. (Tesniye 20: 10-15)

Kutsal metinlerde yer alan bilgiler, işaret edilen hükümlerin uygulanmış olduğunu ortaya koymuştur. İsrailoğulları kendilerine saldıran veya bir şekilde tehdit arz eden diğer kavimlere bu şartlar doğrultusunda davranmış, hatta yer yer daha ileri giderek alt ettikleri kavimlerde sadece bakire kızlar cariye olarak alarak geriye kalan herkesi katletmişlerdir (Sayılar 21:1-3, 21: 33-35, 31: 7-11, Tesniye 3: 3-7). Sergilenen şiddetin bir peygamberce onaylanması zor görünse de Yahudi kutsal metinleri şiddet uygulamalarının bizzat Hz. Musa tarafından teşvik edildiğini belirtmiştir (Sayılar 31: 14-18). Bu çerçevede, kutsal metinlerin şiddet yanlısı bir Tanrı ve acıma duygusundan yoksun bir peygamber imajı çizdiğini söylemek isabetli olacaktır. İlgili sert kurallar bizzat Tanrı tarafından konulmuştur ve Hz. Musa da onların uygulanmasını takip etmektedir. Bu durumdan hareketle, en azından bu örneklerle sınırlı olmak üzere, Yahudilikte kutsal şiddet fikrinin var olduğu söylenebilir.

Hz. Musa ile Mısır'dan çıkan İsrailoğulları işledikleri günah yüzünden kutsal topraklara bırakılmama cezası ile cezalandırılmış, yeni doğan kuşak onun halefi Yuşa b. Nun zamanında bu topraklara girebilmiştir. Kutsal metinler bu savaşlar sırasında kadın ve erkek, genç ve yaşlı, küçük ve büyük baş hayvanlardan eşeklere dek ne kadar canlı varsa, hepsini kılıçtan geçirilip yok edildiğini, şehrin yağmalanıp içindekilerle birlikte yakıldığını nakletmiştir (Yuşa 6: 20-21, 24). Yahudilerin düşmanları olan Amaleklerle girilen savaşta uygulanan savaş ahkâmı, Hz. Musa'ya emredildiği gibi, insanlarla birlikte hayvanların da öldürülmesi şeklinde olmuştur (I. Samuel 15: 3). İsrailoğulları'nın bölgeyi işgal savaşları iki yüzyıldan fazla bir süre boyunca Hz. Süleyman zamanına kadar devam etmiştir. Onun döneminde ise barış hâkim olmuş, bölge halklarıyla kurulan evlilikler yo-

luyla tesis edilen diplomatik ilişkiler sayesinde savaflara sarf edilen devlet gücü kalkınma politikası benimsenmiştir. Bu sayede Yahudi tarihi Hz. Süleyman döneminde en barışçıl ve en gelişmiş dönemini geçirmiştir. Onun vefatından kısa bir süre sonra yaşanan iç karışıklık ve parçalanma neticesinde Yahudiler bölgede Mısır, Asur, Babil gibi kudretli devletlerin tabiliğine girmek durumunda kalmıştır. Bundan sonraki süreçte yaşanan sürgün tecrübeleri yeni bir açılım sağlamıştır. Vaat edilmiş topraklar öğretisinin uzantısı olarak, sürgünden vatana dönmek ve Kudüs merkezli egemen bir devlet kurup burada yaşamak ideali Yahudilerin hayallerini süslemiştir. Bu ulusal ideoloji kutsal kitaptaki ifadelerden (Mezmurlar 126:1) ilhamla Yahudi kaynaklarında Siyon’a Dönüş ülküsü (*Şivat Siyon*) şeklinde ifade edilmiştir.¹⁵

Siyon’a Dönüş ülküsünün bileşenleri olarak vaat edilmiş topraklar öğretisi ile birlikte, daha önceki teolojik yapıda yer almayan Mesih öğretisinin ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Bu öğretiye göre Tanrı ile ahit bağlarından dolayı vaat edilmiş toprakların gerçek hak sahibi olan Yahudiler yapmış oldukları hatalardan dolayı sürgünle cezalandırılırsalar da yine aradaki ahit bağı gereği Tanrı onları bir gün bu topraklara geri döndürecek, bu amaçla ilahi kurtarıcı Mesih’i onlara liderlik etmek için gönderecektir. Peygamber Zekeriya bu konuda müjdede bulunduğu sırada “*Halkımı doğudaki, batıdaki ülkelerden kurtarıp geri getireceğim. Onlar Kudüs’te yaşayacaklar*” ilahi vadini tasdik mahiyetinde “*şöyle diyor orduların Yahve’si*” tabiriyle (Zekeriya 8:7-8) militarist göndermede bulunması göz önüne alındığında, Yahudilikte savaş olgusuna Mesih inancının da artık eklendiği ifade edilebilir.

4. Yahudi Tarihinden Savaş Örnekleri

MÖ X. yüzyılın son çeyreğine doğru Hz. Süleyman’ın vefatından sonra yaşadıkları iç karışıklık ve parçalanma, nitekim MÖ 720’lerde Asur ve MÖ 586’da Babil sürgünleri Yahudileri askerî açıdan aciz ve zayıf duruma düşürmüştür. Özellikle Babil sürgününden MÖ 167’de Grek Selevki hanedanına karşı yapılan Makabiler isyanına kadar geçen sürede Yahudi tarihinde militarizm örneği bulunmamaktadır.

MÖ II. yüzyılın başlarında bölge Grek Selevki hanedanlığının yönetimine geçmiştir. Yahudileri Helenleştirmek amacıyla Selevkiler onlar üzerinde *kaşerut*/beslenme kuralları, sünnet, Şabat vs. yönelik bazı kurallar koymuşlardı; bu kural-

15 Scharfstein, Sol, *Understanding Israel*, New Jersey: Ktav, 2006, 5.

lardan bazıları Yahudi şeriatında ağır günah sayılırdı. Öte yandan, Helenizm'i benimseyen çok sayıda Yahudi yozlaşmış ve en temel dini kuralları dahi uygulamaz olmuşlardı. Selevki imparator Antiyokus IV. Epifanes'in Yahudi yaşamını derinden tehdit eden yeni uygulamaları halkın sabrını iyice tüketmişti ve başta Kudüs olmak üzere Yehuda'nın çeşitli bölgelerinde ufak çaplı çatışmalar neticesinde bölgede tansiyon yükselmişti. Böyle bir atmosferde, Kudüs civarında Modiin kasabasında yerel mabette pagan ibadetine zorlanan Yahudi din adamı Matatyahu'nun tepki göstererek Yunan askerini öldürmesi ile birlikte MÖ 167'de bu tansiyon kolektif bir ayaklanmaya dönüştü. Gerilla savaşı taktikleriyle Yunan ordusunu sıkıştıran Yahudiler MÖ 164'te Kudüs'ü ele geçirerek zaferlerini ilan ettiler. Bölgede devam etmekte olan çatışmalar sonucunda MÖ 142'de Selevki imparatoru II. Demetrius'un Yehuda'yı vergiden muaf kılması bağımsızlık anlamına gelmiş ve bölge, ayaklanmanın lideri Haşmoni hanedanınca yönetilmeye başlamıştır. Ne var ki asırlar sonra Yahudilerin ayaklanarak elde ettikleri bağımsızlık uzun sürmemiş ve iç çatışmalar sonucu siyasi yönetimin zayıf düşmesiyle bölge yeniden Roma'nın etkisi altına girmiş, nihayet MÖ 37'de Büyük Herod tarafından ortadan kaldırılmıştır.¹⁶ Selevkilere karşı yapılan bu ayaklanmanın kendisinin savaş tecrübesine örnek olmasına ilaveten, Haşmonilerin bölgede genişleme faaliyetleri ve bu bağlamda zorla Yahudileştirme çabaları¹⁷ da militarizme örnek teşkil etmektedir.

M.S. 70'te II. Mabedin yıkılmasına götüren süreç yine Yahudi ayaklanması örneğidir. Kannaim adı verilen gerilla tarzı fanatik grupların ortaya çıkmasına paralel olarak I. yüzyılın ortalarına doğru bölgede, özellikle de Kudüs'te tansiyon yükselmiştir. Eleazar ben Şimon, Şimon bar Giyora ve Yohanan ben Levi liderliğinde üç grup şehrin kontrolünü aralarında paylaşmış olsalar da aralarındaki gerginliğin silahlı çatışmalara kolayca dönüşebilecek potansiyelde olduğu ve iç çatışmalarda 10 binden fazla kişinin hayatını kaybettiği nakledilmiştir. Durumu kontrol altına almak ve istikrarı tesis etmek için İmparator Nero profesyonel ve gönüllü grupları bir araya getirerek 60.000 askerden oluşan güçlü bir ordu hazırlamış ve Kudüs'e göndermiştir. Onun ani ölümü hareketi durdurmamış, ordu bölgeye gelerek Kudüs'ü kuşatmıştır. Hac mevsimi olduğu için ziyaretçiler şehre gelmişlerdi ve o sırada Kudüs'te 600.000 civarında Yahudi bulunmaktaydı. Çeteler arasındaki iç çatışmalar yüzünden şehirde terör ortamı hâkimdi. Kuşatmanın uzaması şehirde kıtlık ve çeşitli hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olmuştur;

¹⁶ Atkinson, Kenneth, *A History of the Hasmonean State: Josephus and beyond*. New York: T&T Clark, 2016, 26 ve dvm; Brenner, Michael, *Kısa Yahudi tarihi*, çev. Sevinç Altınçekiç, İstanbul: Alfa, 2011, 41-48.

¹⁷ Hasanoglu, Eldar, *Gerut: temel kaynaklar ışığında Yahudiliğe geçiş*, İstanbul: Divan, 2018, 150-155.

bu sırada şehirde hayatını kaybedenlerin sayısının 116.000'e yaklaştığı ifade edilir. Birkaç ay süren kuşatma sonrası Roma ordusu şehri ele geçirmiş, II. Mabedi yakıp yıkmış, şehri tahrip etmiş, Yahudileri bölgeden sürmüşlerdir. Yenilgiyle sonuçlanan bu savaş örneğinde 1.100.000 kadar Yahudi hayatını kaybetmiş, bunlar dışında 100.000'i aşkın sayıda Yahudi ise savaş esiri olarak satılmıştır. Büyük sürgün döneminin başladığı, kutsal mabedin ortadan kaldırıldığı bu isyan, Yahudi tarihinde en büyük felaketlerden biri olarak anılmaktadır.¹⁸

II. Mabedin düşmesinin ardından Yahudiler onun yeniden inşa edilmesi çabasına girmişlerdir. Bu çaba, sonraki savaşların yönünü ve motivasyonunu belirleyen faktöre dönüşmüştür. Bölgede tansiyon dinmediği gibi sürgünde uzak diyarlardaki Yahudiler de bu amaç doğrultusunda seferber olmuşlardır. Bu amaç doğrultusunda, M.S. 115'te Sirenayka/Libya'da patlak veren ayaklanma önce Mısır'a, ardından Kıbrıs'a sıçramış, Akdeniz havzası ve Mezopotamya'nın farklı yerlerinde yaşayan Yahudilerin katıldığı geniş çaplı bir isyana dönüşmüştür. İmparator Trajan döneminde patlak veren bu ayaklanma, II. Mabedin yıkılmasından sonra Yahudilerin girdikleri ilk savaş idi. Yahudi tarihi kaynaklarında Diaspora Ayaklanması anlamında *Mered ha-Galuyot/ ha-Tfutsot* diye isimlendirilen bu savaş üç sene sürmüş ve Romalı sert mizaçlı General Quietus tarafından özel acımasızlıkla bastırılmıştır. Roma taraftan 500.000'den fazla kayba sebep olan savaşın bitmesinin ardından isyancıların cesetlerinin toplanıp defnedilmesinin haftalara yayılması, Yahudilerin verdiği kayıpların boyutunu ortaya koymaktadır. Ayaklanma dağınık mahiyette olup belli bir merkez tarafından yönetilmemesine rağmen bazı tarihçiler onun motivasyonları arasında Mesih inancının yer aldığını da vurgulamışlardır.¹⁹ İsyan bastırılrsa da Yehuda bölgesinde küçük çaplı çatışmaların devam etmesi Yahudilerin direniş motivasyonu besleyen Mesih inancından kaynaklanmıştır. Bu gergin tansiyon uzun zaman geçmeden Bar Kohba isyanını ateşlemiştir.

İmparator Hadrian döneminde, 132'nin sonlarında Yahudiler Şimon isimli yerel bir liderin etrafında birleşerek yeni bir isyan başlattılar. Şimon, taraftarları tarafından "yıldızın oğlu" anlamında *Bar Kohba* diye isimlendirildiği için bu savaş Bar Kohba Ayaklanması ismiyle şöhret bulmuştur. Dönemin ünlü din bilgini Rabbi Akiba Şimon'u Mesih ilan ederek bu ayaklanmanın mahiyetini belirlemiş, Mesih beklentisinde olan Yahudiler nezdinde savaşın kutsallığını teyit etmiştir. Bu

18 Hasanoğlu, Eldar – Arslantaş, Nuh, *Kudüs: vahiyle kutsanan şehir*, İstanbul: Albaraka, 2021, 95-100.

19 Graetz, H., *History of the Jews: from the reign of Hyrcanus to the completion of the Babylonian Talmud*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1902, II, 394-398; Goodman, Martin, "Trajan and the origins of Roman hostility to the Jews", *Past & Present*, 182 (2004), 25-26.

yüzden savaşa bölgedeki Yahudilerin yanı sıra sürgündekiler ve heretik görülen Samiriler de katılmıştır. Gerilla taktiği ve açık meydan muharebeleri ile devam eden bu ayaklanma büyük kazanımlar elde etmiştir. 400.000 kadar savaşçının katıldığı bir ordu ile Bar Kohba bölgedeki lejyonunu ve üzerine gönderilen orduları alt etmiş, Kudüs başta olmak üzere bölgeyi ele geçirmiştir. Adına sikkeler basılan Bar Kohba Yahudilerin kralı ilan edilmiştir. İmparator en başarılı generali Julius Severius'u bölgeye göndermek zorunda kalmış ve yaklaşık dört sene süren isyan bastırılmış, yüzbinlerce isyancı katledilmiş ve esir alınmıştır. Yahudilerin bir daha ayaklanma cesaretini yok etmek için isyanın öncüleri acımasızlıkla cezalandırılmış, Kudüs şehri yerle bir edilerek yerinde Aelia Kapitolina isimli Roma tipli bir metropol kurulmuş, Yahudilerin şehre girişleri yasaklanmıştır.²⁰

Bar Kohba isyanının sert bir şekilde bastırılması, sağ kalan ayaklanmacıların esir alınıp uzak yerlere gönderilmesi Yahudilerin zihninde derin bir travmaya sebep olmuştur. Son 100 yıl içerisinde Roma'ya karşı giriştikleri askeri eylemlerin kendilerine ciddi kayıplar verdiği gerçeğiyle yüzleşen Yahudiler, militarizme mesafeli durmaya başlamış ve diplomasiyi kullanmanın daha elverişli olduğuna inanmışlardır. Bu çerçevede, Bizans'a karşı bölgenin büyük bir gücü olan Perslerle iş birliğine girerek onların gücünden faydalanmışlardır.

Dönemin uluslararası konjonktürünü değerlendiren Yahudiler Kudüs'ü ele geçirmek uğrunda Bizans'a karşı Perslerle birlikte hareket etmiş ve Sasaniler'in galip gelmesiyle Kudüs'ü ele geçirmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'de Rûm Sûresinde de bu olaya değinilmiştir. Mısır, Şam ve Irak'tan gelerek Sasani ordusuna katılan Yahudilerin sayısının yaklaşık 20.000 olduğu ifade edilmiştir. Bu kalabalık Yahudilerin organize bir şekilde hareket ettiğini ortaya koymaktadır. 614'te 20 gün süren kuşatmanın ardından Kudüs'e girmeyi başaran Persler şehrin Hıristiyan halkına deyim yerindeyse soykırım uygulamışlardır. Öldürülenlerin sayısının 66.500 veya 90.000 civarında olduğu, bunlardan sadece 24.500 kadarının Mamel-la sarnıcında boğulduğu nakledilmiştir. Bazı tarihçiler şehirde yaşanan katliam ve yıkımla ilgili Sasanilerden çok Yahudileri sorumlu tutmuşlardır. Persler Kudüs'ün yönetimini Yahudilere bırakmakla birlikte, şehrin Hıristiyan halkıyla iş birliğinin daha elverişli olacağı kanaatiyle 617'de Yahudileri yönetimden uzaklaştırmışlardır. Hıristiyanların şiddetli baskısına dayanamayınca Yahudiler şehri terk etmek

20 Graetz, *History of the Jews*, II, 410-419; Schürer, Emil, *A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ II.*, New York: Charles Schribners Sons, 1891, 297-315.

zorunda kalmışlardır.²¹ Bu silahlı girişim, Yahudilerin bölgede siyasi hâkimiyet sağlamak uğrunda girdikleri son savaş olmuştur.

Son örnekten itibaren Siyonist ideolojisinin kendilerini Filistin topraklarında savaşa sokuncaya kadar Yahudilerin bölgeye ilgili bireysel veya toplu göç ile sınırlı kalmıştır. Filistin’de güçlü Müslüman hâkimiyetinden korkmaları sebebiyle Yahudiler militarizme mesafeli durmuşlardır. Ancak Osmanlı devletinin sukutu ile birlikte coğrafyaya yönelik emperyalist planları olan batı ülkelerinin desteğini arkalarına alarak bölgede savaş ortamını tesis etmişlerdir.

Sonuç

Genel değerlendirme olarak ifade edilebilir ki kutsal metinlerde sergilenen katı savaş hükümleri güçlü Yahudi egemenliği bakış açısını yansıtmakta olup sürgün hayatında savaş kabiliyeti olmadıkları zamanlarda geçerli olmamıştır. Kuvvetli olduklarında savaştan çekinmeyen Yahudiler zayıf zamanlarında savaşa mesafeli durmuşlardır. Yahudi din bilginlerinin savaşla ilgili söylemleri bu ek-sende şekillenmiş, savaşmak yerine uyumlu olma kanaati öne çıkarılmıştır. Orta çağ Yahudi bilgini Yehuda ha-Levi’nin kaleme aldığı meşhur *Kuzari*’de geçtiği üzere (*Kitab al-Khazari*, I: 114-115), Yahudilerin barış yanlısı olduklarını güçsüz olmalarını bağlayan ve güçlü oldukları takdirde katletmekten çekinmeyeceklerini vurgulayan Hazar kralına cevaben Yahudi din bilgininin “*Bizim zayıf noktamızı buldunuz*” söylemesi, bu realitenin net ifadesidir.

21 Hasanoğlu-Arslandaş, *Kudüs: vahiyle kutsanan şehir*, 131-133; Avni, Gideon. “The Persian conquest of Jerusalem (614 c.e.) - an archaeological assessment”. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 357 (2010), 35-48, 36-43.

Kaynakça

- Atkinson, Kenneth, *A History of the Hasmonean State: Josephus and beyond*. New York: T&T Clark, 2016.
- Avni, Gideon. "The Persian conquest of Jerusalem (614 c.e.) - an archaeological assessment". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 357 (2010), 35-48.
- Brenner, Michael, *Kısa Yahudi tarihi*, çev. Sevinç Altınçekiç, İstanbul: Alfa, 2011.
- Eisen, Robert, *Religious Zionism, Jewish Law and the morality of war*, New York: Oxford UP, 2017.
- Firestone, Reuven, "Holy War: Rabbinic to Modern Judaism", *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2015, XII, 1-6.
- Firestone, Reuven, "War policies in Judaism as responses to power and powerlessness", *Journal of Religion and Violence*, 3:3 (2015), 343-355.
- Fisher, Natanel, "A Jewish State?: Controversial conversions and the dispute over Israel's Jewish character", *Contemporary Jewry*, 33:3 (2013), 217-240.
- Goodman, Martin, "Trajan and the origins of Roman hostility to the Jews", *Past & Present*, 182 (2004), 25-26.
- Graetz, H., *History of the Jews: from the reign of Hyrcanus to the completion of the Babylonian Talmud*, II, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1902.
- Hasanoğlu, Eldar – Arslantaş, Nuh, *Kudüs: vahiyle kutsanan şehir*, İstanbul: Albaraka, 2021.
- Hasanoğlu, Eldar, *Gerut: temel kaynaklar ışığında Yahudiliğe geçiş*, İstanbul: Diwan, 2018.
- Hasanov, Eldar, *Nuh kanunları ve Nuhilik*, İstanbul, İSAM, 2015.
- Kiel, Yishai, "The morality of war in rabbinic literature", *War and Peace in Jewish Tradition: from the Biblical world to the present*, [ed. Yigal Levin, Amnon Shapira], London: Routledge, 2012, 116-138.
- Küçük, Abdurrahman, "Arz-ı Mevud", *DİA*, III, 442-444.
- Küçük, Abdurrahman, "Yahudilikteki arz-ı mevud anlayışının boyutları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 35, 101-111.
- Scharfstein, Sol, *Understanding Israel*, New Jersey: Ktav, 2006.

- Schürer, Emil, *A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ II:*, New York: Charles Schribners Sons, 1891.
- Shapira, Anita, “Ben-Gurion and the Bible: the forging of an historical narrative?”, *Middle Eastern Studies*, 33: 4 (1997), 645-674.
- Solomon, Norman, “Judaism and the ethics of wars”, *International Revue of the Red Cross*, 87: 858 (2005), 295-309.
- Solomon, Norman, “The ethics of war: Judaism”, *The ethics of war: shared problems in different traditions*, [ed. Richard Sorabji, David Rodin] Aldershot: Ashgate, 2006, 108-137.
- Walzer, Michael, “War and peace in Jewish tradition”, *The ethics of war and peace: religious and secular perspectives*, [ed. Terry Nardin], New Jersey: Princeton UP, 1998, 95-114.

HIRİSTİYANLIKTA SAVAŞ*

Dursun Ali AYKIT**

Giriş

Günümüz dünya dinleri kendilerini barışçıl ve barışı temel alan bir bağlam içinde sunmakta ve temelde de buna riayet etmektedirler. Bu dinlerden biri olan Hristiyanlık, Yahudilik içinden çıktığı ilk evrede hem Yahudilerin hem de Romalıların zulmüne maruz kalmış ve şiddeti kabul etmeyen bir söylem ortaya koymuştur. Nitekim Matta İncili'nde İsa'ya atfedilen 'sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin'¹ cümlesi, ilk inananların şiddete karşı olan tavrını gösteren bir öğüt olarak okunmaktadır. Ancak 313 Milan Fermanı ile önce Roma'da serbestiyet kazanan ardından 380-390'lı yıllarda İmparator I. Theodosius ile Roma'nın resmi dini olan Hristiyanlık, devletle içi içe geçmeye başlayınca söylemlerinde değişimler yaşamıştır. İlk dönem inananların barışçıl tavrının yerini Haklı Savaş (Just War) denilen bir ifade almış ve ardından da Haçlı Savaşları denilen bir süreç başlamıştır. Bu bağlamda şiddet karşıtlığından Haklı Savaş'a oradan da bizzat şiddetin kaynağı olan bir tutuma savrulan kilisedeki söylem değişimi bu metnin temel konusunu teşkil etmektedir.

Hristiyanlar, Yahudilerin Tanah olarak isimlendirdiği kitabı kendi Kutsal Kitabının bir parçası olarak gördüğü için özellikle barışçıl tutumdan savaşla ilgili yaklaşıma geçişte müracaat etmişlerdir. Bu bağlamda Eski Ahit'te *milhamot Yahve* yani Yahve'nin Savaşları ifadesi 'Rabbin Savaşları Kitabında şöyle yazılıdır'², 'Rabbin savaşlarını sürdür'³, 'savaş zaten Rabbindir'⁴ şeklinde metinlerde geç-

* Bu metin, Milet ve Nihal Dergisi'nin (VI-2) 2009'da yayımlanan 'Sağ Yanağına Tokat Atmayı Düşünene Haklı Savaş Aç' başlıklı makalesi temel alarak düzenlenmiştir.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, aykit@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-0109-2141.

1 Matta 5:39.

2 Sayılar 21:14.

3 I. Samuel 18:17.

4 I. Samuel 17:47.

mektedir. Bunların dışında Tesniye’de savaştaki tutuma dair çok aşırı söylemler şu şekilde geçmektedir:

Tanrınız RAB mülk edinmek üzere gideceğiniz ülkeye sizi götürdüğünde, önünüzden birçok ulusu- Hititler’i, Girgaşlılar’ı, Amorlular’ı, Kenanlılar’ı, Perizliler’i, Hivliler’i, Yevuslular’ı, sizden daha büyük ve daha güçlü yedi ulusu - kovacak. Tanrınız RAB bu ulusları elinize teslim ettiğinde, onları bozguna uğrattığınızda, *tümünü yok etmelisiniz*. Bu uluslarla antlaşma yapmayacaksınız, onlara *acımayacaksınız*. Kız alıp vermeyeceksiniz. Kızlarınızı oğullarına vermeyeceksiniz; oğullarınıza da onlardan kız almayacaksınız. Çünkü onlar oğullarınızı beni izlemekten saptırarak, başka ilahlara tapmalarına neden olacaklardır. O zaman RAB size öfkelenecek ve sizi çabucak yok edecek. Onlara şöyle yapacaksınız: Sunaklarını yıkacak, dikili taşlarını parçalayacak, Tanrıça Aşera’yı simgeleyen sütunlarını devirecek, putlarını yakacaksınız.⁵

İsa, çok net bir şekilde “Benim krallığım bu dünyadan değildir”⁶ diyerek insanlara bu dünyaya değil öte dünyaya hazırlık yapmaları yönünde uyarı ve tavsiyelerde bulunur. Bu nedenle İncil metinlerinde Hz. İsa, dünyevi şeylerden uzaklaşılmasını şöyle ifade eder: “Mallarınızı satın, sadaka olarak verin. Kendinize eskimeyen keseler, göklerde tükenmeyen bir hazine edinin”⁷. İnsanlarla olan ilişkide de “Komşunu seveceksin, düşmanından nefret edeceksin” dendiğini duyduunuz. Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin”⁸.

İncil metinleri söz konusu olduğunda İsa’nın şiddete yönelik iki tür tutuma sahip olduğu söylenilebilir. Bunlardan birincisi ‘Göze göz, dişe diş’ denildiğini duyduunuz. Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin⁹ iken; ikincisi ‘Yeryüzüne barış getirmeye mi geldiğimi sanıyorsunuz? Size hayır diyorum, ben ayrılık getirmeye geldim’¹⁰, ‘Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Ben barış değil, kılıç getirmeye geldim’¹¹ şeklindeki metinlerdir.

Hristiyanlık için önemli kişilerden biri olan Pavlus’un söylemlerine bakıldığında da kötülüğe kötülükle değil iyilikle karşılık verilmenin bir esas olarak sunulduğu görülmektedir. Nitekim Romalılara yazdığı mektupta şöyle tavsiye verir:

5 Tesniye 7:1-5.

6 Yuhanna 18:36.

7 Luka 12:33.

8 Matta 5: 43-44.

9 Matta 5:38-39.

10 Luka 12:51.

11 Matta 10:34.

Sevginiz ikiyüzlü olmasın. Kötülükten tiksinin, iyiliğe bağlanın. Birbirinizi kardeşlik sevgisiyle, şefkatle sevin. Birbirinize saygı göstermekte yarışın. Gayretiniz eksilmesin. Ruhta ateşli olun. Rab'be kulluk edin. Ümidinizi düşünerek sevinin. Sıkıntıya dayanın. Kendinizi duaya verin. İhtiyaç içinde olan kutsallara yardım edin. Konuksever olmaya bakın. *Size zulmedenler için iyilik dileyin. İyilik dileyin, lanet etmeyin.* Sevinenlerle sevinin, ağlayanlarla ağlayın. Birbirinizle aynı düşüncede olun. Böbürlenmeyin; tersine, hor görülenlerle arkadaşlık edin. Bilgiçlik taslamayın. *Hiç kimseye kötülüğe karşı kötülük etmeyin.* Herkesin gözünde iyi olanı yapmaya dikkat edin. Mümkünse, elinizden geldiğince bütün insanlarla barış içinde yaşayın. Sevgili kardeşler, *kendi öcünüzü kendiniz almayın*; bunu Tanrı'nın gazabına bırakın. Çünkü şöyle yazılmıştır: «Rab diyor ki, 'Öç benimdir, kötülüğün karşılığını ben vereceğim.» Ama, "Düşmanın acıkmışsa onu doyur, susamışsa su ver. Bunu yapmakla onu utanca boğarsın". *Kötülüğe yenilme, kötülüğü iyilikle yen.*¹²

İlk dönem kilisesinin yukarıda ifade edilen bağlamda davrandığı ve birçok takibat ve zulme maruz kalmalarına rağmen doğrudan savaşın içinde olmadıkları görülmektedir. Nitekim henüz Roma devleti ile iç içe geçilmediği bir dönemde yaşayan önemli kilise babalarından biri Tertullianus (öl. 220), *On Idolatry* eserinde Hristiyan bir kişinin askerlik hizmetine girmesinin doğru olmadığını şöyle ifade eder: Tanrısal yemin ile insani yemin (sacramentum), Mesih'in standardı ile şeytanın standardı ve ışığın kampı ile karanlığın kampı arasında hiçbir uyum yoktur. Bir ruh, iki efendiye -yani Tanrı ve Sezar'a- sahip olamaz. İsa kılıcı kaldırdığı halde bir Hristiyan, nasıl savaşılabılır?¹³

4. yüzyıla kadar Romalıların ve Yahudilerin zulmüne uğrayan Hristiyanlar, zamanla Roma İmparatorluğu ile özdeşleşmeye başladıkça *devletleşen Hristiyanlık* da teolojisinde değişimlere gitmeye başlar. Bunun en net göstergesi, Haklı Savaş (Just War) diye adlandırılan ve savaşı birtakım sebeplerle meşrulaştıran bir teorinin ortaya çıkmasıdır. Bu hususta Augustinus (öl. 430), köşe taşı kilise babalarındandır. İlk olarak Eski Ahit ile Yeni Ahit arasında tezatlığın olduğunu savunan Maniheistlere karşı bu ikisinin uyumundan bahseden ve dolayısıyla Eski Ahit'teki savaş söylemlerini bu şekilde meşrulaştıran Augustinus, İbrahim'in oğlunu kurban etmeye götürmesi kıssasını bambaşka bir çerçevede ele alır. Buna göre İbrahim, Tanrı'dan aldığı işaretle oğlunu kurban etmeye niyetlendiğinde bu olgu, bir şiddet içermektedir. Ancak Augustinus'a göre burada üç husus göz önüne alınmalıdır: Fiil, Fail ve Otorite. Oğlunu kurban etme fiilinin, faili İbrahim ve emir de

12 Romalılara 12:9-21.

13 Tertullian, *On Idolatry*, The Ante-Nicene Fathers, (trc. S. Thelwall) III, (T&T Clark), Edinburg, 1993, s. 73.

Tanrı'dandır. Böylece İbrahim gibi bir faile, Tanrı otoritesiyle bu fiil yaptırılmak istenilmişse buradaki durum, eylemin haklı yani meşruiyetini göstermektedir. Bu üç sac ayağı Augustinus'un inşa ettiği Haklı Savaş teorisinin de temelini oluşturur.

Augustinus, bir savaşın Haklı Savaş olabilmesini iki terim üzerinden sistematikleştirir: Bunlar, *Jus ad bellum* (savaş kararında haklılık) ve *Jus in bello* (savaş içinde hakkaniyete riayet). *Jus ad bellum*, savaş kararının verilmesi ve uygulanması ile otoritenin fonksiyonunu gösterir. Augustinus göre savaştaki kötülükler (*Jus in bello*) ise öldürme veya etrafı yıkma değil; şiddet sevgisi, zalimane bir şekilde intikam alma duygusu, dinmek bilmeyen düşmanlık, vahşice bir tutum ve güç arzusu gibi birtakım hırslardır.¹⁴

Haklı savaş teorisinin önemli kilit taşı olan Augustinus için Matta'nın değişik pasajlarında karşımıza çıkan İsa'nın savaş karşıtı sözleri ise 'haklı olmayan' bir savaş için söylenmiş ifadelerdir. 'Kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecek'¹⁵ sözünü Augustinus şöyle yorumlar: Kılıç çekmek, bir otoriteden izinli olmadan kılıcı kullanmak anlamına gelir. İsa'nın havarilerine kılıç taşımalarını söylemiş olmasına rağmen onu kullanmaları yönünde izni verdiği söylenilemez. Buradaki kötülük, otoriteden izin alınmadan bunun kullanılmasındadır.¹⁶

Orta Çağ Katolik dünyanın başı sayılan papanın gücünü iyice hissettirdiği bir dönemdir. Nitekim en üst otoritenin kim olduğu bağlamında yer yer krallarla çatışan papaların giderek dünyevileştiği ve kendilerini dini ve dünyevi otorite olarak sundukları görülmektedir. Nitekim Papa 7. Gregory'nin, 1075'te ilan ettiği *Dictatus Papae*'ye (Papanın Emirleri) göre piskopos atama yetkisi sadece papaya aittir ve papanın, imparatorları görevden azletme yetkisi bulunmaktadır. Bu söylem, papalığın din-devlet ilişkilerinde kendilerini konumlandıkları yeri göstermesi bakımından önemlidir. Bu tutumun devamı, Haçlı Savaşları (1095-1270) denilen bir sürecin de önünü açmıştır. Müslümanların ilerleyişini durdurmak, ticaret yollarını tekrar ele geçirmek, Vikingler gibi yağmacı, vahşi ve agresif tabiata sahip toplulukları Doğu'ya kanallandırmak gibi siyasi, ekonomik ve sosyal birtakım sebeplerin arka planda olduğu bir dönemde yapılacak savaşın, meşru gösterilmesi için Papalık merkezi biri rol oynamıştır. 1095'te toplanılan Clermont Konsili'nde Papa II. Urbanus söz alır ve 'Deus Vult' yani Tanrı İstiyor diyerek Haçlı Savaşlarının fitilini ateşler. Bu tutum, Augustinus ile başlayan Haklı Savaş söyleminin

14 Augustine, *Reply to Faustus the Manichean*, (trc. R. Stothert), Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, IV, (T&T Clark), Edinburg, 1989, s. 300.

15 Matta 26:52.

16 Augustine, *Reply to Faustus the Manichean*, s. 301.

ötesine geçip savaşın, *kutsal bir görev* (kutsal savaş) olarak ilan edilmesidir. Nitekim peşi sıra vaad edilen endüljans, aynı zamanda savaşa katılmanın ibadet haline dönüştürülmesinin bir göstergesi olmuştur.

Orta çağın en önemli teologlarından biri olan Thomas Aquinas (öl. 1274), Augustinus'un inşa ettiği bu teoriyi kabul eden ve sistemleştiren kişilerden biri olarak görülmektedir. O da savaşın, iç ve dış tehditlerin bertaraf edilmesinde bir otoritenin onayıyla yapılabileceğini belirtir. Ona göre bir savaşın, haklı olabilmesi için üç temel dinamiğin bulunması gerekir. Bunlardan birincisi, (i) savaş açma kararını bir otorite vermelidir. Böylece bireysel olarak savaş açılmamalıdır. Çünkü toplumun huzurunu sağlayacak olan kurum, yöneticilerdir ve böyle bir karara da onlar yön verir. Bu noktada Augustinus'un *Contra Faust*'una atıfta bulunup onun savaş açma ve bunu yürütme hakkının otoritenin elinde olduğuna dair söylemini kullanır. İkinci dinamik, ii) savaş açılan tarafın bunu hak etmiş olması gerekir. Üçüncüsü ise iii) mücadeleyi veren kişilerin, doğru bir temayülleri olmalıdır (right intention). Yani onlar ya iyiliğin gelişmesi ya da kötülükten kaçınılması için mücadele etmelidir. Bu bağlamda Augustinus'un belirttiği gibi 'doğru din, savaş kendini büyütme veya zulüm için değil, barışın sağlanması, kötülüğe açılan kapıların kapatılması ve iyiliği yüceltmek için yapar'¹⁷ der.

Kılıç çekenlerin hepsi, kılıçla ölecek sözünün yorumunu, Augustinus'dan alan Aquinas, otoritesiz olarak bunu kullanmanın doğru olmadığı şeklindeki yoruma katılır. 'Savaş gibi bir eylem, Tanrı'nın temel özelliği olan sevgi yönü ile çelişir' şeklindeki itirazlara, Aquinas şöyle cevap verir: Direnmemek, barış içinde olmak gibi durumlar gerçekten itaat edilmesi gereken emirlerdir. Ancak çoğunluğun iyiliği veya savaşılan kişilerin iyiliği için bazen mücadele etmek gerekebilir.¹⁸

16. yüzyıl Hristiyanlık tarihinde önemli bir kırılmanın yaşandığı ve günümüzde hala etkisini sürdüren Protestanlığın çıktığı bir evredir. Martin Luther (öl. 1546), kişinin kurtuluşunun sadece iman, sadece lütuf ve sadece Kutsal Kitap ile olacağını söylediği 3 Sola doktriniyle, Avrupa'da Papalığın otoritesini oldukça sarsmıştır. Bunun karşısında Papalık ise artık 'heretik/ sapkın' olarak nitelendirdiği bu akıma karşı da savaş ilanını haklı bulmuştur. Bu bağlamda Katolikler, Protestan akımlara karşı takibat ve engizisyon sürecini yürütürken; öte yandan Protestanların da kendi içlerinde birbirleriyle mücadele ettiklerini de görmekteyiz. Nitekim Anabaptisler diye isimlendirilen Protestan akım, Luther'in ifade ettiği

17 Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, II. Kısım II. Bölüm, IX, (Burns Oates & Washbourne Ltd.), London, 1915, s. 501-503.

18 Aquinas, *The Summa Theologica*, s. 502-503.

sadece Kutsal Kitap söylemine sıkı sıkıya bağlı kalıp bir Hristiyanın silah taşı-maması gerektiğini, asla savaşamayacağını ve şiddete başvuramayacağını söyle-dikleri için hem Katolik hem de Protestanların zulmüne uğramıştır. Günümüzde onlardan kalan bu söylemin, Mennonite ve Quaker gibi kiliseler tarafından benim-sendiği görülmektedir.

Sadece Kutsal Kitap söyleminin mimarı Luther, savaş söz konusu olduğun-da Haklı Savaş teorisine yakın bir tutum sergiler. Luther'in haklı bir savaş düşün-cesinin temelinde, *iki krallık* görüşü yatmaktadır. Buna göre hakiki inananların hepsi, üyeliği sadece Tanrısal lütuf ve ona inanma ile olup manevi bir yönetimin altında olan Tanrısal Krallığa mensuptur. İnanmayanlar ise, kriterleri çalışma ve seküler bir hükümet altındaki kurallara uyma olan dünyevi krallığa bağlıdır. Bir Hristiyan, bu dünyadaki işlere sevgiyle motive edilip adil bir şekilde komşusuna yardım etmek için çalışmak, bir takım resmi görevlerde bulunmak ve buna benzer işler yapmakla katılabilir. Tanrı tarafından tayin edilmiş seküler düzen, insanların mutlu bir şekilde yaşamalarına yardım etmek ve onların günahlardan uzak tutul-masını sağlamak içindir. Ancak İsa ve kilise, bu teşkilatta doğrudan görev alma-mıştır. Bu bağlamda kılıç, toplumu korumak ve barışın devam etmesini sağlamak için sivil otorite tarafından kullanılan meşru bir araçtır.¹⁹ Luther'in, İsa'nın ve tanrısal krallığa bağlı kilisenin böyle bir görevde yer almadığı şeklindeki söyle-minde, İncil metinlerindeki savaş karşıtı tutumlar ile tanrısal krallık düşüncesinin ana fikrine yönelik bir açıklama yatmaktadır. Ancak onun haklı savaşa yakın bir tutum sergilenmesi de toplumsal hayatın devamlılığı ve gelişmiş bir geleneğin tamamen göz ardı edilemeyeceği gerçeğini ortaya koymaktadır.

Martin Luther, Matta'nın beşinci babında işlenen düşmanını sevmek ve bir yanağına tokat atana, öbür yanağını dön temasının, Hristiyanlar için olduğunu yani Tanrısal Krallığa sahip kişilerle ilişkilerde geçerli olduğunu dile getirir. Buna göre seküler bir dünyada yaşayan Hristiyanların, öteki ile ilişkileri karşılıklı so-rumluluklar çerçevesinde ilerlemelidir. Yoksa günümüz dünyasında böyle bir te-mayı öğretmek, gülünç duruma düşmekten başka bir vakıa değildir.²⁰

Protestan öncüler içerisinde ortaya attığı teolojik görüşlerini uygulama şansı bulan John Calvin (öl. 1564), Rahipler Kurulu ismini verdiği bir sistemle toplumsal bir düzen kurar. Calvin, Hristiyanlığın politikadan tamamen yüz çek-mek anlamında olmadığını ifade edip sivil otoritenin, dini desteklemesinden yana

19 Lisa Sowle Cahill, 'Nonresistance, Defense, Violence, and The Kingdom in Christian Tradition', *Interpre-tation*, 38.4, (Ekim) 1984, s. 388.

20 Cahill, 'Nonresistance, Defense, Violence...', s. 389.

olduğunu bildirir. O, insanların, doğru dine karşı düşmanca bir tutum takınmaları karşısında Augustinus gibi düşünüp savaşa başvurmanın yanlış olmadığını belirtir ve tekrar barış ortamının sağlanması için savaşa gidilebileceğinden bahseder. Mat-ta İncili'nde geçen meşhur Dağ vaazındaki bir takım barış ve sevgi mesajlarının, savaşın meşruluğunun önünde bir problem olarak durması, Calvin'i de uğraştırır. Ona göre, bu tür metinler, Hristiyanların kendi haklarını korumalarına engel değildir. Ayrıca kötülüğe karşı direnmeme, beklenen zararın defedilmesi anlamına gelmez'. Calvin açısından düşmanın sevilmesi ile ilgili metin, öç, intikam almaya karşı olup Tanrı'nın, ahlaksızlık yapan kişileri cezalandırması örneğinde olduğu gibi anlaşılmalıdır. □

Modern dünyanın insanlığa sunmuş olduğu bazı avantajlarla beraber ardından getirdiği birtakım sorunlar, klasik olarak adlandırılabilir bazı kavram ve teorilerin güncellenmesini de insanlara dikte eder. Haklı savaş söylemi de bu gerçeklikten nasibini alır. Ancak yapılan güncelleştirmeler, hala birtakım sorunları içerisinde barındırmaktadır. 1983'te Amerikalı Katolik Başpiskoposların haklı savaş düşüncesini de içine alan bir bildiri yayımlarlar. Bu bildiri, Katolik ilahiyatının geleneğe ne kadar sıkı bağlandığını göstermesi açısından önemlidir. Bildirinin 80. maddesinden itibaren haklı savaş söylemi ile ilgili Augustinus ve Aquinas'ın önemine değinildikten sonra 'savaş devam ettiği ve uluslararası bir otorite de bunu engelleyemediği sürece, devletlerin kendilerini savunma hakları vardır'²¹ denilir. Böylece gelenekte zikredildiği üzere savaş, savunma ve saldırı şeklinde ikiye ayrılır ve savunma savaşının haklı bir temele dayandığı ifade edilir. Saldırı savaşı olarak nitelenen türü de içine alacak şekilde pispokoposlara göre bir savaşın 'haklı' olabilmesi için a) haklı neden, b) yetkin bir otorite, c) doğruluğun karşılaştırılması yani kendilerinin daha doğru olduğu yönündeki kanaatin oluşması, d) savaş içinde doğru bir yönelime sahip olma, e) savaşın son seçenek olması, f) galibiyetin beklenilmesi ve g) savaşa gidilmekle elde edilecek iyiliğin, savaşa gitmemekten veya savaş içindeki kötülükten daha fazla olması gibi temel niteliklerin oluşması gerekir. Önceki dönemlere nazaran silah sanayinin çok gelişmiş olması, savaş içindeki tutum açısından önemli bir nokta olan masum kişilere dokunulmaması prensibini oldukça sıkıntılı bir alana taşır. Görüleceği üzere bu deklarasyon, savaşın meşru olup olmadığı üzerinden değil; haklı savaş teorisinin kabullenilip nasıl bir savaş stratejisi yürütülmesi gerekliliği bağlamında işlenmiştir.

21 Cahill, 'Nonresistance, Defense, Violence...', s. 392.

Sonuç

Bir şiddet göstergesi olan savaşa, ilk dönem Hristiyan çevresinin en azından metin bazında nasıl baktığını ortaya koymaya çalıştık. Buna göre düşmanını sevmeyi, kötülüğe iyilikle karşılık vermeyi öngören ve müntesiplerine bunu salık eden bir teoloji, güç eline geçtikten sonra farklı bir mecraya doğru akar. Bir sistem içerisinde, istisna olarak görülen unsurların hiç de azımsanmayacak boyutta olması, aslında sistemin kendine yönelik en önemli eleştirisi olsa gerektir. Nitekim bu varsayımın en bariz örneği olarak ortaya konabilecek olan Hristiyanlıktaki pasifist yani barış yanlısı tutumun hiç de göz ardı edilemeyecek seviyelerde olması, orijin olarak Hristiyanlığın şiddete bakışının bir diğer çehresini göstermesi açısından önemlidir. Bu cephe, Hristiyan ilahiyatının köken olarak savaş ile ilgili tutumunu yansıtmayı ve bunu devam ettirme isteği yönüyle dikkat çekicidir.

Metin bazında İsa'nın, Pavlus'un ve Constantine öncesi Kilise Babalarının savaşa karşı duruşlarında, Hristiyan ilahiyatının teolojik iç dinamikleri etkindir. İsa'nın, bu dünya ile ilgili çok fazla söyleme ihtiyaç hissetmemesi, Tanrısal krallığının gelişinin çok yakın olması ve buna benzer söylemleri, devlet ve devletle ilgili işlerin bir anlamda ötelenmesini de peşinden getirir. Onun yakın takipçileri de bu çerçevede İsa'dan çok da farklı bir tutum sergilemez. Bu bağlamda İsa, barışçı yönü temsil eden önemli bir figürdür.

Hristiyanlığın en azından meşru bir din olarak görülmesi yönünde önemli bir figür olan Constantine, aynı zamanda günümüz Batı toplumunda büyük tartışmaların yürütüldüğü kilise-devlet ilişkisi bakımından da dikkat çekicidir. Constantine öncesi, Roma devletini öteki olarak algılayıp en küçük bir şekilde olsa dahi onlarla bir olmamak için elinden geleni yapan Hristiyanlar, onunla beraber devleti benimseme ve kendi bünyesi olarak görme noktasında büyük aşamalar kat etmeye başlar. Böylece devlet ve dolayısıyla devletin unsurları ile ilgili hususlar (maliye, askerlik, yönetim gibi) da bir anlamda Hristiyanlaştırılmaya doğru gider.

Constantine sonrası kilise babalarının tutumlarındaki farklılaşma, bu çerçevede değerlendirilebilir. İsa'nın tam bir barışçı söylemi ile toplumsal gerçek arasındaki farkın giderilmesi için haklı savaş teorisinin durduğu nokta bu açıdan önemlidir. Bu bağlamda her ne kadar sonraki dönemde gücü elde etmenin verdiği rahatlık dikkate alınsa da en azından teolojik boyutta, İsa'nın 'tam bir barışçı tutumu' ile 'dünyaya kılıç getirdiği' sözü arasını bulma girişimi olarak haklı savaş kavramı türetilmiş olabilir. Buna ek olarak gücü elde eden, siyasi bir otoriteye kavuşan, geniş bir alana yayılan, kendisi açısından tehdit olarak görülen unsurları

kaldırma gibi eğilimler de kilisenin giderek böylesi bir teori üretmesine zemin hazırlamış olabilir.

Her ne kadar orijin olarak çok da haklı bir temele oturmamış olsa da gelenek, haklı savaş diye nitelendirilen bir teoriyi oluşturmuştur. Bu teorinin de belli başlı bazı alt unsurları mevcuttur. *Haklı neden* olarak dile getirilen unsur, teori açısından önemlidir. ‘Günümüz dünyasında haklı nedenin içi ne ile doldurulacaktır? Savunma savaşı olarak belirtilen savaş türü, herkes tarafından haklı olarak görülürken; ekonomik ambargo, vatandaşlarına, elçiliğine, başkanına, müttefiklerinden birine yapılan saldırı, savaşı emrini vermek için haklı bir neden oluşturur mu? Hatta bunların bir ilerisi, preemptive strike yani kötülüğünden şüphelenilen bir olguyu, kötülüğünün meydana çıkmasından önce bertaraf etme düşüncesi, ne kadar haklı savaş kavramının içine girer? Otoritenin yönlendirmesi üzerine haklı bir hareketmiş gibi duran bir eylem, aslında hiç de haklı bir nedene dayanmıyorsa bunun sorumluluğu kime aittir? Haklı gibi duran bu savaşa bizzat katılıp kan akıtan askerlerin bu noktadaki konumları nedir?’ gibi meseleler, cevaplanmayı bekleyen sorular olarak karşımızda durmaktadır.

Günümüz Hristiyanlarının önemle vurguladığı hususlardan biri olan sevgi Tanrısı söylemi ile savaş olgusunu bir araya getirmek, en azından teolojik açıdan çıkmazları da peşinden getirmez mi? İnsanlığı kurtarmak için ‘biricik Oğlunu’ feda eden bir Tanrı konsepti, içinde barındırdığı (kime feda edildi? kimler için feda edildi? gibi) diğer çıkmazların yanında teolojik anlamda şiddeti barındıran bir inanca kaynaklık etmez mi?

Yetkin bir otorite söylemi de problemlili bir konudur. Kavramın ortaya çıktığı dönemlerde otoritenin yapısı, en azından Hristiyan ilahiyatı çerçevesinde teokratik bir devlet düzenine benzer bir şekil arz etmektedir. Nitekim Orta çağ, teokratik yapının kökleştiği bir dönem olarak algılanmaktadır. Buna göre buradaki otoriteden kasıt, dinî boyuttan çok da uzak olmayan bir sistemdir. Dönemin şartları içinde belirtilen türdeki bir otorite, farklı zamanlarda farklı nedenlerle (haçlı savaşı gibi) savaş açabilirdi. Ancak kilise-devlet ilişkisinin ayrı tutulmaya çalışıldığı ve hatta otoritenin belirlenmesinin dahi seçim gibi bir süreç içinde tayin edildiği günümüz toplumları için otorite neyi temsil etmektedir? Özellikle Katolik dünyası için önemli olan Papalık, otorite bağlamında nereye konmalıdır? Savaş kararının verilmesinde seçilmiş parlamenterler mi yoksa Papalık mı son mercidir? Ayrıca bağlı bulunduğu pakta (NATO, Birleşmiş Milletler gibi) göre müttefiklerinden birine yönelik saldırının, aynı zamanda diğer üyeleri de bağlamasının öngörül-

düğü yapıda, otoritenin çizgileri nasıl çizilebilir? Haklı bir savaşa girdiğini iddia eden otoritenin, bunun nedenlerini açıklama yükümlülüğü var mıdır? Var ise bu açıklama, kimlerle ve hangi noktalarla sınırlıdır? Bu ve bunlara benzer sorular da otorite ile yakından ilgilidir.

Barışı hükümferma kılma, ‘özgürleştirme’, iyiliği hâkim kılma gibi söylemlerin öne çıkartıldığı *doğru niyet* de üzerinde düşünülmesi gereken meselelerden biridir. İfade olarak zikredilmemekle beraber soykırım, köleleştirme, insanların zenginliklerini gasp etme gibi olguların bir realite olması, savaş karşıtlarının niyet üzerine yaptıkları polemikleri haklı kılmaktadır. Belki de bu meseledeki en çarpıcı nokta, doğru bir niyete sahip olunduğu iddiasıyla yapılan iki eylemin, maslahat itibarıyla çatışmasıdır. İki taraf da doğru niyet sahibi olma iddiasıyla bir eyleme yöneldiğinde, maslahatları yani iyilik olarak gördükleri niyetleri çatışırsa, bu noktada iyilik neyi yapmayı gerektirir? Ayrıca üçüncü kişi için konuşulursa onun dile getireceği başka bir maslahat, insanların iyilik ile ilgili görüşlerinin tamamen rölatif bir zemine kaymasına neden olmaz mı? Buna göre iyilik veya maslahat kavramlarının doldurulmasında tanımın kendisi mi yoksa hangi tarafta olunduğu mu önemlidir? Bunlar da ‘doğru niyet’ ile ilgili düşünülmesi gereken meselelerdir.

‘Savaş en son çare olmalıdır’ ifadesi, genel olarak zikredilmekle beraber pek de dikkate alınmayan bir çerçeve içinde düşünülmektedir. Nitekim ekonomik veya sosyal bir çerçevede uygulanabilecek bir ambargo, savaşa en son başvurmamak için bir yoldur, ancak bu aynı zamanda diğer ülke için haklı bir savaş nedeni değil midir? Acaba bu tür bir yaptırım, ötekini manipüle etme yollarından biri olarak algılanamaz mı? Ayrıca kötülüğünden şüphelenilenin, kötülüğünü engelleme düşüncesinde bu unsur nasıl işleme konulabilir?

Savaşa başlamadan önce bunun deklare edilmesi ve girilecek savaşta kazanma oranının yüksek olması gibi bazı öğeler de zikredilir. ‘Tüfek icat olundu mertlik bozuldu’ sözü düşünüldüğünde günümüz dünyasında savaşı deklare etmenin işlerliği ne kadar geçerlidir? Nitekim bunu, savaş içindeki etiklerden biri olarak söylenen ‘masum kişilerin dokunulmazlığı’ ilkesiyle birleştirecek, kitle imha silahlarının her geçen gün daha da arttığı bir yeryüzünde bu öğretinin geçerliliği hangi oranda olabilir? Yaşlı, kadın, bebek, ağaç, bitki örtüsü ayrımı yapmadan isabet ettiği yeri, yerle bir eden silahlarla, savaş içindeki etik yapıyı bir araya getirebilmek ne kadar mümkündür? Ayrıca eğer kazanma şansı düşük ise görülen haksızlık ile mücadele şekli hangi minval üzere devam ettirilmelidir? Eğer mücadele etmeme şeklini seçmek doğru ise Hristiyanlığın ilk döneminde birtakım baskılar

neticesinde dinlerini değiştirenlerin veya değiştirmiş görünenlerin, baskı dönemi kalktıktan sonra kiliseye kabulü için neden tekrar vaftiz olma şartı koşulmuştur?

Görüleceği üzere devletleştikçe yeni teoriler üretmek zorunda kalan ve bu nedenle ilk dönem kilisesindeki barışçıl tutumdan uzaklaşan Hristiyanların, Haklı Savaş teorisi içinde ciddi problemler barındırmaktadır. Bunun da ötesine geçen ve Kutsal Savaş olarak nitelendirilen Haçlı Savaşları, yine Katolik ve Protestanların ‘doğru Hristiyanlık’ anlayışını kendilerinin temsil ettiği söylemleriyle ortaya koydukları ‘din savaşları’, Yeni Ahit metnindeki barışçıl söylemlerin çok uzağındadır.

Kaynakça

- Tertullian. On Idolatry. Çev. S. Thelwall. The Ante-Nicene Fathers. C. III. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- Augustine. Reply to Faustus the Manichean. Çev. R. Stothert. Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. C. IV. Edinburgh: T&T Clark, 1989.
- Thomas Aquinas. The Summa Theologica. II. Kısım, II. Bölüm, IX. London: Burns Oates & Washbourne Ltd., 1915.
- Cahill, Lisa Sowle. "Nonresistance, Defense, Violence, and The Kingdom in Christian Tradition." Interpretation 38/4 (Ekim 1984): 388.
- U.S. Bishops. The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response. Erişim 13 Şubat 2009. <http://www.usccb.org/sdwp/international/TheChallengeofPeace.pdf>

HİNT DİNLERİNİN SAVAŞ (YUDDHA) OLGUSUNA YAKLAŞIMI

Cemil KUTLUTÜRK*

Giriş

Hint alt kıtasında ortaya çıkan Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm dinleri bazı yönlerden ortak değerlere sahip olsalar da tarihsel bağlam ve teolojik ilkeler bakımından farklı özellikler taşımaktadır. Bu durum savaş mefhumu için de geçerlidir. Aynı kültür havzasında yoğrulmuş olmaları hasebiyle savaşın meşruiyeti, şartları, türleri, usul ve yöntemleri hususunda Hint dinleri arasında bazı ortak kaideler söz konusu olmakla birlikte her birinin savaş olgusuna dair özgün yaklaşımları bulunmaktadır. Bunlar bir yandan etik ve metafizik ilkelerle temellendirilmişken diğer yandan tarihsel ve mekansal deneyimlerin etkisiyle şekillenmiştir. Hint dinlerinde fiziki ve manevi boyutta iki tür savaş olgusu ön plana çıkmaktadır. Biri kozmik düzenin, hakkın ve adaletin tesisi için yapılan savaş; diğeri ise insanın ruhi tekamülünü gerçekleştirebilmesi için iç dünyasına açtığı savaştır. İlkine dair söylemler Hinduizm ve Sihizm’de; ikincisine yönelik vurgular ise Budizm ve Caynizm’de ağır basmaktadır. Bu çalışmada Hint dinlerinin savaş olgusuna yaklaşımı Hinduizm ve Budizm örneğinden hareketle ele alınacaktır. Yeryüzünde yaşayan iki milyara yakın insanın sözü edilen dini gelenekleri takip ettiği göz önüne alındığında bu meselenin incelenmesi; gündemdeki tazeliğini her an koruyan savaş, barış ve birlikte yaşama gibi hususların çok yönlü olarak değerlendirmesine fırsat sunacaktır.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, ekutluturk@ankara.edu.tr ORCID: 0000-0003-1946-8685

1. Hinduizm’de Savaş

Hinduizm’de savaş (yuddha) yalnızca fiziksel bir çatışma veya harp meydanlarında cereyan eden mücadele olarak görülmez. Savaş aynı zamanda etik, kozmik ve ruhsal bir bağlam içinde değerlendirilir. Hindu düşüncesinde savaş; doğru ve adil davranış, toplumsal düzen ve haklı eylem çerçevesinde anlam kazanır. Hindu kutsal metinleri, savaşın insanlık için kaçınılmaz bir durum olduğunu kabul etmekle birlikte, onun ahlaki sınırlarını belirler. Bu bağlamda savaşın gerekçelerini, türlerini ve etik kurallarını detaylı şekilde açıklar. Metinlerde savaş, bazen bireysel arzulara karşı verilen içsel mücadele bazen de toplumsal düzeni koruma amacıyla yapılan cenk olarak ele alınır.

Hinduizm’in kadim kutsal metinleri Vedalarda savaş olgusu yer almakla birlikte bunun hukuksal boyutu, temel kaide ve ilkeleri daha sonraki metinlerde etraflıca düzenlenmiştir. İlk ortaya çıkan metinler, tanrısal varlıklar ile şeytani varlıklar arasındaki kozmik savaşları anlatan ilahiler içerir.¹ Burada savaş, düzen ile kaos arasındaki mücadeleyi simgeler. Veda dünya görüşüne göre esas olan kozmik dengenin ve iyiliğin korunmasıdır. Bu bağlamda toplumsal düzlemde vuku bulan savaşlar, kozmik yasanın ve düzenin korunmasını destekliyorsa makul karşılanır. Nitekim Tanrı Indra’nın “kötülüğü yenen savaşçı” olarak tanımlanması, bu maksatla gerçekleştirilen savaşın kutsallığını ve önemini vurgular.²

1.1. Hak Uğruna Fiziksel Savaş (Dharmayuddha)

Gerek erken döneme ait Veda metinlerinde gerekse daha sonraki süreçte derlenen Smriti türü eserlerde “adil veya haklı savaş” anlamında *dharmayuddha* fikri merkezi önemdedir. Bir savaşın haklı sayılabilmesi için dharma’yı (adalet, düzen, hakikat) korumak amacıyla yapılması gerekir. Dolayısıyla savaşlar; açgözlülük, intikam veya zalimlik duygusu taşımamalıdır. Hak ve adalet uğruna savaşanlar onur kurallarına saygı göstermeli, silahsızları ve güçsüzleri hedef almamalıdır.

Hindu kutsal metinleri bağlamında bir savaşın makul karşılanmasında veya savaş yapılmasına izin verilmesinde esas alınan temel prensip yeryüzünde ortaya çıkan düzensizliği (adharma) yok etme ve düzeni (dharma) yeniden tesis etme ilkesidir. Bu hususun daha iyi anlaşılması için Hinduizm açısından dharma ve adharma kavramlarının ele alınması gerekmektedir. Sanskritçe bir kelime olan dharma, kelime olarak “düzen, kanun, görev, sorumluluk, din, örf, şeriat, haki-

1 Rigveda 1.32.1.

2 Rigveda, 10.53.

kat, adalet, ahlak ve davranış” gibi anlamlara gelir. Dinî terim olarak dharmanın birkaç bağlamda kullanıldığı görülür. Öncelikle dharma terimi, âlemin özünde var olduğuna inanılan kozmik bir yasayı ifade eder. Bu açıdan dharma, kainattaki dengeyi sağlayan ve evrendeki varlıkların mükemmel bir uyum içerisinde hareket etmelerini temin eden ezeli-ebedi bir ilkedir.³ Dharma terimi ayrıca “kutsal metinlerde açıklanmış olan ve insanlar tarafından uyulması gereken kurallar bütünü” anlamına gelir. Dini kuralların hedefi, insanların hem diğer varlıklarla uyumlu hareket etmelerini sağlamak hem de onların hakiki bilgiye ulaşmalarına imkân sunmaktır. Bu kurallar, bireylerin âlemin özünde mevcut olan ve âlemdaki düzeni sağlayan evrensel yasaya uygun hareket etmelerini sağlamak için gönderilmiştir. Dharma terimi, “bireyin karakterine, sosyal statüsüne ve içinde bulunduğu duruma uygun olarak davranışta bulunması” anlamına da gelir. Bu açıdan dharma kişinin bireysel, toplumsal, ahlaki ve kanuni sorumluluklarını belirtir.⁴ O yüzden dharmanın ihmal edilmesi hem bireysel hem de toplumsal felaketlere yol açar. Dharmanın zıddı olarak kullanılan adharması ise “evrende mevcut olan kozmik düzenin bozulması, kutsal metinlerde vaaz edilen ve insanların uyması gereken kuralların ihlal edilmesi, bireysel ve toplumsal sorumlulukların yerine getirilmemesi” anlamlarında kullanılır. Dharmanın ihlal edilmesi sonucu gerek toplumda gerekse evrende meydana gelen kaos ve düzensizlik, adharması terimi ile ifade edilir.⁵ Buradan hareketle Hindu dini geleneğinde savaş; kozmik düzenin devamını sağlamak, dinî metinler aracılığıyla ortaya konulan kuralları uygulanır kılmak, bunların ihmal edilmesinin önüne geçmek ve gerek toplumda gerekse evrende bozulmaya ve haksızlığa fırsat vermemek amacıyla yapıldığı takdirde haklı ve geçerli görülmektedir.

Doğruluğun ve adaletin tesisi için yapılan savaşa en iyi örneklerden biri Hinduların kutsal olarak kabul ettikleri Mahabharata Destanı’nda rastlanır. Mahabharata kelime olarak “büyük savaş” anlamına gelir ve Hindular nazarında “haklı savaş” örneği olarak kabul edilir. Burada savaş, şiddeti yüceltmek yerine ahlaki ve felsefi bir kriz olarak tasvir edilir. Toplumda söz sahibi olan ve aralarında akrabalık bağı bulunan iki hanedanlık arasındaki kaosu çözmek için bu savaş gerekli görülür. Destan’daki anlatımda bir tarafın lideri konumunda olan Arjuna bazı dünyevi sebeplere bağlı olarak savaş alanında tereddüt gösterir. Tanrısal varlık

3 Brhadaranyaka Upanişad, I.4.14; P. Vaman Kane, *History of Dharmaśāstra*, ss. 1-6; Svami Pavitrānand, *Dharma Kyo*, s. 80 vd.

4 Kumari Sutra, *Hindu Dharma mai Karma our Sannyasa*, ss. 15-16. Ali İhsan Yitik, “Hinduizm’de Din ve Din Anlayışı: Dharma Kavramı”, ss. 314-315.; Cemil Kutlutürk, *Hinduizm’de Avatara İnancı*, ss. 76-78.

5 Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, I/751; Svami Pavitrānand, *Dharma Kyo*, ss. 75.

olarak ortaya çıkan Krişna, Arjuna'ya dharma uğruna neden savaşması gerektiğini izah eder ve bazı durumlarda savaşmanın zorunluluğunu açıklar. “Öldürülürsen cennete erişeceksin, zafer kazanırsan yeryüzünde gönenç elde edeceksin. O halde savaşmak için ayağa kalk; azminde sebat et”⁶ diyerek onu motive eder. Burada doğruluk, adalet ve sorumluluk, kişisel duyguların önüne geçer. Arjuna, Krişna'nın rehberliğinde kişisel hislerini bir kenara bırakıp görevini yerine getirir. Hedef, adaletin tesisi ve toplumun korunmasıdır. Savaşta hileye başvurmak ve adaletsizlik yapmak yasaklanır. Savaşanların, kişisel çıkar için değil, dharma için mücadele etmeleri istenir.⁷ Destanda savaş diplomasisine yönelik bazı ilkeler de sunulur. Nitekim anlatıda önce karşı tarafla barışın tesisi için harekete geçilir ve elçi gönderilir. Elçi karşı tarafı haksızlıktan uzak durmaya ve dharmaya bağlı kalmaya davet eder; onları ikna etmeye ve bazı ödüllere savaşta menetmeye çalışır. Ancak netice alınamayacağı kesinleşince önce düşman bölünerek zayıflatılır ve sonunda savaş açılarak cezalandırılır.

Hinduizm'de haklı savaş (dharmayuddha), kast sisteminde özellikle kşatriya sınıfına biçilen bir görev olarak öne çıkar. Bu, gizli veya hileli tekniklere başvurmadan açıktan ve mertçe yapılan savaştır. Düşmanı aldatmaya yönelik kurulan tuzaklar veya gece yarısı ansızın yapılan saldırılar doğru bulunmaz. Böyle bir taktik, “hileli savaş” anlamında *kutayuddha* olarak tanımlanır. Mahabharata destanındaki bir anlatıda Kauravalar denilen zümre böyle bir yöntemle başvurduğu için tenkit edilir. Savaşın zamanı ve yeri, savaşan taraflarca önceden belirlenir ve savaş, birtakım aygıtların üflenmesiyle ilan edilir. Savaş arabalarındaki savaşçılar daha sonra yay ve oklarla birbirleriyle savaşır. Hindu anlayışında bir Kşatriya, adil bir savaşı yürütmek için gereken cesaret, tutarlılık, beceriklilik, cömertlik, liderlik ve zihin açıklığı gibi niteliklere sahiptir. Dharmayuddha yasalarına göre, kişisel düşmanlık veya nefsi bir çıkar için değil, sadece görev bilinciyle hareket eden savaşçı, öldükten sonra mokşa olarak tanımlanan kurtuluşa erişir.⁸

Bir diğer Hint destanı olan Ramayana'da Rama ile Ravana arasındaki savaş da dikkat çekicidir. Karakterlerden ilki hakkı ikincisi ise batılı temsil eder. Rama doğruluk ve adalet peşinde giderken diğeri hile ve aldatma yoluyla çıkar elde etme ve böylece toplumu ifsat etme çabası güder. Buradaki savaş esasında iyilik ile kötülük arasındaki çatışmayı temsil eder. Ayrıca, bir yöneticinin adaleti yeniden sağlama ve toplumu zulümden koruma görevini ifa etmede başvuracağı yöntem

6 Bhagavad Gita, 2.37.

7 Bhagavad Gita, 2.31.

8 Kaushik Roy, *Norms of war in Hinduism*, s. 33.

olarak takdim edilir.⁹ Hinduizm’de savaş olgusunun çerçevesi sunulurken uyulması gereken bazı emir ve yasaklar zikredilir. Özellikle Manusmriti adlı metinde savaş kurallarını tayin eden ilkeler yer alır. Savaş esnasında adil davranış sergilenmesi, sivillerin korunması ve haksız yöntemlerden uzak durulması salık verilir. Çocuklara, yaşlılara, din adamlarına veya kadınlara zarar verilmemesi söylenir.¹⁰ Yine ilgili metinde “Savaşta, teslim olan kimselere zarar vermek yasaktır.” denilerek esirlere nasıl muamele edilmesi gerektiğinin genel çerçevesi çizilir.¹¹ Bunlar, Hindu geleneğinde etik savaş teorisinin ilk numunelerini yansıtır.

1.2. İç Dönük Savaş (Adhyatmikayuddha)

Hinduizm, savaş ı yalnızca krallıklar veya ordular arasındaki fiziksel bir vuruşma olarak değil, aynı zamanda insan benliğinin içindeki içsel mücadelenin sembolik bir temsili olarak da algılar. Bu anlamda “iç savaş” (adhyatmikayuddha) kavramı özellikle Upanişadlar, Bhagavad Gita ve daha sonraki süreçte şekillenen Vedanta felsefesinin merkezinde yer alır. Bu bağlamda savaş; ruhun cehalet, arzu ve egoya karşı mücadelesinin bir alegorisi haline getirilir. Buradaki nihai hedef, benliği (atman) bütün yönleriyle idrak etmek ve kozmik hakikatle (dharma) uyum sağlamaktır.

En önemli Hindu destanlarından biri olan Mahabharata, hikayesini etraf ıca anlattığı Kurukşetra Savaşı’nı hem tarihsel bir çatışma hem de derin bir iç savaş alegorisi olarak sunar. Metinde iki ordudan ilki olan Pandavalar; doğruluk, özdenetim ve dharmayı sembolize ederken ikinci ordu Kauravalar ise arzu, açgözlülük ve egoyu betimler. Esasında bunlar her insanın içindeki çatışan güçleri temsil eder. Dolayısıyla destandaki Kurukşetra savaş alanı genellikle erdemlerin ve ahlaksızlıkların sürekli çatıştığı insan zihni olarak yorumlanır. İki savaşan ordu arasında kalan Arjuna, hissettiği keder ve ahlaki karmaşanın altında ezilerek savaşmayı reddeder. Yaşadığı tereddüt, her insanın varoluşsal krizini yansıtır. Bir diğer ifadeyle onun bu ikilemi; bağlanma ve kopuş, korku ve cesaret, dünyevi bağlar ve manevi görevler arasındaki mücadeleyi tarif eder.

Hindu bakış açısına göre bu tür anlatılar gerçek düşmanın dışsal değil içsel olduğunu öğretir. İnsanı içerden vuran düşmanlar her bireyin benliğinde saklı olup her an alevlenme potansiyeli bulunan arzu, öfke, ego ve cehalettir. İçsel savaş, içerdeki bu tür düşmanlara karşı verilen savaştır. Zira arzu ve öfke, yargı ver-

9 Geniş bilgi için bk. Ramayana 2.2; 6.81; Cemil Kutlutürk, “Hindu Dinî Geleneğinde Rama Avatarasının Örnekliliği”, 29-30.

10 Manusmriti, 7.107-109.

11 Manusmrti, 7.147.

me sürecini bulandırır; doğru muhakeme gücünü zayıflatır. İnsanı dünyevi olana bağlar. Ego, ruhu yanılısamaya sürükler. Cehalet (avidya) ise ebedi benliğin idrak edilmesini engeller.¹²

Hindu kutsal metinleri, bu içsel savaştaki gerçek silahların ruhsal disiplinler olduğunu belirtir. Bunların başında *cnana* (bilgi) gelir. Bilgelik ve ayırt etme yoluyla kişi; ebedi olanı, geçici olandan tefrik eder.¹³ Bir diğer manevi silah *bhakti* (adanmışlık)'tır. İlahi olana sevgi ve teslimiyet, kalbi arındırır ve egoyu bastırır. Diğer *karma* (doğru eylem)'dir. Bencil bağlardan ve dünyevi beklentilerden kurtularak fiilde bulunmak, hayatı manevi bir pratiğe dönüştürür. İç düşmanlarla mücadelede başvurulacak manevi silahlardan *dhayana* (meditasyon) ise konsantrasyon sağlar ve zihinsel huzursuzluğun üstesinden gelinmesine yardımcı olur.¹⁴ Bu anlatılara göre yıkım ve acıya yol açan dış savaşların aksine iç savaş, kurtuluşa götürür. Dolayısıyla esasında gerçek zafer, başka bir insanı veya öteki güruhu alt etmek değil, cehalet ve esarete karşı başarı kazanmaktır. Netice itibarıyla Hinduizm'deki iç savaş kavramı, çatışma fikrini salt fiziksel mücadeleden derin bir manevi yolculuğa yükseltir. En büyük savaşın belirli bir meydana silahlarla değil, insan zihni ve ruhu içinde verildiğini öğretir.

Savaş meselesine ilişkin metinlerdeki prensipler tarih boyunca Hindu yorumcular tarafından anlaşılmaya ve izah edilmeye çalışılmıştır. Fiziksel veya ruhi savaş konusunda sunulan felsefi bakış açısı, Hindu dini geleneğinde pek çok düşünürü etkilemiştir. Örneğin Şankaraçarya söylemlerinde cehalete savaş açmış; öncüsü olduğu felsefi ekolün temelini, bilgi yoluyla yanılısamayı fethetme düşüncesi üzerine bina etmiştir.¹⁵ Gandhi de bu bakış açısından yola çıkarak şiddetsizlik prensibini ilke edinmiştir. Fiziksel baskı veya savaş ile galip gelmeyi değil; kimseye zarar vermeme düsturundan hareketle gönülleri kazanmayı öncelemiştir.¹⁶ Bazı Hindu alimler savaş konusu üzerinde dururken diğer dini geleneklerin bu meseleye nasıl baktıkları hususuna da temas etmişler ve böylece bazı mukayeselerde bulunmuşlardır. Bu tür isimlerden biri yakın dönemde yaşamış olan Sunderlal'dır. Kuran-ı Kerim'deki cihad meselesine değinen Sunderlal, bu bağlamda *kitâl fî sebîlillâh* "Allah yolunda savaş" ifadesi ile Hindu kutsal metni Bhagavadgita'da geçen *dharmayuddha* "hakkı egemen kılmak için yapılan kutsal savaş" emrini mukayese etmiştir. Her iki kutsal metinde de güç kullanmanın belli şartlar ve usul-

¹² Katha Upanișad, 2.1.11.

¹³ Brihadaranyaka Upanișad, 1.5.16.

¹⁴ Maitri Upanișad, 6.20; Bhagavad Gita, 6.6.

¹⁵ Saroj Kulshrestha, *The Conception of Salvation in Vedanta*, s. 24 vd.

¹⁶ Bkz. Young India, 12/08/1926

ler çerçevesinde belirlendiğine dikkat çekmiştir. İyiliği ve adaleti tesis etmek gibi birtakım ahlaki amaçları gerçekleştirmek için savaşa müsaade edildiğinin altını çizmiştir. Böylece her iki kutsal metnin de esasında “aşkın olan”a yöneldiğini ve doğruluğu hâkim kılmaya çalıştığını belirtmiştir.¹⁷

2. Budizm’de Savaş

Budizm, MÖ altıncı yüzyılda Siddhartha Gautama (Buda) öncülüğünde Hindistan’da ortaya çıkmıştır. Bu dini geleneğin temelinde *şiddetsizlik* (ahimsa) ve *merhamet* (karuna) gibi etik ilkeler yer alır. Bu ilkeler, *kurtuluşu* (nirvana) merkeze almakla birlikte toplumsal düzen ve etik yaşam için de normatif bir çerçeve sunar. Bu bağlamda savaş konusu erken dönemden itibaren gerek siyasi iktidarların gerekse manastır çevrelerinin tartıştığı önemli bir mesele olmuştur.

Budist kutsal metni Pali Kanon’da savaş genellikle olumsuz bir olgu olarak sunulur. Savaşın neden olduğu yıkımlardan ve ölümlerden bahsedilir; karmik birikime olumsuz etkisi vurgulanır. Buda, krallara verdiği öğütlerde adalet ile hükmetmeyi, barış ve hakkaniyetle yönetmeyi tavsiye eder; ordularını saldırgan tutumdan uzak tutmaya çalışmaları gerektiğini telkin eder. Örneğin, Digha Nikaya adlı metinde tebaasını şiddete yöneltmeyen, halkın refahını gözeten ve savaşa başvurmeyen kimse ideal bir hükümdar olarak betimlenir. Hükümdarlığın meşruiyeti, “askerî fetih” yerine “dharma ile fetih” anlayışına dayandırılır. Bu bağlamda savaş, sadece fiziksel bir yıkım değil; aynı zamanda etik ve kozmik düzeni bozan bir unsur olarak görülür.¹⁸

2.1. Ahimsa İlkesi ve Savaş

Savaş, doğrudan öldürme ve yaralama fiilini içerdiği için Budizm’de beş temel ahlaki prensibin ilki olan *ahimsa* (canlı varlıkları öldürmemek ve onlara zarar vermemek) ilkesine aykırıdır. Dolayısıyla savaş, bireysel ve kolektif düzeyde karma açısından en ağır ihlallerden biridir. Bu nedenle Buda’ya atfedilen “Herkes şiddete uğramaktan ve ölümden korkar. Kendini bir başkasının yerine koyarak, kimse öldürmemeli veya bir başkasının öldürmesine neden olmamalıdır.”¹⁹ şeklindeki ifadelerde ister savaş meydanında isterse başka ortamlarda bir başkasının canına kastetmenin men edildiği görülür.

17 P. Sunderlal, *The Gita and the Quran*, s. 7.

18 Digha Nikaya, 26.

19 Dhammapada, s. 33.

Buda, her savaşın arzu ve açgözlülük sebebiyle gerçekleştiğini söyler. Sutta Pitaka'nın bir bölümü olan Samyutta Nikaya adlı metinde anlatıldığına göre bir grup keşiş, Buda'nın huzuruna gelerek iki yönetici arasında vuku bulan bir savaşı haber eder. Buda, gerekçesi ne olursa olsun söz konusu cengin sonuçları bakımından savaşan her iki taraf için de iyi olmadığını şu sözlerle dile getirir: "Zafer, düşmanlık doğurur; yenilen taraf, mutsuz olur. O yüzden savaştan uzak duran ve böylece zafer ve yenilgi duygusunu aşan kimse rahat uyur."²⁰ Böylece o, gerçek huzurun genel çerçevesini çizer.

Budizm'de, diğer bazı dini geleneklerde olduğu gibi hakikatin ve doğruluğun tesisi için savaş yapılması gerektiğine dair söylemlere pek rastlanmaz. Ancak savaş hukukuna ilişkin etik ilkeler çerçevesinde bazı yönelimlerin ortaya konulduğu görülür. Buna göre savaş kaçınılmaz hal aldığında öldürmek yerine caydırıcılık ve savunma ön planda tutulmalıdır. Sivillerin ve özellikle manastırların zarar görmemesi gerekir. Taraflar arasındaki nefretin aşılması ve merhametin yeniden inşası için savaş sonrası barışın tesis edilmesi yönünde çaba sarf edilmelidir.

Budist gelenek içerisinde nefsi müdafaa veya kutsal değerlere saldırı karşısında savunma amaçlı savaşın meşru olup olmadığı hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Tripitaka'da haklı savaşa ilişkin doğrudan atıflar yer almaması sebebiyle Budist keşişlerden pek çoğu böyle bir savaşı meşru görmez. Fakat kaçınılmaz durumlar vuku bulduğunda savaşmanın gerekliliği hususunda görüş bildirenler de vardır. Bu fikirde olanlar genellikle kanonik olmayan ancak çok saygı duyulan bir Budist metninden alıntı yaparlar. Bu, Sri Lanka'daki Budist tarihine ilişkin mitolojik-tarihsel bir kronik olan Mahavamsa adlı metindir. Bu metindeki anlatıya göre Budist kral Dutthagamani, rakibi olan diğer bir kralın işgaline karşı kendini savunmak için haklı bir savaş başlatır. Kral, savaşı kazanır ancak pek çok kişinin canına kıyıldığı için üzüntü duyar. Bu his içerisindeyken yanına birkaç *arhat* (süfli duygu ve düşüncelerden arınarak hakikate ermiş kimse) gelir ve yaptığı eylem yüzünden kendisi için cennete giden yolda herhangi bir engel olmadığını haber eder. Buradaki izahata göre sözü edilen savaşta öldürülen kimseler arasında bütün ahlaki değerlerini yitirmiş, bu nedenle insan olma vasfını kaybetmiş sapkın kimselerdir.²¹ Dolayısıyla Sri Lanka, Myanmar ve Tayland gibi Budist ülkelerin tarihinde, kişinin kendisini saldırdıran korumak için savaşa girmesinin meşru olduğuna dair çeşitli yorumlar öteden beri var olagelmıştır. Böyle bir yorumda bulunmaya karşı çıkan cenah ise referans olarak alınan Mahavamsa'nın kanonik bir metin olmadığını; dolayısıyla buradaki anlatıların Buda'nın gerçek öğretisi olarak

20 Samyutta Nikaya, s. 177.

21 Mahavamsa, s. 252.

kabul edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Haklı savaş fikrini destekleyen kimsele-ri, Budist rahipler de olsa tenkit etmişlerdir.²²

Budist siyaset düşüncesinde savaş karşıtı en güçlü örneklerden biri olarak Kral Aşoka gösterilir. MÖ 3. Asırda yaşamış olan Maurya İmparatoru Aşoka, Kalinga Savaşı'nın yol açtığı büyük kıyımın sonu Budizm'i benimsemiştir. Buda'nın öğretilerini kabul ettikten sonra savaş yoluyla sınırları genişletme politikasını terk etmiş; bunun yerine Budist öğreti ve ilkeleri (Buda dharma) yaygınlaştırarak insanları kazanma anlayışına gitmiştir. Aşoka'nın Kalinga Savaşı sonrası dönüşümü, Budist siyaset düşüncesinde paradigmatic bir örnek olarak ele alınır. Aşoka örneği, savaş sonrası ahlaki dönüşümün ve şiddetten uzaklaşma söyleminin erken tarihsel bir belgesi olarak sunulur.²³

Dini metinlerde ve erken döneme ait bazı politik uygulamalarda savaş karşıtı duruş kendini göstermiş olmakla birlikte tarihi tecrübeler Budist doktrin ile pratik arasında kimi gerilimlerin yaşandığını da ortaya koymaktadır. Şöyle ki zaman içerisinde Budist düşünce Hindistan sınırlarını aşarak farklı coğrafi bölgelere ulaşmıştır. Bu durum savaş konusuna ilişkin Budist topluluklarda farklı muamelelerin ve bakış açılarının teşekkül etmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim tarihsel vakıa olarak mesele incelendiğinde görülen odur ki Budist toplumların tamamı savaştan azade bir hayat yaşamamıştır. Tibet-Moğol ilişkileri, Güneydoğu Asya krallıkları ve özellikle Japonya'daki samuray-zen etkileşimi, Budist kurumların siyasi ve askeri güçlerle iç içe geçtiği bazı örneklerdir.²⁴

Budist gelenekte ahimsa genel ilke olarak kabul edilmekle birlikte savaş eylemine meşruiyet kazandırmak için bazı dini değerlerin korunması, dini-politik gerekçeler olarak takdim edilmiştir. Bunların başında da Budist öğretiyi ifade eden *dharma* ile din adamları sınıfını temsil eden *sangha* gelmektedir. Yani bazı Budist topluluklar veya siyasi oluşumlar sözü edilen dini yapıları muhafaza etmek amacıyla savaşa dahil olmayı haklı göstermeye çalışmışlardır. Dolayısıyla Budist metinler savaş genel olarak olumsuzlamış olsa da tarihsel uygulamalar ve modern jeopolitik gerçeklikler Budist etikle pratik arasındaki bazı tutarsızlıkları gözler önüne sermektedir. Bunun en canlı örneklerinden biri fanatik Budist gruplar tarafından Arakan'daki Müslümanlara uygulanan baskı, şiddet ve zulümdür. Budist Rakhineler, bölgedeki Müslüman Rohingyalar'a dinlerinden ve etnik kökenlerinden dolayı ayrımcılık yapmaktadır. Rohingya Müslümanları, Myanmar

22 Konuya dair tartışmalar için bkz. Elizabeth Harris, "Violence and Disruption in Society. A Study of the Early Buddhist Texts". <https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/harris/wheel392.html>

23 <https://www.britannica.com/place/Kalinga>

24 Bkz. Hüsamettin Karataş, "Erken Dönem Japon Budizmi", ss. 61-62.

vatandaşı olarak görülmedikleri gibi seyahat etme, eğitim, evlilik ve iş bulma gibi temel haklardan dahi mahrum bırakılmaktadır.²⁵ Bu tür şiddet yanlısı uygulamalar, Arakan'daki Müslüman varlığını yok etmeye yönelik bilinçli bir çabadır. Bütün Budistlerin bunu desteklemediği bilinmektedir. Fakat bu insanlık dışı tavırları sergileyenlerin Budist kimliği taşıyan ve “barış, şiddetsizlik ve kimseyi incitmeme” gibi dini söylemleri yeri geldiğinde kullanan kimseler oldukları da ortadadır.

2.2. İçe Dönük Savaş

Budist metinlerde savaş denilince öne çıkan vurgu insanın iç dünyasına ve süflü duygularına karşı açması gereken savaştır. Hint dinlerinin hepsinde savaşın bu türüne ilişkin açık ifadeler yer alır. Ancak Budizm'in bu husustaki vurgusu, Hinduizm'e göre daha kesin ve baskındır. Ahimsa ilkesini önceleyen Budizm, fiziki cephede vuruşmayı değil; iç düşmanlara karşı yürütülmesi gereken savaşa ilişkin beyanları gündeme taşır. Bu bağlamda *adhyatmikayuddha* tabirine sıklıkla atıf yapılır. Bu kavram, “içsel veya ruhsal savaş” anlamına gelir ve bireyin kendi içinde verdiği mücadeleyi, özellikle de zihinsel kirlenmelere karşı duruşu ifade eder.

Budizm'in temel amacı acı ve ıstırapı ortadan kaldırmaktır. Buddha, Dhammapada'da şöyle der: “Gerçek fatih, binlerce kişiyi bin kere yenen değil, kendini yenen kişidir.”²⁶ Bu ifade, Budist perspektifte asıl savaşın başkalarına değil, kişinin kendi zihnindeki olumsuzluklara karşı olduğunu açık biçimde ortaya koyar. Dolayısıyla *adhyatmikayuddha*; ahlak, tefekkür ve bilgelik ekseninde yürütülen varoluşsal bir mücadeledir.

Budizm'de savaşılması gereken düşmanları dışsal değil, içseldir. Bu düşmanların başlıcaları açgözlülük, arzu, nefret, öfke, cehalet ve aldanmadır. Bunlar bireyin zihin dünyasını kirleten birer zehirdir; samsara döngüsünün devam etmesine neden olur. Budist düşünceye göre asıl savaş, zihnin bu tür zehirlerden arındırılmasıdır. Bunun için önerilen yöntem ahlaki disiplin, zihinsel yoğunlaşma ve bilgeliktir. Bunlar Buddha'nın öğrettiği sekiz dilimli asil yoldur. Bu yol, içsel savaşın hem stratejisi hem de silahı olarak görülür. Özellikle farkındalık ve yoğunlaşma, zihinsel düşmanlarla mücadelede en etkili yöntemlerdir.²⁷

Budist öğretiyeye göre içsel savaşın nihai amacı, ebedi huzur olarak tarif edilen nirvanaya ulaşmaktır. Bu zafer dışardaki veya cephedeki düşmanlara karşı değil, cehalete karşı kazanılır. Bu, başkasına tahakküm kurma değil, kendini

25 John Henderson, *Area Handbook for Burma*, s. 60.

26 Dhammapada, 103.

27 P. T. Raju, *Structural Depths of Indian Thought*, ss. 147-150.

özgürleştirmedir. Bu açıdan bakıldığında Budizm’de savaş; barış ve şiddetsizlik ilkesine aykırı değildir. Zira içsel savaş, şiddetin kökenini yani buna iten zihni dürtüleri ortadan kaldırmayı hedefler. Budizm’in erken dönemlerinden itibaren savaş metaforu, meditasyon pratikleri ve etik öğretiler bağlamında kullanılmıştır. Budist mezheplerden Theravada geleneğinde, arhat’ın zihinsel düşmanları yenmesi “nihai zafer” olarak değerlendirilir. Mahayana metinlerinde Bodhisattva’nın “dharma savaşçısı” olarak tasvir edilmesi, bu kavramın sonraki yüzyıllarda da korunduğunu gösterir. Burada Bodhisattva’nın savaşı, yalnızca kendi cehaletine karşı değil, tüm varlıkların kurtuluşuna yöneliktir.²⁸ Zen geleneğinde sıklıkla görülen “zihnin fethedilmesi” ve “ego ile savaş” vurgusu da içsel savaş anlayışıyla uyumlu biçimde işlenmiştir. Sonuç olarak Budizm’de *adhyatmikayuddha*, insanın kendi zihinsel engellerine karşı verdiği varoluşsal savaştır. Bu savaşın düşmanları arzu, nefret ve cehalet; silahları ise farkındalık, şefkat ve bilgeliktir. Sonuçta kazanılan zafer, Nirvana’ya ulaşmakla eşdeğer olan bir özgürleşmedir.

Sonuç

Hint dinleri savaş olgusunu farklı düzlemlerde ele alır. Hinduizm ve Si-hizm savaşın ahlaki kurallarla meşrulaştırılabileceğini savunurken, Budizm ve Caynizm şiddetsizliği merkeze alır. Bununla birlikte tüm bu geleneklerde savaş yalnızca fiziksel bir çatışma değil, içsel arzulara ve kötülüklere karşı verilen mücadeleye de anlaşılar. Bu bağlamda Hint dinlerinin savaş anlayışı sadece tarihsel-politik değil, aynı zamanda derin bir etik ve manevi boyut taşır.

Hinduizm’in kutsal metinlerinde dharmanın tesisi gibi bazı haklı gerekçelere binaen fiziksel savaşa müsaade edildiği ve buna dair temel kaideler belirlendiği görülür. Budist metinlerde ise fiziki savaşın aksine içe dönük savaş, kurtuluşa giden gerçek yol olarak sunulur. Savaş toplumsal bir gerçek olarak kabul edilir, ancak ahlaki olarak onaylanmaz. Budizm’de savaş hem bireysel hem de toplumsal düzeyde olumsuz bir eylem olarak görülse de tarih boyunca kimi Budist yönetimlerin siyasal pratikleri, doktrin ile reel politika arasında gerilimlerin ve tutarsızlıkların yaşandığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla gerek Hinduizm’de gerekse Budizm’de savaşın hukuki ve ahlaki boyutuna dair tanımlamalar yapılmış olsa da bunların pratik hayattaki yansımaları her zaman kutsal metinlerdeki prensiplere uygun olarak gerçekleşmemiştir. Yani kutsal metinlerdeki buyruklar, onları takip eden kimselerin anlayışına ve yorumlayışına göre zaman zaman farklı şekilde karşılık bulmuştur.

28 Bkz. Edward Conze, *Buddhist Thought in India*, 1962; Merve Susuz Aygöl, “Japon Zen Budizmi’nde Aydınlanma (Satori): Aşkın Bir Deneyimin Somut ve Dünyevi Yansımaları”, s. 747 vd.

Kaynakça

- Conze, Edward. *Buddhist Thought in India*. George Allen & Unwin, 1962.
- Henderson, John vd., *Area Handbook for Burma*. US Government Printing Office, Washington, 1971.
- Kane, Pandurang Vaman. *History of Dharmaśāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India)*. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1930-1962.
- Karataş, Hüsametdin. “Erken Dönem Japon Budizmi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2 (2013): 53-67.
- Kulshrestha, Saroj. *The Conception of Salvation in Vedanta*. Ashish Publishing House, New Delhi, 1986.
- Kutlutürk, Cemil. “Hindu Dinî Geleneğinde Rama Avatarasının Örnekliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55:1 (2014): 17-33.
- Kutlutürk, Cemil. *Hinduizm’de Avatara İnancı*. Otto Yayınları, Ankara, 2017.
- Mahavamsa. *The Chronicle of Sri Lanka*. Trans. Thera Mahanama-sthavita. Jain Publishing Company, California, 1999.
- Pavitrnanand, Svami. *Dharma Kyo*. Prakṣan Vibhag, Kalkuta, 1984.
- Raju, P. T. *Structural Depths of Indian Thought*. State University of New York Press, 1985.
- Roy, Kaushik. *Norms of war in Hinduism*. In *World Religions and Norms of War*. United Nations University Press, Tokyo, 2009, ss. 30–59.
- Sunderlal, Pandit. *The Gita and the Quran*. Institute of IndoMiddle East Cultural Studies, Hyderabad, 1957.
- Susuz Aygöl, Merve. “Japon Zen Budizmi’nde Aydınlanma (Satori): Aşkın Bir Deneyimin Somut ve Dünyevi Yansımaları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (2023): 743-776.
- Sutra, Kumari. *Hindu Dharma mai Karma our Sannyasa*. Kaşı Hindu Vişvavidyalaya, Varanasi, 1980.
- The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikaya. Wisdom Publications, Boston, 2000.
- The Dhammapada. Teachings of the Buddha. Trans. Gil Fronsdal. Shambhala, Boston and London, 2008.
- Williams, M. Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Indica Books, Varanasi, 2008.
- Yitik, Ali İhsan. “Hinduizm’de Din ve Din Anlayışı: Dharma Kavramı”. *Dinler Tarihi Araştırmaları II*, Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara, 2000.

DİNİ SİYONİZM'İN SAVAŞ ALGISI

Ömer Faruk ARAZ*

Giriş

Bu çalışmada öncelikle Dini Siyonizm'in anlamına ve başlıca özelliklerine yer verilecek; akabinde temel hedefleri ve bunlara ulaşmak için "Savaş" olgusunu nasıl ele aldığı incelenecektir. Bu doğrultuda Siyonizm'in hedeflerini dini bir kisyeye bürümek için Yahudi Mesih anlayışı ve Yahudi dini kuralları "halaha"ya dair kendilerine özgü yorumları izah edilecektir. Akabinde özellikle 1967 Altı Gün Savaşları ve sonrasındaki gelişmelerin Dini Siyonizm'e etkisi üzerinde durulacak; bu grubun İsrail ordusuyla ilişkisi ve son olarak devam etmekte olan Gazze Savaşında Dini Siyonistlerin rolleri ayrıntılı olarak izah edilecektir.

Siyonizm ve Dini Siyonizm

"Siyon", Yahudi dini literatüründe "Kudüs"ün isimlerinden biridir. Dolayısıyla kelime anlamı olarak "Siyonizm", "Kudüşçülük" demektir. İstilahî olarak Siyonizm, yaklaşık iki bin yıldır dünyanın değişik bölgelerinde sürgünde yaşamak zorunda kalan İsrailoğullarının Filistin bölgesine dönmesini ve burada kendilerine ait bir devlet kurarak bu devletin çatısı altında yaşamasını sağlamaya çalışan hareketin adıdır. Özü itibarıyla milliyetçi bir söyleme sahip olan Siyonizm'in temel amacı kısaca "Vatansız milletle milletsiz vatani kavuşturmak" şeklinde ifade edilmiştir.

19. yy.'da ortaya çıkan bir düşünce olan Siyonizm'in farklı çeşitleri ve uygulamaları söz konusudur. Theodor Herzl'in öncülüğünü yaptığı Siyasi Siyonizm yukarıda bahsedilen hedefe siyasi birtakım çabalarla ulaşmayı hedeflerken; Ahat ha-Am ve Martin Buber'in görüşleri etrafında şekillenen Kültürel Siyonizm her şeyden önce bölgede Yahudi kültürel bilincini geliştirmeyi ön planda tutmayı salık

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı, omer.araz@marmara.edu.tr, ORC-ID: 0000-0002-7425-4164.

vermiştir. David Ben-Gurion ve Moses Hess'in lideri olarak görüldüğü İşçi Siyonizmi amaçlara sosyalist fikirlere sahip bir işçi sınıfının çabalarıyla ulaşılacağını savunurken; Vladimir Jabotinsky'in Revizyonist Siyonizm'i sertlik yanlısı bir tutumla şiddet kullanarak bölgede devlet kurabileceklerine vurgu yapmıştır. Bu çalışmada odaklanacağımız Rav Zvi Kalischer, Yahuda Alkalai, Rav Abraham Isaac Kook ve Zvi Yahuda Kook gibi isimlerin fikirleri doğrultusunda şekillenen Dini Siyonizm ise, Siyonizm'e ve İsrail Devletini kabul etmeyen ultra Ortodoks Yahudilerin aksine, Yahudiliğin geleneksel bazı inançlarına dair yaptığı yeni yorumlarla Siyonizm'in hedeflerini Yahudiliğin/Yahudilerin dini inanç ve kabulleriyle uyumlu hale getirmiştir; Siyonizm¹ hedefleri ve *Tanah*'ın uyumunu ideolojisinin merkezine yerleştirmiştir. Bu yaklaşımı ifade etmek için ortaya çıkışından itibaren Dini Siyonizm'i ifade eden slogan "İsrail Tevrat'ına göre İsrail Halkı için İsrail Toprakları" olmuştur.²

Dini Siyonizm'in temel kabulleri, kurucu isimleri, tarihsel gelişimi, çeşitleri ve siyasetle ilişkisi gibi başlıklarda çok geniş değerlendirmeler yapmak mümkündür. Ancak biz burada çalışmanın sınırlarından hareketle iki temel başlıkta Dini Siyonizm'in ortaya koyduğu teolojiyi ve bunun "Savaş" algısına etkisini izah etmekle iktifa edeceğiz.

1. Dini Siyonizm'in Mesih ve Halaha Yorumları ve Bunların İsrail Devletiyle İlişkisi

Erken dönemde Dini Siyonizm'in Siyonist ideallere yaklaşımında iki farklı bakış açısı söz konusu olmuştur. R. Isaac Jacob Reines (1839-1915), Yahudileri tehdit eden antisemitizm gibi fiziki ve kültürel-dini asimilasyon gibi manevi tehlikelere karşı bir sığınak olarak Yahudilerin kendi devletlerine sahip olmasına pragmatik bir gayeyle olumlu bakmıştır. Reines ayrıca Yahudilerin vaat edilen topraklara dönüşünün Yahudiliğe dönüşü de hizmet edebileceğini ileri sürmüştür. R. Abraham Yitzhak Kook (1865-1935) ise pragmatist bir yaklaşım yerine Siyonizm'in Yahudi inancıyla uyumlu, hatta ona hizmet eden bir yapıda olduğu görüşünü savunmuştur. Kook'a göre Siyonist ideolojinin kurucu isimleri seküler olsa da onlar farkında olmadan ilahi plan için çalışmaktadır.³

1 Siyonizm'in çeşitleri burada zikrettiklerimizle sınırlı değildir. Daha geniş bilgi için bkz. Yusuf Süha Sonuç, *Başlangıcından Günümüze Dini Siyonizm* (Ankara: Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 21-24.

2 Aharon Kampinsky, *Rabbinism and Politics in Religious Zionism* (Boston, MA: Academic Studies Press, 2024), 11.

3 Robert Eisen, *Religious Zionism, Jewish Law, and the Morality of War: How Five Rabbis Confronted One of Modern Judaism's Greatest Challenges* (New York (N.Y.): Oxford university press, 2017), 7; Dov

Kook için Siyonizm'in gelişi Yahudilerin Mesihî kurtuluşu için büyük bir olaydır ve Mesihî süreçte önemli bir dönüm noktasını göstermektedir. Vaat edilen topraklara yerleşme hareketi, Mesihî sürecin ilerlediğinin ve Mesihî çağın doruk noktasına çok yakın olduğunun açık bir kanıtıdır. Çünkü Yahudilerin kutsal topraklara geri dönmesi Mesihî dönemin ayırt edici özelliklerinden biridir.⁴

Kook'un özellikle Yahudiliğin "Mesih" inancıyla ilgili yorumu onun durduğu çizgisi için belirleyici olmuştur. Kabalacı Mesih anlayışından hareket eden Kook, geleneksel olarak inanılanın⁵ aksine bir değil iki Mesih'in geleceğini, ilk Mesih'in Yusuf soyundan gelecek "Militarist Mesih" olacağını; onun Davut soyundan gelecek "Kurtarıcı Mesih" için zemini hazırlama görevini yerine getireceğini; ancak ilk gelecek olan Militarist Mesih'in bir şahıstan ziyade kolektif Yahudi ruhu olacağını ileri sürmüştür. Kook'un ilk gelecek Mesihle ilgili bu yorumu seküler Siyonist ideoloji ile dindar Yahudilerin uzlaşabileceği ortak bir zemine kapı aralamıştır. Dolayısıyla dindar Yahudilerin mesafeli yaklaştığı Theodor Herzl öncülüğündeki harekete ilk destek veren dindar grup Kook ve takipçileri olmuştur.⁶

Kook bu görüşleri sebebiyle dindar kesimden kendisine yöneltilen "laik Siyonistlerin ardına takıldığı" eleştirilerine cevap vermeye çalışmıştır. Kook, neredeyse tamamı seküler olan ilk Siyonist liderlerin farkında olmasalar bile, Mesihî amaçlar için kutsal topraklara yerleşmeye ilahi ruh tarafından yönlendirildiklerini ve sonunda eylemlerinin önemini anladıklarında dine geri döneceklerini ileri sürerek, zamanı geldiğinde sekülerlerin başladığı işi Tanrı'nın bitireceğini ve her şeyin ilahi plana göre cereyan ettiğinin ortaya çıkacağını ileri sürmüştür.⁷

Dini Siyonistler "Mesih inancı" ile ilgili yeni yorum ve görüşlerini bazı klasik kaynaklara dayandırmaya çalışmışlardır. Bunların başında Maimonides (1138-1204)'in "Mesih" ve "Mesihî dönem" ile ilgili yorumları yer almıştır. O,

Schwartz, *Faith at the Crossroads: A Theological Profile of Religious Zionism* (Leiden, Boston: Brill, 2002), 176; Eliezer Don-Yehiya, "Messianism and Politics: The Ideological Transformation of Religious Zionism", *Israel Studies* 19/2 (2014), 242.

4 Robert Eisen, *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism* (Cary: Oxford University Press, 2011), 148; Schwartz, *Faith at the Crossroads*, 135.

5 Geleneksel Mesih inancına göre Yahudilerin sürgünde Tanrı'nın emirlerine uymak suretiyle kendilerini kurtaracak, vaat edilen topraklara götürecek ve Kudüs'te yeni Mabedi inşa edecek Mesih'i beklemleri gerekmektedir. Mesih'ten önce Filistin'e topluca göç etmek, Mabed inşasına girişmek kesinlikle yasaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021), 122-123.

6 Baki Adam, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 67; Arye Edrei, "Divine Spirit and Physical Power: Rabbi Shlomo Goren and the Military Ethic of the Israel Defense Forces", *Theoretical Inquiries in Law* 7/1 (2005), 296.

7 Robert Eisen, "War in Religious Zionism", *The Cambridge Companion to Religion and War*, ed. Margo Kitts (Cambridge University Press, 2023), 303; Eisen, *The Peace and Violence of Judaism*, 148.

Mesih inancına Yahudi amentüsünde yer vermek suretiyle kurtuluşa yönelik umudun her daim korunmasına vurgu yapmıştır. Maimonides ayrıca, Mesih'in bizler gibi yaşayacak ve ölecek bir insan olduğunu, siyasi liderlik ve komutanlık yaparak Yahudileri felaha erdireceğini ileri sürmüştür. İlaveten Mesihi dönemi de normal tarihsel olaylardan evrilecek bir dönem olarak tasvir etmiştir. Maimonides'in geleneksel Yahudi yorumlarına göre nispeten doğal Mesih anlayışına ilaveten bir diğer Yahudi âlimi Nahmanides'in (1194-1270) bazı görüşleri de Dini Siyonizm tarafından kullanılmıştır. Nahmanides, Tanrı'nın Yeşu'ya ve İsrailoğullarına kutsal topraklarını fethetme ve oraya yerleşme emirlerinin ve yardımının ilk ve tek sefere mahsus olmayıp ebediyen geçerli olduğunu; dolayısıyla Yahudilerin, kutsal toprakların Yahudi olmayanlar tarafından yönetildiği herhangi bir dönemde buraları tekrar fethetmeleri ve kutsal topraklara yerleşmeleri için ilahi yardımı beklemenin yanı sıra bizzat çaba göstermeleri de gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre kutsal topraklara yerleşmek *Tanah*'taki diğer tüm emirlere eşit ehemmiyettedir. Nahmanides ayrıca, Yahudilikte kabul edilen 613 emir ve yasağın içine vaat edilmiş toprakların fethini dahil etmediği için Maimonides'i de eleştirmiştir. Ona göre Tanrı'nın yedi Kenanlı ulusun yok edilmesini emretmesi -Maimonides'in iddia ettiği gibi- putperestlikle mücadele anlamına gelmekten daha ziyade kutsal toprakları ele geçirmeye yöneliktir. Bunlara paralel şekilde David Kimhi (1160-1235) de İsrailoğullarının Babil Sürgünü'nden kurtuluşunun Yahudi olmayan Kral Cyrus'un fermanıyla gerçekleşmesinden hareketle gelecekteki kurtuluşun da Tanrı'nın yönlendirmesiyle İsrailoğullarından olmayan krallar eliyle gerçekleşebileceğini ifade etmesi de Dini Siyonistleri heyecanlandırmıştır. Dolayısıyla burada sıralanan görüşler Dini Siyonizm'in tüm iddiaları için geleneksel kaynaklara dayanan zemini sağlamıştır.⁸

Dini Siyonizm'in attığı en kritik adımlardan biri de Yahudi bireylerin dini hayatlarını kuşatan kuralların (halaha/halahot) yeniden tasnifi hususundadır. Geleneksel olarak halahaların bireyin kendisine ve diğer bireylerle ilişkileriyle ilgili halahalar ile Tanrı'yla ilişkisine dair halahalar şeklindeki ikili ayırıma yeni bir kategori ekleyen Dini Siyonistler üçüncü kategoriye bireyin Yahudi toplumu ya da devleti ile ilişkisine dair halahalar şeklinde ifade etmişlerdir. İsrail'in ilk ordu Başhahamı olan Şlomo Goren (1917-1994) bu yeni kategorinin, Yahudi hukuku-

8 Eisen, "War in Religious Zionism", 309; Yosef Tirosh, "The Essence of Religious Zionism", *Religious Zionism; an Anthology*, ed. Yosef Tirosh (Jerusalem: Publishing Department of the Jewish Agency at Ahva Cooperative Press Ltd., 1975), 21-22; Reuven Firestone, *Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea* (New York: Oxford University Press, 2012), 173, 177-178; Robert Eisen, *Judaism and Violence: A Historical Analysis with Insights from Social Psychology* (Cambridge New York (N.Y.): Cambridge University Press, 2021), 61.

nun iki geleneksel kategorisine, yani insan ile Tanrı arasındaki yasalara ve insanı ilgilendiren yasalara tamamlayıcı olduğunu şöyle açıklamıştır: “İnsan ilişkilerinin üç bağlamı vardır: Bir kişinin kendisiyle ilişkisi, yaratıcısıyla ilişkisi ve devletiyle ilişkisi. Yahudilik, yaşam döngüsünü üç alanda da yönetmek için çeşitli emirler ve değerler belirlemiştir.” Bu adım Dini Siyonizm ile ultra-Ortodoksluk arasındaki en büyük kırılma noktalarından birisini oluşturmuştur. Çünkü Yahudi geleneğinde “Talmud Torah k’neged kulam” yani “Tora çalışması tüm dini vecibelerin en üstünüdür” denilmek suretiyle bu emir toplam 613 emir ve yasak içerisinde en üste yerleştirilir. Ultra-Ortodoks topluluk bunu sadece bir emre değil, bir yaşam biçimine, Tora’ya adanmış bir topluluğa dönüştürür. Bu noktada dini Siyonistler, Yahudi topluluğunun mevcut olmadığı durumda bütün bu dini emirlerin bir anlamının da kalmayacağını, dolayısıyla Yahudi cemaatine hizmet etmenin her şeyden önemli hale geleceğini iddia etmiştir. Şlomo Goren Yahudi cemaatine hizmetin en önemlilerinden birinin askerlik hizmeti olduğunu; bu görevin aynı zamanda Yahudi birey ile devleti arasındaki ilişkinin önemli bir parçası olduğunu vurgulamıştır.⁹

Goren bunları söylerken sadece geleneksel olarak ortaya konan halahaları yeni bir tasnife tabi tutmakla yetinmemiş, aynı zamanda üçüncü bağlamla ilgili (insan-devlet ilişkisi) yeni kurallar da belirlemeye girişmiştir. Goren ayrıca Rab-bânî literatürde savaş karşıtı gibi görülen yorumların bu literatürün ortaya çıktığı dönemin şartlarından dolayı yapıldığını; dolayısıyla günümüzde bu yorumlara kaynaklık teşkil eden *Tanah* ifadelerinin yeni şartlara göre yeniden yorumlanabileceğini de ileri sürerek İsrail devletinin ordusu marifetiyle yürüttüğü/yürüteceği savaş ya da operasyonların dini yasalarla çatışmadığını, hatta bunların dinin temel ilkelerine uygun olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁰

Dini Siyonizm’in kurucularından Abraham Kook da benzer şeyler söylemiştir. Kook, içinde bulundukları dönemin hususiyetleri gereği Yahudi cemaatinin umutlarıyla, özlemleriyle ilgili çaba sarfetmenin bireysel olarak dini yükümlülükleri yerine getirme çabasından çok daha üstün olduğunu ileri sürmüştür. İsrail toplumunun geleceği için çaba sarfetmenin Tanrı’nın iradesine hizmet etmek anlamına geleceğini söylemiştir. Ayrıca Yahudi toplumuna bağlılıklarını hissettikleri ve Eretz İsrail’e hizmet ettikleri sürece sekülerleri dışlamanın dinen doğru olmayacağını söylemek suretiyle Siyonist liderlerle ilişkisinin zeminini de oluşturmuştur. Kısaca Kook için dindar bir Yahudi olmanın en temel göstergesi İsrail

9 Edrei, “Divine Spirit and Physical Power”, 276; Hartman - Halevi, *Israel al War-The Paradox of Religious Zionism*, Bölüm 19 June 2024, For Haven’s Sake Podcast, [t.y.].

10 Edrei, “Divine Spirit and Physical Power”, 280-283.

sevgisi ve bağlılığıdır. Yahudi kimliğini, inancını taşıyan tüm topluma, ümmete bağlılık ve hizmet her şeyin başında gelmektedir.¹¹ Benzer şekilde Dini Siyonizm'in ilk dönem isimlerinden Haham Meir Bar-Ilan (1880-1949) da Eretz İsrail olmadan *Tanah*, İbranice, Şabat ve Yahudi kültürü olmayacağını; Eretz İsrail'in Yahudi ruhunun bir parçası olduğunu ve onsuz Yahudiliğin içerikten yoksun olacağını belirttikten sonra Siyonist politikanın gerekçesi ve temelini bu olduğunu söylemiştir.¹²

Dini Siyonizm'in halaha konusundaki adımlarından biri vaat edilen topraklar hakkındaki emirlere yönelik yorumlarda kendini gösterir. Mesela Haham Shmuel Mohilever, Tevrat'ın "Yişuv ha-Aretz"den (Kutsal topraklara yerleşim) bahsettiğinde arazi satın almak, tarla ekmek ve evler inşa etmek gerektiğini kastettiğini söyler. Dini Siyonistler bu mitzvanın Yahudi ulusal varlığı için merkezi bir konuma sahip olduğunu, bu yüzden bazı bilgelerin bunu diğer tüm mitzvalarla eşit ağırlıkta gördüğünü ifade etmiştir. Mesela Haham Sofer, tarımsal çalışmayı "Yişuv Eretz İsrail" emriyle ilişkilendirir. Bu fıkri daha da ileri götüren Haham Zvi Hirsch Kalischer, kişinin işçi tutmuş olsa bile, bu emri yerine getirmek için kendinin de tarlada çalışması gerektiğini söyler. "Yişuv Eretz İsrail" emrinin, toprak edinimi ve yerleşimi yoluyla mitzvanın fiziksel olarak uygulanması ile *Tanah* ve mitzvalara dayalı bir yaşamın gerçekleştirilmesini amaçlayan manevi yönü olmak üzere iki boyutu olduğunu ifade eder. Dini Siyonizm ilhamını her ikisinden de almıştır. Bu doğrultuda Rav Pines Mesihi kurtuluşun yaklaştığının işaretleri olarak gördüğü kutsal topraklara yerleşim ve Yahudi halkının canlanmasına yönelik harekete direnenlerin eylemlerinin halkı yaşamdan koparmakla eşdeğer olduğu için büyük bir günah işledikleri görüşünü belirtmiştir. Çünkü Yahudi ulusunun varlığı, fiziki ve ruhsal özgürlüğe ulaşması Eretz İsrail'deki inşa çabasına bağlıdır.¹³ Benzer şekilde Rav Zvi Kook da Eretz İsrail'in tüm İsrailoğullarını kapsayacak şekilde inşa edilmesi gerektiğini, vaat edilmiş toprakları seçilmiş halkın mülkü haline getirmenin en temel dini yükümlülük olduğunu ve bunun Yahudiliğin diğer bütün emirlerine eşdeğer önemde olduğunu söylemiştir.¹⁴

Gerek devletle ilişkileri gerek kutsal topraklara yerleşmeyi halaha kapsamında değerlendiren Dini Siyonizm'in bu adımlarının sonu İsrail devletinin kutanmasına kadar gitmiştir. Baba Kook'un laik Siyonizmin farkında olmadan ilahi

11 Tirosh, "The Essence of Religious Zionism", 32-33.

12 Hava Eshkoli (Wagman), "The Zionist Aspect of Religious-Zionist Policy in Palestine in View of the Holocaust", *Yad Vashem Studies* 29 (2001), 281-320.

13 Tirosh, "The Essence of Religious Zionism", 24-25.

14 Schwartz, *Faith at the Crossroads*, 157-158, 169-170; Eisen, *The Peace and Violence of Judaism*, 149-150.

bir dürtüyle motive edildiğine ve Mesihi kurtuluşu getirmek için bir araç olduğuna yönelik söylemleri oğlu Tzvi Yahuda Kook tarafından “mamlahtiyut” adı verilen bir inanca dönüştürülmüştür. Bu inanca göre İsrail devleti, kurumları, ordusu beşerî kurumlar gibi değerlendirilmemelidir. İsrail devleti Mesihi süreçte ilahi kurtuluşun aracı olarak önemli görevler ifa eder. Dolayısıyla, Siyonist ideolojilerle yönetilen İsrail devleti kutsal olarak kabul edilmelidir. Devletin yürüttüğü savaşlar da kutsaldır. Çünkü amaçları, Tanrı’nın İbrahim’e *Tanah*’ta vaat ettiği ve eski İsrail krallığının sınırlarını kapsayan coğrafi alan üzerinde Yahudi egemenliğini kurmaktır. Zaten Rabbâni geleneğe göre bu topraklar Mesih döneminde bir kez daha Yahudi halkı tarafından ele geçirilecektir. Bütün bunlardan dolayı İsrail devletine karşı protesto, isyan ya da şiddet, Tanrı’nın dünyadaki hükmüne, iradesine karşı bir isyan anlamına gelmektedir. Kook bir adım daha ileri giderek İsrail’in savaşlarında masum insanların öldürülmesi gibi ahlaki endişelerin Mesihi sürece engel olmaması gerektiğini, dünyada gerçek barışın ancak Mesihi sürecin sonunda, diğer ulusların İsrail’in *Tanah*’ta tarif edilen topraklar üzerindeki egemenliğini ve Yahudiliğin üstünlüğünü tanıdığında elde edilebileceğini söylemiştir.¹⁵

Haham Kook’un manevi varisi Haham Zvi Tau (1936–) da İsrail Devletini kutsal olarak görür ve her çağdaş tarihi olayı Tanrı tarafından kurtuluşa doğru gönderilen kozmik bir işaret olarak yorumlar. Tau 2001 tarihli “Nihalta be-Ozha” başlıklı bir broşürde, metafizik kötülükle özdeşleştirdiği Filistinlileri yenme ve onları topraklarından kalıcı olarak kovma zamanının geldiğini savunur. Tau, *Tanah*’tan alıntılarını kullanarak, Filistinlilerin tarihi bir ulus olduğu ancak onların atalarından kalma günahla lekelendiği ve gelecek bir zamanda ulus olarak dağılacakları öngörüsünde bulunur.¹⁶

2. Dini Siyonizm Açısından Savaş

2.1. Savaşın Dini Siyonizm İçin Anlamı ve Önemi

Normal şartlarda Siyonist olmayan dindar bir Yahudi için savaş olgusu ancak Mesih’in gelişinden sonra bir anlam ifade edecektir. Kişiye düşen Tanrı’nın emirleri doğrultusunda olabildiğince dindar bir hayat sürmektir. Dolayısıyla kurtuluş ancak Tanrı’nın yardımıyla Mesih’in gönderilmesiyle mümkün olacaktır. O zamana kadar savaş, şiddet, ordu vs. bir anlam ifade etmemektedir. Yahudilere

15 Hellinger vd., *Religious Zionism and the Settlement Project*, 19; Schwartz, *Faith at the Crossroads*, 222; Eisen, *The Peace and Violence of Judaism*, 149-150.

16 Claudia De Martino, “The Growing Weight of Religious Zionism in Israel and the War in Gaza”, *Reset Dialogues on Civilisations* (21 Haziran 2024).

düşen bunlardan uzak durmaktır.¹⁷ Bununla birlikte Yahudi teolojisinde iki tür savaştan söz edilmiştir. Birincisi zorunlu savaş statüsünde olan “Milhemet Mitzva” olarak isimlendirilirken, diğeri de isteğe bağlı savaş denilebilecek “Milhemet Reşut” şeklinde adlandırılmıştır. Bu iki savaş, türü arasında önemli ölçüde kural farklılıkları söz konusudur. Ganimet, toprakların genişletilmesi vb. sebeplerle yapılan isteğe bağlı savaşta yeni evlenmiş veya yeni bir ev yapmış kişilerin savaşa katılım mecburiyeti yoktur. Fakat vaat edilen toprakların ele geçirilmesi için, Yahudilerin fiziki ya da manevi varlıklarının korunması için yapılan zorunlu savaşta her türlü muafiyet ortadan kalkmakta, özellikle vaat edilmiş toprakların ele geçirilmesi sırasında Yahudilere karşı savaşmayı tercih eden yedi Kenanlı ulusun tüm erkek, kadın ve çocuklarının öldürülmesi ve savaşta ganimet alınmamasında olduğu gibi düşmanla topyekûn bir mücadele gerekmektedir.¹⁸

Yahudi dini literatüründeki bu savaş tasnifi Dini Siyonizm tarafından da kullanılmış, İsrail devletinin savaşlarına bu yaklaşımlara göre anlam yüklenmiştir. Öncelikle halahik olarak İsrail devletinin yürüttüğü savaşlar Dini Siyonistler tarafından geleneksel ifadesiyle “Milhemet Mitzva” türünden savaşlar olarak görülmüştür. Yani vaat edilmiş toprakları elde ele geçirmek için ya da Yahudi halkını karşılaştıkları baskıdan kurtarmak için yapıldığı için bunlar dinen yürütülmek zorunda olan savaşlardır. Bir Yahudi dini bir vecibe olarak bu savaşlar için bütün gücüyle destek vermek zorundadır. Ancak meselenin bazı zor tarafları gündeme getirilmiştir. Dini metinlere göre “Milhemet Mitzva”ya Davut soyundan gelen bir kral ve Yahudi Yüksek Dini Mahkemesi (Sanhedrin) karar vermelidir. Dindar Yahudiler için bu konuda seküler, Siyonist İsrail devlet yöneticileri yetkili otorite pozisyonunda değildir. Kaldı ki eğer “Milhemet Mitzva”ya izin verilecekse bile bu savunma ya da korunma amaçlı olmalıdır. İsrail devletinin saldırısıyla başlatılabileceği savaşlarda “Milhemet Reşut” hüküm nasıl olacaktır? Böyle bir savaş için bir Yahudi bireyden canını vermesini istemek ne kadar halaha ile uyumlu olacaktır? İsrail devletinin tabi olduğu uluslararası hukukun savaş konusunda getirdiği yükümlülükler dini anlamda ne kadar bağlayıcıdır? Dindar bir Yahudi asker savaşta Şabat yasaklarını ihlal edebilir mi? Askerler de normal bir Yahudi gibi günde üç vakit ibadet etmek zorunda mıdır? gibi sorulara Dini Siyonistler cevap vermek zorunda kalmıştır.¹⁹

17 Eisen, *Religious Zionism, Jewish Law, and the Morality of War*, 17.

18 Abdullah Altuncu, “Toprak ve Düşman: Yahudi Kaynakları Bağlamında Bir Analiz”, *TYB Akademi: Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 41 (Mayıs 2024), 121-122.

19 Eisen, *Religious Zionism, Jewish Law, and the Morality of War*, 4, 19-20.

Bütün bu sorular zihinleri meşgul etse de Dini Siyonistlere göre Yahudi toplumuna hizmet en önemli dini görevdir ve bunun da en ideal yolu bizzat ordu-da hizmet etmektir. Çünkü Yahudi toplumu varlığını sürdüremezse dini kuralların hiçbirinin önemi kalmayacaktır. Buna bağlı olarak Yahudi toplumunun mevcudiyetini devam ettirebilmesinin yolu İsrail devletinin ayakta kalmasından geçmektedir. Bunu da sağlayacak olan güçlü ordusuyla vereceği mücadeledir. İdeal bir Yahudiye düşen en büyük dini ve milli görev ülkesinin ordusunda hizmet vermektir.²⁰ Ayrıca Yahudi dini hukukunun teşekkül ettiği dönemde Yahudilerin kendi devletlerinin olmadığı, Hristiyan ya da Müslüman devletlerin hakimiyetleri altında azınlık olarak yaşadığı da dikkate alındığında İsrail devletinin kuruluşu sonrası bir devlet gücüne sahipken bu konularda yapılması gerekenlerle ilgili geleneksel yorumlardan öte yeni yorumlara ihtiyaç duyulmuş; Dini Siyonist hahamlar bu türden sorulara süratle çözüm üretmeye çalışmışlardır.²¹ Buna paralel şekilde İsrail'in ilk ordu Başhahamı Şlomo Goren dini yasa ve metinlerin mevcut şartlara yetersiz kalmasını şöyle dile getirmiştir: “Bar Kohba zamanından bugüne kadar insanların hayatlarıyla gerçek anlamda bağlantılı askeri, savaş ve ulusal güvenlik yasaları yoktu. Yaklaşık 2000 yıl boyunca, bu konular ‘Mesih için Yasalar’ olarak ortaya çıktı. Maimonides’in ‘Savaş Yasaları’ bile, modern İsrail devleti için askeri prosedürün kurulmasına rehberlik edebilecek kapasitede değildir, çünkü onlar da Mesih zamanlarına yöneliktir.”²²

Şlomo Goren bütün bu olumsuzluklara rağmen çözüm için çaba sarfetmiş, hahamlar tarafından normatif kaynak olarak kabul edilmeyen, ancak Yahudi tarihinde politik olarak Yahudilerin yönetimde olduğu dönemlerden gelen, bu nedenle sürgün döneminde ortaya çıkan Mişna, Talmud ve diğer rabbânî kaynaklarda eksik olan konularla ilgili de bilgiler bulunan Makkabiler Kitapları ve Megillat Ta’anit gibi İkinci Mabet Dönemine ait apokrif literatüre müracaat etmiştir. Ayrıca Yahudi tarihçi Josephus Flavius’un çalışmalarına da başvurmuştur. Bu metinlerden hareketle kuvvet kullanımının meşrulaştırılması, amaçları ve sınırlamalarına yönelik *Tanah*’a dayanan hükümler çıkarmaya çalışmıştır.²³

Bütün bunlara ilaveten Abraham Kook’un “Dünyada büyük bir savaş olduğunda Mesih’in gücü uyanacaktır.” sözü onun Mesihçi görüşleriyle savaşın ilişkisini en güzel ifade etmektedir. Dolayısıyla Mesih’in gelişi ve İsrailoğullarının

20 Eisen, *Religious Zionism, Jewish Law, and the Morality of War*, 4.

21 Edrei, “Divine Spirit and Physical Power”, 268.

22 Edrei, “Divine Spirit and Physical Power”, 275.

23 Edrei, “Divine Spirit and Physical Power”, 271.

mutlak kurtuluşu için savaş bir tercih değil gerekliliktir. Bu nedenle R. Kook, Birinci Dünya Savaşı'nı Mesihi dönemin gerçekten de yaklaştığının bir işareti olduğuna bu savaşın Mesihi kurtuluştan önce geleceği tahmin edilen kaotik çatışmalar olduğuna, Mesih döneminde barış tesis edilmeden önce dünyanın kaosa sürükleneceğine inanmıştır. Zaten onun en önemli eseri olarak görülen Orot kitabının ilk kısmı üç bölümden müteşekkildir. Bu bölümlerin başlıkları “İsrail Ülkesi”, “Savaş” ve “İsrail Halkı” şeklindedir. Bu da savaşın Kook'un düşüncesindeki yerini göstermesi açısından önemlidir.²⁴ Ancak R. Kook'a göre Siyonizm, neticede bu kaosa karşı panzehir görevi görecektir. Mesihle birlikte Yahudilere kurtuluş, dünyaya da barış gelecektir. Siyonizm de bu kutsal neticenin aracı ko-numunda olacaktır.²⁵

Yaşamı boyunca Abraham Kook'un görüşleri pek rağbet görmemiştir. Ancak oğlu Zvi Yehuda Kook tarafından radikalleştirilerek yeniden şekillendirilen ve popülerleştirilen düşüncesi, özellikle 1967'deki Altı Gün Savaşı'ndan sonraki yıllarda Dindar Siyonistler arasında baskın hale gelmiş ve başta savaş ve şiddet olmak üzere onların temel politikalarına vermiştir.²⁶

2.2. 1967 Altı Gün Savaşlarının Dini Siyonizm'e Etkisi

Dini Siyonizm'in “savaş” ile ilişkisinde özellikle 1967 Altı Gün Savaşlarının büyük etkisi olmuştur. Bu noktada Abraham Kook'un vefatı sonrasında ön plana çıkmaya başlayan oğlu R. Zvi Yehuda Kook (1891-1982)'un yorum ve görüşleri önemli olmuştur. Babası gibi o da sürekli olarak Siyonizm'in farkında olmadan ilahi kurtuluş planı için çalıştığı, bu sürecin Mesih'in gelişine zemin hazırladığını vurgulamıştır. Yahudilerin Kutsal toprakların ele geçirilmesi için daha fazla çaba göstermesi gerektiğini anlattığı zamanlarda patlak veren bu savaşta birkaç gün gibi kısa süre içinde İsrail ordusunun başta Kudüs olmak üzere neredeyse vaat edilmiş toprakların tamamını ele geçirmesi mucizevi bir olay olarak görülmüş ve bu durum onun popülaritesini artırmıştır. Bu savaşla birlikte Dini Siyonizm için “savaş” artık ihtiyaç durumunda başvurulabilecek bir araç olmaktan ilahi gayelerin gerçekleştirilmesinin gereği olarak değerlendirilmeye başlanmış; böylece laik Siyonist devletin amaçları ve politikaları dini bir kılıfa büründürülmüştür.²⁷ Ordu Başhahamı Şlomo Goren (1917-1994) de benzer yorumlarda bu-

24 Firestone, *Holy War in Judaism*, 216, 223.

25 Eisen, *Judaism and Violence*, 60.

26 Eisen, *The Peace and Violence of Judaism*, 149.

27 Eisen, *Religious Zionism, Jewish Law, and the Morality of War*, 8-9; Edrei, “Divine Spirit and Physical Power”, 298; Eisen, “War in Religious Zionism”, 304-305; Don-Yehiya, “The Ideological Transformation of Religious Zionism”, 246-247.

lunmuş; 1967 Savaşında elde edilen başarıların ancak Mesihi çağ ile açıklanabileceğini ileri sürmüştür. Bunu da General Moşe Dayan'a hitaben yazdığı yazılarda ifade etmiştir.²⁸ Menachem Friedman ise bir adım daha ileri giderek 1967 Altı Gün Savaşları'nın "sürgün" ile "kurtuluş" arasındaki tarihsel değişimi yansıtan bir "Yahudi dini savaşı" olarak tanımlanabileceğini belirtmiştir. O ayrıca, savaşın ele geçirilen topraklar üzerinde Yahudi egemenliğinin kurulmasını meşrulaştırmak için laik ve dini ideolojilerin harmanlanmasına yol açtığını ifade etmiş, özellikle dindar Siyonistler arasında bastırılmış duyguların sel olup taşmasına neden olduğunu söylemiştir.²⁹ Gerçekte de Dini Siyonistlerin bundan sonra adım adım İsrail toplumunda etkileri artırmaya başlamış, siyasi alanda da pasiflikten aktifliğe geçiş yapmalarının dönüm noktası olmuştur.³⁰

1967 Savaşından sonra Dini Siyonistlerin gündeminde savaşın işgal ettiği yeri gösteren en önemli hususlardan biri o devirde çıkardıkları çeşitli dergilerin savaş sonrası ilk sayılarında kutsal toprakların durumu, buralara Yahudi yerleşimcilerin yerleştirilmesi İsrail ordusunun önemi gibi konuların yoğun şekilde işlenmesinde görülebilir. O güne kadar bu dergilerde ordu ve savaş üzerine konuların işlenmemesi gerçeği söz konusu dönüşümü ortaya koyacaktır.³¹

1967'deki zafer R. Zvi Kook'u ve takipçilerini, oluşturdukları çeşitli gruplar yoluyla Yahudi egemenliğini güvence altına almak, ele geçirilen topraklara Yahudileri yerleştirmek ve böylece Mesihi sürecinin devam etmesini sağlamak için İsrail hükümeti ve siyaseti nezdinde lobi yapmaya sevk etmiştir. Bu grupların başında kurucularının neredeyse tamamı Kook'un başında olduğu Merkaz ha-Rav Yeşivası mezunlarından oluşan "Büyük İsrail Hareketi" gelir. Tam adı "HaTenu'a Lema'an Eretz Yisrael Haşeleima" (Büyük İsrail Toprağı Hareketi) olan bu grup, 67 savaşında elde edilen toprakları korumak ve Filistinlilerin elindeki toprakların yönetiminin de İsrail devleti tarafından yönetilmesini sağlamak düşüncesinde hareket etmiş, ileriki yıllarda agresif ve terörist eylemlerle anılan Guş Emunim'in (Müminlerin Bloğu) de ilk adımını oluşturmuştur.³² Ancak hareket, 1973'teki Yom Kipur Savaşı sonrasında hükümetin 1974'te Mısırlılarla yapılan ateşkes anlaşması çerçevesinde Sina'da toprak tavizinde bulunmasıyla ortaya çıkmıştır. Guş

28 Gudman, *CATCH-67*, 51; Sagi vd., *Religious Zionism and the Six Day War*, 27.

29 Firestone, *Holy War in Judaism*, 328.

30 6 Gün Savaşlarının Dini Siyonizm üzerine etkisiyle ilgili geniş değerlendirmeler için bkz. Sagi vd., *Religious Zionism and the Six Day War*, 4-72.

31 Firestone, *Holy War in Judaism*, 336-337.

32 Sagi vd., *Religious Zionism and the Six Day War*, 30-31; Türem, "Ortodoks Yahudilikteki Mesih İnancının Siyonizm'e Etkileri", 36-37.

Emunim liderleri söz konusu tavize karşı çıkararak buralara mümkün olduğunca Yahudi yerleşim yerleri açmayı ve ele geçirilen topraklarda oturan Filistinlilere kutsal kitap dönemindeki Kenanlılara uygulanan politikanın uygulanmasını önermiştir. R. Zvi Yehuda Kook'un yorumuna göre Yahudi egemenliğinin *Tanah*'ta ifade edilen kutsal toprakları kapsayacak şekilde genişletilmesi, Yahudilerin kurtuluşun ileri aşamalarında olduklarının en güçlü göstergesidir. Bu nedenle, kutsal toprakların herhangi bir yerinden çekilmek, kurtuluşa karşı bir sabotaj eylemi olacaktır. Ona göre Filistinliler, tarihteki Kenanlılar gibi değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, Filistinlilerin üç seçeneği vardır: Yahudi hakimiyetini ve idaresini kabul etmek, kaçmak ve başka Arap ülkelerine sığınmak veya savaşmak. Kenanlılar savaşmayı seçmiş ve yok edilmişlerdi. Yahudi ideallerine karşı koyan herkes aynı akıbetle karşılaşacaktır.³³

Guş Emunim, Sina Yarımadası'nı Mısır'a devreden ve 1967 savaşında ele geçirilen topraklarda Filistinlilere özerklik vaat eden Camp David Anlaşmalarının imzalanmasıyla 1978'de daha da radikalleşmiştir. Artık Filistinlilere Yahudi devletinde bazı haklar verilmesi yerine Filistinlilerden Amalekliler olarak bahsedilmeye başlanmıştır. Mesela Bar Ilan Üniversitesi'nin bir dergisinde yayınlanan bir makalede Arapların Amaleklilerin torunları olduğu; bu nedenle *Tanah*'ın Amalekliler hakkında verdiği hüküm gereğince Yahudilik için tehdit oluşturdıklarından kanları dökülebileceği, hatta yok edilmeleri gerektiği R. Israel Hess tarafından dile getirilmiştir. Dini otoriteler bu görüşü desteklemese de Guş Emunim arasında, günümüzde de dini Siyonist çevrelerde Filistinlileri Amaleklilerle özdeşleştirmek yaygın olarak devam etmektedir.³⁴

Guş Emunim için "hitnahalut" terimi son derece önemlidir. Kelime kutsal topraklara yerleşim ve Mesihçi düşüncenin birleşimini ifade eder. İşgal edilmiş topraklara yerleşmek, kurtuluşu hızlandıracak dini bir zorunluluk, ilahi bir emirdir. Bu nedenle de Guş üyeleri Filistin toprakları üzerindeki haklarını asla tartışmazlar. "Hitnahalut" ayrıca İsrailoğullarının külli menfaatlerinin kişilerin bireysel menfaatlerinin üzerinde görülmesini de ifade etmektedir. Bu düşüncelerinin motivasyonu 1967'deki Altı Gün Savaşı'nı izleyen süreçte İsrail tarafından ele geçirilen topraklarda Guş Emunim'in liderliğinde Dini Siyonistlerce çok sayıda yerleşim yeri kurulmuş ve bunlarda yüz binlerce İsraili ikamete başlamıştır. Guş Emunim mensupları savaşta ele geçirilen topraklarda yaşayan Filistinlilere ve ge-

33 Ersoy Ceylan, "İsrail'de Liberal Demokrasinin ve Etnik Milliyetçiliğin İdeolojik Yansıması", 442-443; Adam, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", 68-69; Sagi vd., *Religious Zionism and the Six Day War*, 22-24; Gudman, *CATCH-67*, 52.

34 Eisen, *The Peace and Violence of Judaism*, 152-153; Adam, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", 70.

nel olarak Arap dünyasına karşı oldukça saldırgan bir yaklaşım sergileyerek İsrail ile Arap dünyası arasındaki barışa karşı büyük bir engel teşkil etmiştir.³⁵

2.3. Dini Siyonizm ve Ordu

Dini Siyonizm'in en önemli teorisyenlerinden R. Zvi Yehuda Kook, askerlik hizmetinin önem ve gereğini dini olarak izah etmiştir. Zvi Yehuda, bunun için üç neden sıralamıştır: Birinci olarak, dünyada bir Yahudinin hayatını kurtarmak önemli bir emirdir ve bunu yapmaktan kaçınmak günahıdır. Kutsal topraklarda İsrail devletinin varoluşunun özellikle *Tanah*'ta vurgulanan, ilahi işaretlere dayanan kurtuluşun bir merhalesi olması sebebiyle devlete -orduda- hizmet, doğal olarak kutsal bir hüviyet kazanmaktadır. İkinci olarak, kutsal topraklara yerleşmek *Tanah*'ın bir emridir. Hatta Yahudi dini literatürüne göre bu emir diğer emirlerin toplamına eşittir. Artık Yahudilerin sürgününün sonu gelmek üzeredir ve Yahudiler ile onlara vaat edilmiş toprakları arasındaki engellerin kaldırılması askerlik hizmeti yoluyla mümkün olabileceğinden bu görev kutsal hale gelmektedir. Vaat edilen topraklara yerleşme görevi ifa edilirken ortaya çıkabilecek bir savaşta, Yahudilerin hayatlarını kurtarmak zorunludur. Bu nedenle askerlik hizmeti tüm Yahudilerin üstlenmesi gereken bir görevdir. Üçüncü olarak, Yahudilere ait kutsal toprakları korumak, Tanrı'nın adını kutsallaştıran dini bir eylemdir.³⁶ Kısaca Filistin'deki Yahudilerin hayatlarını korumak, kutsal toprakları ele geçirmek ve eldeki toprakları korumak için askerlik hizmeti gerekli ve kutsal bir dini görevdir.

Dini Siyonistlerin orduya ve askerlik hizmetlerine yönelik bu kutsallaştırıcı bakış açıları uzun süre istenen sonuçları vermese de zamanla farklı bir noktaya evrilmiştir. Özellikle son 25 yılda bu konuda başka bir gelişme yaşanmıştır. Dindar Yahudilerin *Tanah* ve *Talmud* çalışmayı tercih ederek ordu hizmetinden uzak durmasına yönelik bir çözüm olarak "Askeri Yeşiva" denilebilecek kurumlar oluşturulmaya başlanmıştır. Dindar Yahudi gençlerin askerlik öncesinde birkaç yıl dini eğitimlerini sürdürdükleri, devamında bu eğitimlerine entegre şekilde askerlik görevlerini yerine getirdikleri bu programların kısa süre içinde farklı türleri ortaya çıkarılmıştır. "Hesder Yeşiva Programı", "Mechina Kedam Tzavait Programı", "Şahar Yeşiva Programı" ve "Hardal Yeşiva Programı" gibi programlar bunlara örnek olarak zikredilebilir.

35 Sture Ahlberg, "The Problem of Gush Emunim", *Nordisk judaistik/Scandinavian Jewish Studies* 2/2 (1979), 27; Eisen, *The Peace and Violence of Judaism*, 146, 151.

36 Motti Inbari, *Messianic Religious Zionism Confronts Israeli Territorial Compromises* (New York: Cambridge University Press, 2012), 26-27.

Hesder Yeşiva Programı yaklaşık beş yılda tamamlanan, dindar Siyonist gençlerin *Tanah* eğitimi ve İsrail ordusundaki görevlerini birlikte yürütebildikleri bir programdır. Dindar bir Yahudi için dini eğitim en büyük halahik emir kabul edilirken, daha önce de işaret edildiği gibi Dini Siyonistler için aynı zamanda İsrail toplumuna hizmet etmek de çok büyük bir dini görevdir (mitzva).³⁷ Bu veci-beyi en iyi şekilde orduda hizmet etme yoluyla yerine getirecekleri düşüncesiyle askerlik görevi ve *Tanah* eğitiminin entegre edildiği Hesder Yeşiva Programının ilk örneği Bney David Eli Hazırlık Yeşiva Programıdır. Günümüzde Mechina Programı, Gelişmiş Yeşiva Programı, Ordu Sonrası Yeşiva Programı ve Toplum Liderliği Programı gibi çok sayıda farklı programlarla hizmet vermeye devam etmektedir. Kurumun 25 yıl içinde 2500’ün üzerinde mezun verdiği ve bunlarının yarıdan fazlasının subay olduğu, 100’den fazlasının üst düzey görevlere geldiği ifade edilmektedir. Bu yeşiva ordu üzerindeki etkisini ifade etmek için kendi internet sitelerinde “İsrail Savunma Kuvvetleri’nde (IDF) sessiz bir devrim” başlat-tıklarını belirtmektedir.³⁸

Bu yeşiva programlarının şiddet ve savaşa etkisinin daha iyi anlaşılması için Bnei David Eli Yeşivasının kurucusu Rav Eli Sadan’ın bazı görüşlerine bakmak yeterli olacaktır. Rav Eli Sadan, öğrencilere “Tanrı’nın İsrail halkını istediği ve güçlü bir ordu yoksa İsrail Devleti’nin var olamayacağı” öğretilindiğini ifade eder. Sadan ayrıca, “Kavrulmuş Toprak” adı verilen, Gazze’yi askeri operasyonlarla ya-kıp yıkma ve moloz yığınına çevirme stratejisini desteklediğini böylece İsrail’in düşmanlarının Gazze’nin harabe halini göreyak Yahudilerin gücünü idrak edece-ğini ve Yahudilerle uğraşmak istemeyeceğini söyler. Sadan bu görüşlerine paralel olarak Gazze’de Filistin toplumunun yeniden inşasına karşı çıkarak, “Gazzelilerin geri dönme olasılığını ortadan kaldırmalıyız” demektedir. Buna paralel olarak yer-lerinden ve yurtlarından edilmiş sivillerin gönüllü olarak göç etmeye karar verene kadar yıllarca çadırlarda yaşamaya zorlanması gerektiğini savunmaktadır.³⁹

“Hardal Yeşiva Programı” ve “Şahar Yeşiva Programı” büyük oranda ult-ra-ortodoks (Haredi) Yahudi toplumu için hazırlanmıştır. “Haredi Dati Leumi”-nin (Ulusal Dini Haredim) kısaltması olan “Hardal” kelimesi oldukça yeni bir üretilimdir. Bu grubun çoğu kendilerine Torani (yani Tevrat’a adanmış) Yahudiler olarak atıfta bulunmayı tercih eder. İsrail’in geleneksel Haredi topluluğunun ak-sine, Hardal’a mensup olanlar hem işgücünde hem de askeri hizmette aktif olarak

37 “Yeshiva Har Bracha, Hesder Program” (Erişim 23 Nisan 2025).

38 “Bnei David Eli” (Erişim 23 Nisan 2025).

39 Kate Linthicum, “Some Religious-Zionists See Gaza as a Holy War”, *The Jerusalem Post* (15 Mart 2024).

yer almaktadır. Ana akım Dini Siyonizm’den farklı olarak, orduda cinsiyet ayrımı, halahik ilkelerin İsrail yasalarına entegre edilmesi, görev sırasında dini emirlerin tatbiki ve tüm İsrail topraklarının Yahudilere ait olduğu inancında çok sert tutumlarıyla bilinirler. Har Hamor Yeşivası başta olmak üzere çok sayıda Haredi yeşivasında bu program tatbik edilmektedir. Aşağıda açıklanacak olan Netzah Yehuda askeri birliği bu programın mezunlarıyla doludur.⁴⁰

İsrail Savunma Kuvvetleri’nin “Şahar Programı” da haredi kesim için hazırlanmış, onların orduya nasıl entegre edilebilecekleri ve askerlik hizmeti sonrasında sivil sektörde istihdama nasıl hazırlanabilecekleri konusunda imkanlar sağlamaktadır. Adı Şiluv Haredim’in (Ultra-Ortodoks entegrasyonu) İbranice kısaltması olan program son yıllarda ivme kazanmıştır. Program, 22 ila 26 yaş arasındaki Haredi erkeklerin yaklaşık bir buçuk yıl orduda hizmet etmelerine olanak sağlıyor. Programın başında, Haredi okullarında pek önemsenmeyen matematik ve İngilizce öğretilmekte; daha sonra genellikle teknoloji içeren alanlarda, ordu hizmetlerine yönelik eğitime geçiyorlar. Hava kuvvetleri, donanma, askeri istihbarat, teknoloji ve lojistik müdürlüğü ve İç Cephe Komutanlığı dahil olmak üzere çeşitli IDF şubelerinde görev alıyorlar. Programda askerlik hizmeti sırasında kadınlarla yakın temasın olmaması da dahil olmak üzere dini ihtiyaçlarına uygun bir ortam vaat ediliyor. Özellikle askerlik sonrası istihdam fırsatı sebebiyle belli bir kesime cazip gelmektedir.⁴¹

2.4. Dini Siyonizm ve Gazze Savaşı İlişkisi⁴²

Şüphesiz Dini Siyonizm’in şiddet ve savaşa dair teorik ve pratik yaklaşımlarının en canlı sahnesi halihazırda devam eden Gazze Savaşında sergilenmektedir. Dolayısıyla bu savaşta Dini Siyonistlerin etkilerini incelemek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Bu savaşta Dini Siyonizm’in birkaç farklı hususta rolünden söz etmek mümkündür. En başta savaşın Yahudi topluma dini olarak gerekçelendirilmesi, savaş sırasında ortaya çıkan şiddet ve yıkım görüntüleri başta olmak üzere İsrail toplumunda oluşabilecek itirazların önüne geçmek için Dini Siyonistlerin aktif

40 Yagil Levy, “A Nationalist Religious Group has Swelled the Ranks of Israel’s Military”, *Forward: Jewish, Independent, Nonprofit* (17 Ekim 2024); Hanan Greenwood, “Haredi-nationalism at a crossroads: Meet the Har Hamor yeshiva”, *Israel Hayom* (22 Kasım 2022).

41 Amos Harel, “Many in IDF’s Haredi Track Aren’t Really Haredi”, *Haaretz* (01 Mart 2012); *The Jerusalem Institute for Strategy and Security*, “Integrating without Changing: Military Service as a Catalyst for Haredi Integration in Israeli Society” (31 Ekim 2017).

42 Gazze’de yaklaşık bir buçuk yıldır devam eden savaşla ilgili değerlendirmeler özellikle İsrail medyasına yansayan haberlerden hareketle yapılacaktır.

olarak faaliyet gösterdiği görülmektedir. Bu doğrultuda Dini Siyonistler için Gazze Savaşının “Kutsal Savaş” olduğu bu kesimin çeşitli isimleri tarafından vurgulanmıştır. Gazze’nin Yahudiler için vaat edilmiş topraklar içerisinde yer aldığını, burada Yahudi yerleşimini sağlamanın dini olarak görevleri olduğunu vurgulayarak hem görüşlerine taraftar toplamaya hem de Gazze’deki askeri operasyon bölgesinde yerleşim yeri kurma vb. çabaları haklı göstermeye çalışmaktadırlar. Mesela, Kudüs’te düzenlenen bir mitingde İsrail’in bölgeye yönelik acımasız askeri saldırısını gösteren videolar oynatılırken ve organizatörler Akdeniz manzaralı yeni evler vaat eden broşürler paylaşıırken, Ulusal Güvenlik Bakanı Itamar Ben-Gvir katılımcılarla birlikte şarkılar söyleyip onlara “Şimdi eve dönme zamanı” diyebilmektedir. Savaş alanında, bazı dindar askerler *Tanah* topraklarıyla dans etmekte ve 2005’te boşaltılan Gush Katif’in turuncu bayraklarını sallamakta; bazıları da Filistinli evlerine yapıştırmak için mezuzalar taşımaktadır. Bazı askerler ise Gazze’de savaşmayı “tekrar eve dönmek için savaşmak” olarak nitelendirmektedir. Bütün bunlardan hareketle ordu eski baş psikoloğu ve Technion-İsrail Teknoloji Enstitüsü’nde araştırmacı olan Reuven Gal, birçok asker için Gazze Savaşının sadece bir askeri operasyon olmadığını onlar için bunun bir kutsal savaş olduğunu ifade etmektedir.⁴³

Dini Siyonistlerin Gazze Savaşını ve bu savaşta ortaya çıkan trajedileri dini bir kılıfla gerekçelendirmelerinin bir diğer örneği Dini Siyonistlerin önde gelen hahamlarından Dov Lior’un bazı açıklamalarında görülebilir. Kendisine yöneltilen “Gazze’ye götürülen insani yardımları engellemek için Şabat yasaklarını çiğnemenin caiz olup olmadığı” sorusunu, “Savaşın Şabat’ta da sürdürülmesinin dine uygun olduğunu, Şabat yasaklarının savaşta çiğnenebileceğini, dindar bir Yahudinin yardım konvoylarını engellemesi gerektiğini” söyleyerek cevaplamıştır. Lior’a göre, açlık çeken bir halka yardım ulaştırılmasını engellemek, Şabat’ı kutlamaktan daha önemli bir dini emirdir. Benzer şekilde Safed Başhahamı Eliyahu, insani yardımı engelleyenler için özel bir dua yazmıştır. Dolayısıyla Dini Siyonistlere göre iyi bir Yahudi olmak, Filistinlilerin toplu cezalandırılmasını temel Yahudi ibadetlerinin önüne koymak olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴

Dini Siyonistlerin Gazze Savaşındaki rolleriyle ilgili bir diğer husus bizzat muharip unsur olarak onların savaşta yer almasıdır. Bu noktada öncelikle İsrail

43 Linthicum, “Some Religious-Zionists See Gaza as a Holy War”. Benzer şekilde 2014 yılında yaşanan çatışmalarda askerlere “Kutsal Savaş” yürütmek için özel olarak seçildiklerini vurgulayan ordu komutanıyla ilgili haber için ayrıca bkz. <https://www.reuters.com/investigates/special-report/israel-military-religion/>.

44 Mikhael Manekin, “In Israel, Jewish Extremists Worshipping a God of Holy War Are Getting Stronger”, *Haaretz* (07 Mayıs 2024).

ordusunda Dini Siyonist subayların oranlarında son yıllarda dikkat çeken bir artışın gözlemlendiği ifade edilmelidir. Günümüzde ordunun subay kadrolarının yaklaşık yüzde 40 oranında yukarıda zikredilen askeri yeşiva programlarından mezun kişilerden oluşması İsrail’de bazı kesimler tarafından gündeme getirilmekte ve genel nüfusun en fazla yüzde 10’unu oluşturan Dini Siyonistlerin ordudaki oranlarının çok daha yüksek olmasına dair çeşitli endişeler dile getirilmektedir. Ancak bundan daha önemlisi Dini Siyonistlerden oluşan bazı askeri birliklerin bu savaşta özellikle Gazze’de cephenin en sıcak yerlerine gönüllü olarak yerleşmek istemesi zikredilmelidir.

Gazze’deki muharip güçler arasında geleneksel çizgideki Bnei David Yeşivası gibi kurumlardan gelen Dini Siyonistlere ek olarak, daha radikal bir dini çizgide yer alan 97. Tabur Netzah Yehuda (Yahuda’nın Zaferi) gibi tartışmalı gruplara da işaret edilmelidir. Bu tabur, öncelikle Batı Şeria’daki tüm yasadışı yerleşimlerin karakollarını kurmaktan ve Filistinli çiftçilere çok sayıda saldırı düzenlemekten sorumlu olan milliyetçi dindar yerleşimcilerin en uç kesimleri olan “Nar ha-Gvaot” (Tepe Gençliği) grubundan eleman almaktadır. Bu radikal eğilimli grup, Biden yönetimi tarafından ABD hükümetinin insan haklarını ihlal eden gruplara askeri yardım sağlamasını yasaklayan Lahey Yasası kapsamında yaptırımlara hedef olmuştur. Ancak bu yaptırımlar daha sonra iptal edilmiştir. Netzah Yehuda Taburu, çoğunlukla Dini Siyonistlerden oluşan diğer birimlerle birlikte, grubun talebi üzerine Gazze’deki devam eden savaşa konuşlandırılmıştır. Amaçları, Hamas’ın yenilgisine ve Gazze’nin altyapısının tamamen yıkılmasına katkıda bulunarak, Bakan Smotrich’in 8 Haziran 2024’te kamuoyuna açıkladığı gibi, 2005’te boşaltılan ve çoğunlukla dindar Siyonistlerin yaşadığı yerleşim yeri Guş Katif’in yeniden inşasını kolaylaştırmaktır.⁴⁵

Dini Siyonistlerin son Gazze Savaşındaki muharip olarak rolleriyle ilgili İsrail medyasında paylaşılan bir bilgi dikkat çekicidir. Buna göre Gazze’deki savaşta ölen İsrail askerlerinin yaklaşık yüzde 30’unun Dindar Siyonist cemaatten olduğu ifade edilmekte; Dindar Siyonistlerin Yahudi halkı için canlarını feda etmekten çekinmeden hizmet ettikleri vurgulanmaktadır. Bu grubun İsrail’deki oranlarının can kaybı sayılarıyla çok orantısız olduğu, nüfusun yaklaşık yüzde 10’unu oluşturdukları halde savaşta çok daha büyük oranda kayıp verdiklerine işaret edilmektedir.⁴⁶

45 De Martino, “The Growing Weight of Religious Zionism in Israel and the War in Gaza”; Mati Wagner, “A Yeshiva that Preps Haredi Men for IDF Service Mourns First Graduate to fall in Battle”, *The Times of Israel* (12 Haziran 2024).

46 Hartman - Halevi, “Israel at War-The Paradox of Religious Zionism”.

Dini Siyonistlerin son Gazze Savaşındaki rolleriyle ilgili ayrıca, İsrail toplumunda neden oldukları bazı tartışmalara da dikkat çekmek gerekir. Gazze’de bulunan İsraili rehinelere ilgili yaşananlar buna örnek verilebilir. Bazı Dini Siyonistlerin rehinenin kurtarılmasına yoğunlaşmak yerine savaşın sürdürülmesini talep etmesi toplumda yoğun tartışmalara neden olmuştur. Rehine anlaşması gündeme ilk geldiğinde dindar Siyonist topluluğun önde gelen birkaç hahamı, Hamas ile rehin alma anlaşmasına karşı çıkarak Gazze’den asker çekme ve Filistinli tutuklularla esirleri takas etme anlaşmasının daha fazla İsrailiye tehlikeye atacağını ileri sürdükleri görüşlerini bir mektupla kamuoyuna duyurmuştur. İmzacılar arasında Ramat Gan Baş Hahamı Yaakov Ariel ve yerleşimci liderler Dov Lior ve Elyakim Levanon ve Safed Baş Hahamı Shmuel Eliyahu gibi önde gelen sertlik yanlıları yer almıştır. Hahamların mektubunda rehinenin serbest bırakmak için talep edilen bedellerin yaşlı-geç, kadın-erkek tüm İsrailileri tehlikeye attığı, dolayısıyla anlaşmanın oluşturduğu tehlikelerin, Yahudilerin esirlerden daha önemli olduğu iddia edilmektedir.⁴⁷

Ancak bu mektuptan birkaç ay sonra, devam eden yoğun protestoların da etkisiyle Dini Siyonistlerin karar değiştirdikleri ve hükümete, Gazze’de rehin tutulan tutsakları kurtarmak için Hamas ile makul bir rehine anlaşması için baskı yapması çağrısında bulundukları görülmüştür. Çağrışı imzalayanlar arasında, Safed Baş Hahamı Shmuel Eliyahu, Ramat Gan Baş Hahamı Yaakov Ariel, Samaria Bölge Konseyi Hahamı Elyakim Levanon, Gush Bölge Konseyi Hahamı Yosef Zvi Rimon, Beit El Hahamı Ariel Berali, Bnei David Pre-Military Akademi Başkanı Yigal Levenstein gibi isimler yer almıştır. İmzacılar, rehinenin kurtarmanın “en yüksek düzeyde dini, ahlaki ve ulusal bir görev” olduğunu açıklamış; ancak Hamas ile yapılacak anlaşmanın İsrail’in güvenliği için tehlike oluşturmadığından emin olunması ve Hamas’ın Gazze’ye geri dönmesine izin verilmemesi gerektiğini de vurgulamışlardır.⁴⁸

Dini Siyonistlerin başrolde olduğu rehine krizi tartışmalarıyla ilgili son kriz bu yılın Nisan ayı sonlarında ortaya çıktı. Dini Siyonistlerin en azılı isimlerinden Maliye Bakanı Bezalel Smotrich yaptığı açıklamada Gazze’deki rehinenin ilgili Netanyahu’nun rehinenin kurban edilmesi gerektiğini düşündüğünü dile getirdi. Dış dünyaya karşı Gazze’deki büyük yıkımın gerekçesi olarak sunulan rehine-

47 Toi Staff, “Top Religious Zionist Rabbis Call for Scrapping ‘Dangerous’ Hostage Deal”, *The Times of Israel* (22 Temmuz 2024).

48 Aaron Reich, “‘A Duty of the Highest Order’: Top Religious Zionist Rabbis Tell Gov’t to Push for Hostage Deal”, *The Jerusalem Post* (08 Ekim 2024); Ayrıca bkz. Toi Staff, “In Apparent U-turn, Several Leading Religious Zionist Rabbis Call for Hostage Deal”, *The Times of Israel* (08 Ekim 2024).

lerin İsrail iç siyasetinde ordu ve hükümet için büyük bir yük gibi görülüp bu yükten kurtulmak istediği, rehineri ailelerine geri göndermenin en önemli hedef olmadığının Smotrich tarafından açıklanması dikkat çekicidir. Ayrıca Likud partisi üyesi Kültür ve Spor Bakanı Miki Zohar'ın da İsrail'in savaşı sona erdirecek bir anlaşmayla tüm rehinerin geri dönmesini sağlamak yerine onları riske atarak savaşın devam etmesinin tercih edilebilir olduğunu söylemesi de Dini Siyonistlerin konuya bakışını yansıtmaktadır.⁴⁹

Gazze savaşındaki etkilerinden hareketle Dini Siyonizm'in İsrail toplumunda tartışıldığı bir diğer husus, bu grubun her geçen gün ordudaki (IDF) güçlerini artırmaları ve bu durumun İsrail toplumuna yaptığı/yapacağı olumsuz etkileri hakkındadır. Daha önce de Dini Siyonistlerin nüfuslarına oranla orduda çok daha yüksek oranlarda yer aldıklarına değinmiştik.⁵⁰ Bu konu yakın zamanda *The Guardian* gibi batı gazetelerinde de işlenmiş, Ori Goldberg, Neve Gordon, Andreas Krieg gibi analist ve akademisyenlerce bu durumun ortaya çıkardığı tehlikelere işaret edilmiştir.⁵¹ Özellikle 2005 Anlaşmasıyla İsrail ordusu ve yerleşimcilerinin Gazze'den çekilmesi sırasında yaşananların Yahudi toplumunda hatırlanmaktadır. Bazı Dini Siyonist hahamlar askerlere 'emirlere uymamaları' talimatı vermele-ri üzerine çekilme sırasında emirlere itaatsizliğin ortaya çıkaracağı problemlerle karşılaşmamak için ordu tarafından bu askerlere görev verilmemiştir.⁵² Bu durum başlı başına bir kriz iken⁵³ geçen yirmi yıllık sürede ordudaki Dini Siyonistlerin aşırı artışı ile yetkililerin alabileceği ve Dini Siyonistlerin hoşlarına gitmeyecek kararlarda orduda bir kaos yaşama ihtimali çok daha artmaktadır. İsrail'deki Açık Üniversite'de Siyasi Sosyoloji profesörü Yagil Levy de *Jerusalem Post* gazetesindeki röportajında, ordudaki dindar Siyonistlerin artan ağırlığının Gazze'deki komuta zincirinde kesintilere yol açtığını, kara birliklerinin üstlerinden aldıkları emirlere uymayıp özerk bir şekilde hareket ettiğini savunmuş; hareketin ordu içindeki artan varlığının, İsrail'in iç bütünlüğünü zayıflattığını ve orduda emirlere itaat için bir tehdit oluşturabileceğini söylemiştir.⁵⁴

49 Amir Tibon, "Israel's Most Fanatic Cabinet Member Shares the Inconvenient Truth About Gaza War", *Haaretz* (21 Nisan 2025).

50 Yoav Peled, *Toward Religious Zionist Hegemony in Israel*, Middle East Report (Middle East Research and Information Project, Fall/Winter 2019) (Middle East Research and Information Project).

51 Rabia Ali, "The Rising Influence of Religious Zionism and How its Reshaping Israel's Military", *Anadolu Ajansı* (30 Temmuz 2024).

52 Peled, *Toward Religious Zionist Hegemony in Israel*.

53 Don-Yehiya, "The Ideological Transformation of Religious Zionism", 254-257.

54 De Martino, "The Growing Weight of Religious Zionism in Israel and the War in Gaza".

Dini Siyonistlerin Gazze Savaşındaki rolleri bağlamında son olarak savaş sonrasına yönelik yaptıkları propagandalara da değinmek gerekir. Dini Siyonistler sürekli olarak 2005 yılındaki çekilme ile kapatılan Guş Katif yerleşim yerinin yeniden kurulması başta olmak üzere Gazze'nin Yahudi yerleşimcilere açılması, hatta burada yaşayan Gazzelilerin başka ülkelere sürülmesi gerektiği ile ilgili sürekli olarak kamuoyu oluşturmaya ve bunu siyasiler üzerinde baskı unsuru haline getirmeye çalışmaktadırlar.⁵⁵

Sonuç

Son söz olarak şunlar söylenebilir: Dini Siyonistler “savaş” olgusunu Me-sih'in önderliğinde gerçekleşecek ilahi kurtuluş planının bir merhalesi olarak görürler. Bu sonuca bazı geleneksel Yahudi inançlarını yeniden yorumlamak suretiyle ulaşırlar. Özellikle 1967 Altı Gün Savaşı sonrasında savaş ve şiddete teorik ve pratikte çok daha fazla yer vermeye başlamışlardır. Bu doğrultuda özellikle orduda hizmet vermeye yönelik çeşitli programlar geliştirerek son 25 yılda gide-rek artan oranda orduda güç sahibi olmuşlardır. Yaklaşık iki yıldır devam eden ve İsrail tarihinin kesintisiz en uzun savaşı konumuna ulaşan son Gazze savaşında Dini Siyonistlerin büyük etkileri söz konusudur. Bir taraftan iç ve dış kamuoyuna savaşın haklılığı ve dini hukuka uygunluğuna dair gerekçelendirme propaganda-ları yaparken diğer taraftan savaşta muharip güç olarak cephenin en önünde yer almaktadırlar. Ayrıca önde gelen siyasi ve dini liderleri aracılığıyla toplumdaki tüm tartışmaları bir kenara iterek savaşın devam ettirilmesi yönünde açıklamalar yapmaktadırlar.

55 De Martino, “The Growing Weight of Religious Zionism in Israel and the War in Gaza”.

Kaynakça

- Adam, Baki. “Kutsal Toprak, Mesih ve Terör”. *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 61-72.
- Ahlberg, Sture. “The Problem of Gush Emunim”. *Nordisk judaistik/Scandinavian Jewish Studies* 2/2 (1979), 26-34.
- Ali, Rabia. “The Rising Influence of Religious Zionism and How its Reshaping Israel’s Military”. *Anadolu Ajansı* (30 Temmuz 2024). <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/the-rising-influence-of-religious-zionism-and-how-its-reshaping-israels-military/3289875>
- Altuncu, Abdullah. “Toprak ve Düşman: Yahudi Kaynakları Bağlamında Bir Analiz”. *TYB Akademi: Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 41 (Mayıs 2024), 102-125.
- De Martino, Claudia. “The Growing Weight of Religious Zionism in Israel and the War in Gaza”. *Reset Dialogues on Civilisations* (21 Haziran 2024). <https://www.resetdoc.org/story/growing-weight-religious-zionism-israel-war-gaza/>
- Don-Yehiya, Eliezer. “Messianism and Politics: The Ideological Transformation of Religious Zionism”. *Israel Studies* 19/2 (2014), 239-263.
- Edrei, Arye. “Divine Spirit and Physical Power: Rabbi Shlomo Goren and the Military Ethic of the Israel Defense Forces”. *Theoretical Inquiries in Law* 7/1 (2005), 257-300.
- Eisen, Robert. *Judaism and Violence: A Historical Analysis with Insights from Social Psychology*. Cambridge New York (N.Y.): Cambridge University Press, 2021.
- Eisen, Robert. *Religious Zionism, Jewish Law, and the Morality of War: How Five Rabbis Confronted One of Modern Judaism’s Greatest Challenges*. New York (N.Y.): Oxford university press, 2017.
- Eisen, Robert. *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism*. Cary: Oxford University Press, 2011.
- Eisen, Robert. “War in Religious Zionism”. *The Cambridge Companion to Religion and War*. ed. Margo Kitts. 299-313. Cambridge University Press, 1. Basım, 2023. <https://doi.org/10.1017/9781108884075.019>
- Ersoy Ceylan, Tuğçe. “İsrail’de Liberal Demokratinin ve Etnik Milliyetçiliğin İdeolojik Yansıması: Post-Siyonizm ve Neo-Siyonizm”. *Marmara Üniver-*

sitesi *Siyasal Bilimler Dergisi* 8/2 (30 Eylül 2020), 430-450. <https://doi.org/10.14782/marmarasbd.783471>

- Eshkoli (Wagman), Hava. “The Zionist Aspect of Religious-Zionist Policy in Palestine in View of the Holocaust”. *Yad Vashem Studies* 29 (2001), 281-320.
- Firestone, Reuven. *Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Greenwood, Hanan. “Haredi-nationalism at a crossroads: Meet the Har Hamor yeshiva”. *Israel Hayom* (22 Kasım 2022). <https://www.israelhayom.com/2022/11/22/haredi-nationalism-at-a-crossroads-meet-the-har-hamor-yeshiva/>
- Gudman, Mikhah. *CATCH-67: The Left, the Right, and the Legacy of the Six-Day War*. çev. Eylon Levy. New Haven: Yale University Press, 2018.
- Harel, Amos. “Many in IDF’s Haredi Track Aren’t Really Haredi”. *Haaretz* (01 Mart 2012). <https://www.haaretz.com/2012-03-01/ty-article/haaretz-probe-many-in-idfs-haredi-track-arent-really-haredi/0000017f-e164-d9aa-aff-f97c91cc0000>
- Hartman, Donniel - Halevi, Yossi Klein. “Israel at War-The Paradox of Religious Zionism”. Ses ve Metin Dosyası. For Haven’s Sake Podcast. Erişim 24 Nisan 2025. <https://www.hartman.org.il/israel-at-war-the-paradox-of-religious-zionism/>
- Hellinger, Moshe vd. *Religious Zionism and the Settlement Project: Ideology, Politics, and Civil Disobedience*. Albany: SUNY Press, 2018.
- Inbari, Motti. *Messianic Religious Zionism Confronts Israeli Territorial Compromises*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Kampinsky, Aharon. *Rabbinism and Politics in Religious Zionism*. Boston, MA: Academic Studies Press, 2024. <https://doi.org/10.1515/9798887196350>
- Levy, Yagil. “A Nationalist Religious Group has Swelled the Ranks of Israel’s Military”. *Forward: Jewish, Independent, Nonprofit* (17 Ekim 2024). <https://forward.com/opinion/665326/hardal-idf-israel-military-gaza-settlement/>
- Linthicum, Kate. “Some Religious-Zionists See Gaza as a Holy War”. *The Jerusalem Post* (15 Mart 2024). <https://www.jpost.com/israel-hamas-war/article-792069>
- Manekin, Mikhael. “In Israel, Jewish Extremists Worshipping a God of Holy War Are Getting Stronger”. *Haaretz* (07 Mayıs 2024). <https://www.haaretz.com>

com/opinion/2024-05-07/ty-article-opinion/.premium/in-israel-jewish-extremists-worshipping-a-god-of-holy-war-are-getting-stronger/0000018f-496c-d17f-adcf-f9ef43630000?lts=1745504785563

Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021.

Peled, Yoav. *Toward Religious Zionist Hegemony in Israel*. Middle East Report. Middle East Research and Information Project, Fall/Winter 2019. Middle East Research and Information Project. <https://merip.org/2019/12/toward-religious-zionist-hegemony-in-israel/>

Reich, Aaron. “‘A Duty of the Highest Order’: Top Religious Zionist Rabbis Tell Gov’t to Push for Hostage Deal”. *The Jerusalem Post* (08 Ekim 2024). <https://www.jpost.com/israel-news/article-823716>

Sagi, Abraham vd. *Religious Zionism and the Six Day War: From Realism to Messianism*. London, New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2019.

Schwartz, Dov. *Faith at the Crossroads: A Theological Profile of Religious Zionism*. Leiden, Boston: Brill, 2002.

Sonuç, Yusuf Süha. *Başlangıcından Günümüze Dini Siyonizm*. Ankara: Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Staff, Toi. “In Apparent U-turn, Several Leading Religious Zionist Rabbis Call for Hostage Deal”. *The Times of Israel* (08 Ekim 2024). <https://www.timesofisrael.com/in-apparent-u-turn-several-leading-religious-zionist-rabbis-call-for-hostage-deal/>

Staff, Toi. “Top Religious Zionist Rabbis Call for Scrapping ‘Dangerous’ Hostage Deal”. *The Times of Israel* (22 Temmuz 2024). <https://www.timesofisrael.com/top-religious-zionist-rabbis-call-for-scrapping-dangerous-hostage-deal/>

Tibon, Amir. “Israel’s Most Fanatic Cabinet Member Shares the Inconvenient Truth About Gaza War”. *Haaretz* (21 Nisan 2025). https://www.haaretz.com/israel-news/2025-04-21/ty-article/.premium/israels-most-fanatic-cabinet-member-shares-the-inconvenient-truth-about-gaza-war/00000196-57b5-da35-a1d7-fff5b0db0000?dicbo=v2-5F8f2n-n&utm_source=traffic.outbrain.com&utm_medium=referrer&utm_campaign=outbrain_organic

- Tirosh, Yosef. “The Essence of Religious Zionism”. *Religious Zionism; an Anthology*. ed. Yosef Tirosh. 11-34. Jerusalem: Publishing Department of the Jewish Agency at Ahva Cooperative Press Ltd., 1975.
- Türem, Şule İsmihan. “Ortodoks Yahudilikteki Mesih İnancının Siyonizm’e Etkileri”. *PESA International Journal of Social Studies* 5/1 (2019), 28-41.
- Wagner, Mati. “A Yeshiva that Preps Haredi Men for IDF Service Mourns First Graduate to fall in Battle”. *The Times of Israel* (12 Haziran 2024). <https://www.timesofisrael.com/a-yeshiva-that-preps-haredi-men-for-idf-service-mourns-first-graduate-to-fall-in-battle/>
- “Bnei David Eli”. Erişim 23 Nisan 2025. <https://bneidavid.org/Web/En/AboutUs/Default.aspx>
- The Jerusalem Institute for Strategy and Security*. “Integrating without Changing: Military Service as a Catalyst for Haredi Integration in Israeli Society” (31 Ekim 2017). <https://jiss.org.il/en/haredi-integration/>
- “Yeshiva Har Bracha, Hesder Program”. Erişim 23 Nisan 2025. <https://en.yhb.org.il/post-army-program/>

أخلاق الحروب ومبادئها الإنسانية في النظام الأخلاقي الإسلامي والتجربة التاريخية الإسلامية

محمد جابر ثلجي*

مقدمة

لطالما كانت الحرب إحدى الظواهر البشرية التي رافقت المجتمعات منذ بدايات التاريخ، وقد تباينت النظم الدينية والقانونية والفكرية في تنظيم هذه الظاهرة الخطيرة. وفي هذا السياق، تميّز الإسلام بمنظومة فريدة من الضوابط الأخلاقية والقانونية التي تحدد متى يُشرع القتال، وكيف يُدار، وما هي المبادئ التي يجب أن تضبط سلوك الأطراف المتحاربة (عبد الحمود، 2014). ولم يكن الإسلام ديناً يُشرّع العدوان أو يدعو إلى العنف، بل جاء برسالة عالمية تُعلي من شأن العدل والرحمة حتى في أحلك لحظات الصراع.

فالقرآن الكريم، وهو المصدر الأول للتشريع، أرسى مجموعة من القواعد الأخلاقية التي تضبط الحرب وتمنع تحويلها إلى انتقام أو عبث، حيث قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ (البقرة: 190)، وهي آية تختصر فلسفة القتال في الإسلام بأنه دفاعي لا هجومي، مشروع لا عدواني. (Çelik, 2017) كما أكد القرآن الكريم على حماية المستضعفين، ودعا إلى السلم متى ما مال إليه العدو، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال: 61) (Arslan, 2015). ولم يكتف الإسلام بالحديث عن مشروعية الحرب، بل أولى اهتماماً بالغاً لأخلاقياتها، بدءاً من تحريم قتل غير المقاتلين، واحترام العهود، ورفض التمثيل بالجثث، وصولاً إلى رعاية الأسرى ومعاملة العدو معاملة إنسانية (العامري، 2023؛ الندوي، 2010).

كما جاءت السنة النبوية لتؤكد هذه القيم وتطبقها واقعاً عملياً، حيث نعى النبي محمد ﷺ عن قتل النساء والأطفال والرهبان، وأوصى بحسن معاملة الأسرى، بل وعبر عن غضبه الشديد حين رأى امرأة مقتولة في ساحة القتال، قائلاً: «ما كانت هذه لتقاتل» (البخاري، 1993؛ مسلم). وقد تجلّى هذا المنهج النبوي في جميع معاركه، حيث لم يكن الهدف من الحرب السيطرة

* د. جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - قسم الدراسات الإسلامية، mohammed.t@yu.edu.jo، 0000-0002-8753-4878

أو الغنيمة، بل رد العدوان ونشر العدل. وتُعد وصاياه للجيش قبل انطلاق المعارك وثيقة أخلاقية متقدمة، ما زال فقهاء القانون الدولي يندهشون من أبعادها الإنسانية (Doğan, 2023).

ولا يقف التنظيم الإسلامي للحرب عند حدود النصوص، بل امتد إلى جهود الفقهاء الذين شرّعوا تفصيلاً لحالات الحرب والهدنة، ونظموا العلاقات مع غير المسلمين زمن الحرب، وحددوا من يجوز قتاله ومن لا يجوز، وبيّنوا حكم الأسرى، والممتلكات، ومكانة المعاهدين والذميين (الماوردي، 1996؛ ابن قدامة، 1994؛ النائطي، د.ت؛ القرشي، د.ت). وقد أجمع الفقهاء على أن الأصل في العلاقات الدولية هو السلم، وأن الحرب ضرورة تقدر بقدرها (النووي، 1996؛ الشافعي، 1983).

أما في التاريخ الإسلامي، فتمثلت هذه المبادئ واقعاً حياً في سلوك الخلفاء وقادة الجيوش. ففي فتح مكة مثلاً، عفا النبي ﷺ عن أهلها رغم ما لقي من أذى، وقال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء» (البخاري، 3980). وفي معركة اليرموك، أوصى خالد بن الوليد بعدم قتل الشيوخ والنساء، وفي فتوحات الشام والعراق، كان يُكتب للأهالي عهود أمان تضمن أرواحهم وأموالهم، وتُصان دور العبادة، ويحظى رجال الدين من غير المسلمين بالحماية (عبد الحمود، 2014؛ العامري، 2023). كما التزمت الدولة العثمانية بهذه المبادئ، فوثّقت الأوامر العسكرية الصارمة بمنع نهب ممتلكات المدنيين أو المساس بغير المقاتلين، وقد عوقب القادة الذين خالفوا ذلك. (Doğan, 2023)

بناءً عليه، يأتي هذا البحث ليرز الوجه المشرق لتشريع الحرب في الإسلام، ويبيّن كيف أن الشريعة الإسلامية سبقت في إرساء منظومة متكاملة من القيم الأخلاقية التي تحفظ للإنسان كرامته وحقوقه حتى في ميدان القتال. كما يهدف إلى تحليل النصوص المؤسسة لهذا المفهوم، واستعراض التطبيقات النبوية والفقهية والتاريخية التي تعكس سمو هذا التشريع، وتفنّد الادعاءات التي تربط بين الإسلام والعنف.

أولاً: أخلاقيات الحرب في القرآن الكريم

أتى القرآن الكريم بتصور متكامل لأخلاقيات الحرب، مبيناً مبرراتها وضوابطها في إطار قيم إنساني. يُظهر هذا التصور بوضوح أن الإسلام لا يسعى للقتال إلا دفاعاً عن الحق، وضماناً لكرامة الإنسان، وإزالة الفساد. قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 190]، وهذه الآية ترسم مبدأً جوهرياً: القتال المشروع هو لمن يعتدي، وليس عدواناً في ذاته. كما ورد قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: 61] مما يدل على أولوية السلم في الإسلام (عبد الحمود، 2014).

ومن المبادئ القرآنية كذلك: تحريم قتل غير المقاتلين، وخصوصاً الأطفال والنساء والشيوخ وأهل العبادات، حيث جاءت الآيات مجتمعة لتضع ضوابط تضمن عدالة الحرب. ومن الأدلة أيضاً، حرص الإسلام على العدل حتى في حال الحرب، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا

تَعْدِلُوا» [المائدة:8]، وهذا يرسخ أن العدل قيمة لا تسقط في ميادين المعارك (العامري، 2023).

أما في التعامل مع الأسرى، امتدح القرآن الكريم من يطعم الأسرى بدافع ذاتي مبني على الرغبة والمحبة ناهيك عن كونه حق على الدولة، يقول -عز وجل-: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [٨ الانسان]، وقد أقر القرآن الكريم أكثر من خيار لتقرير مصيرهم: إما المنّ (الإفراج بلا مقابل)، أو الفداء، مع تقديم خيار المنّ على الفداء، فقد جاء في سورة محمد -صلى الله عليه وسلم-: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد:4] (الندوي، د.ت). وبذلك يؤسس القرآن الكريم لمنظومة متكاملة من القيم الإنسانية والضوابط الأخلاقية. كما يوضح القرآن الكريم أن الحرب لا تُشن إلا لأسباب عادلة مثل الدفاع عن النفس أو رفع الظلم. يقول الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْدُوا﴾ (البقرة، 190)، مما يدل على تحريم الاعتداء، حتى في حالة الحرب (Çelik, 2017). كما أذن الله بالقتال دفاعاً عن المستضعفين: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ﴾ (النساء، 75) (Çelik, 2017).

ويعلي القرآن الكريم من شأن السلام، حيث يقول تعالى: ﴿وَإِنْ جَاءُوا لِلْسَّلَامِ فَأَجْزِهِمْ﴾ (الأنفال، 61)، وهو ما يعكس مركزية السلام في العلاقات الدولية في الإسلام. (Arslan, 2015) كما يشدد على ضرورة العدل حتى مع العدو: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾ (المائدة، 8). ومن القيم التي يركز عليها القرآن الكريم أيضاً، احترام الحياة الإنسانية، حيث ورد: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ... فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة، 32).

القرآن الكريم يولي أهمية بالغة لحفظ النفس البشرية وصيانة الممتلكات، حتى في سياق الحرب. قال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (الأعراف: 56)، وهي قاعدة عامة تشمل منع التدمير غير المشروع للممتلكات خلال النزاع (Çelik, 2017). كما شدد على حرمة النفس بقوله: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا... فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: 32)، في سياق لا يخص فقط المسلمين بل كل البشر، ما يعكس حماية شاملة للحياة الإنسانية حتى أثناء الصراع المسلح (Çelik, 2017). كما أكد القرآن الكريم حرمة النفس البشرية، وأنه لا يجوز معاقبة أحد بجريرة غيره، فقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: 164)، وهو مبدأ أساسي في حماية الأبرياء من المدنيين في أي صراع. كما شدد القرآن الكريم على العدل، فقال: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (المائدة: 8)، مما يدل على أن الحرب لا تبرر ظلم المدنيين حتى مع وجود العداوة.

ثانيًا: أخلاقيات الحرب في السنة النبوية

شكلت السنة النبوية الجانب التطبيقي لأخلاقيات القرآن الكريم، وقد طبّق النبي محمد ﷺ هذه المبادئ في سيرته العسكرية بوضوح. ففي مخاطبته لأمراء جيش المسلمين قبل مغادرتهم، "فَعَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ، أَوْ سَرِيَّةٍ، أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: «اغْرُؤُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَاتْلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْرُؤُوا وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تَغْدُرُوا، وَلَا تَمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلَيْدًا... الحديث" (مسلم، 1731). كان من أبرز مظاهر الأخلاق النبوية في الحرب رحمته حتى بأعدائه، كما في موقفه من الأسرى، إذ كان يوصي بحسن معاملتهم، عن أبي عزيز بن عمير أخي مصعب بن عمير قال: "كنت في الأسارى يوم بدر، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "استوصوا بالأسارى خيراً" وكنت في نفر من الأنصار، وكانوا إذا قدموا غداءهم وعشاءهم أكلوا التمر، وأطعموني الخبز بوصية رسول الله - صلى الله عليه وسلم؛ وكان يُطعمهم من طعام المسلمين، ويعفو عنهم كما فعل في بدر وحنين (رواه الطبراني في الكبير، 22/393).

وفي جانب حماية المدنيين، أكدت وصايا النبي - صلى الله عليه وسلم - على حرمة دماء المدنيين لا سيما كبار السن والنساء والأطفال، ورجال الدين المنخرطين للعبادة، قال - صلى الله عليه وسلم: "وَلَا تَقْتُلُوا امْرَأَةً، وَلَا وَلَيْدًا، وَلَا شَيْخًا كَبِيرًا" (البغوي، 2669). وقد ورد هذا الحديث بأكثر من لفظ في أكثر من كتاب من كتب التخریج. ومنها الحديث الذي رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: «وُجِدَتْ امْرَأَةٌ مَقْتُولَةٌ فِي بَعْضِ مَغَازِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَتْلَ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ» (البخاري، 3015). كما أكدت السنة النبوية على منع الاعتداء على رجال الدين الرهبان فقد قال ﷺ في وصاياهم للجيوش: «لَا تَقْتُلُوا امْرَأَةً، وَلَا صَبِيًّا، وَلَا شَيْخًا، وَلَا رَاهِبًا» (البيهقي، 18152). وفي منع الاعتداء على الممتلكات في نفس الحديث ورد قوله - صلى الله عليه وسلم -: «وَلَا تَهْدُمُوا بَنَاءً، وَلَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً» (البيهقي، 18152).

ثالثًا: أخلاقيات الحرب في الفقه الإسلامي

انطلاقاً منصوص الكتاب والسنة وتطبيقاتهما العملية رتب الفقهاء جوانب أبواب الجهاد ذات الأبعاد الأخلاقية على شكل أحكام فقهية. فكانت الأحكام المتعلقة بالجهاد ذات بعدين أحدها أخلاقي والآخر فقهي عملي. وتأسيساً لمنطلق ومبرر القتال، أجمع الفقهاء على أن الحرب في الإسلام وسيلة لا غاية، تُضبط بضوابط الشرع (الماوردي، 1999). ومن أعظم المبادئ التي أصلها الفقهاء: تحريم العدوان، وتحريم البدء بالقتال، ووجوب إنذار العدو قبل القتال، وضرورة عرض الإسلام والدعوة أولاً. وقد قرر العلماء أن الأصل في العلاقات بين المسلمين وغيرهم هو السلم لا

الحرب، إلا أن تقع مظلمة أو عدوان. قال الإمام النووي: ”يُجرّم الغدر وقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني، إلا أن يقاتل أحدهم بالفعل“ (الماوردي، 1996؛ ابن قدامة، 1994). ويؤكد ابن تيمية على هذا المعنى بقوله ”ولا يجوز قتال من لم يُقاتلنا، إذا لم تُبلّغهم دعوة الإسلام، كما فعل النبي ﷺ حينما كتب إلى كسرى وقيصر، ولم يبدأهم بقتال“ (ابن تيمية، 1998، ص: 15). وتناول الفقهاء موضوع الأسرى بتفصيل، فقرروا أن الإمام مخير بين الفداء أو المنّ أو الاستبقاء بحسب ما تقتضيه المصلحة (القرشي، د.ت). كما اتفق الفقهاء على تحريم التمثيل بالجثث ودفن القتلى احتراماً لإنسانيتهم، وألزموا المحارب المسلم بالابتعاد عن قطع الأشجار أو حرق الزروع إذا لم تكن ضرورة عسكرية مبررة (الندوي، د.ت). واعتبروا أن الالتزام بالعهد والمواثيق أثناء الحروب من أركان الأخلاق الإسلامية، بل جعلوا الغدر من الكبائر. الفقهاء المسلمون أكدوا أن الحرب في الإسلام لا تُشرع إلا في حالات الضرورة، مثل الدفاع عن النفس أو نصرة المظلوم. كما اشترطوا إعلان الحرب بعد تقديم الدعوة، ومنعوا الغدر، وأوصوا بعدم قتل النساء والأطفال والشيخوخة. (Doğan, 2023)

في كتب الفقه مثل «الأحكام السلطانية» للماوردي و«بدائع الصنائع» للكاساني، نُصّ صراحةً على ضرورة مراعاة قواعد أخلاقية في جميع مراحل القتال. ومن هذه القواعد: احترام العهود، تحريم التمثيل، ضرورة إنذار العدو، حماية دور العبادة، وعدم تدمير الزرع أو قتل الحيوان عبثاً. (Doğan, 2023)

كما أجمع الفقهاء على أن الحرب لا تكون وسيلة للغنائم أو التوسع الجغرافي، بل وسيلة لحماية الدين والنفس والعقل والمال والعرض، وهي الضرورات الخمس التي يُبنى عليها مقاصد الشريعة. الفقهاء المسلمون شددوا على أن الحرب لا تبرر انتهاك حرمة النفس أو المال. وقد نصّت المذاهب الأربعة على وجوب تجنب قتل غير المحاربين، وتحريم التمثيل، وتحريم إتلاف الممتلكات دون مبرر. ومن ذلك قولهم بعدم جواز حرق الأشجار أو هدم البيوت إلا لضرورة عسكرية معتبرة (Doğan, 2023). واعتبروا أن الغنيمة لا تبرر الفوضى أو التعدي على أموال المدنيين، خصوصاً في حال وجود عهد أو ذمة. كما اشترط الفقهاء إذن الإمام في التصرف في الأموال، مما يدل على مركزية حماية الممتلكات في فقه الحرب (Doğan, 2023).

اتفق الفقهاء من مختلف المذاهب الإسلامية على تحريم قتل من لا يُقاتل من المدنيين. قال الإمام النووي في شرحه لصحيح مسلم: ”أجمع العلماء على تحريم قتل النساء والصبيان إذا لم يقاتلوا“ (النووي، 1996، ج 12، ص 48). وذكر الإمام الشافعي في كتابه ”الأم“ أن من قُتل من غير المقاتلين بغير حق فذلك من ”الغدر الذي نهى عنه الله ورسوله“ (الشافعي، 2002، ج 4، ص 255). وقد توسع الفقهاء في تطبيق هذا المبدأ، فأفتوا بعدم جواز هدم البيوت أو حرق المزروعات أو استهداف الممتلكات إذا لم يكن في ذلك ضرورة عسكرية

واضحة، وهو ما نجده أيضًا في آثار الصحابة مثل وصايا أبي بكر الصديق لجيوش الشام.

رابعاً: أهم المبادئ والأخلاقيات الإسلامية في الحروب

تناول نصوص الشريعة مجموعة من المبادئ والأخلاقيات الإنسانية في الحروب أهمها هذه المبادئ.

١. مبدأ التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين

يشكل هذا المبدأ حجر الزاوية في فلسفة الحرب في الإسلام، إذ يوجب على المسلمين عدم استهداف غير المحاربين كالنساء والأطفال والشيخوخ والرهبان، سواء في القتال المباشر أو من خلال العمليات العسكرية غير الدقيقة. فقد كان النبي محمد ﷺ يوصي جيوشه بعدم التعرض لهؤلاء، ويدين من يقتل بريئاً لا يشارك في القتال. ويظهر هذا المبدأ بوضوح في التشريعات الفقهية التي حددت من يجوز قتاله ومن لا يجوز، مما يعكس احتراماً متأصلاً للمدنيين في الإسلام، حتى خلال الصراعات المسلحة. كما أن التمييز بين المحاربين وغيرهم يُعد أساساً لمنع الجرائم الجماعية والانتهاكات ضد الأبرياء، وهو مبدأ يتفق في جوهره مع القانون الدولي الإنساني. (Al-Fajri, 2022)

٢. تحريم الإفساد في الأرض وتدمير الممتلكات

حرّم الإسلام الاعتداء على الممتلكات الخاصة والعامة خلال الحرب إلا إذا دعت الضرورة العسكرية الصريحة لذلك، مثل تحصين العدو داخلها. وقد نهى القرآن الكريم عن الإفساد في الأرض بعد إصلاحها، وهو ما فسره العلماء بمنع التخريب العشوائي، كحرق الأشجار، وهدم البيوت، وتدمير البنى التحتية، ما لم يكن هناك مصلحة شرعية (الماوردي، 1996). ويؤكد هذا المبدأ على البعد الإنساني في التشريع الإسلامي، وحرصه على تقليص آثار الحرب على البيئة والمجتمع المدني، مما يجعله سابقاً على كثير من نصوص القانون الدولي في هذا المجال. (Shah, 2022)

٣. مبدأ الضرورة والتناسب

يرتبط هذا المبدأ بوجود أن يكون استخدام القوة في الحرب محكوماً بالضرورة القصوى، فلا تُستخدم إلا بقدر الحاجة، ولا يجوز فيها التوسع أو المبالغة. فإذا كان الضرر الحاصل يفوق الفائدة العسكرية، وجب التوقف. وهذا المبدأ يعكس نظرة الإسلام المتوازنة إلى الحرب باعتبارها وسيلة اضطرارية، وليست غاية في ذاتها. ويتطابق هذا المفهوم مع مبدأي «الضرورة العسكرية» و«التناسب» في القانون الإنساني المعاصر، لكنه في الإسلام مرتبط أيضاً بنية المحاربين ومقاصدهم، وليس فقط بالنتائج الظاهرة. (Mohamed, 2021)

٤. منع الخيانة والغدر

الإسلام يُعلي من قيمة الوفاء بالعهود، ويجعل الغدر من الكبائر التي تخرج الحرب من إطارها المشروع. فقد نهي النبي ﷺ عن خيانة العهود حتى مع الأعداء، وأوصى بعدم استغلال ثقة العدو في غير موضعها. وهذا يضع الحرب في إطار من النزاهة الأخلاقية، ويمنع اتخاذها وسيلة للغدر أو الخداع المنهي عنه شرعاً. كما شدد الفقهاء على وجوب إعلان القتال، وتحريم مباغطة العدو دون إعلام، إلا في حالات نقض العهد الصريح. يهدف هذا المبدأ إلى ترسيخ أخلاقية الحرب، وتحقيق الطمأنينة حتى في زمن القتال. (Al-Fajri, 2022)

٥. حماية الأسرى وحسن معاملتهم

من أبرز ما يميز التشريع الإسلامي في الحروب، رعاية حقوق الأسرى. فقد أوصى النبي ﷺ بحسن معاملتهم، وأطعمهم من طعام المسلمين، ومنع تعذيبهم أو إذلالهم. كما أمر القرآن الكريم بإطعامهم والإحسان إليهم، وجعل من أوجه البر مراعاة أحوالهم. وقد أقرّ الفقهاء جملة من الأحكام الخاصة بالأسرى، تبدأ بخيار المنّ أو الفداء أو الاستبقاء لمصلحة المسلمين، لكنها لا تجوّز أبداً إساءة المعاملة أو القتل دون موجب شرعي. يُعد هذا المبدأ شاهداً على عمق البعد الإنساني في فقه الجهاد، ويمثل امتداداً عملياً للرحمة والكرامة في التعامل مع الإنسان ولو كان عدواً. (Shah, 2022)

٦. الدعوة إلى السلام وتقديمه متى ما أمكن

يرى الإسلام أن الأصل في العلاقات بين الأمم هو السلم لا الحرب، ويُعلي من قيمة الصلح متى ما توفرت نوايا حقيقية من الطرف الآخر. ويأمر القرآن الكريم بالميل إلى السلام إذا أبدى العدو رغبة صادقة، مع تحميل المسلمين مسؤولية الاستجابة لهذا الميل. ويعكس هذا المبدأ رغبة الشريعة الإسلامية في تجنب البشرية ويلات الحرب، وتعظيم فرص التفاوض والحوار. كما أن السلم لا يُعتبر في الإسلام ضعفاً، بل خياراً أخلاقياً متقدماً متى ما كان يُحقق العدالة ويمنع الظلم. (Mohamed, 2021)

خامساً: أخلاقيات الحرب في التجارب التاريخية الإسلامية

أظهرت التجربة التاريخية الإسلامية التزاماً عملياً راقياً بهذه المبادئ في العديد من الوقائع. ففي فتح مكة، وبعد سنوات من الإيذاء والتهجير، عفا النبي ﷺ عن أهلها وقال: «أذهبوا فأنتم الطلقاء»، وهو موقف لا نظير له في تاريخ الحروب (الرمادي، د.ت). وعلى اعتبار أن بداية فترة الصحابة تمثل التطبيق العملي لأحكام الإسلام بعد فترة النبوة، أظهرت مجموعة من المواقف التاريخية تلك الفترة التزام المسلمين بمنهج الإسلام الأخلاقي في الفتوحات. وعلى سبيل المثال

وضمن أحداث معركة اليرموك، ومع شدة القتال، أصدر الصحابي الجليل خالد بن الوليد -رضي الله عنه- أوامر صارمة بعدم التعرض للنساء والأطفال والرهبان، وورد أنه أوصى بحفظ ممتلكات المدنيين في القرى المفتوحة (عبد الحمود، 2014). وفي فتوح الشام والعراق، حُفظت المعابد، وأُبقي على رجال الدين في مواقعهم، وكان المسلمون يمنحون أهل الذمة الأمان، ويكتبون لهم العهود التي تحميهم من أي اعتداء، كما في عهد عمر بن الخطاب لأهل إيليا (بيت المقدس) (العامري، 2023). وتشير المصادر التاريخية إلى أن كثيرًا من الشعوب المفتوحة استقبلت المسلمين كمحررين من ظلم البيزنطيين والفرس، مما سهّل نشر الإسلام في تلك المناطق (الندوي، د.ت).

كما أظهرت الفتوحات الإسلامية نماذج رفيعة في التعامل مع المدنيين واحترام حقوقهم، فقد كان فتح مكة أبرز مثال على التسامح، حيث عفا النبي ﷺ عن قريش رغم ما صدر منهم من أذى، قائلاً: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»، دون أي انتقام أو إراقة دماء (ابن هشام، 1990). وفي فتح القدس، تسلّم عمر بن الخطاب المدينة بعد صلح ضمن حماية النصارى وكنائسهم، ورفض الصلاة في كنيسة القيامة حرصاً على عدم تحويلها لاحقاً إلى مسجد (الطبري، 1987). أما فتح دمشق، فقد تميز بصلح آمن لأهل المدينة، وأعاد المسلمون الجزية لأهلها حين انسحبوا، لأنهم لم يعودوا قادرين على حمايتهم، وهو موقف لا نظير له في التاريخ العسكري (البلاذري، 1987). وفي فتح مصر، اتبع عمرو بن العاص توجيهات عمر بن الخطاب بعدم إيذاء الأقباط، وترك لهم كنائسهم وقضاةم، فوجدوا في حكم المسلمين عدلاً مفقوداً في ظل البيزنطيين (الكندي، 1970). واستمرت هذه المبادئ في الفتوحات العثمانية، حيث التزمت الدولة بتعليمات شرعية تنظم معاملة المدنيين، كما في فتح القسطنطينية، حيث أُعطي الأهالي الأمان، واستُبقيت الكنائس، واحترمت أماكن العبادة والعهود (دوغان، 2023). تُظهر هذه النماذج التزاماً أخلاقياً مؤصلاً في الفقه والسلوك السياسي الإسلامي، يُركّز على العدل والرحمة والوفاء بالعهود، في وقت كانت فيه المجازر الجماعية هي السلوك الغالب في الحروب العالمية.

وفي المراحل المتأخرة لتاريخ الحضارة الإسلامية، قدمت الدولة العثمانية، التي تأسست على المبادئ الإسلامية، نموذجاً عملياً لتطبيق أخلاقيات الحرب. خلال حروبها الممتدة، وخصوصاً في القرن التاسع عشر، حرصت على حماية المدنيين، ومنعت استهداف النساء والأطفال، وحرّمت التمثيل بالجثث، وقد وثقت الأرشيفات العثمانية أوامر واضحة بذلك (Doğan, 2023) حتى في زمن الهزائم والانحسار السياسي، أصرت السلطات العثمانية على الالتزام بالأخلاق، وأصدرت تعاميم لمنع نهب الممتلكات أو الاعتداء على غير المحاربين. وفي حالات كثيرة، عوقب القادة الذين خالفوا هذه التعليمات (Doğan, 2023).

وقد تجلّت المبادئ الإسلامية لحفظ النفس والممتلكات في التجربة العثمانية، حيث أصدرت الدولة تعليمات واضحة إلى القادة والجنود تمنع نهب البيوت أو تدمير الممتلكات الخاصة. وتمت

معاقبة من يخالف ذلك، كما جرت ممارسات لتعويض الأهالي المتضررين من أفعال الجنود في حال عدم مشاركتهم في القتال (Doğan, 2023). يُنظر في الإسلام إلى النفس البشرية على أنها مقدسة، والاعتداء عليها من أعظم الجرائم، حتى في حالات الحرب والنزاع. وقد شددت الشريعة الإسلامية على حرمة قتل النفس بغير حق، حيث قال الله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: 32). ويُفهم من هذه الآية أن الإسلام يعتبر القتل الجماعي والمجازر، خصوصًا بحق المدنيين، من أبشع الجرائم، ومساوية في خطورتها لقتل البشرية كلها (Çelik, 2017). وفي تطبيقات النبي ﷺ العملية لمبادئ الحرب، يظهر بوضوح التزامه بحماية غير المحاربين، إذ كان يأمر جيوشه بعدم قتل النساء أو الأطفال أو الرهبان، كما نهي عن تدمير الممتلكات العامة وقطع الأشجار، وهو ما يدل على مركزية حفظ النفس والمال حتى في أشد ظروف الصراع (Arslan, 2015).

أما في السياق التاريخي، فتبرز تجربة الحروب الصليبية بوصفها واحدة من أكثر الفصول دموية في علاقة الغرب بالإسلام. وقد تبنت دراسة بولات (2024) أن المجازر التي ارتكبتها الحملة الصليبية الأولى، خصوصًا في أنطاكية، ومعرة النعمان، والقدس، جاءت نتيجة مباشرة لتصوير عقدي عدائي تبنته المؤسسة الكنسية الغربية آنذاك. فقد تم تصوير المسلمين على أنهم أعداء لله، وشرعت الكنيسة قتلهم باعتباره وسيلة للتكفير عن الذنوب، ووسيلة دينية للوصول إلى «الخلاص» (Polat, 2024).

وتوضح الدراسة أن تلك المجازر لم تكن موجهة فقط ضد المسلمين، بل شملت اليهود والمسيحيين الأرثوذكس أيضًا، مما يعكس طبيعة الاستئصال الذي مارسته الحملة الصليبية بناءً على خطاب كراهية مقدس (Polat, 2024). وقد وثقت المصادر مشاهد مروعة من القتل الجماعي، بل وُجدت تقارير تاريخية عن لجوء بعض الصليبيين إلى أكل لحوم البشر في حصار معرة النعمان، في دلالة على حجم الوحشية والتجرد من القيم (Polat, 2024).

وعند المقارنة بين الموقف الإسلامي من الحرب وبين سلوك الحملات الصليبية، تتضح الفروق الأخلاقية بشكل جلي؛ إذ يُقر الإسلام بالحرب بشروط وضوابط إنسانية صارمة، فيما ارتكبت تلك الحملات جرائم جماعية تحت غطاء ديني. وقد أشار (Doğan, 2023) إلى أن الفكر السياسي الإسلامي حتى في فترات التوسع العسكري، ظل يحكمه مبدأ عدم التعدي، واحترام العهود، وحرمة المدنيين.

بناءً على ذلك، يظهر أن الإسلام يقدم نموذجًا متميزًا في تجريم المجازر وحماية المدنيين، ويشدد على التوازن بين القوة والرحمة. أما الانحرافات التاريخية التي مارسها بعض القوى الصليبية، فقد جسدت نموذجًا مضادًا بُني على خطاب التحريض والكراهية والإبادة، وهو ما يدعو اليوم إلى ضرورة الحوار والتربية على السلم، لمنع تكرار هذه الكوارث.

الخاتمة

يُظهر الإسلام، من خلال نصوصه الشرعية وممارساته التاريخية، تصوّرًا أخلاقيًا فريدًا للحرب، قائمًا على مبدأ الضرورة وضوابط العدالة والرحمة. فالقتال في التصور الإسلامي ليس غاية في ذاته، بل وسيلة لضمان حماية الإنسان والدفاع عن الحق، ورفع الظلم والفساد. وقد أثبتت الدراسة أن القرآن الكريم كان واضحًا في تقييد مشروعية القتال بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَغْتَدُوا﴾، مؤكدًا أن القتال يُشرع فقط في حال الاعتداء، لا للهيمنة أو التوسع.

كما بينت السنة النبوية التطبيق العملي لهذه المبادئ، حيث نهى النبي محمد ﷺ عن قتل النساء والصبيان والرهبان، وحرم التمثيل بالجنث، وأوصى بحسن معاملة الأسرى. وتجلّت رحمته ﷺ حتى في أوقات النصر، كما في فتح مكة، مما يدل على التزامه بأخلاقيات الحرب دون إخلال بها حتى في ذروة القوة. ومن هذا المنطلق، فإن السنة النبوية تعد مرجعًا تشريعيًا وسلوكيًا لا غنى عنه لفهم الحدود الأخلاقية التي تضعها الشريعة في ميدان القتال.

وعند مراجعة آراء الفقهاء، يتضح مدى اجتهادهم في صياغة ضوابط تفصيلية للحرب، بدءًا من إعلانها ومروّزًا بتعاملات الجند، وصولًا إلى أحكام الأسرى، واحترام المعاهدات، وحماية الممتلكات. فقد أجمعوا على أن الأصل في العلاقات الدولية هو السلم، وأن اللجوء إلى الحرب لا يكون إلا بعد استنفاد الوسائل السلمية. وقد سبقت هذه الرؤية - في أبعادها الإنسانية - كثيرًا من التشريعات الوضعية الحديثة.

وتؤكد التجارب التاريخية الإسلامية، خاصة خلال الفتوحات الراشدة والدولة العثمانية، على التزام واقعي بأخلاقيات الحرب. فلم تُسجل مجازر جماعية بحق مدنيين كما شهدها الغرب في الحروب الصليبية أو الاستعمارية، بل سادت مفاهيم الأمان، وضُمنت حقوق أهل الذمة، وصيّنت دور العبادة، وتم توثيق العهود للحفاظ على حياة الناس وأموالهم.

وعليه، فإن أخلاقيات الحرب في الإسلام تمثل إطارًا متكاملًا من المبادئ الربانية والتطبيقات العملية التي تهدف إلى تهذيب استخدام القوة، ومنع الانزلاق إلى العنف غير المشروع. وهذه القيم تُعد اليوم ذات أهمية متزايدة في ظل تصاعد النزاعات وازدياد الانتهاكات بحق المدنيين، مما يدعو إلى استعادة هذا النموذج الأخلاقي وتعزيزه في الخطاب المعاصر، تأكيدًا على أن الإسلام دين عدل ورحمة حتى في أوقات الضرورة.

المراجع

- البخاري. محمد بن إسماعيل. (2000)، صحيح البخاري، (الطبعة الأولى، المجلد 4). بيروت: دار ابن كثير.
- البغوي، م. الس. (1983). شرح السنة (ش. الأرئووط & م. ز. الشاويش، تحقيق). الطبعة الثانية. المكتب الإسلامي.
- البیهقي، أ. ب. (2003). السنن الكبرى (م. ع. عطا، تحقيق؛ ط. 3). دار الكتب العلمية.
- ابن ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1998). السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (تحقيق: علي بن محمد حاجي). بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. (1994). المغني (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط. 3). الرياض: دار عالم الكتب.
- ابن هشام، عبد الملك. (1990). السيرة النبوية (الجزء الرابع). بيروت: دار الكتب العلمية.
- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر. (1987). فتوح البلدان. بيروت: دار المعرفة.
- دوغان، حسن. (2023). السياسة العامة التي أثبتت نجاح المدنيين في القانون الحربي العثماني (1853-1920) مجلة بليتن، 87(309)، 595-634.
- الرمادي، أ. ز. (n.d.). أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم في الحرب. موقع نصرة رسول الله. <https://www.rasoulallah.net>
- الشافعي، محمد بن إدريس. (2002). الأم (الطبعة الثانية، المجلد 4). بيروت: دار المعرفة.
- الطبري، محمد بن جرير. (1987). تاريخ الرسل والملوك (الجزء الثالث). بيروت: دار الفكر.
- العامري، غ. ح. (2023). أخلاق القوة بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي: دراسة تحليلية مقارنة. أبو ظبي: الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف.
- عبد الحمود، م. أ. (2014). أخلاق الحرب في الإسلام [رسالة ماجستير، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا]. مستودع جامعة السودان للرسائل الجامعية.
- العجمي، “et al. حماية المدنيين في النزاعات المسلحة الدولية في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية/Protection of Civilians in International Armed Conflicts considering Islamic Sharia Provisions.” 901-968 (2024): 44.44
- القاسمي، محمد جمال الدين، (1994). محاسن التأويل (الطبعة الأولى، 17 مجلدًا). بيروت: دار الكتب العلمية.
- القرشي، ع. م. (2012). أحكام الأسرى في الفقه الإسلامي [رسالة ماجستير، جامعة الأزهر].

- الكندي، محمد بن يوسف. (1970). ولاية مصر وقضاها. بيروت: دار المعارف.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. (1996). الأحكام السلطانية والولايات الدينية (تحقيق: أحمد جاد). القاهرة: مكتبة دار السلام.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. (1999). الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني (ع. م. معوض & ع. أ. عبد الموجود، تحقيق؛ ط. 1، مج. 1-19). دار الكتب العلمية.
- مسلم، مسلم بن الحجاج. (2000). صحيح مسلم (الطبعة الأولى، المجلد 3؛ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- النائطي، م. إ. (2008). أخلاقيات الحرب في الإسلام. مكتبة الأقصى، الهند.
- الندوي، م. إ. (2010). أخلاقيات الحرب في الإسلام. الهند: مركز البحوث الإسلامية.
- النووي، يحيى بن شرف. (1996). المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج (الطبعة الأولى، المجلد 12). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- Al-Fajri, M. S. (2022). *Islam and the Ethics of War: Deconstructing Jihad through the Principle of Humanism in Theological Discourses*. *Pharos Journal of Theology*, 103(1), 1–12.
- Arslan, İ. (2015). "Hz. Peygamber'in Savaşlardaki Tavrı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(39), 1041–1043.
- Çelik, H. (2017). "Kur'an'da Savaşla İlgili Getirilen Düzenlemeler". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(3), 21–27.
- Doğan, H. (2023). "Osmanlı Savaş Hukukunda Sivillere Yönelik Benimsenen Genel Siyaset (1853–1920)". *Belleten*, 87(309), 595–634.
- Polat, Z. (2024). "Haçlı Seferleri Bağlamında Batı'da Oluşturulan İslam ve Müslüman Algısı: Birinci Haçlı Seferi Katliamları Üzerine İnceleme". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2024(31), 159–183.
- Çelik, H. (2017). "Kur'an'da Savaşla İlgili Getirilen Düzenlemeler". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(3), 21–27.
- Doğan, H. (2023). "Osmanlı Savaş Hukukunda Sivillere Yönelik Benimsenen Genel Siyaset (1853–1920)". *Belleten*, 87(309), 595–634

- Mohamed, F. (2021). *Islamic Principles and International Humanitarian Law: Compatibility and Comparisons*. *Journal of Islamic Law*, 15(2), 45–62.
- Shah, R. (2022). *IHL as Islamic Humanitarian Law: A Comparative Analysis*. *International Review of the Red Cross*, 104(919), 1–28.

İSLAM AHLÂK SİSTEMİ VE TARİHSEL TECRÜBESİNDE SAVAŞ ETİĞİ VE İNSANİ PRENSİPLER

Muhammed Câbir SELCÎ*
Çev. Ali SATILMIŞ**

Giriş

Savaş, insanlık tarihinin en erken dönemlerinden itibaren toplumsal yaşamın ayrılmaz bir parçası olmuş; bu olgunun düzenlenmesi hususunda dinî, hukukî ve fikrî sistemler arasında önemli farklılıklar ortaya çıkmıştır. İslam, savaşın ne zaman meşru görülebileceğini, hangi usullerle yürütüleceğini ve çatışan tarafların davranışlarının hangi normatif ilkeler çerçevesinde sınırlandırılacağını belirleyen özgün bir ahlakî-hukukî düzenleme modeli ortaya koymuştur (Abdülmahmud, 2014). Bu bağlamda İslam, saldırıyı meşrulaştıran yahut şiddeti teşvik eden bir din olmaktan ziyade, en ağır çatışma anlarında dahi adalet ve merhameti öne çıkaran evrensel bir mesajın temsilcisidir.

Kur'an-ı Kerim, savaşın keyfilikten ve intikam saikiyle yürütülmesinden alıkoyan ilkeler tesis etmiştir. “Allah yolunda sizinle savaşanlarla savaşın; fakat haddi aşmayın” (el-Bakara 2/190) ayeti, İslam savaş felsefesinin savunmacı, meşru ve saldırganlıktan uzak niteliğini özlü biçimde ifade eder (Çelik, 2017). Kur'an ayrıca zayıf ve mazlumların korunmasına vurgu yapmış, düşmanın barışa yönelmesi hâlinde barışın kabul edilmesini emretmiştir: “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yanaş” (el-Enfâl 8/61) (Arslan, 2015). Bununla birlikte İslam, savaşın yalnızca meşruiyet çerçevesini çizmekle yetinmemiş, aynı zamanda onun ahlakî boyutunu da ayrıntılı biçimde düzenlemiştir: sivil halkın öldürülmesinin yasak-

* Dr., Yermük Üniversitesi (Ürdün), Şariat ve İslâmî İlimler Fakültesi, İslâmî İlimler Bölümü, mohammed.t@yu.edu.jo, ORC-ID: 0000-0002-8753-4878.

** Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, ali.satilmis@kocaeli.edu.tr, 0000-0001-5620-967X.

lanması, anlaşmalara sadık kalınması, ölü bedenlere saygı gösterilmesi, esirlere insanca muamele edilmesi ve düşmana karşı dahi insan onurunu gözeten bir tavrın benimsenmesi bu kapsamda zikredilebilir (Âmirî, 2023; Nedvî, 2010).

Sünnet, bu normatif çerçeveyi somut pratiğe dönüştürmüştür. Hz. Peygamber (s.a.v.), kadınların, çocukların ve din adamlarının öldürülmesini yasaklamış; esirlere iyi muamele edilmesini tavsiye etmiş, savaş meydanında öldürülmüş bir kadını gördüğünde ise “Bu savaşacak biri değildi” diyerek öfkesini açıkça dile getirmiştir (Buhârî, 1993; Müslim). Nebevî uygulamalar, savaşın amacının hâkimiyet yahut ganimet değil, saldırının bertaraf edilmesi ve adaletin tesis edilmesi olduğunu göstermektedir. Nitekim sefer öncesinde orduya hitaben verdiği talimatlar, içerdiği ileri düzey insani değerlerle modern uluslararası hukuk doktrinine dahi ilham kaynağı olabilecek niteliktedir (Doğan, 2023).

İslam hukuk düşüncesinde de savaşın düzenlenmesi kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Fakihler, savaş ve ateşkes şartlarını ayrıntılı olarak tartışmış; savaş sırasında gayrimüslimlerle ilişkileri belirlemiş, kimlerin savaş hedefi olabileceğini veya olamayacağını tayin etmiş; esirler, mallar, zimmet ehli ve anlaşmalı topluluklarla ilgili hükümleri geliştirmişlerdir (Mâverdî, 1996; İbn Kudâme, 1994; Nâitî, ts.; Kureşî, ts.). Fakihler, uluslararası ilişkilerin asıl temelini barış olduğunu ve savaşın ancak zaruret durumunda, ölçülülük ilkesine bağlı kalınarak yürütülmesi gerektiğini vurgulamışlardır (Nevevî, 1996; Şâfiî, 1983).

Tarihsel düzlemde bu ilkelerin pratiğe aktarıldığı pek çok örnek mevcuttur. Mekke’nin fethi sonrasında Hz. Peygamber (s.a.v.), geçmişte yaşanan ağır eziyetlere rağmen Mekkelileri bağışlamış ve “Gidin, hepiniz serbestsiniz” demiştir (Buhârî, 3980). Yermük Savaşı’nda Halid b. Velid, yaşlıların ve kadınların öldürülmemesi yönünde kesin emir vermiştir. Şam ve Irak fetihleri sırasında halka can ve mal güvenliği teminatı verilmiş; ibadethaneler korunmuş, gayrimüslim din adamları himaye altına alınmıştır (Abdülmahmud, 2014; Âmirî, 2023). Osmanlı Devleti de bu prensipleri sürdürmüş; sivillerin mallarına el konulmasını veya gayrimüslimlere zarar verilmesini yasaklayan sert emirnameler yayımlamış; bu hükümlere muhalefet eden komutanları cezalandırmıştır (Doğan, 2023).

Sonuç itibarıyla bu çalışma, İslam savaş hukukunun insan onurunu ve haklarını savaş alanında dahi muhafaza eden özgün ahlakî sistemini ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca, kurucu metinlerin, Nebevî uygulamaların, fikhî düzenlemelerin ve tarihî örneklerin incelenmesiyle, İslam ile şiddet arasında kurulan indirgemeci yaklaşımların eleştirel bir değerlendirmesi amaçlanmaktadır.

1. Kur'an-ı Kerim'de Savaş Etiği

Kur'an-ı Kerim, savaşın gerekçelerini ve sınırlarını insani değerler çerçevesinde belirleyen bütüncül bir savaş etiği anlayışı ortaya koymuştur. Bu çerçevede, İslam'ın yalnızca meşru müdafaa ve hakların korunması amacıyla savaşa izin verdiğini, insan onurunu gözettiğini ve fesadı ortadan kaldırmayı hedeflediğini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim, “Allah yolunda sizinle savaşanlarla savaşın; fakat haddi aşmayın” (el-Bakara 2/190) ayeti, meşru savaşın yalnızca saldırgana karşı söz konusu olduğunu, savaşın kendisinin amaçlanmadığını vurgulamaktadır. Yine, “Eğer onlar barışa yönelirlerse, sen de ona yönel” (el-Enfâl 8/61) ayeti, İslam'da barışın öncelikli bir değer olduğunu göstermektedir (Abdülmahmud, 2014).

Kur'an'ın koyduğu temel ilkeler arasında sivil halkın korunması, özellikle çocukların, kadınların, yaşlıların ve din adamlarının öldürülmesinin yasaklanması yer alır. Ayrıca, savaş hâlinde bile adaletin gözetilmesi istenir: “Bir topluluğa olan kininiz sizi adaletsizliğe sevk etmesin” (el-Mâide 5/8). Bu, adaletin savaş alanında dahi vazgeçilmez bir ilke olduğunu ortaya koyar (Âmirî, 2023).

Esirlere yönelik tutum bağlamında ise Kur'an, onları gönüllü olarak besleyenleri övmüş; bu yaklaşımı ahlakî bir yücelik olarak takdir etmiştir: “Kendi canlarının çekmesine rağmen yoksula, yetime ve esire yemek yedirirler” (el-İnsân 76/8). Ayrıca, esirlerin akıbeti konusunda Kur'an iki seçeneği meşru görmüş; fidye karşılığı serbest bırakmayı veya hiçbir karşılık olmaksızın bağışlamayı (men) öngörmüş, bunlardan bağışlamayı öncelikli tutmuştur: “Sonra ya karşılıksız serbest bırakmak ya da fidye almak” (Muhammed 47/4) (Nedvî, ts.).

Böylelikle Kur'an, yalnızca meşruiyet sınırlarını değil, aynı zamanda insan onurunu koruyan bir değerler sistemi de inşa etmiştir. Savaş, yalnızca meşru sebeplerle –özellikle nefsi müdafaa veya zulmün ortadan kaldırılması amacıyla– yapılabilir: “Allah yolunda sizinle savaşanlarla savaşın; fakat haddi aşmayın” (el-Bakara 2/190) (Çelik, 2017). Benzer şekilde, Kur'an, zayıfları savunma sorumluluğuna işaret eder: “Size ne oluyor da Allah yolunda, mazlum erkekler, kadınlar ve çocuklar uğruna savaşmıyorsunuz?” (en-Nisâ 4/75) (Çelik, 2017).

Kur'an ayrıca barışın üstünlüğünü vurgular: “Eğer onlar barışa yönelirlerse, sen de ona yönel” (el-Enfâl 8/61) (Arslan, 2015). Adalet, düşmanla ilişkilerde bile korunmalıdır: “Bir topluluğa olan kininiz sizi adaletsizliğe sevk etmesin” (el-Mâide 5/8). Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu diğer bir değer, insan haya-

tına saygıdır: “Kim bir cana kıymamış yahut yeryüzünde fesat çıkarmamış birini öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur” (el-Mâide 5/32).

Kur’an, savaş sırasında dahi insan hayatının ve malın korunmasını ısrarla vurgulamaktadır: “Yeryüzü düzeltildikten sonra orada bozgunculuk yapmayın” (el-A’râf 7/56). Bu, savaş sırasında malların ve mülkün keyfî tahribini yasaklayan genel bir prensiptir (Çelik, 2017). Ayrıca, “Kim bir canı öldürürse... bütün insanları öldürmüş gibi olur” (el-Mâide 5/32) ifadesi, insan hayatına yönelik korumanın yalnızca Müslümanlarla sınırlı olmadığını, evrensel bir ilke olarak bütün insanları kapsadığını ortaya koymaktadır (Çelik, 2017). Keza, “Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez” (el-En‘âm 6/164) ilkesi, masum sivillerin savaş suçlarından korunmasını teminat altına almaktadır.

2. Sünnet’te Savaş Etiği

Sünnet, Kur’an’da belirtilen ilkelerin pratik düzeyde uygulanışını göstermektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.), savaş öncesinde ordu komutanlarına verdiği talimatlarla bu etik ilkeleri somutlaştırmıştır. Nitekim, “Resûlullah (s.a.v.), bir orduya veya seriyyeye komutan tayin ettiğinde, ona Allah’a karşı takvayı ve Müslümanlara iyi davranmayı tavsiye eder; sonra şöyle derdi: Allah’ın adıyla, Allah yolunda savaşın; Allah’ı inkâr edenlerle savaşın. Ganimet malına ihanet etmeyin, sözünüzde durun, cesetlere eziyet etmeyin ve çocukları öldürmeyin...” (Müslim, 1731).

Hz. Peygamber’in savaş ahlakındaki en belirgin yönlerden biri, düşmanlarına dahi merhamet göstermesidir. Bedir Savaşı’nda esirlere iyi muamele edilmesini tavsiye etmiş; esirlerden biri olan Ebû Aziz b. Umeyr şöyle demektedir: “Bedir günü esirler arasındaydım. Resûlullah, esirlere iyi muamele edilmesini emretti. Ensar’dan bir grup arasında bulunuyordum. Onlar kendi yiyecekleri olan hurmayı yer, bana ise Resûlullah’ın tavsiyesi gereği ekmek verirlerdi” (Taberânî, el-Mu‘cemü’l-kebîr, 22/393).

Sünnet, sivillerin korunmasına da büyük önem atfetmiştir. Hz. Peygamber, kadınların, yaşlıların, çocukların ve din adamlarının öldürülmesini yasaklamış; “Kadınları, çocukları ve yaşlıları öldürmeyin” buyurmuştur (Buhârî, 3015; Beğavî, 2669). Nitekim bir sefer sırasında öldürülmüş bir kadının cesedi bulunduğunda bu durumu şiddetle kınamıştır. Keza, askerlerine verdiği talimatlarda rahiplerin öldürülmesini, mabetlerin yıkılmasını ve ağaçların kesilmesini de yasaklamıştır (Beyhakî, 18152).

3. İslam Fıkhında Savaş Etiği

Kur'an ve Sünnet'teki nasslar ile bunların tarihsel uygulamalarından hareket eden fakihler, cihadın ahlakî boyutlarını sistematik biçimde fikhî hükümler haline getirmişlerdir. Bu çerçevede cihada ilişkin düzenlemeler hem ahlakî hem de pratik-hukukî bir boyut taşımaktadır. Fakihlerin ittifakıyla, savaş İslam'da başlı başına bir gaye değil, yalnızca belli şartlara bağlı bir araçtır ve şer'î sınırlara tabidir (Mâverdî, 1999).

Fıkıhta en temel ilkeler arasında saldırının haram kılınması, savaşın başlatılmasının yasaklanması, düşmana önceden haber verilmesi ve davetin tebliğ edilmesi yer alır. Nitekim âlimler, Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkilerin esas itibarıyla barışa dayalı olduğunu, ancak haksızlık veya saldırı durumunda savaşın meşru görülebileceğini belirtmişlerdir. İmam Nevevî, “Kadınları, çocukları ve yaşlıları öldürmek haramdır; ancak fiilen savaşmaları halinde hüküm değişir” demektedir (Mâverdî, 1996; İbn Kudâme, 1994). İbn Teymiyye de bu anlayışı destekleyerek, “Bizimle savaşmamış kimselerle, onlara İslam daveti ulaştırılmadan savaşmak câiz değildir. Nitekim Hz. Peygamber Kısra'ya ve Kayser'e yazılar göndermiş, onlarla savaşa girişmemiştir” ifadelerini kullanır (İbn Teymiyye, 1998, s. 15).

Esirler konusunda fakihler ayrıntılı düzenlemeler yapmışlardır. Buna göre imam, maslahata göre fidye, karşılıksız serbest bırakma (men), yahut esirleri elde tutma arasında tercihte bulunabilir (Kureşî, ts.). Ayrıca fakihler, ölü bedenlere eziyet etmeyi haram kılmış, ölenlerin defnini insan onurunun bir gereği olarak zorunlu görmüşlerdir. Ağaçların kesilmesi, ekinlerin yakılması veya malların tahrip edilmesi gibi eylemleri, ancak zorunlu askerî gerekçeler bulunması halinde meşru kabul etmişlerdir (Nedvî, ts.). Ahde vefa ise fikhî literatürde temel bir ilke olarak vurgulanmış; ahitleri bozmak büyük günahlar arasında sayılmıştır.

Klasik fıkıh literatüründe, savaşın ancak zaruret hâlinde meşru görülebileceği açıkça ifade edilmiştir. Örneğin Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'si ve Kâsânî'nin *Bedâ'i'u's-sanâ'i*'i, savaşın her aşamasında gözetilmesi gereken ahlakî normlara vurgu yapar. Bunlar arasında ahitlere bağlılık, ölü bedenlere eziyetin yasaklanması, düşmana önceden haber verilmesi, ibadethanelerin korunması ve hayvanların ya da ekinlerin keyfî şekilde tahribinin yasaklanması yer alır (Doğan, 2023).

Fakihler ayrıca, savaşın asla ganimet veya toprak genişlemesi amacıyla meşrulaştırılamayacağını; aksine dinin, canın, aklın, malın ve neslin korunması

gibi şeriatın temel maksatlarını güvence altına almak için gerekli olabileceğini belirtmişlerdir. Dört mezhebin ortak görüşü olarak, sivillerin öldürülmesi, cesetlere eziyet edilmesi ve malların keyfi surette tahribi yasaklanmıştır. Ağaçların yakılması veya evlerin yıkılması gibi eylemler, ancak meşru askerî gereklilik halinde câiz görülmüştür (Doğan, 2023). Ganimet hakkı ise sivillerin mallarını keyfi biçimde talan etmeyi meşru kılmaz; üstelik bu mallarda tasarruf için imamın izni şart koşulmuştur. Bu da savaş hukukunda mülkiyetin korunmasına verilen önemi göstermektedir.

Farklı mezheplerden fakihler, sivillerin öldürülmesini kesin biçimde yasaklamışlardır. İmam Nevevî, Sahîh-i Müslim şerhinde, “Âlimler, kadınların ve çocukların savaşmadıkları sürece öldürülmesinin haramlığı üzerinde ittifak etmişlerdir” der (Nevevî, 1996, c. 12, s. 48). İmam Şâfiî de *el-Ümm*’ünde, savaşmaların öldürülmesini, Allah’ın ve Resûlü’nün yasakladığı “hıyanet” kapsamında değerlendirir (Şâfiî, 2002, c. 4, s. 255). Bu ilke, sahâbe uygulamalarında da görülmüştür. Nitekim Hz. Ebû Bekir, Şam’a gönderdiği ordulara verdiği vasiyetlerinde sivillerin, ekinlerin ve ibadethanelerin korunmasını emretmiştir.

4. İslam’da Savaşın Temel Ahlakî İlkeleri

Şer’î naslar, savaş bağlamında bir dizi ahlakî ve insani ilke ortaya koymuştur. Bu ilkelerin başlıcaları şunlardır:

a) Mücadele edenler ile etmeyenler arasında ayrım ilkesi

Bu ilke, İslam savaş felsefesinin temel taşıdır. Müslümanların, kadınlar, çocuklar, yaşlılar ve ibadete çekilmiş din adamları gibi savaşa katılmayan kimseleri hedef almaları yasaktır. Bu yasak, doğrudan savaş sırasında olduğu kadar, dolaylı biçimde sivillere zarar verecek ölçüsüz askerî faaliyetleri de kapsamaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ordularına bu kimselere dokunmamalarını emretmiş, masum bir insanın öldürülmesini şiddetle kınamıştır. Fıkıh literatüründe de bu ilkenin ayrıntılı biçimde düzenlenmiş olması, İslam’da sivillerin onuruna ve haklarına duyulan derin saygıyı yansıtır. Bu yaklaşım, toplu katliamların ve masumlara yönelik ihlallerin önüne geçmeyi amaçlamakta ve modern uluslararası insancıl hukukla büyük ölçüde örtüşmektedir (Al-Fajri, 2022).

b) Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmanın ve mülkiyetin tahribinin yasaklanması

İslam, savaş sırasında özel ya da kamusal mülkiyete saldırıyı, ancak açık bir askerî zorunluluk bulunması halinde câiz görmüştür. Düşmanın tahkimat ama-

cıyla malları kullanması gibi istisnalar dışında, keyfî tahribat yasaktır. Kur'an-ı Kerim'in "Yeryüzü ıslah edildikten sonra orada bozgunculuk yapmayın" (el-A'râf 7/56) buyruğu, fakihler tarafından rastgele yıkım ve tahribatın –ağaçların yakılması, evlerin yıkılması, altyapının yok edilmesi– yasaklanmasına dayanak gösterilmiştir (Mâverîdî, 1996). Bu ilke, İslam'ın savaşın etkilerini toplumsal doku ve çevre üzerinde asgariye indirme kaygısını yansıtmakta ve uluslararası hukuktaki benzer düzenlemelerden önce ortaya konmuş insancıl bir yaklaşım sergilemektedir (Shah, 2022).

c) Zaruret ve orantılılık ilkesi

İslam savaş hukukuna göre kuvvet kullanımı, yalnızca zaruret durumlarında ve ihtiyaç ölçüsünde câizdir. Gücün aşırı ya da ölçüsüz kullanımı yasaktır; ortaya çıkacak zarar, askerî yararı aştığında çatışmaya son verilmesi gerekir. Bu yaklaşım, savaşın İslam'da araçsal ve geçici bir zorunluluk olarak görülmesini yansıtır. Modern insancıl hukukta yer alan "askerî gereklilik" ve "orantılılık" ilkeleriyle büyük ölçüde örtüşmekle birlikte, İslam'da bu ilke aynı zamanda savaşanların niyetleri ve amaçlarıyla da bağlantılıdır (Mohamed, 2021).

d) İhanet ve hıyanetin yasaklanması

İslam, ahitlere sadakati en yüce değerlerden biri olarak görmüş ve hıyaneti büyük günahlardan saymıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.), düşmanla yapılan anlaşmalara sadık kalmayı emretmiş ve onların güvenini boşa çıkarmayı kesin biçimde yasaklamıştır. Fakihler de savaşın ahlaki bütünlüğünü korumak amacıyla savaş ilanının açıkça yapılmasını zorunlu görmüş, düşmanı habersiz baskınla gafil avlamayı câiz saymamışlardır. Ancak anlaşmanın tarafınca açıkça bozulması halinde istisna tanınmıştır. Bu yaklaşım, savaşın bile dürüstlük ve güven ilkeleri çerçevesinde yürütülmesini amaçlamaktadır (Al-Fajri, 2022).

e) Esirlerin korunması ve iyi muamele edilmesi

İslam savaş hukukunun en belirgin insancıl yönlerinden biri, esirlerin haklarının güvence altına alınmasıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.), esirlere iyi davranılmasını emretmiş, onları Müslümanların yiyecekleriyle beslemiş ve işkence ya da aşağılamayı kesin olarak yasaklamıştır. Kur'an, esirlere yiyecek verilmesini bir fazilet ve iyilik örneği olarak takdim etmiştir (el-İnsân 76/8). Fakihler de esirler konusunda bağışlama (men), fidye veya elde tutma gibi seçenekler üzerinde durmuş; ancak hiçbir zaman kötü muameleyi yahut öldürmeyi meşru görmemişlerdir. Bu ilke, savaşta dahi insana merhamet ve onurla yaklaşmayı esas alan fikhî bir duyarlılığı temsil etmektedir (Shah, 2022).

f) Barışa öncelik verilmesi ve fırsat doğduğunda kabul edilmesi

İslam, uluslararası ilişkilerde barışı esas alır ve düşman barış yönünde samimi bir irade ortaya koyduğunda bu çağrıya karşılık verilmesini emreder. Kur'an-ı Kerim, "Eğer onlar barışa yönelirlerse, sen de ona yönel" (el-Enfâl 8/61) buyruğuyla bu ilkeyi teyit eder. Bu yaklaşım, İslam'ın insanlığı savaşın yıkımından koruma ve diyalog yollarını güçlendirme iradesini gösterir. Barış, İslam'da zayıflık değil; adaleti gerçekleştiren ve zulmü önleyen ahlakî bir üstünlük olarak görülmektedir (Mohamed, 2021).

5. İslam Tarihî Tecrübesinde Savaş Etiği

İslam tarihî pratiği, savaş ahlakına ilişkin ilkelerin yüksek düzeyde gözetildiğini ortaya koymaktadır. Mekke'nin fethinde, yıllar süren eziyet ve hicretten sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekkelileri affederek "Gidin, hepiniz serbestsiniz" demiş, bu tutum savaş tarihinde eşine az rastlanır bir örnek teşkil etmiştir (Ramadî, ts.). Sahabe döneminin ise, nübüvvet sonrasındaki ilk uygulama evresi olarak, İslam'ın savaş ahlakını canlı biçimde yansıttığı görülmektedir. Yermük Savaşı'nda şiddetli çatışmalara rağmen Halid b. Velid (r.a.), kadınlara, çocuklara ve rahiplere dokunulmamasını emretmiş; köylerdeki sivillerin mallarının korunmasına dair talimatlar vermiştir (Abdülmahmud, 2014). Şam ve Irak fetihlerinde ibadethaneler korunmuş, din adamları görevlerinde bırakılmış, gayrimüslim halk zimmet ehli olarak güvence altına alınmış; Hz. Ömer'in Kudüs halkına verdiği eman belgesi bunun en somut örneklerinden biridir (Âmirî, 2023). Tarihî kaynaklar, Bizans ve Sasânî yönetimlerinin zulmünden bıkan pek çok halkın Müslümanları kurtarıcı olarak karşılamasını, İslam'ın barışçıl yayılışının arka planında görmektedir (Nedvî, ts.).

Fetihlerde sivillere yönelik yaklaşımın en parlak örneği yine Mekke'nin fethinde ortaya çıkmış; Hz. Peygamber (s.a.v.)'in intikamdan tamamen uzak durarak Kureyş'i affetmesi, tarihe benzersiz bir merhamet sahnesi olarak geçmiştir (İbn Hişâm, 1990). Kudüs'ün teslim alınışı da aynı çizgiyi sürdürmüştür: Hz. Ömer, şehre barış yoluyla girmiş, Hristiyan halkın güvenliğini teminat altına almış, hatta kendi namazını Kıyâme Kilisesi'nde kılmamış; böylece oranın ileride camiye dönüştürülmesi ihtimalini bertaraf etmiştir (Taberî, 1987). Şam'ın fethinde ise Müslümanlar, şehirden geri çekilmek zorunda kaldıklarında verdikleri cizye vergisini halka iade ederek, onları koruyamayacakları gerekçesiyle sözleşmeyi tek taraflı feshetmişlerdir. Bu örnek, askerî tarihte eş benzeri olmayan bir dürüstlük ve ada-

let göstergesidir (Belâzurî, 1987). Mısır'ın fethinde ise Amr b. Âs, Hz. Ömer'in talimatlarına bağlı kalarak Kıptilerin dinî özgürlüklerini korumuş, kiliselerini ve mahkemelerini olduğu gibi bırakmıştır (Kindî, 1970). Osmanlılar da bu ilkeleri devam ettirmiş; İstanbul'un fethinde halka güvence verilmiş, kiliseler korunmuş ve ibadethanelerin dokunulmazlığı teyit edilmiştir (Doğan, 2023).

Osmanlı pratiğinde de savaş ahlakı dikkate değer bir biçimde gözetilmiştir. Özellikle 19. yüzyılda dahi devlet, sivillerin korunması, kadın ve çocuklara dokunulmaması, ölü bedenlere eziyetin yasaklanması yönünde emirnameler yayımlamış; bu kuralları ihlal eden kumandanlar cezalandırılmıştır. Osmanlı arşivlerinde, evlerin yağmalanmasının yasaklandığı, zarar gören sivillere tazminat ödendiği vakalara dair belgeler bulunmaktadır (Doğan, 2023). Bu durum, İslam savaş hukukunun temelini oluşturan “nefsin dokunulmazlığı” ve “mülkiyetin korunması” ilkelerinin sonraki yüzyıllarda da titizlikle uygulanmaya devam ettiğini göstermektedir. Kur'an'da ifade edildiği üzere: “Kim, bir canı, bir cana karşılık veya yeryüzünde fesat çıkarmak dışında öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur” (Mâide 5/32). Bu ayet, toplu katliamların ve sivillere yönelik şiddetin İslam'da insanlık suçu niteliğinde görüldüğünü açıkça ortaya koymaktadır (Çelik, 2017).

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) emirleri, bu anlayışı somut olarak yansıtmaktadır: kadınların, çocukların ve din adamlarının öldürülmesini yasaklamış, kamu mallarına ve tabiat varlıklarına zarar verilmemesini emretmiştir. Bu emirler, savaşın en çetin anlarında bile insan hayatının ve malının korunmasını İslam'ın asli ilkelerinden biri haline getirmiştir (Arslan, 2015).

Buna karşılık, Haçlı Seferleri, Batı'nın İslam'la ilişkilerindeki en kanlı safhalardan birini teşkil etmiştir. Polat'ın (2024) çalışması, özellikle I. Haçlı Seferi'nde Antakya, Ma'arra ve Kudüs'te işlenen katliamların, dönemin kilise otoritelerince kutsal bir görev olarak telkin edilen nefret söyleminin doğrudan sonucu olduğunu göstermektedir. Müslümanlar Tanrı düşmanı olarak tasvir edilmiş, onların öldürülmesi günahların affı ve “kurtuluş” yolu olarak meşrulaştırılmıştır. Bu vahşet sadece Müslümanlara değil, Yahudilere ve Ortodoks Hristiyanlara da yönelmiş; böylece Haçlı Seferleri kitlesel imha ve kutsal şiddet ideolojisinin örneğini sergilemiştir (Polat, 2024). Tarihî kaynaklarda, Ma'arra kuşatmasında bazı Haçlıların aklıktan dolayı yamyamlığa başvurduğuna dair kayıtların bulunması, şiddetin ulaştığı boyutu gözler önüne sermektedir.

İslam'ın savaş hukukuyla Haçlı Seferleri'nin pratiği karşılaştırıldığında, ahlakî farklar son derece açıktır: İslam savaşları sıkı insani ve hukuki sınırlara

bağlamış; Haçlı Seferleri ise kutsal gerekçelerle toplu kıyımları meşru saymıştır. Doğan'ın (2023) da belirttiği üzere, İslam siyaset düşüncesi genişleme döneminde dahi “saldırmazlık”, “ahidlere riayet” ve “sivillerin dokunulmazlığı” ilkeleleriyle şekillenmiştir.

Sonuç olarak, İslam geleneği savaşlarda sivillerin korunması, toplu katliamların yasaklanması ve güç ile merhamet arasında denge gözetilmesi bakımından eşsiz bir model ortaya koymaktadır. Buna mukabil Haçlı Seferleri gibi tarihî örnekler, dinî söylemlerle meşrulaştırılan şiddetin yıkıcı sonuçlarını göstermektedir. Bu karşıtlık, günümüzde barış kültürünün, diyalogun ve ahlak temelli uluslararası ilişkilerin geliştirilmesinin önemini bir kez daha teyit etmektedir.

Sonuç

İslam gerek normatif kaynakları gerekse tarihsel tecrübeleri aracılığıyla, zaruret ilkesine dayanan; adalet ve merhamet ölçütleriyle sınırlandırılmış özgün bir savaş ahlakı ortaya koymaktadır. İslamî tasavvurda savaş, başlı başına bir amaç değil; insanın korunması, hakkın savunulması ve zulmün ortadan kaldırılması için başvurulmuş son çaredir. Bu çalışma göstermiştir ki Kur'an-ı Kerim, “Haddi aşmayın” (el-Bakara 2/190) buyruğuyla savaşın meşruiyetini yalnızca saldırıya karşı savunma durumuna bağlamış; hâkimiyet ve yayılmacılık saikiyle yürütülen çatışmaları dışlamıştır.

Sünnet, bu ilkelerin pratik yansımasını teşkil etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.), kadınların, çocukların ve din adamlarının öldürülmesini yasaklamış; cesetlere eziyeti haram kılmış, esirlerin iyi muamele görmesini emretmiştir. Onun merhameti, Mekke'nin fethinde olduğu gibi, zafer anlarında dahi değişmemiştir. Böylelikle sünnet, savaşın ahlakî sınırlarını belirlemede hem normatif hem de örnekleyici bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Fıkî literatür, bu sınırları ayrıntılandırmış; savaş ilanından askerlerin tutumuna, esirlere dair hükümlere, anlaşmalara riayetle mülkiyetin korunmasına kadar kapsamlı düzenlemeler ortaya koymuştur. Fakihlerin ortak kanaati, uluslararası ilişkilerin esasının barış olduğu, savaşın ise ancak barış yolları tüketildikten sonra zaruret halinde meşrulaşabileceği yönündedir. Bu yaklaşım, insancıl boyutları itibarıyla birçok modern hukukî düzenlemeden önce ortaya konmuş evrensel bir değer taşımaktadır.

Tarihsel İslam pratiği, özellikle Raşid halifeler döneminde ve Osmanlı tecrübesinde, bu ilkelerin somut yansımalarını sunmuştur. İslam tarihinin kayda değer evrelerinde, Batı'daki Haçlı seferleri veya sömürgeci savaşlarda görülen tür-

den sivillere yönelik kitlesel katliamlar yaşanmamış; bunun yerine eman anlayışı, zimmet halklarının haklarının güvence altına alınması, ibadethanelerin korunması ve ahitnamelerin titizlikle uygulanması öne çıkmıştır.

Dolayısıyla İslam'ın savaş ahlakı, gücün kullanımını disipline eden ve gay-rimeşru şiddete sürüklenmeyi engelleyen bütüncül bir çerçeve sunmaktadır. Bu değerler, günümüzde artan çatışmalar ve sivillere yönelik ihlaller karşısında her zamankinden daha büyük önem arz etmektedir. İslam'ın adalet ve merhamet temelli savaş anlayışının çağdaş barış ve hukuk söylemlerinde yeniden hatırlanması, küresel ölçekte insaniyetin korunması bakımından elzemdir.

Kaynakça

- Abdülmahmud, M. A. (2014). *Ahlaku 'l-Harb fi 'l-İslam* [Yüksek Lisans Tezi, Sudan Üniversitesi]. Sudan Üniversitesi Tez Arşivi.
- Acemi, vd. “Himayetü'l-Medeniyyin fi'n-Niza'at el-Musallaha ed-Duveliyye fi Dav'i Ahkami'-ş-Şeria el-İslamiyye / Protection of Civilians in International Armed Conflicts considering Islamic Sharia Provisions.” *Mecelletü 'ş-Şeria ve 'l-Kânun*, Kahire 44. 44 (2024): 901–968.
- Al-Fajri, M. S. (2022). *Islam and the Ethics of War: Deconstructing Jihad through the Principle of Humanism in Theological Discourses. Pharos Journal of Theology*, 103(1), 1–12.
- Amiri, G. H. (2023). *Ahlaku 'l-Quvve beyne 'l-Mefhum el-İslami ve 'l-Mefhum el-Garbi: Dirase Tahliliyye Mukarene*. Abu Dabi: Heyetu'l-Amme li'ş-Şuuni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf.
- Arslan, İ. (2015). “Hz. Peygamber'in Savaşlardaki Tavrı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(39), 1041–1043.
- Begavi, Muhammed es-Saffar. (1983). *Şerhu's-Sünne* (thk. Ş. el-Arnaut & M. Z. eş-Şaviş). 2. baskı. el-Mektebu'l-İslami.
- Belazuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir. (1987). *Fütuhu'l-Buldan*. Beyrut: Daru'l-Ma'rifa.
- Beyhaki, Ahmed b. (2003). *es-Sünenü'l-Kübra* (thk. M. A. Ata; 3. baskı). Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. (2000). *Sahih Buhari* (1. baskı, cilt 4). Beyrut: Dar İbn Kesir.
- Çelik, H. (2017). “Kur'an'da Savaşla İlgili Getirilen Düzenlemeler”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(3), 21–27.
- Çelik, H. (2017). “Kur'an'da Savaşla İlgili Getirilen Düzenlemeler”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(3), 21–27.
- Doğan, H. (2023). “Osmanlı Savaş Hukukunda Sivillere Yönelik Benimsenen Genel Siyaset (1853–1920)”. *Belleten*, 87(309), 595–634.
- Doğan, H. (2023). “Osmanlı Savaş Hukukunda Sivillere Yönelik Benimsenen Genel Siyaset (1853–1920)”. *Belleten*, 87(309), 595–634

- Doğan, Hasan. (2023). Osmanlı savaş hukukunda sivillere yönelik politika (1853–1920). *Bülten Dergisi*, 87(309), 595–634.
- İbn Hişam, Abdülmelik. (1990). *es-Siretu'n-Nebeviyye* (cilt 4). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kudame, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. (1994). *el-Muğni* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki; 3. baskı). Riyad: Dar Alemü'l-Kutub.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. (1998). *Siyasetü'ş-Şeriyye fî Islahu'r-Rai ve'r-Raiyye* (thk. Ali b. Muhammed Hacı). Beyrut: Muessesetu'l-Kutub es-Sekafiyye.
- Kasimi, Muhammed Cemaleddin. (1994). *Mekhasinü't-Te'vil* (1. baskı, 17 cilt). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kindi, Muhammed b. Yusuf. (1970). *Vulat Mısır ve Kudatuha*. Beyrut: Daru'l-Maarif.
- Kureşi, A. M. (2012). *Ahkamu'l-Esra fî'l-Fıkhi'l-İslami* [Yüksek Lisans Tezi, Ezhher Üniversitesi].
- Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. (1996). *el-Ahkamu's-Sultaniyye ve'l-Vilayatu'd-Diniyye* (thk. Ahmed Cad). Kahire: Mektebet Daru's-Selam.
- Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. (1999). *el-Havi'l-Kebir fî Fıkh Mezhebi'l-İmam eş-Şafii ve Huve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni* (thk. A. M. Ma'vad & A. A. Abdulmevcud; 1. baskı, cilt 1–19). Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mohamed, F. (2021). *Islamic Principles and International Humanitarian Law: Compatibility and Comparisons*. *Journal of Islamic Law*, 15(2), 45–62.
- Müslim, Müslim b. el-Haccac. (2000). *Sahih Müslim* (1. baskı, cilt 3; thk. Muhammed Fuad Abdülbaki). Beyrut: Daru İhya et-Türasi'l-Arabi.
- Na'iti, M. İ. (2008). *Ahlakiyyatu'l-Harb fî'l-İslam*. Mektebetü'l-Aksa, Hindistan.
- Nedvi, M. İ. (2010). *Ahlakiyyatu'l-Harb fî'l-İslam*. Hindistan: Merkezi'l-Buhus el-İslamiyye.
- Nevevi, Yahya b. Şeref. (1996). *el-Minhac fî Şerhi Sahih Müslim b. el-Haccac* (1. baskı, cilt 12). Beyrut: Daru İhya et-Türasi'l-Arabi.
- Polat, Z. (2024). “Haçlı Seferleri Bağlamında Batı'da Oluşturulan İslam ve Müslüman Algısı: Birinci Haçlı Seferi Katliamları Üzerine İnceleme”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2024(31), 159–183.

- Ramadi, A. Z. (t.y.). *Ahlaku'n-Nebi sallallahu aleyhi ve sellem fi'l-Harb*. Nasrat Resûlullah sitesi. <https://www.rasoulallah.net>
- Shah, R. (2022). *IHL as Islamic Humanitarian Law: A Comparative Analysis*. *International Review of the Red Cross*, 104(919), 1–28.
- Şafii, Muhammed b. İdris. (2002). *el-Ümm* (2. baskı, cilt 4). Beyrut: Daru'l-Ma'rifâ.
- Taberi, Muhammed b. Cerir. (1987). *Tarihü'r-Rusul ve'l-Müluk* (cilt 3). Beyrut: Daru'l-Fikr

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM EDEBİYATI VE SANATINDA SAVAŞ

ARAP ŞİİRİNDE TÜRK İSTİKLAL SAVAŞI’NIN YANKILARI

Hazem Said Mohammed MONTASIR*

Giriş

Millî Mücadele, Mondros Mütarekesi’nden sonra işgal devletlerine karşı yapılan savaşların genel adıdır (1918-1923). İstiklâl Harbi, Bağımsızlık Savaşı veya Kurtuluş Savaşı olarak da anılır. Mondros Mütarekesi’nin (30 Ekim 1918) ardından başlayıp askerî bakımdan Mudanya Mütarekesi ile (11 Ekim 1922) siyasî bakımdan ise Lozan Antlaşması ile (24 Temmuz 1923) son bulur.

Türk İstiklal Savaşı sırasında, Müslümanların bütün topraklarının çoğu işgal altındaydı. Onun için Mısır başta olmak üzere, bütün Arap dünyası Türk İstiklal Savaşı’nı yakından takip etmektedir. Türklerin İstiklali elde etmek için sarf ettikleri mücadele ve direnme, bütün Müslümanlar ve özellikle Mısırlılar için büyük bir ümit ve bir ilahem kaynağı sayılmaktadır. Mısırlılar, Türk istiklal savaşı ve Atatürk’e büyük ilgi ve önem göstermişlerdir. Bunlar hakkında, birçok makale, yazı, eser ve şiirler yazılmıştır. Mısırlılar, Türklerden önce Mustafa Kemal’i ve Millî Mücadele’yi anlatan bir kitabı 1922’de yayımlamışlardır. Bu kitapta, Mustafa Kemal’e “Şarkın Yıldızı, Şarkın Umudu, Şarkın ve Müslümanların umudu” gibi unvanlar verilmiştir.¹

Şiir, Arapların başardıkları büyük işleri unutulmaktan kurtaran, hatıralarını canlı tutan ve yayan en önemli bilgi kaynaklarından. Bunun için bu makalede şiire daha çok önem verilmiştir. Türk İstiklal savaşı, Mısırlı şairlerin divanında çok büyük bir yer işgal etmektedir. Onun hakkında Ahmed Şevki, Hafız İbrahim ve Ahmed Muharrem gibi Mısırın en büyük şairleri pek çok kasideler yazmışlardır. Buna rağmen, Türklerin tarihine ve kültürüne ait bu edebi mirası hem Araplar

* Prof. Dr., Al-Azhar Üniversitesi, Diller ve Tercüme Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanı

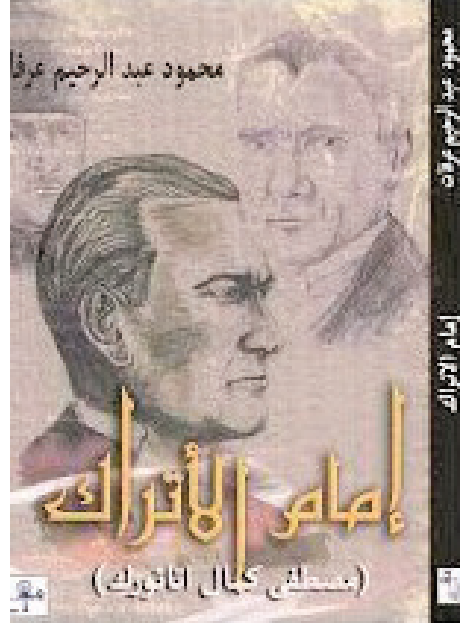
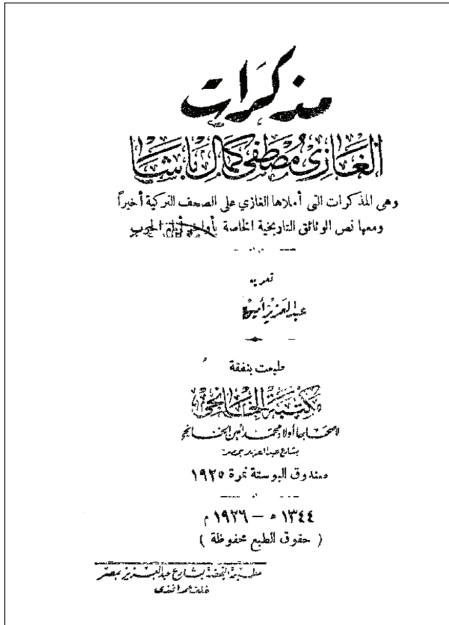
1 Zekeriya Kurşun, *Mustafa Kemal Atatürk’ün İlk Biyografisi “Gazi Mustafa Kemal Paşanın Hayatı, Anadolu’da Türk Millî Mücadelesi* (İstanbul: 2010), 7-8.

tarafından hem de Türkler tarafından ihmal edilmiştir. Bunların hakkında yazılanların sayısı tek elin parmaklarını geçmez. Bu bildiride, Mısırdaki Türklerin Millî Mücadelesi hakkında yazılanların en büyüğü, en güzeli olan ve Ahmed Muharrem'in kaleminden çıkan "Anadolu'da Türklerin Yunanlılara Kesin Zaferi" adlı şiiri ele alınacaktır.

Mısırlı şair Ahmed Muharrem (1877-1945), II. Abdülhamit zamanındaki Türk- Yunan Savaşı (1876), Trablusgarp Savaşı, Çanakkale Savaşı, Türk İstiklal Savaşı hakkında gün be gün olayları anlatan ve Mustafa Kemal Atatürk, İsmet İnönü, Halide Edip'le ilgili yüzlerce beyitten oluşan kasideler yazmıştır.

Türk İstiklal Savaşı Mısırdaki Yansımalar

Kahire, o zamanda Türk mücadelesinin Arap dünyasında çarpan gönlü ve konuşan dili ve yazan eli olmuştur. Mısırdaki Türk istiklal savaşı sırasında onun hakkında birden çok eser yazılıp yayımlanmıştır. Bunların bazıları Türkçeye çevrilip bazılarına da el değmemiştir.



Ahmed Muharrem'in Şiirinde İstiklal Savaşı

Ahmed Muharrem,¹ Akif gibi Türkiye ile Mısır o zaman da olan ilişkilerine bir örnek sayılmaktadır. Ahmed Muharrem, Türk asıllı olmasına rağmen kendini

1 - Ahmed Muharrem, doğum tarihi bazı kaynaklarda 1871 veya 1877 yılı olarak zikredilmektedir. Kahire'de

Mısırlı saymaktadır. Mısır, Nil ve Mısırlılar adına birçok şiir yazdığı gibi Türkiye'ye gelmemesine rağmen, buradaki olayların çoğu şiirinde yer almaktadır. Ahmed Muharrem, II. Abdülhamit zamanındaki Türk- Yunan savaşı (1876),² II. Abdülhamid'in Hal'i,³ Trablusgarp Savaşı,⁴ Çanakkale Savaşı,⁵ Türk İstiklal savaşı gün be gün olayları ve Mustafa Kemal Atatürk, İsmet İnönü, Halide Edip,⁶ Hilafetin kaldırılışı⁷ konuları hakkında yüzlerce beyitten oluşan kasideler yazmıştır.

Ahmed Muharrem'in Divan'ında en büyük kaside sayılan "Anadolu'da Türklerin Yunanlılara Kesin Zaferi" adlı destanı, 550 beyitten oluşmaktadır. Ahmed Muharrem'in adı geçen destanı, 1923'te Mısır'da bir kitapçık halinde yayımlanmıştır. Ahmed Muharrem'in destanında 38 başlık altında Türklerin Millî Mücadelesi'nin, olayları, anıları, yanları, kahramanlıkları, Arapların durumu, Batının durumu, Sevir ve Lozan Anlaşmaları konuları işlemektedir. Bu konular yanında, Yunanlıların deliliği ve Gazi'nin Tababeti, Gazı Hilali ve hilafetin bayrakları yükseltmesi, Haç adıyla namusları, çiğnetilmesi, Müslümanların gücü ve Gazının bayrağı altında İzmir'e girmek, gelenler ve veda edenler arasında İzmir, Düşmanlar Osmanlı toprağından çıkışı, Halide Edip'in Kılıcı, Mudanya kongresi ve yeni durum, İstanbul ve Makedonya, Sevir anlaşması ve Ankara planları, Yunanlılar, komutanları ve bakanlarında musibeti ve Konstantin'in kaçışı ve ölümü, Misak-ı

dünyaya gelmiştir. Ahmed Muharrem, eserlerinde "Babam Arapçayı çok seven bir Türk'tür" demektedir. Muharrem'in annesi, yarısı Türk yarısı Mısırlıdır. Ahmed Muharrem, küçük yaşta, dil, Kuran ve İslam ilimlerini okullarda değil; bazı Ezherli özel hocalardan öğrenmiştir. Muharrem Edebiyat, Tarih, Felsefe ve diğer ilimlerde yazılan eserleri babasının teşvikiyle küçük yaşta okumuştur. Hayatını, birkaç Mısır gazetesinde gazetecilik yaparak kazanmaya çalışan şair, babasının ölümünden sonra Demeñhur iline taşınmıştır. Şair burada, Vali 'Aziz Abaza'nın önerisiyle Belediye Kütüphanesi başkanlığına getirildi. Şiirlerinde genellikle millî konuları işleyen Ahmed Muharrem, 1945 yılında Demeñhur'da ölmüştür. Şairin 1908'de ve 1920'de iki cilt halinde yayınlanan divanı tümüyle neo-klâsik üsluptadır. Şair, el-Bârûdi'yi taklit eder. Milliyetçilikten asla taviz vermeyerek millî olayları kendine göre yorumlar. Ayrıca, şiirinde Panislamizm eğilimi vardır. Divanında hikmetli sözler içeren şiirleri de vardır. 1919'da el-Muktataf adlı magazin dergisinde yayınlanan, Hz. Ali'ye yazdığı el-Kasidetü'l- 'Aleviyye adlı şiiri epik tarzda verdiği bir eserdir. Onun en büyük eseri, Divânu Mecdi'l-İslâm adı verilen ve İslâmın İlyada'sı olarak nitelenen epik şiiri, şairin bu tarz şiire karşı olan yeteneğini ortaya koymaktadır. Şair bu eserini, Şevki 'nin Duvelu'l- 'Arab ve 'Uzemâ'u'l-İslâm adlı eserine özenerek yazmıştır. Nil'in Şairlerin İmtiyaz şahadeti (sertifikası) alan Ahmed Muharrem şiir yarışmalarında 15 ödül kazanmıştır.

Abdurrahman Rafii, *Şuarai'l-vataniyye fi Mısır* (Kahire: Dârü'l-Maârif 1966), 177; Abdülemir Ali Mihenna - Ali Naim Haris, *Meşairü's-şuara ve'l-üdeba* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 25.; Ahmed Muharrem, *Divânu Ahmed Muharrem*, thk. Mahmüd Ahmed Muharrem (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1984); J. Brugmann, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt* (Leiden: 1984), 53; Ahmed Ubeyd, *Meşahiru şuarai'l-asr fi'l-aktari'l-Arabiyyeti's-selase* (Dımaşk: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1922), 114.; Kemal Tuzcu, *Mısırlı Neo-Klâsik Şairler*, Sayı: 5, (Bahar 2002), 127

- 2 Ahmed Muharrem, *Divânu Ahmed Muharrem*, 1/37.
- 3 Ahmed Muharrem, *Divânu Ahmed Muharrem*, 1/140.
- 4 Ahmed Muharrem, *Divânu Ahmed Muharrem*, 1/198.
- 5 Ahmed Muharrem, *Divânu Ahmed Muharrem*, 1/302.
- 6 Ahmed Muharrem, *Divânu Ahmed Muharrem*, 2/569 – 607.
- 7 Ahmed Muharrem, *Divânu Ahmed Muharrem*, 2/625.

Milli ve Şarkın ümitleri, Lozan Kongresi, Lozan Kongresinde İsmet Paşa gülüşü gibi çok ilginç ve önemli konuları şiir olarak anlatmıştır. Ahmet Muharrem'in şiiri, Milli Mücadele sırasında onun hakkında Mısırlıların görüşleri yansıtmaktadır.

Türk İstiklal Savaşı Bir İslam Savaşı

Ahmet Muharrem'in "Anadolu'da Kesin Zafer" adlı şiiri Türkleri savaşa devam etmeleri için teşvik edici bir üslupla başlar ve "Savaşın acı pınarından içenlerle siz de içiniz ve bundan sonra izzetle, fatih olarak memleketlerde geziniz." der. Ahmed Muharrem ikinci beyitte önceki manayı pekiştirmektedir. Zaten düşmanlar tarafından işgal edilen yerler ve çalınan şeyler size aittir. Türkler ve Müslüman savaşçıları bir süre gaflete düşmüşlerse de Hilal'in mülkünü yani Türklerin ve Müslümanların mülkünü işgali ve soyulması caiz de kolay da değildir. Ahmet Muharrem bunu şöyle yazmaktadır:

*Savaşın pınarından içenlerle siz de içiniz,
ve memleketlerde Fatih olarak yürüyünüz
Memleketlerden düşmanların İşgal ettiği
ve soyguncuların ellerinin soyduğunu sizindir.
Hilal'in mülkü, soyulması mubah değil, kolay değil.
Ondan kılıçlar bir süre biraz uyusa bile.⁸*

Türk, İslam ve Hilal'in Askerlerinin Vasıfları

Ahmed Muharreme göre Türk askerleri İslam ve Hilal'in askerleridir. Muharrem, Müslüman ve Türk askerlerini bir süre gaflete düşmüş sıfatıyla nitelemesinin nedeni şöyle belirtmektedir. Türk askerlerinde yıldırımların ahlakı vardır. Yıldırım bir sürede ortadan yok olur, ama atılınca kendisini gösterip kopar. Müslüman askerleri de öyledir ileri atıldıktan sonra savunmaya başlarlar. Ondan sonra ölüm bile onlardan geceleri rahatsız olup, şüphelenerek yatar. Bunlar bir yerde kışlayıp yerleşince, dünya ürperir ve onların ülkelerinin sakinliği istemez hale geliriler. Bu askerler savaşa gönderildiğinde onlardan ölüm seli akıp düşmanların alaylarını, ordunun kollarını, kalelerini ve hisarlarını alıp götürürler. Ahmed Muharrem bunları şöyle ifade etmiştir.

8 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/569.

*Bu kılıçlar uyuduğunda yıldırımlar ahlakları vardır ki
Atıldıktan sonra ancak tutulmaktadırlar
Bu (Askerler)kılıçlardan dolayı ölümleri, yataklarında
Rahatsız şekilde şüphelenerek yatıyor
O kılıçlar bir yerde kararlaşınca dünya ürper,
Bu Kılıçların ülkeleri eğmeyi sakinliği ret eder
O kılıçlar savaşa gönderildiği zaman
Onlardan ölüm seli düşmanlarını büküp alır.
Bu ölüm seli, düşmanların Taburları ve Firkaları uçurur
ve kaleleri ve hisarları yutar.⁹*

Ahmed Muharreme göre, Türk ordusunun başında kahraman, cesur ve deneyimli bir komutan olursa, şüphesiz savaşı kazanacaktır, Millî Mücadele’de direnen Türk askerleri Allah’ın askerleridir. Bu ordu öncüleri, Peygamberimizin bayraklarıyla ilerliyorlar. Bu ordu saflarında ise; Hz. Ali, Allah’ın aslanı ve Peygamberin amcası Hz. Hamza, Melekler tarafından gusledilen Hz. Habbab b. Amr ve birçok sahabeler bulunmaktadır. Ahmet Muharrem, Türk Ordusu’ndan şöyle bahsetmektedir:

*Osman oğullarının savaşı kazanmalarında şüphe yok ki
Komutanlığın kılıcını cesur ve kahraman bir savaşçı tutarsa
Onlar **Allahın Askerleri’dir**, kabul etmedikleri
Yasaktır, istedikleri ise mutlaka olur.
Savaşa kalksalar, iki liva arasındakiler
Sücut ederek tespih çekip Allah’ın anıp rüku ederek Tekbir getirirler.
Ordu sıralarında Hz. Ali ve Hz. Hamza¹⁰ dönüyor
Hz. Abu Kayis ve Elhabab ve Rafi sıralarda hızlı yürürler
Onların bağlılığını Kuran-i Kerim’in ayetlerine dayanmaktadır.
Onların öncüleri, Peygamberimizin bayraklarıyla ilerliyorlar.¹¹*

Ahmed Muharrem, Yunanlıların başına gelenler için, sevincini alaylı bir şekilde yazmaktadır. Yunanlılar’a zalim ve azgın iken nasıl böyle bir bozguna uğrattıldığını sorunuz. Türk ordusu, Yunanlılar için ölüm seli gibidir, gelince on-

9 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/569.

10 Hamza bin Abdülmuttalib , Hz. Muhammed’in amcası ve ilk müslümanlardandır. Künyesi, Ebu Ammâre (Umare) ve Ebu Ya’la olup, lakâbı Esedullah “Allah’ın arslanı”dır. Aynı zamanda, Hz. Peygamberin süt kardeşidir. Annesi Hale, Peygamberin annesi Âmine’nin amcasının kızıdır. Hamza Muhammed’den iki ya da dört yıl önce doğmuştur. Hicret’ten yedi sene önce, 615’te Müslüman oldu. 625 (H.4) yılında Uhud savaşında şehit düştü. http://tr.wikipedia.org/wiki/Hamza_bin_Abd%C3%BClm%C3%BCttalib

11 Bk. Ahmed Muharrem *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/530.

ları birden alıp götürdü. Yunanlılardan ölümden kurtulmak isteyenler, sadece ve sadece canları alan Azrail elinden başka bir yardımcı bulamadılar. Bu olayların vahametinden dolayı, İzmir sarsılıp Atina ise, yerinden zeval olmuştur. Bunu Ahmet Muharrem şöyle anlatmıştır:

*Bu ölüm seli, Yunanlıları, nasıl aştığını sor sana.
Onlar daha önce zalim ve azgın değil miydiler?
Onlar ölümden kurtulmak isterlerse
Azrail'in eli onların canlarını koparılan canlarla koparır.
Bu olaylardan dolayı İzmir sarsıldı,
Atina ise yerlerinden zeval oldu.¹²*

Ahmet Muharrem, birbirine savaşan iki komutan Gazi Mustafa Kemal ile Konstantin'i şöyle mukayese eder.

*Konstantin bir ordu yollarsa,
Gazi atılıp ve bu orduya ölüm gönderir.
Gaziler tekbir ederek hücum ederse
Konstantin'in askerlerinin durumu belirsiz değildir.
Savaşmadan kılıçlarını kılıflarına koyarlar ve yollarları eğip yüz çevirirler.¹³*

Yunanlıların Yenilgileri

Ahmet Muharrem, Yunanlıların yenilgilerini nazmederlerse, eşsiz ve benzeri olmayan eserler ortaya koyacaklarını söyle söylemektedir:

*Yunanlılar, yenilgilerini nazmederlerse iyi nazmederler
Bu konuda da eşsiz eserler koyarlar.
Savaşın teknikleri, teknikleri varis eden halka bir günde gizlenmez.¹⁴*

Yunanlıların Kaçışı

Ahmet Muharrem, Yunanlıların kaçışını anlatırken onları deve kuşuna ve çekirge sürüsüne benzemiştir. Bundan başka, Yunanlıların hızından bahsetmektedir. Yunanlıların hızının rüzgar gibi olduğunu söylemektedir. Ancak bu hız, Mustafa Kemal'in önünden kaçışıkları zaman görünmektedir. Bu hızın, kaçış hızı olduğunu şöyle yazmaktadır.

12 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/569.

13 Bk. Ahmed Muharrem *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/570.

14 Bk. Ahmed Muharrem *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/570.

Zararla esen rüzgar gibi geri çekildiler

*Deve kuşu gibi perişan olarak uçmuşler
Yerlerde geri çekilip kaçtıkları zaman
Yer onları inkar etmek üzeredir.
Ülkelerinde yıkarak geçtikleri zaman
Onların, ülkeleri onlardan şüphelenmek üzeredir (15).*

Yunanlıların İşledikleri Savaş Suçları

Ahmet Muharrem şiirinde şunu belirtip, Yunanlıların Anadolu'da işledikleri suçları ve katliamları inkar edenler, melekler suçlu olduklarını iddia etmiş oluyorlar. Savaş ateşi yakan Yunanlılar insanları bu ateşe ve Türklerin yerlerinde atarlar. Çünkü bunlar, ateşi ateşle söndürmeyi tercih etmişlerdir. Ve sonunda Yunanlılara şu soruyu soruyor: Nefret edenler gönüllerindeki ateşi söndürüldü mü?

*Katliamları inkar edip olmamış diye iddia eden,
Melekler suçlu olduğunu iddia etmiş sayılmaktadır.
Bu canlıların kıyameti kopmuş
ve ölenlerin kıyameti hala kopmamıştır.
Bu ateşi yakanlar, insanları bu ateşe
ve Türklerin yerlerinde atarlar.
Bunlar, ateşi ateşle söndürmeyi tercih etmişlerdir.
Nefret edenler gönüllerindeki ateşi söndürüldü mü?
Bu ateş, akrabalarımızı yok edip
Onlardan sadece açıkta evsiz ve işkence çekenler kalmıştır.
Anneler ölen çocuklarına ve
Çocuklar ölen babalarına ağlayıp acı çekiyorlar.
Allah'ım bize lütuf et! neyi karşıladık?
Salihlere bize verilen karşılığı gibi karşılık verilir mi!?¹⁶*

Haç Adıyla Kanları Dökme ve Namusları Çiğnetme

Ahmed Muharrem, şiirinin başka bir yerinde, Yunanlıların bir yerinde erkek, kadın bir yerinde bir yerinde genç ve yaşlı herkesi haç adıyla öldürdüklerini söyler. Ama haç, Hz. İsa ve Hz. Meryem bunlardan ve işledikleri suçlardan beridirler. Bunlar, ne süt emmen çocuğa merhamet ettiler, ne de cenine. Ahmet Mu-

15 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/570.

16 Bk. Ahmed Muharrem *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/570, 572- 573.

harrem şiirinde, Hz. Meryem'e şu sorular sormuştur: Ey Hz. Meryem bu Yunanlılar, senin Kavmin mi, yoksa kudurmuş kurtlar mıdır? Sivillerin ve çaresizlerin öldürülmesi Hz. İsa'nın Emri mi? Yoksa senin emrin midir?

*Onlar haç adıyla atıp isabet etmemişler
Onlara, haçı yardımcı olarak bulmamışlardır.
Hz. İsa, zayıfların kanlarının, suçluların elleriyle
Dökülmesinin mubah sayılmasına razı olmuyor.
Hz. Meryem, bakirelerin acı içinde ağlayarak
Şikayet ettiklerini gördüğünde razı olmuyor.
O, Cennetlerin Hurileri yerlerde uzanmış
Canlarıyla ve nefisleriyle kurban ettiğini görmüştür.
Bu Huriler Hz. Meryem'e imdat, bize yetiş diyorlar
Bildüğünüz, bizi rezil etmiştir.
Bunlar kavmin mi yoksa kudurmuş kurtlar mıdır?
Bu da Hz. İsa emri mi yoksa senin emrin midir?
Bunlar Müslümanlara savaşı ilan etmişler
Bu savaş medeniyetçilerin iddialarını yıkıyor
Bunlar ne gençten korkuyor ne de yaşlıdan
Ne süt emmen çocuğa merhamet etiler, ne de cenini
Ne kızların kurtulmuş halde bıraktılar
Ne de belirdiğin sınırları korudular.
Onlar taassupla bizi suçlamışlar, taassubu görün
ve mutaassıplar için bir bahane olun
Onlar, Haçı zarar ve zulüm yapmışlar
İnsaf et bize Allah'ın Selamı üzerinize olsun.¹⁷*

Yunanlıların Deliliği ve Gazi Mustafa Kemal'in Tababeti

Ahmed Muharrem, adeta Mustafa Kemale hayrandı. Bu sürede Mısırlılarda Gazi adıyla bilinen Gazi Mustafa Kemal, bu ismiyle şiirde baş kere geçmiştir. Birincisinde Yunanlıların Komutanı bir ordu yollarsa, Gazi Mustafa Kemal bu orduya ölüm gönderir.

17 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/576 –577.

*Konstantin bir ordu yollarsa,
Gazi atıp bu orduya ölüm gönderir.*¹⁸

İkincisi: Ahmed Muharrem, Yunanlıların Haç adıyla yaptıkları suçlar anlatıldıktan sonra Yunanlılar Neron gibi mizacı için büyük bir ateş yapmışlarsa da bunu da onların ruh hastalığına ilaç olmamıştır.¹⁹

Gazi Mustafa Kemal, Hilal ve Hilafetin Bayrakları Yükseltiyor

Ahmed Muharrem, Gazi Mustafa Kemal'i görmemesine rağmen, komutanlığına çok güveniyormuş. O bütün müminlerden savunmasını yeter olduğunu öğrenmiş ve yazmıştır. Çünkü Hilal batıya eğiyormuş ve hilafetin bayrakları bükülüyormuş. Ancak, Atatürk eliyle hilal düzelmiş ve Hilafetin bayrakları onunla yükseltip dalgalandırılmıştır.

*Zülüm, zayıflastırılanlarla yeri sarssa
Müminlere, ellerini halifenin elleri olan
Bir komutanın savunması yeterdir.
Baktı ki Hilal batıya eğiyor
ve hilafetin bayrakları bükülüyor.
Onun eliyle Hilal'i düzelip ve
Hilafetin Bayrakları onunla yükselip dalgalanmıştır.*²⁰

Hilafetin Düşmanları ve Çanakkale Hatırası

Çanakkale Savaşı, Ahmed Muharrem'in şiirinde sık sık geçmektedir. Ahmed Muharrem, Osmanlılar Çanakkale zaferi elde ettikten sonra 238 beyitten oluşan ve "Birinci Dünya Savaşında Müslümanların Mülkü" adlı şiirinde Çanakkale Zaferi için sevinci, hilal ve haç mücadelesini, hilafetin ve Müslümanların durumu, ordunun durumunu, düşmanların gemilerini ve silahlarını 121 beyitte anlatmaktadır. Adı geçen kasidenin diğer bölümlerinde, bu sırada Mısır'ın durumundan söz edip, Şerif Hüseyin isyanını kınamıştır. Kasidenin sonunda Türkleri şu sözlerle övmüştür:

Türkler, Allah'ın askerleridir. Türklerin gücü olamazsa dünyada ezan okuyacak kimse kalmayacaktır.²¹

18 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/570.

19 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/573- 574.

20 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/574.

21 Bk. Ahmet Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 1/316.

Çanakkale hatırası, Ahmet Muharrem'in Türk İstiklal Savaşı hakkında yazdığı şiirde birkaç kere geçmektedir. Muharrem, İstiklal Savaşı'nı ele alırken şöyle yazmıştır:

*Boğaz'da onların mezarlarını unutmuşlar ki,
Onlardan bu mezarları hatırlayanların gözyaşları sel olur.
Onların donanmasının, bu sahadan geçtiği zaman korkup
ve zelil olarak boyunu eğdiğini görürsünüz.
Gafillerin rüyaları uzak olup yok edilirse
Cehennemin vadisi katlanmayı imkansızdır. (22)*

Ahmet Muharrem'in adı geçen bu şiirinin başka bir yerinde Çanakkale savaşından şöyle bahsetmektedir:

*Düşmanlar, donanmasını çağrınca korkarak heyecanlandı
Askerleri ise, geceleri korkarak geçti.
Forok'a (İstanbul'a) yola düşerlerse
Gidenlerin ve ölenlerin yolunu almış oluyorlar.
Çanakkale de hendekler kazıp açmışlarsa
Mezarlarını kazmış olduklarına şaşırıp kalıyorlar.²³*

Mücahitlerin Zaferi ve Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın Bayrağı Altında İzmir'e Girmeleri

Ahmed Muharrem şiirinde değişik tablolar çizip Atatürk halkına çağırışı Hz. Cebrail'in İnsanları hacca çağırışına benzetmektedir. Hz. Cebrail'in çağırışını yer yüzünde ve annelerin karnında çocuklar ve babalar sırtında meni cevap verdiği gibi, Atatürk'ün çağırışına halkın tamamı erkek olsun kadın olsun, bebek olsun ihtiyar olsun herkes cevap vermiştir.

*Derdi bırak, Sabret, kurtaranların yardımı bize yetişecektir
Mücahit olan Gazi askerleri arasında yükselmiştir.
Allah'a yemin ederim ki bu askerleri yenecek şey yoktur
Fetih, gizlenmesi imkansız ve apaçık bir halde gelmiştir
Korku ise, geri çekenleri uçurmuştur.
Hz. Cebrail, bütün insanlar arasında davet ederek yürümüştür.
İnsanlar, hemen cevap verip ve secdeye kapılmışlar*

22 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/575- 576.

23 Bk. Ahmed Muharrem *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/586.

*Komutan milleti çağırmıştır
Ona, “Lailahe illallah”, “Allahu Ekber” diyerek gelmişler;
Yeri dolduran halkı Gaziye ellerini uzatıp, gelenleri karşılamıştır.
Bu dünyada şu alayları görmeyenler,
Krallar taçlarıyla görmemiş oluyorlar:²⁴*

Selamlaşanlar ve Vedalaşanlar Arasında İzmir:

*Ey İzmir'in tepeleri neye bakıyorsun?
Allah'ın hangi nimetine şükrediyorsun?
Eziyete sabrettin karşılığında zafer aldın
Sabredenlerin akıbeti sana verildi.
Umutsuzluktan sonra kavmini sana geri verdi
Onlar şimdi senin içinde gidip geliyorlar
Onlar size selam vererek gelmişler ancak
Onları etkileyen durum ise, düşmanların vedalaşarak gitmeleridir.²⁵
Düşmanlar, İzmir'e izzetten yükselerek gelmişler
Gelişlerinde yarışarak kibirlenmişler.
Seviniyorlar; aslanların, ormanları bir gün başkaları tarafından alındığında,
Onların göz yumacaklarını sanmışlar.
Kurt, aslanları küçümseyerek heyecanlandırır
o saatte ölüme en yakın olur.
Bilmedikleri bir adım atmışlar,
Zaten daha önce da cahildiler.
Yer onları hızlı atıyor ki,
Bilemiyoruz bunlar insanlar mı toplar mı?
Onların topluluklar fırka fırka uçmuşlar,
Çekirge sürüsü gibi kovulmuşlardır...
Bunlar bir milletten sonra bir milleti yok etmişler,
Matemlerde alay ederek durmuşlar.²⁶*

Halide Edib'in (1884-1964) Kılıcı

Ahmed Muharrem, Türk kadın yazarı, romancı ve 1919 Anadolu'ya gizlice silah kaçırma işinde de görev alan Halide Edib'in, 1920'de Millî Mücadele'ye

24 Bk.Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/578.

25 Bk.Ahmed Muharrem *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/579.

26 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/579- 580.

fiilen katılması, Cephelerde dolaşmasını, Kızılay hastanelerinde çalışmasını, Yunanlıların yaptıkları zulümleri tespit eden ve daha sonra Genel Kurmay Başkanlığı'na yayımlanan Tedkîk-i Mezâlim Komisyonu raporlarının hazırlanmasında da görev almasını ve Millî Mücadele sırasında ordudaki çalışmalarından dolayı kendisine önce onbaşıklık, daha sonra da başçavuşluk rütbelerinin verilmesini öğrenir ve şiirinde Halide Edip'ten birkaç kere şöyle söz eder:

*Halide'nin kılıcını gösteriniz bana,
Ve beğenenlere yüksek menkıbelerini sayınız,
Bu kılıcı dünyanın ülkelerine gösteriniz,
Bütün milletlere Halide'nin hikayesi iftihar ederek anlatınız.
Üstünlüğü iddia edenler, üstünlüğü bilmemişlerse;
İşte, üstünlüğün dereceleri.
Dâhilik sizdedir. Başaklarda da sadece
Dahiliğin adı ve korkakların iddiaları bulunmaktadır.
Güzel kızların, güzel kenarlı giyimleri, pahalı gerdanlıkları
ve bilezikleri tercih ettiklerine alışmıştık;
Altınlarından ve takılarından, kuşanılmış kılıç yapan kadın neye önem veriyor acaba?
Peçesini indirip, içinde demir masklı süvarilerle dolu bir savaşa giriyor.
Benim milletimin kızları, elden silahı bırakmazlar,
Sahayı mahremi alçaklara bırakmazlar
Onlar serbesttirler; namustan başka sevilen herhangi bir şeyle
Meşgul olmayıp önem vermemişlerdir.²⁷
Ahmet Muharrem bir başka şiirinde yine de Halide Edib'ten şöyle bahsetmektedir:
Ey Halide, kavminin şanını artırın ve
Onların zikrini Yükseldiğim gibi sen de yükselt.
Kalemin sesi Müslümanları sarsar,
Aynı anda onlara saldıranların boyunları keser.²⁸*

Kadının vatana karşı borcu sadece savaş anında yaralılara yardımla bitmez. Felaket anlarında erkekle birlikte zorlukları göğüslemek zorunda kalabilir. Nice milletlerin kurtuluş savaşında kadın erkekle birlikte omuz omuza savaşmıştır. Kurtuluş Savaşında kadınlarımız bu fedakarlığı hakkıyla yerine getirmiştir. Şevkî,

27 Bk. Ahmed Muharrem *Dîvânı Ahmed Muharrem*, 2/584.

28 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânı Ahmed Muharrem*, 2/533.

teşbih-i maklupla kraliçe arıyı İstiklal Savaşına katılan Türk kadınına ve Jeanne D'arc'a benzetiyor:

*Sanki o Ankara'ya bağlı bir Türk kadın gibidir
Sanki o savaşa hazır bir askeri birlikte Jeanne D'arc gibidir.*²⁹

Darül-Hilafe ve Makedonya

*Ey mülkün korucuları, Mülkün cesur korucularının gücünden başka bir hazinesi var mıdır?
Himmeti sarf edersiniz (Forok) İstanbul sizden uzaklaşmaz;
Edirne ise, itaat etmeyi reddetmez
Fatihlerin mezarları hasretten ızdırap çekmektedir ve
“Gelenler neden burada duruyorlar?” diye soruyor.
Makedonya'nın doğusu ve batısı sizindir
Evinizi ziyaret ediniz ve burada yerleşenlere vasl ediniz
Düşmanlığı gizleyenlerin nefisleri bundan nefret etse bile
Kardeşleriniz ve babanızın oğullarıyla görüşün, onlara kavuşun
Düşmanların canları bundan nefret etse bile.*³⁰

Sevr Antlaşması ve Ankara Planları

*Hilafetin taziye ilanını açıkladıkları ve Sevr'e hilafete
Varis olarak geldikleri zaman, hilafet, “Lailahe ilallah” demiştir.
Hilafetin ganimetlerini utanarak arkalarında bırakmışlar,
Çantaları boş olarak geri dönmüşlerdir.
Sevr Antlaşması, askerler silahlı girdiklerinde kalıcı olmayacaktır.
Ankara'da planlar yapılmışsa, kurnazların planları faydasız kalırdı...³¹
Hilafet yatağında korkutulmuştur
Hilafetin oğulları ise tedirgin edilmişlerdir.
Onun için Onlar (Türk Milleti) kendilerini Allaha adanmışlar.
Hz. Peygamber'in sahabeleri gibi göç etmişlerdir.
Onlar aslan yatağında yetişip vatani kurtarmışlardır.*

29 Jeanne D'arc (1412-1431): Fransızların Orleans Bakiresi lakabıyla çağrılan kahramanı ve azizesidir. Ordunun başına geçerek İngilizleri Patay'da yenilgiye uğratmış sonra esir düşmüş, önce müebbed hapse mahkûm edilmiş ardından sivil mahkeme diri diri yakılmasına karar vermiştir. Bk. Şevkî, *Dîvânü Şevkî*, 1/95.

30 Bk. Ahmed Muharrem *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/587.

31 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/588.

Onlar korucu ve savunucuydular.

*Hilafetin yatağında, Allah'ın kılıçlarından, hidayet eden ve ilham verenlerin bayraklarından başka kimse yoktur.*³²

Lozan Konferansı

Yeni Türk Devletinin, askeri alandan sonra siyasi alanda da temellerinin atıldığı, bağımsız bir devlet olarak tanındığı Lozan Antlaşması, Türk tarihinin en önemli sayfalarından birini oluşturmaktadır. Lozan antlaşması ve yankıları hem uluslararası ve hem de ülke içi gelişmelerde büyük etkiler yapmıştır. Uluslararası ilişkilerde yeni Türk Devletinin varlığı, artık herkes tarafından kabul edilmiş, iç politikada ise kişisel ve siyasal çekişmelere yol açarak, Türk siyasal hayatının bundan sonraki şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.³³

Lozan'a hemen gittiler,

Çok heyetleri getirmişler;

Bunlar, alevleri uçurtan bir ateşi

*Ve bu ateşi yakan canlarını uçurduğunu görmüşler.*³⁴

İtilaf Devletlerinin uzlaşmaz tutumları ve kabul edilemez istekleri nedeniyle görüşmelerden olumlu bir sonuç alınamadı. İngiltere temsilcisi Lord Kurzon'un tehditler savurarak salonu terk etmesi ile görüşmeler kesildi (4 Şubat 1922). Bunun üzerine Türk heyeti de ülkeye döndü (Özgür Ansiklopedi, 2009)³⁵ Ahmed Muharrem, Türk heyeti başındaki İsmet İnönü'yü övmüştür. Şair, İsmet İnönü'nün ağır ışıtmesi hakkında Arapçada çok sert anlamındaki “Sağır Taş” deyimini kullanmıştır.³⁶

Konferans'ta Türk ile Ruslar Arasında, “Kara Kedi Geçme” Çalışmalar

İtilaf Devletleri, Ruslar vasıtasıyla istediklerini elde etmeye çalıştılar,

Yanlış ve aldatıcı bir görüşe kim uyar.

Onlar kovuculukla, aslanların ganimetleriyle kazanarak dönmeyi istemişler.

32 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/588.

33 Avcı, Cemal, “İsmet İnönü'nün Lozan Dönüşü ve Demeçleri”, 2. Uluslararası Atatürk Sempozyumu, Bildiriler, 9-11 Eylül 1991-Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara 1996, 927.

34 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/594.

35 Saadet Kaplan, *Türk Kurtuluş Savaşı'nda İç ve Dış Mücadele*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Haziran 2009, 131.

36 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/594-595.

*Kurnazlar, ne İsmetin yoları
Ne de Teşterine'nin mülkünü elde ettiler
Sezar'ın mülkü kayıp olmuştur, biz ise
Onun mülkünün kalıntılarının üstünde güzel kıyafetleri giyerek görüştük³⁷*

Lozan'da Kurzon'un Şairi Kızdıran İstekleri

Konferans'ta İngiltere temsilcisi Kurzon, Hz. Peygamberimizin mukaddes emanetlerini istemesi, Ahmed Muharrem'i çok kızdırmıştır. Bunu da şiirinde alaylı bir üslupla şöyle belirtti:

*Ey donanma sahibi ne Türklere hak var ne de insaf edenlerde şüpheden var.
Sizinle hilafetin dört yanı korunuyor ve
Hazır olan düşmanların saldırıları karşılanır
Hz. Peygamberimiz Mirası sizindir
Yalanınız yok, Allah'ın evinin valileri de sizsiniz
Peygamberin eserlerini zorla alanlardan siz alınız
İftira atanların sözlerine güvenmeyiniz
Alınız, müzelerde koyunuz,
Londra'da seyredenlere sergileyiniz.
Küreyişte soyunuz vardır.
Soy uzmanları bunu bilmezse de
Ebu Leheb, oğullarını unutmaz,
Ve akrabaları ve tabileri de reddetmez.³⁸*

Ahmed Şevkî'nin Şiirlerinde Millî Mücadele

Bir diğer Arap şairi olan Ahmed Şevki şiirlerinde Türkler ve Türkiye hakkında olumlu tutum takınmıştır. Ahmed Şevkinin bu tutumunun sebebi şâirin hilafet yanlısı, Türk asıllı ve Müslüman oluşu gibi üç temel sebebe bağlamaktadır.³⁹ Şâir divanının hilafetle ilgili beyitlerinin hemen hemen hepsinde hilafetin İslâm ümmetini bir araya getiren hayati bir müessese olduğunu vurgulamıştır. Osmanlı sultanları dışında şâirin şiirlerinde yer bulan en önemli Türk siyasetçi Mustafa Kemal Atatürk'tür. *Yeni Endülüs* isimli Edirne'nin Bulgar eline geçişine dair üzüntüsünü belirttiği 1912 tarihli destani kasidesinde⁴⁰ şehri savunan komutan Şükrü

37 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/596.

38 Bk. Ahmed Muharrem, *Dîvânü Ahmed Muharrem*, 2/597- 598.

39 Ürün, 2002, s. 80, 81.

40 Şevkî, *Dîvânü Şevkî*, I, 385.

Paşa'nın adını anarak ondan sitayişle bahseder.⁴¹ Şiirlerinde Barbaros Hayrettin Paşa ve Turgut Reis'i,⁴² Edhem Paşa'yı⁴³ Enver Paşa, Niyazi Paşa ve Şevket Paşaları⁴⁴ anmıştır. Mersiye yazdığı Türk komutan ve vezirler arasında Gazi Osman Paşa⁴⁵ ve Edhem Paşa⁴⁶ bulunmaktadır. Ayrıca Mısır'a gelirken uçakları düşüp vefat eden iki Türk pilot Fethi ve Nuri'ye de mersiye yazmıştır.⁴⁷ Ürün, Türklerle ilgili şiirlerini detaylı olarak ele almıştır.⁴⁸

1923 yılında Ankara'daki milli mücadeleleri tebrik ettiği kasidesinde Atatürk'le Napolyon'u karşılaştıran Şevkî Napolyon'un kendi imparatorluğunu inşa ettiğini, Atatürk'ün ise halkı için devleti inşa ettiğini ifade eder.⁴⁹

Ankara'ya hitabına devam eden şâir, Türklerle Arapları bir araya getiren unsurları din ve Şarklılık olarak belirtir. Ona göre Atatürk ve arkadaşları Müslümanların düşen başlarını yeniden dik hale getirmişlerdir.

Şevkî'nin Atatürk hakkındaki görüşleri zaman içerisinde yüz seksen derece değişmiştir. Hilafetin ilgasından sonra şâir ona yaptığı övgülerden vazgeçmiştir. Bu konuya “Hilafet ve İttihad-ı İslâm” bahsinde değinilecektir.

Sonuç

Türk İstiklâl Savaşı, Dünya Tarihinde bir dönüm noktası sayılmaktadır. Türk istiklal savaşı sırasında Müslümanların ve Arapların topraklarının çoğunu işgal altındaydı. Onun için Mısır başta olmak üzere bütün Arap dünyası Türk İstiklal savaşı yakından takip etmektedir. Türklerin İstiklali elde etmek için sarf ettikleri mücadele ve direnmeyi bütün Müslümanlar ve özellikle Araplar için büyük bir ümit ve bir ilahem kaynağı sayılmaktadır. Mısırlılar, Türk istiklal savaşına büyük bir ilgi ve önem göstermişlerdir. Onun için Mısırlılar Türk Cumhuriyeti ilanından, Türklerden önce Mustafa Kemal'i ve Millî Mücadele'yi anlatan birden çok kitap yayımlamışlardır. O zamanda Arapların çoğu kendileri Osmanlı milletinden sayıyorlardı. Ondan dolayı birçok yenilgiye uğrayan Osmanlılar, Müslüman bir Osmanlı Türk komutanı olan Gazi Mustafa Kemal direnme çabaları ve zaferleri

41 Bkz. Şevkî, Divânu Şevkî, I, 392

42 Şevkî, Divânu Şevkî, I, 533, 534

43 A.g.e., I, 406

44 A.g.e., I, 346

45 Bkz. A.g.e., II, 547-549

46 Bkz. A.g.e., II, 550-552

47 Bkz. A.g.e., II, 503-507.

48 Ürün, 2002, s. 79-117.

49 Bk. Şevkî, el-Mevsû'atu's- Şevkiyye, I, 358.

ve savaşın gelişmeleri ve olayları yakından takip ettiler. Mustafa Kemal ve İstiklal Savaşı hakkında birçok makale, yazı, eser ve şiirleri yazılmıştır. Bu şiirlerde ve eserlerde Mustafa Kemal'e "Şarkın Yıldızı, Şarkın Umudu, Şarkın ve Müslümanların umudu" gibi unvanlar verilmiştir. Tabii bu imaj hilafeti kaldırıldıktan sonra 180 derece değişmiştir. Çünkü sevgi ve güven ne kadar büyük olsa nefret ve ihanet edilmiş duygusu o kadar büyük olur.

Türk İstiklal Savaşı hakkında, yazılan en önemli şiirler, Ahmed Şevki, Hafız İbrahim ve Ahmed Muharrem gibi Mısırın en büyük şairleri tarafından yazılmışlardır. Buna rağmen Türklerin tarihine ve kültürüne ait bu edebi mirası ister Araplar tarafından ister Türkler tarafından ihmal edilmiştir. Ahmed Muharrem tarafından yazılan "Anadolu'da Türklerin Yunanlılara Kesin Zaferi" adlı şiiri, Mısırda Türklerin Millî Mücadelesi hakkında Arapça olarak yazılanların en büyüğü ve en güzeli sayılmaktadır.

Ahmed Muharrem, İstiklal Savaşı hakkında iki kaside yazmıştır. Birincisi, yüz yirmi beyitten oluşan "Türkiye – Yunanistan Son Savaşında" adlı şiirini 1922 de yazmıştır. İkincisi ise, Ahmed Muharrem'in divanında en büyük kaside sayılan "Anadolu'da Türker'in Yunanlılara Kesin Zaferi" adlı destanı, 550 beyitten oluşmaktadır. Ahmed Muharrem'in adı geçen destanı, 1923'te Mısırda bir kitapçık halinde yayımlanmıştır.

Adı geçen şiirlerde verilen ayrıntılar, o devirde Mısırlıların bilinci, Türklere ve Türk İstiklal Savaşına gösterdikleri ilgiyi yansıtmaktadır. Ahmed Muharrem, şiirinde anlatım tarzı ve "İsmet Paşa gülümsemesi" gibi ayrıntılar; Arap okuyucuya, bu Türk İstiklal Savaşının sadece Türklerin değil, bütün Arapların İstiklal savaşı, bütün Müslümanların İstiklal Savaşı, Hilal – Haç Savaşı olduğu izlenimleri bırakmaktadır. Ahmed Muharrem Türk İstiklal Savaşı uzak bir coğrafyada olduğu için başkalarının savaşı olarak ele almamıştır. Tam tersi, Ahmet Muharrem şiirinde Türk İstiklal Savaşı onun ve Müslümanların, uzak bir coğrafyada değil evinde ve vatanında olduğunu, öldürülenlerin ise de kardeşi, çocuğu ve babası, Türk cephesinde askerler İslam'ın aslanları, komutanın ise hilafetin koruyucusu olduğunu, söylemektedir.

Bu şiir, Türklerin zor durumdayken, Arapların ve özellikle Mısırlıların, Türklerin dardını taşıdığını ve onlar için canlarının yandığını göstermektedir. Bu şiir, bir dönemde Türk – Arap ve Türk – Mısır kardeşliği ve dostluğunun imgesi sayılmaktadır. Bu şiir ve onun gibi malzemelerini, Türkiye – Mısır dostluğunun, kardeşliğinin ve beraberliğinin sağlamlaştırmasında çok önemli rol üstlenebileceği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Avcı, Cemal. “İsmet İnönü’nün Lozan Dönüşü ve Demeçleri”. 2. Uluslararası Atatürk Sempozyumu. 1991-Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara 1996.
- J. Brugmann. *An Introduction To The History Of Modern Arabic Literature In Egypt*. Leiden 1984.
- Kaplan, Saadet. *Türk Kurtuluş Savaşı’nda İç ve Dış Mücadele*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kurşun, Zekeriya, Mustafa Kemal Atatürk’ün İlk Biyografisi Gazi Mustafa Kemal Paşanın Hayatı, Anadolu’da Türk Milli Mücadelesi. İstanbul: 2010.
- Mihenna, Abdülemir Ali, Ali Naim Haris, *Meşairü’ş-Şuara ve’l-Üdeba*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990.
- Muharrem, Ahmed. *Dîvânu Ahmed Muharrem*; thk. Mahmûd Ahmed Muharrem. Kuveyt: Mektebetü’l-Felah, 1984.
- Rafii, Abdurrahman. *Şuarai’l-Vataniyye Fî Mısır*. Kahire: Dârü’l-Maârif 1966.
- Tuzcu, Kemal. “Mısırlı Neo-Klâsik Şairler” Sayı: 5, Bahar 2002
- Ubeyd, Ahmed. *Meşahiru Şuarai’l-Asr Fi’l-Aktari’l-Arabiyyeti’s-Selase*. Dımaşk: El-Mektebetü’l-Arabiyye, 192.

OSMANLI MİNYATÜRÜNDE SAVAŞ VE SAVAŞIN MASUM TANIĞI ÇOCUK -TEMATİK BİR İNCELEME-

Tuba Ruhengiz AZAKLI*

Giriş

Savaş, insanlık tarihinin en yıkıcı olaylarından biri olarak, yalnızca taraflarını değil, masum sivilleri de derinden etkilemektedir. Özellikle çocuklar, savaşın en büyük mağdurları arasında yer almakta ve tarih boyunca savaşın yarattığı yıkımla en ağır şekilde yüzleşenleri olmaktadır. Uluslararası hukuk ve çocuk hakları sözleşmeleri her ne kadar çocukları koruma altına almayı amaçlasa da savaşların yıkıcı etkileri günümüzde de değişmeden devam etmektedir. Çocuklar savaşlarda hem fiziksel hem de psikolojik açıdan ciddi yaralar almaktadır. Eğitim hakkından mahrum kalmaları, ailelerinden koparılmalrı ve savaşın ortasında büyümek zorunda bırakılmaları, onların tüm hayatlarını derinden etkilemektedir.

Sanat, tarih boyunca savaşın vahşetini ve insani dramını yansıtan önemli bir araç olmuştur. Osmanlı minyatür sanatı da bu bağlamda, savaş sahnelerini detaylı bir şekilde anlatan birçok örnek ortaya koymuştur. Osmanlı nakkaşları, tarihî gerçeklere sadık kalmaya özen göstermiş ve savaşın farklı yönlerini minyatürlere yansıtmıştır. Bu minyatürlerde sadece askerler değil, savaşın ortasında kalan siviller, kadınlar ve çocuklar da betimlenmiştir. Bu çalışma, Osmanlı dönemi savaş konulu minyatürlerinde çocuk unsuruna nasıl yer verildiğini ve bu minyatürlerin dönemin savaşlarını nasıl yansıttığını incelemeyi amaçlamaktadır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Sanatları Tarihi Ana Bilim Dalı, tuba.ruhengiz@kocaeli.edu.tr, ORC-ID: 0000-0002-4076-8568.

Osmanlı savaş minyatürlerinde çocuklar kimi zaman bir zaferin sevinç nişanesi olarak, kimi zaman ise savaşın yıkıcılığını vurgulayan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimi örneklerde çocuklar savaşın bir parçası olup eline silah tutuşturulmuş figürler olarak, kimi eserlerde ise annelerinin kucığında yurtlarından sürülürken savaşın mağduru olarak betimlenmektedir. Bu bağlamda Osmanlı minyatür sanatı, sanatsal bir ifade biçimi olmanın ötesine geçerek, savaşın toplumsal etkilerini belgeleyen tarihî bir kaynak olarak da değerlendirilmektedir. Bilhassa klasik dönemde savaş tasvirleri, konu bağlamında farklı eser grupları içerisinde fazlaca görülmektedir. Başkent İstanbul başta olmak üzere imparatorluğun farklı bölgelerinde üretilen eserler arasında savaş temalı tasvirlerin yoğunlaştığı metinler, genellikle tarihî içeriklidir. Bu bağlamda, dönemin hükümdarını ve icraatlarını konu alan “şehnâmeler” ile eyaletlerde görev yapan paşaların zafer ve fetihlerini anlatan “fetihnâme” ve “gazavatnâme”ler, bu türlerin başlıca örneklerini oluşturur.

Osmanlı minyatür sanatının,¹ en ince ayrıntılarına kadar gerçekçiliği esas alan bir anlayışla üretildiği; başta seyahatnameler olmak üzere çeşitli tarihî kaynaklarla teyit edilmiş, bu değerlendirme birçok araştırmacı tarafından da ortak bir kanaat olarak dile getirilmiştir.² Nakkaşlar tarihi sahneleri kimi zaman bizzat şahit olarak kimi zaman da yazılı kaynaklardan veya rivayetlerden hareketle resmetmişlerdir.³ Örneğin Matrakçı Nasuh’un (öl. 1564) Kanunî Sultan Süleyman’ın İran-İrak seferine katıldığı ve olayları bizzat yerinde görerek resmettiği kaynaklardan bilinmektedir.⁴ Bu tarihî gerçekliğin sanata yansımalarının en çarpıcı örneklerinden biri, savaş sahnelerinde yer alan çocuk figürleridir.

Bu çalışmada, Osmanlı savaş minyatürlerinde çocuk figürleri ele alınmış ve tarihî bağlam içerisinde savaşın çocuklar üzerindeki etkileri değerlendirilmiştir. Çalışma kapsamında, Osmanlı minyatür sanatında savaşın çocuklar üzerindeki yansımaları sanat diliyle nasıl ifade edilmiş sorusuna yanıt aranmıştır. Araştırma sahasının genişliği sebebiyle bu çalışma Osmanlı’nın savaş ve çıkartma bağlamında en aktif olduğu ve kitap sanatlarının da zirveye çıktığı 16 ve 17. yy’ın Türkiye kütüphane ve müzelerindeki minyatürleriyle sınırlandırılmıştır. Bu tematik inceleme, Osmanlı sanatının toplumsal gerçeklikleri ne ölçüde yansıttığını anlamak

1 Serpil Bağcı vd., *Osmanlı Resim Sanatı* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006).

2 Nurhan Atasoy, “Türk Minyatüründe Tarihî Gerçekçilik (1579’da Kars)”, *Sanat Tarihi Yıllığı* 1 (1965).

3 Banu Mahir, “Osmanlı Minyatürlerinde Savaş, Kuşatma ve Çıkartma”, *Türk Dünyası Araştırmaları Prof. Dr. Oktay Aslanapa Özel Sayısı* 183 (2000), 195-219.

4 Hüseyin Gazi Yurdaydın, *Matrakçı Nasuh* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963).

adına yeni tartışma alanları açmayı ve alandaki akademik çalışmalara farklı bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır.

1. Savaş ve Çocuk

Savaşın en masum tanığı ve mağduru tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de maalesef çocuklardır. Uluslararası hukukta var olan çocuk hakları sözleşmesine, BM'nin de bu kapsamda çocukların korunmasına yönelik girişimleri ve yasalarına rağmen modern çağda dine ve ırka bağlı olarak görmezden gelinen ve tüm dünyanın şahit tutulduğu bir savaş ahlaksızlığı mevcuttur. Çocuklar maalesef savaşlarda birkaç farklı açıdan zarar görmektedir. Tarihte kimi zaman savaşın bir parçası olup ellerine silah verilmişken bugün doğrudan zarar görerek bombardımanla, silahlarla hayatlarını yahut uzuvlarını kaybetmekte, bunlar olmasa bile psikolojik açıdan ciddi zarar görmekte, eğitim haklarından mahrum olmakta ve bu durum geleceklerini, dolayısıyla tüm hayatlarını etkilemektedir. Çocukların uğradığı bu çok yönlü tahribat, savaşların etik sınırları ve tarih boyunca gözetilen savaş ahlakı anlayışının yeniden sorgulanmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda konu Osmanlı yazma eserlerinin realist anlayışla betimlenen⁵ savaş konulu minyatürleri üzerinden değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1.1. Savaş Konulu Osmanlı Minyatürlerinde Çocuk

Minyatür sanatında savaş sahnelerinin rastlandığı eserler çoğunlukla padişahın yahut onun vekili olan bir paşanın kahramanlıklarını, zaferlerini ve dönemin mühim olaylarını ele alan şehname, gazavatname ve fetihnâmelerdir. Osmanlı nakkaşları, bilhassa tarih konulu eserlerde gerçeğe sadık kalmaya titizlikle riayet etmişlerdir. Minyatürlerde işlenen konular arasında savaş, kuşatma, çıkarma ve fetih konulu tasvirler de realist tavırla betimlenen konular olmuştur. Bu sebeple nakkaşlar mümkünse bilfiil savaşa iştirak etmişler, imkân bulamadıklarında ise seyahatnamelerden, yazılı tarih kaynaklarından yahut rivayetlerden istifade etmişlerdir. Örneğin Matrakçı Nasuh'un İran-İrak seferine Kanunî ile birlikte gittiği ve Menazilnâme isimli tasvirli eserini bu seyahat esnasında hazırladığı bilinmektedir.⁶

5 Atasoy, "Türk Minyatüründe Tarihi Gerçekcilik (1579'da Kars)".

6 Mahir, "Osmanlı Minyatürlerinde Savaş, Kuşatma ve Çıkartma".

Osmanlı'da savaş konularını işlediği bilinen ilk eser, Yavuz Sultan Selim devrini ele alan Selimnâme'dir.⁷ Kanunî Sultan Süleyman döneminin başlarında 1520'lerde hazırlandığı kabul edilen Selimnâme TSMK'da H. 1597-98 no'lu envanterde kayıtlıdır. Eserin 264a varağındaki tasvirde silah kuşanmış iki grubun arasında kadın ve çocuklar dikkat çekmektedir. Bu tasvir Sultan I. Selim devrinin sonlarına doğru patlak veren Bozoklu Celal İsyanı'nın bastırılmasını konu almaktadır.⁸ Mehdi olduğunu iddia ederek kendine yandaş toplayan Bozoklu Celal sivil halka zulmederek devlet için tehlike oluşturmuştur. Şehsuvaroğlu Ali Bey tarafından isyanın bastırılmasını canlandıran tasvirde Osmanlı askerinin isyancılardan birinin kellesini aldığı görülmektedir. Sivil halka zulmettiği bilinen isyancılardan bu zulmünü anlatırcasına, tasvirde Osmanlı askerlerinin arasında korku içindeki kadınlar ve çocuklar görülmektedir. Tasvirdeki bu figürlerin çocuk oldukları hem başlık ve kıyafetlerinden hem ellerinde tuttıkları oyuncaktan hem de arkalarında duran kadın figürden anlaşılmaktadır. Kadın çocuklardan birinin omzuna elini koymuş vaziyettedir.

Tasvirde çatışma anı betimlenirken sivil halkın varlığına özellikle vurgu yapılmaktadır. Savaşın içinde kalan kadın ve çocukların tasviri, isyanın toplumsal etkilerini görselleştiren bir unsur olarak dikkat çekmektedir. Buradaki çocuk figürleri her ne kadar “zulümden kurtarılan” sivilleri temsil etse de burada vahşete tanık oldukları, isyanın kanlı biçimde bastırılmasına yakinen şahit oldukları hatta olayın tam anlamıyla gözleri önünde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Kadının işaret parmağını ağzına götürdüğü görülmektedir. Bu ikonografik duruş minyatürde şaşkınlığı, korkuyu ifade eden sembolik bir harekettir. İsyanın bastırılması hadisesinin siviller üzerinde yarattığı travma ve korku minyatür diline bu biçimde yansımıştır. Çocuk figürlerinin kıyafetleri, başlıkları ve oyuncakları ile tanımlanması, dönemin minyatür sanatında figürlerin kimliklerini belirleme açısından kullanılan yöntemlere dair ipucu vermektedir.

7 Mahir, “Osmanlı Minyatürlerinde Savaş, Kuşatma ve Çıkartma”.

8 Mustafa Argunşah, *Şükri-i Bitlisi selim-name* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997), 20.



Görsel I.Selimnâme, 264a, TSMK H. 1597-89

Çocukların tarih boyunca savaşın içinde yer aldıklarını belgeleyen bir diğer tasvire *Şehnâme-i Selim Han*'da⁹ rastlanmaktadır. Sultan II. Selim'in saltanat yıllarının (1566-1574) Farsça ve manzum olarak anlatıldığı¹⁰ eserin 84a varağında yer alan tasvir Kevkeban Kalesi'nin muhasarası ve Serdarın hücumunu konu almaktadır.¹¹ Çok sayıda figürü barındıran tasvirin alt kısmında kale tüm görkemiyle betimlenmiştir. Atlı askerler arasında kalenin fethedilmesini tepe arkasından izleyen bir çocuk fark edilmektedir.

Bu tasvir savaş meydanlarında, karmaşanın ortasında olanları film izler gibi izleyen çocuk figürünün savaşla ilişkisini normalize etmektedir. Ve çocukların savaşın tam merkezinde bazen aktif bazen pasif rol aldığını gözler önüne sererek belgeleyen bir diğer örnektir.



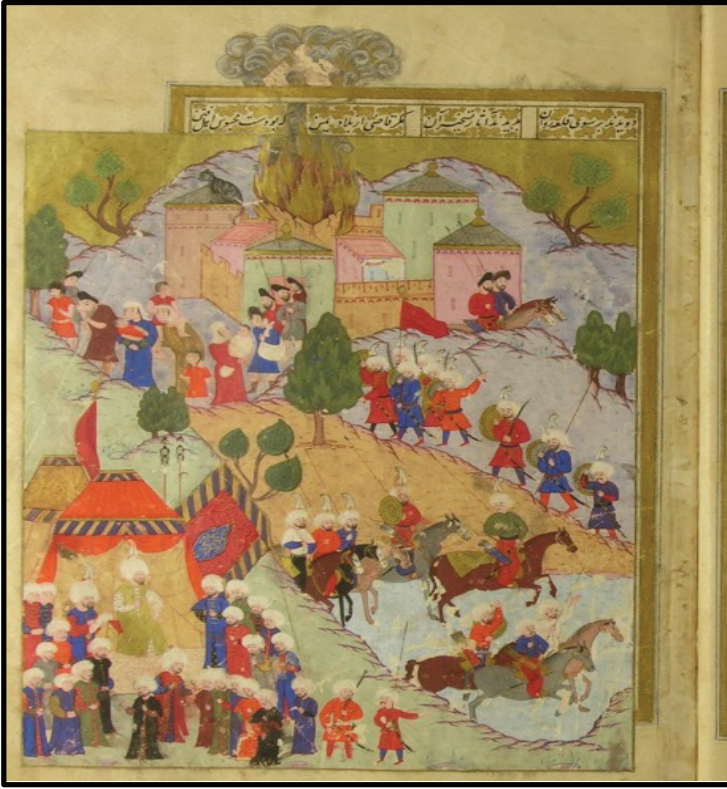
Görsel 2. *Şehnâme-i Selim Han*, 84a, TSMK A. 3595

9 TSMK A. 3595

10 Mahir, *Osmanlı Minyatür Sanatı*, 60.

11 Filiz Çağman, "Şehnâme-i Selim Han ve Minyatürleri", *Sanat Tarihi Yıllığı V* (1973), 425.

Aynı eserin bir diğer tasvirinde Habb Kalesi'nin Behram Paşa tarafından fethi anlatılmaktadır. Varak 90a'da yer alan bu tasvirde ufuk çizgisi olabildiğince sınırlı tutulmuş ve gökyüzü altınla boyanmıştır. Dikey kurgulanmış olan kompozisyonun sol alt köşesinde çadırı önünde Behram Paşa görülür. Makamına ve otoritesine binaen belirgin biçimde diğer figürlerden büyük betimlenmiştir. Paşanın etrafı, emrindeki silah kuşanmış askerlerle kalabalıktır. Sağ tarafta hücumla geçmiş dörtnala atlar üzerinde Osmanlı askerleri görülür. Bu askerlerin önünde ise yukarı doğru ters yönde tırmanan hücum vaziyetinde yaya askerler görülmektedir. Sahnenin devamında yani en üst noktasında kale betimlenmiştir. Alevler ve dumanlar yükselen kaleden sivil halkın kaçış anı gösterilmiştir. Dikkatle bakıldığında bu insanların yaşlılar, kadınlar ve çocuklardan oluştuğu görülür. Kadın figürlerden birinin kucığında kundakta bir bebek vardır. Önündeki diğer kadın küçük oğlunu omuzları üzerine oturtmuştur. Bir diğer çocuk da aynı kadının yanı sıra yürümektedir. Figürler endişeli ve üzgün yüz ifadeleriyle dikkat çekmektedir.



Görsel 3. Şehnâme-i Selim Han, 90a, TSMK A. 3595



Görsel 4. Şehnâme-i Selim Han, 90a detay, TSMK A. 3595

Burada çizilen dramatik tablonun benzerleri tarih boyunca her savaşta tekrar etmiştir. Modern çağda da savaş bölgesinden tahliye edilmek zorunda olan sivilleri defalarca kez aynı endişeli ifadelerle görmek mümkündür. Güvenli bir bölgeye gitme umuduyla yürüyen perişan ve korku dolu haldeki sivillerin, anneleri kucağındaki çocukların yanı sıra özellikle sivillere yönelik saldırılarda ekseriyetle ölü çocuğunu kucaklayan anne ve babalara şahit olunmaktadır.

Çok sayıda savaş betimlemesi içeren bir diğer klasik dönem eseri, Sultan III. Murad'a ithafen yazılmış olan “Şehinşehnâme”dir.¹² Dönem eserlerinde bilhassa savaş meydanında fazla tesadüf edilmeyen çocuk figürü, burada sıklıkla kompozisyona yerleştirilmiştir. Sivil halkı temsil eden üç beş figür içerisinde mutlaka görülen çocukların yanı sıra, cephede eline silah tutuşturulmuş ve savaşın içinde bir sorumluluk yüklenmiş çocuk figürüne de bu eserde tesadüf edilmektedir. Vr 30b-31a’da çift sayfa üzerine Osmanlı’nın Fas’ı Portekizlerin elinden kurtarması tasvir edilmiştir. Fas sultanı işgalci Portekizler karşısında Osmanlı Devleti’nden yardım istemiş ve Ramazan Paşa öncülüğündeki Osmanlı ordusu yardımıyla fetih

12 İÜK, FY, 1404

gerçekleşmiştir.¹³ Sağ sayfada ise atlı ve yaya halde kaleye yönelmiş vaziyetteki kalabalık Osmanlı ordusu görülmektedir. Burada kılıçların kınında ve figürlerin sükûnet içinde oluşundan, ayrıca hediye sandığı ile şehrin anahtarının paşaya sunmaya getirilmesinden fethin gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Atlı askerlerin arasında kolları havada betimlenen bir çocuk figürü de tasvirin “zafer” vurgusunu desteklemektedir. Çocuk figürü bu tasvirde sevinç nişanesi olarak fonksiyon yüklenmiş gözükmemektedir. Bu ve benzer birçok örneğe bakıldığında çocukların tarihte de savaşın her anına ve bazen en acımasız sonuçlarına en az yetişkinler kadar şahit olduklarını belgelemekle birlikte ekseriyetle sevinç anlarının bir sembolü olarak da görüldüğünü göstermektedir.



Görsel 5. Şehinşehnâme, 30b-31a, İÜK, FY. 1404

Eserde çocuk figürüne tesadüf edilen bir diğer savaş tasviri, Haydar Paşa'nın Kafza'yı fethini konu alır. Varak 50b'deki bu tasvirde, bir önceki tasvirde farklı olarak savaşın en hararetli anı canlı olarak verilmiştir. Kılıç ve kalkanlarıyla, oklarıyla hareket halindeki figürlerin yanı sıra sahnenin her yerinde kopmuş insan uzuvları, parçalanmış bedenler, cesetler dikkat çekmektedir. Bir taraftan kaleyi birkaç cepheden topa tutan top arabaları ile yeniçeriler görünürken bir taraftan

¹³ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi: m. 1574-1700: h. 987-1115* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972).

da kaleyi terk eden siviller betimlenmiştir. Sivillerin arasında, önceki örnekleri andıran anne ve çocukları rahatlıkla ayırt etmek mümkündür. Kadın figürlerden birinin başını elleri arasına alması, kadın ve çocukların şahit oldukları vahşet karşısında kapıldıkları korkuyu ifade etmektedir. Aynı tepenin sağ tarafında boyunlarında zincirlerle sıralı biçimde çıkarılan esirler betimlenmiştir. Buradaki tüm figürlerin yetişkin erkeklerden oluşması, kadın ve çocukların esir alınmadığını ve onlara kötü muamelede bulunulmadığını da düşündürmektedir.



Görsel 6. Şehinşehnâme, 50b, İÜK, FY. 1404

Şehinşehnâme’de Osmanlı ordusunun Şehrizor’u alışı betimleyen tasvir, çocuk figürüne rastlanan bir diğer savaş anını göstermektedir. Tüm sayfayı kaplayan minyatür, günümüz Kuzey Irak topraklarında yer alan ve tarihî kaynaklarda “Şehrizor” olarak anılan bölgenin III. Murat devrinde Osmanlı hâkimiyetine girişini konu edinmektedir.¹⁴ Minyatürün sol ve üst kenarına altınla cetvel çekilmiştir. Üst kısmında yer alan tek satırlık Farsça ibare, kompozisyonun içeriğini açıklamaktadır.

Bağdat-Tebriz hattı üzerinde stratejik bir konumda bulunan Şehrizor, Safevîler’in idaresinde iken Kanûnî Sultan Süleyman’ın 1535 tarihli Irak Seferi sırasında Osmanlı topraklarına katılmıştır. Ancak şehir, Osmanlı-Safevî mücadelesi süresince defalarca el değiştirmiştir.¹⁵ Söz konusu minyatürde, III. Murat döneminde gerçekleşen bir isyan sonrasında Osmanlı ordusunun bölgeyi yeniden kontrol altına alışı betimlenmiştir.

Eserin 102b varağında yer alan bu tasvir, detaylı mimari unsurlar, geniş bir alana yayılmış dinamik figürler ve farklı formlarda tasarlanmış ağaçlar ile dikkat çekmektedir. Kompozisyonun ön planında, yoğun ağaç dokusuna sahip bir tepe yer almaktadır. Bu tepe, zikzaklar çizerek aşağıya doğru akan bir akarsu tarafından ikiye ayrılmaktadır. Akarsuyun her iki yakasında konumlanan atlı askerlerin birbiriyle iletişim hâlinde olduğu gözlemlenmektedir. Figürlerin giyim tarzı ve başlıklarına bakıldığında, sol tarafta yer alan askerlerin Safevî ordusuna, sağ taraftakilerin ise Osmanlı ordusuna mensup olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı askerlerinin bulunduğu alanda, Safevî kuvvetlerine ait kesik başların yer alması, savaşın sonucuna dair fikir vermektedir.¹⁶ Kompozisyonun alt kısmında, diyaloga geçmiş atlı ve yaya askerler nispeten durağan bir atmosfer oluştururken, üst bölümlerde ok atan, kılıç sallayan ve savaşın şiddetini vurgulayan yaralı ya da cansız figürler yer almaktadır.

Safevîlerin bulunduğu bölgenin üst kısmında ise ellerinde çeşitli eşyalar taşıyan ve kucaklarında çocuklarıyla hareket hâlinde olan kadınların, Safevî askerleri tarafından korunarak savaş alanından tahliye etmeye çalıştığı görülmektedir. Buradaki birkaç figürün, savaş sebebiyle yurtlarından sürülen, mağdur olan sivilleri temsilen betimlendiği düşünülmektedir. Kadın olduğu anlaşılan figürlerin biri omzunda bir bohça ve elinde bir çanta ile eşyalarını taşımaktadır. Diğer kadının ise kucığında kundakta bir bebek görülmektedir. Figürlerin mimiklerinde üzüntü, endişe ve korkuyu ifade eden detaylar dikkat çekmektedir. Sivillerin arkasındaki asker, yüzü

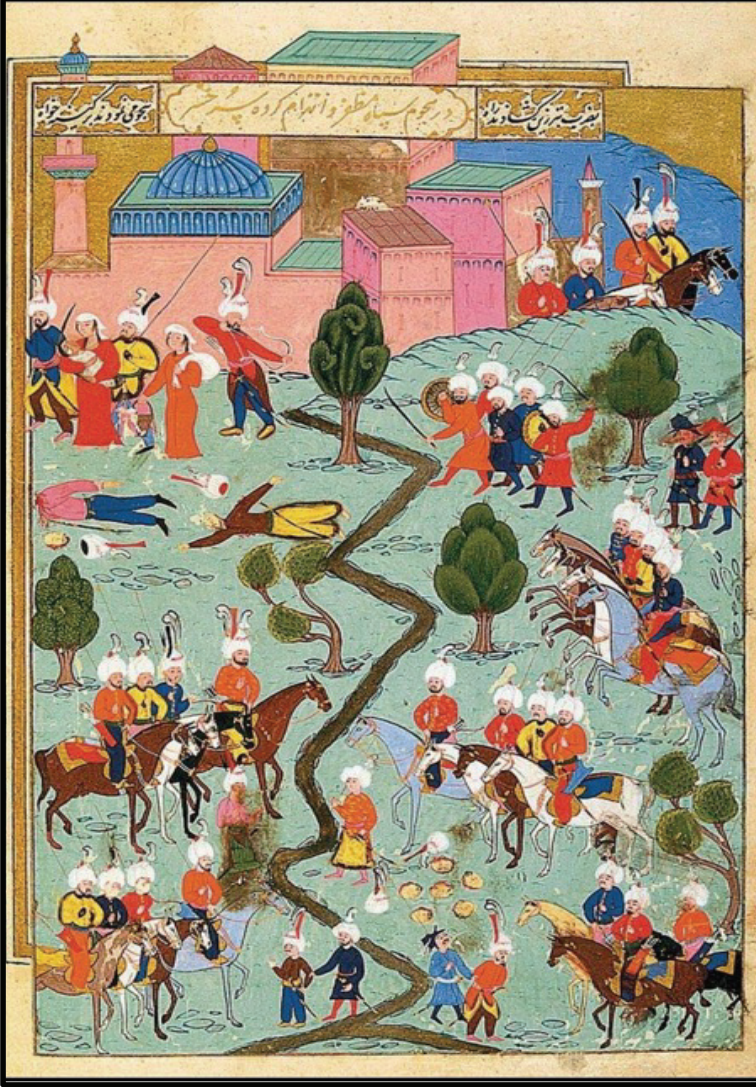
14 Esra Öz, *İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi FY1404 numaralı Şehinşehnâme’nin minyatürleri* (Necmettin Erbakan Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019).

15 Ahmet Gündüz, “Şehrizor”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010).

16 Tuba Ruhengiz Azaklı, *16. Yy Osmanlı Minyatür Sanatında Ağaç* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022), 246.

geri dönük halde peşlerinden gelen düşmanlara okunu doğrultmuş vaziyettedir. Bu detaylardan hareketle bu askerin sivilleri korumakla görevli olduğu anlaşılır.

Kadınların ve çocukların evlerinden ve yurtlarından ayrılmak zorunda bırakılması, savaşın yalnızca cephede değil cephe arkasında da gerçekleştiğini, masum sivillerin hayatlarından koparılıp götürüldüğü bir insanlık dramına dönüştüğünü tekraren ortaya koymaktadır.



Görsel 7. Şehinşehnâme, 102b, İÜK, FY. 1404

Şehinşehnâme'nin bir diğer minyatüründe III. Murat'ın saltanat yıllarına tesadüf eden Osmanlı-Safevî savaşına ait bir esir alma sahnesi canlandırılmıştır. Safevîler Mehmed Giray Han ve Özdemiroğlu Osman Paşa'nın taarruzuyla bozguna uğratılmıştır. Şirvan'ın geri alınmasıyla neticelenen bu savaşta, Tatar akıncılar Gence ahalisine zulmederek tüm şehri yağmalamıştır.¹⁷ Tasvirde Gence halkının esir alınarak Şirvan'a geri götürülüşü betimlenmiştir. İsmail Hami Danişmend "Osmanlı Tarihi Kronolojisi" adlı eserinde, Dal Mehmet'in esirlerin çokluğunu "Bir dilim nâna idi bir meh-cebin" mısraları ile ifade ettiğini bildirmektedir.¹⁸

Eserin 140a varağını kaplayan tasvirin sadece üst kısmında Ta'lik hat ile yazılmış tek sıra ve dört parça halinde metin vardır. Tasvirde gökyüzü sınırlı tutularak olabildiğince fazla figüre yer verilmiştir. Bu figürler birbiri ardınca yükselen farklı renkteki sıralı tepeler üzerinden atlı ve yaya vaziyette sola doğru ilerlemektedir. Tatar askerler ile esir alınan Gence halkı başlıkları ve silahlı olup olmamaları sayesinde kolaylıkla ayırt edilmektedir. Figürlerin mimiklerine ve el kol hareketlerine bakıldığında bu ayırım daha da netleşir. Sahnenin odak noktasında rütbeli olduğu duruşu ve kıyafetinden, atının koşum takımından, önündeki görevlilerden ve arkasında onu takip eden atlı birlikten anlaşılan bir Tatar beyi yer almaktadır. Safevî başlığı takan erkek esirlerin elleri arkadan bağlanmıştır. Gruplar halinde götürülen sivillerin kadın, çocuk ve yaşlılardan oluştuğu görülür. Tatarların esirleri kollarından çekiştirildiği, bir elleri havada olarak kaba kuvvet uygular vaziyette gibi resmedilmesi, esir çocuklardan birinin korkuyla annesine sarılması, yaşlı erkek figürün yüzündeki endişe, esirlere iyi muamelede bulunulmadığı izlenimini verir. Yaya esirlerin haricinde atlıların arkalarında da çocuk ve kadınlar görülmektedir. Kompozisyonun sağ alt köşesinde siyah at üzerinde, askerin arkasındaki kadının yardım istemesine elini geriye doğru uzattığı görülür. Esir alan kişi kadını diğer elinden kavramıştır. Hemen yukarısında beyaz at üzerinde bir diğer Tatar askeri çok küçük olmayan bir oğlan çocuğunu atının terkisine almıştır. Adamın bir eli havada ve çocuğa yönelmiş vaziyettedir. Diğer koluna çocuk sıkıca sarılmıştır. Mücadele izlenimi veren bu hareketli figürlere dörtlüye giden beyaz at da uyum sağlamaktadır. Sahnenin ufuk çizgisine en yakın kısmında da benzer biçimde dörtlüye giden atlı iki figürün birer çocuğu arkalarına aldığı görülür. Soldaki atlı asker, kaçırdığı çocuğun başını koltuğunun altına sıkıştırmıştır.

Esir alma ve yağmalama konusunu tüm gerçekliği ile gösteren bu resim, savaşların en acı yönlerinden biri olan sivillerin mağduriyetini çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermektedir. Kompozisyonun kalabalık ve hareketli olması, figür-

17 Öz, *İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi FY1404 numaralı Şehinşahnâme'nin minyatürleri*.

18 Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi: m. 1574-1703: h. 987-1115*.

lerin ifadeleri, savaşın yalnızca ordular arasında değil, masum siviller üzerinde de derin izler bıraktığını vurgulamaktadır. Tatar askerlerinin, kadınları, çocukları ve yaşlıları esir alırken kaba kuvvet uyguladığı, onları kollarından sürüklediği ve bağladığı bu tasvir, savaşın sivil halk üzerindeki yıkıcı etkisini gözler önüne sermektedir. Korku içindeki çocukların annelerine sarılması, kaçmaya çalışan bir kadının çaresizce geriye elini uzatması, bu trajediyi daha da belirgin hale getirir.

Bu sahne, tarih boyunca süregelen savaşlarda sivillerin ve özellikle çocukların nasıl zarar gördüğünü hatırlatmaktadır. Erkeklerin tutsak edilmesi, kadın ve çocukların kaçırılması, ailelerin parçalanması gibi olaylar, savaşın göz ardı edilen bir yönünü, masum halk üzerindeki etkilerini dile getirmektedir. Resimdeki figürlerin mücadele eden beden dilleri ve korku dolu bakışları, bu trajedinin bir sanat eseri aracılığıyla ne denli güçlü bir şekilde anlatılabileceğini göstermektedir.



Görsel 8. Şehinşehnâme, 140a, İÜK, FY. 1404

“Savaş ve çocuk” konusuna minyatür sanatından verilebilecek farklı bir örnek Sultan III. Murad (1546-1595) döneminin minyatürlü eserlerinden biri olan altı ciltlik “Siyer-i Nebî”de yer almaktadır.¹⁹ Eserin altıncı cildi çoğunlukla Hz. Ali’yi konu almakta ve onun kahramanlıklarını destansı biçimde mübalağalarla anlatmaktadır. 1495 tarihli eserin metninde Hz. Ali’nin cihad için Mekke’den hareket ederek yaşadığı maceralar anlatılmaktadır. Varak 21a’da bir kale önünde atlı askerler ve aralarında çocukların da bulunduğu kalabalık bir sivil grup görülmektedir. Yerdeki kesik baş ve uzuvlardan burada bir cenk gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Siyer-i Nebî’nin metninden elde edilen bilgilere göre civarda muhkem bir kale içerisinde İsrailoğulları’ndan Seyf b. Muğire’ye ait zengin bir şehir bulunmaktadır. Hz. Ali’nin kahramanca kaleye girişi, hükümdar ve onun beş kardeşini dize getirerek şehir halkını esir alışı destansı biçimde anlatılır. Metnin devamında Hz. Ali’nin esir aldığı kale halkına çok iyi muamele ettiği, kadınlara bakmadığı, örtünmelerini rica ettiği ve bunun üzerine hem krallarının hem de halkın Müslüman olduğu anlatılır. Tasvirde Hz. Ali’nin esir aldığı halkı yeniden şehirlerine getirerek serbest bıraktığı an betimlenmiştir.

Tam sayfayı kaplayan tasvirin üstünde ve altında ikişer sıra metin bulunmaktadır. Gökyüzü altınla boyanmış olup ufuk çizgisi yüksek tutulmuştur. Kompozisyonun ön planında atları üzerinde Hz. Ali, Halid b. Velid ve kalenin sahibi Seyf b. Muğire görülmektedir. Hz. Ali eserin tüm tasvirlerinde yeşil sarıkla betimlenmiş olup bu tasvirde de kolaylıkla teşhis edilebilmektedir. Aynı şekilde Halid b. Velid de “savaşçı” vasfı vurgulanırcasına tüm minyatürlerde miğferi ve zırhı ile görülür. Bu figürlerin el kol ve mimik hareketlerinden diyalog halinde oldukları anlaşılmaktadır.²⁰ Hz. Ali ve Halid b. Velid’in arkasında kale halkı görülür. Figürlerin arka planında ise sarp kayalık dağlarda olduğu anlaşılan kale betimlenmiştir. Kalenin ard arda kubbeli birimleri, nakışları, farklı renklerde mermer detayları ve yaldızlı kısımları, şehrin ihtişamını ve zenginliğini simgelemektedir. Figürlerin ayakları altında burada gerçekleşen muharebenin izleri olarak kesilmiş başlar ve parçalanmış insan vücutları görülmektedir. Kale içerisinde de sivil halk ve askerler görülür. Hz. Ali ile Halid b. Velid’in arkasındaki esirler kadın ve çocuklardan oluşmaktadır. Kadın figürlerin birinin kucağında bebeği vardır.

Bu minyatürde daha önceki örneklerde de görüldüğü üzere sivil halkı temsilen kadın ve çocuk figürler öne çıkmaktadır. Sahnedeki detaylar izleyicinin dikkatini yaşanan savaşın sonucuyla yüzleşen ve tedirginlikle onlara biçilen akıbeti

19 Zeren Tanındı, *Siyer-i Nebî; İslam Tasvir Sanatında Hz. Muhammed’in Hayatı* (Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984), 41.

20 Efnan Yüce, *TSMK H.1223 numaralı Siyer-i Nebi eserinde Hz. Ali konulu minyatürlerin tasarım çözümlemesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022).

bekleyen sivillere çekmektedir. Minyatür ve ona eşlik eden metin, Osmanlı dönemi İslam sanatında savaş esirleri ve özellikle çocukların tasvirine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Genel çerçevede bakıldığında, eserin anlatısı Hz. Ali'nin kahramanlıklarını ön plana çıkarmakta ve onun düşmanlarını mağlup edişini bir zafer sahnesi olarak betimlemektedir. Eserde savaş esirleri, yenilginin kaçınılmaz sonucu olarak gösterilir. Ancak metin, Hz. Ali'nin esirlere merhametle yaklaştığını, kadınlara bakmadığını ve onların örtünmelerini rica ettiğini vurgular. Bu anlatım, İslam toplumlarında savaş hukuku ve esirlere yönelik muamele konularında belirli etik kuralların vurgulandığını gösterir. Özellikle Hz. Ali'nin esir aldığı halkı serbest bırakması, İslam'ın savaş ahlakı ve insani yönü bağlamında önemli bir mesaj içerir. Bu bağlamda, minyatürün sunduğu görsel dil, savaşın yıkıcı yüzünü ve esaretin sivil halk üzerindeki etkilerini hissettirse de anlatının kahramanlık ve adalet vurgusuyla dengelenmeye çalışıldığı söylenebilir.



Görsel 9. Siyer-i Nebî, 21a, TSMK H.1223

Savaş tasvirleri barındıran bir diğer klasik dönem eseri Gelibolu’lu Mustafa Âlî’nin yazdığı Nusretnâme’dir. 1578-1590 tarihleri arasında aralıksız süren Safevî seferinin ilk iki yılını anlatan eser TSMK’da H 1365 Nolu envanterdedir. Nusretnâme’nin 161a varağındaki tasvir Osmanlı Safevî savaşlarından bir sahneyi canlandırmaktadır. Metinde hakkında detaylıca bilgi verilen sahnede bazı Safevî hanlarının aile efradı Kırım ve Osmanlı askerleri tarafından esir alınmaktadır. Sahnede kadınlar çoğunluğu oluşturmakla birlikte esir alınanlar arasında çocuk figürler de rahatlıkla seçilebilmektedir.

Eserin metnine göre 5 Ocak 1579 Pazartesi günü, Eres ve Erdoğan başta olmak üzere birçok hanın ailesi Helev denen ülkeye kaçıp saklanır. Özdemiroğlu Osman Paşa ve Kırım Hanı’nın erkek kardeşleri onları ele geçirir. Ayrıca binden fazla Râfîzî’yi öldürürler. Yalnızca çocuk ve kadınlar sağ bırakılır. Özellikle Eres Han’ın ve diğer hanların altın, gümüş, mücevherleriyle tüm mallarını ve kadınlarını alırlar.

Tasviri neredeyse kaplayan mekân, metinden anlaşıldığı üzere Eres Han’ın sarayıdır.²¹ Saray Safevî mimarisini ve Eres Han’ın zenginliğini gerçekçi biçimde yansıtmak istercesine rengârenk geometrik nakışlara sahip göz alıcı bir yapı olarak betimlenmiştir. Sarayın kademeler halinde aşağı inen kubbelerinden ortadaki nakışlı, diğerleri kurşun kaplıdır. Sarayın arkasında boy gösteren serviler ve bahar ağaçları, Safevî bahçelerinin güzelliğini anlatır gibidir. Sarayın pencerelerinde, içinde ve bahçesinde çok sayıda figür vardır. Bu figürlerin giysileri ve pozisyonları incelendiğinde hangisinin Osmanlı hangisinin Tatar asker olduğu hangilerinin de Safevî hanedanına ait siviller olduğu rahatlıkla anlaşılır. Sarayın pencerelerinde Tatarlar ve Osmanlı askerleri kadınları kucaklarken betimlenmiştir. Bazı Safevî kadınları ise askerler tarafından kapılardan dışarı çekilirken görülür. Sarayın bahçesinde de benzer görüntüler vardır. Kolundan tutularak götürülen kadınlardan birinin kucağında bebeği vardır. Tatarlardan biri bir çocuğu kucaklamış bir diğeri ise başka bir çocuğu elinden tutmuş götürmektedir. Kadınların mimiklerinden kiminin üzgün olduğu anlaşılır. Yerlerde yatan cansız bedenler, parçalanmış vücutlar ve top arabaları burada bir çarpışma yaşandığını ve Osmanlı’nın galip geldiğini izleyiciye anlatmaktadır.

Tasvir, Osmanlı minyatür sanatında savaş sahnelerinin işlenişini ve bu sahnelerin tarih yazımındaki yerini göstermesi açısından önemlidir. Eserde bu denli gerçekçi betimleme şaşırtıcıdır. Adeta ezeli düşmanın ailesine yapılan bu çirkin

21 Pınar Koçyiğit, *Resimli bir Osmanlı Gazânâmesi: Gelibolulu Mustafa Ali (1541-1600) ve Nusretnâme’si (İstanbul Topkapı sarayı müzesi h. 1365)* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).

muamele bir gurur ve övünç vesilesi gibi tüm gerçekliği ile resmedilmiştir. Burada anlatımın tek taraflı olduğu ve Osmanlı zaferini yücelten bir perspektiften ele alındığı unutulmamalıdır.



Görsel 10. Nusretname, 161a, TSMK H. 1365

Minyatür sanatı, tarihsel ve sosyokültürel veriler sunan önemli bir görsel kaynak niteliğindedir. Özellikle savaş konulu minyatürler, Osmanlı döneminde yaşanmış çatışmaların, zaferlerin ve toplumsal dinamiklerin detaylı bir şekilde

tasvir edildiği belgeler olarak dikkat çekmektedir. Bu minyatürlerde yer alan çocuk figürleri hem savaşın siviller üzerindeki etkisini hem de çocuk algısının tarihsel dönemlere göre nasıl farklılık gösterdiğini anlamak açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Çalışmanın bulguları, Osmanlı minyatürlerinin sanatsal değerinin yanı sıra, dönemin sosyo-politik gerçekliklerini aktaran önemli tarihsel belgeler olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu çalışma, Osmanlı minyatürlerinde savaş sahnelerinde yer alan çocuk figürlerini incelerken, sanatçıların bu figürleri sembolik bir dil kullanarak betimlediğini ortaya koymuştur. Minyatürlerde çocuklar, savaşın masum tanıkları olarak ya anne-babalarıyla birlikte sivil halkın parçası olarak ya da savaşın ortasında, bizzat çatışmalara şahit ya da taraf olarak yer almaktadır. Osmanlı nakkaşları, savaşın vahşetine dikkat çekmek için bu figürleri bilinçli bir şekilde sahneye dahil etmiş ve dönemin gerçeklerini sanat diline taşımıştır.

Osmanlı klasik dönem minyatürleri “savaş ve çocuk” konusu bağlamında ele alındığında günümüzden çok da farklı olmayan bir tablo açık ve net biçimde gözler önüne serilmektedir. Tarih boyunca çocukların savaşın en acımasız yüzüne en az yetişkinler kadar tanıklık ettikleri bu tasvirlerle bir kere daha teyit edilmektedir.

Osmanlı minyatürüne savaş betimlemeleri çerçevesinden bakıldığında çocuk figürüne esir grupları arasında veya zaferin, fetih sevincinin bir sembolü olarak kutlama anlarında yer verildiği görülmektedir. Örneğin Kanunî Sultan Süleyman dönemi olaylarını ele alan “Hünernâme”nin ikinci cildinde kanlı cenk sahnelerinde “çocuk” figürüne pek rastlanmazken bunların akabinde fethedilen şehirlerin hayır amel olarak yeniden imar ve ihya edilmesini gösteren tasvirlerde çocuk figürleri dikkat çekmektedir. Bu tasvirlerde annesinin babasının yanında ve sevin içindeki çocuklar, savaş sonrası şenlik ve huzur ortamı hissiyatını kuvvetlendirmek için fazlaca betimlenmiştir. Savaşın en hararetli ve kanlı anlarında çocuk figürüne rastlanmaması, realitenin bu yönde olduğunu düşündürmekle birlikte belki de olayı dramatize etmemek ve sadece belgelemek kastıyla bilhassa Osmanlı tarafından zaferle sonuçlanan savaşlarda sivil halka, dolayısıyla çocuklara fazla yer verilmemiş olabileceğini de düşündürmektedir. Bununla birlikte sayılı birkaç örnek üzerinden hareketle, günümüz insanının yakinen şahit olduğu savaş mağduru sivillerin tarih boyunca her savaşta var olduğunu minyatürler üzerinden de tekraren doğrulamak mümkündür.

Meydan savaşlarında çocuk yaştaki erlerin haricinde sivil halka rastlanmakla beraber, şehir kuşatmaları, kalelerin ve köylerin zaptı tasvir edilirken annelerinin kucağında yahut elini tutar vaziyette çok sayıda çocuğa rastlanmaktadır. Bu

tasvirlerin hepsinde figürler endişeli ve üzgün yüz ifadeleriyle dikkat çekmektedir. Tasvirde çizilen bu tablonun benzerleri tarih boyunca her savaşta tekerrür etmiştir. Günümüzde de savaş bölgesinden tahliye edilmek zorunda olan sivilleri defalarca kez aynı endişeli ifadelerle görmek mümkündür. Güvenli bir bölgeye gitme umuduyla yürüyen perişan ve korku dolu haldeki sivillerin, anneleri kucağındaki çocukların yanı sıra ekseriyetle ölü çocuğunu kucaklayan anne ve babalara şahit olunmaktadır.

Bu tür betimlemeler, savaşın yalnızca zafer ve yenilgiden ibaret olmadığı; geride kalanların yaşadığı acılar, kayıplar ve travmalarla şekillendiğini hatırlatmakta, özellikle savunmasız sivillerin mağduriyeti, savaşın ahlaki boyutunu sorgulamamıza neden olmaktadır. Bugün de dünyanın farklı yerlerinde benzer acıların yaşandığı düşünüldüğünde bu tür tasvirlerin savaşın yıkıcılığını anlamak ve barışın önemini kavramak açısından ne kadar değerli olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Siyer-i Nebî'den bir minyatür ve ona eşlik eden metin, Osmanlı dönemi İslam sanatında savaş esirleri ve özellikle çocukların tasvirine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Eserin metni, Hz. Ali'nin esirlere merhametle yaklaştığını, kadınlara bakmadığını ve onların örtünmelerini rica ettiğini vurgular. Bu anlatım, İslam toplumlarında savaş hukuku ve esirlere yönelik muamele konularında belirli etik kuralların vurgulandığını gösterir. Özellikle Hz. Ali'nin esir aldığı halkı serbest bırakması, İslam'ın savaş ahlakı ve insani yönü bağlamında önemli bir mesaj içerir.

Tarih boyunca savaşın en büyük mağdurlarından biri olan çocuklar, Osmanlı minyatürlerinde de bu mağduriyetleriyle resmedilmişlerdir. Kimi zaman sivil halkın arasında kurtarılmaya muhtaç bireyler olarak, kimi zaman ise savaşın yükünü omuzlamaya mecbur bırakılmış figürler olarak görülmektedirler. Bu durum, Osmanlı döneminde de savaşın toplumsal yansımalarının bugünkü gibi trajik sonuçlar doğurduğunu ve çocukların bu sürecin bir parçası olmaktan kaçamadıklarını gözler önüne sermektedir.

Bu çalışmanın bulguları, Osmanlı minyatürlerinin tarihsel belgeler olarak ne kadar kıymetli olduğunu ve bu sanat dalının, sadece sanatsal bir ifade biçimi olarak değil, aynı zamanda dönemin sosyolojik ve politik kodlarını taşıyan bir mecra olarak da incelenmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır.²² Savaş ve çocuk figürleri üzerinden yapılan bu tematik inceleme, Osmanlı sanatının toplumsal gerçeklikleri ne ölçüde yansıttığını anlamak için yeni tartışma alanları açmakta ve bu alandaki akademik çalışmalar için yeni bir perspektif sunmaktadır.

22 Özlem Ceyhuni, 20. Yüzyıldan Günümüze Gelişen Çocuk Portrelerinin Yansıma ve İfade Kavramları Bağlamında İncelenmesi (Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Y. Lisans, 2024), 6.

Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. “Endülüs’ün Kıraat İlmindeki Yeri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 107-139.
- Alemdar, Yusuf. Osmanlı’da Dâru’l-Kurrâ Müessesesi ve Kıraat Öğretimi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Akün, Ömer Faruk. “Âlî Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Argunşah, Mustafa. *Şükri-i Bitlisi selim-name*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.
- Atasoy, Nurhan. “Türk Minyatüründe Tarihi Gerçekcilik (1579’da Kars)”. *Sanat Tarihi Yıllığı* 1 (1965).
- Azaklı, Tuba Ruhengiz. *16. Yy Osmanlı Minyatür Sanatında Ağaç*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022.
- Bağcı, Serpil, vd. *Osmanlı Resim Sanatı*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006.
- Ceyhuni, Özlem. *20. Yüzyıldan Günümüze Gelişen Çocuk Portrelerinin Yansıtma Ve İfade Kavramları Bağlamında İncelenmesi*. Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Y. Lisans, 2024.
- Çağman, Filiz. “Şehnâme-i Selim Han ve Minyatürleri”. *Sanat Tarihi Yıllığı V* (1973), 411-442. Danişmend, İsmail Hami. *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi : m. 1574-1703 : h. 987-1115*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972.
- Gündüz, Ahmet. “Şehrizer”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXVIII/474. İstanbul, 2010.
- Koçyiğit, Pınar. *Resimli bir Osmanlı gazânâmesi: Gelibolulu Mustafa Ali (1541-1600) ve Nusretnâme’si (İstanbul Topkapı sarayı müzesi h. 1365)*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Mahir, Banu. *Osmanlı Minyatür Sanatı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Mahir, Banu. “Osmanlı Minyatürlerinde Savaş, Kuşatma ve Çıkartma”. *Türk Dünyası Araştırmaları Prof. Dr. Oktay Aslanapa Özel Sayısı* 183 (2000), 195-219.

- Öz, Esra. *İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi FY1404 numaralı Şehinşahnâme'nin minyatürleri*. Necmettin Erbakan Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Tanıncı, Zeren. *Siyer-i Nebî; İslam Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*. Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi. *Matrakçı Nasuh*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Yüce, Efnan. *TSMK H.1223 numaralı Siyer-i Nebi eserinde Hz. Ali konulu minyatürlerin tasarım çözümlemesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022.

İSLÂM'DA SAVAŞ MÜZİKLERİ

Ubeydullah SEZİKLİ*
İrfan YİĞİT**

Giriş

İlkçağ medeniyetlerinde askerî müzik, ikonografik belgelerle doğrulanabilecek kadar köklü bir uygulamadır.¹ Mısır ordularında boru benzeri çalgılar, Sümerlerde ise büyük davullar kullanıldığı bilinmektedir. Ancak bu çalgıların takım hâlinde sistemli bir biçimde kullanılması ve askerî törenlerle bütünleşmesi, özellikle Orta Asya kökenli bir uygulama olarak öne çıkmaktadır.² Türk kültürünün tarihsel kökenleri incelendiğinde, bu sürecin başlangıcının Altay dönemine dayandığı ve Altay Dağları'nın güneybatısında, kültürel kimliğin ilk izlerinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.³ Savaş ve kahramanlık temalı destansı şiirlerin, genellikle kopuz eşliğinde şamanlar tarafından icra edildiği, eski Türk topluluklarında sözlü kültürün önemli bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴ Çin kaynakları, milattan önce ikinci yüzyılda Orta Asya'dan gelen çalgılarla kurulan müzik takımlarına işaret ederken; askerî müziğin batı ve güney yönünde yayılmasında Türkistanlı toplulukların belirleyici rol oynadığı görülmektedir.⁵ Tarihin farklı dönemlerinde geniş coğrafyalarda varlık gösteren Türkler, uzun devlet tecrübeleri sayesinde zengin bir kültürel miras oluşturmuş; farklı medeniyetlerle etkileşim

* Prof. Dr., Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi Ana Bilim Dalı, ubeydullahsezikli@hotmail.com ORC-ID: 0000-0001-7312-6737.

** Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi Ana Bilim Dalı, irfan-yigit@hotmail.com, ORC-ID: 0000-0002-7265-1991.

1 Yüksel Pirgon, "İslâmiyet Öncesi Türklerde Askerî Müzik", *Journal of Human and Social Sciences* 4/1 (2021), 123.

2 Feyzan Göher, "Orta Asya Türk Müzik Tarihi (MÖ I-MS VIII. Yüzyıllar Arasında)", *Orta Asya Türk Tarihi* (XIX. Türk Tarih Kongresi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2024), 116.

3 Emin Erdem Kaya, "Türk Ordu Geleneğinde Askerî Müzik Olgusu", *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 1/03 (2012), 95.

4 Harika Uğur Dağlı vd., *Türk Müziği Tarihi*, ed. Gözde Çolakoğlu Sarı (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019), 47.

5 Pirgon, "İslâmiyet Öncesi Türklerde Askerî Müzik", 123.

içerisinde müzik kültürlerini geliştirmiştir. Bu etkileşim, askerî müziğin biçimlenmesinde de belirleyici olmuş; zamanla farklı unsurların eklenmesiyle bugünkü hâlini alan köklü bir gelenek ortaya çıkmıştır.⁶

Türklerde askerî müzik, ordu düzeni ve disiplini açısından tarih boyunca hayati bir rol oynamıştır. Tarihte belgelenmiş ilk disiplinli askerî müzik topluluğunun, Hunlar tarafından oluşturulduğu kabul edilmektedir.⁷ İslâmiyet öncesi Türk topluluklarında askerî harekâtlar, birliklerin sevkıyatı ve taktiksel düzenlemeler çoğunlukla davullar aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Özellikle davul ve kös gibi vurmalı çalgıların gök gürültüsünü andıran etkileyici sesleri, düşman üzerinde psikolojik baskı oluşturarak korku salarken, Türk askerinin moralini ve manevî direncini pekiştirmiş; millî birlik ve mücadele ruhunu da güçlendirmiştir. Askerî müzik geleneğinde sahip oldukları derin tarihî birikim sayesinde Türkler, bu alanda dünya tarihinin dikkat çeken milletlerinden biri olarak öne çıkmaktadır.⁸

Bu köklü askerî müzik geleneği, Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerinden sonra da varlığını sürdürmüş; İslâm medeniyetinin dinî ve kültürel yapısıyla bütünleşerek yeni işlevler kazanmıştır.

İslâm'ın erken dönemlerinde bazı müzik unsurları, dinî ve toplumsal yapıya entegre edilerek meşru görülmüş; özellikle Câhiliye döneminden miras kalan tehîl ve telbiye gibi sözlü formlar, İslâmî anlamlar yüklenerek ibadetlerde yer almıştır. Hac yolculuğunda şahin ve tabl gibi çalgıların kullanımı caiz sayılmış, böylece müzik manevî hazırlığın bir parçası hâline gelmiştir. Benzer şekilde savaş sırasında askerî motivasyonu artırmak amacıyla söylenen ilahiler ve recez vezninde yazılmış savaş şiirleri de mubah kabul edilmiştir.⁹ Bu ritmik söylemler, sahabe komutanlar tarafından da kullanılmış; ancak duygusal etkisi güçlü olan bazı çalgıların ordugâhta çalınması, asker üzerinde zafiyet oluşturabileceği gerekçesiyle sınırlandırılmıştır. Bu yaklaşım, İslâmî müzik anlayışının savaşta hem stratejik hem de psikolojik boyutları dikkate alarak şekillendiğini ortaya koymaktadır.¹⁰

İslâm medeniyetinde müzik, hayatın hemen her alanında varlık gösteren güçlü bir ifade biçimi olmuştur. İbadetten eğitime, törenden gündelik hayata kadar uzanan geniş bir yelpazede hem estetik hem de işlevsel bir boyut taşıyan müzik, savaş gibi insanlık tarihinin en dramatik ve dönüştürücü olaylarında da önemli

6 Pirgon, "İslâmiyet Öncesi Türklerde Askerî Müzik", 131.

7 Göher, "Orta Asya Türk Müzik Tarihi (MÖ I-MS VIII. Yüzyıllar Arasında)", 116.

8 Dağlı vd., *Türk Müziği Tarihi*, 49.

9 Pehlül Düzenli, *İslâm Kültür Tarihinde Musiki* (Kayıhan Yayınları, 2014), 37.

10 İbrahim Odabaşı, "İslâm ve Müzik", *Turkish Academic Research Review* 3/1 (2018), 21.

roller üstlenmiştir. Savaşlar, yalnızca askerî strateji ve silahlı çatışma boyutuyla değil, aynı zamanda psikolojik, sosyolojik ve kültürel etkileriyle de ele alınması gereken çok katmanlı süreçlerdir. Bu süreçlerin içerisinde müziğin üstlendiği rol, çoğu zaman göz ardı edilse de aslında orduların manevî direncini pekiştiren, toplumsal dayanışmayı güçlendiren, motivasyonu sağlayan ve kolektif hafızayı diri tutan bir araç olarak karşımıza çıkar.¹¹

Tarihte belgelenmiş ilk disiplinli askerî müzik topluluğunun Hunlar tarafından kurulduğu kabul edilmekle birlikte, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren savaş alanlarında okunan dualar, tekbirler ve şiirsel teşvik sözleri; Emevî ve Abbâsî dönemlerinde kullanılan nefir ve Kûs (Kös) gibi savaş çalgıları; Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde ise mehterhâne teşkilatıyla kurumsallaşarak devam eden askerî müzik geleneği, bu tarihsel sürekliliğin temel yapı taşlarını oluşturmaktadır. Bu gelenek içerisinde, mehterhâne yalnızca düşmana karşı verilen küçük savaşın (Cihâd-ı Asgar) sesi olmakla kalmamış, aynı zamanda âyin ve zikirleriyle bireyin kendi nefsiyle verdiği büyük savaşı (Cihâd-ı Ekber) destekleyen bir iman müziği kimliği kazanmıştır.¹² Mehter müziğinde tercih edilen usûl ve makamlar, yalnızca estetik bir müzik anlayışının ürünü değil; aynı zamanda askerî düzeni sağlama, savaşçıları psikolojik olarak hazırlama ve manevî bilinç kazandırma işlevlerini de üstlenmiş çok yönlü bir araç hâline gelmiştir. Öte yandan, savaş sonrası toplumda ve fertlerde meydana gelen duygusal ve sosyal sarsıntılar, halk arasında ağıtlar ve türküler şeklinde müzikal hafızaya dönüşerek, savaş tecrübesinin melodik bir anlatım aracılığıyla toplumsal bellekte yer etmesini sağlamıştır.

Bu tebliğ, İslâm medeniyetinde savaş müziği geleneğini tarihsel, müzikolojik ve kültürel boyutlarıyla ele almakta; kullanılan usûl ve makamların ritmik ve melodik analizini yaparken, savaşın toplumsal yansıması olarak ortaya çıkan ağıt ve türkü formlarını da incelemektedir. Savaş müziği üzerinden bir medeniyetin ruhunu, estetik anlayışını ve inanç dünyasını okumaya imkân tanıyan bu çalışma, müziğin yalnızca bir ses değil; aynı zamanda bir direniş biçimi, bir dua ve bir hatırlayış mekânı olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. İslâm'ın İlk Dönemlerinde Savaş Ezgileri: Tekbir, Tehlil ve Sözlü Geleneğin Temelleri

İslâm'ın ilk dönemlerinde savaş, yalnızca fiziki bir çatışma değil; aynı zamanda ruhsal bir hazırlık, manevî bir seferberlik ve ahlâkî bir sorumluluk ola-

11 Serkan Demirel, "Askeri Motivasyonda Müziğin Önemi", *EKEV Akademi Dergisi* 89 (2022), 294.

12 Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Musikisi* (Dergâh Yayınları, 2016), 15.

rak görülmüştür. Bu anlayış çerçevesinde savaşın psikolojik ve manevi yönünü destekleyen sözlü ve sesli ifadeler, doğrudan müzikal formda olmasa da ritmik çağrılar, teşvik edici beyitler, tekbir ve salavatlar eşliğinde toplu bir bilinç oluşturan bir işlev üstlenmiştir. Hz. Peygamber dönemindeki savaşlarda sahabenin söylediği şiirler, tekbirlerle birleşerek hem bireysel cesareti güçlendirmiş hem de ordu içindeki manevî atmosferi pekiştirmiştir. Özellikle Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarında kaydedilen bu uygulamalar, İslâm savaş kültüründe sesin ve sözün askerî motivasyonda ne derece önemli bir rol oynadığını göstermektedir.¹³ Henüz sistematik bir müzik kurumundan söz edilmese de bu dönemde ortaya çıkan ritmik sözlü ifadeler ve topluca icra edilen manevî seslenişler, daha sonraki dönemlerde kurumsallaşacak askerî müzik geleneklerinin ilham kaynağı olmuştur. Bu bağlamda İslâm'ın ilk yüzyılındaki savaşlar, müziğin maneviyatla iç içe geçtiği, disiplinle inancı buluşturan eşsiz bir zemin sunmaktadır.

Medine dönemi savaşlarında kadınların etkin rol oynadığına dair en dikkat çekici örneklerden biri, Uhud Savaşı'na katılan Nesîbe bint Ka'b'dır. Kılıç kuşanarak fiilen çarpışmalara katılan Nesîbe, sadece fiziksel cesaretiyle değil, varlığıyla Müslüman askerler üzerinde moral etkisi yaratarak psikolojik bir destek sağlamıştır.¹⁴ Benzer şekilde, Ümmü Sinân el-Eslemiyye, Bedir Savaşı'na gönüllü olarak katılmış; yaralıları su taşıma ve tedavi gibi görevlerin yanı sıra, sahabeleri cesaretlendiren sözlü hitaplarda bulunmuştur.¹⁵ Bu katkılar, kadınların sadece destekçi değil; savaşın manevî mimarisinde de aktif birer unsur olduklarını göstermektedir.

Dolayısıyla İslâm'ın ilk döneminde savaş müziği, modern anlamda kurumsallaşmış, nota sistemine bağlanmış bir yapı arz etmese de topluluğun içinde bulunduğu psikolojik durumla bütünleşen sesli ve sözlü ifadeler yoluyla işlevsel bir form kazanmıştır. Bu dönemde oluşan proto-askerî müzik anlayışı, daha sonraki asırlarda gelişecek olan mehterhâne gibi kurumsal yapılara zemin hazırlamış; savaşın sadece maddî değil, aynı zamanda ses, söz ve ruh aracılığıyla yürütülen çok boyutlu bir hadise olduğunu göstermiştir. Kadınların bu çerçevedeki katkısı ise, savaşın toplumsal bütünlük içinde nasıl deneyimlendiğine ve sesin, inancın ve

13 Osman Nedim Yektar, "Hadîs Rivayetleri ve Hz. Peygamber'in Şiire Bakışı", *EKEV Akademi Dergisi* 65 (2016), 417.

14 Abdülmelik İbn Hişâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye, thk. Cemâl Sâbit vd. (Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2006), 3/79; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-sâdir, 1968), 8/ 278.

15 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/272; Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 2/127.

cesaretin nasıl birleşerek mücadeleye dönüştüğüne dair önemli bir tarihî tanıklık sunmaktadır.

Askerî süreçlerde motivasyon, savaşın üç temel aşamasında –öncesinde, sırasında ve sonrasında– hayati bir rol üstlenir. Savaş öncesinde askerlerin zihinsel ve ruhsal hazırlığını destekleyen unsurlar; savaş anında mücadele azmini ve fiziksel dayanıklılığı artıran faktörler olarak devreye girerken, savaş sonrasında ise hem askerlerin moralini canlı tutmak hem de halkın ortak hafızasında zaferin ve kahramanlığın yer etmesini sağlamak amacıyla çeşitli motivasyon araçlarına başvurulmuştur. Müzik, bu süreçte yalnızca bir sanat formu değil; aynı zamanda güçlü bir psikolojik destek mekanizması olarak öne çıkar. Özellikle savaş öncesi dönemlerde icra edilen kahramanlık temalı sözlü eserler, sadece moral kaynağı değil, aynı zamanda kolektif bilinç oluşturan öncül performanslar olarak değerlendirilmelidir. İslâm'ın ilk dönemlerinde sahabe şairleri tarafından söylenen ritmik beyitler ve dualar, bu yönüyle hem edebî hem de müzikal işlevler üstlenmiş; zamanla mehterhâne geleneğinin temel yapı taşlarını oluşturmuştur. Marş, usûl ve makamlarla zenginleşen bu gelenek, savaş müziğinin sadece ses değil, aynı zamanda bir inanç, disiplin ve dayanışma ifadesi olarak şekillenmesine zemin hazırlamıştır.¹⁶

Bu çerçevede, müzikal uygulamalar yalnızca askerî işlevlerle sınırlı kalmamış; aynı zamanda İslâm toplumlarında kültürel belleğin inşasında ve dini aidiyetin pekiştirilmesinde de etkin bir rol üstlenmiştir.

Hız. Peygamber (s.a.v.) döneminde savaş, yalnızca silahlı bir çatışma değil; aynı zamanda ruhsal bir arınma, imana bağlılık ve ahlâkî kararlılığın sınandığı bir imtihan olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, savaş öncesi uygulamalar yalnızca stratejik değil, aynı zamanda psikolojik ve manevî bir hazırlık sürecini de kapsamaktadır. Sahabenin savaş öncesinde karşılıklı olarak söyledikleri teşvik edici beyitler, dualar ve dini içerikli seslenişler hem bireysel hem de toplu düzlemde motivasyon sağlama işlevi görmüştür.¹⁷

Özellikle Bedir (624), Uhud (625) ve Hendek (627) savaşlarında sahabele-
rin yüksek sesle okudukları şiirler ve zikirler, İslâm kaynaklarında dikkatle kayıt altına alınmıştır. Bu metinler, sadece edebî birer ürün olmakla kalmamış, aynı

16 Demirel, “Askerî Motivasyonda Müziğin Önemi”, 295.

17 Muhammed b. Habib, *Kitâbü Esmâ'î'l-Muğtâlin mine'l-Eşrâf* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2024), 216.

zamanda savaşın ruhunu şekillendiren sesli performanslar olarak da işlev görmüştür.¹⁸

Söz konusu beyitlerin ritmik ve ezgiye yakın bir tonlama ile söylendiği, yürüyüş sırasında ya da hücum öncesi saf tutarken tekrarlandığı tahmin edilmektedir. Bu da bize, henüz kurumsallaşmamış bir askerî müzik yapısı içinde sözlü, ritmik ve kısmen melodik bir performans kültürü olduğunu göstermektedir. Bu uygulama, daha sonra mehterhâne bünyesinde gelişecek olan marş yapılarının da kökenini oluşturabilecek niteliktedir.

İslâm savaş geleneğinde, yalnızca fiziki kuvvet değil; aynı zamanda manevî dayanıklılık ve ruhsal seferberlik de büyük önem taşır. Bu bağlamda savaş esnasında en çok kullanılan sesli unsurlar arasında tekbir (Allahu Ekber), tehlil (Lâ ilâhe illallah) ve salavat (Allahümme salli alâ Muhammed) yer alır.¹⁹ Bu ifadeler, sadece bir inanç bildirimi değil; aynı zamanda savaş ortamında askerlerin kalplerine sekinet veren, birlik duygusunu pekiştiren ve düşmana karşı moral üstünlük sağlayan güçlü manevî çağrılardır.²⁰

Bu tür seslenişler, savaş esnasında bir yandan psikolojik destek unsuru olarak askerlerin ruhunu diri tutarken, diğer yandan komut verme, motivasyon sağlama ve harekete geçirme gibi işlevler de üstlenmiştir. Özellikle tekbirin yüksek sesle tekrarlanması, askerî birliklerde bir coşku ve heyecan dalgası oluşturmuş; bu dalga hem ordu içinde birliktelik ruhunu pekiştirmiş hem de karşı safta psikolojik bir baskı unsuru yaratmıştır.²¹ Tekbir seslerinin savaş meydanında yankılanması, çoğu zaman yalnızca inanç değil, aynı zamanda irade ve cesaretin yankısı olarak da algılanmıştır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine ait birçok rivayette, onun savaş esnasında tekbir getirerek askerleri motive ettiği, zaman zaman “Allahu Ekber, la tahzenû, innallâhe me‘anâ” (Allah büyüktür, üzölmeyin, Allah bizimle beraberdir) gibi ifadelerle sahâbeye seslendiği nakledilmektedir. Bedir, Uhud ve Hendek gibi büyük gazvelerde Hz. Peygamber’in bu manevî sözlerle askerlerin moralini yükselttiği, bazen de ordunun topluca tekbir ve tehlil getirerek ritmik bir ruhsal akış oluşturduğu bildirilmiştir.²² Bu yönüyle bu ifadeler, aynı zamanda birer proto-savaş müziği ögesi olarak da değerlendirilebilir.

18 Yektar, “Hadis Rivayetleri ve Hz. Peygamber’in Şiire Bakışı”, 408.

19 Fatih Koca, “Tarihten Günümüze Tekbîr ve Tehlîl Nidâlarının Sloganik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Dini Araştırmalar* 17/45 (15-12-2014) (2014), 151.

20 Koca, “Tarihten Günümüze Tekbîr ve Tehlîl Nidâlarının Sloganik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, 153.

21 Koca, “Tarihten Günümüze Tekbîr ve Tehlîl Nidâlarının Sloganik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, 154.

22 Koca, “Tarihten Günümüze Tekbîr ve Tehlîl Nidâlarının Sloganik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, 155.

Bugün bile bu seslenişlerin savaş, yürüyüş, zafer anmaları ya da millî/manevî etkinliklerde tekrar edilmesi, bu geleneğin kültürel hafızada ne denli canlı kaldığını göstermektedir. Savaş yalnızca kılıçla değil; bazen kelimeyle, sesle ve inançla da verilir. Bu bakımdan, tekbir, tehlil ve salavat gibi sözlü unsurlar, İslâm savaş geleneğinde müziğin sözsüz fakat en güçlü formlarından biri olarak değerlendirilebilir. Onlar, neyin müzik olduğuna dair sınırları genişletir, sesi ibadetle, hareketi niyetle, ritmi ruhla buluşturur.

İslâm'ın ilk dönemlerinde savaş esnasında çalgıların sistematik bir şekilde kullanıldığına dair kesin ve ayrıntılı bilgiler sınırlıdır. Ancak bazı rivayetler, savaşla doğrudan bağlantılı olmayan fakat savaş sonrası süreçte yer alan çalgı kullanımına dair dikkat çekici ipuçları barındırmaktadır. Bu ipuçları, savaşın ardından yapılan zafer kutlamalarında, ordunun dönüşlerinde ya da toplumsal moralin yükseltilmesi amacıyla belirli çalgıların kullanıldığını ima etmektedir. Özellikle def (duff) çalgısı bu çerçevede öne çıkan ritmik bir unsur olarak karşımıza çıkar. Nitekim Hz. Peygamber'in bazı seferlerden dönüşü sırasında Medineli kadınların def çalarak neşeyle karşılama yaptıkları rivayetlerde yer almaktadır. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti, sadece bir mekânsal geçiş değil; aynı zamanda İslâm toplumunun kurumsallaşma sürecinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu tarihî hadise, Medineli Müslümanlar tarafından büyük bir coşkuyla karşılanmış, Hz. Peygamber'in şehre girişi esnasında kadınların def eşliğinde ezgiler söylediği rivayet edilmiştir. Bu karşılamada okunan ve “Tala ‘a’l-Bedru ‘aleynā” sözleriyle başlayan ilahi hem bir sevinç ifadesi hem de müzik aracılığıyla kolektif duyguların dışı vurumu olarak dikkat çeker. Bu olay, İslâm kültüründe müziğin sosyal ve duygusal işlevine erken dönemden itibaren alan açıldığını; özellikle ritmik ve sözlü formların, toplumsal dayanışma ve manevî coşku yaratma aracı olarak benimsendiğini göstermesi açısından önemlidir.²³ Bu karşılamada herhangi bir yasaklama getirilmemiş, aksine Hz. Peygamber'in tebessümle karşılık verdiği rivayet edilmiştir. Bu durum, def eşliğinde icra edilen sevinç ve karşılama müziğinin dinî bağlamda da meşru kabul edildiğini göstermektedir.

Savaş alanında çalgı kullanımına dair doğrudan bir delil olmamakla birlikte, bazı rivayetlerde sesli ifadenin savaş psikolojisinde oynadığı role dair işaretler bulunur. Örneğin yüksek sesle getirilen tekbirler, tehliller ve duaların yanında, kimi tarihî anlatılarda “boru” (nefir) ya da sesli uyarı araçlarından söz edilmektedir. Bu tür araçların düşman üzerinde psikolojik etki yaratmak amacıyla kullanılır.

23 Hüseyin Güneş, “İslâm Tarihinin İlk Asrında Musiki”, *Uluslararası Dengbêjlik Kültürü ve Dengbêjler* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, 2019), 310.

dığı; ayrıca savaşın organize biçimde yürütülmesi için işitsel komut unsurlarına başvurulduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla savaşın kendisinde çalgı kullanımına dair açık bir kurumsal yapı olmasa da sesin ritmik ve uyarıcı gücünden istifade edildiği anlaşılmaktadır. Bu da müziksel ifade biçimlerinin savaş ortamında dolaylı biçimde yer bulduğunu göstermektedir.

Öte yandan, bazı tarihî metinlerde savaş sonrası fetihlerin ardından yapılan resmî törenlerde veya seferden dönen birliklerin şehir girişlerinde kullanılan ritmik araçlara dair dolaylı anlatılar yer almaktadır. Bu anlatılar arasında davul benzeri çalgıların ya da ritmik yürüyüş ezgilerinin bulunduğu ifade edilmektedir. Bu gibi uygulamaların daha sonra Emevî ve Abbâsî dönemlerinde sistematik bir nitelik kazanarak saray merkezli askerî müzik kurumlarının temellerini oluşturduğu söylenebilir.

Çalgı kullanımının meşruiyeti ise dönemin ahlâkî ve dinî hassasiyetleri çerçevesinde şekillenmiştir. Müzik, genel anlamda bazı çevreler tarafından kuşkulu görülse de savaş sonrası sevinç ve moral bağlamlarında sınırlandırılmış, belirli koşullar altında caiz görülmüştür. Hz. Peygamber'in def çalınan etkinliklere müsaade etmesi, bu sınırların toplumsal huzur ve manevî dengeyi gözetten bir anlayışla çizildiğini göstermektedir. Bu durum, müziksel uygulamaların savaş sonrası dinî hassasiyetlerle bağdaşan biçimlerde toplumsal hayata dâhil olduğunu kanıtlar niteliktedir.

İslâm'ın ilk döneminde çalgıların savaş sırasında doğrudan kullanımı net biçimde belgelenmemiş olmakla birlikte; savaş sonrası kutlamalarda, halkın moralini yükseltici karşılamalarda ve toplumsal birlik anlarında çalgının yer aldığı görülmektedir. Bu uygulamalar, daha sonraki dönemlerde kurumsallaşacak olan askerî müzik geleneklerinin zeminini oluşturmuş; savaşın sadece silahla değil, ses ve ritimle de kazanıldığını gösteren kültürel bir hafızaya dönüşmüştür.

2. Emevî ve Abbâsîlerde Askerî Müzik: Kurumsallaşma ve Çalgılı İfade Biçimleri

İslâm tarihinin siyasî ve kültürel anlamda kurumsallaştığı Emevî (661–750) ve Abbâsî (750–1258) dönemleri, sadece devlet yapılarının değil, aynı zamanda sanatın ve askerî protokolün de belirgin çizgilerle şekillenmeye başladığı bir dönemdir. Bu süreçte askerî müzik geleneği yalnızca savaş alanında kullanılan bir teknik unsur değil aynı zamanda siyasi iktidarın görünürlüğünü artıran, hilafet makamının ihtişamını yansıtan ve halk üzerindeki otoriteyi pekiştiren bir gösterge

olarak işlev kazanmıştır. Emevîler ile Arap-İslâm ordusunda görülmeye başlanan sistematik müzikli işaretleşme uygulamaları Abbâsiler döneminde saray teşkilatının resmî bir parçası hâline gelmiş ve belirli tören, merasim ve askerî organizasyonlarda yerini sağlamlaştırmıştır.

Emevî dönemi, ilk kez Pers ve Bizans askerî geleneklerinden etkilenilerek Arap ordularında müzikli haberleşme sistemlerinin kullanıldığı bir dönemdir. Bu dönemde savaş alanında emir-komuta zincirini sağlamak, birliklerin senkronize hareketini kolaylaştırmak ve psikolojik motivasyonu artırmak amacıyla nefir (boru), Kûs (Kös) (büyük davul) ve tabl (vurmalı çalgı) gibi sesli araçlar kullanılmıştır. Bu çalgılar, savaşın belirli safhalarında —özellikle hücum, geri çekilme ve yeniden toparlanma anlarında— işaret amacıyla kullanılmış, böylece askerî hareketliliğe bir ritmik düzen kazandırılmıştır. Sesin yönlendirici ve uyarıcı niteliği, o dönemde henüz gelişmekte olan Arap ordularında disiplini artırıcı bir unsur olarak değerlendirilmiştir.

Abbâsiler dönemine gelindiğinde ise askerî müzik, daha karmaşık ve kurumsal bir yapı içerisinde varlık göstermeye başlamıştır. Halife Me'mûn (813–833) ve ardından Halife Mu'tasım döneminde saray teşkilatının genişletilmesiyle birlikte, müzikli merasim unsurları da ciddi biçimde çeşitlenmiş ve sistematize edilmiştir. Bu dönemde “Kûs (Kös)ıyyûn” adı verilen davulcular ve “nefirıyyûn” olarak bilinen borucular, saray bünyesinde görev yapan resmî müzisyenler olarak tanımlanmış; bu görevliler, savaş zamanlarında ordunun yönlendirilmesi, barış zamanlarında ise saray törenleri ve hilafet protokolünde düzenli olarak icra faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Bu müzik grupları, bugünkü anlamda mehterhâne teşkilatının erken dönem habercileri olarak değerlendirilebilir.

Abbâsî saraylarında askerî müzik uygulamaları sadece fonksiyonel değil, aynı zamanda ideolojik bir temsiliyet taşımaktaydı. Çalınan Kûs (Kös) ve nefirler, hilafetin kudretini sembolize ederken halk nezdinde halifenin her daim hazır ve güçlü olduğu algısını pekiştiriyordu. Bu bağlamda müzik yalnızca duyuya hitap eden bir sanat dalı olmaktan çıkarak doğrudan siyasî bir iletişim aracı hâline gelmiştir. Nitekim halifenin sefere çıkması veya şehir girişine yaklaşması gibi önemli durumlar, yüksek sesli müzikli karşılamalarla duyurulur; böylece halk bu olayın farkına müzik yoluyla varırdı. Bu uygulamalar zamanla “nevbet vurma” geleneğine evrilmiş ve Türk-İslâm devletleri tarafından devralınarak mehterhâne geleneğine dönüşmüştür.²⁴

24 Emin Erdem Kaya, “Türk Ordu Geleneğinde Askerî Müzik Olgusu”, *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 1/03 (2012), 98.

Seyyahlardan Marsigli, mehter çalgılarının davul, nakkare, zurna, nefir, zil ve zaman zaman kösten oluştuğunu belirtmiştir. Nefir, uzun ve tek sesli boru olarak savaşın başlama ya da dikkat çekme anlarında kullanılırken; Kûs (Kös), derin ve tok sesiyle büyük savaş davulu işlevi görmüştür. Tabl ise daha küçük ve ritim oluşturuca bir unsur olarak, askerî hareketin sürekliliğini sağlamıştır. Bu çalgılar, ordu içerisinde hem fiziksel koordinasyonu hem de moral bütünlüğü sağlayan unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca çalgıların ses karakterleri, sembolik anlamlar da taşımaktaydı. Örneğin nefirin tiz sesi, düşmana karşı tehdit ve uyarı; Kûs (Kös)’un tok vuruşları ise devletin ihtişamı ve kararlılığı şeklinde yorumlanmıştır.²⁵

Abbâsî dönemi metinlerinde geçen “davbetü’l-harb” (savaşın sesi) ve “davbetü’l-melik” (sultanın sesi) gibi ifadeler, müziksel araçların hem savaş alanında hem de siyasî düzlemde taşıdığı önemi açıkça ortaya koyar. Bu ifadeler, sesin yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda ideolojik bir işlev taşıdığını göstermektedir. Halife’nin huzuruna çıkmadan önce çalınan borular, bir nevi protokol kuralı olarak uygulanmış; bu sesler halkın zihninde halifelik makamıyla özdeşleşmiştir.

Emevî ve Abbâsî dönemlerinde askerî müzik, savaş alanında disiplin ve yönlendirme aracı olarak başladığı serüvenini, saray merkezli siyasî bir sembole dönüştürerek sürdürmüştür. Bu dönemlerde gelişen müzikli haberleşme sistemleri, askerî ve sivil törenlere dâhil edilen müzikli temsil araçları ve müzisyen sınıflarının oluşumu, Türk-İslâm devletlerinde mehterhâne sistemine temel teşkil etmiş; dolayısıyla İslâm askerî müzik tarihinin dönüşümünde bir kırılma noktası olarak kayda geçmiştir. Bu gelenek, sadece savaşın değil, devletin ve dinin sesi olarak da tarihteki yerini almıştır.

Abbâsîler döneminde askerî müzik, yalnızca savaş alanlarında moral ve düzen sağlama aracı olarak değil; aynı zamanda saray protokolünün, devlet otoritesinin ve hilafet ideolojisinin bir parçası hâline gelmiştir. Bu süreçte müzik hem estetik bir faaliyet hem de siyasal temsiliyetin güçlü bir aracı olarak sistematikleşmiş, saray merkezli bir kurumsal yapıya dönüşmüştür.

Özellikle Bağdat’ın başkent olarak inşa edilmesiyle birlikte Abbâsî sarayı, yüksek entelektüel ve sanatsal faaliyetlerin merkezi hâline gelmiş; burada görevlendirilen müzisyenler yalnızca eğlence değil, aynı zamanda devletin sembolik gücünü yansıtan birer temsilci olmuşlardır. Sarayda yer alan Kûs (Kös)îyyûn (savaş davulu çalanlar) ve nefirîyyûn (boru çalanlar) gibi çalgıcı gruplar, sadece mü-

25 Bülent Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Müzik* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2003), 73-74.

zikal becerilere göre değil, aynı zamanda askerî protokollere göre eğitim almış, özel statüye sahip olmuşlardır. Bu grupların görevlendirilmesi ve icra zamanları, saray içi törensel düzenlemelerle belirlenmiş ve bu bağlamda müzik, bir tür yönetim ritüeli hâlini almıştır. İbn Haldun'un aktardığına göre, Abbâsîlerin bu askerî müzik geleneği Fars ve Türk kültürlerinden etkilenmiş; saray çevresinde sancaklar ve nevbet takımları bulundurulmuş; halifeler sefere çıkarken veya valiler görev yerlerine tayin edilirken bu müzik takımları eşliğinde hareket edilmiştir. Ayrıca seferlerde bu müzik grupları, doğrudan halifenin ardından ilerleyerek hilafetin ihtişamını ve otoritesini temsil etmişlerdir.²⁶

Özellikle Halife Me'mûn (813–833) ve Halife Mu'tasım (833–842) dönemlerinde müzik, sadece saray eğlencelerinde değil; resmî karşılamalar, fetih kutlamaları, halifenin seferlere çıkışı, elçi kabulleri gibi diplomatik ve askerî merasimlerde de önemli bir işlev üstlenmiştir. Bu törenlerde çalınan savaş boruları (nefir), büyük davullar (Kûs (Kös)) ve tabl'lar, yalnızca ses üretmekle kalmaz; siyasi otoritenin görsel ve işitsel temsili olarak halk nezdinde de güçlü bir etki oluştururdu. Geçmişte bir şehre düşman saldırısının yaklaşmakta olduğu anlaşıldığında halk, nefir adı verilen çalgının sesiyle haberdar edilir ve erkekler silah altına çağırılırdı. Eğer tüm halk savaşa katılacaksa bu duruma “nefir-i âm”, yalnızca seçilmiş savaşçılar görev alacaksa “nefir-i hâs” denilirdi. Öte yandan, eski zamanlarda seyyah dervişler konaklamak üzere bir yere vardıklarında ya da yolculuk esnasında vahşi hayvanları uzaklaştırmak ve kendilerini korumak amacıyla da nefir çalarak etraflarını uyarırlardı. Kûs (Kös) ve nefir gibi çalgılar, belirli sayıda ve belirli vuruş ritimleriyle sefer hazırlığını, hücum komutunu ya da zafer duyurusunu haber vermiştir.²⁷

Müzisyenlerin birçoğu yalnızca ses sanatçısı değil, aynı zamanda askerî sistemin bir parçası olmuş; saray dışı alanlarda da özellikle ordu yürüyüşleri ve kuşatma gibi savaş öncesi ritüellerde yer almışlardır.

Abbâsîler döneminde oluşan bu kurumsal yapı, ilerleyen yüzyıllarda Selçuklular ve Osmanlılar gibi İslâm devletlerinin mehter geleneğine doğrudan zemin hazırlamış; böylece İslâm tarihinde askerî müzik geleneği hem kültürel birikimin hem de siyasi yapının ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir.

İslâm medeniyetinde askerî müziğin kurumsallaşmasıyla birlikte, savaşlarda ve resmî törenlerde kullanılan çalgılar sadece duygusal bir motivasyon unsuru değil; aynı zamanda askerî düzenin ve komuta sisteminin ayrılmaz bir parçası

26 Kaya, “Türk Ordu Geleneğinde Askerî Müzik Olgusu”, 98.

27 Fikret Karakaya, “Nefir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 526.

hâline gelmiştir.²⁸ Özellikle Abbâsîler döneminden itibaren belirli çalgıların belirli işlevleri yerine getirmek üzere sistematik biçimde kullanıldığı bilinmektedir. Bu çalgılar arasında öne çıkanlar nefir, Kûs (Kös), tabl ve nakkâre gibi vurmali ve üflemeli enstrümanlardır.

Nefir, uzun ve düz yapılı bir borudur. Yüksek perdeden ve keskin bir ses çıkarır. Genellikle savaşın başladığını haber vermek ya da ordunun toplanmasını sağlamak amacıyla çalınırdı. Aynı zamanda önemli bir emrin iletilmesi, halifenin veya ordu komutanının gelişinin duyurulması gibi özel anlarda da kullanılırdı. Çıplak sesiyle kalabalık bir alanda dikkat çekici bir etki oluşturur ve işitsel farkındalık sağlar. Bu yönüyle nefir hem psikolojik bir hazırlık aracı hem de iletişim vasıtası olarak önemli bir işleve sahiptir.²⁹

Kûs (Kös), büyükçe yapılı bir savaş davuludur. Muharebelerde deve veya araba üstünde taşınarak çalınan büyük davul.³⁰ Hem akustik yayılım gücü hem de derin tonu sayesinde geniş alanlara sesini duyurabilir. Savaş alanında özellikle hücum, çekilme, mevzilenme ve harekât başlatma gibi komutların verilmesinde ritmik vuruşlarla kullanılmıştır. Hükümdarlığın sembollerinden biri sayılan kösler, savaş esnasında ordunun sevk ve idaresine yardımcı olur, güçlü ve gür sesleriyle askerlerin moralini yükseltir, düşman üzerinde ise yıldırıcı bir etki oluştururdu. Barış dönemlerinde ise kösler; elçilerin karşılanması, şehzadelerin doğumu, sünnet ve düğün merasimleri ile bayram gibi özel gün ve gecelerde çalınarak resmî ve törenî atmosferi pekiştirmek amacıyla kullanılırdı.³¹

Eski Türklerde davul, def büyüklüğündeki küçük türlerinden “hâkânî” adı verilen en büyüklerine kadar farklı boyut ve türlerde kullanılmış; özellikle büyük davullar için genellikle “tablhâne” terimi tercih edilmiştir. Tabl ve onun daha küçük versiyonu olan nakkâre, genellikle törenlerde, saray alaylarında ve sefer öncesi hazırlıklarda kullanılırdı. Savaşlarda davul çalmak, oldukça eskiye dayanan bir gelenek olup, bu çalgının coşku ve cesaret aşılayan güçlü sesi, askerleri harekete geçirmek ve savaş ruhunu canlandırmak amacıyla kullanılmıştır. Nitekim Dede Korkut hikâyelerinde de “gümbür gümbür” ve “güpür güpür” davullar çalınarak

28 Erkut Çağlak - Sevil Filiz, “Türk Devlet Geleneğinde Askeri Müzik ve Askeri Müzik Eğitimi”, *Sahne ve Müzik* 7 (2018), 31.

29 Karakaya, “Nefir”, 525.

30 Gülçin Yahya Kaçar, *Klasik Türk Müsikisi Güftelerinde Osmanlıca Kelime ve Terkibler* (Ankara: Maya Kitapları, 2012), 267.

31 Haydar Sanal, “Kös”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 270.

düşmana doğru ilerlemekten bahsedilir. Tabl, zamanla mehter müziğinin temel unsurlarından biri hâline gelmiştir.³²

Bu çalgılar çoğu zaman at sırtında bulunan özel görevliler tarafından icra edilirdi. Sefer esnasında hem ordunun moralini yüksek tutmak hem de emir-komuta zincirini işitsel olarak pekiştirmek için kullanıldıklarından, askerî müziğin işlevi yalnızca estetik bir etki oluşturmakla sınırlı kalmamış; aynı zamanda operasyonel bir araç olarak öne çıkmıştır. Özellikle ritmik yapılar, birliğin hareketini senkronize etme, disiplinli ilerleyişi sağlama ve düşmana karşı psikolojik üstünlük kurma noktasında büyük önem taşımıştır.

Bu çalgıların kullanımı, İslâm dünyasında zamanla daha da gelişerek Selçuklu ve Osmanlı ordularında mehter takımlarının doğuşuna öncülük etmiştir. Böylece askerî müzik, İslâm devletlerinde sadece bir sanat dalı değil; aynı zamanda bir devlet ritüeli, bir savaş stratejisi ve bir ideolojik sembol hâline gelmiştir.

İlk dönem Abbâsî Devri, İslâm müziği tarihi açısından bir kırılma noktası teşkil etmiştir. Önceki devirlerde daha çok şiirin etkisi altında, temel düzeyde ve pratik amaçlarla sürdürülen müzik faaliyetleri; bu dönemde hem icra bakımından çeşitlenmiş hem de sistemli teorik çalışmaların ortaya çıkmasıyla bilimsel bir nitelik kazanmıştır.³³ Abbâsî dönemindeki askerî müzik uygulamaları, yalnızca lojistik ya da haberleşmeye hizmet eden araçlar değil; aynı zamanda hilafetin ihtişamını temsil eden ve halk üzerindeki otoriteyi pekiştiren birer gösteri unsuru hâline gelmiştir. Halifenin seferlere çıkışı ya da saraya gelişi sırasında çalınan davullar ve borular, sadece haber verme değil, aynı zamanda yücelik ve heybet duygusu uyandırma amacı taşımıştır.

Bu müziğin ilahî kudretle ilişkilendirilen bir yönü de mevcuttur. Savaş alanında yükselen boru sesleri ve Kûs (Kös) vuruşları, sadece fiziki gücü değil, aynı zamanda Allah'ın yardımının sembolü olarak da algılanmıştır. Böylelikle askerî müzik, dünyevî komuta ile uhrevî tevekkül arasında köprü kuran sembolik bir unsur hâlini almıştır.

Emevî ve Abbâsî dönemleri, İslâm'da askerî müzik anlayışının ilkel uygulamalardan kurumsal ve sembolik bir yapıya dönüştüğü dönemlerdir. Bu süreçte müzik, yalnızca savaşın teknik ihtiyaçlarına değil, aynı zamanda manevî hazırlığa, devlet otoritesinin teşhirine ve toplumsal düzenin sağlanmasına katkı

32 Nebi Bozkurt, "Davul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 54.

33 Selman Benlioğlu, "Abbasi Sarayında Musikinin Himayesi", *II. Türkiye Lisanüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III* (II. Türkiye Lisanüstü Çalışmaları Kongresi, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2013), 789.

sunmuştur. Bu geleneğin sonraki Türk-İslâm devletlerine, özellikle Selçuklu ve Osmanlılara aktarılması, askerî müzik kültürünün sürekliliğini ve dönüşümünü ortaya koyar niteliktedir.

3. Selçuklu'dan Osmanlı'ya Mehterhâne Geleneği: İdeolojik Temsil ve Müzikal Disiplin

Türk-İslâm medeniyetinde askerî müziğin en yüksek kurumsal ve sanatsal ifadesi, hiç şüphesiz mehterhâne teşkilatında vücut bulmuştur. Bu gelenek, sadece sesli bir uyarı sistemi veya moral aracı olmanın ötesinde, devletin kudretini, dini meşruiyetini ve kültürel kimliğini temsil eden çok katmanlı bir kurum olarak tarih sahnesinde yerini almıştır.

Selçuklular döneminde temelleri atılan bu askerî müzik anlayışı, ilk olarak “nevbet vurma” uygulamasıyla kendini göstermiştir. Günün belirli vakitlerinde çalınan davul ve borularla halk hem zaman dilimlerinden haberdar edilmiş hem de devletin varlığı sürekli hatırlatılmıştır. Bu uygulama, hükümdarın yaşadığına ve devlette işlerliğin devam ettiğine dair sembolik bir bildirim olarak anlam kazanmıştır. Selçuklu saray ve ordu teşkilatında önemli bir yere sahip olan bu tür müzikli düzenlemeler, aynı zamanda devlet ritüellerinin parçası hâline gelmiştir. Türkler saraylarında orduları bir savaşı kazandığında kösleri ve diğer çalgılarını çalarak zaferlerini ilan ederlerdi.³⁴ Bu tür müzikli duyurular, yalnızca bir sevinç ifadesi değil; aynı zamanda devletin gücünü halka göstermeye ve toplumsal hafızada zaferin kalıcı izler bırakmasına yönelik sembolik bir iletişim aracı olarak işlev görmüştür.

Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Mesud, Osman Gazi'nin kendi topraklarına saldırmaktan kaçınmasını takdir ederek onu diğer beylerin üzerinde bir konuma yükseltmiş; bu itibarla ona askerî müzik unsurları olan tabl, alem ve nakkare armağan etmiştir. Osmanlılar döneminde ise bu gelenek sistematik olarak kurum-sallaşmış; Mehterhâne-i Hümayûn adıyla anılan bir devlet kurumu olarak teşkilatlanmıştır. Osmanlı mehteri yalnızca savaş meydanlarında askere cesaret aşılayan, düşmana korku salan bir unsur değil; aynı zamanda barış zamanlarında diplomatik törenlerde, elçi karşılamalarında, cuma selamlıklarında ve saray merasimlerinde kullanılan bir siyasi temsil aracıdır. Mehter takımının çaldığı makamlar ve usuller, yalnızca müzikal formlar değil; aynı zamanda ideolojik ve dini anlam taşıyan işit-

34 Timur Vural, “Avrupalılara Göre Osmanlı Döneminde Askeri Müzik Geleneği”, *Turkish Studies-Language & Literature* 7/3 (2012), 2582.

sel sembollerdir. Her vuruş, bir dua gibi, bir niyaz gibi algılanmış; mehter müziği, asker için ibadet ruhuyla iç içe bir maneviyat kaynağına dönüşmüştür.

Öte yandan mehterhâne, Osmanlı'nın yalnızca askerî kimliğini değil, aynı zamanda sanatla kurduğu derin ilişkiyi de yansıtır. Kullanılan çalgılar, ritim kalıpları (usûller), makam yapıları ve bestelenen marşlar hem halk musikisi hem de saray musikisiyle etkileşim içinde gelişmiştir. Bu sayede mehterhâne hem orduyu disipline eden hem de bir milletin kimliğini yaşatan nadir yapılardan biri olarak varlığını sürdürmüştür. Avrupalılar Türklerin müziğini ilkin Türk askeri müziğiyle tanımışlardır. Avrupa'da Türk modasının iyice yaygınlaştığı 18. yüzyılda Türk askeri müziğinin taklitleri de yaygınlaşmıştır.³⁵

Büyük Selçuklu Devleti, yalnızca siyasî ve askerî başarılarıyla değil; aynı zamanda devlet ritüellerini ve temsil sistemini kurumsallaştırmasıyla da İslâm-Türk medeniyet tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu kurumsallaşmanın en dikkat çekici unsurlarından biri de askerî müziğin hem sahada hem de saray protokolünde önemli bir yer kazanmasıdır. Bu bağlamda, özellikle Sultan Alp Arslan (1063–1072) ve Sultan Melikşah (1072–1092) dönemlerinden itibaren müzik, yalnızca eğlence aracı değil, bir devlet sembolü, askerî strateji unsuru ve manevî motivasyon kaynağı olarak sistemli biçimde kullanılmaya başlanmıştır.

Selçuklular döneminde savaş müziği, özellikle nevbet adı verilen uygulamayla kurumsal bir biçim kazanmıştır. Nevbet, belirli zaman dilimlerinde, genellikle sabah ve akşam vakitlerinde saray, ordugâh veya şehir meydanlarında davul, boru ve zurna gibi çalgılarla yapılan müzikal icraları ifade eder. Bu uygulama, hükümdarın hayatta ve iktidarda olduğunun işitsel bir göstergesi olarak halkı hem teskin eder hem de otoritenin sürekli hâlde vücut bulduğunu simgelerdi. Nevbetin düzenli icrası, devletin varlığına dair halkın zihninde kök salan bir işaret sistemi hâline gelmiştir.³⁶

Nevbet geleneği, esasen İslâm öncesi Orta Asya Türk kültürüne dayanan bir uygulamadır. Eski Türklerde hükümdarın çadırı önünde veya ordugâhlarda çalışan savaş davulları ve borular, hükümdarın sağlığı ve egemenliğinin işareti olarak görüldü. Hunlar döneminde müzik resmi, dini, askeri ve sivil yönleriyle Türk devlet ve toplum yaşamının en başta gelen öğelerinden biriydi. Hunların resmi ve dini çalgısı olan Davul hem devletin varlık, bağımsızlık ve egemenlik simgelerinin

35 Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Müzik*, 139.

36 Abdülkerim Özaydın, “Nevbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 39.

den biri, hem de devletin askeri müzik topluluklarını oluşturan Tuğ Takımları ile Şaman dininin ve din uluları “kam”ların baş çalgısıydı.³⁷

Tuğ takımlarının temel icralarından biri olan “tuğ vurma” geleneği, savaşın simgesel bir ifadesi olarak kabul edilirdi. Bu müzikal ritüel, ordu sefere çıkar-ken ve zafer dönüşlerinde icra edilir; yüksek tonda ve etkileyici davul sesleriyle düşman üzerinde baskı kurarak psikolojik bir üstünlük sağlamayı amaçlardı. Bu tür sembolik ve işlevsel uygulamalar, zamanla kurumsal bir hüviyet kazanarak “nevbet” geleneğiyle daha sistemli bir yapıya dönüşmüş; yalnızca savaş anlarında değil, barış dönemlerinde de devletin varlığını ve otoritesini simgeleyen düzenli bir müzikli tören formuna evrilmiştir.³⁸

Selçuklular nevbet geleneğini İslâm dünyasına taşıyarak tekbir, salavat, zikir ve dua gibi manevî unsurlarla harmanlamış; böylece hem askerî düzeni hem de dinî ruhu aynı potada birleştiren bir manevî-müzikal sentez ortaya koymuşlardır. Büyük Selçuklu Devleti’nde nevbet geleneğinin düzenli şekilde icrasına ilk kez Sultan Tuğrul Bey döneminde rastlanmakta olup, bu dönemde nevbet, beş vakit namaz zamanlarında, hükümdarlık sarayının kapısında ya da saltanat çadırının önünde icra edilerek hem siyasi otoritenin hem de dinî zamanın sembolik bir ifadesi hâline gelmiştir.³⁹ Bu sentez, savaş alanlarında askerlerin morallerini yüksek tutmak, dini heyecanı artırmak ve ordu içi iletişimi sağlamak gibi birçok işlev üstlenmiştir. Özellikle Sultan Alp Arslan’ın Malazgirt Meydan Muharebesi öncesinde askerlerine hitaben yaptığı konuşma, ardından orduyu tekbirlerle harekete geçirmesi, bu müzikli-dua pratiklerinin sahadaki yansımaları gösteren güçlü tarihî örneklerden biridir. Bu gelenek, Selçuklular sonrasında da canlılığını korumuş; Anadolu Beylikleri döneminde nevbet âdeti sürdürülmüş ve savaşlarda nevbet takımları kullanılmaya devam etmiştir. Nitekim bazı kaynaklarda, II. Aladdin Keykubad (veya bazı rivayetlerde II. Gıyaseddin Mesud) döneminde Osman Gazi’ye tuğ, tabl ve nakkare ile nevbet vurdurma izni verildiği aktarılmakta; bu olayın ardından Osmanlılarda da nevbet geleneğinin kurumsallaşarak devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu gelişme, Selçuklu-Osmanlı askerî müzik sürekliliğini gösteren tarihî bir eşik niteliğindedir.⁴⁰

Nevbetin düzenli ve sembolik biçimde icrası, Selçuklu saraylarında yalnızca savaş zamanlarında değil; barış zamanlarında da devam etmiş, törenlerde,

37 Kaya, “Türk Ordu Geleneğinde Askerî Müzik Olgusu”, 95.

38 Kaya, “Türk Ordu Geleneğinde Askerî Müzik Olgusu”, 96.

39 Kaya, “Türk Ordu Geleneğinde Askerî Müzik Olgusu”, 97.

40 Kaya, “Türk Ordu Geleneğinde Askerî Müzik Olgusu”, 98.

resmî karşılaşmalarda ve bayramlarda icra edilerek saray hayatının ve siyasal temsilin önemli bir parçası olmuştur.⁴¹

Sonraki yüzyıllarda Osmanlı Devleti, bu geleneği daha da geliştirerek mehterhâne teşkilatını kurmuş ve Selçuklulardan devralınan bu müzikal-manevî mirası kurumsal bir boyuta taşımıştır. Bu yönüyle nevbet geleneği, yalnızca müzikal bir uygulama değil; aynı zamanda Türk-İslâm devlet anlayışının süreklilik gösteren ritüel bir boyutudur.

Osmanlılar, Selçuklulardan devraldıkları nevbet ve savaş müziği kültürünü yalnızca korumakla kalmamış; aynı zamanda bu geleneği daha ileri bir noktaya taşıyarak kendi siyasal, askerî ve kültürel yapılarıyla bütünleştirmişlerdir. Selçuklulardan Osmanlı'ya intikal eden mehter geleneği, Osmanlı'nın ilk dönemlerinde uzun süre “nevbet” adıyla anılmaya devam etmiştir. Mehterhâne teşkilatına geçişin kesin bir tarihine ulaşılamasa da mevcut kaynaklar, bu dönüşümün kademeli bir süreç içinde gerçekleştiğini göstermektedir. 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılın başlarına ait belgelerde, “nevbethane” teriminin, Osmanlı'daki resmî mehter yapısına karşılık gelecek biçimde kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁴²

Mehterhâne, Osmanlı'da yalnızca savaş zamanı işlev gören bir birim değil; aynı zamanda barış zamanlarında da devletin sürekliliğini ve padişahın otoritesini temsil eden bir kurumsal yapı olmuştur.⁴³ Bu kurumda görev yapan mehter takımı, her gün belirli vakitlerde saray önünde nevbet vurur, böylece hem padişahın sağlığını hem de devletin işlerliğini halka sesli olarak bildirirdi.⁴⁴

Savaş meydanlarında mehterin varlığı, sadece bir müzik unsuru değil; aynı zamanda askerin moralini yükselten, birliklerin senkronize hareketini kolaylaştıran, komutların iletimini destekleyen ve düşman üzerinde psikolojik üstünlük kuran stratejik bir araç olarak görev yapmıştır.⁴⁵ Bu çok yönlü işlev, dönem tanıklarının ifadelerinde de açık biçimde yer bulmaktadır. Örneğin Giovan Antonio Menavino, bir çarpışma sahnesini aktarırken, “Beyazıt'ın askerleri derhal bayraklarını açtı, borularla silah başına çağrı yaparak birlikleri nizama sokmaya başladılar; Selim de aynı uygulamayı gerçekleştirdi” şeklinde mehterin düzenleyici rolünü vurgular. Benzer şekilde, Selim ile kardeşi Ahmed arasındaki savaşta da

41 İbrahim Odabaşı, “Sarasinler ve Erken Dönem Türk Askerî Müziği Etkileşimleri”, *Eurasian Journal of Music and Dance* 23 (2023), 189.

42 Kaya, “Türk Ordu Geleneğinde Askerî Müzik Olgusu”, 98.

43 Harika Uğur Dağlı vd., *Türk Müziği Tarihi*, ed. Gözde Çolakoğlu Sarı (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019), 121.

44 Kaya, “Türk Ordu Geleneğinde Askerî Müzik Olgusu”, 97.

45 Kaya, “Türk Ordu Geleneğinde Askerî Müzik Olgusu”, 99.

“Her iki taraf da bayraklarını açıp, davul ve boruları güçlü bir şekilde çaldırarak savaşa hazırlandılar” ifadeleri, mehterin hem motivasyonel hem de psikolojik etkisini gözler önüne sermektedir.⁴⁶ Ancak mehter müziği yalnızca askerî bir işlev taşımaz; aynı zamanda ideolojik ve sembolik bir güce sahiptir. Her usûl, her vuruş ve her çalgı; Osmanlı’nın büyüklüğünü, dinî misyonunu ve kültürel öz güvenini yansıtır.⁴⁷

Mehterhâne’nin çalgıları ve usûlleri, hem klasik Türk müziğinin hem de askerî müziğin en kadim öğelerinden izler taşır. Kûs (Kös), tabl, zurna, çevgan, zil ve boru gibi çalgılar belirli düzenlerde çalınır; devr-i kebir, fahte, Cengi Harbi gibi usûllerle ritmik yapı kurulurdu. Bu yapı hem estetik hem işlevsel bir düzen sunar; savaş meydanını bir nevi ritüel alanına dönüştürür.⁴⁸

Özellikle İstanbul’da Sarayburnu, Topkapı Sarayı’nın Alay Meydanı, Yeniçeri Ocağı gibi mekânlarda mehterin düzenli icrası, bu kurumun halkla ve devlet arasında işitsel bir bağ kurduğunu göstermektedir. Ayrıca yabancı elçiler geldiğinde mehter gösterileri düzenlenmesi, Osmanlı’nın uluslararası temsilinde müzik üzerinden kurduğu diplomatik stratejiyi de ortaya koyar.⁴⁹

Mehterhâne, 1826 yılında Yeniçeri Ocağı ile birlikte kaldırılmış; ancak 20. yüzyılda tekrar ihya edilerek bir kültürel miras ve tarihî sembol olarak yaşatılmaya devam etmiştir.⁵⁰ Bu yönüyle mehter, yalnızca bir müzik kurumu değil, bir imparatorluğun sesi, ruhî kudreti ve medeniyetinin melodisi olarak tarihsel hafızadaki yerini korumaktadır.⁵¹

Mehter müziği, sadece bir askerî marş sistemi değil; aynı zamanda Osmanlı’nın siyasî kimliğini, dinî-manevî duyusunu ve kültürel inceliğini yansıtan çok katmanlı bir müzikal yapıdır. Bu müzik, yüksek ritmik yoğunluğu, tekrarlayan melodik motifleri ve güçlü vurgularıyla hem işitsel bir ihtişam oluşturur hem de ordu üzerinde psikolojik bir etki yaratır. Özellikle savaş öncesi, yürüyüş sırasında veya zafer kutlamalarında icra edilen mehter eserleri; düzen, birlik, cesaret ve inanç kavramlarını adeta seslendirir.

46 Timur Vural, “Avrupalılara Göre Osmanlı Döneminde Askerî Müzik Geleneği”, *Turkish Studies-Language & Literature* 7/3 (2012), 2574.

47 Merve Nur Kaptan, “Türk Müzik Kültüründe Simbiyotik Bir İlişki: Davul ve Zurna”, *Art-e Sanat Dergisi* 16/32 (2024), 1101.

48 Nuri Özcan, “Mehter”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 547.

49 Eugenia Popescu, “Bir Güç ve İcra Gösterisi Olarak Mehter”, *Turkish Music Portal* (Erişim 26 Mayıs 2025).

50 Nuri Özcan, “Mehter”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 549.

51 Popescu, “Bir Güç ve İcra Gösterisi Olarak Mehter”.

Mehterhâne teşkilatında kullanılan çalgılar hem işlevsellikleri hem de sembolik anlamlarıyla dikkat çeker. Bu çalgıların her biri, mehter müziğinin bütünlüğü içinde özel bir rol üstlenir ve bu rollerin tamamı, birlikte icra edildiğinde hem görkemli bir ses manzarası hem de güçlü bir ideolojik mesaj ortaya çıkarır.

Mehterin en etkileyici vurmali çalgılarından biri olan kös, büyük ebatlı savaş davullarıdır. Tok ve derin sesiyle geniş alanlara yayılır, adeta yerin titreşmesini andıran etkisiyle orduyu harekete geçirici bir atmosfer oluşturur. Genellikle mehter takımının arka bölümünde konumlanan kösler, müzikal yapının temel ritmik zeminini oluşturur. Bu derin ritim hem düzeni hem de psikolojik hazırlığı temsil eder.⁵²

Nakkâre, mehterin en kıvrak ve dinamik enstrümanlarından biridir. İkili küçük davullardan oluşan bu çalgı, hızlı ve seri vuruşlarıyla müziğe hareket ve canlılık kazandırır. Nakkârezenler, yalnızca ritmik yapıdan sorumlu değil; aynı zamanda mehterin en görsel ve işitsel dikkat çeken unsurlarındandır. Mehterin ritmik karakteri, büyük ölçüde nakkârenin dinamik yapısıyla şekillenir.⁵³

Melodik yapının taşıyıcısı olan zurna, yüksek frekanslı, delici ve güçlü sesiyle mehterin en ayırt edici sesidir. Marşların melodik hatları zurnayla icra edilir ve bu çalgı, mehter müziğine savaş ruhunu ve duygusal yoğunluğu kazandıran başlıca öğedir. Zurnanın çığılığı, yalnızca askerin değil, halkın da yüreğinde mehterin coşkusunu uyandırır.⁵⁴ Tuğ ise çoğunlukla dikkat çekme, emir bildirimi ve marşların giriş bölümlerinde kullanılır. Zurnaya eşlik eden ya da bazen ondan bağımsız şekilde icra edilen boru, savaş alanında haberleşme ve yönlendirme aracı olarak da işlev görmüştür. “Savaş borusu” olarak bilinen bu çalgı, mehterin sembolik öğeleri arasında yer alır.⁵⁵

Çevgân, diğer adıyla zil, küçük elde taşınan zillerden oluşur ve mehterin ritmik yapısına hem renk hem de senkronizasyon kazandırır. Özellikle görsel açıdan etkileyici hareketlerle çalınan Çevgân, mehter takımının hem işitsel hem de sahne estetiği açısından dinamikliğini artırır. Ritmik vurgulara katkı sağlayan bu çalgı, savaş alanında sadece işitsel değil, görsel dikkat çekiciliğiyle de öne çıkar.⁵⁶

52 Haydar Sanal, “Kös”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 270.

53 Fikret Karakaya, “Nakkâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 326.

54 Erhan Tekin, “Zurna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 513.

55 “Borgudan Trompete Boru... Prof. Dr. Süreyya Ülker: Musiki Dergisi” (Erişim 18 Nisan 2025).

56 Feyzi Halıcı, “Çevgân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 294.

Bu çalgıların uyum içinde çalınmasıyla oluşan mehter müziği, sadece bir askerî marş sistemi değil; aynı zamanda bir disiplin, bir estetik anlayışı ve bir manevî heyecanın dışavurumu olarak asırlar boyunca etkisini sürdürmüştür.

Bu çalgıların icrası, usûl adı verilen belirli ritmik kalıplar içerisinde gerçekleştirilir. Osmanlı-Türk musikisinde usûl, yalnızca bir zaman ölçüsü değil; aynı zamanda bir dolaşım düzeni, hareket mantığı ve duygusal akış sistemidir. Haydar Sanal'ın yaptığı tespite göre bugüne kadar belirlenmiş olan mehter müziğine ait yirmi beş farklı usul bulunmaktadır. Bu usuller, geleneksel Türk müziği ritmik yapılarının mehterhâne uygulamalarında kazandığı özel biçimlerdir. Sanal bu usulleri şu şekilde sıralamaktadır: Âhîâtî ve yarım ahlâtî, Berevşân (veya Berefşân), Büyük Hafif, Ceng-i Harbî, Çember, Dârbeyn, Dârb-ı Fetih, Def, Değişme, Devri Hindî, Devri Kebîr, Düm Sakîl, Düm Devr, Düyek, Fahte ve Fahte-i Kebîr, Fer' (veya Fer'-i Muhammes), Hafif (Büyük Hafif) ve Nîm Hafif (Küçük Hafif), Peşrev, Revanî, Sâf, Sakîl, Semâî, Sernâ-ı Harbî ve Sernâ-ı Raks (günümüzde Aksak Semâî olarak bilinir). Bu usuller, mehter müziğinin ritmik zenginliğini ve tarihî sürekliliğini yansıtan önemli yapılar olarak dikkat çekmektedir.⁵⁷

Mehter repertuarında yer alan eserler genellikle marş formunda bestelenmiş olup, içerik açısından belirli tematik ögeler etrafında şekillenmektedir. Bu ögelerin başında, İslâmî ruhu yansıtan ve askerî birliklere manevî bir güç kaynağı oluşturan tekbir ve salavat ifadeleri gelmektedir. Bunun yanı sıra, padişaha duyulan sadakati ve bağlılığı dile getiren methiyeler, mehter müziğinin önemli bir boyutunu teşkil eder. Eserlerde ayrıca, orduyu cihada teşvik eden ve gaza ruhunu canlandıran dini ve ideolojik içeriklere sıklıkla rastlanır. Kazanılan zaferlerin coşkuyla ilanı veya sefere çıkmanın kutsallığını vurgulayan dizeler, bu müziklerin temel yapı taşlarından birini oluşturmaktadır. Bu temalar, mehter müziğinin yalnızca bir savaş müziği değil, aynı zamanda inanç, sadakat ve kahramanlık duygularını pekiştiren bir kültürel ifade aracı olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu yönleriyle mehter müziği; hem ses yoluyla savaşın psikolojik ve ruhsal altyapısını hazırlayan bir araç, hem de devletin ve inancın sesli temsili olarak yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmüş köklü bir müzikal geleneğin adıdır.

Balkanlar, tarih boyunca yalnızca Doğu ile Batı arasında bir geçiş noktası değil, aynı zamanda birçok medeniyetin askerî, kültürel ve sanatsal etkilerinin kesiştiği çok katmanlı bir coğrafya olmuştur. Roma'dan Osmanlı'ya kadar birçok devletin egemenliğine sahne olan bu bölge, özellikle Osmanlı döneminde hem idarî hem de kültürel olarak derin bir dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşümün en dik-

57 Özcan, "Mehter", 548.

kat çekici unsurlarından biri, mehterhâne teşkilatının bölgeye taşınmasıyla gelişen askerî müzik geleneğidir.

Osmanlı'nın Balkanlar'daki fethiyle birlikte mehter müziği, sadece savaş alanlarında değil; şehir yaşamında, törenlerde ve gündelik ritüellerde de etkili bir unsur haline gelmiştir. Rumeli'deki yeniçeri kışlalarında düzenli olarak icra edilen nevbetler, halk nezdinde “devletin sesi” olarak algılanmış; Edirne, Selanik, Üsküp ve Saraybosna gibi şehirlerde mehter müziği kamusal hafızaya yerleşmiştir. Bu müziksel temsiller, Osmanlı kudretinin ve düzeninin işitsel bir simgesine dönüşmüştür.

Osmanlı mehter müziği Balkanlar'da yalnızca bir askerî unsur değil; aynı zamanda bir kültürel temsil, kimlik inşası ve siyasî güç gösterisi aracı olmuştur. Bu müzik, bölgedeki yerel geleneklerle etkileşerek hem yeni bir müziksel dilin oluşmasına zemin hazırlamış hem de halk belleğinde derin izler bırakmıştır. Bu yönüyle mehter, Balkanlar'da savaşın sesi, devletin ritmi ve kültürel hafızanın taşıyıcısı hâline gelmiştir.

4. Türk-İslâm Kültüründe Ağıt Geleneği ve Savaşla İlişkisi

İnsanlık tarihi boyunca savaş, yalnızca askerî çatışmaların ve politik hesaplaşmaların bir zemini değil; aynı zamanda toplumsal hafızada derin izler bırakan duygusal, kültürel ve manevî bir kırılma noktası olmuştur. Her ne kadar galibiyetler ve kahramanlıklar tarih kitaplarında öne çıkarılsa da savaşın gerçek ve kalıcı etkisi; kaybedilen canlarda, yitirilen yuvalarda ve sarsılan toplumsal dengelerde kendini göstermiştir. Bu acılar, çoğu zaman sadece belgelerle değil; sözlü kültür, ezgi ve müzik aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmış, halkın gönlünde şekillenen bir sessiz tarih olarak yaşamaya devam etmiştir.

Bu sessiz tarihin en dokunaklı ve en kalıcı anlatım biçimlerinden biri de hiç kuşkusuz ağıt müzikleridir. Ağıt; ölüm, kayıp, yıkıcı felaketler ya da kanlı savaşlar gibi derin acı ve kayıpların ardından söylenen, serbest ezgilerle icra edilen ritmik ve geleneksel bir müzik türü olarak ortaya çıkar. Savaş ağıtları ise özellikle cephede kaybedilen askerlerin ardından, geride kalanlar tarafından yakılan; bireysel ya da toplumsal acının dile getirildiği özel ağıt formudur.⁵⁸

Ağıtlar, savaşın bıraktığı duygusal boşluğu doldurmak, hafızayı canlı tutmak ve kolektif bir yas sürecini müzikal biçimde icra etmek amacıyla kullanılır. Savaş ağıtları aynı zamanda bir “manevî arşiv” işlevi görerek, tarihsel bir olayın

58 Nesrin Feyzioğlu, “Gelin Ağıtları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Turcology Research* 17/43 (2010), 73.

duygusal boyutunu gelecek kuşaklara aktarır. Savaşların, göçlerin ve doğal afetlerin sıkça yaşandığı bu coğrafyada, ağıtlar halkın hem sözlü hem de yazılı kültürel birikiminde güçlü ve kalıcı bir yer edinmiştir.⁵⁹

Ağıt müziklerinin en önemli özelliklerinden biri de kişisel acıyı kolektif hafızaya taşımasıdır. Tek bir annenin ağıtı, bir milletin duygusuna tercüman olabilir. Tek bir ezgi, bir dönemin bütün acılarını içinde taşıyabilir. Bu yönüyle ağıt hem zamanlar üstü bir anlatı hem de bir toplumun kalbinin atış ritmidir.

İslâm dünyasında savaş yalnızca askerî bir çatışma değil; aynı zamanda imanî bir sınav, kutsal bir görev ve uhrevî bir yükseliş olarak kabul edildiğinden, savaş sonrası yakılan ağıtlar da bu anlayış çerçevesinde şekillenmiştir.⁶⁰

İslâm tarihinde savaşa bağlantılı en önemli matem ve ağıt geleneği, hiç kuşkusuz Kerbelâ Vakası etrafında gelişmiştir. Hz. Hüseyin ve yarenlerinin uğradığı zulüm, İslâm dünyasında yüzyıllar boyunca derin bir yankı uyandırmıştır.⁶¹ Bu hadise, özellikle Şiî gelenek başta olmak üzere, tasavvufî ve halk edebiyatında da ağıt, mersiye, maktel gibi türlerle ifade bulmuştur.⁶² Kerbelâ Ağıtları, sadece tarihsel bir olayı anmak değil; zulme karşı direnişin, hakkın ve adaletin yanında olmanın sembolü olarak yorumlanmıştır. Bu temalar, savaşın acı tarafını mistik bir çerçeve içerisinde yeniden anlamlandırmış, müziği ise sadece estetik bir araç değil, manevî bir hatırlama biçimi olarak konumlandırmıştır.

Anadolu sahası bu açıdan zengin örneklerle doludur. Özellikle Alevî-Bektaşî gelenekte okunan Kerbelâ mersiyeleleri, Muharrem ayındaki matem cemleri, nefesler ve deyişler, savaş sonrası yakılan ağıtların hem tasavvufî hem edebî yönünü yansıtır.⁶³ Bu eserlerde Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt figürleri etrafında şekillenen söylem, aynı zamanda Anadolu halkının savaşa, ölümle ve ilahî adaletle kurduğu ilişkiyi de dile getirir.

Türk halk müziği, tarih boyunca yalnızca bir eğlence ya da duygu aktarım biçimi değil; aynı zamanda toplumsal hafızanın, tarihî olayların ve halkın yaşadığı büyük sarsıntıların müzikal dili olmuştur. Ağıtlar içerisinde, savaşta hayatını

59 Merdan Güven, “Anadolu Ağıtlarının Türkleşme Süreci ve Üç Ağıt Örneği”, *Folklor/Edebiyat* 19/75 (2013), 117.

60 Ferhat/Zeynep Aslan/Türksever, “İstanbul Folklorunda Şehitlik Etrafında Oluşan Halk İnançları, Uygulamalar ve Memoratlar: Edirnekapı Şehitliği Örneği”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 51/51 (2015), 55.

61 Hüseyin Yılmaz, “Kerbela Olayı ve Günümüze Yansıması”, *MANAS Journal of Religious Sciences* 2/2 (2023), 71.

62 Mustafa Güneş, “İslâmî Türk Edebiyatında Sosyal Hayat ve Bazı Türlerle Etkisi” (İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu, İzmir: Sütun Yayınları, 2012), 531.

63 Ayşegül Ekici, “XIX. Yüzyıl Şairlerinden Nihânî ve Kerbela Mersiyeleleri”, *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 18 (2022), 37.

kaybedenler için söylenenler özel bir anlam taşır. Genç yaşta vatan uğruna can veren yiğitlerin ardından yakılan bu ağıtlar, geride kalanların hissettiği derin acıyı ve kaybın büyüklüğünü etkileyici bir biçimde yansıtır.⁶⁴ Bu ezgiler, aynı zamanda savaşların ve kahramanlık hikâyelerinin sadece üst düzey siyasi ve askerî figürler etrafında değil; halkın günlük yaşamı, duyguları ve değer dünyası etrafında da nasıl şekillendiğini gösteren çok kıymetli halk belgeleridir. “Çanakkale içinde vurdular beni”, “Sarıkamış’ın soğuğu vurdu yârim”, “Hey Onbeşli Onbeşli”, gibi türküler yalnızca birer müzik eseri değil; aynı zamanda bir toplumun yaşadığı büyük sarsıntıların melodik arşividir.⁶⁵

Savaş türküsü, yalnızca silahların değil; sözün, sazın ve sabrın savaşındır. Müzik bu noktada bir silah değil; bir dirençtir, bir moral gücüdür, bir manevî sığınaktır. Milletin hem hafızası hem kalbi bu ezgilerle atar. Bu yüzden savaş türküsü söyleyen bir toplum, aslında sadece geçmişi anmaz; aynı zamanda kendini yeniden kurar, yeniden doğrulur ve her şeye rağmen ayakta kalmanın yollarını arar.

5. Savaş Müziklerinde Kullanılan Usûller

Türk müzik sisteminde “usûl”, bir eserin ritmik yapısını belirleyen temel zaman kalıbıdır. Bu kalıp, yalnızca melodiyi taşıyan bir altyapı değil; aynı zamanda müziğin duygusal yükünü, icrasını ve etkisini yönlendiren güçlü bir yapıdır.⁶⁶ Özellikle savaş müziği bağlamında düşünüldüğünde, usûl yalnızca bir estetik yapı değil; aynı zamanda harekete yön veren, disiplini sağlayan ve savaş psikolojisini şekillendiren bir araç hâline geldiği söylenebilir. Mehter müziğinde kullanılan usûllerin, sadece ritmik bir yapı değil; aynı zamanda ordunun hareketlerini senkronize eden ve savaş alanındaki düzeni sağlayan işlevsel bir zaman dili olduğu söylenebilir.

Osmanlı mehter müziği, tarihî süreç içinde belirli usûl kalıpları etrafında şekillenmiştir. Bu usûllerin her biri belirli bir amaca hizmet eder: yürüyüş, hücum, tören, motivasyon ya da psikolojik baskı oluşturma gibi. Bunlardan Devr-i Kebîr (28 zamanlı) ağır ve görkemli yapısıyla padişah karşılamaları ve büyük törenlerde; Çenber (24 zamanlı) dairesel devinimiyle geçitlerde ve manevî hazırlıklarda; Muhammes (16 zamanlı) orta tempolu yapısıyla sefer ve zafer marşlarında; Sofyan (4 zamanlı) kısa ve keskin vuruşlarıyla hücum anlarında; Düyek (8 zamanlı)

64 Doğan Kaya, “Sivasta Söylenmiş Harp Ağıtları”, ed. Çakır (Türk Harp Edebiyatı Konulu I. Uluslararası Türkiyat Sempozyumu, Ankara, 2014), 182.

65 Güven, “Anadolu Ağıtlarının Türküleşme Süreci ve Üç Ağıt Örneği”, 121.

66 İsmail Hakkı Özkan, “Usul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 199.

ise yürüyüş marşlarında sıkça kullanılmıştır. Her biri, savaşın belirli evresine ritmik kimlik kazandırarak ordunun moral ve düzenine katkı sağlamıştır.⁶⁷

Savaş alanında kullanılan usûllerin bir diğer önemli yönü de askerler üzerinde oluşturduğu psikolojik etkidir. Usûl, bir eserin düzenini, disiplinini ve icrasını şekillendiren ölçülü ve sistemli bir yapıdır.⁶⁸ Davulun derin ve sürekli vurguları, kalp atışlarını taklit ederek savaşçının iç ritmiyle uyum sağlar. Zurnanın tiz melodileri zihinsel uyarımı tetiklerken, zil ve nakkârenin kontrast vurguları heyecanın artmasına neden olur. Usûl içindeki vurgu noktaları, adeta askerî komut işlevi görerek birliklerin yürüyüş, hücum veya geri çekilme gibi hareketlerini koordine eder. Araplarda savaş esnasında orduyu hücumla teşvik etmek amacıyla genellikle def çalındığı bilinmektedir. Ancak Vâkıdî'nin Uhud Gazvesi'ne dair aktardığı bilgilere göre, Ebû Süfyan'ın eşi Hind'in önderliğindeki müşrik kadınların ellerinde deflerle birlikte "el-ekbâr" yani davulların da bulunduğu ifade edilmektedir. Bu ifade, o dönemde davulun da savaş alanında kullanıldığını düşündürmektedir.⁶⁹

Binlerce kişilik birliklerin savaş alanında ahenk içinde hareket etmesi ancak belirli bir ritim dâhilinde mümkündür. Mehter takımının ön safta icra ettiği usûl yapıları, arkasından gelen askerlerin yürüyüş, silah kullanımı, mevzi alma gibi hareketlerine doğrudan yön verir. Böylece usûl, savaşın yalnızca müziksel değil, aynı zamanda hareketsetel ve stratejik bir rehberi hâline gelir.⁷⁰

İslâm-Türk savaş müziğinde usûl, yalnızca teknik bir kalıp değil, aynı zamanda manevî bir boyutun taşıyıcısıdır. Özellikle tekbir, salavat, ilahî ve dualarla bütünleşen müzik yapıları, askerlerin savaşı bir ibadet bilinciyle icra etmelerine zemin hazırlar. Bu bütünlük, asker için savaşın yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda ruhsal bir yolculuk olduğuna dair derin bir bilinç oluşturur.

Bu çerçevede dikkat çeken özel usûllerden biri de Cengi Harbî Usûlüdür. Türkler, özellikle savaş zamanlarında, Türk müzik geleneğinde "Cengi Harbî" olarak bilinen ritmik yapıyı tercih etmişlerdir. Bu kavram çeng-i harbî veya çenk-i harbî olarak da kullanılır. Mehter müziğinde, özellikle hücum anlarında icra edilen eserlerde sıkça kullanılan bu hareketli usûl, savaş meydanında askerlerin moral ve motivasyonunu artıran önemli bir müzikal yapı olarak öne çıkmaktadır.⁷¹

67 Özcan, "Mehter", 548.

68 Erdoğan Ateş - Hülya Altunya, "İkâ ve Usûl Kavramları Bağlamında Türk Müsikisinin Mantıksal Yapısının Tarihsel Dönüşümü Üzerine Bazı Düşünceler", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (2022), 158.

69 Bozkurt, "Davul", 55.

70 Süleyman Sırrı Güner, "Osmanlı Musikisi ve mehter", *Karadeniz Araştırmaları* 14 (2007), 102.

71 Serkan Demirel, "Askeri Motivasyonda Müziğin Önemi", *EKEV Akademi Dergisi* 89 (2022), 302.

Adından da anlaşılacağı üzere, “çengi” ifadesi ritim, hareket ve dans çağrışımı yaparken; “harbî” ifadesi bu usûlün doğrudan savaşıla ilişkili olduğunu gösterir ve anlam olarak “Mızrak veya süngü savaşı” anlamına gelir. Özellikle hücum anlarında, ordunun psikolojik hazırlığını tamamlamak, moral yükseltmek ve düşman üzerinde yıldırıcı bir etki oluşturmak amacıyla kullanılmıştır. Cengi Harbî Usûlü genellikle 8 veya 10 zamanlı, dinamik ve vurucu aksanlarla zenginleştirilmiş yapıda bir ritmik kalıptır.⁷²

Cengi Harbî Usûlü, mehterhâne repertuarında özellikle “Cenge Giderken”, “Hücum Marşı”, “Ey Gaziler” gibi dinamik eserlerde kullanılmıştır. Bu usûlün estetik boyutu da göz ardı edilemez: Savaşın ciddiyeti içinde dahi ritmin ve hareketin dansa, coşkuya ve özgüvene dönüşmesini temsil eder. Böylece yalnızca bir askerî işaret değil; aynı zamanda bir askerî estetik, bir inanç ritmi ve bir zafer duygusunun vücut bulmuş hâli olarak karşımıza çıkar. Bu usûlün, Mehterhâne’nin kapatılmasının ardından zamanla unutulmaya yüz tuttuğu ve icra sahasından neredeyse tamamen çekildiği bilinmektedir.⁷³

Ceng-i Harbî, özellikle hücum anlarında icra edilen eserlerde sıkça tercih edilen, hareketli yapısıyla dikkat çeken bir usûldür. Bu ritmik kalıp, mehter müziği repertuarında önemli bir yere sahip olmakla birlikte, klasik Türk müziğinin diğer türlerinde oldukça sınırlı bir kullanım alanına sahiptir. Ceng-i Harbî usûlüne nadiren de olsa bazı marşlar, besteler ve özellikle saz semâilerinin dördüncü hâ-nelerinde rastlanmaktadır.⁷⁴

Savaş müziklerinde kullanılan usûller, müziğin sadece kulağa hitap eden değil; harekete yön veren, psikolojiyi şekillendiren, birliği sağlayan ve maneviyatı besleyen çok boyutlu yapılar olduğunu gösterir. Devr-i Kebîr’in görkemi, Sofyan’ın keskinliği, Düyek’in yürüyüş temposu, Cengi Harbî’nin dinamizmi... Her biri savaşın ayrı bir safhasına uygun ritmik kimliklerdir. Bu usûller yalnızca müziğin değil; aynı zamanda bir medeniyetin ritmik hafızasının, inanç sisteminin ve devlet disiplininin sesle vücut bulmuş hâlidir.

72 İsmail Hakkı Özkan, “Ceng-i Harbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 366.

73 F. Gülay Mirzaoğlu, “Savaş Alanlarından Musıkî Meclislerine” Cengi Harbî”, *Türkbilgi/Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2002), 46.

74 Özkan, “Ceng-i Harbî”, 366.

Sonuç

İslâm tarihinde savaş, sadece askerî bir mücadele değil, aynı zamanda bir inanç, kimlik ve medeniyet meselesi olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda savaşın yalnızca fiziksel boyutu değil, ruhsal, psikolojik ve sosyokültürel boyutları da da-ima önem arz etmiştir. Müslüman toplumların savaş tecrübeleri, sadece silahlarla değil; dualarla, tekbirlerle, kelâm ve müzik ile inşa edilmiş çok katmanlı bir zihniyet dünyasını yansıtır. Bu çok yönlü yapı içerisinde savaş müzikleri hem askerî hem de manevî anlamda işlevsel bir unsur olarak öne çıkmıştır.

İslâm savaş müziğinin temel amacı, savaşçıları sadece harekete geçirmek değil; onları inançları doğrultusunda motive etmek, birlik ruhunu pekiştirmek ve savaş meydanındaki hareketlerin ritmini ve düzenini sağlamaktır. Bu yönüyle müzik, bir propaganda ya da eğlence aracı olmaktan ziyade, stratejik, pedagojik ve manevî işlevler üstlenmiştir. Özellikle İslâm-Türk kültür havzasında gelişen savaş müziği gelenekleri, bu işlevleri çok daha belirgin hâle getirmiş; müzik, askeri düzenin ayrılmaz bir parçası olarak kurumsallaşmıştır.

Savaş müziğinin merkezinde yer alan usûl anlayışı, yalnızca ritmik bir düzenleme değil; aynı zamanda bir disiplini, hareket sistemini ve psikolojik senkronizasyonu ifade eder. Devr-i Kebîr gibi ağır ve görkemli usûller, sefer öncesi hazırlık ve törenlerde bir vakarı temsil ederken; Düyek, Ceng-i Harbî ve Sofyan gibi daha hareketli usûller, hücum anlarında ya da yürüyüş sırasında birliklerin senkronize hareket etmelerine olanak tanımıştır. Bu usûller, yalnızca müzik açısından değil, savaşın ritmini tayin eden askerî zaman yapıları olarak da değerlendirilmelidir.

Ayrıca bu müzik formları, zurna, davul, nakkâre ve çevgân gibi nefesli ve vurmali çalgıların sistemli icrasıyla hayat bulmuştur. Her biri, ses aralığı ve vurgu gücü itibarıyla savaş meydanının farklı ihtiyaçlarına karşılık verir. Davulun derin titreşimi askerlerin iç ritmiyle senkron kurarken; zurnanın tiz sesi dikkat ve uyanıklığı tetikler. Bu bileşenler, savaşçının bedenî enerjisini tetiklediği kadar zihinsel farkındalığını da canlı tutar. Usûl içindeki vurgular, birer askerî komut gibi işlev görerek ordunun disiplini ve yönelimini tayin eder. Bununla birlikte İslâm savaş müziğinin diğer dinî geleneklerden ayrıldığı temel noktalardan biri, müziğin manevî içerikle bütünleşmiş olmasıdır. Savaş esnasında ve öncesinde icra edilen tekbirler, salavatlar, dualar ve ilâhîler, müziğe sadece ruhsal değil, aynı zamanda teolojik bir derinlik kazandırmıştır. Bu yapı, askerî harekâtın bir “cihad” bilinciyle ve ibadet hassasiyetiyle icra edilmesini sağlamış; askerî başarıyı yalnızca teknik

değil, manevî kazanım olarak da kodlamıştır. Bu, savaş müziğinin İslâm düşüncesinde sadece bir araç değil; bir anlam üreticisi, bir iman dili olarak değerlendirilmesini mümkün kılmıştır.

Bu çerçevede savaş müzikleri, İslâm medeniyetinin akustik hafızasında önemli bir yer işgal eder. Müzik, bir yandan tarihsel olayların sahnesinde yer alırken, diğer yandan bu olaylara anlam kazandıran bir anlatı işlevi görür. Savaşta kullanılan ritmik yapılar, yalnızca dönemin askeri anlayışını değil; aynı zamanda devletin otorite biçimini, toplumun değerler sistemini ve kolektif psikolojiyi yansıtır. Her bir usûl, her bir çalgı ve her bir melodi, bir medeniyetin savaşla kurduğu ilişkiyi, ahlâkî, estetik ve kurumsal düzlemde gözler önüne serer.

Sonuç olarak, İslâm’da savaş müziği, yalnızca askerî pratiklerin değil; aynı zamanda kültürel, ruhsal ve siyasal değerlerin sesi olmuştur. Bu müzik formları, bir toplumun savaşa bakışını, askerî düzenini, manevî motivasyon kaynaklarını ve tarihsel kimliğini yansıtan çok yönlü yapılardır. Bu nedenle İslâm savaş müziklerini incelemek, yalnızca müzikolojik değil; aynı zamanda sosyolojik, tarihsel ve teolojik bir çerçevede değerlendirilmelidir. Savaş müzikleri, İslâm medeniyetinin sadece sesi değil; ruhudur, hafızasıdır ve iradesidir. Bu bağlamda ilerleyen araştırmaların, bu çok boyutlu geleneğin günümüz müzikolojisine, kültür tarihine ve İslâm düşüncesine nasıl entegre edilebileceğini ortaya koyması büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Aksoy, Bülent. *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Mûsikî*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2003.
- Aslan Türksever, Ferhat Zeynep. “İstanbul Folklorunda Şehitlik Etrafında Oluşan Halk İnançları, Uygulamalar ve Memoratlar: Edirnekapı Şehitliği Örneği”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 51/51 (2015), 27-62.
- Ateş, Erdoğan - Altunya, Hülya. “İkâ ve Usûl Kavramları Bağlamında Türk Mûsikisinin Mantıksal Yapısının Tarihîsel Dönüşümü Üzerine Bazı Düşünceler”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (2022), 143-166.
- Benlioğlu, Selman. “Abbasi Sarayında Musikinin Himayesi”. *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III*. 3/789-799. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2013.
- Bozkurt, Nebi. “Davul”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/53-55. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çağlak, Erkut - Filiz, Sevil. “Türk Devlet Geleneğinde Askeri Müzik ve Askeri Müzik Eğitimi”. *Sahne ve Müzik* 7 (2018), 29-56.
- Dağlı, Harika Uğur vd. *Türk Müziği Tarihi*. ed. Gözde Çolakoğlu Sarı. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019.
- Demirel, Serkan. “Askeri Motivasyonda Müziğin Önemi”. *EKEV Akademi Dergisi* 89 (2022), 293-306.
- Düzenli, Pehlül. *İslâm Kültür Tarihinde Musiki*. Kayıhan Yayınları, 2014.
- Ekici, Ayşegül. “XIX. Yüzyıl Şairlerinden Nihânî ve Kerbela Mersiyeler”. *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 18 (2022), 29-61.
- Feyzioğlu, Nesrin. “Gelin Ağıtları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Turcology Research* 17/43 (2010), 73-92.
- Göher, Feyzan. “Orta Asya Türk Müzik Tarihi (MÖ I-MS VIII. Yüzyıllar Arasında)”. *Orta Asya Türk Tarihi*. C. 4. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2024.
- Güner, Süleyman Sırrı. “Osmanlı Musikisi ve mehter”. *Karadeniz Araştırmaları* 14 (2007), 101-130.
- Güneş, Hüseyin. “İslâm Tarihinin İlk Asrında Musiki”. 307-319. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, 2019.

- Güneş, Mustafa. “İslâmî Türk Edebiyatında Sosyal Hayat ve Bazı Türlerle Etkisi”. 527-542. İzmir: Sütun Yayınları, 2012.
- Güven, Merdan. “Anadolu Ağıtlarının Türküleşme Süreci ve Üç Ağıt Örneği”. *Folklor/Edebiyat* 19/75 (2013), 117-128.
- Habib, b. Muhammed. *Kitâbü Esmâ’i’l-Muğtâlîn mine’l-Eşrâf*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2024.
- Halıcı, Feyzi. “Çevgân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İbn Hacer, Ebu’l-Fazl Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü’n-Nebeviyye*. Thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd, Seyyid İbrâhîm. Kâhire: Dâru’l-hadîs, 2006.
- İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü’l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru’s-sâdır, 1968.
- Kaptan, Merve Nur. “Türk Müzik Kültüründe Simbiyotik Bir İlişki: Davul ve Zurna”. *Art-e Sanat Dergisi* 16/32 (2024), 1088-1109.
- Karakaya, Fikret. “Nakkâre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/326. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Karakaya, Fikret. “Nefîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/525-526. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kaya, Doğan. “Sivasta Söylenmiş Harp Ağıtları”. ed. Çakır. 179-188. Ankara, 2014.
- Kaya, Emin Erdem. “Türk Ordu Geleneğinde Askeri Müzik Olgusu”. *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 1/03 (2012), 93-105.
- Koca, Fatih. “Tarihten Günümüze Tekbîr ve Tehlîl Nidâlarının Sloganik Değeri Üzerine Bir İnceleme”. *Dini Araştırmalar* 17/45 (15-12-2014) (2014), 149-158.
- Mirzaoğlu, F. Gülay. “Savaş Alanlarından Musıkî Meclislerine” Cengi Harbî”. *Türkbilig/Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2002), 45-52.
- Odabaşı, İbrahim. “İslâm ve Müzik”. *Turkish Academic Research Review* 3/1 (2018), 1-24.

- Odabaşı, İbrahim. “Sarasinler ve Erken Dönem Türk Askerî Müziği Etkileşimleri”. *Eurasian Journal of Music and Dance* 23 (2023), 184-194.
- Özaydın, Abdülkerim. “Nevbet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/38-41. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özcan, Nuri. “Mehter”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/545-549. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özkan, İsmail Hakkı. “Ceng-i Harbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/366. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özkan, İsmail Hakkı. “Usul”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/199-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Pirgon, Yüksel. “İslâmiyet Öncesi Türklerde Askeri Müzik”. *Journal of Human and Social Sciences* 4/1 (2021), 121-134.
- Popescu, Eugenia. “Bir Güç ve İcra Gösterisi Olarak Mehter”. *Turkish Music Portal*. Erişim 26 Mayıs 2025. <http://www.turkishmusicportal.org/tr/turk-muzigi-turleri/askeri-muzik-bir-guc-ve-icra-gosterisi-olarak-mehter>
- Sanal, Haydar. “Kös”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/270-272. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Musikisi*. Dergâh Yayınları, 2016.
- Tekin, Erhan. “Zurna”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Vural, Timur. “Avrupalılara Göre Osmanlı Döneminde Askeri Müzik Geleneği”. *Turkish Studies-Language & Literature* 7/3 (2012), 2569-2584.
- Yahya Kaçar, Gülçin. *Klasik Türk Mûsikisi Güftelerinde Osmanlıca Kelime ve Terkîbler*. Ankara: Maya Kitapları, 1. baskı., 2012.
- Yektar, Osman Nedim. “Hadîs Rivayetleri ve Hz. Peygamber’in Şiire Bakışı”. *EKEV Akademi Dergisi* 65 (2016), 405-432.
- Yılmaz, Hüseyin. “Kerbela Olayı ve Günümüze Yansıması”. *MANAS Journal of Religious Sciences* 2/2 (2023), 70-77.
- “Borgudan Trompete Boru... Prof. Dr. Süreyya Ülker: Musiki Dergisi”. Erişim 18 Nisan 2025. <http://www.musikidergisi.net/?p=1794>.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUKUNDA SAVAŞ

İSLAM SAVAŞ HUKUKUNDA SAVAŞMAYI MEŞRU KILAN SEBEPLER VE İSLAM SAVAŞ HUKUKUNUN TEMEL İLKELERİ

Muhammed Ferruh ORUÇ*

Giriş

Âlemi imar etme görevi¹ ile sorumlu tutulan insan, diğer insanlarla bir arada yaşamak² ve bireyden topluma doğru kalıcı adil bir yapı inşa etmek gayretinde olmalıdır. Buna rağmen insan toplulukları arasındaki ilişki her zaman ilahi iradeye uygun olarak devam etmemekte, anlaşmazlıklar hatta savaşlar meydana gelebilmektedir. Ancak âyet-i kerîmenin işaretine göre Müslümanların savaşı kişilere değil küfre karşıdır. Müslümanların bu mücadelelerinde kuralsızlığa ve keyfilığe yer yoktur. Allah Teâlâ'nın emirlerine asla muhalefet edemezler. Müslümanlara düşmanla savaşmalarını emreden âyetin hemen devamında gelen ikinci görev, düşmanla girilen bu mücadele esnasında dinin öngördüğü sınırları aşmamaları şeklindedir.³ Fakat küfür çukuruna düşmüş kimselerin savaşı ise bâtıl uğrudur.⁴ Dolayısıyla dünya sahnesinde cereyan eden temel mücadele iman ile küfür arasındadır. Bu mücadele her zaman silahla olmak zorunda değildir.⁵

Modern dönemde cihad ve savaş kavramları Müslümanların, dolayısıyla İslam dininin aleyhine kullanılan bir olguya dönüştürülmektedir. Neredeyse terörizm ile cihad eş anlamlıymış algısı oluşturulmak istenmektedir. Yürütülen art niyetli ve organize bu faaliyetlerin sonucu olarak “mücahid” denildiğinde, aidiyeti fark etmeksizin, her insanın zihninde sakalı ve başındaki sarığı ile silahını kuşan-

* Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, muhammedferruh.oruc@ikc.edu.tr ORC-ID: 0000-0002-2246-6579

1 Bk. Hûd 11/61.

2 Bk. Âl-i İmrân 3/103; el-Hucurât 49/13.

3 Bk. el-Bakara 2/190.

4 Bk. en-Nisâ 4/76

5 Bk. et-Tevbe 9/41.

miş bir erkek portresi kolayca canlanmaktadır. İşin daha vahim ve üzücü tarafı ise bazı Müslümanların düşünmeden bu propagandanın tuzağına düştüğünü görmektir. Hâlbuki İslami düşüncede cihad, Müslümanın dini uğruna ortaya koyduğu her tür eylemini kapsamaktadır. Dolayısıyla İslam dininde cihadın yegâne yolu silahlı mücadele değildir.

Cihad, fıkhi mezheplerin temellerinin atıldığı erken dönemde hakkında müstakil eserlerin kaleme alındığı konulardan birisidir. Bu bağımsız çalışmalara ek olarak gerek hadis gerek fıkıh eserlerinde cihad için alt başlıklar açılmaktadır. Modern hukuk sistematğinde ele alınan devletler genel hukuku ile devletler özel hukuku konuları kadim fıkıh geleneğinde *siyer*⁶ ve cihad başlıkları altında incelenmektedir. Özellikle Hanefî fıkıh kaynaklarında ise çoğunlukla siyer ıstılahının tercih edildiği görülmektedir. Yakın dönemde yine savaş ve barış temalı pek çok araştırma bulunmaktadır. Bireysel ve kurumsal olarak tamamlanan azımsanmayacak sayıda çalışmalar mevcuttur.⁷

Dolayısıyla cihad, geçmişten günümüze önemini koruyan bu denli geniş bir alanın araştırma konusunu teşkil etmektedir. Güçlünün zayıfı ezdiği, hiçbir hukukun tanınmadığı, adalet kisvesi altında türlü zulümlerin yapıldığı günümüz şartları biz Müslümanlara cihad hakikatini tekrar hatırlatmaktadır. Bu hayati noktadan hareket eden çalışmamız, seleften devraldığımız gelenek üzerinden, Müslümanların hangi gerekçelerle savaşa taraf olabileceği, savaşın kaçınılmaz olduğu durumlarda dinin kendilerine hangi hukuki ve ahlaki teklifleri yönelttiği soruları üzerine yoğunlaşmaktadır.

6 Siyer, Arapça سِيَر kökünden türeyen ve “yol, durum, davranış, tarz” gibi anlamlara gelen الميزة kelimesinin çoğul halidir. Fıkıh ilminde ise bugünün devletler hukukunu karşılayan savaş, barış gibi devletler arası ilişkilerden konu alan fıkıhın alt disiplinin adıdır. Ayrıca bk. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcû'l-luğâ ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, ed. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1987), 2/691; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, ed. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 433; Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsir b. Abdiseyyid b. Ali el-Hârizmî Mutarrizî, *el-Muğrib fî tertibi'l-Mu'rib*, thk. Celâl Asyûti (Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2011), 1/442; Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehş Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münir fî ğaribi's-Şerhi'l-kebir li'r-Râfi'i* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/299; Ahmet Yaman, “Siyer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/316.

7 Savaş ve barışın konu edildiği çok sayıdaki bireysel çalışmalara örnek olarak ilahiyat alanında uzman isimler tarafından hazırlanan “Cihad nedir ne değildir?”; kurumsal çalışmalar için *Türkiye İmam Hatipliler Vakfı* (TİMAV) tarafından organize edilen “Ulusal Dini Araştırmalar ve Küresel Barış” sempozyumları serisini örnek olarak vermek mümkündür. Ayrıntılı bilgi ve sempozyum bildirilerinin yayımlanmış halini incelemek için bk. TİMAV/UDAKB, “Sempozyumlar”, (Erişim 10.07.2025)

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Kelime ve Kavram Olarak Cihad

Cihad, Arapça asıllı bir kelimedir ve mastar kökenlidir. Sözlükte “tüm gücün harcanması” anlamına gelmektedir.⁸ Kendisinden türediği ج-هدد kök fiilinden مفاعلة veznine uygun olarak kullanılan kıyasi mastardır.⁹ Bu da cihadın tek taraflı gerçekleştirilen bir eylem olmadığına, mücadeleye girilen diğer tarafın da tüm gücünü harcadığına işaret etmektedir. Lügat kaynaklarında dikkat çeken bir diğer nokta ise cihadın zorluğu ile ج-هدد kelimesinin sahip olduğu meşakkat ve hayatın zorluklarının şiddetlenmesi anlamları arasındaki ilişkidir. الجهد kelimesindeki ج harfi fetha ile okunduğunda meşakkat, zorluk anlamı; damme ile okunduğunda ise takat, güç anlamı ifade edilmiş olmaktadır.¹⁰

Dini, fıkhi bir terim olarak cihad, en genel anlamıyla, hak din İslam’a davet şeklinde kullanılmaktadır.¹¹ Bunun yanında davetin özel şekilleri için çerçeve daraltılarak yeni tanımlar yapılmaktadır. Söz gelimi Râgıb el-İsfahânî (öl. 5/11 yy) cihadı, “düşmanı savuşturmak için var gücün harcanması” şeklinde açıklamaktadır.¹² Mâlikî fakih Ebû İshâk et-Tilimsânî (öl. 663/1265), cihad kelimesinin mutlak söylendiği takdirde kılıçla mücadele anlamına geldiğini belirtmektedir. Buna ek olarak kelimenin kök anlamına vurguyla, hangi şekilde olursa olsun, kişinin din uğruna nefsinin yorarcasına çalışmasının cihadın en genel dini anlamı olduğuna değinmektedir.¹³ Türkçede Cihad kelimesi hem sözlük hem de dini anlamına uygun olacak şekilde kullanılmaktadır.¹⁴ Şemseddin Sâmî (öl. 1904), Mısır coğrafyasında, kelimenin “harbiyye nezâreti” anlamında daha özel bir anlam kazandığına işaret etmektedir.¹⁵ Günümüz uluslararası hukuk disiplini açısından ise savaşın farklı tanımları yapılmaktadır. Çelikpala’nın savaş tanımı şu şekildedir: “... Savaş, uluslararası sistemin ana aktörleri olan ülkeler, bloklar ya da bir ülke

8 Cevherî, *es-Sihâh*, 2/461; Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 3/135.

9 Cevherî, *es-Sihâh*, 2/461; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/135.

10 Cevherî, *es-Sihâh*, 2/460-461.

11 Ebû'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *et-Ta'rifât*, ed. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2018), 142.

12 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 208.

13 Takiyyüddin Ebû İshâk İbrâhîm b. Ebî Zekerîyyâ Yahyâ et-Tilimsânî, *el-Lüma' fi'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018), 80.

14 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Dersâdet, 1317), 1/488; Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 2019), “Mücâhede”, 1720.

15 Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 1/488.

içerisindeki şiddet kullanma kapasitesine sahip büyük gruplar arasında gerçekleşen, büyük ölçekli fiziksel şiddeti içeren çatışma ya da çarpışmadır.”¹⁶

Cihadın akla ilk gelen şekliyle sadece fiziki mücadele olmadığı, aracının sadece silah olmadığı ve farklı şekillerde gerçekleştirildiğine dair hem Kur'an'dan¹⁷ hem hadislerden örnekler getirmek mümkündür. Örneğin, Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) “Müşriklerle mallarınız, canlarınız ve dillerinizle cihad ediniz.”¹⁸ şeklinde tercüme edilebilecek sözü, cihadın farklı yönleri bulunduğu hakikatini beyan etmektedir. Bu hadisin delaleti ışığında âlimler dil ile cihad, beden ile cihad ve kılıç ile cihad gibi sınıflandırmalara gitmişlerdir.¹⁹ Söz gelimi Şâfiî fakih ve muhaddis Şihâbüddîn İbn Raslân (öl. 844/1440) kullanılan araca göre dört çeşit cihad olduğunu belirtmektedir. Bu araçlar; (1) kalp, (2) dil, (3) el ve (4) kılıçtan oluşmaktadır. Kalp ile yapılan cihad, kişinin şeytan ve nefsiyle girdiği savaştır. En büyük cihad diye nitelenen çeşidi de budur. İbn Raslân'ın bu tür cihadı açıklamak için getirdiği rivayet oldukça dikkat çekicidir. Birisi kılıç ile cihad taraftarı diğeri kalp ile cihad taraftarı iki salih arasında geçen mektuplaşmanın sonuncusu, nefsiyle girdiği savaşı kazanan bir kul nerede bulunursa bulunsun bir defa tekbir getirirse bunun etkisi ile Konstantiniyye surlarının yıkılacağı şeklindeki cevap ile bitmektedir. Dil ile cihad, yetkin âlimlerinin vazifesidir ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker düsturu bu şekilde ayakta durmaktadır. El ile cihad, hadlerin icrasıdır ve bu devletin vazifesidir. Kılıçla cihad, en temel dini zorunluluklardan birisi olan dini muhafaza gayesi uğruna gayri müslim düşmanla verilen mücadeledir.²⁰ İbn Raslân ve diğer âlimlerin benzer görüşleri “Sizden her kim dinin bir yasağı ile karşılaşır onu eliyle düzeltsin. Buna gücü yetmezse diliyle uyarsın, buna da

16 Mitat Çelikpala, “Savaş”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, ed. M. A. Yekta Saraç (Ankara: TÜBİTAK Bilim Yayınları, 2022), 4/23.

17 Bk. et-Tevbe 9/41; Hucurât 49/15.

18 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, ed. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 19/272 (Hadis 12246), 21/232 (Hadis 13638); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, ed. Hüseyin Selim Esed Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000), “Cihâd”, 38 (Hadis 2475); Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdi Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, ed. Şuayb Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2009), “Cihâd”, 18 (Hadis 2504); Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Mesâbihu's-sünne*, ed. Muhammed Selim İbrâhîm Semâre - Cemâl Hamdî Zehebi (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1987), 3/46 (Hadis 2887).

19 İnsan nefsinin sultana, azalarının sultanın askerlerine benzetildiği ilgi çekici bir tasavvufi cihad sınıflandırması için bk. Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 1/105.

20 Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Makdisî er-Remlî İbn Raslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, ed. Hâlid Rabât (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 2016), 11/7-9.

gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin. Ki bu imanın en zayıf şeklidir.” şeklinde Türkçeye aktarılabilecek hadisin²¹ tesirini düşündürmektedir.

Aynı şekilde cihadın icrasında kademeli bir işleyişin varlığı, İslam’ın cihada bakışının salt kılıçla mücadele olmadığını ortaya koymaktadır. Şöyle ki, karşı taraf önce İslam’a davet edilmekte, kabul ederse din kardeşimiz olmaktadır. Bu dille cihadın bir çeşidini göstermektedir. Reddeder ise yine kılıçla mücadele başlamakta kendilerinden İslam devletine vergi vermek suretiyle teslim olmaları istenmektedir. Şayet bu seçeneği kabul edecek olurlarsa kanları ve malları koruma altına girmektedir. Ancak bu teklif de reddedilecek olursa fiilen savaş başlamaktadır.²²

Hazreti Peygamber’in (aleyhisselâm) döneminde gerçekleşen gazalar dikkatlice ele alındığında İslam’a yöneltilen “bütün dünya Müslüman oluncaya kadar devam edecek silahlı mücadeleye” dayanan din temelli savaş iddiasının tutarsızlığı açıkça görülmektedir. Şöyle ki evveleminde Müslümanların kendilerine savaş açanlara aynı şekilde karşılık vermeleri bir tarafa karşılaştıkları eziyetlere sabretmeleri isteniyordu.²³ Savaş yasağı şeklinde ifade edilebilecek bu durum, Medine’ye hicret ile ilk değişime konu olmaktadır. Hatta hicret, Müslümanın Hazreti Peygamber’e (aleyhisselâm) teslimiyetinin ve imanının şiarı olmaktadır.²⁴ Ancak geçerli mazereti olanlar hicret zorunluluğu dışında tutulmaktadır.²⁵ Hazreti Peygamber’in (aleyhisselâm) muhaciri, Allah’ın yasak ettiği şeylerden uzaklaşan şeklinde açıklaması ise hicret kavramının da sadece bir toprak parçasını terk etmekten ibaret olmadığını göstermesi bakımından anlamlıdır.²⁶ Nihayet Müslümanların gücü artıp devletleri oluştuktan sonra savaşa izin verildiği görülmektedir.²⁷

Hazreti Peygamber’in (aleyhisselâm) cihadı, farklı saiklerle, değişik şekillerde tanımlama yoluna gittiği görülmektedir. Bir hadislerinde Hazreti Peygam-

21 Hadisin farklı lafızlarla tahriri yapılmaktadır. Yukarıda verilen çeviriye uygun olacak şekildeki bir rivayet için bk. Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahih*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru l-hyâi’t-Türâsi’l-‘Arabi, 1955), “İmân”, (49) 78.

22 Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahih*, 1955, “Cihâd”, 3-5; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 3/358.

23 Bk. Âl-i İmrân 3/186; en-Nisâ 4/77.

24 Bk. el-Enfâl 8/72-75; et-Tevbe 9/20.

25 Bk. en-Nisâ 4/97-98.

26 Örneğin bk. Begavî, *Mesâbihu’s-sünne*, 1/114 (Hadis 4); 1/123 (Hadis 31); 3/49-50 (Hadis 2898).

27 Ebü Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *et-Tehzîb*, ed. Âdil Ahmed Mevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1997), 7/442 vd; Ebü’l-Hasen Nûrüddin Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-‘inâye*, ed. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, 1997), 3/259-260; Safet Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? -İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme-”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 35-41.

ber (aleyhisselâm) kişinin kötülüğü emreden nefsiyle mücadele etmesi ile gerçek anlamda mücahid olarak anılmayı hak edeceğine işaret etmekte ve cihadın bu türünü “cihad-ı ekber” olarak nitelemektedir.²⁸ Hazreti Âişe’nin (radiyallâhu anhâ) cihadın en faziletli amel olmasına binaen kadınların erkeklerin yanında düşmanla mücadeleye katılmalarının gerekli olup olmadığına dair sorusuna cevaben Hazreti Peygamber (aleyhisselâm) makbul haccı, cihad olarak anmaktadır.²⁹ Yine Hazreti Peygamber (aleyhisselâm), düşmanla silahlı mücadele için izin isteyen bir sahâbîye ebeveyninin hayatta olup olmadığını sorduktan sonra, her ikisinin hayatta olduğu cevabını alınca cihad izni isteyen bu sahâbîye anne babasına iyilik yapmasını salık vermektedir.³⁰ Hazreti Peygamber’in (aleyhisselâm) soru soran kişinin maslahatından hareket eden tarzından ilham alan Şerefüddîn et-Tîbî (öl. 743/1343), dini eğitim için katlanılan meşakkatleri cihad-ı ekber kapsamına almaktadır.³¹ Dolayısıyla şunu söylemek mümkündür: İslam’ın bakış açısına göre cihad, sadece açık düşmanla yapılan silahlı mücadele değildir. Aksine din uğruna yapılan ve nefse zor gelen³² her tür mücadele bir cihaddır.

Burada günümüz şartlarını ve bugünün cihadını resmeden merhum Hasan Basri Çantay’ın (1887-1964) yaklaşımı son derece manidardır. Enfâl Sûresinin 60. âyetinde geçen قُوَّة kelimesi düşmanla girilen mücadelenin gerektirdiği her türlü güç ve imkân şeklinde anlaşılmaktadır. Zira Hazreti Peygamber (aleyhisselâm), kuvveti “رمي / atmak” diye beyan etmektedir.³³

1.2. Hüsün-Kubuh Sıfatları Açısından Cihad

Allah Teâlâ, hükmün sahibinin ancak kendisi olduğunu kitabında açıkça bildirmektedir.³⁴ Fıkıh usûlü âlimleri bu hakikatten yola çıkarak inşa ettikleri hüküm teorisinde hâkimin Allah Teâlâ olduğunda hem fikirdir. Akıl, bu hükmü anlama ve gereğini yapmaya araçtır. Bir diğer ifade ile akıl, insanı Allah Teâlâ’nın

28 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *ez-Zühdu’l-kebîr*, ed. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1996), 165 (Hadis 373).

29 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreyy b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Cihâd”, 1 (Hadis 2784).

30 Begavî, *Mesâbihu’s-sünne*, 3/45 (Hadis 2883).

31 Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Kâşif ‘an hakâ’iki’s-sünen*, ed. Abdülhamîd Hindâvî (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997), 2/679.

32 Bk. el-Bakara 2/216; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, ed. Mustafâ Dîb Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Rikâk”, 28 (Hadis no 6122); Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, 1955, “Cennet”, 2822/1.

33 Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Mürşid Çantay, 1984), 1/265-266. Hasan Basri Çantay’dan naklen İsmail Çetin, *Teklifî Hükümler: Helal, Haram, Mekruh, Alış-Veriş, Siyaset, Hudud, Ahkam, Cihad, Hukuk ve İktisad’da Ölçüler* (Isparta: Dilara Yayınları, 1992), 461-462.

34 Bk. el-En’âm 6/57; Yûsuf, 12/40; 67.

hitabı ile sorumlu kılan sıfattır. Bütün bunların doğal sonucu ise dini anlamda sorumluluk yükleyecek hüküm koyma yetkisi Allah Teâlâ'ya aittir. Dolayısıyla dini sorumluluğun kaynağının akıl değil, ilahi hitap olduğu açıkça söylenebilir. Söz gelimi namaz gibi bir ibadet ile insanın sorumlu olduğu sonucuna akıl tek başına ulaşamaz. Buna ulaştıracak bir habere, vahiy kaynağına muhtaçtır. İslam âlimleri arasındaki tartışma, dini bildirimin olmadığı bir ortam hakkında geliştirilen teoriler arasındadır. İlgili teorilerin inşa edildiği, delillerinin sunulduğu temel bahislerden birisi, usûl-i dîn ve usûl-i fıkıh ilimlerinde ortak olarak ele alınan konular arasındaki hüsün-kubuh bahsidir. Bu konuda, mükellef varlık olan insanın eylemlerine mutlak iyilik veya kötülük vasfını veren, onlara değer biçen kaynak nedir sorusuna cevap aranmaktadır. Daha açık bir ifade ile teşri kaynağı sadece vahiy midir, yoksa beşerî akıl şer'î hüküm koyma yetkisine sahip midir?

Usûl âlimlerinin hüsün-kubuh tartışmaları etrafında şekillenen görüşlerini üç temel yaklaşım altında toplamak mümkündür. Bu açıklamalarda iki ucu, Eş'arî ve Mu'tezilî usûlcülerinin görüşleri teşkil etmektedir. Eş'arî usûl geleneğinde eşyanın güzel veya çirkin şeklinde nitelendirilmesi dini açıklamaya bağlıdır. Aklın bir fiil için güzel veya çirkin şeklindeki herhangi anlamlandırması ona din nazârında şeri bir değer kazandırmaz. Hakkında dini bir açıklamanın bulunmaması bu sonucu değiştirmez.³⁵ Çünkü hasen ve kabîh kavramları, ancak şeriatın açıklaması ile bilinebilir.³⁶ Mu'tezile usulünde ise şeriatın sahibinden bir açıklama gelmediği takdirde akıl tek başına bir değer biçebilir, bu aynı zamanda dinin açıklaması olma özelliğine sahiptir.³⁷ Mâtürîdî usûlcülere göre aklın herhangi bir fiile şer'î anlamda güzel veya çirkin vasfını belirleme gücü yoktur. Akıl ancak dinin emir ve yasaklarını, dolayısıyla emredilenin güzel, yasaklananın çirkin olduğunu idrak aracıdır.³⁸ Bu görüşleri ile Eş'arî usulcülerle buluşan Mâtürîdî usulcüler, hüsün ve kubuh sıfatlarının dini bildirimin zorunlu ayrılmazı mı yoksa ondan anlaşılan bir mana olması noktasında birbirlerinden ayrılmaktadır. Eş'arî âlimlere göre bir fiilin dinen emredilmiş olması, zorunlu olarak bu fiilin güzel olmasını gerektirirken Mâtürîdîlere göre ise hüsün ve kubuh vahyin delalet ettiği ikincil bir anlamdır.³⁹

35 Örneğin bk. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Lûma' fî usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 122.

36 Hüccetülislâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, ed. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 46.

37 Örneğin bk. Muhammed b. Alî b. Tayyib Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*, ed. Halîl Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), 2/403.

38 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, ed. Ebû'l-Vefâ Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1973), 1/60.

39 Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Şirketü's-Sahâfe el-Osmâniyye, 1890), 1/183.

Dinen hasen veya kabîh olarak nitelenen fiiller, bu özelliklerini bazen bizzat fiilin kendisinden alırken bazen söz konusu fiilin dışındaki bir nedene bağlı olarak hasen veya kabîh olarak tanımlanmaktadırlar. Güzel oluşu fiilin kendisine bağlı olanlara hasen li aynih; fiilin kendisi dışındaki bir manadan olanlara hasen li gayrih denilmektedir.⁴⁰ Örneğin, Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmeye yönelik bir emir⁴¹ başka bir şeye izafe edilmeksizin bizzat konu imanın kendisi olduğu için güzeldir. Buna rağmen cuma namazına koşmak emrinin⁴² konusu olan koşmak, bizzat koşmak olduğu için değil koşulana yani cuma namazına izafe edilmesine binaen güzel olma vasfını kazanır.

Cihad kelimesinin etimolojik açıdan incelenmesi, cihadın aslında arzulanmayan bir fiil olduğunu desteklemektedir ki bu, âyetin beyanı ile birebir örtüşmektedir.⁴³ Kelimenin kök mastarı olan cehd, zorluk ve meşakkat anlamına gelmektedir.⁴⁴ Ayrıca cihadın taraflarının giriştikleri mücadelede ortaya koydukları şey, kendilerinin en kıymetlisi olan canlarıdır. Daha açık bir ifade ile cihadın konusu, nefsin helakidir.⁴⁵ İnsan canının yok edilmesi, haddi zatında, güzel bir fiil olarak değerlendirilemez. Zira bir insanı yaşatan tüm insanları yaşatmış, bir insanı öldüren tüm insanları öldürmüş gibidir.⁴⁶ Bu sebeple bir insanı öldürmek suretinde gerçekleşen savaşın güzel oluşu, fiilin kendi özünde değil başka bir nedene bağlıdır. Savaş için bu neden, i'lâ-i kelimetullâhtır.⁴⁷ Yakın bir örnekle açıklamak gerekirse bir insanın herhangi bir organının kesilmesi yasak ve ceza konusu bir suç kapsamındadır. Fakat aynı kişinin kesilen organı kangrenli ise ve onu kesen kişi yetkin bir cerrah ise durum değişmektedir. Esas olarak çirkin olan organ kesme fiili cerrahın elinde hayati ve güzel bir anlam kazanmaktadır.

1.3. Kıtâl/Harb Kavramları ve Dâru'l-İslâm/Dâru'l-Harb Ayrımı

Cihad kavramı ile yakın hatta eş anlamlı olarak kullanılan bazı dini terimler bulunmaktadır. Bunlar arasında değinmek istediklerimiz *kıtâl* ve *harb* kavramıdır. Bu iki kavram, köken bakımından Arapça asıllıdır. Bu kavramların ilki olan kıtâl,

40 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/60; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, 1/184.

41 Örneğin bk. en-Nisâ 4/136; el-Hadîd 57/7.

42 Bk. el-Cumâ 62/9.

43 Bk. el-Bakara 2/216.

44 Cevherî, *es-Sihâh*, 2/460-461.

45 Hüccetülislâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, ed. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2011), 1/182, 478-480; Muhammed b. Abdillatif b. Abdilazîz b. Emîniddîn b. Firişte er-Rûmî İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr* (Dersâadet: Matba'a-i 'Osmâni, 1307), 50.

46 Bk. el-Mâide 5/32.

47 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, 1/190.

müştereken gerçekleştirilen eylemler için kullanılan müfâala kalıbından türetilen bir mastardır ve Müslümanların kendilerine yönelen düşman tehlikesine bilfiil karşı koymaları anlamına gelmektedir. Lügat yönü kıtalin, aynı cihad kavramında olduğu gibi, silahlı düşmana karşı girişilen fiili mücadeleyi gösterdiğini desteklemektedir. Her ne kadar silahlı mücadele anlamında muharebe şeklinde kullanılan yakın bir kavrama sahip olsa da harb daha ziyade bilkuve savaş durumunu, savaş için teyakkuz halini göstermektedir.⁴⁸

Dârü'l-İslâm ve Dârü'l-harb istilahlarının kullanımı kıtal ve harb arasındaki farka işaret etmektedir. Fıkhi kavramların kullanım alanlarının birbirinden farklı olması son derece anlamlıdır. Örneğin bir fakih harbî⁴⁹ kavramını kullanması gereken bir konuda bunun yerinde zimmi⁵⁰ veya müste'men⁵¹ kavramlarını kullanmamaktadır.⁵² Bu kavramsal farklılık, İslam'ın cihada ve kendisi ile cihad edilecek zümreye bakışını da ortaya koymaktadır.⁵³ Yoksa Müslümanların dünyayı ikiye ayırdıkları, bütün dünya bir şekilde Müslüman oluncaya kadar savaşmaya devam edeceklerini yansıtan bir kavramlaştırma değildir. Şemsüleimme es-Serahsî (v. 483/1090), silahlı mücadelenin İslam davetini kabul etmeyen müşrikler için söz konusu olduğuna vurgu yaptıktan sonra Müslümanları diğer ümmetlerden ayırarak en hayırlı ümmet olmalarını sağlayan temel niteliklerinin emr-i bi'l-marûf nehy ani'l-münker vazifesine bağlılıkları olduğuna değinmektedir.⁵⁴ Bu ise bizi, İslam düşüncesinde cihadın farklı yönleri olan bir kavram olduğu sonucuna götürmektedir. Kaldı ki, savaş olgusu İslam tarafından ortaya çıkarılmış da değildir. Tam tersine ilk Müslümanlar, içlerinden çıktıkları toplumdaki müşrik Araplar ile Yahudiler tarafından yok edilmesi gereken bir düşman olarak görülmüşlerdir. Cihad emri, böyle bir ortam içerisinde gelmiştir. Yani iddia edilenin aksine İslam

48 Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 1/127; Saffet Köse, "Cihadın Şiddetle Kurulan Bağlantısının Tutarsızlığı Üzerine", *Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Muhiddin Okumuşlar vd. (Konya: TİMAV Yayınları, 2013), 1/1/346-350.

49 Harbî, Müslümanlar ile arasında herhangi barış antlaşması bulunmayan ve İslam yurduna saldırı halinde bulunan gayri müslim demektir. Dolayısıyla harbî, mutlak değil mukayyed gayri müslim anlamındadır. Bk. Cevherî, *es-Sihâh*, 1/108; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 225; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 1/127.

50 Zimmi, gayri müslim olmasına rağmen Müslümanların idaresindeki devletle güvence antlaşması yaparak vatandaş hüviyeti kazanan kişi demektir. Bk. Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1926; Mutarriżî, *el-Muğrib*, 1/307; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 1/210.

51 Müste'men, gayri müslim olmasının yanında ticaret, ziyaret gibi bir gerekçe ile geçici süreliğine İslam devleti sınırları içerisinde bulunan kişi anlamındadır. Zimmi ve müste'men arasındaki fark, zimminin sürekli, müste'menin süreli eman altında olmasıdır. Bk. Cevherî, *es-Sihâh*, 5/2072; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 90; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 1/24.

52 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mesbût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 10/2.

53 Köse, "Cihadın Şiddetle Kurulan Bağlantısının Tutarsızlığı Üzerine", 1/347.

54 Serahsî, *el-Mesbût*, 10/2.

dininde savaş, bütün dünyayı tek bir çizgiye getirmek için değil, Müslümanların kendilerini savunmaları için emredilmiştir.

2. Savaşı Meşru Kılan Sebepler

Hukuk ilminin konusu ve gayesi insan fiillerini, tasarruflarını inceleyerek her birine bir sonuç belirlemek üzerine kuruludur. Fıkıhta da durum bundan farklı değildir. İnsanın tasarruflarının bir kısmı hukuki sayılıp işlenmesine izin verilirken bir kısmı hukuksuz olarak görülüp yasaklanmaktadır. Ancak her iki durumun ortak noktası bir fiilin meşru ya da gayri meşru olarak değerlendirilmesinin arkasında daima bir gerekçe bulunmasının zorunluluğudur. Devletlerarası ilişkilerde en son müracaat edilecek yol olan savaşın başlaması için yine hukuki bir gerekçe aranmaktadır.⁵⁵ Zira savaş hem insan gücünün hem de maddi, manevi sahip olunan diğer tüm birikimlerin kaybedilmesi anlamına gelmektedir. Cihad, fıkıh usulü metinlerindeki ifade ile, “Rabb Teâlâ’nın inşa ettiği binanın yıkılması, beldelerin tahrip edilmesidir.”⁵⁶ Bu sebeple geçerli bir neden olmaksızın savaşa izin verilmemesi tabiidir. Bu meşru sebepler, bütün dini bilgilerde olduğu gibi, Kur’ân ve Sünnet kaynaklarından elde edilmektedir. İlgili âyetler ve Hazreti Peygamber’in (aleyhisselâm) döneminde gerçekleşen örnekler incelendiğinde⁵⁷ savaşın meşruiyet şartı olarak şu durumlar öne çıkmaktadır:

- (1) Mevcut saldırıya karşı meşru müdafaa,
- (2) Müslüman olmayan bir yurttaki kalıp dini hayatlarında zulme ve eziyete maruz kalan Müslümanlardan gelen yardım talebi,
- (3) Öldürülmelerine varıncaya kadar elçilere gösterilen kötü muamele,
- (4) Taraflarca kabul edilmiş bir antlaşmaların ihlali,
- (5) Antlaşmanın taraflarından birisinin diğer tarafın başka bir düşmanı ile iş birliği yapması
- (6) Mütakabiliyet esasına dayanan karşılık verme.

55 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 3/357.

56 Örneğin bk. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 50. Söz konusu ifadeler, hadis hafızı ve Hanefî fakihî Cemâlüddîn ez-Zeylaî'nin (v. 762/1360) garîb olarak tahrir ettiği “إِنْ هَذَا الْإِنْسَانُ يُبَيِّنُ اللَّهُ فَمَلْعُونٌ مِنْ هَدْمِ بُيَاتِهِ” şeklindeki bir rivayete dayanmaktadır. Bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *el-İs'âf bi-ehâdîsi'l-Keşşâf*, ed. Sultân b. Fehd Tubeyşî (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414), 1/346.

57 Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) gazalarını gerekçeleri üzerinden inceleyen ayrıntılı bir araştırma için bk. Ali Bakkal, *İslâm'da Savaşın Meşrûiyet Sebepleri -Hz. Peygamber'in Savaşları Bağlamında Bir İnceleme-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018).

Fakat bu başlıklar, tüm İslam âlimleri tarafından kabul edilmiş değildir. Bazı çalışmalarda ortak özellikleri gözetilerek İslam cihad anlayışına göre meşruiyet gerekçeleri iki temel nedene kadar indirgenmektedir. Bu başlıklar ise şunlardır: Müslümanların kendilerine karşı açılan bir savaşla karşı karşıya kalmaları ile küfür ve zulmün ortadan kaldırılma zorunluluğudur.⁵⁸ Bunun yanında Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) gaza ve seriyyelerinin arkasında yatan nedenleri, çok daha fazla sayıya ulaştıracak şekilde ele alan çalışmalar da bulunmaktadır.⁵⁹

2.1. Meşru Müdafaa

Meşru müdafaa, uluslararası hukuk açısından, silahlı saldırıya uğrayan devletin kendisini korumak adına aynı şekilde silah kullanma yetkisidir.⁶⁰ Ancak burada önemli olan husus, devletin kendisine yönelen silahlı bir saldırının varlığıdır.⁶¹ Dolayısıyla olası bir silahlı saldırı tehlikesi halinde, henüz gerçekleşmemiş olduğundan, meşru müdafaa hakkında söz edilememektedir.

İslam tarihine geçiş yaptığımızda Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) bazı savaşlarının İslam devletine yönelen tehdide karşı korunma amacına matuf olduğu bilinmektedir. Bazı âyetlerin ifadeleri sözü edilen bu hakikate dikkat çekmektedir. “Size karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın...”⁶² mealindeki âyet ile “Saldırıya uğrayanlara zulme mâruz kaldıkları için savaş izni verildi...”⁶³ mealindeki âyet bu konuyu göstermektedir.

Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) hayatından müdafaa amaçlı gerçekleşen en meşhur savaş örneği, Hendek gazasıdır. Bu savaş, kendisinden önce gerçekleşen savaşlardan farklıdır. Zira Uhud⁶⁴ savaşının bıraktığı ağır duygular sonrasında Hazreti Peygamber (aleyhisselâm) ashâbı ile gerçekleştirdiği istişareler sonucu saldırı yerine şehir savunması taktiğinin benimsendiği savaştır ve hicretin beşinci senesi 7 Şevvâl ile 1 Zilhicce tarihleri arasında cereyan etmiştir. Müslü-

58 Halit Çalış, “İslam Hukukunda Cihad Nedir Ne Değildir?”, *Cihad Nedir Ne Değildir?*, ed. Adnan Demircan (Ankara: Fecir Yayınları, 2019), 142-145.

59 Ali Bakkal, *İslâm'da Savaşın Meşrûiyet Sebepleri -Hz. Peygamber'in Savaşları Bağlamında Bir İnceleme-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 103.

60 Birleşmiş Milletler şartnamesinin 51. Maddesi üye ülkelerden birisine karşı gerçekleşen silahlı saldırıya karşı üye ülkenin kendisini aynı yolla savunma hakkına sahip olduğunu düzenlemektedir. Bk. Birleşmiş Milletler (BM), “Birleşmiş Milletler Şartı (Tam Metin)”, (Erişim tarihi: 28.07.2025)

61 Ulaş Can Değdaş, “Uluslararası Hukukta Önleyici Meşru Müdafaa Hakkı”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/6 (2018), 26.

62 Bk. el-Bakara 2/190.

63 Bk. el-Hac 22/39.

64 Uhud, Medine şehrinin kuzeyinde kalan ve civarında gerçekleşen gazaya ismini veren dağdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/109-110.

manların karşılaştıkları maddi ve manevi zorluklar ile bunlardan onları kurtaran ilahi yardımlar hakkında Ahzâb sûresinin ilgili âyetleri⁶⁵ nâzil olmuştur.⁶⁶

2.2. İslam Yurdunun Dışında Yaşayan Müslümanların Uğradıkları Zulme Karşı İslam Ülkesinden Yardım Talebi

Hicret, Hazreti Peygamber (aleyhisselâm) döneminde Mekke müşriklerinin zulmü dayanılmaz bir hale geldiğinde Müslümanlardan talep edilmiş bir görevdir. Bunun yanında hicret, imkân bulamayanlar dışında, tüm Müslümanlara yönelen dini ve imani bir vecibedir. Mekke'den hicret imkânı bulamamış ve kendini müşriklerin zulmünden koruyamayan Müslümanlar hakkında nâzil olan âyetler⁶⁷ bu konuyu açıklamaktadır. Kendi imkansızlıkları sebebiyle Hazreti Peygamber (aleyhisselâm) ile hicret edemeyip bulundukları yerde eziyetlerle karşı karşıya kalarak Allah'a yalvaran Müslümanların çağrısına icabet emredilmektedir.⁶⁸ Kaldı ki insanların inandıkları dine göre yaşamaları İslam dininin temel ilkeleri arasında yer alırken⁶⁹ modern dünyada buna dair ilk yasal düzenleme Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 1981 yılında kabul edilmiş ve İnsan Hakları Beyannamesi 18. Maddesinde yerini almıştır.⁷⁰ “Size ne oldu da Allah yolunda ve ‘Rabbimiz, bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, bize tarafından bir sahip gönder, bize katından bir yardımcı yolla!’ diyen çaresiz erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşıyorsunuz?” mealindeki hicret edemeyip türlü sıkıntılar yaşayan Müslümanlar hakkında nâzil olan âyet⁷¹ bugünün biz zayıf Müslümanlarına çetin bir ikaz olarak yeterlidir.

2.3. Elçilerin Öldürülmesi

Güncel hukuk dilinde “diplomatik dokunulmazlık” olarak kavramlaşan, dilimizde de “Elçiye zevâl olmaz.” şeklinde ifadesini bulan teamüle göre elçi, görevini yerine getirirken dokunulmazdır. Zira görevini ifa eden bir elçi, kendisini değil onu gönderen kişiyi/devleti temsil etmektedir.⁷² Dolayısıyla sırf elçiliğini

65 Bk. el-Ahzâb 33/9-25.

66 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Eslemî el-Medenî el-Vâkidi, *Kitâbü'l-Meğâzî*, ed. Marsden Jones (Londra: Oxford Üniversitesi, 1966), 2/440 vd.; Muhammed Hamîdullah, “Hendek Gazvesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/194-195.

67 Bk. en-Nisâ 4/75; el-Enfâl 8/72.

68 Begavî, *et-Tehzîb*, 7/442; Köse, “Cihadın Şiddetle Kurulan Bağlantısının Tutarsızlığı Üzerine”, 1/355-357.

69 Bk. el-Bakara 2/256.

70 Bk. Birleşmiş Milletler (BM), “Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi”, Erişim 10.07.2025.

71 Bk. en-Nisâ 4/75.

72 Mehmet İpşirli, “Elçi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/3.

yerine getiriyor diye ona karşı olumsuz bir tavır takınılırsa bu karşı tarafa açıktan düşmanlığın ilanı anlamına gelmektedir.

Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) farklı gerekçelerle elçiler görevlendirdiği tarihi olarak bilinmektedir. Fakat görevlerini yerine getirirken bazen elçilerin kötü muameleye uğradıklarına, hatta öldürüldüklerine dair bilgiler tarihi kaynaklarda yer almaktadır.⁷³ Elçilere karşı takınılan kötü tutum sebebiyle gerçekleşen seriyye ve gazalar için Mûte⁷⁴ gazasını örnek göstermek mümkündür. Mûte savaşı, Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) elçisi Hâris b. Umeyr'in (öl. 8/629)⁷⁵ katledilmesi neticesinde gerçekleşmiştir. Resûlullah'ın (aleyhisselâm) Busrâ valisine hitaben kaleme aldirdığı mektubu götürmekle görevlendirdiği elçisi Hâris b. Umeyr, Hristiyan Gassânî Araplarından Şürahbîl b. Amr tarafından alikonularak katledilmiştir. Elçisinin zulüm altında katledilmesi sonucunda son derece üzülen Hazreti Peygamber (aleyhisselâm), vakit kaybetmeden ciddi bir karşılık vermeyi uygun görmüştür. Hemen bir ordu hazırlığına girişen Hazreti Peygamber (aleyhisselâm), 3000 kişilik ordu hazırlatmış ve bu ordunun kumandanlığına sırasıyla Zeyd b. Hârise (öl. 8/629), Ca'fer b. Ebû Tâlib (öl. 8/629) ve Abdullah b. Revâha'yı (öl. 8/629) getirmiştir. Hepsinin şehid olması durumunda Müslümanların kendi aralarından razı oldukları birini kumandan seçmelerini emir buyurmuştur.⁷⁶ İşte Hazreti Peygamber'i (aleyhisselâm) üç bin kişiden oluşan bir ordu hazırlamaya sevk eden gerekçe, görevlendirdiği elçinin öldürülmesinden başka bir şey değildir.

2.4. Mevcut Barış Antlaşmasının Düşman Tarafından İhlali

Kur'ân, gayr-i müslim unsurlarla anlaşılmasını, onlarla sulh ortamının inşa edilmesini yasaklamamaktadır. Aksine bir antlaşma varsa buna aykırı davranmayı yasaklamaktadır. Yine mevcut antlaşma karşı taraf eliyle bozulacak olursa bunun da onlara savaş açılmasının nedeni olacağı açıklanmaktadır.⁷⁷

Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) Medine'ye hicret ettiği sırada burada ikamet eden üç Yahudi kabileden birisi Benî Nadîr'dir ve Hazreti Peygamber'in

73 Örneğin bk. Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/755-756.

74 Mûte, Şam sınırında bulunan Belkâ bölgesindeki yerleşim yerlerinden birisidir. Kelimenin hemzeli ve hemzesiz olarak farklı okunuşları bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/219-220.

75 Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) elçilikle görevlendirdiği sahâbilerden Hâris b. Umeyr (radiyallâhu anh) hakkında bilgi için bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, ed. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/682.

76 Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/756.

77 Bk. el-Enfâl 8/56-58.

(aleyhisselâm) Medine'ye hicretinden sonra ilan edilen Medine sözleşmesine sadık kaldıkları bilinmektedir. Fakat daha sonra Uhud savaşı öncesi Müslümanların aleyhine istihbaratı Mekke'li müşriklere ulaştırarak antlaşmayı ihlal ettiler. Kur'ân, anılan Yahudilerin mevcut antlaşmayı ihlal ederek Allah ve Resûlüne karşı geldiklerini, fakat ne kadar kalelerine güvenseler de kendileri ile girişilecek mücadelede mağlup olacaklarını haber vermektedir.⁷⁸ Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) hicri dördüncü yılın Rebülevvel ayında ihanetlerine binaen Benî Nadîr üzerine hareket ettiği ve on beş günlük muhasara sonrasında onları Medine'den sürdüğü İslam tarihi kaynaklarında rivayet edilmektedir.⁷⁹

Hudeybiye⁸⁰ antlaşmasının taraflarından Mekkeli müşriklerin müttefiki Benî Bekir kabilesi, antlaşmanın diğer tarafı olan Müslümanların himâyesindeki Benî Huzaa kabilesine saldırdı. Hazreti Peygamber (aleyhisselâm), Mekke'ye haber göndererek, öldürülenlerin kan bedellerinin ödenmesini veya Benî Bekir kabilesiyle olan ittifakın sonlandırılmasını, aksi halde antlaşmanın bozulmuş sayılacağını ve savaşın kaçınılmaz olacağını haber verdi. Müşriklerin yapılan bu teklifi geri çevirmesi üzerine Hazreti Peygamber (aleyhisselâm), 4 Ocak 630'da (13 Ramazan 8), 10 bin kişilik bir ordu ile büyük gizlilik içinde Medine'den yola çıktı. Sonucunda Mekke şehri müşriklerin hakimiyetinden kurtarılarak fethedilmiş oldu.⁸¹ Mekke'nin fethi ile neticelenen bu tarihi olayları başlatan neden ise mevcut antlaşmanın ihlalidir.

2.5. Düşmanla İş Birliği

Müslümanların müşriklerle silahlı mücadele ile sorumlu tutuldukları nassların zahiridir. Bunun dışında kalan tüm insanlar, İslam devletinin akdettiği barış antlaşmasının tarafı değildir. Bazen tarafsızlıklarını korudukları gibi bazen düşmanla birlikte hareket edebilmektedirler. Bu tutumları Müslüman devlet ile aralarında dolaylı bir silahın başlatılması anlamına gelmektedir. Müslümanların bu üçüncü tarafa dost gözüyle bakmaları, onlarla samimiyet kurmaları dinen diğer bir yasaktır. Zira âyetin konu hakkındaki beyanı son derece açıktır: *“Allah ancak, din konusunda sizinle savaşmış, sizi yurtlarınızdan çıkarmış ve çıkarılmanıza yardım*

78 Bk. el-Haşr 59/2-5.

79 Örneğin bk. Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 1/363-380.

80 Bugün Şümeysî adıyla bilinen ve hacıların ihrama girdikleri bir mikat yeri olma niteliği kazanmış tarihi bir yerleşim yeridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/229-230; Muhammed Hamîdullah, “Hudeybiye Antlaşması”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/297.

81 Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/780 vd.

etmiş olanlarla dostluk kurmanızı yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte bunlar kendilerine yazık etmişlerdir.”⁸²

Düşmanla iş birliği yapılmasına binaen gerçekleşen olayların bir örneği, Benî Mürre seferidir. Kureyş müşriklerinin hicretin beşinci yılında gerçekleştirdiği Medine kuşatmasına katılanlar arasında Hâris b. Avf komutasındaki Benî Mürre’den dört yüz kişilik bir kuvvet bulunuyordu. Hazreti Peygamber (aleyhisselâm) 6 Şaban 7 tarihinde Beşir b. Sa’d⁸³ (öl. 12/633) kumandasındaki bir grubu Benî Mürre üzerine sefere göndermişti.⁸⁴ Dolayısıyla Hazreti Peygamber’in (aleyhisselâm) Benî Mürre üzerine hareket edecek bir seriye görevlendirmesinin nedeninin bu kabilenin İslam devletinin düşmanı Mekke müşrikleri ile iş birliği yapmaları olduğunu söylemek hatalı olmayacaktır.

2.6. Karşılık Verme Amacı

Devletler arası ilişkiler mütekabiliyet esası üzerinden düzenlenmektedir. Buna göre herhangi bir devletin diğer bir devletin vatandaşına, kurumlarına karşı nasıl bir tutum sergiliyorsa onun vatandaşlarına da aynı tutumla karşılık verilmesidir.⁸⁵ Bunun yanında devletler arası bu karşılık verme konusu her zaman olumlu surette ortaya çıkmayabilmektedir. Taraf devletlerden birinin hukuksuz bir tutumuna karşı diğer devlet hukuki bir karşılık vermektedir. Örneğin sınırı ihlal edilen bir devletin tecavüzkar devletin bazı diplomatlarını istenmeyen adam ilan etmesi akla gelebilir. Bu takdirde kendisine karşı hasmane gerçekleşen bir davranışı aynıyla karşılama, yani misilleme hakkı doğmaktadır.⁸⁶

“Cezalandırmak isterseniz size yapıldığı kadarıyla cezalandırın, fakat sabır gösterirseniz bilin ki sabırlı davrananlar için bu muhakkak daha hayırlıdır.”⁸⁷ mealindeki âyet, takınılan düşmanca yaklaşıma karşı Müslümanların aynıyla mukabele etmelerini meşru saymaktadır. Bu hakkın teslim edilmesine rağmen yine de sabrın öncelikli olması, İslam düşüncesindeki cihad anlayışını özetlemektedir.

82 Bk. el-Mümtehine 60/9.

83 Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1/442.

84 Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/723; M Âsım Köksal, *İslâm Tarihi -Hz. Muhammed (A.S.) ve İslâmiyet-* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982), 8/38-39.

85 Süleyman Dost, “Milletlerarası Hukukta Mütekabiliyet İlkesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/2 (2015), 6-9.

86 Dost, “Milletlerarası Hukukta Mütekabiliyet İlkesi”, 9-10.

87 Bk. en-Nahl 16/126.

3. Temel İlkeler

İslam dini sadece hukukun hâkim olduğu bir din değildir. Bu özelliği onu beşerî hukuk sistemlerinden ayıran temel niteliklerinden birisidir. Şöyle ki İslam'da din, hukuk ve ahlak birlikteliği esastır. Zira ahlak, hukukun vicdanlara yerleşerek meleke halini almış şeklidir. Kişi hukuka uygun hareket etmek için onu takip eden bir gözden, aykırı davrandığında onu cezalandıracak bir kurumdan çekinmemektedir. Kendisini hukuksuzluktan alıkoyan şey, sahip olduğu bilinç halidir.⁸⁸

Fetva ve takva kavramları ile karşılaşılan örnekler, fıkıh ilminin sadece hukuk tarafının bulunmadığını göstermektedir. Şöyle ki, fetva, hükmü araştırılan konu hakkındaki fıkhi, yani hukuki yönü ifade ederken takva ise hukuku aşan ve kişinin kalbini tatmin eden vicdani yönü ifade etmektedir.⁸⁹ Benzer bir kavram olarak fıkıh metinlerinde sıkça karşılaşılan ihtiyat kelimesi akla gelmektedir. Örneğin Hanefî mezhebindeki yerleşik içtihada göre kanın çıktığı yerden taşması kişinin mevcut abdestini bozucu sebeplerden birisidir. Buna göre bir kimse kanla karışık tükürdüğünde kan veya tükürükten herhangi birisi diğerine baskın değilse fetvaya göre abdestinin bozulmaması gerekirken ihtiyata ve takvaya uygun olan ise abdestin bozulduğunu düşünerek hareket etmektir.⁹⁰ Özellikle fıkıhın ibadetler alanı, benzer ihtiyat örnekleri ile sıkça karşılaşıldığı bir bölümdür.

Cihad konusunda da şunu açık bir şekilde ifade etmek mümkündür: İslam dini tabilerine inanmayanlara karşı doğrudan kılıçla mücadeleye girmelerini emretmemektedir. Din eliyle koruma altına alınan canın heder edilmesini ancak meşru gerekçelerle kabul etmektedir.⁹¹ Bu noktada da çerçevesi çizilmemiş, her savaşçının dilediği gibi hareket ettiği kuralsız ve ahlaksız bir cihada alan açmamaktadır. İbn Abbâs'dan (radiyallâhu anhumâ) Hazreti Peygamber'in hiçbir kavme karşı doğrudan ilk kılıç çeken taraf olmadığına dair rivayetlere fıkıh eserlerinde yer verilmektedir.⁹²

Dini bir görev olarak mükelleflere yönelen cihadın arkasında iki amaç bulunmaktadır. Bunlar, dünyada huzurun ve refahın, ahirette sonsuz saadetin temi-

88 Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 51.

89 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 625, 669; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münir*, 2/462, 669.

90 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Mısır: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1966), 2/300.

91 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 3/357.

92 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed Zeylâî, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, ed. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997), 3/378; Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî İbn Kutluboğa, *et-Ta'rif ve'l-ihbâr bi-tahrîci ehâdisi'l-İhtiyâr*, ed. Ebû Mâlik Cihâd b. Seyyid Mürşidî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2012), 3/263.

nidir. Cihad ile gerçekleşmesi umulan iki gayeden tercihe şayan olanı ebedi ahiret saadetidir. Dolayısıyla her tür amel ve muamelede olduğu gibi cihadın temel şartı, sarsılmaz bir inanç ile gerek dünyevi gerek uhrevi düzlemde niyeti saflaştırmaktır.⁹³

3.1. Savaşın Hükümü ve Hikmeti

Fıkıh âlimlerine göre genel hatlarıyla cihadın hükümü farzdır. Zira bu hükümü gösteren “*Size zor geldiği halde savaş üzerinize farz kılındı.*” mealindeki âyet⁹⁴ gibi pek çok kat’î nass bulunmaktadır.⁹⁵ Fakat mükellefleri ile ilişkisi bağlamında farziyyetin çerçevesi bazen genişlerken bazı durumlarda daralmaktadır. Ehl-i küfrün bilfiil saldırısı⁹⁶ ile karşı karşıya kalındığında cihad her Müslüman üzerine farz-ı ayn derecesine yükselmektedir. Bunun dışında kalan durumlarda cihad sorumluluğu, toplumun belirli bir kesimine farz-ı kifâye şeklinde yönelmektedir.⁹⁷ Fakat bu her bireyin silah kuşanması şeklinde değildir. Silah kullanamayacak olanların savaşacak unsurlara destek olması gibi yerine getirilmesi gereken daha çok görev bulunmaktadır. Örneğin köprü yapımı gibi istihkam faaliyetlerinin, yaralıların tedavisi gibi tıbbi faaliyetlerin, geride kalanların muhafazası gibi güvenlik faaliyetlerinin icrası zımnen savaş görevleri arasında yer almaktadır.⁹⁸ Ancak âlimler, cihadın tüm Müslümanlara farz-ı ayn oluşunun “*Müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Her kesimden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.*” mealindeki âyet⁹⁹ ile farz-ı kifayeye dönüştüğünü ifade etmektedirler.¹⁰⁰ Burada dikkat çeken diğer bir sorumluluk daha bu-

93 Velinimetim, hocam, son dönemin büyük âlimlerinden İsmail Çetin, cihad hakkında hazırladığı risalesini yayımlamadığını, buna rağmen bazı malumatı fıkıh alanındaki tek telif eseri olan *Ölçüler*’e aldığını belirtmektedir. Bk. Çetin, *Ölçüler*, 457-458.

94 Bk. el-Bakara 2/216.

95 Örneğin bk. et-Tevbe 9/39, 41; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/272 (No. 12246), 20/26 (No. 12555); Dârimî, *es-Sünen*, “Cihâd”, 38 (No. 2475); Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, “Cihâd”, 18 (No. 2504).

96 Bilfiil düşman saldırısı ile karşı karşıya kalma durumunda Müslüman halkın toptan savaşa katılması anlamında *nefir-i âm* terimi kullanılmaktadır. Bk. Mutarrizî, *el-Muğrib*, 501; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 450.

97 Begavî, *et-Tehzib*, 7/446-449; Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimâtü’l-mümeħhidât li-beyâni mâ iktedathü rûsümü’l-Müdevvene mine’l-ah-kâmi’s-şer’iyyât ve’l-tahsilâtü’l-muħkemât li-ümmeħhâti mesâ’ilihe’l-muħkilât*, ed. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1988), 1/346-347; Alâüddin Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fi tertîbi’s-şerâ’i’*, ed. Ali Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 9/379-382; Ebû Muhammed Muvaḥḥakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, ed. Abdullah b. Abdilmuhsin Türkî - Abdülfettâh Muhammed Hulv (Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 1997), 13/6-8.

98 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 3/358-359; Çetin, *Ölçüler*, 463.

99 Bk. et-Tevbe 9/122.

100 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/7; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Misrî el-Karâfi,

lunmaktadır. Küfür yurdundan herhangi bir saldırı tehdidi bulunmasa bile İslam devletinin başkanına orduyu hazır tutmak ve düşmanların şevketini kırmak için her sene en az bir gaza düzenlemesi farz-ı kifayedir.¹⁰¹ Zira düşmanın kahrı ve gücünün zayıflatılması noktasına fıkıh metinlerinde hükmün illeti olarak çokça vurgu yapıldığı görülmektedir.¹⁰² Ancak cihadın genel hükmünde kamuya, Müslüman halka yönelen bir sorumluluk söz konusu iken burada hükmün muhatabı doğrudan devletin başkanı olmaktadır.

Cihadın meşru olmasının arkasında iki gaye bulunduğu ifade edilmektedir. Bunlardan birisi dünyevi iken diğeri uhrevi bir nitelik taşımaktadır. Cihadın dünyevi gayesi, insanlar için huzur ve refahın hâkim olduğu bir düzenin tesisidir. Uhrevi gayesi ise daimî olan ahiret saadetinin kazanılmasıdır.¹⁰³ Buradan hareketle; uhrevi amacın, cihadın dünyevi gayesinin kazanılmasını da temin ettiğini, dolaısıyla cihadın asıl gayesinin uhrevi gaye olduğunu söylemek mümkündür. Zâhid el-Buhârî (öl. 546/1151), dine karşı besledikleri düşmanlık sebebiyle küfrün olumsuzluğunu ortadan kaldırmak gayesine binaen savaşmanın meşru hale geleceğini dile getirmektedir. Ancak savaştan başka bir yolla küfrün bertaraf edilebileceği biliniyorsa savaşmanın meşru olmayacağını altını çizmektedir.¹⁰⁴ Dünyanın iman ve küfür mücadelesi şeklinde ikiye ayrıldığı yaklaşımı en net şekilde kabul eden Şâfiî çizgisinin temsilcilerinden İzzüddîn İbn Abdüsselâm (v. 660/1262) cihadın gayesini ve faydasını açıklarken aynı bakış açısını korumaktadır. Şöyle ki cihad, İslam dininin düşmanları olan kafirleri yeryüzünden temizlemek, onların eline düşmüş olan Müslümanları kurtarmak, İslam yurdunda yaşayanların canlarını, ırzlarını, mallarını korumak; savaş sonrası ele geçirilen ganimetleri Müslümanların istifadesine sunmak amaçlarını temin etmektedir. Mücahidlerin bu amaçları gerçekleştirebilmek için ortaya koydukları şey ise kendi en kıymetlileri olan canlarıdır. Buna binaen mücahidler gerek âyetlerde gerek hadislerde çok büyük mükafatlarla müjdelenmişlerdir. Zira iman ve küfür arasındaki bu savaş, tevhidin galip ve hâkim olması amacına matuftur.¹⁰⁵

ez-Zahira fi'l-fıkıh, ed. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 3/385; Çetin, *Ölçüler*, 459.

101 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/3-4; Begavî, *et-Tehzib*, 7/448-449.

102 Örneğin bk. Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-înâye*, 3/258-259.

103 Çetin, *Ölçüler*, 457-458.

104 Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdurrahmân b. Ahmed ez-Zâhid el-Buhârî, *Mehâsinü'l-İslâm ve şerâi'u'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1938), 71-73; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdurrahmân b. Ahmed ez-Zâhid el-Buhârî, *İslâmiyet'in ve Dinî Hükümlerin Güzellikleri*, çev. Abdurrahman Bulut (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2025), 143-144.

105 Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsim es-Sülemî ed-Dımaşkî İbn Abdüsselâm, *Ahkâmü'l-cihâd ve fedâ'ilüh*, ed. Nezîh Hammâd (Cidde: Mektebetü Dâri'l-Vefâ, 1986), 53.

3.2. Savaşmakla Yükümlü Olanlar

Her fiil için hukuki bir sonuç bulunmasının yanında bu hukuki sorumlulukları yerine getirecek muhataplar ve onların taşınması gerektiği birtakım nitelikler söz konusudur. İnsan fiillerini inceleyen fıkıh ilminde cihad da benzer bir şekilde ele alınmaktadır. Buna göre genel anlamıyla cihadın mükellefi tüm Müslümanlardır. Çünkü cihad, Allah yolunda yapılan her türlü çabanın adıdır ve her Müslüman bu uğurda çalışmak, kendisini geliştirmekle sorumludur.¹⁰⁶ Dar anlamıyla cihad ya da savaşın mutlak hükmünün farziyyet olduğunu açıklayan fukaha, ilgili nassları araştırdıktan sonra, cihadın hükmünün kendilerine yöneldiği kişilerin, sadece Müslüman, âkil, bâliğ, hür ve savaşa engeli bulunmayan erkekler olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷ İmam Şâfiî (öl. 204/820), bu konuda farklı düşünen bir fakihin bulunmadığını açıklamaktadır.¹⁰⁸ Kâsânî (öl. 587/1191), cihad kelimesinin sözlük anlamına işaret ederek, cihad farzasının ancak her anlamda buna güç yetirebilecek kimselere yöneleceğini belirtmektedir.¹⁰⁹ Söz gelimi bedenlen savaşabilecek durumda olan bir kimsenin savaş için gerekli teçhizatı temin edecek mali gücü bulunmadığı takdirde cihad sorumluluğu ile karşı karşıya bulunmayacaktır.

3.3. Savaş İlanından Önce Başvurulacak Yollar

Silahlı mücadele şeklindeki savaş boyutu, cihadın zirvesi ve en son arzu-lanan şeklidir. Buna rağmen zulmün ortadan kaldırılıp yerine adaletin tesis edilebilmesi için düşmanla savaşmaktan başka bir yol kalmadığı takdirde şartlarını taşıyan her Müslümana yönelen dini bir sorumluluktur. Dolayısıyla İslam düşüncesinde doğrudan silahlı mücadele şeklinde bir yaklaşım benimsenmemektedir. Aksine ancak şartları ve ortamı oluştuğunda savaş meşru kabul edilmektedir.

Gerek âyetlerde gerek hadislerde sözü edilen durumu ortaya koyan naslar bulunmaktadır. Şöyle ki, gayri müslim hasımların İslam devletine vergi ödeme-yi kabul etmesi onlarla savaşmaya alternatif olabilmektedir.”¹¹⁰ Diğer bir örnek, savaşmazlık antlaşmasını kabul ettikten sonra buna muhalif davranacak hasma savaşla müdahale edilmeden önce aradaki antlaşmanın artık hükümsüz olduğunu

106 Çalış, “İslam Hukukunda Cihad Nedir Ne Değildir?”, 151.

107 Begavî, *et-Tehzîb*, 7/448; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 7/98; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/8; Karâfî, *ez-Zahîra fi’l-fıkıh*, 3/393.

108 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1983), 4/170.

109 Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 7/98.

110 Bk. et-Tevbe 9/29.

haber verme sorumluluğu yönelten âyet¹¹¹ ile İslam dinine göre savaşın hukukunun yanında ahlakının ihmal edilmediği gözler önüne serilmektedir.

Fakat İslam'ın ortaya koyduğu savaş yaklaşımının en net ifadeleri sünnet delilinden elde edilmektedir. Mûte¹¹² gazası, Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) elçilerinden görev esnasında katledilen yegâne elçisi Hâris b. Umeyr el-Ezdi'ye (öl. 8/629)¹¹³ gösterilen zulme karşılık olarak gerçekleşmiştir.¹¹⁴ Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) hazırlanan orduya uyarıları tarihi birer vesika niteliği taşımaktadır. Buna göre İslam ordusu elçinin öldürüldüğü yere kadar ilerleyecek ve oradakiler şu üç seçenekten birisini kabul edecek olurlarsa onlarla savaşılmayacaktır. İlk sırada İslam'ı din olarak kabul etmeleri teklifi gelmektedir. Buna yanaşmaları yani İslam davetini kabul etmeleri halinde İslam ordusunun savaşçı unsurlarına kendileri ile savaşmamaları öğütlenmektedir. İkinci sırada Müslüman olmasalar bile İslam devletine biat etmeleri, yani vatandaşlık antlaşmasına taraf olmaları teklifi gelmektedir. Bu durumda gayri müslim tebaadan hiçbir farklılıkları bulunmayacağı açıklanmış olmaktadır. Son olarak cizye teklifi gelmektedir. Kendi istiklalleri ellerinde kalmasının yanında İslam devletinin hakimiyetini vergi ödemekle kabul etmiş olmaktadır.¹¹⁵ Düşmana yöneltilen din, vatandaşlık ve hakimiyet davetlerinden herhangi birisi kabul edildiği takdirde sonuç savaş olmamaktadır. Ancak bu tekliflerin tamamı reddedilirse savaş başlamaktadır. Daha öz ve kısa bir ifade ile doğrudan silahlı mücadeleye girişilmesi tercih ve tavsiye edilen yol değildir. Aksine arzulanmayan, kaçınılmaz sonudur. Bu noktada Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) “Allah'tan yardım dile ve onlarla savaş” ifadesi, savaşın maddeyi aşan manevi yönüne son derece anlamlı bir işaretir.¹¹⁶

3.4. Savaşta Dokunulmaz Olanlar

İslam'da savaş, düşmana karşı hukukun yok sayıldığı, vicdanın susturulduğu ve ahlakın unutulduğu silahlı bir mücadele demek değildir. Zira Müslümanlara düşmanla savaşmanın emredildiği âyette iki önemli vurgu dikkati çekmektedir.

111 Bk. el-Enfâl 8/58.

112 Mûte, tarihi Belkâ bölgesinin Şam sınırında yer alan köylerden birisidir. Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/219-220.

113 Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1/682.

114 Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 2/755-756.

115 Örneğin bk. Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 2/758; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), “Cihâd”, 3 (1731).

116 Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, ts., “Cihâd”, 3-5.

Bunlardan ilki, sadece savaşa iştirak edenlerle savaşılmaması emridir. Diğerleri düşmanla savaş esnasında haddi aşmanın yasaklanmasıdır.¹¹⁷

Ayrıca Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) Mûte savaşına iştirak edecek ashabına (radıyallâhu anhum) tavsiyesi bu konuda diğer bir kaynaktır. Şöyle ki, Hazreti Peygamber (aleyhisselâm) çocukların, kadınların, yaşlıların, manastırlara çekilmiş insanların öldürmemelerini emretmişlerdi.¹¹⁸ Böylece âyetle ayrıntısız bir şekilde mutlak olarak "sizinle savaşılanlar" diye ifade edilen durumun çerçevesi sünnetle belirlenmektedir. Dolayısıyla İslam şeriatının cihad anlayışına göre kendisi ile savaşılacak kesim, bilfiil savaşa katılan silahlı kuvvetler ile onların bu faaliyetlerinin devamlılığını temin eden yardımcı unsurlardır. Hanefî fakih Kâsânî'nin ifadesi ile savaşçı kesimin öldürülmesinde dinen bir sakınca yoktur. Kadın, çocuk ve din adamı gibi esasen silah erbabından olmayanların öldürülmesi, onların savaşçılara desteğine bağlıdır. Aksi takdirde bunların öldürülmesi bir savaş suçu teşkil etmektedir.¹¹⁹

3.5. Savaş Esnasında Uyulması Gereken Kurallar

İnsanların öldürülmesi, yapıların tahrip edilmesi gibi sonuçlara sahne olan savaş hali; hakların zayıf edildiği, hiçbir hukuki düzenlemenin bulunmadığı, ahlakının düşünülmediği bir durum değildir. "*Size karşı savaşılanlarla savaşın, ama haddinizi aşmayın...*" mealindeki Kur'ânî emir¹²⁰, İslam'ın savaşa bakışını kısa ve açık bir ifadeyle ortaya koymaktadır. Gerek savaşla ilgili fihhi hükümlerin gerek savaşmayı meşru kılan sebeplerin tespitinde Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) sünneti temel kaynaktır. Zira O'nun hayatı, Müslümanlar için en güzel örnek ve temel düsturdur.¹²¹

3.5.1. Savaş öncesinde haram olan fiillerin yasak halinin savaş esnasında devamı

Normal şartlar altında Müslümanlara haram olan her tür fiilin yasaklığı savaş esnasında haram olarak kalmaktadır. Zira mevcut hükmün devam etmesine

117 Bk. el-Bakara 2/190.

118 Örneğin bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985), "Cihâd", 10; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî San'ânî, *el-Musannef fi'l-hadis*, ed. Habibürrahmân A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-'İlmî, 1983), 5/198 (No 9375); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, ed. Abdullâh b. Abdilmuhsin Türkî (Kahire: Merkezü Hicr, 2011), 18/297 (No 18199); Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, ed. Şuayb Arnaût - Muhammed Zühre Şâviş (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 11/48-49 (No 2696).

119 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7/101.

120 Bk. el-Bakara 2/190.

121 Bk. el-Ahzâb 33/21.

engel yeni bir delil bulunmadıkça sabit olan hükmün baki kalması esastır.¹²² Dolayısıyla namusu dokunulmaz olan bir kadın için bu hükmün savaş halinde de devamlılığı düşünülmektedir. Aynı şekilde canı dokunulmaz olan bir insan Müslümanlarla küfrü hâkim kılmak için savaşılmaya başlaması sebebiyle kanı heder hale gelmektedir. Yeni ortaya koyduğu bu amacına binaen haram olan katli meşru olmaktadır.

Buna rağmen kanları helal hale gelmiş olan gayri müslim esirlere karşı Müslümanların yaklaşımından âyetle “*Kendileri arzuladıkları halde muhtaca, yetime ve esire yedirirler.*” diye övgüyle söz edilmektedir. Bu erdemli davranışa onları sevk eden nedenin Allah’ın rızasını kazanma arzusu olduğu açıklanmaktadır.¹²³ İmam Taberî (öl. 310/923), âyetin nüzulünün arkasındaki makâsı iki şeyle açıklamaktadır. Bunlardan ilki, âyetle aktarılan ifadenin hiçbir mücahidin ağzından dökülmemesine rağmen onların kalplerinde gizli olan bu gayelerinin övülmesidir. Diğer ise ilahi övgüye mazhar olmuş bu yola bütün Müslümanların teşvik edilmesidir.¹²⁴

3.5.2.Savaşçı olmayan unsurlar ile çevrenin dokunulmazlığı

Kendisi ile cihad edilecek kesim, savaşçı unsurlar oluşuna işaret edilmişti. Bütün fıkhi hükümlerin temel kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm’de bu konuya “*Siz karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın...*”¹²⁵ şeklinde değinilmektedir. Hazreti Peygamber’in (aleyhisselâm) Mûte ashabına emirleri bu konuyu beyan etmektedir. Şöyle ki Hazreti Peygamber (aleyhisselâm) ordunun elçi Hâris b. Umeyr’in (radiyallâhu anh) öldürüldüğü yere kadar ilerlemesini emretmektedir. Burada karşılaşacakları çocukları, kadınları, yaşlıları, mabetlere sığınanları öldürmemelerini, hurmalıkları yakmamalarını, meyve ağaçlarını kesmemelerini, binaları yıkmamalarını tembih etmektedir.¹²⁶

Bazı fakihlerce düşmanın şevketini kıracağı, onları zillate düşüreceği bilinirse meyve ağaçlarının kesilmesi, bitki örtüsünün tahrip edilmesi, yerleşim yerlerinin yıkılması gibi aslen yasak olan fiillerin istihsanen meşru hale geleceği değerlendirilmektedir.¹²⁷ İmam Evzâî’nin (öl. 157/774), “*Hâkimiyeti ele geçirdik-*

122 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1993, 160.

123 Bk. el-İnsân 76/8-9.

124 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, ed. Abdullâh b. Abdilmuhsin Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 23/546.

125 Bk. el-Bakara 2/190.

126 Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, 2/758.

127 İlgili tartışmayı görmek için örneğin bk. Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 7/100-101.

lerinde ekini ve nesli yok etmeye çalışarak bozgunculuk yaparlar.” mealindeki âyetin¹²⁸ işaretiyle bu davranışların ve benzerlerinin yasaklığını tercih ettiği nakledilmektedir.¹²⁹

3.5.3. Kin ve nefret duygusu ile hareket ederek haddi aşmanın yasaklanması, ancak misli mukabeleye izin verilmesi

Kin, nefret ve intikam dinen kınanma sebebi sayılan kötü huylar arasında yer almaktadır. Dolayısıyla, savaş esnasında karşılaşılan düşman davranışa dayansa bile, bir Müslümanın bu duygulara kapılarak hareket etmesine izin verilmemektedir.¹³⁰ Örneğin Uhud savaşı sonrası gerçekleşen ortam Müslümanları öfke ve intikam duygusu ile doldurduğu hatta Hazreti Hamza’ya (radiyallâhu anh) reva görülenler karşısında “rahmet peygamberi” diye bilinen Hazreti Peygamberin (aleyhisselâm), amcasına yapılanların aynısını 70 kişiye yapacağına dair yemin ettiği rivayet edilmektedir.¹³¹ “Cezalandırmak isterseniz size yapıldığı kadarıyla cezalandırın, fakat sabır gösterirseniz bilin ki sabırlı davrananlar için bu muhakak daha hayırlıdır.” mealindeki âyetin¹³² nâzil olmasına sebep olan da intikam duygusunun bütün Müslümanların kalplerini ele geçirdiği bir ortamdır.

Hazreti Ali’nin (radiyallâhu anh) savaş esnasında alt ettiği ve tam öldürmek üzere olduğu sırada yüzüne tüküren düşmanını bırakmasına dair rivayet oldukça meşhurdur.¹³³ Tam kılıcının altında olan ve ölümle burun buruna olan bir düşmanını serbest bırakma nedenini Hazreti Ali (radiyallâhu anh), nefsinin öfke ve nefretle dolması şeklinde açıklamaktadır. Öncesinde kalbine hâkim olan Allah’ın rızasını kazanmak arzusunun yerini öfke ve nefrete bıraktığı görülmektedir.

3.5.4. Karşı tarafın eman isteğine olumlu yaklaşmanın gerekliliği

Savaş esnasında kanı heder olan düşmanın canını kurtaran üç sebep olduğunun altı çizilmektedir. Bunlar; İslam davetini kabul etmek, Müslüman orduya teslim olarak can ve mal güvenliği istemek ile Harem’e sığınmaktır.¹³⁴ Zira Kur’an’da Müslümanların düşmanla antlaşarak savaşı terk etmelerine izin veril-

128 Bk. el-Bakara 2/205.

129 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/31-32.

130 Bk. Bakara (2), 194; Mâide (5), 2; Nahl (16), 126.

131 Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, 1/320; Ebû’l-Hasen Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî Hâzin, *Lübâbü’l-te’vîl fî me’âni’l-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995), 4/63.

132 en-Nahl 16/126.

133 İslami ilimlerin pek çoğunda kıymetli eserler telif etmiş olan Nûruddin Ali b. Sultân el-Kârî’den (v. 1014/1605) naklen Çetin, *Ölçüler*, 458.

134 Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 7/102.

mektedir.¹³⁵ Fakat fakihler can ve mal güvenliği talep eden düşmana bu güvence-
nin verilmesi ile düşmanla barış antlaşması yapılmasını gerektirecek bir maslaha-
tın varlığını şart koştıklarıdır. Zira bir gerekçe bulunmadan cihadı terk etmek,
Allah'ın Müslümanların üzerine farz kıldığı bir vecibeyi terk etmek anlamına gel-
mektedir.¹³⁶

3.5.5. Antlaşmaların çiğnenmemesi şartıyla savaşın gerektirdiği taktiklerin serbestliği

Savaş haline geçildikten sonra düşmanı bertaraf etmek için gerekli olan
taktik ve tekniklerin kullanımı önünde dinen bir engel bulunmamaktadır. Hazreti
Peygamber'in (aleyhisselâm) "Savaş, hiledir." diye tercüme edilerek kurallaşan
söz¹³⁷ bu hükmün temel dayanağıdır. Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) bu
sözünden hareketle fukahânın, kuvvetli bir gerekçe bulunduğu takdirde, düşmanı
mağlup etmeye yardım edecek esasen yasak olan fiillerin meşru birer savaş takti-
ğine dönüştüğü kanaatine ulaştığı görülmektedir.¹³⁸

Sonuç

İslam savaş hukukunun temelleri incelendiğinde, savaşın hiçbir şekilde
amaç değil, zorunlu ve meşru sebeplerle başvurulabilecek son çare olduğu açıkça
ortaya çıkmaktadır. Kur'an ve Sünnet'in rehberliğinde şekillenen bu yaklaşım,
savaşın keyfiliğe indirgenmesini engellediği gibi, Müslümanların mücadelelerini
hukuk ve ahlâk ilkeleri çerçevesinde yürütmelerini şart koşturur. Meşru mü-
dafaa, zulme uğrayan Müslümanların yardım talebi, elçilerin öldürülmesi, antlaş-
maların ihlali, düşmanla iş birliği ve mütekabiliyet esasına dayalı karşılık verme
gibi gerekçeler, savaşın meşruiyet zeminini oluştururken; özünde insanların öldü-
rülmesi ve medeniyetlerin tahrip edilmesi gibi olumsuzluklar barındıran savaşın
ancak bu gerekçelerle ahlâkî ve hukukî bir değer kazanabileceğini göstermektedir.

Bununla birlikte, İslam hukukunda savaşın çerçevesinin belirlenmiş olma-
sı, onun bir yıkım değil adaletin tesisi için bir araç olduğunu göstermektedir. Ka-
dınlar, çocuklar, yaşlılar, din adamları ve savaş dışı unsurların dokunulmazlığı,
çevrenin tahrip edilmesinin yasaklanması, kin ve intikam duygularıyla hareket
edilmesinin men edilmesi bu anlayışın en önemli göstergeleridir. Hz. Peygam-

¹³⁵ Bk. en-Nisâ 4/90; el-Enfâl 8/61.

¹³⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7/108.

¹³⁷ Örneğin bk. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Cihâd", 154 (No 2864-2866); Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, 1955, "Cihâd", 18 (No 1740).

¹³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/31-32; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7/100-101.

ber'in uygulamaları, savaşın ahlâkî boyutunun ihmal edilmemesi gerektiğini ortaya koyarak Müslümanlara hem bir kaynak hem en güzel bir örnek olmuştur.

Sonuç olarak, İslam savaş hukuku; savaşın zorunluluk dışında meşru görülmediği, savaşa başvurulmadan önce tüm barış yollarının tüketilmesinin esas alındığı, savaş başladığında ise hukuk ve ahlâk ilkelerinin titizlikle korunduğu bir sistemdir. Bu sistem, sadece tarihî bağlamda değil, modern uluslararası hukuk tartışmaları açısından da dikkate değer bir perspektif sunmaktadır. Günümüzde şiddet, terör ve cihad kavramlarının sıklıkla birbirine karıştırıldığı ortamda, İslam'ın ortaya koyduğu bu ilkeler, savaşın ahlâkî meşruiyeti ile barışın üstünlüğünü yeniden hatırlatmaktadır.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şirketü's-Sahâfe el-Osmâniyye, 1890.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. ed. Şuayb Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 11. Basım, 2019.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Fethu bâbi'l-'inâye*. ed. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Bakkal, Ali. *İslâm'da Savaşın Meşrûiyet Sebepleri -Hz. Peygamber'in Savaşları Bağlamında Bir İnceleme-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *et-Tehzîb*. ed. Âdil Ahmed Mevcûd - Ali Muhammed Muav-vid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Mesâbihu's-sünne*. ed. Muhammed Selîm İbrâhîm Semâre - Cemâl Hamdî Zehebî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1987.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Şerhu's-sünne*. ed. Şuayb Arnaût - Muhammed Züheyr Şâviş. 15 Cilt. Dımaşk: el-Mektebû'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. ed. Abdullâh b. Abdilmuhsin Türkî. 24 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr, 2011.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *ez-Zühdu'l-kebîr*. ed. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- BM, Birleşmiş Milletler. “Birleşmiş Milletler Şartı (Tam Metin)”. Erişim 28.07.2025. <https://www.un.org/en/about-us/un-charter/full-text>

- BM, Birleşmiş Milletler. “Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi”. Erişim 10.07.2025. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fi el-. *el-Câmi ‘u’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. ed. Mustafâ Dîb Buğâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi ‘u’s-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *Tâcü’l-luğa ve sıhâhu’l-‘Arabiyye*. ed. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Cürcânî, Ebû’l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî. *et-Ta’rîfât*. ed. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 4. Basım, 2018.
- Çalış, Halit. “İslam Hukukunda Cihad Nedir Ne Değildir?” *Cihad Nedir Ne Değildir?* ed. Adnan Demircan. Ankara: Fecir Yayınları, 2019.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Mürşid Çantay, 13. Basım, 1984.
- Çelikipala, Mitat. “Savaş”. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. ed. M. A. Yekta Saraç. 4/23. Ankara: TÜBİTAK Bilim Yayınları, 2022.
- Çetin, İsmail. *Teklîfî Hükümler: Helal, Haram, Mekruh, Alış-Veriş, Siyaset, Huded, Ahkam, Cihad, Hukuk ve İktisad’da Ölçüler*. Isparta: Dilara Yayınları, 1992.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-. *es-Sünen*. ed. Hüseyin Selîm Esed Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru’l-Muğnî, 2000.
- Değdaş, Ulaş Can. “Uluslararası Hukukta Önleyici Meşru Müdafaa Hakkı”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/6 (2018), 21-40.
- Dost, Süleyman. “Milletlerarası Hukukta Mütakabiliyet İlkesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/2 (2015), 1-37.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk el-Ezdî. *es-Sünen*. ed. Şuayb Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’r-Risâle el-‘Âlemiyye, 2009.

- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. ed. Halîl Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2013.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî el-. *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gazzâlî, Hüccetülsîlâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *el-Müstasfâ*. ed. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Hüccetülsîlâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. ed. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2011.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî el-. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hendek Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübbü't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. *Ahkâmü'l-cihâd ve fedâ'ilüh*. ed. Nezîh Hammâd. Cidde: Mektebetü Dâri'l-Vefâ, 1986.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Mısır: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1966.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. ed. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. ed. Abdullah b. Abdilmuhsin Türkî

- Abdülfettâh Muhammed Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî. *et-Ta'rif ve'l-ihbâr bi-tahrîci ehâdîsi'l-İhtiyâr*. ed. Ebû Mâlik Cihâd b. Seyyid Mürşidî. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2012.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Melek, Muhammed b. Abdillatîf b. Abdilazîz b. Emîniddîn b. Firişte er-Rûmî. *Şerhu'l-Menâr*. Dersâadet: Matba'a-i 'Osmânî, 1307.
- İbn Raslân, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Makdisî er-Remlî. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. ed. Hâlid Rabât. 20 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 2016.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât li-beyânî mâ iktedathü rûsûmü'l-Müdevvene mine'l-ahkâmi's-şer'iyyât ve't-tahsilâtü'l-muhkemât li-ümmehâtî mesâ'ilihe'l-müşkilât*. ed. Muhammed Haccî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İpşirli, Mehmet. "Elçi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/3-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-*ez-Zahîra fi'l-fıkıh*. ed. Muhammed Haccî vd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. ed. Ali Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Köksal, M Âsım. *İslâm Tarihi -Hz. Muhammed (A.S.) ve İslâmiyet-*. 7 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982.
- Köse, Saffet. "Cihadın Şiddetle Kurulan Bağlantısının Tutarsızlığı Üzerine". *Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Muhiddin Okumuşlar vd. 1/331-361. Konya: TİMAY Yayınları, 2013.
- Köse, Saffet. "Hukuk mu Ahlâk mı? -İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme-". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 15-50.

- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 11. Basım, 2018.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985.
- Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Hârizmî. *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*. thk. Celâl Asyûtî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1955.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *el-Câmi'u's-sahîh*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*. ed. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 5. Basım, 2011.
- Sâmi, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. 2 Cilt. İstanbul: Dersââdet, 1317.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî. *el-Musannef fî'l-hadîs*. ed. Habîbürrahmân A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-'İlmî, 2. Basım, 1983.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Usûlü's-Serahsî*. ed. Ebü'l-Vefâ Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1973.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Üm*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1983.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. ed. Abdullâh b. Abdilmuhsin Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-. *el-Kâşîf 'an hakâ'iki's-sünen*. ed. Abdülhamîd Hindâvî. 13 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997.

- Tilimsânî, Takiyyüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ebî Zekerîyyâ Yahyâ et-. *el-Lüma' fi'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 2018.
- TİMAV/UDAKB, Türkiye İmam Hatipliler Vakfı/Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumlar Serisi. “Sempozyumlar”. Erişim 10.07.2025. <https://udakb.timav.com.tr/tr/sempozyum-programi/>
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî el-. *Kitâbü'l-Meğâzî*. ed. Marsden Jones. 3 Cilt. Londra: Oxford Üniversitesi, 1966.
- Yaman, Ahmet. “Siyer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/316-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Zâhid el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdurrahmân b. Ahmed ez-. *İslâmiyet'in ve Dinî Hükümlerin Güzellikleri*. çev. Abdurrahman Bulut. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2025.
- Zâhid el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdurrahmân b. Ahmed ez-. *Mehâsinü'l-İslâm ve şerâi'u'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1938.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. ed. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-. *el-İs'âf bi-ehâdîsi'l-Keşşâf*. ed. Sultân b. Fehd Tubeyşî. 4 Cilt. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414.

İSLÂM HUKUKUNDA SAVAŞ ESNASINDA UYGULANACAK HÜKÜMLER

Necmettin AZAK*

Giriş

Savaş, insanlık tarihi boyunca karşı karşıya kalınan en dramatik, yıkıcı ve aynı zamanda düzenleyici olaylardan biri olmuştur. Savaşın kaçınılmaz olduğu durumlarda dahi, insanın sahip olduğu ahlâk ve hukuk anlayışının tamamen ortadan kalkması beklenemez. Bu bağlamda İslâm savaş hukuku, savaşın yalnızca askeri bir mücadele değil, aynı zamanda ahlâkî, hukukî ve vicdani bir sorumluluk olduğunu esas alır. İslâm'ın savaş hukukuna dair temel yaklaşımı, sınırsız bir yıkımı değil; sınırlandırılmış, adil ve gerekçelendirilmiş bir mücadeleyi öngörür.¹ Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in uygulamaları ışığında şekillenen bu anlayış, savaşın en zor anlarında dahi insan onurunu, masumların can güvenliğini ve adaletin gözetilmesini şart koşar.

Savaşın yalnızca fiziki bir çatışma olmadığı, aynı zamanda psikolojik, stratejik, teknolojik ve manevi unsurlarla örülmüş çok boyutlu bir süreç olduğu bu çalışmada açıkça ortaya konulmaktadır. Hz. Peygamber'in uygulamalarından hareketle oluşturulan bu ilkeler, sonradan İslâm hukukçuları tarafından sistemleştirilerek hem savaşın kurallarını hem de barışın idealini yansıtmaktadır.

İslâm savaş hukuku, her ne kadar savaş gibi zorunlu ve olağanüstü bir süreçle ilişkin düzenlemeleri kapsasa da asıl amacı insanlık onurunu muhafaza ederek zulmü önlemek, adaleti tesis etmek, dine saldıranlara karşı mücadele etmek ve barışı kalıcı hâle getirmektir. Bu yönüyle, İslâm'ın savaş hukukuna yaklaşımı,

* Doç. Dr., İzmir Bakırçay Üniversitesi Hukuk Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, necmettin.azak@bakircay.edu.tr ORCID: 0000-0001-8383-5756.

1 Haksızlığa uğrayanlara savaş izni verilmesi (el-Hac 22/39), saldırganlığa karşılık verilmesi (el-Bakara 2/190), saldırgan olmamak (el-Bakara 2/190), barış teklifine karşılık vermek (el-Enfâl 8/61), savaş esirleri (Muhammed 47/4), ahde vefa (en-Nahl 16/91) gibi ayetler savaşın meşruiyetini, savaşta uyulması gereken kuralları ve savaşın amacını belirler.

sadece tarihsel bir normatif sistem değil, aynı zamanda çağdaş uluslararası hukuk düzenine de katkı sunabilen nitelikte evrensel ilkeler taşımaktadır.

İslâm savaş hukuku, modern savaş hukukuna kıyasla çok daha erken bir dönemde sistematik bir yapıya kavuşturulmuş; savaş ve barış arasındaki ilişki, ahlakî ve hukukî ilkeler bütünlüğü içinde ele alınmıştır. Bu alandaki literatür, Kur’ân-ı Kerîm’in ilgili ayetlerinde, hadis kaynaklarının “siyer” ve “cihad” bölümlerinde, klasik fıkıh kitaplarında ise genellikle “siyer” başlığı altında işlenmiştir.

İslâm savaş hukukuna dair kaleme alınan en erken sistematik eserlerden ilki, İmam Muhammed (öl. 189/805) tarafından yazılan *es-Siyerü'l-Kebîr*'dir. Bu eser, daha sonra büyük fıkıh âlimi Serahsî (öl. 482/1090) tarafından şerhedilmiş, II. Mahmud döneminde Mehmed Münîb Ayıntâbî (öl. 1823) tarafından Türkçeye çevrilerek basılmıştır. *es-Siyerü'l-Kebîr*, Batı'da ancak 16. yüzyılda gündeme gelen ve modern devletler hukukunun kurucusu olarak kabul edilen Hugo Grotius'un (öl. 1055/1645) *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserine büyük ölçüde ilham kaynağı olduğunu ifade etmek mümkündür.

Sözleşmeleriyle Hz. Peygamber ve sahabe döneminde fiilen uygulanan birçok savaş hukuku ilkesi, modern uluslararası hukukta ancak yüzyıllar sonra Cenevre ve Lahey sözleşmeleriyle normatif hale getirilmiştir. Bu durum, İslâm savaş hukukunun hem tarihsel öncülüğünü hem de evrensel hukukî değerlere katkısını açıkça ortaya koymaktadır.

Bu çalışma, savaş esnasında uygulanacak İslâm hukuku ve ahlakının esaslarını sistematik biçimde ele alarak incelemektedir.

1. Savaşta Dokunulmazlık İlkesi

1.1. Savaş Dışı Unsurların Korunması

İslâm savaş hukukunun en temel ilkelerinden biri, savaş dışı (non-combatant) kişilerin korunmasıdır.² Hz. Peygamber'in hadislerinde ve sahâbe uygulamalarında açıkça ifade edildiği üzere; kadınların, çocukların,³ yaşlıların⁴ ve ma-

2 “Öldürme konusunda insanların en hassas olanları Müslümanlardır.” bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: çağrı yayınları, 1982), 1/393; Ebû Dâvud, “Cihâd”, 110; İbn Mâce, “Diyâr”, 30; Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, trc. Kemal Kuşçu (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1963), 208.

3 “Bir savaşta öldürülmüş bir kadın bulunduğu, Hz. Peygamber (s.a.v.) kadınların ve çocukların öldürülmesini yasaklamıştır.” bk. Buhârî, “Cihâd”, 147, 148; Müslim, “Cihâd”, 24, 25; Tirmizî, “Siyer”, 19; Yakûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, ed. Sa'd Hasan Muhammed Taha Abdurraûf Sa'd (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 213; Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 4/188.

4 Enes b. Mâlik'ten gelen rivayette ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ordulara şu talimatı verdiği aktarılır: “Allah'ın adıyla ve Allah yolunda gidin. Allah'ın düşmanlarıyla savaşın. Yaşlı ihtiyarları, çocukları, kadınları

betlerde ibadet eden din adamlarının⁵ öldürülmesi kesin biçimde yasaklanmıştır. Bu yasak, savaş hukukunun evrensel ilkeleri arasında yer almış ve İslâm'ın savaş ahlâkına dair farklı kaynaklarda tekrar edilmiştir.

Savaş dışı kişilerin korunması, yalnızca bu gruplarla sınırlı değildir. Klasik fıkıh literatüründe, hastalar, engelliler, akıl hastaları, çobanlar, esnaf ve zanaatkârlar da aynı statüde değerlendirilmiş⁶; bunların dokunulmazlığı, savaşın fiilî unsuru olmamaları ve doğrudan tehdit oluşturmamaları gerekçesiyle güvence altına alınmıştır.⁷ Benzer şekilde, ordunun lojistik ihtiyaçlarını karşılayan sivil unsurlar (örneğin su taşıyıcıları, aşçılar, sağlık görevlileri) da savaş dışı kabul edilmiştir.

Bununla birlikte, söz konusu gruplardan herhangi biri, savaşın doğrudan lideri hâline gelir, savaş planlamasında rol üstlenir veya fiilî bir tehdit oluştursa, dokunulmazlıkları ortadan kalkar ve “muharip” statüsüne dâhil edilir.⁸ Bu durum, İslâm savaş hukukunda genel dokunulmazlık ilkesinin istisnası olarak kabul edilmektedir.

Klasik kaynaklarda bu istisnaya dair örneklerle de yer verilmiştir. Savaş organizasyonuna katılan ve suikast emri veren Ümmü Kırfe, fıkıh literatüründe “muharip kadın” olarak zikredilmiştir. Benzer şekilde, yaşlı olmasına rağmen savaş stratejilerinde etkin rol üstlenen Düreyd b. Sımme, “muharip erkek” kategorisinde değerlendirilmiştir. Nitekim Mekke'nin Fethi sırasında Müslümanların öldürülmesini teşvik eden Utbe bint Hind'in öldürülmesini emreden Hz. Peygamber (s.a.v.), Hind'in bu emrin icrasından önce Müslüman olmasıyla birlikte onun muharip statüsünü düşürmüş ve affedilenler arasında yer almasını sağlamıştır. Buna karşılık, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) şiir ve şarkılarıyla kötülemeye devam eden Kays

öldürmeyin.” bk. Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 6/483.

5 “Hz. Peygamber (s.a.v.), ordulara talimat verirken ‘Çilehanelerde (manastırlarda) yaşayan rahipleri öldürmeyin’ buyurmuştur.” Ebû Yüsuf, *el-Harâc*, 213-214; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/484.

6 Hz. Ebû Bekir'in (r.a.), Şam'a ordu sevk ederken komutanlarından Yezid b. Ebû Süfyan'a verdiği talimat ve öğütler, İslâm'ın savaş hukuku ve ahlâkına dair kapsamlı ilkeler içermektedir. Bk. Muvatta, “Cihâd”, 10; Serahsi, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, 4/188, 189.

7 “Sizinle savaşanlarla Allah yolunda siz de savaşın. Fakat Allah'ın koyduğu kuralları çiğneyerek haddi aşmayın. Çünkü Allah, haddi aşanları sevmez.” el-Bakara, 2/190. Bu ayet savaş dışı unsurlara karşı savaşmayı, onları öldürmeyi ‘haddi aşmak’ olarak belirtmektedir.

8 Ehl-i küfür olan babayı savaş ortamında evladın öldürmesi, Kur'an'daki “... Onlara dünyada iyi muamele et...” (Lokmân 31/15) emrine aykırı olduğu için yasaktır. Bu konuda sahih rivayetlerde de oğlun babasını öldürmesine izin verilmediği aktarılmıştır. Ancak bu genel yasağın istisnası, babanın evladını bizzat öldürmek istemesi durumudur. Eğer oğlun, kendisini korumak için başka bir yol bulması mümkün değilse, nefsi müdafaa kapsamında babasını öldürmesi câiz görülmüştür. Bu hüküm, Müslüman bir baba için de geçerlidir; baba kılıç çekip oğlunu öldürmeye kalkışırsa, evladın kendisini savunma hakkı vardır. Serahsi, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, 4/199.

ve İbn Hattal, düşmanlıklarını sürdürdükleri için cezalandırılmış ve öldürülmüşlerdir.⁹

Her ne kadar genel ilke olarak kadınların, çocukların ve yaşlıların öldürülmesi yasaklanmış olsa da bazı rivayetlerde istisnâî şartlarda bu yasağın kalktığına dair ifadeler bulunmaktadır. İbn Abbas rivayetinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) müşriklere ait bir köye gece baskını yapılması ve aralarında kadınlarla çocukların da bulunması durumunun hükmü sorulmuştur. O da şu cevabı vermiştir: “Onlar da onlardandır (yani müşrikların parçasıdır).” Bu rivayet, savaş stratejisi gereği yapılan gece baskınlarında istemeden kadın ve çocukların da zarar görebileceğini, bu durumda sorumluluğun bulunmadığını ifade etmektedir.¹⁰ Bu rivayetler, savaş sırasında düşmanın doğrudan tehdit oluşturması veya fiilî muharebeye katılması hâllerinde dokunulmazlığın sona erebileceğini göstermektedir.

İslâm savaş hukukunda genel ilkenin dokunulmazlık olduğunu, ancak fiilî muharebeye katılım, düşmanı doğrudan destekleme veya stratejik liderlik yapma gibi durumlarda kadın, çocuk veya yaşlıların dahi muharip statüsüne girebileceğini göstermektedir. Böylece “savaş dışı kişilerin korunması” prensibi, mutlak değil; “savaşın doğrudan unsuru olmama” şartına bağlı fonksiyonel bir ilke olarak şekillenmektedir.

1.2. Hayvanların Korunması: Ekolojik ve Ahlâkî Boyut

İslâm savaş hukukunun temel ilkelerinden biri, çatışma alanında bulunan canlılara karşı gösterilmesi gereken ahlâkî ve hukukî sorumluluklardır. Bu yaklaşım sadece insanların can güvenliğini değil, aynı zamanda savaşın doğrudan parçası olmayan hayvanların korunmasını da kapsamaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ifadelerinde ve fıkıh kitaplarında, savaş esnasında hayvanların öldürülmesi, yaralanması veya onlara eziyet edilmesi kesin bir şekilde yasaklanmıştır. Bu koruma yaklaşımı, iki temel prensibe dayanmaktadır:

a) Ekolojik Dengeyi Koruma İlkesi: Kur'an-ı Kerim, yeryüzünde fesat çıkarılmasını ve düzenin bozulmasını şiddetle yasaklar. Bir ayette bu durum şöyle ifade edilir: “*İnsanların işledikleri kötülükler yüzünden karada ve denizde fesat ortaya çıktı, düzen bozuldu...*”¹¹ Savaşın yıkıcı etkilerinin ekosisteme zarar vermemesi, hayvan türlerinin gereksiz yere telef edilmemesi ve doğal çevrenin tahrip edilmemesi bu ilkenin bir yansımasıdır.

9 Dokunulmazlığın istisnaları için bk. Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 4/188-190.

10 Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/485.

11 er-Rûm 30/41.

b) Merhamet ve Ahlâkî Sorumluluk İlkesi: İslâm, canlılara karşı merhametli davranmayı esas alır. Enes b. Mâlik, bir grup gencin eğlence amacıyla bir tavuğu hedef alarak ok attığını gördüğünde, “Peygamber (s.a.v.) hayvanların bağlanıp hedef olarak kullanılmasını yasakladı.” buyurarak, hayvanlara eziyetin kesinlikle caiz olmadığını belirtmiştir.¹² Bu rivayet, savaş dışındaki durumlarda dahi hayvan haklarına verilen önemi net bir şekilde ortaya koymaktadır.

İslâm savaş hukuku, savaşın doğası gereği ortaya çıkabilecek zorunlu durumlara karşı bir esneklik de sunmaktadır. Bu istisnai durumlar, “zaruret” (zorunluluk) ve “orantılılık” ilkeleriyle sıkı bir şekilde sınırlandırılmıştır. Mecelle’de geçen “Zaruretlar, yasakları mubah kılar.” (m. 21) ilkesi, normal şartlarda yasak olan bir eylemin, can güvenliğini koruma gibi hayati bir zorunluluk durumunda meşru hale gelebileceğini ifade eder. Bu bağlamda, ordunun hayatta kalması için acil gıda ihtiyacının karşılanması gibi durumlarda hayvanların kesilmesine izin verilmiştir. Bu serbesti, “Zaruretlar kendi miktarlarınca takdir olunur” (m. 22) ilkesiyle sınırlıdır. Yani, zaruret hali ortadan kalktığında veya ihtiyacı aşan bir miktarda, hayvanların öldürülmesi tekrar yasak hale gelir. Bu durum, askeri bir ihtiyacın, sadece o ihtiyacı karşılayacak ölçüde ve orantılı bir şekilde giderilmesi gerektiğini göstermektedir.

1.3. Mülkiyetin Korunması: Yağmalama Yasağı

İslâm savaş hukukunda yağma yasağı Peygamberimizin (s.a.v.) açık ve net uyarılarına dayanmaktadır. O bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: “Yağmalayan bizden değildir.”¹³ Bir diğer hadisinde ise yağmalamanın ne kadar kötü bir davranış olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Yağma tıpkı murdar hayvan eti yemek gibi haramdır.”¹⁴ Bu hadisler, İslam’ın ganimet ile yağma arasındaki farka ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Ganimet, savaş meydanında düşman ordusundan usulüne uygun olarak ele geçirilen ve hukukî bir taksim süreciyle dağıtılan maldır. Yağma ise keyfi, düzensiz ve zorla el koyma eylemidir. Hz. Peygamber (s.a.v.), bu ahlâkî olmayan davranışı İslam’ın temel ahlâkî ilkeleriyle bağdaşmayan ve dinen en ağır yasaklardan biri olan murdar et yemeye benzetmiştir. Ancak savaşın seyrini doğrudan etkileyecek askeri bir gereklilik söz konusu olduğunda, düşmanın malına sınırlı müdahaleye izin verilebilir. Bu durum, yukarıda ifade edildiği üzere “zaruret” ve “orantılılık” ilkeleri çerçevesinde ele alınır.

12 Buhârî, “Zebâih”, 25; Müslim, “Sayd”, 58.

13 Ebû Dâvud, “Hudûd”, 14; Tirmizî, “Siyer”, 40.

14 Ebû Dâvud, “Cihâd”, 128.

Buna göre düşmanın bir mevzisini ele geçirmek veya stratejik bir hedefi etkisiz hale getirmek için bir evin yıkılması gibi, müdahalenin savaşın kazanılması için hayati olması durumu keyfi bir yıkım değil, sadece zorunlu bir eylemdir. Ayrıca, yapılacak müdahalenin, askeri hedefe ulaşmak için yeterli olan en az zararla sınırlandırılması, “orantılılık” ilkesi çerçevesinde; mesela bir tarlayı ateşe vermek yerine sadece o bölgenin kuşatılması gibi daha az zarar veren yöntemler tercih edilmelidir.

1.4. Çevrenin ve Şehirlerin Korunması

İslâm savaş hukukunun en dikkat çekici yönlerinden biri, yalnızca insanı değil aynı zamanda hayvanları ve doğal çevreyi de korumaya dönük düzenlemeler içermesidir. Klasik literatürde düşmana karşı savaşta öldürme, yaralama, esir alma, şaşırtma ve moral bozma gibi doğrudan savaş fiilleri câiz görülmekle birlikte, bunların yanında düşmanı psikolojik olarak caydırmaya yönelik pusu, gece baskını, kalelerin yakılması, suyollarının kesilmesi gibi harp taktikleri de meşru kabul edilmiştir.¹⁵ Ancak bütün bu faaliyetler, insan ve çevre üzerinde gereksiz tahribata yol açmamak şartıyla sınırlandırılmıştır. Özellikle zehirli silahların kullanılmasına kesinlikle cevaz verilmemesi,¹⁶ savaşın meşruiyetini insan onuruna ve çevre dengesine zarar vermeme ilkesi üzerine bina etme anlayışının bir göstergesidir. Kimyasal, nükleer ve biyolojik silahları kullanmanın meşruluğu günümüz hukukçuları tarafından tartışılıp bu tür silahların kullanımıyla ilgili uluslararası antlaşmalar akdedilmekle birlikte bunlar Batılı devletlerce sürekli ihlâl edilmektedir.¹⁷

İslâm hukukunda savaşın meşruiyetine dair genel kural, haklı gerekçelere dayanması ve zulme dönüşmemesidir. Meşru gerekçelere dayanmayan bir savaş, hangi yöntemlerle icra edilirse edilsin, hukukî ve ahlâkî açıdan kabul edilemez. Bu sebeple savaşın seyrinde de belli sınırlara riayet edilmesi, yalnızca muharip unsurların hedef alınması, savaş dışı kişilerin ve çevre değerlerinin korunması temel bir prensip olarak öne çıkmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) savaşlarda kadın, çocuk ve yaşlıların öldürülmemesini, mabetlere sığınan din adamlarına dokunulmamasını, ağaçların yakılmamasını ve meskenlerin tahrip edilmemesini emretmiştir. Bu emirler, savaşın yalnızca askeri gereklilikler çerçevesinde yürütülmesi gerektiğini göstermektedir.

15 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Beyrut, Dâru'l-Küttübü'l-İlmiyye, 1983), 39.

16 İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur* (Dersââdet: Matbaa-i Osmaniye, 1309), 86-87.

17 Ahmet Yaman, “Savaş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/192-193.

Çevrenin korunmasına dair bu yaklaşım, yalnızca teoride kalmamış, uygulamaya da yansımıştır. Hz. Ebû Bekir (r.a.), ordu komutanlarına hitaben yaptığı meşhur on maddelik talimatında, kadın, çocuk ve yaşlıların öldürülmemesinin yanı sıra özellikle çevre varlıklarının korunmasına dair “Hurma ağaçlarını sökme-yiniz ve yakmayınız, hiçbir meyve ağacını kesmeyiniz; ihtiyaç dışında hiçbir koyun, inek ve deveyi öldürmeyiniz.”¹⁸ hükümler de zikretmiştir. Bu talimat, İslâm savaş hukukunda yalnızca masum insanların değil, aynı zamanda hayvanların ve bitki örtüsünün de korunmasının temel ilke olduğunu vurgulamaktadır.

Bununla birlikte tarihî örnekler, bu genel ilkenin zaruret durumlarında istisnaların söz konusu olabileceğini göstermektedir. Hz. Peygamber’in Benî Nadîr hurma ağaçlarını kestirmesi ve yaktırması,¹⁹ Üsâme b. Zeyd’i düşman arazisini yakmakla görevlendirmesi²⁰ gibi uygulamalar, savaşın stratejik gerekleri çerçevesinde çevreye yönelik müdahalelere izin verildiğini ortaya koymaktadır. Bu uygulamalar, ilk bakışta çevreyi tahrip etmek gibi görünse de aslında düşmanı psikolojik olarak caydırma, barışa zorlama veya askeri üstünlük sağlama gibi meşru gerekçelere dayandırıldığı için istisna olarak kabul edilmiştir.

İslâm hukukunda çevreye zarar veren fiillerin genellikle yasaklanması, savaşın tabiatı gereği bazı durumlarda kaçınılmaz olan tahribatı sınırlandırmayı amaçlamaktadır. Buna göre tarım alanlarının, su kaynaklarının, hayvanların veya doğal çevrenin tahrip edilmesi genel yasak kapsamına girerken, sadece zaruret hâlinde ve sınırlı bir ölçüde bu tür uygulamalara izin verilmiştir. Bu noktada “askeri gereklilik/zaruret” ilkesi devreye girmekte; aksi hâlde çevreye yönelik kasıtlı tahribat, fesat kapsamında değerlendirilerek Kur’ân tarafından yasaklanmıştır.²¹

2. Düşman Unsurları ve Ahlâkî Sınırlar

2.1. Öldürme ve Sınırları

2.1.1. Hukuk İhlali ve Adalet İlkesi

İslâm savaş hukuku, savaşın tüm aşamalarını kapsayan, rasyonel ve ahlâkî temellere dayanan bir disiplindir. Savaşın öncesi, esnası ve sonrası olmak üzere her aşamada adalet, merhamet ve insan onurunun korunmasını temel ilke olarak benimser. Bu yaklaşım, duygusal ve intikamcı dürtülerle hareket etmeyi reddeder

18 Muvatta, “Cihâd”, 10; Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-Kebîr*, 4/188-189.

19 Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-Kebîr*, 1/39-40.

20 Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-Kebîr*, 1/41.

21 el-Bakara 2/190; er-Rûm 30/41.

ve çatışma ortamında bile hukukî ve etik sınırların korunması gerektiğini vurgular. Mâide Sûresi'nin 2. ayeti bu prensibin en güçlü delillerinden birini sunmaktadır:

“... Sizi Mescid-i Haram'dan çevirdiklerinden dolayı bir topluma karşı beslediğiniz kin, sizi saldırıya sevk etmesin. İyilik ve takvada yardımlaşın, kötülük ve düşmanlıkta yardımlaşmayın...”

Bu ayet, “öfkenin hukuka üstün gelmemesi” prensibini açıkça ortaya koyar. Ayetin nazil olma sebebi, Müslümanların Hudeybiye Antlaşması öncesinde Mekke'de müşrikler tarafından umre ziyaretinden alıkonulması hadisesine dayanır. Müslümanlar bu haksız engelleme karşısında büyük bir öfke ve kin beslemiştir. Ayet, tam da bu duygusal yoğunluk anında, kin ve düşmanlığın meşru hukukî eylemlerin sınırlarını aşacak bir saldırganlığa dönüşmemesi gerektiğini emretmektedir. Ayet, intikam ve kin gibi duyguların, savaş kararlarını ve eylemlerini şekillendiren birincil faktörler olmasını yasaklar. Bu, modern hukukta da geçerli olan “düşmanlık ilkesi”nin reddi anlamına gelmektedir. Yine, düşmana karşı bile olsa adaletten sapılmaması gerektiğini vurgular. Müslümanların, kendilerine yapılan bir haksızlığa misilleme olarak hukukî ve ahlâkî sınırları aşacak eylemlere girmesi reddedilir. Bu, adalet ilkesinin sadece barış zamanında değil, çatışma anında da geçerliliğini koruduğunu göstermektedir. Ayrıca, ayetin devamında yer alan “... İyilik ve takvada yardımlaşın, kötülük ve düşmanlıkta yardımlaşmayın...” emri, Müslümanların kendi aralarındaki yardımlaşma prensibini de savaş hukuku bağlamında ele almaktadır. Kötülük (el-ism) ve düşmanlıkta (el-udvân) yardımlaşmamak, düşmana karşı bile olsa, haksız bir saldırı veya zulümde ortak olunmayacağını ifade etmektedir.

2.1.2. İnfazın Etiği: Merhamet ve Adalet İlkesi

İslâm hukuku, savaşın en acımasız anlarında bile merhamet, adalet ve etik ilkelerden taviz verilmemesi gerektiğini öğretir. Bu yaklaşım sadece sivil hayatı değil, aynı zamanda düşmanın infazını dahi belirli ahlâkî kurallara bağlar. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Öldürme konusunda insanların en hassas olanları Müslümanlardır.”²² hadisi, bu prensibin en çarpıcı örneklerinden biridir.

Hadis, infaz sürecinde gereksiz acı ve işkencenin yasak olduğunu vurgulamaktadır. Savaşta öldürme eylemi, kin, intikam veya sadist duygularla değil, sadece askeri bir zorunluluk gereği ve en hızlı, en acısız şekilde yerine getirilmelidir. Yine, merhametin sadece Müslümanları değil, düşmanları da kapsadığı belirtilmektedir. Savaşın temel amacı düşmanı yok etmek değil, meşru bir savun-

22 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/393; Ebû Dâvud, “Cihâd”, 110; İbn Mâce, “Diyât”, 30.

ma veya adaleti tesis etmektir. Bu nedenle, infazın bile merhamet ve etik sınırlar içinde yapılması, İslâm'ın tüm canlılara karşı şefkatini gösterir. Ayrıca, İslâm'ın, öldürme gibi radikal bir eylemi bile etik bir bağlamda ele alarak düzenlediğini göstermektedir.

2.1.3. Düşman Cesedinin Dokunulmazlığı

İslâm hukuku, çatışmanın en yıkıcı anında dahi düşmanın onuruna ve bedenine saygı gösterilmesini emreder. Bu, düşmanın öldürülmesinden sonra dahi geçerli olan evrensel bir ahlâkî prensiptir. Savaş sona erdiğinde düşmanın cesedi parçalanamaz, organları kesilemez (müsle) ve tanınmaz hâle getirilemez. Bu yasak, intikam ve kin duygularının hukuku çiğnemesini engellemeyi amaçlar.

Bu prensibin en net örneği Hz. Hamza'nın şehit edilişi olayında görülür. Uhud Savaşı'nda şehit olan Hz. Hamza'nın cesedi, müşrikler tarafından vahşice parçalanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu durumu gördüğünde derin bir acı ve öfke hissetmiş, misilleme yapmayı düşünmüştür. Ancak Nahl Sûresi'nin 126. ayet nazil olmuş ve bu duygusal tepkiye karşı adaletin üstünlüğünü vurgulamıştır: *“Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle ceza verin. Ama sabrederseniz, bilin ki sabredenler için bu daha hayırlıdır.”*

Bu ayet, misillemenin dahi sınırlı ve orantılı olması gerektiğini, ancak sabrın ve affın daha üstün bir erdem olduğunu öğretir. Bu olay, İslâm hukukunun misilleme konusunda dahi duygusal tepkilerden arınmış bir duruş sergilediğini, düşmanın cesedine yapılan saygısızlığın misliyle karşılık verilmesini bile yasaklayarak ahlâkî üstünlüğü koruduğunu gösterir. Savaş bittikten sonra ise düşman cesetleri derhal gömülmeli veya istendiğinde ailesine iade edilmelidir. Bu kural, savaşın sona ermesiyle düşmanlığın da son bulduğunu, geride kalanların onuruna ve cenaze haklarına saygı gösterilmesi gerektiğini belirtir.

2.1.4. Motivasyon ve Niyetin Önemi

İslâm savaş hukuku, bir askerin savaş eylemlerinin sadece fiili sonuçlarına değil, aynı zamanda bu eylemlerin ardındaki niyet ve motivasyonlara da büyük önem verir. Bir kişinin imanını dile getirdiği halde öldürülmesi veya sadece dünyevi kazanç (ganimet) elde etmek amacıyla can alınması, İslâm'ın savaş ahlakına aykırı görülmüştür.

Bu prensibin en çarpıcı örneklerinden biri, Mirdas hadisesi olarak bilinen olaydır.²³ Savaş esnasında Usâme b. Zeyd, bir müşrikle karşı karşıya geldiğinde

23 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru't-

müşrik, “Lâ ilâhe illallah” diyerek kelime-i tevhid getirmiştir. Ancak Usâme, onun bu sözü sadece ölüm korkusuyla söylediğini düşünerek onu öldürmüştür. Durum Hz. Peygamber’e (s.a.v.) anlatılınca, o, Usame’yi ağır bir şekilde kınamıştır. O kadar ki, “Kalbi yarıp baktın mı?” diyerek, niyet okuma girişiminin yanlışlığını ve bir kişinin sözüne inanılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu olay, savaşın en hararetli anında bile, düşmanın tevhid beyanının canını korumaya yetmesi gerektiğini göstermektedir. Bu, niyet ve kalbin durumunun sadece Allah’a ait olduğunu, insanların ise dışı vuran beyanlara göre hüküm vermesi gerektiğini öğütlemektedir.

İslâm’ın savaş ahlakına göre, savaşın asıl amacı dünyevi kazanç (ganimet) elde etmek değildir. Savaş, sadece adaleti tesis etmek ve zulmü ortadan kaldırmak gibi yüce hedeflere hizmet etmektedir. Bu nedenle, bir canlının sadece malı için öldürülmesi şiddetle yasaklanmıştır. “Siz onu malı için öldürdünüz!” hadisi, bu durumu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu uyarı, ganimetin savaşın bir yan ürünü olabileceğini, ancak hiçbir zaman savaşın asıl motivasyonu olamayacağını belirtmektedir. Savaşının niyeti, Allah’ın rızasını kazanmak olmalıdır, yoksa ganimet kazanmak değil.

2.1.5. *İşkence ve Hedef Hâline Getirme Yasağı*

İslâm savaş hukuku, düşmana karşı dahi merhamet ve ahlâkî kuralları ön planda tutar. Bu, savaş esnasında düşmanın bile insan onuruna yakışır bir şekilde muamele görmesi gerektiği anlamına gelir. İbn Abdurrahman’ın rivayetine göre, Halid b. Velid ile bir savaşta dört düşman esir alınmış ve Halid’in emriyle oklarla hedef hâline getirilerek öldürülmüşlerdir. Bu olay, dönemin ileri gelen sahabelelerinden Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin şiddetli tepkisine neden olmuştur. Ebû Eyyûb, bu eylemin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yasakladığı bir uygulama olduğunu belirterek, “Nefsimi kudret elinde tutan Allah’a kasem olsun, değil insan bir tavuk bile olsa onu öldürücü atışlar için hedef kılmayız.” demiştir. Bu rivayet söz konusu prensibin ne kadar hassas bir şekilde uygulandığını göstermektedir.

Bu rivayete göre, oklarla hedef hâline getirerek öldürme, düşmana işkence yapma cesedi parçalama (müsle) yasağına girmektedir. Yine, Ebû Eyyûb’un “bir tavuk bile olsa” ifadesi, İslâm’ın merhamet ve canlılara saygı prensibinin ne kadar geniş bir alana yayıldığını göstermektedir. Hayvanların bile eğlence veya eğitim amacıyla işkence edilerek öldürülmesinin yasak olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, Ebû Eyyûb’un sözleri, Halid b. Velid gibi bir komutanın dahi Peygamber’in öğre-

Terbiye ve’t-Türâs, ts.), 9/78; Ebû’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr* (Dâru’l-Fikr: Beyrut, ts.), 2/635.

tilerine aykırı davrandığında uyarılacağını ve eleştirileceğini göstermektedir. Bu, İslâm hukukunun kişisel rütbe ve otoriteden bağımsız olarak, ahlâkî ve hukukî ilkelere bağlılığını ifade etmektedir.

2.1.6. Ateşle Cezalandırma Yasağı

Rivayete göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) bir sefer öncesinde, Kureyş'ten iki kişinin ismini vererek onları yakalamaları ve ateşte yakmalarını emretmiştir. Ancak tam yola çıkacakları sırada, bu emrinden vazgeçerek yeni bir talimatta bulunmuştur: “Ben size falan ve falanı yakmanızı emretmişim. Sonra düşündüm ki ateşle yakma cezasını vermek Allah’a aittir. Onları yakalarsanız öldürün.”²⁴

Hz. Peygamber’in “ateşle yakma cezasını vermek Allah’a aittir” sözü, cezalandırma yetkisinin mutlak olarak Allah’a ait olduğunu ve bu yetkinin kullar tarafından keyfî olarak kullanılamayacağını vurgulamaktadır. Bu, ilahi hukukun, insani intikam duygularının önüne geçtiğini gösteren önemli bir ilkedir. Yine, ateşle yakma, bedene en ağır işkencelerden biridir. İslâm hukuku, düşmanın dahi olsa, bedenine işkence edilmesini ve acı çektirilmesini yasaklamaktadır. Ayrıca, hadis, Hz. Peygamber’in kararlarını gözden geçirme ve düzeltme yeteneğini gösterir. İlk emrinden vazgeçerek daha insani bir ceza yöntemine dönmesi, İslâm hukukunun zaman içinde gelişen ve kendini düzeltten dinamik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu olay, İslâm’ın savaş felsefesini sadece askeri değil, aynı zamanda insani ve ahlâkî temellere dayandırdığının önemli bir göstergesidir. Savaşta bile, ceza verme yetkisi ve yöntemleri konusunda titiz davranılması gerektiğini öğretmektedir.

2.2. Sivil Kalkan Kullanımı

2.2.1. Savaşın Önlenmesi: Ezan Kriteri

İslâm savaş hukuku, savaşın son çare olarak başvurulmuş bir eylem olduğunu ve mümkün olduğu sürece barışçıl çözümlerin aranması gerektiğini vurgular. Bu yaklaşım, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) uygulamalarında net bir şekilde görülmektedir. Hz. Enes’ten (r.a.) rivayet edilen şu hadis bu prensibin en çarpıcı örneklerinden biridir: “Resûlullah (s.a.v.), sabah vakti baskın yapardı. Yaklaştığı yerleşim bölgesine kulak kabartır, ezan okunup okunmadığını kontrol eder, ezan sesi işitecek olursa durur, işitmezse saldırıya geçerdi.”²⁵

24 Buhârî, “Cihâd”, 149; Ebû Dâvud, “Cihâd”, 122; Tirmizî, “Siyer”, 20.

25 Müslim, “Salât”, 9; Tirmizî, “Siyer”, 48; Ebû Dâvud, “Cihâd”, 100.

Bu hadis, İslâm savaşı hukukunun savaşa başlamadan önce uyguladığı stratejik ve ahlâkî bir kriteri ortaya koymaktadır. Buna göre, İslâm hukukunda savaş, keyfi veya saldırgan amaçlarla başlatılamaz. Bu hadis, bir yerleşim yerinin İslâm'ı kabul ettiğine dair bir gösterge olan ezanın varlığını, savaşın durdurulması için yeterli bir sebep olarak kabul etmektedir. Ezan sesi, o bölgede İslâm'ın varlığını ve bu nedenle savaşın meşruiyetini yitirdiğini işaret eder. Yine, ezanın duyulması, o bölgede Müslümanların yaşadığı anlamına gelmektedir. Bu durum, yanlışlıkla Müslüman sivillerin hedef alınmasını engellemektedir. Bu ise sivillerin can ve mal güvenliğinin mutlak olarak koruma altına aldığını gösteren önemli bir prensiptir. Ayrıca, ezan sesinin duyulmasıyla saldırının durdurulması, İslâm'ın barışçıl çözümlere ne kadar öncelik verdiğini göstermektedir.

2.2.2. Düşman Safında Olan Müslümanların Durumu

İslâm hukukunun temel ilkelerinden olan “niyetin tespiti” ve “zarardan kaçınma” prensiplerine göre, düşman saflarında yer alan kişilerin Müslüman oldukları tespit edilse bile, bu kişilerin orada bulunma nedenleri belirsiz olduğundan, bu durum onların öldürülmesini meşru kılmaz.

Bu kişilerin orada bulunmalarında iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimal, bu kişilerin zorla veya baskı altında düşman ordusuna katılmış olmalarıdır. Bu durumda, onlar savaşçı değil, zulüm gören ve korunması gereken masum bireylerdir. İkinci ihtimal, kendi istekleriyle düşman saflarında yer alıp Müslümanlara karşı savaşmalarıdır. Bu durumda, niyetleri ve eylemleri düşmanla birleştiği için savaş hukuku kapsamında değerlendirilirler.

İslâm hukuku, bu belirsizlik durumunda “kötü zandan kaçınma” ilkesini işletir. Müslümanlara, şüphe ortadan kalkana kadar savaşmaktan kaçınmalarını emreder. Eğer iletişim kurma imkânı varsa, bu kişilerin durumu sorulmalı, değilse Müslümanlara karşı fiilen savaşmış olduklarını gösteren açık bir eylemde bulunana kadar onlara dokunulmamalıdır.

Bu yaklaşım, iki temel prensibe hizmet eder: İlki, bir Müslümanın canı, her ne sebeple olursa olsun kolayca heder edilemez. Bu hassasiyet, belirsizlik durumlarında savaştan geri durarak masum bir canın yitirilmesini önler. İkincisi, bir kişi, Müslümanlara karşı aktif olarak savaşmaya başladığı anda, hukukî durumu netleşir. Bu kişi, Müslüman da olsa eylemi nedeniyle savaşçı statüsüne geçer ve bu durum onu öldürmeyi meşru kılar.

2.2.3. Kalkan ve Karma Hedef Problemi

İslâm savaş hukuku, düşmanın, masum insanları kendisine kalkan olarak kullandığı veya Müslümanların, içinde Müslümanların da bulunduğu karma hedeflere karşı operasyon yapması gibi karmaşık durumlar için de prensipler belirlemiştir. Bu durumlar, normal şartlarda haram olan eylemlerin, bir zorunluluk (zaruret) hâlinde ve orantılılık ilkesiyle nasıl meşru hale gelebileceğini göstermektedir.

Canlı kalkan problemi, düşmanın, kendi elinde tuttuğu Müslüman esirleri veya sivilleri kendisine kalkan gibi kullanması durumunda, İslâm hukuku bu durumu detaylı olarak ele almıştır. Normalde, Müslüman birinin öldürülmesi kesinlikle yasaktır. Ancak düşman, bu kişileri bir silah gibi kullanarak Müslüman askerlere karşı bir avantaj elde ediyorsa, Müslüman askerlerin hayatta kalabilmesi ve düşmanın gücünü kırması için mecburen atış yapmasına izin verilir. Bu durumda, atışın asıl hedefi, arkadaki düşman savaşçısıdır. Ölen masum Müslümanlar için diyet ve kefaret gerekmez çünkü bu ölüm, bir kasıt sonucu değil, savunma ve askeri zorunluluk sonucu meydana gelmiştir. Bu durum, “iki zarardan daha az olanın seçilmesi” (İslâm hukuku kaidesi) ilkesine dayanır.

Karma hedef problemi, düşmanın, içinde Müslümanların da bulunduğu bir gemiyi veya kaleyi kullanmasıdır. Müslüman askerlerin, bu gemiyi yakması veya batırması, normalde haram olan bir eylemdir. Ancak eğer bu gemi, düşmanın askeri gücünün ayrılmaz bir parçası haline gelmişse ve Müslümanlara karşı ciddi bir tehdit oluşturuyorsa, bu tehdidi ortadan kaldırmak için gemiye müdahale edilebilir. Bu eylem sonucunda, içindeki Müslümanlar da hayatını kaybederse, bu durumdan dolayı Müslüman askerlere ne diyet ne de kefaret yüklenir. Bu kuralın temelinde, yine zaruret ve orantılılık ilkeleri yatar. Hayatını kaybeden Müslümanlar, düşmanın eylemi nedeniyle oluşan savaş şartlarının kaçınılmaz bir sonucu olarak görülür.

Bu yaklaşımlar, İslâm savaş hukukunun en karmaşık ve ahlâkî ikilemleri içeren durumlarda bile rasyonel ve adaletli çözümler sunmayı hedeflediğini göstermektedir. Hukuk, bu tür durumlarda hayatta kalma ve düşmanın askeri gücünü kırma gibi stratejik öncelikleri bireysel sorumluluktan üstün tutmaktadır.

2.3. Emân ve Düşman Askerinin Dokunulmazlığı

İslâm savaş hukuku, çatışma anında dahi bireysel barış ve dokunulmazlık taleplerine büyük önem verir. Bu bağlamda, düşman tarafına ait bir kişinin veya grubun, Müslümanlardan can güvenliği talep etmesi ve bu talebin kabul edilme-

si anlamına gelen “emân” kavramı,²⁶ savaş hukukunun temel prensiplerindendir.²⁷ Emân, savaş durumunda bile bireysel merhamet ve adaleti tesis etme amacını taşır.

İslâm hukukunda bir düşman askerinin bir Müslüman’dan can güvenliği (emân) istemesi durumunda, bu talep kabul edilmektedir. Böyle bir güvence verildiği andan itibaren, o kişi dokunulmazlık kazanır. Bu dokunulmazlık, o kişiye artık hiçbir Müslümanın silah çekemeyeceği, zarar veremeyeceği anlamına gelir. Bu, savaş ortamında dahi bireysel hakların ve verilen sözlerin ne kadar önemli olduğunu gösteren temel bir ahlâkî ve hukukî prensiptir.

2.4. Esir Alma ve Esirlere Muamele

Esir alınan kişiler hakkında hüküm verme yetkisi İslâm hukukunda devlet başkanına aittir. Kur’ân-ı Kerim’de (el-Enfâl 8/67-69; Muhammed 47/4) esirlerin öldürülmesi yerine fidye karşılığı ya da karşılıksız serbest bırakılması önerilmiş, Hz. Peygamber’in uygulamaları da bu çerçevede şekillenmiştir. Hanefî mezhebi genelde fidye karşılığı bırakmaya mesafeli yaklaşırken, diğer mezhepler devlet başkanına serbest bırakma, mübadele, köleleştirme ve öldürme gibi seçeneklerde muhayyerlik tanımıştır. Ancak bu yetkinin o dönemki milletlerarası örf ve mukabele bi’l-misil ilkesi çerçevesinde değerlendirildiği görülmektedir.

2.5. Meşru Müdafaa ve Misilleme

2.5.1. Misilleme ve Adalet İlkesi

İslâm savaş hukuku, düşmanın saldırganlığına karşı verilecek cevabı bile ahlâkî ve hukukî kurallara bağlamaktadır. Bakara Sûresi’nin 194. ayeti, bu konuda şu temel bir prensibi ortaya koyar: *“Haram ay, haram aya karşılıktır. Hürmetler (saygı gösterilmesi gereken şeyler) kısas kuralına tabidir. O halde kim size saldırırsa, size saldırdığı gibi siz de ona saldırın, (fakat ileri gitmeyin). Allah’a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir.”* Bu ayet, İslâm hukukunda misilleme (kisas) ilkesinin yalnızca bir intikam aracı değil, aynı zamanda zulmü önleme ve adaleti sağlama amacına hizmet etmektedir.

26 Yaman, “Savaş”, 36/75.

27 Hz. Peygamber’in emân uygulamalarına örnekler: Abdullah b. Hatal’ın şarkıcı iki cariyesinden biri öldürülürken, diğeri can güvenliği talep etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), cariyenin bu talebini kabul ederek ona emân vermiştir. Abdülmuttalip oğullarının cariyesi Sâre de benzer şekilde can güvenliği istemiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.) bu talebi onaylayarak onun canını bağışlamıştır. Yine, Mekke’nin Fethi’nden sonra, Müslümanlara karşı şiddetli bir düşmanlık sergileyen İkrime b. Ebu Cehil, eşinin Hz. Peygamber’den (s.a.v.) kendisi için emân istemesi üzerine canı bağışlanmıştır. Benzer uygulamalar için bk. Buhârî, “Cizye”, 10, “Ferâ’iz”, 21, “İ’tisâm”, 5; Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî l-Kebîr*, 1/256; Nebi Bozkurt, “Emân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 7/76.

Ayette geçen “*misilleme olacak kadar*” ifadesi, misillemenin yapılan haksızlıkla eşit düzeyde olması gerektiğini belirtmektedir. Bir haksızlığa karşı verilecek tepki, o haksızlığın derecesini aşamaz. Örneğin, bir saldırı sonucunda bir mal telef edilmişse, misilleme de o malın değeriyle sınırlı olmalıdır. Misilleme, aşırıya kaçan bir intikama dönüşemez. Yine, “*Ama Allah’tan korkun*” ifadesi, Müslümanlara, misilleme eyleminde bile niyetlerinin ve eylemlerinin sadece Allah’ın rızasına uygun olması gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu, duygusal ve intikamcı dürtülerin önüne geçmekte, intikam arzusunun hukuku ihlal etmesini engellemektedir. Ayrıca, İslâm hukuku zulmü yasakladığından misilleme de bir tür zulme dönüşemez. Ayet, misillemenin amacının zulmü durdurmak olduğunu, kendisinin yeni bir zulüm kaynağı olmaması gerektiğini belirtmektedir.

2.5.2. Misilleme ve Zulüm Yasağı

Düşmanın gerçekleştirdiği ahlaksız ve hukuka aykırı eylemlere karşı dahi misilleme yapılmasını yasaklanmıştır.²⁸ Bu, savaşın en zorlu koşullarında bile ahlâk üstünlüğün korunması gerektiğini vurgular.

Düşmanın, yaşlı ve güçsüzleri öldürmesi veya onlara zarar vermesi, İslâm hukukuna göre büyük bir zulümdür. Ancak bu durum, Müslüman ordusuna da aynı şekilde hareket etme yetkisi vermez. İslâm savaş hukuku, hedef gözetmek-sizin yaşlıları veya güçsüzleri öldürmeyi kesinlikle yasaklar. Yine, Müslüman esirlere aç, susuz bırakılarak veya başka şekillerde işkence edilmesi, İslâm savaş hukukunda karşılığında aynı yöntemin uygulanabileceği bir eylem olarak kabul edilmez. İslâm ordusu, düşman esirlerine karşı benzer bir davranışta bulunmaktan kesinlikle menedilmiştir. Ayrıca, en ağır durumlardan biri olan, düşmanın Müslüman esirleri öldürmesi hâlinde dahi, İslâm ordusunun düşman esirleri öldürme yetkisi yoktur.²⁹ Savaş sona erdiğinde tutsaklar hukukî statüye geçer ve hakları korunur.

2.6. Yaralıların Bakımı ve İlk Yardım

Yaralıların bakımı, savaşın taraflarına bakılmaksızın hem Müslümanlar hem de ele geçen düşman askerleri için ahlâkî bir görev olarak kabul edilir. Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemi savaşlarında bu görevin ifası, o dönemdeki tıbbi imkânlar çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Özellikle kadınlar, bu insani görevi aktif olarak üstlenmiştir. Rivayetlere göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) Uhud Savaşı’nda yüzünden

28 Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 28.

29 Ferrâ’, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 48; Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1978), 10/169.

aldığı yarayı tedavi etmek için çeşitli yöntemler kullanmıştır. Kimi rivayetlerde yüzünü çürümüş bir kemikle, kimisinde ise bir hasır parçasını yakarak tedavi ettiği belirtilmektedir. Bu, o dönemin kısıtlı tıbbi bilgisiyle bile, yaralının durumunu düzeltmeye yönelik çabaların ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.³⁰

3. Savaş Stratejileri ve Uygulama İlkeleri

3.1. Hile ve Aldatma

İslâm savaş hukukunda “hile” kavramı, aldatma veya ihanetle eş anlamlı değildir; aksine, düşmanı yanıltmaya yönelik meşru bir savaş stratejisi olarak görülür. Bu yaklaşım, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) meşhur hadisiyle açıkça ifade edilmiştir: “Harp hileden ibarettir.”³¹

Bu hadis, hilenin, savaşın doğasının ayrılmaz bir parçası olduğunu ve meşru bir taktik olarak kullanılabileceğini belirtir. Ancak bu, sınırsız ve etik dışı bir aldatma anlamına gelmemektedir. Hile kavramı, İslâm savaş hukukunda şu ilkelemlerle sınırlandırılmıştır:

Kan Dökülmesini Azaltma Amacı: Hile, düşmanın gücünü kırmak, moralini bozmak veya yanlış stratejilere yönlendirmek için kullanılır. Bu sayede, daha az zayıflatma savaşın kazanılması ve kan dökülmesinin önüne geçilmesi hedeflenir. Bu, hilenin kötü niyetli bir eylem değil, insani bir strateji olduğunu gösterir.

İhanet ve Sözleşmeye Aykırı Davranıştan Farkı: Hile, sözleşme ve antlaşmalara ihanet etmekle karıştırılmamalıdır. Örneğin, barış antlaşması yapılmış bir düşmana karşı gizlice saldırı düzenlemek caiz değildir. Hile, sadece düşmanla aktif çatışma halindeyken, savaşın kuralları dahilinde yapılan bir taktiktir.

Hile Türleri: İslâm hukukunda, gece baskınları, pusu kurma, düşmana karşı psikolojik savaş yürütme ve düşmanı yanıltmak için sahte manevralar yapma gibi eylemler bu kategoriye girer. Bedir Savaşı’nda su kaynaklarının yönetimi veya Hendek Savaşı’nda düşmanın moralini bozmaya yönelik taktikler, bu prensibin uygulamasına örnek verilebilir.

3.2. İstihbarat ve Karşı İstihbarat

İslâm savaş hukuku, savaşın stratejik ve taktiksel boyutunu ihmal etmez; aksine, düşman hakkında kapsamlı bilgi toplamanın ve kendi niyetlerini gizlemenin hayati bir prensip olduğunu kabul eder. Bu yaklaşım, sadece bir askeri zorun-

30 Benzer örnekler için bk. Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebîr*, 1/91-92.

31 Buhari, “Cihad”, 157; Müslim, “Cihad”, 17.

luluk değil, aynı zamanda savaşın daha az zayıyla kazanılmasına yönelik akılcı bir stratejidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki savaşlar, istihbarat ve karşı istihbaratın etkin bir şekilde kullanıldığını göstermektedir:

Düşman Casuslarının Etkisizleştirilmesi: Beni Mustalik kabilesinin gönderdiği casusun Müslümanlar tarafından yakalanıp öldürülmesi,³² düşman istihbaratına karşı savunma hakkının meşru olduğunu gösterir. Bu, düşmanın askeri sırları elde etmesini engellemek için başvurulmuş bir karşı istihbarat eylemidir.

Kendi Sırlarını Koruma: Müslüman bir kimse olan Hatib'in, Hz. Peygamber'in planlarını düşmana sızdıran bir mektup yazması olayı, bilgi güvenliğinin ne kadar önemli olduğunu vurgular. Hz. Peygamber'in adamlarının bu hıyanet yazısını taşıyan kadını yakalaması, kendi iç istihbaratının da ne kadar güçlü olduğunu gösterir.

Sürekli Bilgi Akışı: Mekke ve diğer bölgelerin fethinden önce buralarda casuslar bulundurulması, düzenli ve gizli bir bilgi akışı sağlama amacını taşır.³³ Bu, düşmanın hareketlerini, gücünü ve moralini sürekli takip etmeye yönelik proaktif bir stratejidir.

Hunein Savaşı öncesinde, düşmanla ilgili önemli bir istihbarat bilgisi getiren atlı bir kişinin bu ameli, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından “cennete girmek için kâfi”³⁴ bir amel olarak nitelendirilmiştir. Bu ifade, istihbaratın sadece dünyevi bir taktik olmadığını, aynı zamanda İslâm davasına hizmet eden ve manevi olarak ödüllendirilen bir görev olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışma, İslâm savaş hukukunun yalnızca “harbin tekniği”ni değil, aynı zamanda ahlâkî, hukukî ve insânî sınırları düzenleyen kapsamlı bir normlar bütünü sunduğunu göstermektedir. Kur’ân nassları, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) uygulamaları ve sahâbe geleneği ışığında teşekkül eden bu sistem; dokunulmazlık ilkesi, zaruret–orantılılık ölçütü, merhamet ve adalet merkezli infaz etiği, mûsle/işkence yasağı, ateşle cezalandırmanın men’i, çevre ve hayvanların korunması, emân ile bireysel dokunulmazlığın tesisi, esirlere muamele ve hile–istihbaratın meşru sınırları gibi başlıklarda erken ve sistematik ilkeler ortaya koymuştur. Bu ilkeler, modern insancıl hukukla önemli ölçüde örtüşen bir “sınırlı savaş” paradigmaya işaret eder.

32 Buhârî, “Cihâd”, 173; Müslim, “Cihâd”, 45; Ebû Dâvud, “Cihâd”, 110.

33 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdû'l-meâd* (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 2/1035-1036.

34 Ebû Dâvud, “Cihâd”, 17.

Başlıca sonuçlar şu şekilde derlenebilir:

1. Dokunulmazlık ilkesi esastır. Kadınlar, çocuklar, yaşlılar, din adamları, çiftçiler ve sivil lojistik unsurlar savaş dışıdır; bunlara yönelen şiddet açıkça yasaklanmıştır. Bu ilke fonksiyoneldir: Kişi fiilen muharip hâline geldiğinde (doğrudan savaş liderliği, planlama veya fiilî saldırı) koruma zırhı kalkar.
2. Öldürmenin etiği ve müsle yasağı. Öldürme, yalnızca savaşın zorunlu kıldığı ölçüde ve “en hafif biçimde” icra edilmelidir; işkence, cesede saygısızlık (müsle) ve “ateşle cezalandırma” kesin biçimde menedilmiştir. Niyet ve motivasyon, özellikle tevhid beyanı ve ganimet saiki gibi durumlarda siyasi/askeri kararları sınırlayan belirleyici unsurlardır.
3. Çevre ve hayvanların korunması. Ağaçların kesilmesi, mahsullerin yakılması, hayvanların telef edilmesi ve su kaynaklarının kirletilmesi genel olarak yasaktır. Bunun karşısında, Benî Nadîr örneğinde olduğu gibi zaruret ve orantılılık ilkeleri çerçevesinde stratejik ve psikolojik caydırma amacıyla sınırlı müdahale istisna kabul edilmiştir. Bu çerçeve, ekolojik dengeyi ve “fesadı” önlemeyi hedefler.
4. Emân ve esirlere muamele. Bireysel barış ve güvenlik talebi (emân) verildiği anda dokunulmazlık doğurur. Esirler hakkında nihai takdir, tarihî bağlamda devlet başkanına ait olmakla birlikte, Kur’ân ve Sünnet öldürme yerine serbest bırakma/fidye/mübadele gibi seçeneklere öncelik tanıyan bir insancıl ufuk çizmiştir.
5. Hile–istihbarat meşrudur; ihanet meşru değildir. “Harp hiledir” ilkesi, kan dökülmesini azaltan ve muharip hedefe odaklanan yanıltma tekniklerini meşru kılar; ancak ahid/antlaşma ihlali ve sivillere yönelik ayırım gözetmeyen eylemler meşru sayılamaz. İstihbarat ve karşı istihbarat, savaşın zayıyatını düşüren rasyonel araçlar olarak görülür.
6. Misilleme (mukâbele) adaletle kayıtlıdır. Misilleme, zulme dönüşmez; eşitlik ve orantılılık sınırını aşamaz. Duygusal-intikamcı reflekslere karşı hukukun üstünlüğü korunur; sabrın/affin fazileti teşvik edilir.
7. Mülkiyetin ve sivil alanın korunması. Yağma ve keyfî tahrip yasaktır. Askerî hedefe ulaşmak için kaçınılmaz, en az zararlı sınırlı müdahale caiz görülebilir; aksi hâlde sivil mülke yönelen zarar hukuken meşru değildir.

8. Tarihsel süreklilik ve çağdaş uyum. Siyer geleneğinde erken dönemde teşekkül eden bu ilkelerin önemli bir kısmı, modern insancıl hukukun (ayrım, orantılılık, gereksiz acının yasaklanması vb.) çekirdeğiyle paralel bir seyir arz eder. Bu durum, İslâm savaş hukukunun hem tarihsel öncülüğünü hem de evrensel normatif değere katkısını teyit eder.

Neticede, İslâm savaş hukuku; insanı, çevreyi ve barışı merkeze alan bir çerçevede, savaşın meşruiyetini ve yöntemlerini ahlâkî-hukukî kayıtlarla sınırlandırır. Bu kayıtlar, sadece tarihî bir miras değil, aynı zamanda çağdaş insancıl hukuku besleyen, güncel uygulamayı yönlendirebilecek normatif kaynak mahiyetindedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları, 1982.
- Bozkurt, Nebî. “Emân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/75-77. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Zâdü'l-meâd*. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhîm. *el-Harâc*. ed. Sa'd Hasan Muhammed Taha Abdurraûf Sa'd. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- Ferrâ', Ebû Ya'lâ. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Halebî, İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhur*. Dersaâdet: Matbaa-i Osmaniye, 1309.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'da Devlet İdaresi*. trc. Kemal Kuşçu. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1963.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef*. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-Mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.
- Yaman, Ahmet. “Savaş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/189-194. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yaman, Ahmet. *İslam Devletler Hukukunda Savaş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.

İSLAM HUKUKUNDA SAVAŞ TAZMİNATI VE İSRAİL'İN FİLİSTİN'E ÖDEMESİ GEREKEN TAZMİNAT TUTARI HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

Hüseyin OKUR*

Giriş

Savaş, yalnızca siyasi sınırların ve askerî dengelerin değil, aynı zamanda hukukî ve ahlâkî sorumlulukların da yeniden tanımlandığı bir olağanüstü hâl durumudur. Bu olağanüstü hâl, çoğu zaman hukukî normların askıya alınmasına değil, bilakis daha güçlü biçimde yeniden inşasına ihtiyaç duyar. Zira savaşın yol açtığı yıkımlar, sadece fizikî yapıları değil, insan hayatını, kamu düzenini ve temel hakları da derinden sarsar. Böyle bir tabloda tazminat, sadece zarar görene yapılan bir ödeme olmaktan çıkar; hukuk düzeninin yeniden tesisi, adaletin icrası ve ihlâl edilen insan onurunun telafisi açısından da hayati bir işlev kazanır.

İslam hukuku, savaşın sebep olduğu zararlara dair malî sorumluluğu hem bireysel hem de kolektif düzlemde detaylı ilkelerle düzenlemiştir. Erken dönem fıkıh literatüründe bu konu, savaş sonrası tazminat (edâ) ilkeleri, eman ve zimmet gibi kurumlar çerçevesinde ele alınmış; zarar gören birey, toplum ve hatta düşman taraf açısından farklı sorumluluk biçimleri tanımlanmıştır. Günümüzde ise bu ilkeler, uluslararası savaş hukuku normlarıyla birlikte yeniden tartışılmakta ve çağdaş ihtilaflar çerçevesinde yorumlanmaktadır.

Bu çalışmada, savaşın sebep olduğu zararların tazminine dair İslam hukukunun ortaya koyduğu esaslar hem klasik literatür hem de modern uygulamalar ışığında incelenmektedir. Özellikle devletlerin savaş sebebiyle doğan malî sorumluluğuna odaklanılarak, güncel bir örnek olarak İsrail'in Filistin'e yönelik eylem-

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, huseyin.okur@kocaeli.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4285-7478.

leri bağlamında tazminat yükümlülüğü değerlendirilmekte ve hesaplanmaktadır. Bu değerlendirme, fikhî bir zeminde başlayarak, güncel hukukî araçlarla tamamlanan bütüncül bir yaklaşım sunmayı amaçlamaktadır.

1. Tanımlar ve Kavramsal Çerçeve

İslam sorumluluk hukukunda tazminat yükümlülüğü, haksız fiilden doğan zararın fail tarafından giderilmesini esas alır. Bu yükümlülüğün doğabilmesi için, zarar ile fiil arasında kurulacak bağ belirleyici öneme sahiptir. Zararın tazmin edilebilmesi, onun fiile isnat ve nispet edilebilir olmasına bağlıdır. Klasik fıkıh literatüründe de tazmin sorumluluğunun oluşması için bu bağın varlığı şart olarak kabul edilmiştir² Bu çerçevede, fiil ile zarar arasındaki ilişki, modern hukukta “uygun illiyet bağı” teorisiyle benzerlik gösterir;³ zira her iki sistemde de bir kimşenin tazminatla sorumlu tutulabilmesi için zararın, onun fiilinin uygun sonucu olması gerekir.

İslam fıkında tazminat, bir şeyin yok olması veya telef olması durumunda, aynısıyla ya da değerinin ödenmesi suretiyle iade edilmesi ve sorumluluğun üstlenilmesi anlamında hukuken zarar gören bir kimseye verilen karşılık anlamına gelir ve “daman (ضمان)” kavramıyla ifade edilmiştir.⁴ Hanefiler tazmini, mislî mallarda mislin verilmesi, kıyemî mallarda ise kıymetinin ödenmesi şeklinde formüle etmişlerdir.⁵ Dolayısıyla tazminat başkasına ait malın telef olması, menfaatlerin kaybı ya da insan bedenine gelen kısmi veya tam zararın karşılanması yükümlülüğüdür.⁶ Tazminat, haksız yere alınan bir şeyin asıl sahibine iade edilmesini ifade ettiği gibi, zarar gören kişinin, eğer haksız fiil gerçekleşmemiş olsaydı bulunacağı duruma geri getirilmesi anlamını da taşır.⁷

2 Kemal Yıldız - Muhammed Emin Kızılay, “Tazminat Hukuku Açısından Fıkıh İlminde Sorumluluk Anlayışının Gelişimi, Hanefî Mezhebinde İki Örneğin İncelenmesi”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ocak 2021), 95.; Ahmet Ekşi, “İslam Hukukunda Mağdurun Rızasının Hukuka Aykırılığa Etkisi ve Sorumluluk Bakımından Sonuçları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (Nisan 2011), 364.

3 Kübra Yıldız, “Haksız Fiil Hukukunda Nedensellik Bağının Belirlenmesi”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 30/3 (2022), 1129.

4 Yusuf Şen, “İslam Hukuku ve Modern Hukuk Bağlamında Tazmin Sorumluluğunun Değerlendirilmesi”, *EKEV Akademî Dergisi* 20/68 (27 Aralık 2016), 384.

5 Ali Haydar Hoca Emin Efendi, *Dürrü'l-Hukkâm fî Şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*, çev. Fehmi Hüseyinî (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411), 1/89.

6 Bedene yönelik zararların tazmini için bk. Ahmet Ekşi, “İslam Hukukunda Bir Manevi Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l-İelem”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (Nisan 2013), 226-229.

7 John Murphy, “Reassessing Remoteness of Damage in Tort”, *Oxford Journal of Legal Studies*, (2025), 1-3.

2. Uluslararası Hukukta Tazminat

Bireyler veya topluluklar arasında meydana gelen haksız fiillerin tazmin edilmesi, hukuk sistemlerinde sorumluluğun temel bir ilkesi olarak kabul edilmektedir. Zarar görenin eski hâline getirilmesi ya da maruz kaldığı kaybın giderilmesi, adaletin tesisi açısından evrensel bir değerdir. Bu ilke, yalnızca kişilerarası ilişkilerle sınırlı kalmayıp daha geniş ölçekli ihlallerde de geçerliliğini korur. Nitekim benzer bir yaklaşım, devletlerarası ilişkilerde de tazminat sorumluluğunun temelini oluşturur. Devletin yükümlülüklerini ihlal etmesi sonucunda ortaya çıkan zararların giderilmesi, uluslararası hukukun da tanıdığı bir ilkedir. Böylece, tazminat müessesesi, yalnızca bireysel değil, aynı zamanda ulusal ve uluslararası düzeyde hukuki dengeyi yeniden kurmaya yönelik evrensel bir araç hâline gelir. Bu manada günümüz hukuk sistemlerinde tazminatın iki temel esasa dayandığını söylemek mümkün olur:

a. Haksız fiil tazminat yükümlülüğünü doğurur: Uluslararası hukukta, bir devletin uluslararası bir yükümlülüğünü ihlal etmesi durumu, “uluslararası haksız fiil” (internationally wrongful act) olarak nitelendirilir. Bu tür fiiller, sadece ihlal fiilinin hukuka aykırılığıyla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda ihlalden zarar gören devlete karşı bir hukuki sorumluluk doğurur. Bu sorumluluğun temel unsurlarından biri de tazminat yükümlülüğüdür. Başka bir ifadeyle, uluslararası hukuk düzeninde bir devletin sorumluluğunu doğuran her ihlal, bu ihlalin yol açtığı zararların giderilmesi yükümlülüğünü beraberinde getirir. Uluslararası bir haksız fiilin varlığı, fail devlete sadece sorumluluk yüklemeyi; aynı zamanda ihlalin mağduru olan devlete zararlarının giderilmesi (restitution, compensation, satisfaction) yollarıyla adaletin tesis edilmesini sağlar. Bu çerçevede, tazminat, uluslararası hukukun telafi edici işlevini temsil eden temel bir araç konumundadır.⁸

b. Mümkün olduğu ölçüde hukuka aykırı fiilin sonuçlarını ortadan kaldırmalıdır: Yani, bir devletin işlediği uluslararası haksız fiil sonucu ortaya çıkan zararlar yalnızca maddi ödeme yoluyla giderilmekle kalmamalı; bu zararlar, mümkün olan ölçüde, ihlal hiç gerçekleşmemiş gibi bir duruma dönüştürülmelidir. Böylece tazminatın amacı, yalnızca zararı telafi etmek değil, aynı zamanda haksız fiilin etkilerini fiilen ortadan kaldırmak, statükoyu ihlal öncesi hâline mümkün olduğunca geri döndürmektir. Bu ilke, *restitutio in integrum* (eski hâline iade) olarak bilinen hukukî kavramla ilişkilidir. Bu kavrama göre tazminat, zarar

8 International Law Commission, “Responsibility of States for Internationally Wrongful Acts”, 2001, md. 2.

gören tarafı, ihlal olmasaydı bulunacağı hukuki ve fiilî duruma mümkün olan en yakın noktaya getirmelidir.

Uluslararası Daimi Adalet Divanı (PCIJ), tazminat yükümlülüğünü genel hukuk anlayışının bir parçası olarak tanımlamıştır: “Uluslararası hukukun bir ilkesi, hatta genel bir hukuk anlayışıdır ki, herhangi bir taahhüdün ihlali, tazminat ödeme yükümlülüğünü doğurur.”⁹ Vattel’e göre ise, bir devlete zarar verildiğinde o devletin tam tazminat talep etme hakkı vardır.¹⁰

Tazminat, aynı zamanda haksızlık teşkil eden fiili cezalandırmak ve benzer eylemlerin tekrarını önlemek amacıyla caydırıcı bir araç olarak da işlev görebilir. Bu doğrultuda, hukuk ve verimlilik ekseninde yapılan ekonomik analizler, uluslararası yükümlülüklerin ihlal edilmesi hâlinde, ihlalde bulunan tarafa uygun maliyetler yüklenmesi yoluyla çözüm üretmeyi ve bu tür ihlalleri caydırmayı amaçlar. Kıta Avrupası hukuk sisteminde ve bu arada Türk Hukuku’nda tazminatın telafî ve önleme (caydırma) olmak üzere iki işlevi olduğu, cezalandırıcı işlevinin olmadığı kabul edilmektedir.¹¹ Ancak İslam hukuku açısından tazminatın cezalandırıcı özelliği de bulunmaktadır.¹²

Uluslararası Ceza Mahkemesi’nin (International Criminal Court – ICC) kurucu metni olan Roma Statüsü’nün 8. maddesi, savaş suçlarını ayrıntılı biçimde tanımlamaktadır. Bu madde, hem uluslararası hem de uluslararası olmayan silahlı çatışmalarda işlenebilecek savaş suçlarını kapsamına alır. Uluslararası silahlı çatışmalar bağlamında, 8. maddenin 2(b) fıkrası uyarınca savaş suçu sayılan eylemler arasında sivillere yönelik doğrudan ve kasten gerçekleştirilen saldırılar başta gelmektedir.¹³

Savaş sırasında sivillere karşı işlenen cinayet, işkence veya insanlık dışı muamele gibi eylemler de açıkça yasaklanmıştır. Bunun yanı sıra, sivillerin rehlin alınması, zorla yerinden edilmesi ve sivil mülklere ya da altyapıya yönelik orantısız saldırılar da savaş suçu teşkil eden fiiller arasında yer almaktadır. Eğitim ve sağlık gibi temel haklarla ilişkili olan hastane, okul gibi korunmuş nesnelere yönelik saldırılar da uluslararası hukukta ciddi ihlaller olarak kabul edilir.

9 Permanent Court of International Justice, *Factory at Chorzów (Germany v. Poland) (Claim for Indemnity) (Merits)*, 1928, 29 (Chorzów Factory Case).

10 Emer de Vattel, *The Law of Nations or Principles of the Law of Nature* (London: Clark and Sons, 1811), 155.

11 İbrahim Gül, “Türk Özel Hukukunda Tazminatın Caydırma İşlevinin Yetersizliği”, *BATİDER* 33/3 (2017).

12 Huccetu’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mustasfâ fî ‘ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1993), 1/1/188.

13 UN General Assembly, “Rome Statute of the International Criminal Court” (United Nations, 1998), 4.

Roma Statüsü ayrıca, sivilleri aç bırakma yöntemleriyle hedef almayı ve kimyasal silahlar gibi uluslararası hukuka göre yasaklanmış silahların kullanılmasını da savaş suçu kapsamında değerlendirmektedir. Bu düzenlemeler, savaş halinde dahi sivillerin korunmasına yönelik uluslararası hukukun temel ilkelerini yansıtmaktadır.¹⁴

1949 tarihli Cenevre Sözleşmeleri, savaş zamanlarında sivillerin korunmasını amaçlayan en temel uluslararası hukuk metinleri arasında yer almaktadır. Bu sözleşmeler, özellikle silahlı çatışma durumlarında insani normların korunmasını hedeflemekte ve taraf devletlere kapsamlı yükümlülükler getirmektedir.¹⁵

Bu bağlamda, Dördüncü Cenevre Sözleşmesi (Sivillerin Korunması Hakkında Sözleşme), hem işgal altındaki bölgelerde hem de aktif çatışma sahalarında yaşayan sivil nüfusun haklarını ve güvenliğini esaslı biçimde düzenlemektedir. Söz konusu sözleşme, sivillere yönelik doğrudan saldırıları, rehin alma eylemlerini ve sivil altyapının tahribini açıkça yasaklamaktadır.

Sivillerin korunmasına yönelik hukuki çerçeve, 1977 tarihli I. Ek Protokol ile daha da güçlendirilmiştir. Bu protokol, özellikle modern silahlı çatışmalarda sivillerin korunmasına ilişkin hükümleri ayrıntılandırmış ve savaşan tarafların uyması gereken yeni insancıl normlar ortaya koymuştur.¹⁶

Savaş tazminatı sadece insanlara verilen zararların tazmini ile kalmamaktadır. Çevreye ve insanların yaşam alanların tamamına verilen zararlar da bu tazminat ilkesine dahil edilmiştir. Bu husus 1907 tarihli IV. Lahey Sözleşmesi'nde açıkça düzenlenmiştir. Yine, Birleşmiş Milletler Çevre Programı (UNEP) tarafından hazırlanan "Protecting the Environment during Armed Conflict: An Inventory and Analysis of International Law" başlıklı 2009 tarihli rapor, silahlı çatışmalar sırasında çevrenin korunmasına ilişkin uluslararası hukuk normlarını sistematik biçimde inceleyen kapsamlı bir çalışmadır. Rapor, mevcut sözleşmeler, teamül hukuku ve yumuşak hukuk/bağlayıcı olmayan hukuk (soft law) metinleri çerçevesinde çevre korumasına dair hükümlerin envanterini sunmakta ve bu hüküm-

14 "Rule 156 – Definition of War Crimes", ts.; "Rome Statute of the International Criminal Court" (International Criminal Court, 1998).

15 International Committee of the Red Cross, "Geneva Convention Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War (Fourth Geneva Convention)", Ağustos 1949. Bk. 13, 32; 14; 18; 24, 25; 27; 33, 34; 40; 54, 55, 59; 64, 89–91; 106–108, 132. maddeler.

16 International Committee of the Red Cross, "Geneva Convention (IV) Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War", 1949; International Committee of the Red Cross, "Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I)", 1977; International Committee of the Red Cross, *Commentary on the Fourth Geneva Convention* (Geneva: International Committee of the Red Cross, 1958); Yves Sandoz vd. (ed.), *Commentary on the Additional Protocols* (Geneva: Martinus Nijhoff/ICRC, 1987).

lerin çatışma hukukunda ne ölçüde uygulandığını değerlendirmektedir. Özellikle Lahey Sözleşmeleri, Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokoller, Birleşmiş Milletler kararları, Uluslararası Ceza Mahkemesi Statüsü ve uluslararası çevre hukukuna atıf yapılmakta; çevrenin savaş esnasında doğrudan ya da dolaylı yollardan zarar görmesini engelleyecek normatif dayanaklar ortaya konulmaktadır.¹⁷

Buna ek olarak, 1977 tarihli Cenevre Sözleşmelerine Ek I No'lu Protokol (AP I) de benzer bir sorumluluk rejimi öngörmektedir.¹⁸ Lahey Sözleşmesinin 4/3. maddesi uyarınca, “bu Tüzük hükümlerinin ihlalinden sorumlu olan savaşan taraf, gerektiğinde tazminat ödemekle yükümlüdür.” Benzer şekilde, API’nin 91. maddesi, “bu Sözleşmelerin veya bu Protokolün hükümlerini ihlal eden bir taraf, durumun gerektirmesi hâlinde tazminat ödemekle yükümlüdür” hükmünü içermektedir.¹⁹

Devletlerin, silahlı çatışmaların çevresel etkilerinden kaynaklanan uluslararası sorumluluğu, Birleşmiş Milletler Uluslararası Hukuk Komisyonu (UHK) tarafından kabul edilen *Silahlı Çatışmalarla İlgili Çevrenin Korunmasına İlişkin Taslak İlkeler* aracılığıyla da teyit edilmiştir.²⁰

Milletlerarası düzeyde genel kabul görmüş hukuk ilkeleri, devletler hukukunda asli bir kaynak olma özelliği taşır. Bu ilkeler, insanlığın ortak vicdanı ve aklı tarafından şekillendirilmiş evrensel değerlerdir. Devletler, bu temel prensipleri yalnızca uluslararası ilişkilerde değil, aynı zamanda kendi vatandaşlarına yönelik iç hukuk uygulamalarında da esas almaktadırlar. Bu yönüyle söz konusu ilkeler, hem uluslararası düzenin istikrarını sağlamakta hem de hukuk sistemlerinin evrensel normlarla uyumlu hale gelmesine katkıda bulunmaktadır.

3. İslâm Hukukunda Meşru Savaşın İlkeleri ve Tazminat Sorumluluğu

İslam, savaş olgusunu kaçınılmaz bir gerçeklik olarak kabul etmekle birlikte, onu keyfi bir şiddet aracı hâline getirmemiş; aksine ahlâkî, hukukî ve insânî

17 United Nations Environment Programme, *Protecting the Environment during Armed Conflict: An Inventory and Analysis of International Law* (Nairobi: UNEP, 2009), 16, 19.

18 International Committee of the Red Cross, “Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I)” (International Committee of the Red Cross, 1977).

19 International Committee of the Red Cross, “Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I) - Article 91: Responsibility” (International Committee of the Red Cross, 1977).

20 International Law Commission, “Draft Principles on Protection of the Environment in Relation to Armed Conflicts, with Commentaries” (United Nations, 2022), md. Principle 9.

sınırlar içinde düzenlemiştir. Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Seniyye’nin rehberliğinde teşekkül eden İslam savaş hukuku, çatışmayı değil barışı önceleyen; intikamı değil adaleti esas alan bir yaklaşıma sahiptir. Bu bağlamda, savaş ancak meşru bir gerekçeye dayanarak başlatılabilir, yürütülmesinde ölçü ve adalet gözetilmeli, siviller korunmalı, düşman barışa yöneldiğinde sulh tercih edilmeli ve esirlere insan onuruna yakışır biçimde muamele edilmelidir.

Aşağıda sunulan ilkeler, İslam savaş hukukunun bu temel esaslarını ana hatlarıyla ortaya koymakta hem tarihî uygulamalara hem de Kur’anî ve Nebvî referanslara dayanmaktadır.

3.1. Haklı Savaş Gerekçesi İlkesi

İslâm’da savaş, keyfî bir eylem değil; ancak belli şartlar altında meşru kabul edilen son çare niteliğindedir. Kur’ân-ı Kerîm’de savaşın meşru sebebi, düşman tarafından gerçekleştirilen saldırı, zulüm ve tehditlerdir. Düşmanın Müslümanların topraklarına tecavüz etmesi, onları hicrete zorlaması, can, mal, din ve namus güvenliğini tehdit etmesi gibi durumlar, savaşın meşruiyetini doğuran sebepler arasında sayılmıştır.

Kur’ân’a göre, bir savaşa girişmenin gerekçesi mutlaka makul ve haklı olmalıdır. İslâm, yayılmacı (istilâ), sömürgeci (sömürü) veya saldırgan (tecavüz) amaçlarla yürütülen savaşları kesin olarak reddeder. Bu bağlamda Bakara Sûresi, 205; Nisâ Sûresi, 94; Kasas Sûresi, 83 ve Şûrâ Sûresi, 41–42 gibi ayetler, haksız yere yeryüzünde bozgunculuk çıkaranları ve zulmedenleri kınamakta; haklı ve savunmaya dayalı savaşları ise ayrı bir kategoride değerlendirmektedir.

İslâm, savaşın ancak can ve mal güvenliğini sağlamak, hak ve özgürlükleri korumak ve İslâm’a veya İslâm topraklarına yönelik saldırıları bertaraf etmek amacıyla meşru olacağını bildirmiştir. Bu bağlamda, meşru kabul edilen bu tür savaşa özel olarak “cihad” adı verilmiştir. Cihad, diğer savaş türlerinden farklı olarak ahlâkî ve hukukî bir çerçeveye oturtulmuş, yalnızca savunma ve adalet temelli durumlarda caiz görülmüştür.

3.2. Adil Savaş İlkesi

Adil savaş ilkesi, cihadın fiilen başlamasıyla birlikte yürürlüğe giren bir prensiptir. Bu ilkeye göre savaş, yalnızca savaşa doğrudan katılan düşman unsurlarına yöneliktir. İslâm savaş hukukunun temel hedefi, düşmanı yok etmek değil, insanı kazanmaktır. Savaş başladıktan sonra dahi Müslümanların “adil savaş ilke-

si”ne uygun hareket etmeleri zorunludur.²¹ Bu ilkeye göre, hedef alınabilecekler yalnızca silahlı düşman güçleridir. Savaşta masum sivillerin zarar görmesi kesin şekilde yasaktır. Kadınlar, çocuklar, yaşlılar, yatağa bağımlı hastalar, akıl hastaları ve engelliler öldürülemez. Savaşa katılmayan din adamları ve ihtiyarlar hedef alınmaz; esnaf, çiftçi ve benzeri sivil halka yönelik şiddet de caiz görülmemiştir.²² Bu hususta Kur’ân’da, “*Onları bulduğunuz yerde öldürün...*” ifadesi (el-Bakara 2/191) yalnızca savaşanlara yöneliktir; zira diğer ayet ve hadislerle birlikte okunduğunda savaş hukukunun sınırları açıkça belirlenmiştir.

3.3. Savaşta Aşırılıktan Kaçınma ve Ölçülülük İlkesi

İslam savaş hukukunun temel ilkelerinden biri, savaşın en hararetli anlarında dahi ölçülülük (i’tidâl) ilkesinden sapılmamasıdır. Savaş hâli, meşruiyet sınırlarının gevşetildiği bir durum olarak değil; aksine daha fazla hukukî ve ahlâkî sorumluluk gerektiren bir süreç olarak görülür. Bu çerçevede İslam, savaşın sebep olduğu öfke, intikam ve yıkım duygularını sınırlayıcı hükümlerle kontrol altına alır. Bu prensip, hem Kur’ân-ı Kerîm’in hükmî çerçevesinde hem de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) uygulamalarında açık biçimde ortaya konmuştur.

Kur’ân’da savaşın sınırlılığına ilişkin en temel referans, Bakara Sûresinin 190. ayettir: “*Size savaş açanlarla siz de Allah yolunda savaşın. Fakat aşırı gitmeyin. Şüphesiz Allah, haddi aşanları sevmez.*”²³

Zemahşerî’nin (öl. 538/1144) açıklamasına göre “*Allah yolunda savaşmak*” ifadesi, “Allah’ın ismini yüceltmek ve O’nun dinini güçlendirmek amacıyla cihad etmek” anlamına gelmektedir. Hicret öncesinde, şartlar ne olursa olsun, Müslümanların müşriklerle savaşmaları yasaklanmış; bunun yerine ilişkilerde barışçı yöntemlerin izlenmesi emredilmiştir. Hicretten sonra Müslümanlar kendi devletlerini kurup siyasal bağımsızlıklarına kavuştuklarında ise, belirli şartlar ve kurallar çerçevesinde savaşmalarına izin verilmiş, hatta gerektiğinde bu fiil emredilmiştir. Kaynaklar, bu iznin ilk kez Hac sûresinin 39. âyetiyle verildiğini belirtmekteyse de, konumuz olan âyetin de aynı çerçevede değerlendirilmesi mümkündür.²⁴

21 Seda Ensarioğlu, *İslam Siyaset Felsefesi Literatüründe Âdil Savaş Kavramı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 111.

22 Buhârî, Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi ‘u ş-sahîh*. Riyad: Tavki’n-Necât, 1422/2001, “Cihâd”, 147, 148; Müslim, “Cihâd”, 24, 25; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 121; Tirmizî, “Seyr”, 9; İbn Mâce, “Cihâd”, 30; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *Sünenü ‘d-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru’l-Muğnî, 2000), “Siyer”, 25; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 2/122, 123.

23 el-Bakara 2/190.

24 Ebû’l-Kâsım Mahmud b Amr b Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmizit-Tenzil* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987), 1/235.

Müfessirlerin çoğuna göre, âyetin “*Aşırılığa sapmayın; Allah aşırılığa sapanları sevmez*” meâlindeki bölümü, hem haksız yere saldırıyı hem de başlamış bir savaşta aşırı gitmeyi yasaklamaktadır. Bu yasak, gereksiz kan dökmeyi, sivil-lerin hayatına kastetmeyi ve çevreye zarar vermeyi de kapsamaktadır. Böylece Kur’an, savaşın meşru olduğu durumlarda dahi ahlâkî ve hukukî sınırların korunmasını emreden evrensel bir ilke ortaya koymaktadır.

“*Size saldıranlara, size saldırdıkları kadar karşılık verin. Allah’tan sakının ve bilin ki Allah, takvâ sahipleriyle beraberdir.*”²⁵ ve benzeri ayetler, “misliyle mukabele” ilkesini ortaya koymakta; saldırıyı aşan orantısız güç kullanımını ise hukukî ve ahlâken yasaklamaktadır. Bu yasak yalnızca fiilî saldırılara değil, aynı zamanda savaş sırasında yapılan cesede işkence (müsle), sivil hedeflerin gözetilmemesi ve savaş dışı kişilere zarar verilmesi gibi uygulamaları da önlemeye yöneliktir.

Hz. Peygamber (s.a.v.), savaş için görevlendirdiği komutanlara şu temel talimatları vermiştir: “Allah’ın adıyla yola çıkın, Allah yolunda savaşın. Savaşacağınız toplulukla aranızda bir ahit varsa ona riayet edin. Haddi aşmayın. Öldürdüğünüz kişilere işkence etmeyin (müsle yapmayın). Çocukları, kadınları, yaşlıları ve ibadetle meşgul olan kimseleri öldürmeyin.”²⁶ Bu emirler, savaşta sivillerin korunmasına yönelik açık bir stratejik değil, hukukî ve ahlâkî bir norm olarak belirlenmiştir. Bu rivayet ve naslar birlikte değerlendirildiğinde, İslam savaş hukukunun temel hedefinin sadece meşru müdafaa değil, aynı zamanda insanlık onurunun ve sosyal düzenin korunması olduğu görülmektedir.

3.4. Barışa Yönelik Eğilim ve Sulh İlkesinin Önceliği

İslam savaş hukukunda barış (sulh), geçici bir çözüm değil; ilk fırsatta baş- vurulması gereken asli bir hedeftir. Kur’ân-ı Kerîm, düşman tarafın barış tekli- finde bulunması hâlinde Müslümanların da bu teklife olumlu karşılık vermelerini emretmiş ve bu yaklaşımı evrensel bir ilke hâline getirmiştir. Enfâl Sûresi’nin 61. âyetinde şöyle buyrulmaktadır:

“*Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yanaş ve Allah’a güven. Şüphesiz O, hakkıyla işiten ve bilendir.*”²⁷

25 el-Bakara 2/194.

26 Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), Cihad ve Siyer, 3; Muhammed b. İsa b. Şevre b. Müsa Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), böl. Siyer, 48; es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.), böl. Cihad, 82.

27 el-Enfâl 8/61.

Bu emir, savaşın gidişatına rağmen barışa açık olmayı zorunlu kılar. “*Eğer onlar savaştan vazgeçerlerse (bilin ki) Allah bağışlayandır, merhamet edendir.*”²⁸, “*Eğer vazgeçerlerse, artık düşmanlık yalnızca zalimlere karşıdır.*”²⁹ âyetleri de barışın öncelikli tercih olduğunu ve çatışmanın ancak saldırganlıkta ısrar edenlere karşı sürdürülebileceğini açıkça ortaya koyar. Bu yaklaşım, İslam’ın savaş yerine barışı esas alan, çatışmayı geçici, barışı ise sürekli bir toplumsal hedef olarak gören hukukî ve ahlâkî çerçevesini yansıtmaktadır. Barış ortamının tesisi, sadece askeri bir gereklilik değil, aynı zamanda İslam’ın temel adalet ve merhamet ilke-leriyle doğrudan irtibatlıdır.

3.5. Esirlere İnsanca Muamele ve Onurunu Koruma İlkesi

İslam hukuku, savaş esirlerinin haklarını tanıma ve onlara kapsamlı koruma sağlama bakımından tarihî olarak önde gelen hukuk sistemlerinden biridir. Savaş esirlerine iyi muamelenin emredilmesi, yalnızca savaş hukuku bağlamında değil, aynı zamanda insan onurunun korunması ilkesinin yansıması olarak değerlendirilir. Nitekim erken dönem uygulamalarında sahâbîler, kendi iâşelerinden fedakârlık yaparak esirlere daha kaliteli gıda sunmuşlardır. Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “*Kendileri ihtiyaç duymalarına rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire ikram ederler.*”³⁰ ayeti bağlamında Kurtubî, esir müşrik dahi olsa ona yedirmenin Allah’a yakınlaştıracı bir amel olduğunu, bunun gönüllü sadaka kapsamında değerlendirileceğini ifade etmektedir.

Bu yaklaşım, İslam hukukunun uluslararası insancıl hukuktan yaklaşık on üç asır önce esirlerle ilgili ayrıntılı ve insani düzenlemeler ortaya koyduğunu göstermektedir. Temel ilkeler şu şekilde özetlenebilir:

- Müslüman bir askerin, savaş esirini öldürmesi yasaktır. Esir, doğrudan komutanına; komutan ise devlet başkanına teslim eder. Esir, şahsın değil, devletin mülkiyetinde kabul edilir.
- Anne ile çocuğun esaret altında birbirinden ayrılması yasaktır. Bu düzenleme, düşmana karşı dahi insani bağların gözetilmesi gerekliliğini ortaya koyar.
- Esirlere saygılı ve insanca muamele esastır. Bedir Savaşı’nda Resûlullah [sallallahu aleyhi ve sellem], sahâbeye esirleri iyi ağırlamalarını em-

28 el-Bakara 2/192.

29 el-Bakara 2/193.

30 el-İnsân 76/8.

retmiş; sahâbîler de kendi gıda ihtiyaçlarını ikinci plana atarak esirleri doyurmuştur.

Neticede, esirlerin insanca yaşama hakkının tanınması, onların sadece düşman unsurları değil, insanlık ailesinin bir ferdi olarak görülmesinden kaynaklanır. İslam hukukunda esirler üzerinde kurulan tasarruflar, keyfî değil; hukukî, ahlâkî ve vicdanî sınırlarla kuşatılmıştır. Bu yaklaşım, savaşın sebep olduğu her türlü zararın asgariye indirilmesini ve barışa giden yolda birer merhamet köprüsü kurulmasını hedeflemektedir.

4. İslam Hukukunda Savaş Tazminatı

Tazmin müessesesi, İslam hukukunda şahısların malvarlığını korumaya ve haksız fiillerden doğan zararları gidermeye yönelik temel ilkelerden biridir. Bu ilkenin meşruiyeti, hem Kur’ân ve Sünnet’te yer alan naslarla hem de Resûlullah’ın (s.a.v.) fiilî uygulamalarıyla ortaya konmuştur. Tazminin hukuki meşruiyetine dair ayetler daha önce geçmişti. Hadislerde görülen bir uygulama ise Resûlullah’ın Berâ b. Âzib’in devesi hakkındaki hükmüdür. Harâm b. Muhayysa’nın rivayet ettiğine göre, Berâ b. Âzib’e ait bir deve bir bahçeye girerek orada zarar verdi. Bunun üzerine Resûlullah “Bahçe sahipleri gündüz vakti (bahçelerini) korumakla yükümlüdür. Geceleyin hayvanların verdiği zarardan ise onların sahipleri sorumludur.” şeklinde hüküm vermiştir.³¹

Bu örnek, tazmin yükümlülüğüne dair diğer hadislerle de pekiştirilmiştir. Nitekim Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Kim, Müslümanların yollarından birinde veya çarşılarından birinde hayvanını durdurur da hayvan eliyle veya ayağıyla (bir kimseye) zarar verirse, onun tazmin yükümlülüğü vardır.”³²

Kâsânî (öl. 587/1191) şöyle belirtmektedir: “Zararın, maddi olarak ortadan kaldırılması mümkün değilse, bu durumda anlam bakımından giderilmesi gerekir; bu amaçla tazminat, yok olanın yerine geçer”³³

31 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes Mâlik, *el-Muvatta’*, ed. Muhammed Mustafa el-Azamî (Dubai: Müessesetü Zayed b. Sultan, 2004), Akdiye, 28; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, ts.), Ahkâm, 13; Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 7/14/324; Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.) (Erişim 26 Şubat 2025), 10/82.

32 Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 5/3/178; Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, ed. Muhammed Ziyaurrahman (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, ts.), 8/559.

33 Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 7/165.

İslam savaş hukukunda cizye, fey ve ganimet kavramları, klasik fıkıhın mali yükümlülük ve savaş ekonomisi çerçevesinde birbirinden ayrı hukuki kategoriler olmakla birlikte, normatif fonksiyon bakımından ortak bir eksende buluşur: Bu, savaş veya savaş tehdidinin yol açtığı mali sonuçların telafisidir. Bu üç kurumun her biri, farklı şartlarda tahakkuk etmekle birlikte, hem kamu maliyesine kaynak sağlama hem de düşman üzerinde caydırıcı ve disipline edici bir etki yaratma amacına hizmet eder.

Cizye, etimolojik olarak “karşılık” veya “tazmin” anlamını taşır ve İslam devletin hâkimiyetini kabul eden gayrimüslim topluluklar tarafından ödenen, asli olarak barışın korunması karşılığı olan mali bir yükümlülük niteliğindedir. Bu ödeme, iç vergi mahiyetinde olmayıp, savaş halinde veya savaş tehdidi altında bulunan gayrimüslim siyasi birimlere tanınan iki haktan biridir: İslam’ı kabul etmek ya da cizye ödemek suretiyle Müslüman devletin himayesine girmek. Bu statü, devletler hukuku açısından, bir barış anlaşması sonucu ödenen savaş tazminatının fonksiyonunu yerine getirir. Zira cizye ile birlikte Müslüman devlet, ilgili topluluğun askeri korumasını üstlenir; bu yönüyle cizye hem egemenlik tesisinin hem de mali tazminin kurumsallaşmış bir aracıdır.

Fey, düşmana ait olup fiili çatışma yaşanmaksızın, teslimiyet, geri çekilme veya barış anlaşması gibi yollarla Müslümanların mülkiyetine geçen malları kapsar. Kur’ân’da Haşr Sûresinin 6–7. ayetlerinde açıkça düzenlenen fey, ganimetten farklı olarak askerler arasında paylaştırılmaz; kamu yararına tahsis edilir. Hukuki açıdan, fey doğrudan bir askeri zaferin değil, askeri üstünlük ve stratejik baskının sonucudur. Bu nedenle, cebri icra veya fiili savaş olmaksızın elde edilse bile, düşman malvarlığından kaynaklandığı için savaş tazminatı karakteri taşır. Özellikle barış müzakerelerinde veya teslimiyet anlaşmalarında fey, karşı tarafın yenilgiyi kabul etmesinin mali bir yansımasıdır.

Ganimet ise savaş meydanında fiili çatışma sonucu ele geçirilen düşman mallarıdır. Enfâl Sûresini 41. ayetinde belirtildiği üzere, ganimetin beşte biri (humus) kamu yararına ayrılır, geri kalan ise savaşa katılan askerlere dağıtılır. Böylece ganimet, savaşçıların emeklerinin karşılığı olmasının yanında, savaşın sebep olduğu ekonomik kayıpların telafisi işlevini de üstlenir. Buradaki tazmin mantığı, sadece bireysel menfaatleri değil, savaş ekonomisinin bütününe ve kamu finansmanını kapsar.

Dolayısıyla cizye, fey ve ganimet, İslam hukukunda mali yükümlülükler ve savaş sonrası düzenin tesisi bakımından birbirini tamamlayan araçlardır. Her üçü de uluslararası hukuk terminolojisinde “war reparations” yani “savaş tazminatı” olarak nitelendirilebilecek fonksiyonlara sahiptir. Cizye, barış anlaşması çerçevesinde ödenen periyodik bir mali yükümlülük; fey, teslimiyetin veya geri çekilmenin mali karşılığı; ganimet ise fiili çatışmanın ardından elde edilen tazmin edici servet transferidir. Bu yapılar, hem İslam hukukunun savaş sonrası barış düzenini kurma kapasitesini hem de mali tazminatın devletler arası ilişkilerde erken dönem kurumsallaşmış biçimlerini yansıtır.

Sulh antlaşmaları, İslam hukukunda meşru bir savaşın sona erdirilmesinin ardından tarafların karşılıklı rızasıyla tesis edilen antlaşmalardır. Bu tür antlaşmalarda malların iadesi, esir değişimi, sınır düzenlemeleri ve malî yükümlülükler gibi çeşitli maddelere yer verilebilir. Hanefî fıkıh doktrininde, sulh antlaşmalarına malî hükümler eklenmesi, özellikle adalet ve maslahat ilkeleri çerçevesinde değerlendirildiğinde caiz kabul edilmiştir. Bu bağlamda, yapılacak bir sulh anlaşması karşılığında Müslümanların harp tazminatı almaları caiz olduğu gibi, zaruret veya maslahat gereği tazminat vermeleri de fikhî açıdan meşru görülmüştür.³⁴ Serahsî (öl. 483/1090), düşmanla yapılan sulh antlaşmasına tazminat niteliğinde bir malî şart konulmasının -eğer bu şart zulüm, keyfîlik ve kamu yararına aykırılık içermiyorsa- geçerli olacağını belirtir.³⁵

Savaş suçları kavramı ve muhtevası gerek klasik gerek çağdaş fıkıh literatüründe cihad ve siyere dair eserlerde yer almakla birlikte, ilmî tanımın bütün şartlarını karşılayan, kapsayıcı ve sınırlandırıcı bir tanıma ulaşmak -özellikle klasik fıkıh eserlerinde- oldukça güç, hatta imkânsızdır. Bununla birlikte, bazı Müslüman araştırmacılar, şeriatın genel ilkeleri ve küllî hükümleri ışığında savaş suçlarına dair tanım yapma yoluna gitmişler ve bu alanda nadir sayılabilecek katkılarda bulunmuşlardır. Nitekim bu bağlamda yapılan tanımlardan biri şöyledir: “Savaştan bir devletin, başka bir savaştan devletin bireylerine veya toplumuna karşı savaş veya silahlı çatışma sırasında meşru olmayan ve haksız şekilde zarar veren fiilleridir.”³⁶

34 Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr* (Beyrut: eş-Şirketü's-Şarkıyye li'l-İ'lânât, 1971), 5/1690-1692.

35 Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, ed. Cem'u min efdali'l-ulemâ (Mısır / Beyrut: Matbaatü's-Sa'âde / Dârü'l-Ma'rifa, ts.), 10/14-15.

36 Abdülmecid Mahmud es-Salahin, “Ahkâm Cerâim El-Harb Vıfk Et-Teşriât El-İslâmiyye Ve El-Kânûn Ed-Düvelî: Dirâse Mukârane”, *Mecelletü's-Şeria ve el-Kânûn* 21/28 (Ekim 2006), 228.

4.1. Savaş Suçunun Unsurları

Bir suçun oluşabilmesi için kanunî, maddî, manevî ve uluslararası olmak üzere dört unsurun bir arada bulunması gerekir. Bu unsurlardan biri eksik olduğunda suç ve sorumluluk söz konusu olmaz.

4.1.1. Kanunî Unsur

İslam hukukunda savaş suçlarının oluşabilmesi için fiilin, açık ve bağlayıcı bir hukuki düzenleme ile suç olarak tanımlanmış olması gerekir. Bu ilke, keyfi uygulamaları önleyerek hukuki güvenliği sağlar. Şer‘î hükümlere aykırı örfler geçersiz sayılır; ancak bunlarla uyumlu uluslararası antlaşma ve teamüller bağlayıcı kabul edilebilir. Böylece kanunî unsur, suçun sınırlarını ve yaptırımını önceden belirleyen temel ölçüt işlevi görür.

4.1.2. Maddî Unsur

Maddî unsur, yasaklanmış fiilin icrası veya yapılması gereken bir davranışın ihmal edilmesidir. Fail, yalnızca niyet ve düşüncelerinden değil, bunların somut bir eyleme dönüşmesi hâlinde sorumlu tutulur. Bu unsur, suçun kanunilik ilkesi çerçevesinde hukuken tamamlanmasını sağlar.

4.1.3. Manevî Unsur

Manevî unsur, failin hukuka aykırı sonucu bilerek ve isteyerek gerçekleştirme iradesini ifade eder. Cezai sorumluluk için hayat, idrak ve serbest irade şarttır; bu nedenle ölü, akıl hastası, çocuk veya zorlanan kimseler sorumlu tutulmaz. Doğrudan kast, sonucun bilinçli olarak hedeflenmesidir; ihtimale dayalı kast ise İslam hukukunda “şibhü’l-amd” olarak adlandırılır ve öldürme kastı olmaksızın saldırı fiilinin ölümle sonuçlanması hâlini ifade eder. Şibhü’l-amd, tam kasttan daha hafif olmakla birlikte cezai sorumluluğu ortadan kaldırmaz ve ağır ta‘zîr yaptırımlarına konu olabilir.

4.1.4. Uluslararası Unsur

İslam hukukunda uluslararası unsur, silahlı çatışmanın taraflarının devletler veya uluslararası nitelikteki siyasi oluşumlar olması şartını ifade eder. Bu unsurun gerçekleşmesi için fiilin savaş sırasında işlenmesi gerekir; zira barış zamanında işlenen bir öldürme fiili, savaş suçu değil, genel ceza hukuku kapsamında bir cürüm olarak değerlendirilir.

Savaş sırasında, çatışmaya taraf olmayan ve korunma statüsüne sahip kişilere yönelik öldürme veya benzeri saldırılar ise uluslararası nitelikte savaş suçu

olarak nitelendirilir. İslam hukuku, bu konuda kavramsal ve normatif temelleri erken dönemde ortaya koymuş; savaş suçlarına ilişkin bütüncül bir teori geliştirmiştir. Bu yaklaşım, modern uluslararası insancıl hukukun savaş suçları doktrininden önceye dayanmaktadır.

İslam'da savaşın meşruiyeti ve başlatılması, doğrudan insana, onun insanlık onuruna ve haysiyetine riayet ilkesine bağlıdır. Bu nedenle İslâmî hükümlerde, savaşın yıkıcı etkilerini sınırlamayı ve şiddetini azaltmayı hedefleyen bir dizi düzenleme getirilmiştir. Bu düzenlemeler, tarihsel bağlamda savaşın insani yönünü koruma noktasında öncü nitelikte olup, savaşın sebep olduğu zarar ve tahribatı asgariye indirmeye yöneliktir.

Bu çerçevede, İslam hukuku, savaş esnasında insan davranışlarını disipline eden ve olabildiğince insani sınırlar içerisinde tutmayı amaçlayan temel ilkeler ortaya koymuştur. Söz konusu ilkeler, yalnızca çatışma anındaki tutumu değil, aynı zamanda savaş sonrası süreçte ortaya çıkabilecek uzun vadeli etkileri de dikkate almaktadır. Özellikle insan hayatına yönelik kayıpların en aza indirilmesi, maddi zararların sınırlandırılması ve savaşın toplumsal-psikolojik etkilerinin hafifletilmesi, bu düzenlemelerin merkezinde yer almaktadır. Bu bağlamda belirlenen kurallar, bir yandan savaşın meşru sebeplerle yürütülmesini güvence altına alırken, diğer yandan savaşın doğası gereği ortaya çıkabilecek aşırılıkların önüne geçmeyi amaçlar.

Buna rağmen, savaş esnasında kaçınılmaz olarak meydana gelen zararlar söz konusu olduğunda, tazmin yükümlülüğü gündeme gelir. İslam hukukunda savaşın yol açtığı zararların tazmini, zararın kaynağına ve muhatabına göre farklı esaslara tabi tutulur. Özellikle çatışmalar sırasında mağdur olan bireylerin haklarının korunması ve savaş sonrası kamu düzeninin yeniden tesis edilmesi bakımından, uğranılan malî kayıpların hangi usullerle ve hangi kaynaklardan telafi edileceği meselesi, savaş hukuku çerçevesinde merkezi bir öneme sahiptir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi esasında tazminin bireysel veya kolektif, ya da devletler arasında olması arasında bir fark yoktur. Esas hedef, her ne olursa olsun, karşıt unsur tarafından zararın misliyle tazmin edilmesidir.

4.2. Savaşta Verilen Zararların Tazmini

İslâm hukukunda savaş sırasında öldürülen siviller, doğrudan savaşan taraflar arasında meşru hedef kapsamında yer almadıkları için, onların kasıtlı veya ihmâl sonucu öldürülmeleri hukuken haksız fiil sayılır. Bu bağlamda, sivillerin

canına yönelik saldırılar sadece dinî ve ahlâkî açıdan değil, aynı zamanda hukukî sorumluluk doğurur. İslâm hukukunda korunması gereken canın (nefsin) ihlali durumunda, öldürülen kişinin velisine kısas uygulanmadığı durumlarda tazminat (diyet) yükümlülüğü doğar. Savaş şartlarında dahi sivillerin öldürülmesi durumunda bu ilke geçerliliğini korur ve fail tarafın diyet ödemesi gerekir. Böylece İslâm hukuku, savaş hâlinde dahi temel insan haklarını ve masumların korunmasını esas alarak tazminat yükümlülüğünü bir güvence mekanizması olarak düzenler. Bu husus bilinen bir husus olduğu için kısa tutuyoruz.

4.2.1. Bireysel Zararlar: Mallar, Evler

Savaş esnasında yıkılan evler, yağmalanan mallar, yakılan tarlalar gibi bireysel mülk kayıpları, fıkıh literatüründe “taaddî” veya “tesebbüb” yoluyla oluşan zararlar kapsamında değerlendirilmiştir. Taaddî, doğrudan ve kasıtlı zarar vermeyi ifade ederken; tesebbüb, dolaylı ve çoğu zaman niyete bağlı olmayan zararları kapsar. Bu bağlamda Hz. Ömer dönemine ait tarihî bir vaka, kamu otoritesinin tazmin sorumluluğuna dair örnek teşkil edebilecek niteliktedir: Bir adam Hz. Ömer’e (r.a.) başvurarak, kendisine ait bir ekin tarlasının, Şam’dan gelen bir İslâm ordusunun geçişi esnasında harap edildiğini beyan etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, zayı olan mahsul karşılığında mağdur tarafa on bin dirhem ödenmesini emretmiştir.³⁷

Bu uygulama, bir yandan savaş hâlinde dahi mülkiyet dokunulmazlığının korunmasına yönelik kamu yükümlülüğünü ortaya koymakta; diğer yandan da devletin, bizzat fiili gerçekleştirmemiş olsa bile, kontrolü altındaki askerî birliklerin sebep olduğu zararlardan dolayı tazminat ödeme sorumluluğunu üstlenebileceğine işaret etmektedir.

Fıkıhî açıdan değerlendirildiğinde, bu tür zararların doğrudan haksız fiil (ta‘addî) kapsamına girmesi hâlinde tazmin yükümlülüğü doğacağı açıktır. Ancak burada dikkat çekici olan, zarar verme fiilinin savaş ortamında, belki de kaçınılmaz bir şekilde gerçekleşmiş olmasıdır. Buna rağmen Hz. Ömer’in zararı kamu hazinesinden karşılaması, “zarar izâle olunur” (الصَّرَرُ يَزَالُ) kaidesi³⁸ ile “velâyet”in gereği olarak görülebilir. Bu da İslam hukukunda sadece bireysel değil, kurumsal düzeyde de tazmin sorumluluğunun kabul edildiğini göstermektedir.

37 Ya‘kûb b İbrâhîm Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, ed. Tâhâ Abdurraûf Sa’d - Sa’d Hasan Muhammed (el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, ts.), 1/132.

38 Mecelle, m. 20.

Bu rivayet, aynı zamanda günümüz savaş hukukunda “mülkiyetin korunması” ve “zararın giderilmesi” ilkeleriyle de örtüşmektedir. Modern anlamda devletin pozitif yükümlülüğü olarak adlandırılabilir bu yaklaşım, İslam hukuk geleneğinde çok daha erken dönemde, kamu otoritesi tarafından uygulamaya geçirilmiştir.

4.2.2. Toplumsal Zararlar: Kamu Malları, Altyapı ve İktisadî Kayıplar

Savaş, bireylerin yanı sıra kamuya ait malları ve altyapıyı da hedef alabilir. Yol, köprü, pazar, eğitim kurumları gibi kamuya hizmet eden yapılar zarar gördüğünde, bu zararların telafisi yine beytü’l-mâl aracılığıyla gerçekleştirilir. Kamu mallarına verilen zararın bir nevi “umumî hakka” tecavüz sayılması nedeniyle, bunun telafisi bireylerin değil devletin yükümlülüğünde görülür. Bu tazminat türü, düşman unsurlar tarafından Müslümanlara veya İslam devletine verilen zararların giderilmesi yahut savaş sebebiyle Müslümanların sebep olduğu maddî kayıpların karşılanması gibi durumlarda gündeme gelir. Tazminat, sadece bireyler arasında değil, aynı zamanda devletin doğrudan sorumluluğu altında olan zararlar için de söz konusu olabilir.

Osmanlı Devleti’nin savaş hukuku uygulamalarında dikkat ettiği önemli hususlardan biri, savaş bölgesi için asker toplanması sürecinde kuvvetlerin çevreye zarar vermesinin önlenmesidir. Nitekim Sadrazam’ın Sultan Abdülmecid’e sunduğu bir tezkiresinde, halkın gönlünün kazanılmasının zorunluluğu özellikle vurgulanmış; toplanan askerlerin din ve devlet hizmeti için görevlendirildikleri ifade edilmiştir. Bu askerlerin, görev mahallerine giderken adeta hacca giden bir kimsenin maneviyatı ve vakarını taşıyacak şekilde hareket etmeleri gerektiği belirtilmiştir. Görevin önemi ve hassasiyeti izah edildikten sonra, komutanlara, yerleşim yerlerinde halka herhangi bir rahatsızlık verilmemesi hususunda askerlere gerekli talimatları verme sorumluluğu yüklenmiştir.³⁹

4.3. Filistin Devleti’nin ve Filistinli Müslümanların Alacağı Tazminat

İsrail, Gazze’de, insanlara, konutlara, tıbbi tesislere ve yardım görevlilerine hukuka aykırı saldırılarda bulunmuş ve açlığı bir savaş silahı olarak kullanmış ve soykırım yapmıştır.⁴⁰ 14 Ağustos tarihi itibarıyla resmi olmayan rakamlara göre İsrail, Gazze’de 61.722 Filistinliyi katletti.⁴¹ Yaralananların sayısı 154 bin 525’e

39 Hasan Doğan, “Osmanlı Savaş Hukukunda Sivillere Yönelik Benimsenen Genel Siyaset (1853-1920)”, *Belleken* 87/309 (Ağustos 2023), 605.

40 “İki İsraili insan hakları örgütü: İsrail Gazze’de soykırım işliyor”, *BBC News Türkçe* (28 Temmuz 2025).

41 “Katil İsrail’in saldırdığı Gazze’de can kaybı 61 bin 722’ye çıktı” (13 Ağustos 2025).

çıktı.⁴² Gazze’ye yardım ithalatını ve tıbbi tahliyeleri yasaklamış ve bu durum, yaralıları, doğum yapan kadın ve kızları, engelli ve kronik rahatsızlığı olan kişileri ve yetersiz veya hiç tıbbi tedavi görmeyen diğer kişileri yıkıcı sonuçlarla karşı karşıya bırakmıştır. İsrail polis ve askeri, binlerce Filistinliyi gözaltına almış ve kötü muamele etmiştir, cinsel istismarda bulunmuştur. Bu hususta sürekli raporlar gelmektedir.

Gazze’de İsrail askerleri, yasadışı tahliye emirleri de dahil olmak üzere nüfusun çoğunluğunu yerinden etmiş, evlerin, okulların, hastanelerin, tarım arazilerinin ve diğer sivil altyapıların çoğunu tahrip ederek birçok kişiyi güvenli olmayan ve sağlıksız koşullarda yaşamaya zorlamıştır.

Uluslararası hukuka göre savaş sırasında sivil halka yönelik yapılan saldırılar, savaş suçu veya insanlığa karşı suç kapsamında değerlendirilir.

İsrail’in Filistin’e yönelik uygulamaları –örneğin Gazze ablukası, zorla yerinden etmeler, keyfî tutuklamalar, yargısız infazlar, toplu cezalandırmalar ve sistematik yerleşimci yerleştirme politikaları– bu çerçevede değerlendirildiğinde, sadece bir çatışma değil, bir işgal ve sömürgeleştirme süreci olarak nitelendirilebilir. Bu durum ise uluslararası sorumluluğu beraberinde getirir. Uluslararası Adalet Divanı (UAD), benzer birçok örnekte işgalci devletlerin zarar verdikleri halka tazminat ödemesi gerektiğine hükmetmiştir.

Uluslararası hukukta, savaş veya silahlı çatışma nedeniyle meydana gelen zararların tazmin edilmesi için çeşitli mekanizmalar geliştirilmiştir. Bu mekanizmalar, zararın niteliğine, tarafların statüsüne ve olayın uluslararası boyutuna göre değişiklik göstermektedir.

4.3.1. Uluslararası Mahkemeler Yoluyla Tazminat

Tazminat belirlemenin en temel yollarından biri, doğrudan uluslararası yargı organlarının verdiği kararlardır. Bu kapsamda Uluslararası Ceza Mahkemesi (ICC) ve Uluslararası Adalet Divanı (ICJ), savaş suçları, soykırım, insanlığa karşı suçlar gibi uluslararası nitelikli ağır ihlallerde hem ceza hem de tazminat kararı verebilmektedir.⁴³ Bu mahkemeler, devletler veya bireyler arasındaki uyuşmaz-

42 “Gazze’de can kaybı 61 bin 722’ye yükseldi”, *Ensonhaber* (Erişim 14 Ağustos 2025).

43 International Court of Justice, *Corfu Channel Case (United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland V. Albania)*, *Merits* (ICJ Reports, 1949), 4, 23; International Court of Justice, *Case Concerning Military and Paramilitary Activities in and Against Nicaragua (Nicaragua V. United States of America)*, *Merits* (ICJ Reports, 1986), 14, 238; International Court of Justice, *Armed Activities on the Territory of the Congo (Democratic Republic of the Congo v. Uganda)*, *Judgment* (ICJ Reports, 2005); International Court of Justice, *Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory, Advisory Opinion (Wall Advisory Opinion)* (ICJ Reports, 2004), par. 2.

lıklarda bağlayıcı hükümler tesis ederek zarar görenlere maddi/manevi tazminat ödenmesine hükmederler.

4.3.2. Geçici (Ad Hoc) Uluslararası Tazminat Komisyonları

Uluslararası hukukta, belirli bir çatışma veya kriz sonrasında zararın boyutunu tespit etmek ve tazmin mekanizmalarını işletmek üzere geçici nitelikli komisyonlar kurulabilir. Bu tür yapılara örnek olarak:

- 1991 Körfez Savaşı sonrası oluşturulan BM Tazminat Komisyonu (UNCC) verilebilir. Bu komisyon, Kuveyt'in Irak tarafından işgal edilmesiyle ortaya çıkan maddi zararların tespit edilmesi ve ödenmesini organize etmiştir.⁴⁴
- Bosna-Hersek Savaşı sonrasında kurulan Yerinden Edilmiş Kişiler ve Mülteciler İçin Gayrimenkul Talepleri Komisyonu, mültecilerin ve yerinden edilen kişilerin gayrimenkul haklarını tespit edip iadelerini veya tazminini sağlamıştır.⁴⁵
- Eritre-Etiyopya Tazminat Komisyonu (EECC), iki ülke arasındaki savaşta meydana gelen zararları tespit ederek devletlerarası tazmin sürecini yürütmüştür.⁴⁶

4.3.3. Tahkim Mahkemeleri

Bazı durumlarda taraflar, uluslararası tahkim usulüne başvurarak zararın miktarını ve tazmin şartlarını belirler. Tahkim, yargılama yetkisini tarafların önceden kabul ettiği bağımsız bir heyetin yürüttüğü, bağlayıcı kararlarla sonuçlanan bir süreçtir.

4.3.4. Zarar Sicilleri (Register of Damages)

Günümüzde, zararların kayıt altına alınması ve belgelenmesi için özel sicillerin oluşturulması da yaygınlaşmıştır. Bu yöntem, zararın ileride tazmin edilmesini kolaylaştırmak ve delilleri güvence altına almak amacıyla uygulanır.

- Ukrayna için BM Genel Kurulu tarafından tavsiye edilen “Zarar Sicilli (Register of Damages)” buna örnektir. Bu sicil, savaş nedeniyle tüm

44 United Nations Security Council, “Resolution 687”, 03 Nisan 1991.

45 United Nations General Assembly, “Resolution L.6/2022”, 07 Kasım 2022.

46 Permanent Court of Arbitration, “Eritrea–Ethiopia Claims Commission”, 2025; Eritrea–Ethiopia Claims Commission, “Final Award – Eritrea’s Damages Claims”, 17 Ağustos 2009.

gerçek ve tüzel kişilerin uğradığı zararları belgelemek amacıyla oluşturulmuştur.⁴⁷

- Benzer bir sicil, daha önce Filistin için kurulmuştur. Bu sicil, Uluslararası Adalet Divanı'nın danışma görüşüne dayanılarak, İsrail'in İşgal Altındaki Filistin Topraklarında inşa ettiği duvarın yol açtığı tüm maddi zararların kaydını tutmak amacıyla faaliyete geçirilmiştir.

1 Temmuz 2024 tarihi itibarıyla Cenevre merkezli İnsan Hakları İzleme Örgütü (Human Rights Watch – HRW), Filistin ve İsrail'de yaşanan ağır insan hakları ihlallerinin tüm mağdurlarına tazminat ödenmesi gerektiğini bildirmiştir. Kuruluş, 26 Haziran tarihinde BM Özel Raportörü'ne, 1967'den bu yana işgal altındaki Filistin topraklarındaki insan hakları durumuna ilişkin tavsiyelerini sunmuştur. BM Özel Raportörü Francesca Albanese, Ekim 2024'te BM Genel Kuruluna sunduğu raporunda, bu tavsiyelere yer verilmesini talep etmiştir.

Uluslararası hukuka göre, insan hakları ihlallerinden sorumlu hükümetler, hakikat, adalet, tazminat, anma ve tekrarlanmama garantilerini içeren etkili çözümler sunmakla yükümlüdür. Devlet dışı silahlı gruplar da tazminat sağlama yükümlülüğü altındadır. Tazminat süreçlerinin, mağdurların haklarını merkeze alan ve onlarla anlamlı, etkili istişareler yürütülerek tasarlanması gerektiği vurgulanmaktadır. Çatışmada taraflardan birini destekleyen veya bölgede ekonomik faaliyetleri bulunan diğer devletlerin de tazminatlara katkıda bulunmaları; tüm devletlerin ise tarafları tazminat sağlama yönünde taahhüt altına almaları gerektiği belirtilmektedir.⁴⁸

Güncel veriler, Gazze'de devam eden çatışmaların yarattığı fiziksel tahribatın ve ekonomik kaybın boyutlarının olağanüstü düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır. Dünya Bankası ile Birleşmiş Milletler'in Şubat 2025'te yayımladığı ortak Ara Hasar, Kayıp ve İhtiyaç Değerlendirme Raporu (IRDNA)'na göre, bölgedeki altyapı hasarı yaklaşık 30 milyar ABD doları seviyesindedir; bu rakam, Batı Şeria ve Gazze'nin yıllık toplam Gayri Safi Yurtiçi Hasılasının (GSYH) yaklaşık 1,8 katına denk gelmektedir.⁴⁹

47 United Nations General Assembly, "Resolution L.6/2022", 07 Kasım 2022.

48 "Israel/Palestine: All Victims Have Right to Reparation for Abuses | Human Rights Watch", 01 Temmuz 2024.

49 World Bank, United Nations, "Gaza and West Bank: Interim Damage, Loss and Needs Assessment (IRDNA)", 18 Şubat 2025.

Raporda, yeniden yapılanma ve toparlanma süreci için önümüzdeki on yıl içinde 53,2 milyar ABD doları tutarında kaynağa ihtiyaç duyulacağı, bunun 20 milyar dolarlık kısmının ilk üç yıl içinde kullanılması gerektiği belirtilmektedir.⁵⁰

Birleşmiş Milletler Ticaret ve Kalkınma Konferansı (UNCTAD), 2007–2023 döneminde Filistin ekonomisinin potansiyel GSYH’sinden gerçekleşmeyen miktarın 35,8 milyar ABD doları olduğunu tespit etmiştir.⁵¹ Bu tutar, Gazze’nin 2023 yılı GSYH’sinin yaklaşık 17 katına karşılık gelmektedir.

Bu veriler hem altyapı yıkımının hem de uzun vadeli ekonomik kayıpların büyüklüğünü ve savaşın bölgesel kalkınma üzerindeki ağır maliyetini göstermektedir.

Tablo 1: Gazze’de Savaşın Ekonomik ve Altyapısal Etkilerine İlişkin Güncel Tahminler

Gösterge	Tutar (ABD Doları)	Açıklama	Kaynak
Altyapı hasarı	~30 milyar	Batı Şeria ve Gazze’nin toplam yıllık GSYH’sinin yaklaşık 1,8 katı	Dünya Bankası & BM, IRDNA (Şubat 2025)
Yeniden inşa ve toparlanma ihtiyacı	53,2 milyar (10 yıl)	İlk üç yıl içinde 20 milyar dolar harcanması öngörülüyor	Dünya Bankası & BM, IRDNA (Şubat 2025)
Potansiyel GSYH kaybı (2007–2023)	35,8 milyar	Gazze’nin 2023 GSYH’sinin yaklaşık 17 katı	UNCTAD (2024)

4.3.5. Katledilen Sivillere Ödenmesi Gereken Tazminat Miktarı

İslam hukukunda haksız yere öldürülen bir kişinin ailesine ödenecek tazminata “diyet” adı verilir. Hanefî mezhebine göre bir Müslümanın tam diyeti, 100 deve veya yaklaşık 1000 dinar altına tekabül eder. Klasik kaynaklara göre 1000 dinar, yaklaşık 4,25 kg saf altına eşittir. Altının güncel gram fiyatı 4.600 TL olarak alındığında, bir kişinin diyeti:

$$4.250 \text{ gram} \times 4.600 \text{ TL} = 19.550.000 \text{ TL (yaklaşık 600.000 USD)}$$

Bu hesap üzerinden Birleşmiş Milletler’in 2025 Şubat tarihli IRDNA raporu-nda yer alan güncel veriler dikkate alındığında:

50 Reuters, “More Than \$50 Billion Needed to Rebuild Gaza, World Bank Joint Assessment Says” (18 Şubat 2025).

51 United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), “The Economic Costs of the Israeli Occupation for the Palestinian People: Gaza Strip Under Closure and Restrictions”, 2024.

Tablo 2: Katledilen Siviller İçin Diyet Tazminatı

Kategori	Sayı	Birim Tazminat (USD)	Toplam Tazminat (USD)
Öldürülen siviller	61.722	600.000	37.033.200.000

4.3.6. Yaralılara Verilecek Tazminat

Gazze’de 15.08.2025 tarihi itibarıyla, resmi olmayan verilere göre yaralı sayısı 154.525’tir. Bu sayının “resmi olmayan” olarak ifade edilmesinin sebebi, yaralıların ve vefat edenlerin tespitini yapabilecek hastane, sağlık kurumu veya resmi bir başvuru merciinin bulunmamasıdır. Yaralananların büyük bir kısmı, tıbbi yardım alma imkânı bulamadığı için tedavisini kendi imkânlarıyla sürdürmeye çalışmakta; birçok kişi ise yeterli müdahale yapılamadığı için zamanla yaşamını yitirmektedir.

Yaralılar için İslam hukukunda tazminat, yaralanmanın derecesine göre belirlenir. Ancak tüm yaralanmaların niteliği farklı olduğu için burada yaklaşık bir hesap yapılabilir.

Hanefî fıkhına göre yaralanmalarda da vücut bütünlüğüne verilen zarara bağlı olarak diyetin bir kısmı ödenir.⁵² Örneğin:

- Organ kaybı, görme–işitme kaybı, uzuv felci gibi ağır yaralanmalar için tam diyetin yarısı ($\frac{1}{2}$ diyet) öngörülür.
- Orta düzey yaralanmalar için diyetin dörtte biri ($\frac{1}{4}$ diyet),
- Hafif yaralanmalar için ise diyetin onda biri ($\frac{1}{10}$ diyet) gibi oranlar uygulanır.

Tablo 3: Yaralılara Ödenecek Tazminat Miktarı (Yaklaşık)

Yaralanma Düzeyi	Oran	Kişi Sayısı (Tahmini)	Diyet Katsayısı	Toplam Tazminat (USD)
Ağır yaralanma	%20	30.905 kişi	$\frac{1}{2}$	$30.905 \times 300.000 = 9.271.500.000$
Orta düzey yaralanma	%40	61.810 kişi	$\frac{1}{4}$	$61.810 \times 150.000 = 9.271.500.000$
Hafif yaralanma	%40	61.810 kişi	$\frac{1}{10}$	$61.810 \times 60.000 = 3.708.600.000$

Toplam yaralı sayısı: 154.525 kişi

Toplam tazminat (yaklaşık): $9.271.500.000 + 9.271.500.000 + 3.708.600.000 = 22.251.600.000$ USD

52 Ekşi, “İslam Hukukunda Bir Manevi Tazminat Türü Olarak Hükümetü’l-Elem”, 228.

İslam hukukuna göre yaralanmalara dair öngörülen tazminatlar dikkate alındığında, Gazze’de 154.525 yaralı için ödenmesi gereken toplam tazminat yükümlülüğü yaklaşık 22,25 milyar Amerikan doları olarak hesaplanmaktadır.

Bu tutar, yalnızca bireysel bedeni zararlara dayalı hesaplamadır. Uzun süreli sakatlık, psikolojik travma ve sosyal yoksunluklar hesaba katıldığında gerçek tazmin yükümlülüğü çok daha yüksek olacaktır.

4.3.7. Tamamen Yıkılan Konutlar İçin Ödenmesi Gereken Tazminat

Birleşmiş Milletler, Dünya Bankası ve Avrupa Birliği tarafından Şubat 2025’te yayımlanan Ara Hasar, Kayıp ve İhtiyaç Değerlendirme Raporu (IRD-NA)’na göre, Gazze Şeridi’nde yürütülen saldırılar sonucunda yaklaşık 160.000 bina tamamen yıkılmıştır. Bu binaların büyük çoğunluğunu sivil konutlar oluşturmaktadır. Raporda ayrıca, toplam 370.000’e yakın konutun ya tamamen yıkıldığı ya da oturulamaz hâle geldiği belirtilmektedir.⁵³

Uluslararası standartlara göre, bir konutun yeniden inşası için gereken ortalama maliyet, altyapı hizmetleriyle birlikte 100.000 ABD doları olarak hesaplanmaktadır.⁵⁴ Bu çerçevede yalnızca tamamen yıkılan konutların fiziksel yeniden inşa maliyetinin tazmini aşağıdaki tabloda sunulmaktadır.

Tablo 4. Tamamen Yıkılan Konutlara Ödenecek Tazminat Miktarı

Kalem	Değer
Tamamen yıkılan bina sayısı	160.000 bina
Bir konutun yeniden inşa maliyeti	100.000 USD (ortalama)
Toplam tazminat tutarı	$160.000 \times 100.000 = 16.000.000.000$ USD

Bu hesaplama, yalnızca konutların yapısal yeniden inşasına odaklanmaktadır. Oysa barınma hakkının ihlali, kişisel eşyaların ve taşınır malların kaybı, sosyal ve psikolojik yıkım, geçici barınma süreçleri ve gelir kayıpları gibi unsurlar da dikkate alındığında, hak sahiplerine ödenecek toplam tazminat yükümlülüğü çok daha yüksek bir düzeye ulaşmaktadır.⁵⁵ Ayrıca, söz konusu tazminat yükümlülüğü yalnızca insani değil, aynı zamanda uluslararası hukukun öngördüğü sorumluluk ve yükümlülüklerin bir gereğidir.

53 World Bank vd., “Gaza and West Bank: Interim Damage, Loss and Needs Assessment (IRDNA)”, Şubat 2025, 5.

54 United Nations Development Programme (UNDP), “Post-Conflict Housing Reconstruction Guidelines”, 2023.

55 Human Rights Watch, “Reconstruction and Justice After War”, 2024.

4.3.8. Konut Yıkımı ve Oturulamaz Hâle Gelen Yapılar İçin Ödenecek Tazminat

Birleşmiş Milletler, Dünya Bankası ve Avrupa Birliği tarafından ortaklaşa hazırlanan “Gaza and West Bank: Interim Damage, Loss and Needs Assessment (IRDNA)” başlıklı Şubat 2025 tarihli rapora göre, Gazze Şeridi’nde süregelen saldırılar neticesinde yaklaşık 370.000 konutun ya tamamen yıkıldığı ya da ağır hasar sebebiyle oturulamaz hâle geldiği tespit edilmiştir¹. Bu rakam, Gazze’deki toplam konut stokunun büyük kısmını oluşturmaktadır ve bölgenin konut altyapısının neredeyse çökme noktasına geldiğini göstermektedir.

Uluslararası yeniden inşa normlarına göre, bir konutun yeniden inşası veya onarımı için ortalama maliyet, altyapı hizmetleriyle birlikte 100.000 ABD doları olarak hesaplanmaktadır². Bu hesaba dayanarak 370.000 konut için ihtiyaç duyulan asgari tazminat bedeli aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 4: Oturulamaz Hâle Gelen Yapılar İçin Tazminat Hesabı

Kalem	Değer
Tahrip olan / oturulamaz konut sayısı	370.000
Bir konutun yeniden inşa/onarım maliyeti	100.000 USD (ortalama)
Toplam tazminat tutarı	$370.000 \times 100.000 = 37.000.000.000$ USD

Bu hesaplama, yalnızca fiziksel yeniden inşa veya onarım maliyetini kapsamaktadır. Oysa savaş hukukuna ve insan hakları hukukuna göre, konut hakkının ihlali, barınma kaybının yanı sıra mülkiyet, güvenlik, yaşam standardı ve aile hayatı gibi hakların da ihlali anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, taşınır mal kayıpları, geçici barınma masrafları, gelir kesintileri ve psikolojik zararlar da dahil edildiğinde gerçek tazminat yükümlülüğü çok daha kapsamlıdır.

4.3.9. Yetim Kalan Çocuklara Ödenmesi Gereken Tazminat

3 Nisan 2025 tarihli haberlere göre, Filistin Merkez İstatistik Bürosu, İsrail’in Gazze Şeridi’ne yönelik başlattığı savaşın yol açtığı ağır insani tabloya dikkat çeken yeni bir rapor yayımladı. Rapora göre, kuşatma altındaki bölgede 39.384 çocuk, İsrail’in saldırıları sonucunda bir veya her iki ebeveynini kaybetti.⁵⁶

Raporda, İsrail’in saldırılarının sadece can kayıplarına neden olmakla kalmadığı, aynı zamanda bölgenin büyük bir kısmını yerle bir ettiği ve yaklaşık 2,3 milyonluk nüfusun büyük bölümünü yerinden ettiği vurgulandı. Ebeveynlerini

⁵⁶ “Gaza Faces ‘Largest Orphan Crisis’ in Modern History, Report Says”, *Al Jazeera* (Erişim 16 Ağustos 2025).

kaybeden on binlerce çocuğun karşı karşıya kaldığı travmalar, Filistin toplumunun geleceğini derinden sarsan bir sosyal felakete dönüşmüş durumda. Açıklamada, uluslararası toplumun bu insani krize karşı sessiz kalmaması gerektiği ve çocukların korunmasına yönelik acil müdahalelerin zorunlu olduğu ifade edildi.

Bu kapsamda, savaş sebebiyle yetim kalan çocuklar hem uluslararası insani yardım hukuku hem de temel insan hakları çerçevesinde korunması gereken özel bir mağduriyet grubunu oluşturmaktadır. Bu nedenle, söz konusu çocuklara yönelik uzun vadeli maddi destek hesaplaması yapılmıştır.

Uluslararası insani yardım standartlarına göre, bir çocuğun temel yaşam giderleri, eğitimi, sağlık hizmetleri ve korunması için gereken asgari destek maliyeti aylık ortalama 400 Amerikan doları olarak hesaplanmaktadır. Bu miktar yıllık olarak 4.800 dolara karşılık gelmektedir. Destek süresi, ortalama olarak yetim kalan bir çocuğun yaşının 9 olduğu varsayımıyla, 9 yıl olarak belirlenmiştir. Böylece, her çocuk için öngörülen toplam destek tutarı 43.200 Amerikan doları olmaktadır.

Bu hesaplamalar temel alındığında, 39.384 savaş yetimi çocuk için gereken toplam tazminat aşağıdaki tabloda sunulmaktadır:

Tablo 5: Savaş Yetimleri İçin Tahmini Tazminat Hesabı

Kalem	Değer
Yetim kalan çocuk sayısı	39.384 çocuk
Aylık destek maliyeti (ortalama)	400 USD
Yıllık destek maliyeti	4.800 USD
Destek süresi (ortalama)	9 yıl
Çocuk başına toplam tazminat	43.200 USD
Toplam tazminat yükümlülüğü	1.700.428.800 USD

Bu tabloya göre, savaşın çocuklar üzerindeki etkisini hafifletmeye yönelik yalnızca maddi destek açısından bile yaklaşık 1,7 milyar Amerikan doları tutarında uluslararası fonlamaya ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır.

4.3.10. Altyapı Hasarına İlişkin Güncel Değerlendirme

Birleşmiş Milletler, Dünya Bankası ve Avrupa Komisyonu'nun ortaklaşa hazırladığı hasar değerlendirme raporlarına göre, İsrail'in saldırıları sonucunda Gazze'deki altyapı sistemleri büyük ölçüde tahrip olmuştur. 2024 başı itibarıyla yalnızca fiziksel yapıların gördüğü doğrudan zarar yaklaşık 18,5 milyar Amerikan doları olarak tahmin edilmektedir.⁵⁷

⁵⁷ World Bank, United Nations, "Joint Assessment on Gaza Infrastructure Damage (IRDNA)", 18 Şubat

Ayrıca Dünya Bankası, Gazze'nin yeniden inşası için ihtiyaç duyulan tutarın 52 milyar doları bulabileceğini belirtmektedir.⁵⁸ Bu hesaplama yalnızca mevcut hasarı değil, aynı zamanda tüm sistemlerin (barınma, sağlık, enerji, su-kanalizasyon ve eğitim) yeniden tesis edilmesini kapsamaktadır.

Avrupa Eğitim Vakfı (ETF) ise Temmuz 2025 güncellemeli çalışmasında, altyapı hasarının sürekli arttığını ve toplam zararın 20 milyar doları geçtiğini raporlamaktadır.⁵⁹

Tablo 6: Gazze’de Altyapı Hasarı ve Yeniden İnşa Maliyetleri

Kalem	Tahmini Maliyet (USD)	Kaynak
Altyapı Hasarı (Fiziksel yapılar)	18,5 milyar	World Bank & UN, IRDNA, 2024
Yeniden İnşa İçin Gereken Tahmini Tutar	52 milyar	World Bank & Arab Leaders, Al-Monitor, Şubat 2025
2025 Ortası İtibarıyla Güncel Tahmin	20 milyar	European Training Foundation (ETF), Gaza Update Report, Temmuz 2025

4.3.11. Gazze Ekonomisinin Yıkımı: 2007–2025 Dönemi ve Sonraki 10 Yıl İçin Öngörülen Tazminat İhtiyacı

İsrail’in Gazze’ye yönelik saldırıları sadece can kayıplarına yol açmakla kalmamış, aynı zamanda bölgenin ekonomik ve altyapısal varlığını da büyük ölçüde tahrip etmiştir. 2007 yılında uygulamaya konulan abluka ile başlayıp 2025’e kadar devam eden süreçte, Filistin ekonomisi, özellikle Gazze Şeridi, ciddi üretim kayıpları, altyapı çöküşü ve toplumsal maliyetlerle karşı karşıya kalmıştır. Bu çerçevede hazırlanan aşağıdaki tablolar ve analizler, hem geçmiş zararların boyutunu hem de önümüzdeki on yıla yayılacak tazminat ihtiyacını güncel uluslararası veriler ışığında ortaya koymaktadır. Hesaplamalarda, Dünya Bankası, UNCTAD ve diğer uluslararası kurumların yayımladığı en son raporlar esas alınmıştır.

Analiz 1: 2007–2023 Arası Kümülatif GSYH Kaybı

UNCTAD’a göre, 2007–2023 döneminde Gazze ekonomisi potansiyel büyümesinden ciddi şekilde saparak yaklaşık 35,8 milyar USD tutarında ekonomik kayıp yaşamıştır.⁶⁰

2024.

58 Al-Monitor, “World Bank Puts Gaza Reconstruction Cost at \$52B” (20 Şubat 2025).

59 European Training Foundation, “Gaza Update Report”, Temmuz 2025.

60 United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), “The Economic Costs of the Israeli Occupation for the Palestinian People: The Gaza Strip Under Closure and Restrictions”, 2024; The

Dönem	Beklenen GSYH Potansiyeli (USD)	Gerçekleşmeyen GSYH Kaybı (USD)
2007–2023	–	35,8 milyar USD

Analiz 2: 2024–2025 Kısa Vadeli GSYH Daralmaları

Gazze ekonomisi 2024’te yaklaşık %86 oranında daralmıştır, bu oran West Bank’le birlikte değerlendirildiğinde toplam Filistin GSYH’si için tüketici bazlı hesaplamayla yaklaşık 4,4 milyar USD kadar bir yıllık kayba denk gelmektedir.⁶¹

2025 için yapılan projeksiyonlar, normal şartlarda küçük bir iyileşme görünse de, bu iyileşme “reel iyileşme” değil, 2024’ün düşük seviyeleriyle karşılaş-tırmalı bir baz etkisidir.

Yıl	GSYH Daralması (%)	Tahmini Yıllık Kayıp (USD)
2024	~86% (Gazze özel)	≈ 4,4 milyar USD (ortalama hesaplama)
2025	Beklenen toparlanma	– (kaynaklar baz etkisi nedeniyle net tahmin vermiyor)

Analiz 3: Uzun Vadeli Tazminat Projeksiyonu (2026–2035)

World Bank ve Birleşmiş Milletler tarafından Şubat 2025’te yayımlanan IRDNA (Interim Damage, Loss and Needs Assessment) raporuna göre, Gazze’nin yeniden inşası ve toparlanması için ihtiyaç duyulan toplam kaynak yaklaşık 53 milyar Amerikan dolarıdır. Bu tutar; eğitim, sağlık, enerji, ulaşım, barınma gibi alanları kapsayan altyapı projeleri, kamu hizmetlerinin yeniden tesisi ve sosyoe-konomik iyileşme çabalarını içermektedir. Değerlendirme, önümüzdeki 10 yıl boyunca yapılması gereken yatırımlar ve iyileştirme harcamalarına dayanmaktadır.

Bu hesaplama, savaş nedeniyle gerçekleşmeyen GSYH büyümesi, sosyal üretkenlik kaybı ve altyapı çöküşünün maliyetine göre belirlenmiş uzun vadeli tazminat ihtiyacının bir özetidir.

Dönem	GSYH Kaybına Dayalı Tazminat
2026–2035	≈ 53 milyar USD (10 yıllık toplam)

Guardian, “Gaza Blockade Has Cost Palestinian Economy Nearly \$36bn – UN Report” (25 Eylül 2023).
61 World Bank, United Nations, “Gaza and West Bank: Interim Damage, Loss and Needs Assessment (IRDNA)”, 18 Şubat 2025; Reuters, “More Than \$50 Billion Needed to Rebuild Gaza, World Bank Joint Assessment Says” (18 Şubat 2025).

4.3.12. İsrail'in Ödemesi Gereken Toplam Makro Tazminat (Özet)

Kalem	Tutar (USD)
Altyapı Hasarı	30.000.000.000
GSYH Kayıpları (2007–2024)	40.200.000.000
Yeniden İnşa İhtiyacı (2026–35)	53.200.000.000
Diyet (Ölümler)	37.033.200.000
Yaralıları	22.251.600.000
Konut Tazminatı	37.000.000.000
Yetim Tazminatı	1.700.428.800
Toplam Tahmini Tazminat	221.385.228.800 USD

4.3.13. Makro Tazminat Hesaplamasına Dâhil Edilmeyen Unsurlar

Yukarıda sunulan makro düzeydeki tazminat analizleri (2007–2023 GSYH kaybı, 2024–2025 kısa vadeli ekonomik daralma ve 2026–2035 yeniden inşa ihtiyacı), esasen Gazze'nin maddi ekonomik yapısına ilişkin toplam kayıp ve yeniden yapılanma ihtiyacını yansıtmaktadır. Ancak bu hesaplamalar, çeşitli önemli zarar kalemlerini kapsam dışı bırakmaktadır. Aşağıda, bu hariç tutulan unsurlar sıralanmıştır:

1. Psikolojik, Sosyolojik ve Eğitsel Bozulma Maliyetleri

Savaş nedeniyle oluşan travmalar, kuşaklar arası psikolojik etkiler, eğitim kesintileri ve toplum içi dağılmanın yol açtığı sosyo-kültürel maliyetler makro GSYH projeksiyonlarında yer almamaktadır.

2. Mülk ve Mal Kaybı

Özel şahıslara, işletmelere veya STK'lara ait ev, işyeri, araç, tarım alanı gibi mülklerin kaybı ya da tahribatına ilişkin bireysel mal tazminatları bu tabloların dışında tutulmuştur. Bu kalemler ayrı raporlarda değerlendirilmelidir.

3. Uzun Süreli Sağlık Giderleri

Yaralanan, uzuv kaybı yaşayan veya kalıcı engelli hâline gelen bireylerin rehabilitasyon ve tedavi giderleri ile bu kişilerin uzun vadeli bakım ihtiyaçları da bu makro projeksiyonlara dahil edilmemiştir.

4. Göç ve Yerinden Edilme Maliyetleri

5. İsrail saldırıları sonucunda yerinden edilen yaklaşık 1,9 milyon kişinin göç, geçici barınma, entegrasyon ve sosyal adaptasyon süreçlerinden doğan maliyetler ayrıca hesaplanması gereken kalemlerdir.

6. Çevresel ve Ekolojik Tahribat

7. Bombardıman ve altyapı yıkımının neden olduğu ekolojik tahribat, su kaynaklarının kirlenmesi, tarım arazilerinin kullanılamaz hâle gelmesi gibi çevresel kayıplar da hesaplama dâhil edilmemiştir.

Makro ekonomik tazminat tabloları, Gazze'nin savaş ve abluka nedeniyle uğradığı ekonomik tahribatın büyük resmini sunmakla birlikte, bireysel mağduriyetlerin giderilmesine yönelik detaylı tazmin kalemlerini içermemektedir. Bu nedenle, insani tazminat modelleri ile makro ekonomik hesaplamalar birlikte değerlendirilmelidir.

Sonuç

Yapılan hesaplamalara göre İsrail'in ödemek zorunda olduğu tazminat bedeli 221.385.228.800 USD düzeyine ulaşmaktadır. Bu meblağ, yalnızca maddi bir yükümlülüğü değil; insan haklarının, adaletin ve ahlâkın iadesini temsil eder. İslam hukuku, bireysel mağduriyetleri esas alarak adaletin tesisi için tazminatı farz kılar. Uluslararası kurumlar ise daha geniş ölçekli sosyal, ekonomik ve altyapısal yıkımı analiz ederek toplumun bütünü için onarım maliyeti hesaplar. Her iki yaklaşımın kesiştiği yerde, İsrail'in Filistin'e karşı ödemekle yükümlü olduğu tazminatın sadece bir borç değil; adaletin ve insanlık onurunun gereği olduğu ortaya çıkmaktadır. Filistin halkına ödenecek her tazminat, bir hak iadesidir. Ve hak, er ya da geç sahibine ulaşır.

Hukukun ötesinde, bu meselenin bir de ahlâkî boyutu vardır. İsrail'in, Filistin topraklarında yüz binlerce insanı evinden etmesi, çocukları ve kadınları öldürmesi, şehirleri yaşanmaz hâle getirmesi gibi eylemleri karşısında, sadece “kanunlar” değil, insan vicdanı da tazminat çağrısında bulunur. Tazminat, sadece maddi kayıpları değil, onurun, güvenliğin, hayatın anlamının iadesini de kapsar.

Bir halkın yıllarca yaşadığı yerden sürülmesi, öldürülmesi, tapulu arazilerin elinden alınması ve bunun “hukuk” kisvesi altında meşrulaştırılması, sadece uluslararası sistemi değil, insanlığın ortak ahlâk anlayışını da yaralamaktadır. Bu sebeple, tazminat talebi sadece bir hak değil, aynı zamanda bir insanlık yükümlülüğüdür. Ölenler geri gelmeyecek; ancak hak yerini bulmadan, Filistin Filistinlilerin olmadan barış kalıcı olmayacaktır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San‘ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts. Erişim 26 Şubat 2025
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Al-Monitor. “World Bank Puts Gaza Reconstruction Cost at \$52B”. 20 Şubat 2025. <https://www.al-monitor.com/>
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. ed. Muhammed Ziyaurrahman. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer ed-. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. Thk. Hüseyin Selîm Esed Dârânî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Dâvûd, es-Sicistânî Ebû. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Doğan, Hasan. “Osmanlı Savaş Hukukunda Sivillere Yönelik Benimsenen Genel Siyaset (1853-1920)”. *Belleten* 87/309 (Ağustos 2023), 595-634. <https://doi.org/10.37879/belleten.2023.595>
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *el-Harâc*. ed. Tâhâ Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Efendi, Ali Haydar Hoca Emin. *Dürrü'l-Hukkâm fî Şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*. çev. Fehmi Hüseyinî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1411.
- Ensarioğlu, Seda. *İslam Siyaset Felsefesi Literatüründe Âdil Savaş Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Eritrea–Ethiopia Claims Commission. “Final Award – Eritrea’s Damages Claims”, 17 Ağustos 2009.
- European Training Foundation. “Gaza Update Report”, Temmuz 2025. <https://www.etf.europa.eu/>
- Gazâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mustasfâ fî 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

- Gül, İbrahim. “Türk Özel Hukukunda Tazminatın Caydırma İşlevinin Yetersizliği”. *BATİDER* 33/3 (2017).
- Human Rights Watch. “Reconstruction and Justice After War”, 2024.
- International Committee of the Red Cross. *Commentary on the Fourth Geneva Convention*. Geneva: International Committee of the Red Cross, 1958.
- International Committee of the Red Cross. “Geneva Convention (IV) Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War”, 1949.
- International Committee of the Red Cross. “Geneva Convention Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War (Fourth Geneva Convention)”, Ağustos 1949. <https://www.refworld.org/legal/agreements/icrc/1949/en/32227>
- International Committee of the Red Cross. “Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I)”, 1977.
- International Committee of the Red Cross. “Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I)”. International Committee of the Red Cross, 1977. <https://ihl-databases.icrc.org/en/ihl-treaties/api-1977>
- International Committee of the Red Cross. “Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I) - Article 91: Responsibility”. International Committee of the Red Cross, 1977. <https://ihl-databases.icrc.org/en/ihl-treaties/api-1977/article-91>
- International Court of Justice. *Armed Activities on the Territory of the Congo (Democratic Republic of the Congo v. Uganda)*, Judgment. ICJ Reports, 2005.
- International Court of Justice. *Case Concerning Military and Paramilitary Activities in and Against Nicaragua (Nicaragua V. United States of America)*, Merits. ICJ Reports, 1986.
- International Court of Justice. *Corfu Channel Case (United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland V. Albania)*, Merits. ICJ Reports, 1949.
- International Court of Justice. *Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory, Advisory Opinion (Wall Advisory Opinion)*. ICJ Reports, 2004.

- International Law Commission. “Draft Principles on Protection of the Environment in Relation to Armed Conflicts, with Commentaries”. United Nations, 2022. https://legal.un.org/ilc/reports/2022/english/a_77_10.pdf
- International Law Commission. “Responsibility of States for Internationally Wrongful Acts”, 2001. https://legal.un.org/ilc/texts/instruments/english/draft_articles/9_6_2001.pdf
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd el-. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. ed. Muhammed Mustafa el-Azamî. Dubai: Müessesetü Zayed b. Sultan, 2004.
- Murphy, John. “Reassessing Remoteness of Damage in Tort”. *Oxford Journal of Legal Studies*, gqaf023. <https://doi.org/10.1093/ojls/gqaf023>
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Permanent Court of Arbitration. “Eritrea–Ethiopia Claims Commission”, 2025. <https://pca-cpa.org/en/cases/1/>
- Reuters. “More Than \$50 Billion Needed to Rebuild Gaza, World Bank Joint Assessment Says”. 18 Şubat 2025. <https://www.reuters.com/world/middle-east/more-than-50-billion-needed-rebuild-gaza-world-bank-joint-assessment-says-2025-02-18>
- Reuters. “More Than \$50 Billion Needed to Rebuild Gaza, World Bank Joint Assessment Says”. 18 Şubat 2025
- Salahin, Abdülmecid Mahmud es-. “Ahkâm Cerâim El-Harb Vıfk Et-Teşrîât El-İslâmiyye Ve El-Kânûn Ed-Düvelî: Dirâse Mukârane”. *Mecelletü's-Şerîa ve el-Kânûn* 21/28 (Ekim 2006).
- Sandoz, Yves vd. (ed.). *Commentary on the Additional Protocols*. Geneva: Martinus Nijhoff/ICRC, 1987.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. ed. Cem'u min efdali'l-u-lemâ. Mısır / Beyrut: Matbaatü's-Sa'âde / Dâru'l-Ma'rifa, ts.

- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*. Beyrut: eş-Şirketü's-Şarkıyye li'l-İ'lânât, 1971.
- Şen, Yusuf. "İslam Hukuku ve Modern Hukuk Bağlamında Tazmin Sorumluluğunun Değerlendirilmesi". *EKEV Akademi Dergisi* 20/68 (27 Aralık 2016), 383-414.
- The Guardian. "Gaza Blockade Has Cost Palestinian Economy Nearly \$36bn – UN Report". 25 Eylül 2023. <https://www.theguardian.com/>
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Şevre b. Mûsa. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- UN General Assembly. "Rome Statute of the International Criminal Court". United Nations, 1998. <https://www.refworld.org/legal/constinstr/unga/1998/en/64553>
- United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD). "The Economic Costs of the Israeli Occupation for the Palestinian People: Gaza Strip Under Closure and Restrictions", 2024. <https://unctad.org/publication/economic-costs-israeli-occupation-palestinian-people>
- United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD). "The Economic Costs of the Israeli Occupation for the Palestinian People: The Gaza Strip Under Closure and Restrictions", 2024. <https://unctad.org/publication/economic-costs-israeli-occupation-palestinian-people>
- United Nations Development Programme (UNDP). "Post-Conflict Housing Reconstruction Guidelines", 2023.
- United Nations Environment Programme. *Protecting the Environment during Armed Conflict: An Inventory and Analysis of International Law*. Nairobi: UNEP, 2009.
- United Nations General Assembly. "Resolution L.6/2022", 07 Kasım 2022.
- United Nations General Assembly. "Resolution L.6/2022", 07 Kasım 2022.
- United Nations Security Council. "Resolution 687", 03 Nisan 1991.
- Vattel, Emer de. *The Law of Nations or Principles of the Law of Nature*. London: Clark and Sons, 4. Basım, 1811.
- World Bank vd. "Gaza and West Bank: Interim Damage, Loss and Needs Assessment (IRDNA)", Şubat 2025.
- World Bank, United Nations. "Gaza and West Bank: Interim Damage, Loss and Needs Assessment (IRDNA)", 18 Şubat 2025. <https://www.worldbank.org/>

en/news/press-release/2025/02/18/new-report-assesses-damages-losses-and-needs-in-gaza-and-the-west-bank

World Bank, United Nations. “Gaza and West Bank: Interim Damage, Loss and Needs Assessment (IRDNA)”, 18 Şubat 2025.

World Bank, United Nations. “Joint Assessment on Gaza Infrastructure Damage (IRDNA)”, 18 Şubat 2024. <https://palestine.un.org/>

Yıldız, Kemal - Kızılay, Muhammed Emin. “Tazminat Hukuku Açısından Fıkıh İlminde Sorumluluk Anlayışının Gelişimi, Hanefi Mezhebinde İki Örneğin İncelenmesi”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ocak 2021), 91-111.

Yıldız, Kübra. “Haksız Fiil Hukukunda Nedensellik Bağının Belirlenmesi”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 30/3 (2022), 1115-1158. <https://doi.org/10.15337/suhfd.1097426>

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b Amr b Ahmed ez-. *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmizit-Tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1987.

Al Jazeera. “Gaza Faces ‘Largest Orphan Crisis’ in Modern History, Report Says”. Erişim 16 Ağustos 2025. <https://www.aljazeera.com/news/2025/4/3/gaza-faces-largest-orphan-crisis-in-modern-history-report-says>

Ensonhaber. “Gazze’de can kaybı 61 bin 722’ye yükseldi”. Erişim 14 Ağustos 2025. <https://www.ensonhaber.com/dunya/gazzede-can-kaybi-61-bin-722ye-yukseldi>

“Israel/Palestine: All Victims Have Right to Reparation for Abuses | Human Rights Watch”, 01 Temmuz 2024. <https://www.hrw.org/news/2024/07/01/israel/palestine-all-victims-have-right-reparation-abuses>

BBC News Türkçe. “İki İsraili insan hakları örgütü: İsrail Gazze’de soykırım işliyor”. 28 Temmuz 2025. Erişim 14 Ağustos 2025. <https://www.bbc.com/turkce/articles/c39dl7wyrj8o>

“Katil İsrail’in saldırdığı Gazze’de can kaybı 61 bin 722’ye çıktı”. 13 Ağustos 2025. Erişim 14 Ağustos 2025. <https://www.trthaber.com/haber/dunya/katil-israilin-saldirigi-gazzede-can-kaybi-61-bin-722ye-cikti-916818.html>

“Rome Statute of the International Criminal Court”. International Criminal Court, 1998. <https://www.icc-cpi.int/resource-library/documents/rs-eng.pdf>

“Rule 156 – Definition of War Crimes”, ts. <https://ihl-databases.icrc.org/en/customary-ihl/v1/rule156>.

SAVAŞ ZAMANINDA VERİLEN KRİZ DÖNEMİ FETVALARI (OSMANLI DÖNEMİ VE SONRASI)

Yavuz GÖNAN*

Giriş

Elimizdeki çalışma genel harp niteliği taşıyan veya işgalci güçlere karşı isyan/direnış özelliği barındıran savaş durumlarında ve dönemlerinde fetva kurumunun geçirdiği dönüşümleri ve bu dönüşümlerin toplumsal etkilerini ele almaktadır. Çalışmanın metodu tarihsel analiz ve karşılaştırmalı hukuk yaklaşımını birleştirmektedir. Birincil ve ikincil kaynakların yanı sıra fetva mecmuaları da incelenerek kapsamlı bir analiz sunulmaktadır. Araştırmada kullanılan yaklaşım hem klasik fıkıh kaynaklarının incelenmesini hem de modern dönemde verilen kimi fetvaların karşılaştırmalı analizini içermektedir. Çalışmanın özgün değeri savaş dönemlerinde fetva kurumunun geçirdiği yapısal ve işlevsel dönüşümleri sistematik bir şekilde ele almasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda araştırma sonuçlarının hem akademik literatüre katkı sağlaması hem de günümüz fetva kurumlarının işleyişine ışık tutması hedeflenmektedir. Mevcut çalışmada hem genel nitelikli harplerin yaşandığı dönemlerde verilen fetvalar hem de sömürge dönemlerinde sömürgeci güçlere karşı verilen mücadelelerde/ iç savaş dönemlerinde verilen fetvalara örnekler sunulmakta; bu fetvaların İslam Cihad Hukuku'nun genel prensipleri ile olan doğrusal veya karşıt hususlarına temas edilmektedir. Zira İslam'ın savaşlardaki rolü ve fetvalarının etkisi, tarihsel süreç içinde hem Müslüman toplumlar hem de gayrimüslim toplumlar için önemli bir konu olmuştur. Fetvalar, içinde bulunulan dönemin toplumsal, siyasi ve ekonomik koşullarına göre yeniden şekillenmiştir. Özellikle savaş dönemlerinde verilen fetvalar, toplumun ihtiyaçlarına göre yorumlandığı için zamanla değışim ve dönüşüm

* Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, yavuzgonan@gumushane.edu.tr, ORC-ID: 0000-0003-4420-4112

geçirmiştir. Sadece fetvaların niteliği ve mahiyetinde değil bilhassa işgal güçlerinin de etkisiyle etkisizleştirilen ve değersizleştirilen fetva kurumunda da önemli dönüşümlerin gerçekleştiği tarihsel bir olgudur. Bu bağlamda ikili/ karşıt fetva kurumlarının oluştuğu söylenebilir: İşgalci güçlerle ittifak halinde olanlardan teşekkül eden yapılar ve bunların verdiği fetvalar ile işgale karşı direnen yapılar ve bunların verdiği fetvalar. Bunların, Müslüman toplumun her alanda dönüşmesine neden olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, verilen fetvaların meşruiyeti sorunu da açığa çıkmaktadır.

1. Fetva Kurumu ve Etkisi

1.1. Fetva Kurumunun Tarihsel Gelişimi

İslam hukuk tarihinde önemli bir hukukî mekanizma olarak teşekkül eden fetva kurumunun¹ tarihsel gelişimi zengin bir süreci kapsamaktadır. Bu süreç içerisinde fetva verme yetkisi ve usulü toplumsal ihtiyaçlar ve tarihsel koşullara bağlı olarak önemli değişimler geçirmiştir.

“Fıkıh ilminin somut çıktısı” olarak tanımlanabilecek olan fetvanın hem mahiyet hem de kurumsal anlamda tarihsel ve modern zamanlarda geçirdiği değişimin kavranması aslında bir açıdan bütün fıkıh tarihini bir perspektife oturtmak anlamına gelmektedir.² Nitekim fetva kurumunun tarihsel gelişimi ve mahiyetindeki değişim, İslam hukuk tarihinin önemli dönüm noktalarından birini oluşturmaktadır.

Fetva kurumu özellikle vahyin indiği dönemde Hz. Muhammed’in (s.a.v.) sözlü ve fiilî teşebbüsleriyle şekillenmeye başlamış ve bu teşekkül sürecine sahabenin büyük katkıları olmuştur. Raşit halifeler dönemi ve sonrasında sahabeler, bireysel içtihatlarıyla halkın dinî-hukukî meselelerine çözüm bulmaya çalışmış-

1 Araştırmamızda yer alan *fetva kurumu* teriminde yer alan *kurum* kelimesi ile hem *müessese* anlamındaki *kurum* hem de *kurumsal örgüt* anlamındaki organizasyon kastedilmektedir. Her ne kadar *kurum* ile *organizasyon* kavramları eşanlamlı olarak algılanıyor ve kullanılıyor ise de “kurumlar (müesseseler) ile organizasyonlar (örgütler) aynı şeyler demek değildir. Müessese anlamındaki *kurumdan* maksat toplumsal yaşamda bizzat insan tarafından oluşturulmuş ya da zaman içerisinde bilinçli insan iradesi ve eylemi olmaksızın kendiliğinden oluşmuş kurallar bütünüdür. Organizasyonlar ise belli bir amaç için oluşturulmuş olan örgütlerdir. Kamusal kuruluşlar, özel işletmeler... ve saire ‘*organizasyon*’ların farklı türleridir. Doğrudan insanlar tarafından oluşturulan organizasyonlar fiziki bir varlığa sahip olmanın yanı sıra işleyişlerini düzenleyen kurallara da sahiptirler.” Bk. Coşkun Can Aktan - Selin Cansu Aktan, “Organizasyonlar ve Kurumlar -Kurallar ve Kurumların Rolü, Fonksiyonları ve Önemi-”, *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 11/1 (2019), 67-68. Kurum ve organizasyon kavramları belli kuralları, usulleri ihtiva ettiği gibi müftü/müçtehit gibi birey veya şeyhülislamlık gibi bir organizasyon tarafından gerçekleştirilen fetva faaliyetinin de kendine has usul ve esasları bulunmaktadır. Bu sebeple her iki kesimin faaliyet tarzını *fetva kurumu* terimiyle karşılamayı uygun bulduk.

2 Bk. Şenol Saylan, *Hanefilerde Mezhep Usulü -Şerhu Ukûdi resmi’l-müfti-* (İstanbul: Klasik, 2016), 15.

lardır. Ancak fetva kurumunun sistematik bir hale gelip resmî bir otorite olarak teşekkül etmesi Abbâsî dönemi ile başlamıştır. Bu dönemde müftülük makamı belirginleşmiş, fakihler belirli bir çerçevede³ fetva vermeye başlamışlardır. Daha sonra Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde fetva kurumu devletle bütünleşmiş, özellikle Osmanlılar şeyhülislamlık makamını kurarak fetvaya resmî bir statü kazandırmıştır.⁴

Fetva kurumunun bu tarihsel gelişim süreci, özellikle savaş dönemlerinde daha da önem kazanmıştır. Bu dönemlerde fetva kurumu, toplumun karşılaştığı olağanüstü durumlar karşısında hukukî çözümler üretme konusunda kritik bir rol üstlenmiştir. Değişen savaş koşulları ve yeni ortaya çıkan meseleler, fetva kurumunun esnekliğini test etmiştir. Bu bağlamda fetva kurumu sadece dinî-hukukî meselelerin çözümüyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda toplumsal düzenin korunması ve ahlakî/ toplumsal değerlerin sürdürülmesi açısından da önemli bir işlev görmüştür. Bu noktada savaş gibi olağanüstü durumlarda fetva kurumu, İslam hukukunun temel prensiplerini korurken değişen şartlara uygun çözümler üretme konusunda önemli bir esneklik göstermiştir. Bu durum, kurumun tarihsel süreç içinde gösterdiği dinamik yapısının en önemli göstergelerinden biri olmuştur.

Ne var ki, modern dönemde, sömürgecilik faaliyetleri kapsamında “özelikle modern devletin yükselişi ve onun yol açtığı hızlı değişimlerin”⁵ yanı sıra Batı hukukunun da etkisiyle İslam hukukunun ve dolayısıyla fetva kurumunun Müslüman bireyler ve toplumlar üzerindeki etkisi azalmaya başlasa bile tamamen ortadan kalkmamıştır. Günümüzde fetva kurumu, İslam dünyasında bireysel ve –ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu⁶ gibi-

3 Bu çerçevede o dönemde müftüler fetva verirken genellikle tâbî oldukları mezhep imamının prensipleri dışına çıkmama şeklinde kendini göstermiştir. Bk. Fahrettin Atar, “Fetva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Şubat 2025).

4 Abbasî döneminde ortaya çıkan, adli işlere kadıların, dinî işlere müftülerin bakması ilkesi daha sonraki dönemlerde de ana çizgisini korumuş, şer’î mesele ve ihtilâflar bu kazâ-fetva ikilemi içinde çözülmeye çalışılmıştır... Osmanlı Devleti’nde XV. Yüzyılın başlarında şeyhülislamlık (meşihat) makamı kurulmuş olup fetva yetkisi bu makama ait olmak ve zaman içinde bu konuda özel bir prosedür ve teşkilât geliştirilmekle birlikte meşihat makamına bağlı olarak vilâyet, sancak ve kazalarda halkın sorunlarına cevap veren müftüler de bulunmaktaydı. Bk. Atar, “Fetva”.

5 Hussein Ali Agrama, “Ethics, Tradition, Authority: Toward an Anthropology of the Fatwa”, *American Ethnologist* 37/1 (2010), 8.

6 Erişebildiğimiz kadarıyla Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen fetva kitabında (bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018).) 1031 adet fetva bulunmaktadır. Bu fetvalar arasında *yoga yapmanın hükmü*, *abdest alan kimseye selam vermenin hükmü*, *göze takılan lensin abdest ve gusle etkisi*, *ağda veya epilasyon yaptıranın oruca etkisi* gibi konular yer alırken savaş/ cihad hukukunu ilgilendiren konuların hiç yer almaması çok manidar görünmektedir. Bunun yanı sıra kurulun web sitesine (“Kurul Karar ve Mütalaaları : Din İşleri Yüksek Kurulu : Dini Bilgilendirme Platformu” (Erişim 09 Nisan 2025).) bakıldığında kurul kararları ve mütalaalarında da –birkaç istisna dışında- benzer tablo görülmektedir. Bu kurul kararlarından birinin konusu *Gazze’de yaşanan zulüm ve katliam hakkında insanî ve İslâmî sorumluluk* başlığını taşımakta; Gazze’de yaşanan olayların vehameti

kurumsal düzeyde devam etmekte olup ulusal fetva meclisleri ve dijital fetva platformları üzerinden varlığını devam ettirmektedir.

1.2. Savaş Dönemlerinin Hukukî Yapıya Etkileri

İster genel harp niteliğinde ister işgalci güçlere karşı isyan niteliğinde olsun savaş ve çatışmalar, mevcut hukukî yapı üzerinde kalıcı ve dönüştürücü etkiler meydana getirir. Nitekim savaş ve çatışma dönemleri olağanüstü dönemler olup böyle dönemlerde normal dönemlerdeki olaylardan farklı olayların zuhur etmesi kaçınılmazdır. İşte fetva kurumu bu tür olaylara çözüm üretilmesi noktasında merkezi bir rol üstlenmektedir. Zira teknolojide yaşanan gelişmelere bağlı olarak değişen savaş stratejileri ve konseptleri fetva kurumunun yeni yorumlar geliştirmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda fetva kurumu dönemsel şartları dikkate almak durumundadır. Çünkü fetva kurumunun evrensellik iddiasının varlığı ve devamlılığı buna bağlıdır.

Dönemsel şartlar arasında sayılabilecek hususlardan biri teknolojik gelişmelere bağlı savaş konseptinde ve yöntemlerinde yaşanan değişimlerdir. Örneğin Fatih Sultan Mehmet İstanbul'un fethi sırasında kendi dönemindeki top teknolojisinde yaşanan gelişmelerden⁷ yararlanmıştı. Benzer şekilde günümüzde de özellikle İHA ve SİHA teknolojilerindeki gelişmeler savaş konseptini değiştirmekte ve fetva kurumunun bu gelişmeleri İslam hukukunun prensipleri doğrultusunda değerlendirmesini gerekli kılmaktadır. Bir taraftan bu prensipleri koruma gayreti

dile getirildikten sonra “karşı durmak her Müslüman üzerine, insanî, ahlâkî, vicdanî ve dinî bir görevdir” denilmekte; ancak karşı durma enstrümanlarına temas edilmemektedir. Bk. “Din İşleri Yüksek Kurulu : Dini Bilgilendirme Platformu” (Erişim 09 Nisan 2025). *İnsanın saygınlığı ve dokunulmazlığı* başlığını taşıyan kurul kararında ise konuyla ilgili âyet ve hadisler ışığında değerlendirmeler yapıldığı, fetvanın son kısmında “savaş hukukunun kendine özgü kuralları tabiatıyla istisnadır. Fakat böyle olmakla birlikte İslam, savaşta bile insan onurunun korunması ve haklarının garanti altına alınması için tedbirler koymuştur” denilerek savaş hukukunun biz Müslümanlara yüklediği sorumluluğa ana hatlarıyla temas edildiği görülmektedir. “Din İşleri Yüksek Kurulu: Dini Bilgilendirme Platformu” (Erişim 09 Nisan 2025).

Din İşleri Yüksek Kurulu gibi Türkiye ve dünya Müslümanlarının dinî-hukukî beklenti ve taleplerine ışık tutması beklenen bir kurumun yayınladığı kurul karar ve mütalaaları ve fetvaları arasında İslam dünyasının en az bir asırdan beri yaşadığı savaş vb. haksızlıklarda karşılaştığı olaylarla ilgili bilgilendirici ve yol gösterici karar ve fetvalarının bulunmayışı üzüntü vericidir. Fetva alanı boşluk kabul etmez. İslam Cihad Hukuku kapsamına giren konularda karar alınmaması veya fetva verilmemesi halinde fetva verme konusunda ehil olmayan kişi veya grupların bu alanı doldurması kaçınılmaz olacaktır. 2011-2024 yılları arasında Suriye’de yaşanan olaylarla ilgili bir tek karar veya fetvanın yayımlanmamış olması da özellikle dikkat çekicidir. Maalesef bu alan fetva vermeye ehil olmayan kişi veya gruplar tarafından doldurulmuş; verilen kimi fetvalar sayesinde Suriye veya Irak’a sözde bazı grupların yanında cihad etme heves ve amacıyla gidenler olmuş; aileler parçalanmıştır.

7 Osmanlı Devleti’nin, 1453’teki İstanbul’un fethi ve 1456’daki Belgrad kuşatmalarında kullanılan topların çoğunun döklüdüğü en önemli dökümhanenin Edirne’de bulunuyor olması; ayrıca İstanbul’un fethini müteakip II. Mehmed’in Tophane-i Amire’yi kurmuş olması top teknolojisinin yakından takip edildiğini ve önemsendiğini göstermektedir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Gabor Agoston, *Barut, Top ve Tüfek*, çev. Kahraman Şakul (İstanbul: Ketebe, 2023), 313-316.

diğer taraftan değişen savaş koşullarına uyum sağlama teşebbüsü fetva kurumunu, mevcut prensipler ile yeni gelişmeler arasında denge kurmak zorunda bırakmaktadır.⁸ Konuyla ilgili verilecek fetvanın meşruiyet zeminini Hz. Muhammed'in (s.a.v.), kendi döneminde uyguladığı savaş stratejileri oluşturmaktadır.⁹

Savaş dönemlerinde fetva kurumunun değişimi¹⁰ ve denge kurma çabası İslam hukukunun dinamik yapısını ve toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilme kapasitesini göstermesi açısından önemlidir. Bu bağlamda fetva kurumunun geçirdiği değişimlerin sistematik bir şekilde incelenmesi hem tarihsel sürecin anlaşılması hem de günümüz fetva kurumlarının karşılaştığı zorlukların çözümü açısından kritik öneme sahiptir. Bu çalışma, savaş dönemlerinde fetva kurumunun denge kurma kabiliyetini ve toplumsal rolünü analiz etmeyi amaçlamaktadır.

2. Savaş Döneminde Fetva Kurumunun Yapısı

2.1. Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Fetva Kurumu

Osmanlı İmparatorluğu'nda hukukun üstünlüğünü sağlayan en önemli kurumlarından biri "fetva kurumu" olmuştur. Fetvaların, tesiri altına alamayacağı kimse yoktur. Toplumun her kesiminden insan; köle, tebaa, bey, ağa, vezir, paşa hatta padişahlar dahi Şeyhülislâmlar veya Müftüler tarafından verilen fetvaya karşı sorumluydu. Bu kurum ile hak sahipleri haklarına kavuşur, mağduriyetler giderilir, zalimlerin zulmü durdurulurdu.¹¹

Osmanlı İmparatorluğu'nda hukukun kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılan dini hükümler oluştururdu. Örf ve adetlerin de bu kaynağa dâhil edildiği hukuk nizamını yürüten kurumlar, birbirleriyle irtibat halinde çalışırken, karşıla-

8 Zira "sabit geçmiş ile sürekli değişen bugün ve gelecek arasındaki uçurum fetvalar aracılığıyla kapatılmaktadır." Agrama, "Ethics, Tradition, Authority", 8.

9 Teknolojik gelişmelere bağlı savaş araçlarının kullanılma amaç ve yöntemi bu tür teknolojilerin kullanılma meşruiyetini belirleyen temel unsurdur. Amaç veya yöntemi belirleyen temel ilkelerin dayanağı ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarıdır. İslam'a göre her ne kadar savaş amaç değil ise de amaca götüren araç konumundadır. Bu aracın nasıl kullanılacağına dini-hukuki ilkeleri Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından belirlenmiş ve fukaha tarafından *siyer* literatüründe bunların teorik zemini oluşturulmuştur. Dönemsel şartlara bağlı gelişen silah teknolojilerinin kullanılabilirliği de mevcut dini-hukuki ilkeler ışığında değerlendirilmelidir. Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde ve sonraki dönemlerde savaşın gidişatını belirleyecek nitelikte gelişmiş silah teknolojilerinin kullanıldığına dair pek çok örnek bulunmaktadır. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hayber'in Fethi sırasında Yahudilerden ganimet olarak elde ettiği mancınıkları ve derikaplı arabaları (: debbâbe) Taif kuşatmasında kullanması bu örneklerden sadece biridir. Bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi: (Hayatı ve Faaliyeti)*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1993), 2/833-835.

10 Nitekim ait olduğu dönemin şartları ve toplumsal dinamikleri fetva kurumunun *değişimini* kaçınılmaz kılmış ve kılmaktadır.

11 Sinan Çuluk - Yılmaz Karaca (ed.), *Osmanlı Arşivi'nde Şeyhülislam Fetvaları* (İstanbul: T.C. Başbakanlık, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015), 5.

rına çıkan hususlarda her zaman için dayanak noktası olarak bir *fetvaya* ihtiyaç hissederlerdi.¹²

Verilen “fetvalar, Hanefî imamlarının kavillerine göre verilirdi. İlgili meseleye dair fetva, müteaddid fetva kitaplarından çıkarılarak müsevvidler tarafından kaleme alınıp bunu fetva emini gördükten ve mübeyyiz tarafından beyaza çekildikten sonra şeyhülislâma takdim olunurdu. Şeyhülislâm bunu tetkik edip talik kırması denilen kendi el yazısıyla bilhassa cevap kısmını imzalardı.¹³

Verilen fetvalar arasında ibadet hukukundan aile hukukuna, ticaret hukukundan ceza hukukuna hatta savaş hukukuna kadar pek çok alanı ilgilendiren fetvalar yer almaktadır.¹⁴ Şeyhülislâmların verdikleri fetvalar, hususi ve umumi olarak iki türlü olurdu. Hususi fetvalarda herhangi bir şahıs şer’î bir husus hakkında fetva isterken umumi fetvalar, padişahın herhangi bir mesele hakkında, mesela harp, sulh ve saire için istediği fetvalardır.¹⁵

Fetvaların sadece insanların gündelik hayatını belirleyiciliği söz konusu değildir. Bunun da ötesinde padişah tarafından örneğin savaşla ilgili istenen fetva(-lar)ın reel-politiğin yanı sıra dış politikayı, hatta başka ülkelerin ve halkaların toplumsal yaşantısını etkilediği söylenebilir. Örneğin Şeyhülislâm Pîrîzâde Osman Sâhib Efendi tarafından verilen fetva(lar), bir taraftan 1768-1774 yılları arasında cereyan eden ve Osmanlı İmparatorluğu’nun yenilgisinin ardından Küçük Kaynarca Antlaşması’nın imzalanması ile sonuçlanan Osmanlı-Rus savaşını başlatan en temel faktörlerden biri iken bir taraftan da Osmanlı’nın Rusya’ya açacağı savaş için meşruiyet dayanağını oluşturmuştur.

2.1.1. Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Verilen Bazı Savaş Fetvaları

2.1.1.1. Ebüssuûd Efendi’nin Verdiği Fetvâ

Donanma ile küffâr üzerine sefer halinde olan Müslüman askerler arasından küffâr ile savaşırken kaçmak suretiyle denize düşüp boğulanlar olursa bunların şehit sayılıp sayılmayacağı yönünde kendisine sorulan soruya Ebüssuûd Efendi¹⁶ “...kaçarken gark olanlar Hak hazretlerinin gadabı canibine mübtelâlardır. Halâs

12 Çuluk - Karaca, *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislam Fetvaları*, 6.

13 Çuluk - Karaca, *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislam Fetvaları*, 9.

14 Bu tür fetvalar için bk. Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yi feyziye*, ed. Mustafa Demiray (İstanbul: Klasik, 2009), 121-137; Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ: Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi*, ed. Mustafa Demiray (İstanbul: Klasik, 2011), 173-213; Damadzâde Ahmed Efendi - Mehmet b. Ahmet el-Gedûsi, *Neticetü’l-fetâvâ: Şeyhülislam fetvaları*, ed. Mustafa Demiray (İstanbul: Klasik, 2014), 109-123.

15 Bk. Çuluk - Karaca, *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislam Fetvaları*, 9.

16 Meşihât dönemi: Ekim 1545 – 23 Ağustos 1574. Bk. Çuluk - Karaca, *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislam Fetvaları*, 24.

olanlara dahi an-karîb erişir hazelehümu'llâhu Teâlâ, kaçıp kurtulanlar Hak Teâlâ hazretinin gadabına mü'ebbed mübtelâlardır.” şeklinde fetva vermektedir.¹⁷

Kur'an-ı Kerim'de savaş sırasında düşmanla karşı karşıya gelenlerin firar etmesi yasaklanmaktadır. Ancak yer değiştirmek veya başka bir birliğe katılmak amacıyla ricat yapılmasında sakınca olmadığı belirtilmektedir.¹⁸

Fetvası sorulan meselede “...donanma-i hümayûnla küffâr-ı hâk-sâr üzere sefer edip kefare-i fecereye mukâbele ve mukâteleye mübâşeret eden gâziler...”¹⁹ şeklinde mutlak bir durum belirtilmekte, onların kaçmasını gerektirecek spesifik durum(lar)dan bahsedilmemektedir. Dolayısıyla verilen fetva da mutlak bir nitelik taşımakta, her hâlükârda firar edilmesi şehitlik hükmünün kazanılmasına engel görülmektedir.

Bu noktada önce Hanefî mezhebinin şehitlik meselesine bakışına; ardından mezhepte fetvası istenen duruma benzer hüküm(ler)in bulunup bulunmadığına temas edilmesi yerine olacaktır.

Hanefî mezhebine göre şehit; “ister savaşıta ister bir azgım, dar-ı harbe mensup bir harbî, isterse bir hırsız veya yol kesici tarafından, direkt olmayan bir sebeple de olsa haksız yere zulmen öldürülen”²⁰ kimseye denir. Mevcut tanım dikkate alındığında Hanefîlere göre üç kısım şehit bulunur: a) kâmil şehit, b) sadece âhiret şehidi ve c) sadece dünya şehidi.²¹ Ebüssuûd Efendi’nin verdiği fetvaya bakılırsa savaştan kaçarken denizde boğulan kişi bu üç sınıftan hiçbirine dâhil değildir. Dolayısıyla bu kişiye şehitlerle ilgili hükümler²² uygulanamaz.

Serahsi'nin eserinde²³ mezkûr fetvadakine benzer bir mesele bulunmaktadır: *Bir gemide bulunan Müslümanlara ateş açılması.*

Mezhebe göre böyle bir durumdaki kişi “ateşe dayanarak sabretme veya denize atlama konusunda muhayyerdir.” Durum böyle olmakla birlikte “bir kimse bu iki şıktan birisinde kurtulma ümidi görüyorsa onu yapmak zorundadır. Çünkü

17 Çuluk - Karaca, *Osmanlı Arşivi'nde Şeyhülislam Fetvaları*, 24.

18 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْزَاحًا فَلَا تُولَّوْهُمْ الْاُذْنَآزَ . وَمَنْ يُولَّهُمْ يَوْمَئِذٍ ذُرِّيَّةَ ٱلْأُشْجَارِ ٱلْمُتَحَنِّقِ ٱلْأُتَىٰ فِىةَ قَعْدٍ .

19 Çuluk - Karaca, *Osmanlı Arşivi'nde Şeyhülislam Fetvaları*, 24.

20 Abdurrahmân Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkıhı*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1993), 8/750.

21 Bk. Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı*, 8/750-751.

22 Sayılan sınıflar arasında kabul edilen bir şeitle ilgili uygulanacak hükümler hakkında detaylı bilgi için bk. Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı*, 8/750-751. Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, ed. Mehmet Ali Seraceddin, çev. Nurettin Yıldız (İstanbul: Risale, 2020), 3/106-108.

23 Bk. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1409/1989), 10/76-77; Şemsü'l-eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Mebsût*, ed. Mustafa Cevat Akşit, çev. Ahmet Bostancı (İstanbul: Gümüşev, 2008), 9/141.

o, gücü yettiğinde canını yok olmaktan kurtarmaya çalışmakla emredilmiştir. Bu da kurtulma ümidi görülen tarafa meyletmeyi gerektirir.” Şayet “her iki tarafta da kurtulma ümidi görüyorsa ikisinden kendisine en uygun olanı seçmekte serbesttir. Çünkü insanların durumları birbirinden farklıdır. Bazıları(nın) suya dayanıklılığı ateşe dayanıklılığından daha fazladır. Bazı insanlar da suya batıp çıkmaktan suyla boğuşmaktansa ateş ve dumana karşı daha fazla sabır gösterirler. Ateşe ve dumana dayanmayı tercih ederler.” Buna karşın kişi “her iki tarafta da kurtuluş ümidi görmüyorsa Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a (r.a.) göre muhayyerdir. İki şıktan istediğini tercih eder. İmam Muhammed’e (r.a.) göre böyle bir kimse kendisini suya atamaz. Çünkü ateşe dayanmaya çalışarak ölürse ölümü düşmanın fiiliyle olur. Şayet kendisini suya atarsa ölümü kendi fiiliyledir. Buradan ölümünün düşman elinden olması için ateşe sabretmesinin gerektiği sonucu çıkar.”²⁴

Bu değerlendirmeler ışığında Ebüssuûd Efendi’nin, yukarıdaki fetvasında İmam Muhammed’in görüşünü esas aldığı söylenebilir. Her ne kadar Serahsî, *Müslüman* şeklinde mutlak bir ifade kullanmış, yani asker veya sivil şeklinde bir ayırmada bulunmamışsa da imamların değerlendirmelerinin ve hükmün, her iki taraf için de geçerli olduğu söylenebilir. Buna göre donanma-i hümayûnda görevli askerler yapılan saldırıya mukavemet etmelidir. Bununla birlikte savaştan kaçarken suda boğulurlarsa intihar etmiş olurlar. Dolayısıyla yukarıda zikri geçen şehitler kategorisinden hiçbirine dâhil edilmezler.

2.1.1.2. Dürriade Seyyid Mehmed Arîf Efendi’nin Verdiği Bir Fetvâ

Müslümanların sultanına isyan eden kimsenin sultanın emriyle öldürülmesinin hukûkî durumuyla/meşruiyetiyle alakalı kendisine²⁵ sorulan soru ve cevap şöyledir: “Zeyd bâğî olup sultanü’l-müslimîn hullidet hilâfetuhû ilâ yevmi’d-dîn hazretlerine itaatden hurûc ve şe’âir-i İslamiyyeye mugayir nice harekât-ı şenî’aya cesaret ve memâlik-i Osmanîyyeden bazı bilâda hilâf-ı rıza-yı hümayûn tetâvül-i eyâdî edip bu vecihle zulm ü fesad âdet-i müstemirresi olmakla sâ’î bi’l-fesad olduğu zâhir olsa emr-i veliyyü’l-emr ile Zeyd’in katli meşrû’ olur mu, beyân buyurula. El-cevâb: Allahu a’lem. Olur.”²⁶

Mezkûr fetvada iki nokta dikkat çekicidir: İlki; hangi şartları taşıyanlar *bâğî* olarak adlandırılır? İkincisi; bu şartları taşıyanların doğrudan devlet başkanının emriyle öldürülmeleri/siyaseten katloları mümkün müdür?

24 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/76; Serahsî, *Mebsût*, 9/141.

25 İlk meşihatı 23 Ağustos 1785 – 10 Şubat 1786 tarihleri arasında; ikinci meşihatı ise 12 Temmuz 1792 – 30 Ağustos 1798 tarihleri arasındadır. Bk. Çuluk - Karaca, *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislam Fetvaları*, 131.

26 Çuluk - Karaca, *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislam Fetvaları*, 133.

Niteliği ve mahiyeti itibarıyla hem bu suçun tanımında²⁷ hem de suçu oluşturan unsurlar noktasında²⁸ mezhepler arasında farklılıklar bulunmaktadır.

Hanefî mezhebi devletin meşrû otoritesine karşı ayaklanmanın dört farklı şekli bulunduğunu savunmaktadır:

1) Güçleri olsun olmasın, te'vilsiz olarak imama karşı başkaldırarak insanların mallarını alan, onları öldüren ve yolları korkulu hale getiren kimseler: Bunlar, yol kesicilerdir.

2) Yine bunlar gibi olup güç ve iktidarları olmayan, ancak te'villeri olan bir kavim: Bunlar da yol kesici hükmündedirler. Öldürdükleri takdirde öldürülürler.

3) Güç ve hâkimiyetleri olup imamın, savaşılmaya gereken bâtil yolda veya mâsiyet halindeki kâfir bir kimse olduğu te'viliyle ayaklananlar: Haricî adını alan bu gruptaki kimseler; Müslümanların canlarını, mallarını helâl sayar, karılarını esir alır. Resûlullâh'ın sahabîlerini tekfir ederler. Fukahanın çoğunluğuna göre bunlar bâğî hükmündedirler.

4) Âdil imama başkaldıran Müslüman bir kavim: Bunlar Haricîlerin yaptığı gibi Müslümanların kanını mübah kılmaz, onların kadınlarını esir almazlar. Bunlar bâğîdirler.²⁹

Yukarıdaki kategorilerden her birinin diğerinden bazı noktalarda ayrıştıkları görülmektedir. Buna göre ilk iki kategori yol kesici/muhârib hükmünde son ikisi ise bâğî hükmünde kabul edilmektedir. Dolayısıyla ilk iki kategoriye hırâbe suçunun cezası son ikisine ise bağy suçunun cezası söz konusu olmaktadır.

Her bir kategori tek başına ele alındığında suçun unsurlarında farklılıklar gözlenmektedir. Buna göre bâğî olarak nitelenecek kişi(ler)in güç unsuruna sahip olmanın yanı sıra ayaklanma gerçekleştirdikleri otoritenin, otoritesini kaybettiği yönünde bir te'vile sahip olmaları şartları aranmaktadır. Hanefî mezhebindeki genel yaklaşım bu şekilde olmakla birlikte mezkûr fetvada bağy suçunun oluşması için zımnen işaret edilen unsurlar/ şartlar şunlardır:

27 Bu suçun mezheplere göre farklı tanımları hakkında detaylı bilgi için bk. Adnan Akalın, *İslam Hukukunda Devlete İsyan Suçu* (Ankara: Fecr, 2016), 71-74.

28 Örneğin Udeh'e göre bu suçun unsurları şunlardır: 1) Başkaldırının devlet reisine karşı olması, 2) Üstün-lük temin ve tesisi için fiilen ayaklanmada bulunma, 3) Suç kastının bulunması. Abdulkâdir Üdeh, *Seküler Ceza Hukuku Kurumlarıyla Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku - Genel Hükümler*-, çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2012), 2/757.

29 Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhi*, 8/3471-3472. Ayrıca bk. Sabri Erturhan, *İslam Ceza Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi, 2020), 278.

- i) Meşru yöneticiye itaatten ayrılma,
- ii) İslâmî şîârlara³⁰ aykırı şeni' hareketlere tevessül edilmesi,
- iii) Bazı beldelere musallat olunması,
- iv) Zulüm ve fesadın alışkanlık haline getirilmesi ve
- v) Tüm bunların açıktan yapılması.

Ahvâl ve şerâitlen değişmesine bağlı olarak mezhebin genel yaklaşımı ile mevcut fetva arasında bağy suçunun unsurlarının değerlendirilmesinde farklılık olduğu görölmektedir. Buna göre suçta istenen cezada da değişiklik olacağı aşıkâr- dır. Mevcut fetvada suç, niteliği bakımından *bağy* olarak tanımlanırken istenen ceza bakımından *hırâbe* hükmünde kabul edilmekte; nihayetinde devlet başka- nının emriyle, tayin etmesiyle bu suçu işleyenin öldürölmesinin caiz olacağı be- lirtilmektedir. Hâlbuki Hanefî mezhebinin genel yaklaşımında bağy suçuna uy- gulanacak cezalar suçun şiddetine göre farklılık arz etmekle³¹ birlikte isyancılar ya savaşırken öldürölürler ya da esir alındıkları takdirde geride katılacakları bir birliğin bulunması halinde öldürölülebilirler.³²

Hırâbe suçı ve cezasında³³ ise durum tamamen farklıdır. Bu suçta uygu- lanacak “müeyyidelerin had grubunda yer alması hasebiyle devlet başkanı veya hâkimin bu cezaları başka cezalara çevirme yetkisi bulunmadığı gibi – Mâlikî mezhebi dışındaki mezheplere göre - âyette³⁴ zikredilen cezalar arasından birini

30 Fetvada “şe’âir-i İslamiyye” terkibi mutlak olarak zikredildiği için tam olarak neyin/nelerin bu kapsamda değerlendirildiği belirsizdir. Şe’âir kelimesinin müfredi olan şîâr “ayrırcı özellik, nişan, alâmet” anlamlarına gelmekle birlikte nelerin şîâr olarak kabul edildiği hususunda dönemsel olarak farklı yorumlar bulun- maktadır. Şeâir kelimesi naslarda daha çok hac ibadetinin rükün ve unsurlarıyla ilişkili iken daha sonra tef- sir kaynaklarında ve dinî literatürde muhtevası genişletilerek ibadete, saygı ve tâzime konu olan davranış ve sembollerin bütölünü kuşatan bir terim şeklinde kullanılmaya başlanmış, hacda somut formlar halinde öne çıkan mekân, nesne ve uygulamaları tasvir için kullanılan terim dinin temelini oluşturan esasları da içine alacak şekilde geniş yorumlanmaktadır. Örneğin Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, şeâirin alanını daha da genişleterek ibadetlerin yanında Allah’ın kendine has kıldığı ve mânen O’na yaklaşma vesilesi yaptığı, duyularla algılanabilen dinî sembolleri de bu terim içinde kabul eder. Buna göre en büyük dört şîâr Kur’an, Kâbe, Peygamber ve namazdır. Elmalılı Muhammed Hamdi ise şeâirin bazen ibadetin kendisiyle, bazen de ibadet edilen yerle ilişkili olabileceğini belirtir; bu bağlamda haccın rükünleri yanında ezanı, cemaatle namazı, Cuma ve bayram namazlarını, hatta camileri ve minareleri de dinin şîârları arasında saymaktadır. Bk. M. Sait Özervanlı, “Şîâr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Nisan 2025).

31 Suçun şiddetine göre verilebilecek farklı cezalar hakkında bk. Erturhan, *İslam Ceza Hukuku*, 285.

32 Bk. Serahsî, *Mebşûl*, 9/234.

33 Hırâbe suçunun cezaları suçun niteliğine göre farklılık arz etmektedir. Buna göre şayet muhâribler/ yol kesenler *hem yol kesme hem korkutma* veya sadece *mal alma* veya sadece *adam öldürme* veya *hem adam öldürölüp hem de mal alma* suçlarını işlemişlerse bu durumlara göre cezaları da farklılaşmaktadır. Mezhep- lere göre hangi durumda hangi ceza(lar)ın uygulanacağı hususunda detaylı bilgi için bk. Udeh, *Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*, 2/725-739; Erturhan, *İslam Ceza Hukuku*, 241-244.

34 “Allah’a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürölmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşığılıyıcı cezadır. Ahirette ise onlar için büyük bir azap vardır.” (el-Mâide, 5/33)

tercih veya takdir yetkisinin bulunmadığı konusunda İslam hukukçuları arasında görüş birliği vardır.”³⁵ Dolayısıyla Hanefîlere göre devlet başkanının suçun unsurları oluşmadığı takdirde öldürme emri verme yetkisi bulunmamaktadır.³⁶

Hanefî mezhebinin bağı ve hırâbe suçlarıyla ilgili genel yaklaşımı bu şekilde olmasına rağmen Şeyhülislâm Dürriyade Seyyid Efendi’nin bu şekilde fetva vermesinin nedeninin fetvada bağı olarak tanımlanan suçun Şeyhülislâm tarafından ta’zir kapsamında değerlendirilmesi olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim ta’zir kapsamında değerlendirilen bir suça hangi cezanın verileceği noktasında devlet başkanının tayin ve takdir yetkisinin bulunduğu prensip olarak kabul edilmektedir.

2.1.1.3. Mehmed Zeynelabidin Efendi’nin Verdiği Bir Fetvâ

Kendisine³⁷ “*Bilâd-ı İslamiyeden bir beldenin civarında vâkı’a karyeler(d) e mütemekkin olan zimmiler itaat-i veliyyü’l-emrden bi’l-küllîye hurûc edip bazı bilâd-ı İslamiyeye istila ve müslimîn ile muharebe için temekkün ve tahayyüz eyleseler taife-i mezbûrenin karyeleri şer’an dâru’l-harb olmakla asker-i İslam muktezâ-yı şer’-i şerif üzere sâdır olan emr-i sultanî mücebince üzerlerine sefer ve muharebe etdiklerinde taife-i mezbûre hükmen harbîler olmakla harbî ahkâmı haklarında câriye olup katl ve seby ve istirkâkları caiz olur mu, beyân buyurula.*”³⁸ şeklinde sorulan soruya Zeynelabidin Efendi’nin “El-cevâb: Allahu a’lem. Olur.” şeklinde cevap/fetva vermesinden anlaşıldığı üzere “müslüman bir beldenin civarındaki köylerde oturan ve İslam hükümdarına itaat etmeyip Müslümanlarla savaşmak için bir araya gelen kimseler “*harbî*” hükmünde olup öldürülebilirler.”³⁹

Bağı/devlete isyan suçunun oluşabilmesi için âyetle⁴⁰ de geçtiği şekliyle isyancıların Müslüman olması şarttır.⁴¹ Devlete karşı isyan edenlerin tamamının zimmîlerden oluşması halinde bağı değil harp hükümleri geçerli olur.⁴² Dolayısıyla hukukî açıdan harbî statüde bulunan kişiler için geçerli olan uygulamalar devlete isyan eden zimmîler için de geçerli kabul edilmektedir.

35 Bk. Erturhan, *İslam Ceza Hukuku*, 240.

36 Nitekim “ceza âyetteki sıraya göre verilir. Çünkü bu suç, adam öldürme, mal alma ve insanları korkutma şeklinde değişiklik gösterir. Ceza ise işlenen suça göredir. Dolayısıyla suç ağır olduğunda, “en hafif ceza ile cezalandırılabilir”; suç hafif olduğunda da “en ağır ceza ile cezalandırılabilir” denilemez.” Serahsî, *Mebûsût*, 9/228.

37 Meşihat dönemi: 22 Mart 1815 – 27 Ocak 1818. Bk. Çuluk - Karaca, *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislam Fetvaları*, 187.

38 Çuluk - Karaca, *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislam Fetvaları*, 187.

39 Çuluk - Karaca, *Osmanlı Arşivi’nde Şeyhülislam Fetvaları*, 187.

40 “Mü’minlerden iki grup birbiriyle vuruşularsa...” (el-Hucurât, 49/9)

41 Serahsî, *el-Mebûsût*, 10/128. akt. Erturhan, *İslam Ceza Hukuku*, 280.

42 Serahsî, *el-Mebûsût*, 10/116. akt. Erturhan, *İslam Ceza Hukuku*, 280.

Fetvada dikkat çekici hususlardan biri de “...muharebe için temekkün ve tahayyüz eyleseler...” ifadesidir. Fetvada dile getirilen husus zimmîlerin isyan edip doğrudan saldırıda bulunmak yerine isyan için belli bir mekâna yerleşip orayı üs ve karargâh halinde getirmeleri durumudur. Şayet mevcut durum bağı kapsamında değerlendirilmiş olsa idi fiilî isyan bu suçun maddî unsurunu oluşturmak olacaktı. Dolayısıyla fiilen isyan söz konusu olmadıkça devletin doğrudan müdahalede bulunma hakkı olmayacaktı. “Belirtildiği üzere suçun maddî unsuru meşrû yönetimin yıkılması amacıyla çarpışmaya girilmesidir. Doğal olarak bu çarpışmada silah ve zor kullanılacak ve kan dökülmüş olacaktır. O halde organize bir grubun silahlı ve teçhizatlı olarak çarpışma başlatmaksızın salt hazır vaziyette beklemiş olmalarıyla bağı suçu gerçekleşmiş olmaz.”⁴³ Lakin fetva, kendisinde belirtilen özelliklere sahip zimmîler harbî statüsünde kabul edildikleri için fiilen olmasa bile isyan amacıyla belli bir yeri üs ve karargâh edinmeleri, onlara karşı yapılacak harekât için hukukî bir zemin oluşturmaktadır.

Fetva⁴⁴ Osmanlı Devleti’nin beka mücadelesi verdiği bir döneme aittir ve o dönemin özelliklerini barındırmaktadır. Bu dönemde özellikle zimmî statüsünde bulunan vatandaşların çoğunlukta yaşadığı Balkan coğrafyasında iç isyanların yoğun bir şekilde yaşandığı görülmektedir. Çarlık Rusya’sı gibi devletlerin Balkan coğrafyasındaki Bulgar, Yunan gibi azınlıkları kışkırtarak devletin iç işlerine müdahalede bulundukları böyle bir dönemde yapılacak harekâtların hukukî zemini oluşturmak adına devletin, meşihât makamından fetva istediği ve böylece harekâta meşrû bir zemin oluşturma arzusunda olduğu söylenebilir. Normal şartlarda tıpkı Müslümanlar gibi devletin aslî unsurlarından olan zimmîlerin isyan girişimleri bağı kapsamında değerlendirilmesi gerekirken hükmen harp/dârülharb kapsamında değerlendirildiği görülmektedir. Zira isyanın hukuken bağı kapsamında değerlendirilebilmesi için Hanefî mezhebine göre isyancıların Müslüman olması şartı aranmaktadır. Hâlbuki zimmîlerde bu şart söz konusu değildir. Dolayısıyla bunlara, bâğîlere uygulanacak hukukî müeyyideler yerine harbîlere uygulanacak hukukî müeyyideler fetva yoluyla karar altına alınmıştır.

43 Abdulkâdir Udeh, *et-Teşrî’u l-cinâi l-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1415–1994), 2/675.’den akt. Erturhan, *İslam Ceza Hukuku*, 281-282.

44 Bu fetva azınlık isyanlarının yoğun olarak yaşandığı dönemde verilen fetvalardan sadece bir tanesidir. Osmanlı Devleti’nde yaşanan azınlık isyanlarına karşı yapılacak harekâtların meşruiyetine temel oluşturan bunun gibi pek çok fetva bulunmaktadır. Konuyla ilgili detaylı bir çalışma için bk. Abdurrahman Muhammed Hacısmailoğlu, *Osmanlı Devleti’nde Savaş (Cihad) Fetvaları (1768-1914)* (İstanbul: Milli Savunma Üniversitesi, Atatürk Stratejik Araştırmalar Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022).

2.1.1.4. Pîrîzâde Osman Sâhib Efendi'nin Verdiği Bazı Fetvalar

2.1.1.4.1. Boğdan Meselesiyle İlgili Verdiği Fetva

Pîrîzâde Osman Efendi'nin⁴⁵ verdiği fetva şu şekildedir: “Boğdan diya-rından ehli zimmet taifesinden birkaç karyenin zımmileri nakz-ı ahd ve isyan ve cizyelerini edadan imtina ve moskov keferesiyle ittihat ve tecemmü ve bazı bilad-ı İslâma ve ehl-i İslâm ile muharebe eder olsalar ol taifenin vilayetlerini urub katl ve seby ve istirkak olunmaları meşru olur mu?” El-cevâb: Olur.⁴⁶

Verdiği fetvanın, içinde bulunduğu dönemde Osmanlı Devleti ile Rusya arasında yaşanan “Lehistan meselesinde Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa ve Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi'ye muhalefet ederek Ruslar'la savaş yapılması-nı”⁴⁷ savunmasının etkili olduğu söylenebilir. “Nitekim onun savaşı istemeyen Sadrazam'ın azledilmesinde rol oynadığı, İstanbul'daki Rus elçisinin Yedikule'ye kapatılmasını sağladığı bilinmektedir.”⁴⁸ Aynı zamanda böyle bir fetvanın veril-mesini gerektiren siyasi durumlar arasında “Kırım Hanı'nın ve kuvvetlerinin Boğ-dan re'âyâsına ne gibi bir muamelede bulunması gerektiği”⁴⁹ yönündeki sorusu da yer almaktadır.

Fetvanın kapsamına bakıldığında isyan eden zimmîlere yönelik yaptırımla-rın meşru olmasının şartları; 1) Ahdi bozmak, 2) İsyan etmek, 3) Cizye ödemekten kaçınmak, 4) Düşman ordusuyla ittifak kurmak, 5) İslam beldelerine ve ahalisine saldırıda bulunmak şeklinde sıralanmaktadır. Bir önceki başlıkta ele alınan fetva-dan farklı olarak bu fetvada, isyancı zimmîlere yönelik harekâtın meşru olması noktasında fiilî saldırının da belirleyici bir faktör olduğu görülmektedir.

Boğdan meselesi Pîrîzâde Osman Sâhib Efendi şeyhülislâm olmadan önce de devletin en önemli sorunları arasında olmasına rağmen anlaşılan dönemin Sad-razam'ına göre Ruslarla bir çatışma içine girmek siyaseten uygun değildi.⁵⁰ Do-layısıyla dönemin şeyhülislâmı Veliyyüddin Efendi'den konuyla ilgili bir fetva

45 Meşihât dönemi: 16 Ekim 1768 – 2/3 Mart 1770. Hakkında detaylı bilgi için bk. Tahsin Özcan, “Pîrîzâde Osman Sâhib Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Nisan 2025).

46 Hacıismailoğlu, *Osmanlı Devleti'nde Savaş (Cihad) Fetvaları (1768-1914)*, 27. Muharrem Saffet Çalış-kan, *(Vekâyi'ni'vis) Enverî Sadullah Efendi ve Tarihinin I. Cildi'nin Metin ve Tahlili (1182-1188 / 1768-1774)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2000), 125. Pîrîzâde, benzer bir fetvayı Eflaklılar için de vermiştir. Detaylı bilgi için bk. Hacıismailoğlu, *Osmanlı Devleti'nde Savaş (Cihad) Fetvaları (1768-1914)*, 33.

47 Özcan, “Pîrîzâde Osman Sâhib Efendi”.

48 Özcan, “Pîrîzâde Osman Sâhib Efendi”.

49 Hacıismailoğlu, *Osmanlı Devleti'nde Savaş (Cihad) Fetvaları (1768-1914)*, 28.

50 Bk. Selâhattin Tansel, “Osmanlı-Leh Münasebetleri 1764-1768”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 4/1 (1946), 81-82.

isteme teşebbüsünde bulunmadı. Bu durumun da gösterdiği üzere devlet için haklı hukukî koşullar oluşsa bile dönemin siyasi, toplumsal ve ekonomik koşulları gereği meşru hukukî koşulların siyaseten göz ardı edildiği veya tehir edildiği söylenebilir. Aynı şekilde mezkûr fetva bir şeyi daha bize göstermektedir: Meşihat makamından fetva alınmadığı sürece devletin meşru müdahale hakkı oluşmamaktadır. Aksi halde Kırım Hanı'nın, konuyla ilgili ne yapılması gerektiği hususunda Bâb-ı Âli'den cevap beklemesine rağmen fetva alınmadan da Boğdan zimmîlerine yönelik askerî operasyon yapılabilirdi. Bu operasyonun yapılması için fetvanın beklendiği⁵¹ anlaşılmaktadır. Nitekim Pîrîzâde'nin de fetvası operasyon yapılmasında sakinca olmadığı yönünde olmuştur.

2.1.1.4.2. Lehistan Meselesiyle İlgili Verdiği Fetva

Ehl-i harbden, bir ülke halkı, kendilerine İslâm ahkâmı tatbik edilmemek şartıyla Müslümanlarla bir anlaşma yapsa bu ülkeye dârul-muvâdaa denir. Bu sulh ile can ve mal emniyetine sahip olurlar, ayrıca bir eman almadan dârulislâma girebilirler. Bu ülke, İslâm hukukunun tatbik sahasına girmediği için dârulharb hükümlüdür. Çünkü bir ülke ancak İslâm hükümlerinin tatbik edilmesiyle dârulislâm olabilir. Yapılan sulh ile onlara taarruzun terki iltizam edilmiştir. Başkalarına karşı onları koruma tekeffül edilmiş değildir.⁵²

Osmanlı Devleti ile Lehistan arasındaki ilişkiler, Çelebi Mehmed (1413-1421) döneminde başlamıştı. Nitekim Macaristan kralı Zygmunt, 1414'te Osmanlılara karşı Polonya kralı Vladislas'tan yardım istemiş Vladislas ise Macarlara yardım etme yerine arabuluculuk yapmak maksadıyla Çelebi Mehmed'e iki elçisini göndermişti. Leh elçilerini çok iyi karşılayan Çelebi Mehmed, Macaristan ile altı yıllık bir antlaşma yapmayı kabul etmiş, böylece ilk defa Osmanlı-Leh diplomatik ilişkileri başlamıştı. İki devlet arasındaki ilk mücadele 1444 Varna savaşı dolayısıyla gerçekleşmiştir.⁵³ İlk münasebetlerden itibaren Osmanlı Devleti ile Avusturya, Lehistan ve Venedik arasında 26 Ocak 1699'da imzalanan Karlofça Antlaşması'na kadar⁵⁴ geçen süre zarfında iki devlet arasındaki ilişkiler savaş – barış şeklinde varlığını devam ettirmiştir. Karlofça Antlaşması vasıtasıyla Osman-

51 Mevcut fetva ve bu fetvayı muhtevi hatt-ı hümayunla ilgili detaylı bilgi için bk. Hacıismailoğlu, *Osmanlı Devleti'nde Savaş (Cihad) Fetvaları (1768-1914)*, 25-30.

52 Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârulislâm - Dârulharb* (İstanbul: İz, 1998), 150.

53 Mehmet İnbaşı, "Osmanlı-Lehistan Harplerinde Sefer Yolu ve Tuna Nehrinin Stratejik Önemi (XVII. Yüzyıl)", Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri, Balkanlar'da İslâm Medeniyeti (İstanbul: IRCICA, 2011), 479-480. Bk. Hacer Topaktaş, "XVIII. Yüzyıl Ortalarında Türk-Leh İlişkilerinden Bir Kesit: Kapıcıbaşı Mehmed Ağa'nın Lehistan (Polonya) Elçiliği (1757-1758)", *Osmanlı Araştırmaları* 29 (2007), 203.

54 Bk. Topaktaş, "XVIII. Yüzyıl Ortalarında", 206.

lı Devleti Lehistan'ı dârul-muvâdaa kategorisinde değerlendirmektedir. Nitekim Pîrîzâde Osman Sâhib Efendi'nin Lehlilerle ilgili verdiği fetvada “*bilâd-ı hürriyeden ...*” ve “*...ba'de'l-muvâda'a*” ifadelerini kullanarak bu duruma işaret ettiği anlaşılmaktadır.

1767-1768 yılları arasında Osmanlı Devleti ile Rusya arasında yaşanan olaylar, özellikle 24 Şubat 1768'de Ruslarla Lehlilerin bir antlaşma yapmaları üzerine Bar kasabasında toplanan Katolik Lehliler'in Rusları Lehistan'dan kovmaya ve kralı azlederek cumhuriyetin hürriyetini iadeye karar vermeleri, ardından Ruslar'ın Bar kasabasında toplananların üzerine hücum etmesi, kaçanlardan bir kısmının Türk topraklarına sığınınca bunları takip bahanesiyle Osmanlı sınırlarına tecavüz etmesi, Balta kasabasını yağmalaması, ahaliden bin kişinin öldürülmesi şeklinde gerçekleşen olaylar⁵⁵ Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya savaş açma kararı almasına neden olmuştur.

Özellikle Rusya saflarında yer alıp Osmanlı Devleti'ne karşı savaşan Lehli- lere – ki sayıları, tarihi kayıtlara göre düşman ordusunun üçte birini teşkil etmek- tedir⁵⁶ - karşı yapılacak askerî operasyonların meşruiyetini öğrenmek amacıyla Pîrîzâde'den fetva istendiği görülmektedir.

İstenen fetva ve verilen cevap aynen şöyledir:

“*Bilâd-ı hürriyeden Leh keferesinin reisleri ve ehl-i memleketi mukaddemâ ehl-i İslâm ile ba'de'l-muvâda'a bir müddet mürurunda padişah-ı dîn-i İslâm hal- ledallahu hilâfetullâhi yevmü'l-kıyâme hazretleri müsliminde kuvvet ve beyne'l-... vüs'at olup kisas-ı sulhi eslah görmekle ... kendilerine dâhil olduktan sonra mez- bûrlar ile kitâle şürû' meşrû' olur mu?*” el-Cevâb: Olur.⁵⁷

Osmanlı Devleti nazarında dârul-muvâdaa hükmünde olan Lehistan'ın “1795 yılında iki Alman ve bir Ortodoks devlet tarafından üç parçaya”⁵⁸ bölün- müş olması bu devleti dâruhharb statüsüne getirmiştir. Zira “dârul-muvâdaadan birisi dâruhharbin vatandaşlığına geçse Müslümanların nazarında o kimse/ devlet dâruhharb ahâlisine tanınan emanı kaybeder.”⁵⁹ Buna göre parçalanıp dâ- ruhharb sayılan ülkelerin hâkimiyetine geçmeden önce dârul-muvâdaa hükmünde olan Lehistan dâruhharb statüsüne geçtiği ve Lehlilerden büyük bir çoğunluk da

55 Bk. Tansel, “Osmanlı-Leh Münasebetleri 1764-1768”, 81.

56 Bk. Ahmed Vâsîf Efendi, *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâikü'l-ahbâr (1166-1188/1752-1772)*, ed. Nevzat Sağlam (Ankara, 2020), 360. ‘danakt. Hacıismailoğlu, *Osmanlı Devleti'nde Savaş (Cihad) Fetvaları (1768-1914)*, 46.

57 Hacıismailoğlu, *Osmanlı Devleti'nde Savaş (Cihad) Fetvaları (1768-1914)*, 34.

58 Hasan Demiroğlu, *Rus Kaynaklarına Göre Rusya'nın Balkan Siyaseti: Ortodoks Birliği ve Panislavizm (1856-1878)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009), 34.

59 Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 150.

dârulharb statüsünde bulunan Rusya'nın saflarında Osmanlı Devleti'ne karşı savaştıkları için fetvada onlarla savaşılmasının meşrû olduğu beyan edilmiştir.

2.2. Osmanlı İmparatorluğu Yıkıldıktan Sonra Fetva Kurumu

Sömürgecilik ve emperyalizm tarihinin de gösterdiği üzere⁶⁰ Britanya, Fransa, Hollanda, Portekiz gibi ülkeler tarafından pek çok İslâm coğrafyası ya doğrudan işgal edilmiş ya da yönetime getirilen vekil unsurlar eliyle Müslüman yerel halk yönetilmiştir. Bu yönetim sırasında İslâm hukukunun uygulama sahası kimi yerlerde kademeli olarak ortadan kaldırılırken kimi yerlerde ise daraltılmıştır. Bu da Müslüman yerel halkın dinî-hukukî talep ve ihtiyaçlarının, yerel halkın beklentilerine uygun şekilde karşılanmasına engel olmuştur. Resmî düzeyde hukukî beklentileri kısmen veya tamamen ortadan kaldırılan halk ise bu tür beklentilerini önceden olduğu gibi fetva kurumu eliyle karşılamaya çalışmıştır.

Sömürgecilerin, kendi egemen düzenlerini kurmak ve korumak amacıyla hukukî düzenlemelere ihtiyacı vardır. Bu düzenlemeleri yaparken doğal olarak kendi amaç, hedef, beklenti ve ideallerine göre hareket edecek ve kanun metinleri oluşturacaklardır. Başka bir deyimle hâkimiyetlerini sağlamak ve sağlamlaştırmak amacıyla oluşturacakları değer yargısı/ yargıları ve bu değer yargılarını esas alan hukukî düzenlemeler yoluyla toplumla çatışmaları⁶¹ kaçınılmaz olmuştur. Verilen fetvalarda bu çatışmaların izleri bulunabilir.

Özellikle yerel-vekil unsurlar –ki bunlar genellikle aynı toplumsal inanca sahip olup işgalcilerle aynı amaç ve hedefleri benimseyen unsurlardır – kullanılarak toplumsal direncin kırılma arzusu kaçınılmaz olarak fetva savaşlarının yaşanmasına da neden olmuştur. Birbirine karşıt özellikte fetvaların verilmesiyle toplumsal ayrışma daha da derinleşmiş ve meşruiyet krizleri yaşanmıştır. Bir yanda yönetim tabakasının istek ve arzularına uygun verildiği iddia edilen fetvalar diğer yanda ise yerel yönetimi işgalcilerin hizmetinde görenler tarafından verilen fetvalar.

Özellikle savaş/çatışma dönemlerinde ve ortamlarında fetva kurumu daha bir önem kazanmaktadır. Çünkü savaşın/çatışmaların getirdiği yeni durumlara İslâm hukukuna uygun çözüm önerilerinin sunulmasına toplumun ihtiyacı söz konusudur. Bu çözüm önerilerini sunacak olan kişi de doğal olarak fetva verme

60 Bk. Özcan, *Sömürgecilik Tarihi (Avrupa-Amerika)*.

61 Örneğin İngiltere Hindistan'ı sömürgeleştirirken bölgede hâkim olan Hanefî hukukunu görmezden gelerek kendi hukukunu yerleştirmeye çalışmıştır. Bu durum ise aralarında Şah Veliyyullâh gibi Müslüman aydınların da bulunduğu topluluğun sömürgeci İngiliz güçlerle mücadele etmesinin temel sebeplerinde birini oluşturmuştur. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Suat Vural, *Hindistan'da İngiliz Yönetimi* (Malatya: İnönü Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 35-45.

salahiyetine⁶² sahip biri olmalıdır.⁶³ Böyle bir salahiyete sahip olmayanların verecekleri fetvalar ise kaçınılmaz olarak İslâm'ın temel ilke ve kurallarına aykırı davranış biçimleri tarafından şekillendirilen toplumsal atmosferin değişmesi ve dönüşmesine, başka bir deyimle *toplumsal anomi*⁶⁴ durumunun oluşmasına neden olacaktır. Böylece savaş ortamında/döneminde İslâm dini tarafından özellikle savaş hukukuyla ilgili belirlenen kural ve kıstaslar aşınacak ve işlevsiz hale gelebilecektir. Özellikle 1992-1995 yılları arasında yaşanan Bosna Savaşı ile 2011-2024 yılları arasında gerçekleşen Suriye İç Savaşı bu türden aşınmanın en belirgin örneklerini – yağma, tecavüz, sorgusuz infaz gibi- gözler önüne sermektedir.

Dünyanın farklı coğrafyalarında sömürge güçleri tarafından ele geçirilen İslâm beldelerinde yaşananlara benzer durum Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından özellikle Ortadoğu'da kurulan pek çok devlet için de söz konusudur. 1. Dünya Harbi'nden sonra Ortadoğu hep savaşlar ve çatışmalarla, kurtuluş mücadeleleriyle anılan bir coğrafya özelliği taşımaktadır. Bunda bu bölgede kurulan devletlerin kuruluş amaçları, şekilleri ve idare biçimlerinin de çok büyük payı vardır. Yönetimlere genellikle manda devletlerin beklentileriyle uyumlu vekil unsurların gelmesi, önceki toplumsal güçlerin tasfiye edilmesi veya sindirilmesi bu çatışmaları besleyen en önemli gerekçeler olarak sunulmaktadır.

2.2.1. Suriye İç Savaşı'nda Fetva Kurumu

14 Ocak 2011'de Tunus'ta başlayan Arap Baharı'nın etkisiyle Suriye'nin Deraa şehrinde 15 Mart 2011'de barışçıl protestolar yaşanmaya başladı. Ardından Beşşar Esed rejiminin kanlı müdahalesiyle barışçıl protestolar yerini yıllarca süren iç savaşa bıraktı⁶⁵ ve 2024 yılında Esed rejimi son buldu, muhalifler iktidara geldi.

13 yıl boyunca devam eden süreçte rejimin muhaliflere yönelik pek çok insanlık dışı uygulamaları rapor edildi. Bunlar arasında “kasten adam öldürme,

62 Fetva verme salahiyetinin temel özellikleri ve şartları bazı farklılıklarla birlikte mezhepler tarafından tespit edilmiş olup bu nitelikleri haiz olmayan kişilerin verecekleri fetvalar tartışmalı olacaktır. Bu özellikler ve şartlarla ilgili detaylı bilgi için bk. Osman Şahin, *İslam Hukukunda Fetva Usulü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2002), 54-67.

63 Fetva verme salahiyetine sahip olan kişiye genel anlamıyla “müftü” denmektedir. “Merkezi bir işleve sahip olan müftü, hukukî ve ahlakî olarak yönetici ve onun taleplerine karşı sorumlu değil de yaşadığı topluma karşı sorumlu olan bir sivil hukuk uzmanıdır.” Wael B. Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 26.

64 Anomi; kuralsızlık ve normsuzluk anlamına gelmektedir. Anominin/kaosun ortaya çıktığı toplumlarda “toplumsal düzen ve kurallar işlemez hale gelir.” Savaş Taş, “Emile Durkheim'in Sosyolojik Anlayışında Toplumsal İşbölümü, Sosyolojik Yöntemin Kuralları, Din, Anomi ve İhtihar”, *Motif Akademik Halkbilimi Dergisi* 13/29 (2020), 445.

65 “Arap Baharı'nın ilk devriminin üzerinden 10 yıl geçti” (Erişim 08 Nisan 2025).

yaralıları öldürme, ölü ve yaralıların kaçırılması, camilerin yıkılıp yağmalanması ve namaz kılanların öldürülmesi, Kur'an-ı Kerim'lerin yırtılıp yakılması, evlerin tahrip edilmesi, şehirlerin kuşatılıp tanklarla, toplanlar ve her türlü araçla vurulması, evlerin aranması, içindekilerin yağmalanması ve ailelere zarar verilmesi, okullar ve stadyumlar taşacak şekilde on binlerce insanın rastgele gözüaltına alınması, hastanelerin ele geçirilerek Esed ile işbirliği yapmayan doktor ve hemşirelerin öldürülmesi, pek çok yerde beş vakit namazın ve Cuma namazının kılınmasının engellenmesi, ülkenin servetinin yağmalanıp yurtdışına kaçırılması, ister güvenlik güçleri ister Şebbiha, ister İranlı muhafızlar olsun protestocuları bastırmak için vekâlet savaşçılarının kullanılması, silahsız protestoculara ateş açmayı reddeden subay veya askerlerin öldürülmesi..."⁶⁶ gibi eylemler yer almaktadır.

Devlet eliyle gerçekleştirilen bu uygulamalar İslâm hukuku açısından o devletin meşruiyetini tartışmalı hâle getirir. Nitekim İslâm hukukuna göre "Müslüman olduğunu iddia eden bir rejimin"⁶⁷ meşruiyetini sağlayan temel faktörler şunlardır: 1) Can emniyeti, 2) Mal emniyeti, 3) Akıl emniyeti, 4) Namus emniyeti, 5) Din/inanç emniyeti. Yukarıda bahsi geçen uygulamalar ise bir bütün olarak Esed rejimini muhalifler nazarında tartışmalı hâle getirmiştir.

Bu süreçte özellikle Esed ve/veya rejim unsurları, rejime muzahir olan âlimler muhaliflere karşı uygulanan politikalarının meşru olduğunu göstermek amacıyla doğrudan veya dolaylı ciddi çaba göstermiştir. "Rejimi savunma konusunda ve devrimin haram olduğu yönünde fetva verenlerin başında Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, Beşşar Esed'in müftüsü Ahmet Hassûn, Ebû'l-Feth el-Beyânûnî gelmektedir."⁶⁸ Buna karşılık devrimin meşruiyetini savunan âlimler de olmuş ve bu yönde fetvalar vermiştir.

2.2.2. Muhalipler Aleyhine Verilen Fetvalar

2.2.2.1. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Verdiği Fetvalar

Bûtî; gösterilere katılmayı eleştirerek gösterilerin en tehlikeli haram türlerinden biri olduğu yönünde fetva vermiş; bu bağlamda göstericileri ayak takımı

66 Ali b. Nâyif eş-Şuhûd, *Fetâvâ's-sevretî's-Sûriyye* (el-Mektebetü's-Şâmiletü'z-Zehebîyye, 1433–2012), 180-181.

67 Hâfız Esed iktidarı ele almasıyla birlikte bir yandan kendi meşruiyetini sağlamaya çalışırken diğer yandan da rejimini güçlendirecek politikalar benimsemiştir. İktidarının ilk döneminde Nusayriliğin İslâm'ın bir kolu olduğuna yönelik aldığı fetva ile Sünnilerin çoğunluğu oluşturduğu ülkede toplumsal taban tarafından kabul görmek ve kendisine karşı oluşabilecek karşı cepheyi engellemeyi amaçlamıştır. Yunus Kayabaşı, *Suriye İç Savaşında Yerel Aktörlerin Rolü ve Türkiye'nin Suriye İhtilafına Yaklaşımı (2011-2018)* (Ankara: Ufuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 24.

68 Bk. Ruaa Mansour, *Suriyeli Âlimlerin Suriye Savaşı Hakkındaki Fetvalarının İslam Hukuku Açısından Analizi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018), 74-75.

olarak nitelemiş ve mescitleri kirl ettiklerini dile getirmiştir. Genel olarak devrimleri destekleyen el-Karadavî'ye reddiyeler yazan Bûtî, çözümün sadece bir tek silah yoluyla olabileceğini, bunun da seher vakitlerinde uyanarak Allah'a yalvarmak olduğunu vurgulamıştır. Eğer böyle yapılırsa hakların iade edileceğini, ancak bunun şartının da evlerde kalarak sokaklara dökülmemek olduğunu dile getirmiştir. Bunun aynı zamanda –Suriye rejiminin gösterilerin ilk başladığı zamanlarda barışçı göstericilere ateş etmesini ima ederek – kişilerin kendilerini kurşunlardan korumalarının da en iyi yolu olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ Mevcut değerlendirmelerine bakıldığında insanların hangi sebep veya sebeplerle gösteri yaptıklarını, gösterilere katıldıklarını hiç dikkate almadığı söylenebilir. Hâlbuki bir rejim, korunması gereken zarûrât-ı hamseyi ihmal ve ihlâl ederek insanların hayatlarına olumsuzluk katıyorsa meşruiyeti tartışmalı olmaktadır. Bu süreçte mevcut rejimin yukarıda belirtilen uygulamaları kesinlik taşıırken bu şekilde bir fetva verilmesi muhaliflerin Esed rejime karşı olan direncini kırmayı amaçladığı aşîkârdır.

Libya'da gerçekleşen devrimi kutlayan ve sabık Libya liderinin yoruma gerek kalmayacak şekilde küfür şartını taşıdığı için ona karşı yapılan ayaklanmanın ve görevden uzaklaştırılmasının caiz olduğu yönünde fetva veren Bûtî'nin, Suriye'de başlayan gösteriler için “bu gösteriler haramdır ve yöneticiye isyandır” şeklinde fetva vermesi⁷⁰ dikkat çekici bir çelişkidir.

Ayrıca Bûtî gösteriler sırasında rejim unsurları tarafından öldürülenlerin şehit olmayacağına kail olmuş; bu şekilde ölenlerin karın ağrısından ölenler gibi gusledilip kefenleneceğini ifade etmiştir. Zira ona göre şehit, savaş esnasında meşru bir komutanın idaresi altındayken ölen kişiye denir. Ne var ki Suriye'deki durum bir fitne olup bu gösterilerde ölen kişi niyetine göre muamele görecektir.⁷¹

Ne ilginçtir ki öldürülen göstericilerin şehit sayılmayacağını iddia eden Bûtî'ye göre Nusayrî mezhebine mensup olan Beşşâr rejimi meşrudur. Ancak bunu açık küfre (küfrün bevâh) düşmemiş olma şartıyla sınırlandırmıştır. Şayet açıkça küfre düşmek yoksa müntesiplerinin, kendilerini müslüman olarak nitelendirdikleri bir mezhebe intisabında bir problem olmayacaktır. Faraza Beşşâr Esed ve rejiminin kâfir oldukları kabul edilse bile fetva, “güç yetirememe” durumundan dolayı yine gösterilerin haram olduğu yönündedir. Bunu şöyle gerekçelendirmektedir: Hz. Peygamber münkerin izale edilmesinin vücubunu istita'a (güç yetirebilme) şartına bağlamıştır. Açıkça küfre düşmüş olan yöneticiye isyan etmek şayet fitne ile neticelenecekse bunun manası münkeri izale etme gücünün bulun-

69 Bk. Mansour, *Suriyeli Âlimlerin Suriye Savaşı Hakkındaki Fetvalarının İslam Hukuku Açısından Analizi*, 75.

70 Bk. Mansour, *Suriyeli Âlimlerin Suriye Savaşı Hakkındaki Fetvalarının İslam Hukuku Açısından Analizi*, 76.

71 Bk. Mansour, *Suriyeli Âlimlerin Suriye Savaşı Hakkındaki Fetvalarının İslam Hukuku Açısından Analizi*, 76.

mayışıdır. Bu durumda da münkerin izalesi vacip olmaktan çıkar belki haram olur. Münkerin izalesi hükmü de güç yetirebilme sınırları içinde dil ile karşı koymanın vücubuna dönüşür.⁷²

2.2.2.2. *Muhammed Ebü'l-Feth el-Beyânûnî'nin Fetvası*

Dengeler ve neticelerin göz önünde bulundurulması bugün bir devrime kalkışılmaması gerektiğini Suriye halkına dayattığı için böyle bir devrime kalkışılmaması gerektiği görüşünde olan; hatta bu amaçla “Kuveyt’te ikamet eden bir grup Halepli âlimle bir araya gelerek Beşşar Esed’in, reformların yapılması ve göstericilerin taleplerinin yerine getirilmesi yönünde vaatte bulunduğu dair onları ikna etmeye çalışan”⁷³ el-Beyânûnî devrim için sokaklara dökülmenin ve Beşşar Esed’i düşürmek için gösteri yapmanın haram olduğu görüşündedir.⁷⁴ İkna konusunda başarılı olduğu söylenebilir ki, “Halep ulemasının tamamını gösterilere katılmanın haram olduğu, katılanların âsî sayılması gerektiği, bu kişilere yardım etmenin, bunları barındırmanın ve gizlemenin caiz olmadığı, bu şahısların yaptıklarından vazgeçmeleri ve evlerine dönmelerinin gerektiği konusunda ikna etmeyi başarmıştır. Ona göre mademki göstericiler Halep ulemasının sözlerine kulak asmamaktadır – ki Ebü'l-Feth’e göre bunlar ehl-i hal ve akd’tir – o takdirde ulemaya karşı çıkmanın sonuçlarına katlanmak zorundadırlar.”⁷⁵ Değerlendirmelerine bakıldığında Ebü'l-Feth göstericileri birer terörist olarak sunmaktadır.

2.2.2.3. *Ahmed Hassûn’un Fetvası*

Beşşar Esed döneminde Suriye Yüksek Fetva Konseyinin başkanı olan Ahmed Hassûn 2011’de başlayan gösterilere karşı “Suriyelileri Suriye’nin birliğini savunma konusunda dini görevlerini ve farizalarını yerine getirme olarak nitelendirdiği eyleme çağırmıştır. Ona göre rejim ordusuna karşı koymak hainlik olup Siyonistlere karşı yapılacak son savaş için yapılan hazırlığı ve direnişi hedef alma amaçlıdır.”⁷⁶

“Halep’in bombalanması meşruydur”⁷⁷ diyen Esed’in, bu saldırıları meşru kabul etmesinin dayanağını, bazı haberlere göre Ahmed Hassûn tarafından verilen

72 Bk. Mansour, *Suriyeli Âlimlerin Suriye Savaşı Hakkındaki Fetvalarının İslam Hukuku Açısından Analizi*, 81.

73 Şuhûd, *Fetâvâ’s-sevretî’s-Sûriyye*, 179.

74 Bk. Mansour, *Suriyeli Âlimlerin Suriye Savaşı Hakkındaki Fetvalarının İslam Hukuku Açısından Analizi*, 82.

75 Mansour, *Suriyeli Âlimlerin Suriye Savaşı Hakkındaki Fetvalarının İslam Hukuku Açısından Analizi*, 83.

76 Bk. Mansour, *Suriyeli Âlimlerin Suriye Savaşı Hakkındaki Fetvalarının İslam Hukuku Açısından Analizi*, 83-84.

77 *BBC News Türkçe*, “Esad: Halep’in bombalanması meşruydur” (Erişim 09 Nisan 2025).

bir fetva olduğu iddia edilmektedir. Hassûn'un rejim yetkililerine yaptığı çağrıda "size roket fırlatılan her noktaya, orada kimin olduğuna bakmaksızın vurun, sivil-ler dahi olsa. Siviller söz konusu bölgeleri terk etmeli." demiştir.⁷⁸

2.2.3. Muhalifler Lehine Fetva Verilmesi

2011'de barışçıl gösterilerle başlayıp ardından Esed ve rejiminin topyekûn bu gösterileri bastırmak amacıyla uyguladığı politikalar neticesinde iç savaşa dönüşen olaylar bağlamında muhaliflerin uygulamaları aleyhinde fetva verenler olduğu gibi bu uygulamaları meşru görüp lehinde fetva verenler de olmuştur. Bu noktada ele alınması gereken hususların başında Esed'in, uyguladığı politikalar dolayısıyla *zalim yönetici* olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği; bu politikalara yönelik gösteride bulunanların bâğî mi yoksa muhârib/terörist mi kabul edileceği hususu gelmektedir. Nitekim Esed, göstericileri terörist olarak değerlendirmekte;⁷⁹ uyguladığı politikalarının da bu amaçla meşru olduğunu kabul etmektedir. İslam hukukunun meseleye bakışına kısaca temas etmekte yarar görmekteyiz.

2.2.3.1. Zalim Yöneticiye Karşı İsyan

Meşru yolla iktidara gelen⁸⁰ ve gerekli şartları taşıyan⁸¹ bir yöneticiye İslâm'ın temel ilke ve prensiplerine bağlı kalarak vazifelerini⁸² yerine getirdiği sürece tebaasının, kendisine itaat etmesi vaciptir ve o yöneticinin en temel haklarından⁸³ biridir. Yeterlilik şartlarını taşıyan yönetici, vazifelerini yerine getirdiği sürece meşrudur; dolayısıyla kendisine karşı isyan/hurûc edilmesi caiz değildir.

İslam hukukuna göre "başlarında liderleri (imamı) bulunan, insan ve silah gücüne sahip Müslümanlardan bir grubun, kendi kanaat ve içtihadlarına göre yanlış yolda olan meşru devlet başkanına (halife) başkaldırmalarına, onu devirmek, düzeni değiştirmek veya ayrı bir devlet kurmak amacıyla ayaklanmalarına "bağy", bunu gerçekleştirmek isteyen kimselere de "bâğî" denir."⁸⁴ Tanım dikkate alındığında 2011'de Suriye'de başlayan gösterilerin bağy kapsamında göstericilerin de bâğî

78 "“Sivil yerleşimler müftünün fetvasıyla bombalanıyor” (Erişim 09 Nisan 2025).; “مفتي سوريا يحرم مقاتلة جيش الأسد” (Erişim 09 Nisan 2025).

79 Bk. *BBC News Türkçe*, “Esad”.

80 İslâm hukukuna göre iktidara gelmenin meşru yolları, bu yollarla ilgili mezheplerin görüşleri hakkında bilgi için bk. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1978), 1/90-93., Udeh, *Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*, 2/761-762.; Abdurrahim Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruîyet* (İstanbul: Klasik, 2020), 38-44.

81 Yöneticinin meşru olması için ileri sürülen şartlar hakkında bilgi için bk. Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruîyet*, 48-49; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/87-90.

82 Yöneticinin vazifeleri hakkında bk. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/97-98.

83 Yöneticinin hakları hakkında bk. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/98.

84 Erturhan, *İslam Ceza Hukuku*, 277.; bk. ÖL. Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 3/410.

kapsamında değerlendirilmesi sorunludur. Çünkü öncelikle göstericiler, uyguladığı politikalar⁸⁵ dolayısıyla Esed'in meşruiyetinin kalmadığı kanaatine sahiptiler.⁸⁶ Gösterilerin ilk başladığı süreçte göstericiler rejim unsularına karşı silah kullanma yoluna gitmemiş; “aksine *rejim*, göstericileri bastırmak için özel görevlendirilmiş askerlerle göstericiler üzerine ateş açmış; yüzlerce insanın ölümüne, binlercesinin yaralanmasına neden olmuş ve ülkenin... bir savaşa girmesine sebebiyet vermiştir.”⁸⁷ Ayrıca “bağy ancak haksız yere vuku bulan muhalefet ile tahakkuk eder. Yoksa bir hakka dayanan muhalefet, bağy sayılmaz. Binaenaleyh zalim veya uhdesine düşen vazifeleri ifadan âciz bir yöneticiye karşı isyan eden kimse bağî değildir. Belki böyle bir yönetici azle müstahak olur. Meğerki azli bir fitneye neden olsun. *Bunun yanı sıra* zulüm ve i'tisafa karşı bihakkın muhalefet eden bir zümreye –bir faide melhuz olduğu takdirde – her Müslümanın yardım etmesi bir vazifedir.”⁸⁸

“Usulüne göre yapılan siyasi muhalefet, emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i 'ani'l-münker kapsamına giren hem bir hak hem de görevdir. Meşru devlet başkanı ve yönetimine karşı yapılan eleştiriler yakın tehlike oluşturmadığı sürece hukukîdir. Daha da ötesi resmî ideolojiyi benimsemeyenler, şiddet unsuru içeren örgüt kurmadıkça ve silahlı eyleme geçmedikleri sürece kendilerine taarruz edilmez. Şu kadar var

85 Aslında bu politikalar babası Hâfız Esed zamanından itibaren mevcuttu. Arap Baharı'nın başlamasından cesaret alan ve “2011'de Deraa'da yaşları 9 ila 15 arasında değişen aynı aileden 15 çocuğun okul duvarına ‘hürriyet istiyoruz, demokrasi istiyoruz!’ şeklindeki sloganlar sebebiyle tutuklanarak alıkonulmaları ve bu süre zarfında çocuklara tınakları sökülerek işkence edilmesi üzerine, çocuklarının yakınlarının bu muameleyi protesto etmek için sokaklara dökülmesiyle başlayan olaylar İdlip, Halep, Hama, Humus, Banyasa ve Lazkiye gibi farklı şehirlere yayılarak ülke çapında bir başkaldırıya dönüşmüştür.” Uluslararası Mülteci Hakları Derneği, *Suriye'de İhlaller ve Halep Raporu* (İNSAMER İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, 2017), 2.

86 Meşru bir yöneticinin İslam hukukuna göre devlete isyan edenlere karşı göstereceği reflekslerle ilgili Bilmen şunları ifade etmektedir:

a) Muhik olan bir veliyyül'emr, bir takım kimselerin kendi aleyhine isyan ederek silah teşhir edebileceklerine ve kitale müteheyyi bulundukların vâkıf olunca bunları derdest ettirerek maksadlarından vazgeçip tövbe bekâr oluncaya kadar habs etmelidir. Çünkü böyle bir hareket edilmediği takdirde memlekette bir fesad ikana meydan verilmiş olur.

b) Veliyyül'emre karşı isyan edeceklerini kendi aralarında söyledikleri halde henüz böyle bir harekete azm etmemiş olan kimselere veliyyül'emr tarafından derhal taarruz olunamaz. Çünkü henüz isyan cinayetine azm bulunmamıştır.

Demek ki fi'le iktiran etmeyen, azm derecesinde bulunmayan, yalnız tasavvur sahasında kalan şeyler, şer'an takibi müstelzim değildir.

c) Veliyyül'emr aleyhine kıyam edecek kimseler bil'icma kitale mübaşeret etmedikçe kendilerine karşı silah istimal edilemez. Çünkü bunlar ile yapılacak bir mukatele, bunların şerlerini def'etmek maksadına müsteniddir. Yoksa bunlar esasen müslüman oldukları cihetle kendilerinin küfrünü def etmek maksadına müstenid değildir. Binaenaleyh bunların mukateleyle başlamak suretiyle şerleri tezahür etmedikçe katilleri muvâkıf olamaz.

d) Veliyyül'emr aleyhinde bulunan bir taifenin makasidinden evvelce haberdar olmayıp da bilâhare bunların asker topladıklarına veya kitale için müteheyyi olduklarına veya bir beldeyi tegallûben zabt ettiklerine vâkıf olursa bunları evvelâ adalet ve itaat dairesine, İslâm cemaatinin reyine rücuâ davet eder. Çünkü bu dâvete icabet edildiği takdirde fesad bertaraf edilmiş olur. Bu dâvete icabet edilmediği takdirde ise fesadların def için kendileriyle mücadeleyle başlar. Bu vechile hareket edilmesi müstahsendir. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/413-414.

87 Uluslararası Mülteci Hakları Derneği, *Suriye'de İhlaller ve Halep Raporu*, 3.

88 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/411.

ki yakın tehlike oluşturmamaları için kolluk güçleri tarafından denetim altında tutulur.”⁸⁹ Suriye’deki olayların başlama biçimine bakılırsa ortada ne bir örgüt ne de başlangıçta silahlı eylem söz konusudur. Yani rejimin, ceza hukuku açısından göstericilere karşı taarruzda bulunmalarını gerektirecek *maddî unsur* – ki o da fiilî isyandır – teşekkül etmemiş görünmektedir. Bu olaylara karşı devletten göstermesi beklenen meşru tavır ise yakın tehlike oluşturmamaları amacıyla göstericilerin kolluk güçleri tarafından denetim altında tutulması idi. Rejimin süreç içinde göstericilere karşı ortaya koyduğu tavır ve uygulamalar, ardından sürecin bir iç isyana dönüşmesine neden olmuştur.

Göstericiler/muhalifler aleyhine fetva verenler⁹⁰ olduğu gibi kimi ferdî düzeyde kimi kurumsal düzeyde muhalifler lehine fetva verenler de olmuştur. İsyanların ardından hızla gelişen olayları takip etmek amacıyla kurulan kimi oluşumlar arasında; Suriye İslam Konseyi, Şam İslam Kurulu, Suriye Âlimler Birliği gibi kurumlar sayılabilir.⁹¹

2.2.3.2. Muhaliflerin Lehinde Verilen Fetvalar

2.2.3.2.1. Müslümanları öldüren kâfirlerin kadın ve çocuklarının hedef alınması caiz midir?

Bu soruya verilen fetva şu şekildedir:

Şeyh Ebû Bekr: Mücrim askerlerin kendilerinin değil de ailelerinin hedef alınması caiz midir? Çünkü bu, onlar için daha acı verici olur ve korkmalarına neden olur. Lütfen açıklayın:

Cevap: Hamd Allah’a, salat ve selâm Allah’ın elçisine, ailesine, ashabına ve arkadaşlarına olsun.

1) Eğer kadınlar ve çocuklar fiilen savaşıyorsa hedef alınmalarının caiz olu-
şunda ihtilaf yoktur.

2) Eğer bizimle onlar arasında fiilen bir çatışma olursa kadın ve çocuklar savaşıtlara karıştığı takdirde herkesin öldürülmesi caizdir.

3) Kadın ve çocukların bulunduğu bu kötü niyetli Firavun rejimine sadık mahallelerden Müslümanlara mermi veya füze atılırsa kadın ve çocukların öldürülmesine neden olsa bile onlara karşılık verilmesi caizdir.

89 Erturhan, *İslam Ceza Hukuku*, 278.

90 Örneğin Ahmed Hassûn, Suriye Yüksek Fetva Konseyinin başkanı olarak kurumsal düzeyde göstericiler/ muhalifler aleyhine fetva vermiştir.

91 Bu kurumların oluşum süreci hakkında bilgi için bk. Mansour, *Suriyeli Âlimlerin Suriye Savaşı Hakkındaki Fetvalarının İslam Hukuku Açısından Analizi*, 96-100.

4) Eğer kâfirler ve münafıklar kadınları ve çocukları kendilerine canlı kalkan⁹² edinirlerse ve biz de onların hepsini öldürmeden onlara karşı zafer elde edemezsek onları öldürmek caizdir.

Şayet kâfirler çoluk çocuğu ve kadınlarını kalkan edinmişlerse Hanefilere göre – ki Hanbelîlerin görüşü de bu yöndedir – onlara ateş edilmesi caiz olup savaşçılar doğrudan hedef alınmalıdır. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.v.) kadın ve çocuklar da dâhil olmak üzere onlara – Tâifilere – mancınıkla ateş etmiştir.

Fakihler Müslümanlarla savaşırken ya da Müslümanları kuşatırken Müslümanları ve esirlerini kalkan edinen küffarı, onlarla savaşmayı bırakmanın Müslümanların yenilgisine yol açması ve İslâm'ın temelini ortadan kaldırma gibi zararlerin gerektirmesi halinde ateş etmesinin caiz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak ateş edilirken küffar askeri doğrudan hedef alınmalıdır.

5) Müslüman kadınları ve çocukları kasten öldürürlerse misliyle mukâbele edilmesi caizdir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Şu hâlde kim size saldırırsa onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın.*”⁹³ (el-Bakara, 2/194)

2.2.3.2.2. eş-Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avni'nin Verdiği Fetva

“Silah kullanılmayan, kan dökülmeyen, insanların canlarına ve mallarına zarar verilmeyen barışçı gösteriler, yöneticiye karşı silahlı ayaklanma değildir. Bu yüzden barışçı gösterilerin, fakihlerin isyan ve hükümleriyle ilgili yaptıkları değerlendirmelere temas eden bir tarafı yoktur. Zira isyan olarak kabul edilemez. İsyan olarak kabul eden büyük hata yapmış olur.

Barışçı gösteriler, ifade hürriyetinin, değişimin ve yöneticiye halkın taleplerini kabul etmesi için baskı uygulama araçlarından biridir. Şayet ifade doğru ise, değişim daha güzele doğru ise, halkın talepleri meşru ise, bu takdirde gösteri de helal olur. Ancak bunun da bir şartı vardır. O da gösterinin beklenen maslahattan daha büyük bir mefsedete sebep olmamasıdır.”⁹⁴

2.2.3.2.3. Şeyh Tâhâ Fâris'in Verdiği Fetva

“Hak talebinde bulunmak yöneticiye isyan sayılmaz. Zira isyan, güçle ve silahla olur. Ancak bu barışçı taleplere demir ve ateşle cevap verilirse, ölümler meydana gelir, şerefler ayaklar altına alınır ve tutuklamalar olursa, insanların ır-

92 Canlı kalkana yönelik yapılacak askerî operasyonların meşruiyeti hakkında detaylı bir çalışma için bk. Yavuz Gönan, “İslam Hukukunda Canlı Kalkanla İlgili Hukukî Düzenlemeler”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (15 Ocak 2024), 237-266.

93 Şuhûd, *Fetâvâ ş-sevretî ş-Sûriyye*, 902-903.

94 Mansour, *Suriyeli Âlimlerin Suriye Savaşı Hakkındaki Fetvalarının İslam Hukuku Açısından Analizi*, 102.

zına ve dinine saldırılırsa, o zaman gençler bu saldırganlığı bertaraf etmek için meşruiyetini kaybetmiş, daha doğrusu hiçbir zaman meşruiyeti var olmamış olan bu suçlu rejime karşı mücadelede silaha sarılmak zorunda kalırlar.”⁹⁵

Abdurmeli es-Sa’di’nin verdiği fetvaya bakıldığında içeriği itibariyle hangi sebeplerle Esed’in meşruiyetini kaybedip muhaliflerin silaha sarılmak zorunda kaldıklarını ima eden hususları ihtiva ettiği görülmektedir.⁹⁶

2.2.3.2.4. Mes’ud Sabrî’nin Verdiği Fetva

Zalim yöneticiye isyan etme meselesi fakihlerin ihtilaf ettiği konulardandır. Yoksa bazı âlimlerin söylediği gibi söz birliği edilmiş bir konu değildir. Aynı zamanda mefsedete yol açacaksa yöneticiye sabredilmesi gereken bir konu da değildir. Bununla birlikte isyanda mefsedet söz konusu olacaksa zalim yöneticiye sabredilmesi görüşü cumhurun görüşüdür. Ancak fakihlerden bir kısmı münkeri izale etme babından, bu durumda yöneticiye isyanın vacip olduğuna kail olmuşlardır. İbn Hazm, isyanın caiz olduğu görüşündedir. Zira ona göre fasık ve zalim yöneticiye isyanı caiz gören rivayetler, sabrı emreden rivayetleri neshetmektedir. Çünkü sabrı emreden rivayetler, İslâm’ın ilk dönemine aittir. Aynı zamanda tearuz söz konusu olduğunda haram kılan delil, mubah kılan delil tercih edilir.⁹⁷

Sonuç ve Değerlendirme

Modern devlet mefkûresine dayanan ulus devlet anlayışı ve biçimlerinin küreselleştiği bir dönemde Müslüman halkın hâkim unsur olduğu bazı devletler nezdinde İslâm hukuku pozitif hukuk olma vasfını ya tümünden ya da kısmen kaybetmiştir. Bu noktada yerel Müslüman halk gündelik hayatlarına şekil veren yeni olgu ve olayların dinî-hukukî zeminini temin etmek amacıyla fetva kurumunun meşruiyetine ve otoritesine başvurmak durumunda kalmaktadır. Bu yönüyle fetva kurumu, İslâm dininin dinamik yönünü ve evrensellik iddiasını karşılayan bir mekanizma işlevi görmektedir.

İslâm hukuku yapısı itibariyle statik bir mahiyet arz ederken İslâm dininin dinamik ve evrensel boyutu fetva kurumu vasıtasıyla işlerlik kazanmaktadır. Özellikle savaş ve çatışmaların yoğun olarak yaşandığı bir coğrafyada insanların dinî-hukukî talep ve ihtiyaçlarının meşru bir şekilde karşılanması noktasında fet-

95 Mansour, *Suriyeli Âlimlerin Suriye Savaşı Hakkındaki Fetvalarının İslam Hukuku Açısından Analizi*, 103.

96 Bk. Mansour, *Suriyeli Âlimlerin Suriye Savaşı Hakkındaki Fetvalarının İslam Hukuku Açısından Analizi*, 105-106.

97 Mansour, *Suriyeli Âlimlerin Suriye Savaşı Hakkındaki Fetvalarının İslam Hukuku Açısından Analizi*, 107.

va kurumu güvenli bir sığınak özelliği taşımaktadır. Nitekim savaş ortamı kaotik bir mahiyet arz etmektedir. Kaotik bir ortamda normal zamanlara hitap eden ve klasik fıkıh literatüründe mesele tarzında ele alınan ilke ve kuralların bihakkın dikkate alınıp uygulanması yeterli olmamaktadır. Özellikle yeni savaş konseptleri ve teçhizatı savaşları, klasik yapısından uzaklaştırmış; dolayısıyla yeni çözüm önerilerinin geliştirilmesi, fetvaların verilmesi zarureti hâsıl olmuştur. Zira klasik fıkıh literatüründe savaşla ilgili meselelere dair verilen hükümler daha ziyade iki ordu arasında gerçekleşen savaş konseptine uygunluk arz ederken 1. Dünya Savaşı'yla birlikte sivilin de ciddi şekilde etkilendiği savaş konseptleri yaşanmış ve günümüzde de yaşanmaktadır.

Bu yeni savaş konseptinin gerektirdiği koşullarda savaş ortamında yer alan mücahitlerin tamamının, İslâm hukukunun savaş hükümlerinin tamamına vâkıf bir şekilde mücadele etmesi beklenemez. Zira öyle incelikli meseleler vardır ki bunlarla ilgili bilgilere ancak savaş hukuku alanında uzman kişiler vâkıftır. Şehir savaşlarının yaşandığı bir ortamda küçük birlikler halinde hareket edilmesi gerektiği için bu tür uzmanların her bir birlikte istihdam edilmesi imkânsızdır. Çatışma sırasında bu tür birliklerin, çatışma sırasında uymaları gereken tüm kuralları dikkate almaları da oldukça zordur. Bu noktada fetva vermeye ehil olanların yazılı veya sözlü talimatlarının varlığı önem kazanmaktadır. İşte İslâm hukukunun ilke ve kurallarına göre hazırlanmış/ hazırlanacak olan bu talimatlar birer fetva niteliği taşıyacaktır.

Ülkemizde Din İşleri Yüksek Kurulu uzmanlarının ve/veya ilahiyat fakültelerindeki İslâm hukuku uzmanlarının yeni savaş konseptleri hakkında araştırmalar yaparak mevcut veya muhtemel çatışma konseptlerine uygun çalışmalar yapması ve bu alandaki boşluğun doldurulması elzemdir. Aksi halde “merdiven altı” diyebileceğimiz şahıs ve oluşumların bu boşluğu doldurarak İslâm hukukunun amaç ve gâyeleri ile örtüşmeyen açıklamalarda bulunarak Müslümanların ayrışmasına neden olacaklardır. Bunun örneklerini 2003'te gerçekleşen Irak işgali ve sonrasında Ortadoğu'da yaşananlar olaylarda görmekteyiz.

Kaynakça

- Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ: Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi*. ed. Mustafa Demiray. İstanbul: Klasik, 1. basım., 2011.
- Agoston, Gabor. *Barut, Top ve Tüfek*. çev. Kahraman Şakul. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2023.
- Agrama, Hussein Ali. “Ethics, Tradition, Authority: Toward an Anthropology of the Fatwa”. *American Ethnologist* 37/1 (2010), 2-18. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01238.x>
- Akalın, Adnan. *İslam Hukukunda Devlete İsyan Suçu*. Ankara: Fecr, 1. Basım, 2016.
- Aktan, Coşkun Can - Aktan, Selin Cansu. “Organizasyonlar ve Kurumlar -Kurallar ve Kurumların Rolü, Fonksiyonları ve Önemi-”. *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 11/1 (2019), 65-82.
- Atar, Fahrettin. “Fetva”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fetva>
- Aydoğan, İsmail. “Sömürgecilik”. *Türk Maarif Ansiklopedisi*. Erişim 05 Nisan 2025. <https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/somurgecilik>
- Bilmen, ÖL. Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Cezîrî, Abdurrahmân. *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkıhı*. çev. Mehmet Keskin. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1993.
- Coşkun, İsmail. *Modern Devlet'in Doğuşu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1990.
- Çalışkan, Muharrem Saffet. *(Vekâyi'nüvis) Enverî Sadullah Efendi ve Tarihinin I. Cildi'nin Metin ve Tahlili (1182-1188 / 1768-1774)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2000.
- Çuluk, Sinan - Yılmaz Karaca (ed.). *Osmanlı Arşivi'nde Şeyhülislam Fetvaları*. İstanbul: T.C. Başbakanlık, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2015.
- Damadzâde Ahmed Efendi - Mehmet b. Ahmet el-Gedûsî. *Netîcetü'l-fetâvâ: Şeyhülislam fetvaları*. ed. Mustafa Demiray. İstanbul: Klasik, Birinci basım., 2014.

- Demiroğlu, Hasan. *Rus Kaynaklarına Göre Rusya'nın Balkan Siyaseti: Ortodoks Birliği ve Panislavizm (1856-1878)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Efendi, Ahmed Vâsıf. *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâikü'l-ahbâr (1166-1188/1752-1772)*. ed. Nevzat Sağlam. Ankara, 2020.
- Erturhan, Sabri. *İslam Ceza Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi, 1. Basım, 2020.
- Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yi feyziye*. ed. Mustafa Demiray. İstanbul: Klasik, 1. Basım, 2009.
- Gönan, Yavuz. “İslam Hukukunda Canlı Kalkanla İlgili Hukukî Düzenlemeler”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (2024), 237-266. <https://doi.org/10.53683/gifad.1372127>
- Hacıismailoğlu, Abdurrahman Muhammed. *Osmanlı Devleti'nde Savaş (Cihad) Fetvaları (1768-1914)*. İstanbul: Milli Savunma Üniversitesi, Atatürk Stratejik Araştırmalar Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.
- Hallaq, Wael B. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. baskı., 2021.
- Hamidullah, Muhammad. *İslâm Peygamberi: (Hayatı ve Faaliyeti)*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 5. Basım, 1993.
- İnbaşı, Mehmet. “Osmanlı-Lehistan Harplerinde Sefer Yolu ve Tuna Nehrinin Stratejik Önemi (XVII. Yüzyıl)”. 479-505. Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri. İstanbul: IRCICA, 2011.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1978.
- Kayabaşı, Yunus. *Suriye İç Savaşında Yerel Aktörlerin Rolü ve Türkiye'nin Suriye İhtilafına Yaklaşımı (2011-2018)*. Ankara: Ufuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Mansour, Ruaa. *Suriyeli Âlimlerin Suriye Savaşı Hakkındaki Fetvalarının İslam Hukuku Açısından Analizi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.
- Özcan, Azmi (ed.). *Sömürgecilik Tarihi (Avrupa-Amerika)*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.

- Özcan, Tahsin. “Pîrîzâde Osman Sâhib Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Nisan 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/pirizade-osman-sahib-efendi>
- Özel, Ahmet. *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârulislâm - Dârulharb*. İstanbul: İz, 1998.
- Özervarlı, M. Sait. “Şiâr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Nisan 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/siar>
- Saylan, Şenol. *Hanefîlerde Mezhep Usûlü -Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî-*. İstanbul: Klasik, 1. Basım, 2016.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü'r-l-Ma'rife, 1409/1989.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mebsût*. ed. Mustafa Cevat Akşit. çev. Ahmet Bostancı. 31 Cilt. İstanbul: Gümüşev, 2008.
- Şahin, Osman. *İslam Hukukunda Fetva Usulü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2002.
- Şen, Abdurrahim. *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*. İstanbul: Klasik, 1. Basım, 2020.
- Şuhûd, Ali b. Nâyif eş-. *Fetâvâ's-sevreti's-Sûriyye*. el-Mektebetü's-Şâmile'tü'z-Zehabiyye, 1. Basım, 1433–2012.
- Tansel, Selâhattin. “Osmanlı-Leh Münasebetleri 1764-1768”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 4/1 (1946), 69-84.
- Taş, Savaş. “Emile Durkheim’ın Sosyolojik Anlayışında Toplumsal İşbölümü, Sosyolojik Yöntemin Kuralları, Din, Anomi ve İntihar”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 13/29 (2020), 442-449.
- Topaktaş, Hacer. “XVIII. Yüzyıl Ortalarında Türk-Leh İlişkilerinden Bir Kesit: Kapıcıbaşı Mehmed Ağa’nın Lehistan (Polonya) Elçiliği (1757-1758)”. *Osmanlı Araştırmaları* 29 (2007), 203-225.
- Udeh, Abdulkâdir. *et-Teşrî'u'l-cinâi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415–1994.
- Üdeh, Abdulkâdir. *Seküler Ceza Hukuku Kurumlarıyla Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku - Genel Hükümler-*. çev. Ali Şafak. 2 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 2012.

Uluslararası Mülteci Hakları Derneği. *Suriye’de İhlaller ve Halep Raporu*. İNSA-MER İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, 2017.

Vural, Suat. *Hindistan’da İngiliz Yönetimi*. Malatya: İnönü Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*. ed. Mehmet Ali Seraceddin. çev. Nurettin Yıldız. 10 Cilt. İstanbul: Risale, 2020.

“Arap Baharı’nın ilk devriminin üzerinden 10 yıl geçti”. Erişim 08 Nisan 2025. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/arap-baharinin-ilk-devriminin-uzerinden-10-yil-gecti/2109556>

“Din İşleri Yüksek Kurulu: Dini Bilgilendirme Platformu”. Erişim 09 Nisan 2025. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/40108/gazgede-yasanan-zulum-ve-katliam-hakkinda-insani-ve-islami-sorumluluk>

“Din İşleri Yüksek Kurulu: Dini Bilgilendirme Platformu”. Erişim 09 Nisan 2025. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38065/insanin-sayginligi-ve-dokunulmazligi>

BBC News Türkçe. “Esad: Halep’in bombalanması meşruydu”. Erişim 09 Nisan 2025. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-38553828>

“Kurul Karar ve Mütalaaları: Din İşleri Yüksek Kurulu: Dini Bilgilendirme Platformu”. Erişim 09 Nisan 2025. <https://kurul.diyamet.gov.tr/KurulKarar/>

“Sivil yerleşimler müftünün fetvasıyla bombalanıyor”. Erişim 09 Nisan 2025. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/sivil-yerlesimler-muftunun-fetvasiy-la-bombalaniyor/57855>

الجزيرة نت. “مفتي سوريا يحرم مقاتلة جيش الأسد”.

Erişim 09 Nisan 2025. <https://www.aljazeera.net/news/2013/3/11/%d9%85%d9%81%d8%aa%d9%8a-%d8%b3%d9%88%d8%-b1%d9%8a%d8%a7-%d9%8a%d8%ad%d8%b1%d9%91%d9%85-%d9%85%d9%82%d8%a7%d8%aa%d9%84%d8%a9-%d8%ac%d9%8a-%d8%b4-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d8%b3%d8%af>

İSLAM HUKUKUNDA DÂRÜ’L-İSLAM DÂRÜ’L-HARB AYRIMI VE SAVAŞ HUKUKUNA YANSIMALARI*

Ahmet EKŞİ**
Yusuf BİLGİN***

Giriş

İslâm hukukunda devletin üç temel unsurundan biri olan ülke, klasik literatürde çoğunlukla “dâr” kavramıyla karşılanmıştır. “Dârü’l-İslâm” ve “Dârü’l-Harb” ayrımı, Müslümanların siyasal otoritelerle, gayrimüslim toplumlarla ve savaş-hukuk ilişkisiyle bağını düzenleyen anahtar bir çerçeve sunmuştur. Bu ayrım, yalnızca siyasi egemenlik ve coğrafi aidiyet meselesi olmayıp, aynı zamanda Müslümanların güvenliği, ibadet hayatı, sosyal düzeni ve savaş hukukuna dair yükümlülüklerini doğrudan etkilemiştir. Fakihlerin geliştirdiği farklı yaklaşımlar —örneğin Ebû Hanîfe’nin güven esasına dayalı yorumları, Malikîlerin ve Hanbelîlerin hâkimiyet merkezli yaklaşımları veya Şâfiîlerin dönüşmezlik ilkesi— söz konusu ayrımın savaş hukukuna nasıl yansıdığına dair zengin bir tartışma zemini oluşturmuştur.

Osmanlı döneminde ise dârü’l-İslâm/dârü’l-harb ayrımı, klasik kalıpların ötesinde yeni siyasal ve hukuki boyutlar kazanmıştır. Özellikle barış antlaşmaları, zimmet hukuku ve uluslararası ilişkilerdeki gelişmeler, bu kategorilerin yeniden yorumlanmasına yol açmıştır. Osmanlı uygulamasında düşmanlık ve savaş hali süreklilik arz etmemiş; aksine, “dârü’s-sulh” ve “dârü’l-muâhede” gibi kavramlar-

* Bu çalışma, daha önce *Dergiabant* 7/13 (Mayıs2019), 220-241’te yayınlanan “İslâm Hukuku Bakımından Gayrimüslim Ülkelere Hicret” başlıklı aynı yazara ait makaleden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, ahmet.eksi@kocaeli.edu.tr ORCID: 0000-0003-3218-7837.

*** İHH İnsani Yardım Vakfı Mütavelli Heyeti Üyesi, yusufbilgin@ihh.org.tr ORCID: 0009-0001-0578-6677

la barış temelli ilişkiler kurumsallaştırılmıştır. Bu süreç, İslâm hukukunun teorik çerçevesi ile siyasi pratik arasındaki esnekliği göstermesi bakımından önemlidir.

Modern dönemde ise uluslararası hukuk düzeninin ortaya çıkışı, ulus-devlet yapılarının yerleşmesi ve barış vurgusunun öne çıkmasıyla birlikte, dâr kavramı ciddi bir dönüşüm yaşamıştır. Çağdaş İslâm hukukçuları arasında Vehbe Zühaylî'nin (öl. 1436/2015) “dârü'l-İslâm – dârü'l-ahd” ayrımıyla barış merkezli bir yaklaşımı savunması, Yusuf el-Karadâvî'nin (öl. 2022) üçlü tasnifi veya Tâhir b. Âşûr'un (öl. 1284/1868) daha kapsayıcı önerileri bu dönüşümün örnekleridir. Günümüzde Müslüman toplumların küresel ilişkiler ağında yaşadığı tecrübeler, klasik anlamıyla “dârü'l-harb” tasnifinin geçerliliğini büyük ölçüde yitirdiğini göstermektedir.

Bu çalışmada, İslâm hukukunda dârü'l-İslâm – dârü'l-harb ayrımının tarihi arka planı ele alınacak, söz konusu ayrımın savaş ve hicret hukukuna yansımaları incelenecek ve Osmanlı dönemi ile modern zamanlarda yaşadığı dönüşümün günümüz hukuk tartışmalarına katkısı değerlendirilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

İslâm hukuku kaynaklarında daha çok “dâr” kavramıyla ifade edilen ülke, millet ve egemenlik ile birlikte devletin üç temel unsurundan birini oluşturur. Kaynaklarda yaygın olarak kullanıldığı için bu çalışmada da çoğunlukla ülke yerine dâr terimi tercih edilmiştir. Sözlükte, bina, arsa, mahalle, şehir, yurt ve belde anlamına gelen dâr¹, Kur'an'da mesken², cennet³, cehennem⁴ ve Hicret Yurdu/Medine⁵ olmak üzere genel olarak dört anlamda kullanılmıştır.⁶ Nitekim “*Onlardan önce bu yurda (ed-dâr/Medine) yerleşmiş ve gönülden inanmış olanlar, kendilerine göç edip gelenleri severler...*”⁷ âyetinde geçen “ed-dâr” kelimesi ile Medine halkının diğer şehirlerden bağımsız olarak yaşadığı sınırları belli olan bir toprak parçası kastedildiği söylenebilir. Dolayısıyla bu ve yukarıda verilen benzer âyetlerin⁸ ülke kavramıyla doğrudan veya dolaylı olarak bağlantılı olduğu anlaşılmak-

1 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadr, h. 1414), “Hcr” md., 2/1450-1452.

2 el-A'râf 7/78, 91.

3 en-Nahl 16/30.

4 İbrâhîm 14/28.

5 el-Haşr 59/9.

6 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir fî ilmi'l-tefsir*, thk. Abdü'r Rezzâk el-Mehdî (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-Arabiyye, h. 1422), 2/136, 513, 557; 4/258.

7 el-Haşr 59/9.

8 Bk. el-En'âm 6/165; el-A'râf 7/10, 74, 129; el-Ahzâb, 33/27; en-Nûr 24/55; el-Hac 22/40-41; Âl-i İmrân

tadır. Nitekim yine aynı âyetlerde yer alan, hakimiyet ve egemenlik anlamındaki “temekkün, hilâfet ve istihlâf” kelimelerinden, yukarıdaki âyetlerde geçen “ard” kelimesinin dünyanın tamamını kapsamayıp ilgili topluluğun hakimiyetleri altında bulunan coğrafi alanı ifade ettiği anlaşılmaktadır.⁹

Kur’ân’da olduğu gibi sünnette de “Halkı Müslüman olan bir ülkeden (ed-dâr) hicret yoktur.”¹⁰ gibi hadislerde yer alan “dâr” kelimesi, ülke manasını çağrıştırmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber’in kurduğu ilk İslâm devletinde ülke unsurunu net bir şekilde görmek mümkündür. Zira Hz. Peygamber’in Medine’de kurduğu İslâm devletinin sınırlarını bizzat sahâbeden Ka’b b. Mâlik’e emir vererek tespit ettirdiği kaynaklarda yer aldığı gibi, Medine Vesikasında; “Yesrib vadisi bu sahifede gösterilenler için haramdır (dokunulmaz alandır.)”¹¹ şeklinde de yer bulmuştur. Bu ifadelerin ülke mefhumunu çağrıştırdığı açıktır.

Kur’ân’da ve sünnette dolaylı olarak ülke anlamını çağrıştıran “ed-dâr” kelimesi, İslâm hukuku kaynaklarında ise doğrudan ve bir terim olarak ülke kavramı yerine kullanılmıştır. İslâm hukuku terimi olarak dâr, bir siyasi otoritenin hakimiyeti altında bulunan ülke anlamına gelmektedir.¹² Fıkıh literatüründe daha çok “İslâm-harb” kelimelerine izafetle dâru’l-İslâm ve dâru’l-harb/dâru’l-küfr şeklinde kullanılmaktadır. Dâr kelimesine izafe edilen İslâm ve harb/küfr o ülkede uygulanan hükümlerle alakalıdır. Müslüman idarecinin idaresi altında olup İslâm’ın hükümlerinin cari olduğu ülkeye dâru’l-İslâm; gayrimüslim idarecinin emri altında onun emirlerinin yürürlükte olduğu ülkeye dâru’l-harb/dâru’l-küfr denilmektedir.¹³ Ancak Ebu Hanife farklı bir yaklaşımla dâr kelimesine izafe edilen “İslâm-küfr”den maksadın güven ve korku olduğunu söyler. Bu durumda ona göre Müslümanların güvende olduğu yer dâru’l-İslâm güvende olmadığı yerler ise dâru’l-küfrdür.¹⁴ Yine Ebu Hanife’ye göre dâru’l-İslâm olan bir belde ancak; ülkenin küfrün hakimiyetine girmesi, dâru’l-küfre komşu olması ve Müslümanlar için güven ve emniyetin kalmaması şartlarının bir arada bulunması

3/195.

9 Salih Şahin, *İslâm Hukukunda Devlet Yönetimi ve Başkanlık Sistemi* (Ankara: İlâhiyât, 2024), 96.

10 İbn Mâce, “Keffârât”, 12.

11 Muhammed Hamidullah, *el-Vesâikü’s-siyâsiyye*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 1997), 73.

12 Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı Darulislâm Darulharb* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 73.

13 Muhammed b. A’la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî, *Keşşafu Istılahati’l-Fünun*, thk. Ali Dehruç (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/779.

14 Şemsü’l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru’l-Marife, 1993), 1/246; 5/51; 10/114-116.; Alâuddin Ebu Bekr b. Mes’ud el-Kâsânî, *Bedâi’u’s- Sanâi’ fî Tertibi’s-Şerai’* (Beyrut: Daru’l-küttübi’l-ilmiyye, 1986), 7/131.

halinde dâru'l-küfre dönüşür.¹⁵ Ebu Hanife'nin güven-korku esasına dayalı bu taksimnin ileride tartışılacak olan gayrimüslim ülkelerle savaş açısından ayrıca önem arz ettiği kanaatindeyiz.

Hukuki anlamda hakimiyeti esas alan Malikiler, gayri müslimlerin hükümlerinin geçerli olduğu yerleri dâru'l-harb; İslâm'ın ahkâmını cari olduğu yerleri ise dâru'l-İslâm olarak kabul ederler.¹⁶ Ezan ve cemaatle namaz gibi İslâm'ın şiarlarının kaim olduğu bir yer, kafirlerin orayı zorla almasıyla dâru'l-harb olmaz; fakat İslâm'ın şiarları kesintiye uğrayıp da küfür hükümleri uygulanmaya başlandığında orası dâru'l-harb olur.¹⁷ Müslümanların hakimiyetinde olan, Müslümanların çoğunlukta olduğu veya azınlıkta olsalar bile dinlerini izhar edebildikleri ve fitneden emin oldukları ülkeler ile hiçbir Müslüman bulunmasa bile Müslüman devlet başkanının hakimiyetinde olan ülkeler dâru'l-İslâm sayılır.

Şafilere göre bir kere dâru'l-İslâm olan bir yer bir daha dâru'l-harbe dönüşmez. Kâfirler Müslümanların bölgesine tamamen hâkim olsa, oradan Müslümanları sürse ve orada küfür hükümlerini uygulasalar bile orası dâru'l-İslâm olmaktan çıkmaz.¹⁸ Şafilere'in konuyla ilgili açıklamaları dikkate alındığında, halkın Müslüman olduğu ancak kafirlerin istila ettiği yerlerde siyasi hakimiyetin; Müslümanların fethettiği ancak cizye karşılığında gayrimüslim halkı topraklarında bıraktıkları yerlerde ise hukuki hakimiyetin mevcut olmadığı ya da en azından belli oranda eksildiği, buna rağmen dâru'-İslâm sayıldıkları görülecektir.¹⁹

Hanbelilerde ise dâru'l-İslâm ve dâru'l-harb ayrımında temel kriterin nüfus ve hakimiyet olduğu görülmektedir. Zira Müslümanların yerleştiği ve İslâm ahkâmının cari olduğu ülkeler dâru'l-İslâm'dır.²⁰ Dolayısıyla dâru'l-İslâm'da küfür hükümleri uygulanmaya başlandığında orası dâru'l-harb olur.

Bütün bu görüşlerden hareketle bir yerin ilk olarak dâru'l-İslâm'a dönüşmesi için İslâmî hükümlerin uygulanmasının şart olduğu konusunda fukahanın ittifak ettiği söylenebilir. Ancak dâru'l-İslâm olan bir ülkenin dâru'l-harbe dö-

15 Kâsani, *Bedai*, 7/130.

16 Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Ruşd el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-Mümeħhidât*, thk. Said Ahmed A'râb (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/153.

17 Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 2/188.

18 Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî Remlî, *Nihayetü'l-Muhtac ila Şerhi'l-Minhac* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 8/82.

19 Muammer Arangül, "Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2017), 16.

20 Bk. Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekri ve Şakir b. Tefvik el-Aruri (Demmam: Ramadî li'n-neşr, 1997), 2/728.

nüşmesi konusunda ise birincisi Ebu Hanife'ye, ikincisi Şafiilere ve üçüncüsü ise Hanbeliler ile Malikilere ait olan üç farklı yaklaşımdan söz edilebilir. Birinci yaklaşıma göre küfre ait hükümlerin uygulanması, dâru'l-küfre bitişik olması, Müslümanların güvenliğinin kalmaması durumunda dâru'l-İslâm dâru'l-küfre dönüşür. İkinci yaklaşıma yani Şâfilere göre bir kere dâru'l-İslâm olan bir yer bir daha dâru'l-harbe dönüşmez. İmam Mâlik ve Ahmed bin Hanbel'e ait olan üçüncü yaklaşıma göre ise dâru'l-İslâm'da küfür hükümleri uygulanmaya başlandığında orası daru'l-harp olur.²¹

Dâru'l-harp, biri dar diğeri geniş olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Dar manada, İslâm ülkesiyle veya Müslümanlarla savaş halinde bulunan ülke; geniş manada ise İslâm ülkeleri dışında kalan bütün yabancı ülkeler anlamına gelmektedir.²² Kaynaklarda Müslümanlarla savaş halinde bulunanlar için özelde “dâru'l-harb” tabiri kullanılırken süreli veya süresiz anlaşmalara göre de dâru's-sulh/dâru'l-muahede ve dâr'u-lmuhâyede isimleri kullanılmaktadır. Diğer taraftan fıkıh literatüründe devlet başkanına veya yönetimine karşı çıkarak isyan edenlerin hâkim oldukları bölgeler için dârü'l-bağy,²³ bunun dışında kalan bölgeler için ise dârü'l-adl tabirlerinin kullanıldığına rastlamak mümkündür.²⁴ Diğer taraftan klasik dönem fıkıh eserlerinde yapılan dâru'l-harb ve dâru'l-İslâm tanımlarının günümüz dünyasında Müslümanların karşı karşıya kaldıkları sorunların çözümünde yetersiz kaldığı görülmektedir. Bu bağlamda Tahir b. Âşur'un “*et-Tahrir ve't-tenvîr*” adlı eserinde altı maddede sunduğu yaklaşımın bu konudaki sorunların çözümüne önemli ölçüde katkı sağlayacağı düşüncesiyle ilgili kısımı özetleyerek buraya almakta fayda görmekteyiz. Tâhir b. Âşûr Müslümanların yaşadığı ülkeleri altı kısma ayırır. Bunlar:

“Baskı yoluyla müminlerin dinlerinden döndürülüp başka dinlerine girmeye zorlandığı ama müminlerin oradan hicret etmelerinin mümkün olduğu ülke; inanç bakımından bir engelleme ve baskı olmamakla birlikte Müslümanların can, mal namus gibi değerlerinin güvende olmadığı ülke; günümüz Hristiyan batı ülkelerinde olduğu gibi inanç yönünden baskı yapılmayan; can, mal ve namus bakımından da güvenli olduğu halde Müslümanlara, kendi hukuklarını uygulama imkânı verilemeyen ülkeler; yine küfrün hakim olduğu fakat Müslümanlara, kendi dinlerine ait hukuk kurallarına uygun hareket etmelerine

21 Ahmet Özel, “Dârü'l-İslâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/542.

22 Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 73.

23 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Basrî Maverdi, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.), 100.

24 İbrahim Abdullah Selkinî, *el-Hicretü ve Ahkâmuha* (Lübnan: Dâru'n-Nevadir, 2014), 133.

izin verilen ülkeler; halkın inancına ve dinin esaslarına saygı duyulan ve yöneticileri Müslümanlardan olan; fakat yönetimi gayrimüslimlerin kontrolünde bulunan yani manda durumundaki İslâm ülkeleri ve Müslümanlara baskı yapılmamakla beraber alenen İslâm dinine aykırı uygulamaların görüldüğü, ahlâka muğayir davrananlara karşı sadece sözlü uyarıya imkân verilen, bazen buna da izin verilmeyen ülkeler.”²⁵

Çağdaş İslâm hukukçularından Vehbe Zühaylî klasik dönem fukahasının ülke taksiminde vakıadan hareket ettiklerini, dolayısıyla yaptıkları taksimin şer‘î anlamda bir kesinliğinin olmadığını ifade ederek ülkeleri dâru’l-İslâm ve dârü’l-ahd olarak taksime tabi tutmaktadır. Bu taksime göre Müslümanların yaşadığı ve hâkim olduğu ülkeler dâru’l-İslâm diğerleri ise dârü’l-ahddır. Zühaylî’ye göre asıl olan barıştır, savaş geçicidir. Bu nedenle geçici duruma göre bir isimlendirmede bulunmak doğru olmadığı için dâru’l-harb tabirini kullanmadığını söyler. Zühaylî, Nisâ Süresinin 92. âyetinden istidlalle dârul’l-harbi, fiilen bir İslâm ülkesiyle savaş halinde olan ülke olarak değerlendirmiştir. Bu görüşüyle Ebu Hanife (öl. 150/767) ile benzeştiğini ifade eder. Zira Ebu Hanife de ülke ayrımında savaş ve hakimiyetten ziyade güven ve emniyeti esas aldığını vurgular.²⁶ Yusuf el-Kardâvî ise İslâm ülkelerini dâru’l-İslâm, diğer bütün ülkeleri dârü’l-ahd ve İslâm beldelerini işgal eden siyonist ülkeleri ise dâru’l-harb olarak nitelendirerek üçlü bir taksim yapmaktadır.²⁷

Bütün bu tanımlar incelendiğinde temel ayırt edici unsurun hakimiyet, güven ve emniyet olduğu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bir ülkede yaşayan nüfusun çoğunluğunun Müslüman veya gayrimüslim olmasından ziyade hakimiyetin kimin elinde olduğu ve Müslümanların can, mal ve namus bakımından güvende olup olmadığı, o ülkenin dâru’l-İslâm veya dâru’l-harb olmasında önemli bir ölçüttür.

Dârü’l-İslâm/dârü’l-harb ayrımını asırlarca klasik İslâm hukukundaki şekliyle kullanan Osmanlı Devleti, modern uluslararası hukuk ve devletlerarası ilişkilerin değişmesiyle birlikte yavaş yavaş bu anlayışı terk etmiştir. Klasik dönemde (14–16. yy.) Osmanlı, İslâm hukukunun hâkim olduğu bir imparatorluktu. Topraklar “dârü’l-İslâm” sayılırken, Osmanlı hâkimiyetinde olmayan ve İslâm hukukunun uygulanmadığı bölgeler “dârü’l-harb” olarak görülmüştür. Bunu Şeyhülislâm

25 Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi İbn Aşur, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Daru’t-Tunisiyye, 1984), 5/178-180.

26 Vehbe Zühaylî, *Asarü’l-harb fi’l-fikhi’l-İslâmî* (Dimaşk: Dârü’l-fikr, 1983), 194-195.

27 Yusuf el-Kardâvî, *Fikhi’l-cihad: Dirase Mukarene li-Ahkamihi ve Felsefetihi fi Dav’i’l-Kur’an ve’s-Sünne* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2009), 2/900.

fetvalarında görmek mümkündür.²⁸ Daha çok insanların hak ve sorumluluklarının belirlenmesinde bir kriter olarak görülen söz konusu ülke ayrımı, savaş hukuku bağlamında değil, Müslümanların hakimiyeti altında olan/olmayan bölgeleri ifade etmek için kullanılmıştır. Bu nedenle Müslümanlar, diğer ülkelerle dâru'l-harb olduğu için değil kendilerini ve dini müdafaa etmek, zulmü durdurmak ya da İslâm'ın insanlara ulaşmasındaki engelleri kaldırmak için savaşmışlardır.²⁹ 17–18. yy.'dan itibaren Avrupa ile sürekli diplomatik ve ticari ilişkiler kurulunca, “dâru'l-harb” kategorisi esnekleşmeye başlamıştır.³⁰ Osmanlı, savaşı da ilişkilerin sürdüğü devletleri fiilen “dâru's-sulh” gibi görmüştür.

19. yüzyıldan itibaren (özellikle Tanzimattan sonra), ulus-devlet ve modern uluslararası hukuk sisteminin ortaya çıkışıyla birlikte klasik dâr anlayışı yerini “uluslararası hukuk” kavramlarına bırakmıştır. 1856 Paris Antlaşması ile Osmanlı Devleti, “Avrupa Devletler Hukuku Sistemi”ne resmen dahil olmuştur. Bu andan itibaren Osmanlı resmî söylemindeki dâru'l-harb / dâru'l-İslâm ayrımı işlevini yitirince bu kavramlar büyük ölçüde terk edilmiştir. Bu gelişmelerin en somut örneği 19 Ocak 1869'da çıkarılan “Tabiiyyet-i Osmaniye Kanunnamesi”dir. Bu Kanunname, Osmanlı Devleti'nde modern anlamda vatandaşlık hukukunun ilk yazılı düzenlemesidir. Bu kanun, klasik dönemde Osmanlı teb'ası ile gayrimüslimlerin “zimmî” statüsü üzerinden tanımlanmasına dayanan sistemi dönüştürmüş, “Müslim–gayrimüslim” ayrımının³¹ yerine ilk kez, din ve etnik köken farkı gözetmek-sizin batı hukukundan etkilenecek yeni bir “Osmanlı vatandaşlığı” anlayışı ortaya koymuştur.³² Böylece dolaylı olarak dâru'l-harb / dâru'l-İslâm ayrımı da işlevsiz hale gelmiştir.

28 Bk. Ertuğrul Düzdağ, *Kanunî Devri Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi Fetvaları* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 33, 122, 123, 124, 134.

29 Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2017), 301; Ayrıca bk. Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları*, 123, 124, 134.

30 Bu dönemlerde özellikle Şer'iyye Sicillerinde dâru'l-İslâm ve dâru'l-harb kavramlarının yine de kullanıldığına rastlamak mümkündür. Bk. *İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâret Mahkemesi 106 Numaralı Sicil* (H. 1067-1069 / M. 1656-1658), 50/392, Hüküm no. 384, <https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=40663&MetinTmz=d%C3%A2ru> (erişim 26 Ağustos 2025); *İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil* (H. 1077 / M. 1666 - 1667), 17/519, Hüküm no. 630, <https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=1788&MetinTmz=harb> (erişim: 26 Ağustos 2025).

31 İslâm'ın yayılmaya başladığı dönemlerde dinin insanlara tebliği ön planda tutulduğundan insanlar arasında “vatandaş-yabancı” ayrımı yerine “Müslüman-gayrimüslim” ayrımının yapılması daha makul ve realiteye uygun görülmüştür. Bu nedenle İslâm'ın vatandaşlık anlayışında Müslümanlar nerede olursa olsunlar İslâm devletinin vatandaşı sayılır. Bk. Ali Aslan Topçuoğlu, “İslâm Hukukunda ve 1869 Tarihli Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesinde Çocukların Vatandaşlık Durumu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 1820, 1822.

32 Ekinci, *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk*, 310.

2. Dârü'l-İslâm – Dârü'l-Harb Ayrımının Hukuki Neticeleri

İslâm hukukunda ülkelerin, dârü'l-İslâm ve dârü'l-harb şeklinde kategorize edilmesi, klasik fıkıh literatüründe hem siyasî hem de hukukî açıdan büyük önem taşımaktadır. Bu ayrımın birinci amacı söz konusu ülkeleri düşman addetmeden Müslümanların ibadet ve günlük hayatları, alacakları cezai müeyyideler, bulundukları bölgenin halkıyla münasebetleri, savaşılar katılma, ganimetlerden pay alma, vergi verme gibi İslâm ahkâmının dârul'l-harpte nasıl uygulanacağını tespit etmektir. Ayrıca günümüzde Müslümanların çoğunluk veya azınlıkta bulunduğu birçok yerde ülke yönetimiyle yaşadıkları problemler yeni şartlar oluşturmakta, bazen bu şartlar Müslümanları bulundukları yerlerden göç etmeye mecbur etmektedir. Bu anlamda ülke ayrımının, hicret ahkâmı bağlamında da ele alındığı görülmektedir.

2.1. Savaş Hukuku Açısından Neticeleri

Müslümanlar, uluslararası ilişkilerinde, savaş ve barış hukuku çerçevesinde dârü'l-İslâm ve dârü'l-harb kavramlarını temel bir referans noktası olarak görmüşlerdir.³³ Bu bağlamda dârü'l-İslâm, Müslümanların çoğunlukta olduğu, İslâm hukuku ve otoritesinin hâkim olduğu bölgeyi ifade eder. Bu bölgedeki Müslümanlar, İslâm hukukunun öngördüğü güvenlik ve hukuki düzene tabi olarak hayatlarını idame ettirirler. Buna karşın, dârü'l-harb ise, Müslümanların doğrudan savaş içinde olmalarına bağlı olarak değil, siyasî hâkimiyeti altında olmayan, gayrimüslimlerin kontrolündeki bağımsız bölgeleri tanımlar. Dolayısıyla bu ayrımı, yalnızca demografik ya da coğrafi farklılıklar değil, aynı zamanda bölgedeki hukuki ve siyasî otorite şekillendirir. Bu durumda dârü'l-harb kavramının genellikle Müslümanlarla fiilen savaş halinde bulunmayı ifade etmek için kullanılmadığı anlaşılmaktadır.³⁴ Aslında bu kavram, söz konusu bölgenin bağımsızlığını ve İslâm otoritesinin yokluğunu ifade eder. Bu nedenle dârü'l-harp, savaş hâlini değil, siyasî hâkimiyet ve hukukî denetim bağlamını ifade eden bir terim olarak anlaşılmalıdır. Ancak İslâm hukukunun ahkâmı karşısında eşit olmaları bakımından bütün gayr-i İslâmî memleketler tek ülke gibi telâkki edilmiştir. Bu durum yabancı devletlerin her birine, İslâm devletiyle münasebetleri bakımından ayrı nazarlarla bakmaya; meselâ bir devlet ile harp, diğer devlet ile sulh veya antlaşma münasebet ve ahkâmının cereyanına mâni değildir.³⁵ Zira İslâm hukukunun temel

33 Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 221.

34 Yusuf el-Karadâvî, *fî Fıkhi'l-Ekallîyyât el-Müslime* (Kahire: Daru's-ş-şurûk, 1. Basım, 2001), 167.

35 Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 1/61.

kaynakları olan Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet, uluslararası ilişkilerde barışı esas alan bir yaklaşım ortaya koyar. Savaş ise başvurulması zorunlu hale geldiğinde meşru kabul edilen istisnâ bir durumdur. Bu nedenle fakihlerin büyük çoğunluğu, İslâm hukukunda aslolanın barış olduğu, savaşın ise saldırıyı, zulmü önlemek ve İslâm’ın önündeki engelleri ortadan kaldırmak için bir araç niteliği taşıdığı kanaatinde. Birçok ayet, farklı inançlara sahip topluluklarla barış içinde yaşamayı meşru ve teşvik edici bir ilke olarak ortaya koyar. Bu ayetlerin birinde şöyle buyrulmaktadır: “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah’a tevekkül et.”³⁶ Hz. Peygamber’in (s.a.v.) uygulamaları da barışın esas olduğunu göstermektedir. Nitekim Medine Vesikası, farklı inanç gruplarını bir arada barış içinde yaşatmayı amaçlayan ilk yazılı toplumsal sözleşmelerden biridir. Bu, İslâm toplumunun kuruluş aşamasında dahi barışın öncelendiğini göstermektedir. Hudeybiye Antlaşması, kısa vadede Müslümanların aleyhine gibi görünse de uzun vadede barışı ve İslâm’ın yayılmasını sağlayan bir sulh örneğidir. Bu örnek, Hz. Peygamber’in savaş yerine diplomatik yolları tercih ettiğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Allah Resûlünün, savaşa gönderdiği ordulara “Kadınları, çocukları, yaşlıları öldürmeyin; ibadet eden din adamlarına dokunmayın.”³⁷ şeklinde emirler vermesi, savaşın değil barışın korunmasının esas olduğunu göstergesidir. “Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir.”³⁸ hadisi de barışın Müslüman kimliğinin özüne yerleştiğini gösterir.³⁹

Kur’ân’ın bütünlüğü ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) uygulamaları dikkate alındığında İslâm hukukunun aslında barış temelli bir sistem sunduğu açıktır. Hz. Peygamber’in, zaman zaman gayri müslimlerle anlaşmalar imzalaması, onlarla siyasi, diplomatik ve ekonomik ilişkiler kurması bu yaklaşımın en güçlü delilidir.

İkinci bir yaklaşım ise, Kur’an’daki kıtal (savaş) ve cihadı emreden ayetler⁴⁰ ve “İnsanlarla, Allah’tan başka ilah yoktur demelerine kadar savaşmakla emrolundum.”⁴¹ gibi hadislerden hareketle İslâm ile gayrimüslim devletler arasındaki ilişkilerin aslen savaş temeline dayandığını, barışın ise maslahat gereği ve geçici olarak yapılabileceğini savunur. Bu yaklaşıma göre Müslümanların gayri müslim-

36 el-Enfâl 8/61. Ayrıca bk. el-Mümtehine 60/8; en-Nisâ 4/90.

37 Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 111.

38 Buhârî, “İmân”, 4.

39 Ahmet Yaman, *İslâm Kamu Hukuku* (Ankara: BİLAY, 2020), 161-170. Ayrıca bk. Ahmet Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 6-10.

40 Bk. el-Bakara 2/190-193; et-Tevbe 9/5, 12, 13, 36; el-Hac 22/39.

41 Buhârî, “İmân”, 18, “Salât”, 28; Ebû Dâvûd, “Cihâd” 104.

lerle sürekli bir barış ilişkisi tesis etmeleri mümkün değildir; sulh anlaşmaları en fazla Hudeybiye örneğinde olduğu gibi on yıl gibi sürelerle sınırlı olabilir.

Her iki yaklaşımdan birinin tercihinden ziyade, duruma göre bunlardan biri uygulanabilir.⁴² Bu tercihte asıl motivasyon ise davet ve tebliğ olmalıdır. Bütün bunları kapsayacak şekilde Müslümanların diğerleriyle ilişkisindeki tavrı ise “cihad” kavramıyla ifade edilebilir.⁴³

Cihad, İslâm ülkesinin ve Müslümanların güvenliğini tehdit eden ve Allah’ın bütün insanlığın mutlak yararını gerçekleştirmek üzere gönderdiği dinin insanlara ulaşmasını engelleyen güçlerle mücadele etmek ve bu uğurda bütün çabayı göstermektir. İslâm hukukçuları çatışmayı ifade eden (kıtal, harp vb.) kelimeler yerine daha çok cihad terimini kullanmışlar ve bunu diğer savaşların⁴⁴ istila, sömürü, yağma, baskı ve zulüm gibi olumsuz amaçlardan ayırmak için “Allah yolunda/uğrunda” nitelemesiyle beraber ifade etmişlerdir.⁴⁵ Bu tanımın ortaya koyduğu anlayışa göre, savaş sadece saldırıyı püskürtmek, zulmü ortadan kaldırmak veya Müslümanların dinlerini yaşama özgürlüğünü korumak için başvurulabilecek istisnai bir yoldur.

İslâm hukukunda bir savaşın meşruiyeti, doğrudan onun sebebinin meşruluğuna bağlıdır. Bu bağlamda fakihler, savaşın sebebi konusunda iki ana görüş geliştirmişlerdir: Hanefî, Hanbelî ve Mâlikîlerin çoğunluğuna göre savaşın sebebi, gayri müslimlerin Müslümanlara karşı düşmanca tavırları, onların dinlerini yaşamalarına engel olmaları ve zulümde bulunmalarıdır. Küfür tek başına savaş sebebi değildir. Cumhur bu görüşünü “*Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez.*”⁴⁶ ayetiyle temellendirilmiştir. Şâfiîlerin benimsediği görüşe göre ise savaşın asıl sebebi küfürdür. Dolayısıyla gayri müslimler Müslüman oluncaya veya cizye ödeyerek İslâm hâkimiyetini kabul edinceye kadar savaş devam eder. Bu görüş “*Haram aylar çıkınca bu Allah’a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz*

42 Yusuf Fidan, *İslâm’da Yabancılar ve Azınlıklar Hukuku* (Konya: ENSAR Yayıncılık, 2005), 247-248.

43 Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler* (Ankara: Fez Yayinevi, 1998), 129.

44 Modern devletler hukuku doktrinine göre savaş, “ tarafların çıkarları doğrultusunda birbirlerine isteklerini zorla kabul ettirmek amacıyla ve devletler hukukunca öngörölmüş kurallar çerçevesinde iki veya daha fazla devlet arasında yapılan silahlı mücadeledir. “Yaman, *İslâm Kamu Hukuku*, 171.

45 Yaman, *İslâm Kamu Hukuku*, 171-172.

46 el-Bakara 2/190.

*Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.*⁴⁷ ayeti ve “İnsanlarla ‘lâ ilâhe il lallah’ deyinceye kadar savaşmakla emrolundum.”⁴⁸ hadisiyle temellendirilmiştir.⁴⁹ Ahmet Yaman, her iki tarafın delillerini geniş bir şekilde sunduktan sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

“Bir kere hemen ifade edelim ki biz, ilişkilerin temeli ne savaştır veya ne de barıştır görüşlerine katılıyoruz. Zira ilişkilerin temelini savaş kabul etmek, kendi üzerine rahmeti mecburi kılan Allah Teâlâ’yı (el-En’âm 6/12) ve O’nun tüm evrene rahmet olarak gönderdiği bir Peygamberi ve mesajını (el-Enbiyâ 21/107) kendilerinden ürkülen unsurlar haline getirir. Bu ayrıca, Sünnetullah’ın gereği olarak yeryüzünde İslâm’dan başka değişik din ve inançlara gönül veren kimselerin daima bulunacağı gerçeğini (el-Mâide 5/48; Hüd 11/118; Yunus 10/99) de hesaba katmamak olur. Temeli baştan barış olarak kabul etmek ise şirke ve zulme müdahale etmemek, İslâm’ın mesajını kitlelere ulaştırmak için her yolu denememek gibi bir netice doğurur. Oysa kendi kabuğunda pasif bir barış gönüllüsü tavrı yerine bu uğurda gerekirse savaşa bile hazır olmak gerekmektedir.”⁵⁰

Netice itibarıyla her iki yaklaşım mukayese edildiğinde, İslâm’ın barış ve adalet ilkeleriyle daha uyumlu olan cumhura ait görüşün tercihe şayan olduğu görülür. Zira eğer küfür tek başına savaş sebebi olsaydı, Hz. Peygamber’in gayri müslimlerle yaptığı anlaşmalar ve cizye ödeyenlere dinlerinde kalma imkânı tanınması izah edilemezdi. Üstelik meşru bir savaşta kadınların, çocukların, ihtiyarların, din adamlarının, kötürüm ve körlerin, savaşa katılmayıp kendi işleriyle uğraşan işçi, çiftçi ve tüccarların öldürülmemesi hükmü de savaşın esas sebebinin küfür değil düşmanlık olduğunu göstermektedir.⁵¹

Delayısıyla meşru savaşın sebepleri şu şekilde özetlenebilir:

- Müslümanlara saldırı ve düşmanlık,
- Din özgürlüğünün engellenmesi,
- Zulüm ve işkence,
- Siyonizm,
- Yapılmış antlaşmaların bozulması,
- Mazlum Müslümanlara yardım ihtiyacı.

47 et-Tevbe 9/5.

48 Buhârî, “İman”, 18, “Salât”, 28; Ebû Dâvûd, “Cihâd” 104.

49 Bk. Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 55-59.

50 Ahmet Yaman, “İslâm Hukukunda Devletlerarası İlişkilerin Temel Niteliği”, *İLAM Araştırma Dergisi* 2/1 (Ocak-Haziran 1997), 38.

51 Abdülvehhab Hallaf, *es-Siyasetü’ş-Şer’iyye’i ş-şuuni’ d-düsturiyye ve’l-hariciyye ve’l-maliyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987/1407), 81.

Hal böyle olunca, Müslümanların gayri müslimleri daima bir düşman gibi gördüğü, aralarında sürekli bir savaş ve düşmanlık hali olduğu algısı da geçerliliğini yitirmiş olacaktır. Diğer taraftan bu kavramların oluştuğu dönemin koşullarına dikkatlice bakıldığında bir savaş halinin baskınlığı gözden kaçmamakla beraber⁵² bu durumun İslâm'ın öğretilerinden ve Müslümanlardan kaynaklandığını söylemek mesnetsiz bir iddia olmaktan öteye geçmez. Zira İslâm uluslararası ilişkilerde barış,⁵³ adalet,⁵⁴ yardımlaşma⁵⁵, ve aşırılığa gitmeme⁵⁶ ilkelerini inananlara telkin etmiş, insanlık kardeşliğini, insan haklarının dokunulmazlığını, ahlaki değerlere bağlılığı, barışta ve savaşta merhametli olmayı temel prensip olarak ortaya koymuştur.⁵⁷ Bu itibarla “Müslümanlar için sulh ve salah dairesinde yaşamak esasen bir umdedir. Fakat bu mümkün olmadığı takdirde istihdaf edilen ulvi bir gayeye vusul kabil oluncaya kadar muharebe ve mücahedeye devam etmek iktiza eder.”⁵⁸ Dolayısıyla İslâm hukukunun nihai hedefi, savaş değil barış ve adaletin tesisidir.

2.2. Dârü'l-İslâm ve Dârü'l-Harb Ayrımı Bağlamında Hicret

İslâm hukukunda dârü'l-İslâm ve dârü'l-harb ayrımı, yalnızca siyâsî ve hukukî bir tasnif olmanın ötesinde, Müslüman bireyin dinî yükümlülüklerini ve toplumsal konumunu da derinden etkileyen bir anlam taşır. Bu bağlamda hicret, yani Müslümanın inancını özgürce yaşayabileceği bir beldeye göç etmesi, söz konusu ayrımın en belirgin yansımalarından biridir. Zira tarihî süreçte Müslümanların imanlarını muhafaza etmek ve dinî vecibelerini yerine getirmek için baskı ve tehdit altında bulundukları topraklardan ayrılarak dârü'l-İslâm'a hicret etmeleri hem bireysel hem de toplumsal açıdan bir zaruret olarak değerlendirilmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti, bu ayrımın tarihsel temelini oluşturmuş; İslâm hukukçuları da farklı dönemlerde Müslümanların gayri müslim topraklarda kalma veya hicret etme zorunluluğunu bu çerçevede tartışmışlardır. Hicretin vücûbiyeti ya da mendûbiyeti üzerine yapılan bu tartışmalar, dârü'l-İslâm ve dârü'l-harb kavramlarının sınırlarının belirlenmesiyle doğrudan ilişkilidir. Şöyle ki, küfrün hakimiyeti altında bulunan bir ülkede inancını açığa vuramayan, dininin gereklerini yerine getirme imkânı bulamayan; fakat bütün bunları gerçek-

52 Ahmet Yaman, Halit Çalı, *İslâm Hukuku* (Ankara: BİLAY, 2018), 59.

53 el-Bakara 2/208; en-Nisâ 4/90; el-Enfâl 8/61.

54 en-Nahl 16/90; el-Mâide 5/8.

55 el-Hucurât 49/13.

56 el-Mâide, 5/8.

57 Şahin, *İslâm Hukukunda Devlet Yönetimi ve Başkanlık Sistemi*, 103-104.

58 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstalahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 3/386.

leştirebileceği bir yere hicret etme fırsatı olan Müslümanlar için hicret farzdır.⁵⁹ Zira “*Kendilerine yazık eden kimselere melekler, canlarını alırken: ‘Ne işte idiniz!’ dediler. Bunlar: ‘Biz yeryüzünde çaresizdik’ diye cevap verdiler. Melekler de: ‘Allah’ın yeri geniş değil miydi? Hicret etseydiniz ya!’ dediler. İşte onların barınağı cehennemdir; orası ne kötü bir gidiş yeridir.*”⁶⁰ ayetindeki gibi şiddetli tehdit ancak ya haramı işleyenler ya da burada olduğu gibi vacibi terk edenler içindir. Bu ayetten istidlalle hicreti zorunlu kılan şartlar devam ettiği sürece hicretin farziyeti de devam eder. Peygamber (s.a.v.) “Fetihten sonra hicret yoktur.”⁶¹ şeklindeki uyarısından ise fetihle dâru’l-İslâm’a dönüşen “Mekke’den hicret” etme yasağı anlaşılır.⁶² Ancak “*Gerçekten zayıf ve güçsüz olan, çaresiz kalan ve hicret etmeye yol bulamayan erkekler, kadınlar ve çocuklar başkadır.*”⁶³ âyeti hastalık, çaresizlik veya kafirlerin baskısı dolayısıyla hicret etme imkânı bulamayanları farz olan hükümden istisna etmektedir.⁶⁴ Dâru’l-harbden çıkma imkânı olduğu halde inancını açıklayabilen, dininin gereklerini yerine getirebilen, bu vesileyle bulunduğu bölgede İslâm’ın yayılmasını ve bulunduğu yerden Müslümanlara bilgi akışını sağlayabilenler için hicret etmek zorunlu olmamakla birlikte müstehap görülmüştür. Zira Peygamber (s.a.v.), baskı söz konusu olmadığı için Hz. Abbas’ın Mekke’de kalmasına izin vermiştir.⁶⁵ İmam Şafî (öl. 204/820) dâru’l-harbde kendisine özel ve güvenli bir yer edinerek oradan İslâm dinini yayma noktasında bir engelle de karşılaşmıyorsa böyle kimsenin hicret etmesinin haram olduğunu söyler. Diğer taraftan bir yerde Allah’a isyan ediliyorsa, oradaki Müslümanlar da bu durumu değiştiremiyorsa ve oradan da çıkma imkânı varsa hicret farz olur. Ama çıkmaya güç yetiremiyorsa hicretin vücûbiyet hükmü düşer.⁶⁶

Allah ve Resûlü tarafından teşvik ve taltif edilmesi bakımından Müslümanların Habeşistan’a hicreti mendub olarak değerlendirilmekle birlikte Medine’ye hicretle düşünüldüğünde farklı hükümlere tabi tutuldukları görülmektedir. Nitekim bu iki hicretin farkını ortaya koyması bakımından Medine’ye hicretin farz,

59 Serahsî, *el-Mebsut*, 9/44.

60 en-Nisâ 4/97.

61 Dârimî, “Siyer”, 69; Tirmizî, “Siyer”, 33.

62 Remlî, *Nihayetü’l-muhtac*, 8/82.

63 en-Nisâ 4/97.

64 “Dâru’l-harb”, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 2004/1424), 20/207.

65 Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şirazî, *el-Mühezzeb fî fıkhi’l-İmam eş-Şafî* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, ts.), 3/265; Remlî, *Nihayetü’l-muhtac*, 8/82.

66 Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü’l-talibin*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, (Riyad: Dâru âlemi’l-kütüb, 2003/1423), 7/474-475.

Habeşistan’a hicretin ise meşru olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷ Habeşistan’a yapılan göçün, “dâru’l-havf”dan “dâru’l-emn”e veya zulmün olduğu dâru’l-küfürden emniyetin olduğu dâru’l-küfre yapılan bir hicret olarak nitelendirilmesi ve buna Peygamber tarafından izin verilmiş olması ayrıca önem arz etmektedir. Zira bu hicret, sonraki dönemlerde özellikle günümüzde Müslümanların çoğunlukta olduğu ama güvenli olmayan ülkelere Müslümanların azınlıkta olduğu fakat güvenli olan ülkelere hicretin meşruiyet tartışmalarına da önemli ölçüde ışık tutmaktadır.

Tarihin seyrini değiştiren, asırlar ötesini etkileyen ve Müslümanlar için zaman zaman bir hayatta kalma vesilesi olan hicretin, Mekke’nin fethiyle son bulduğuna işaret eden hadislerin⁶⁸ yanı sıra hicretin kıyamete kadar devam edeceğini ifade eden rivayetler de vardır. Bu rivayetlerden birinde şöyle buyrulmaktadır: “*Kâfirlerle savaş devam ettikçe hicret sona ermez*”⁶⁹

Bütün bunlardan anlaşılan genel anlamda hayat şartlarının zorunlu kıldığı göç ve bu şartlara ilaveten dinin gereklerinin zorunlu kıldığı özel bir göç tipi olan hicret kıyamete kadar var olmaya devam edecektir. Bu durumda asıl tartışılan konu şartların bir hayli farklı olduğu günümüz dünyasında hicreti zorunlu kılan durumlar ve hicretin imkânıdır. Bir başka deyişle tarihi uygulamaların da ışığında, uluslararası şartlar çerçevesinde Müslüman olmayan bir topluluk içinde Müslüman olan bir kimsenin veya düşman işgaline maruz kalan bir İslâm ülkesinde hicret bakımından Müslümanların durumlarının ne olacağıdır.⁷⁰ Son olarak bu durumu ele almayı uygun bulduk.

Genel olarak dâru’l-küfr yani gayrimüslimlerin hâkimiyeti altında bulunan ülkeler ve toplumlar Müslümanların yaşamlarını sürdürmeleri için uygun olmayan çevrelerdir. Çünkü dâru’l-küfre giden bir Müslüman onların kanunlarına tabi olmak, emirlerine boyun eğmek ve onların örf adetlerine göre yaşamak zorunda kalabilir. İslâm’ın şiarından olan ezan sesinden ve ibadetleri gereği gibi yapmaktan mahrum olabilir. Vereceği vergilerle, yapacağı ticaretle ve harcamalarla gayrimüslimlerin güçlenmesine katkı sağlar. Bu nedenle Malikî âlimlerden Sahnûn (öl. 240/854), küfrün hâkim olduğu bölgelerde ticaret yapmanın, başka imkânlar olduğu halde gayri müslimlerin gemisine binmenin dâhi uygun olmadığını söylemiştir.⁷¹ Ayrıca İslâm’ın itikadıyla çelişen inanışlar, haramlarını mubah gören

67 Selkîni, *el-Hicretü ve ahkâmüha*, s. 60.

68 Nesâî, “Bey’at”, 9; Dârimî, “Siyer”, 69; Tirmizî, “Siyer”, 33.

69 Nesâî, “Bey’at”, 15. Diğer bazı rivayetler için bk. Dârimî, “Siyer”, 70; Buharî, “Cihad”, 1.

70 Mustafa Aydın, “Özel Bir Göç Biçimi Olarak Hicret”, *Sosyoloji Divanı* 6 (Temmuz-Aralık, 2015), 112.

71 Ebü’l-Velid Süleyman b. Halef el-Bacî, *el-Münteka şerhu’l-Muvatta* (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-Arabî, 1985), 3/187.

kanunlar ve alenen işlenen masiyetler, dinin makasından olan din, mal, nesil ve akıl gibi değerleri daima tehdit eder. Diğer taraftan gayri müslim ülkede yetişen çocuklar ve gençler onların eğitim sisteminde İslâm'ın terbiyesinden uzak yetişir ve bulundukları çevrenin etkisiyle İslâm kültürüne yabancılaşırlar. Bütün bunlar şeref, izzet ve azamet sahibi dinin mensupları olan Müslümanlar için bir zillettir. Maliki fukahâsından Venşerîsi'ye (öl. 914/1508) göre Müslümanlar, dâru'l-küfrde hakarete uğrama, zillete düşme, hor görülme, kandırılma, alay edilme gibi olumsuz tutum ve davranışlara maruz kalırlar. Ayrıca gayri müslimlerle yapılan anlaşmalara güvenilmeyeceği için küfür diyarında Müslümanların canları ve malları daima tehdit altındadır.⁷² Aslında Venşerîsi bu görüşleriyle Müslümanların dâru'l-harbd yaşamasının imkânsız olduğunu ifade etmek istiyor. Bir diğer ifadeyle dâru'l-harbd şerefli, itibarlı bir hayat sürdürmenin, can ve mal yönünden güvende olmanın hiçbir zaman garantisi olmayacağına dikkat çekiyor.⁷³ Dolayısıyla asıl olan, Müslümanların dâru'l-İslâm'da yaşamalarıdır veya dâru'l-küfrde iseler buradan dâru'l-İslâma göç etmeleridir. Aksi ise normal şartlarda mekruh⁷⁴ veya haram kabul edilmiştir. Nitekim *“Zulmedenlere meyletmeyin. Yoksa size de ateş dokunur. Sizin Allah'tan başka dostlarınız yoktur. Sonra size yardım da edilmez.”*⁷⁵ âyeti ve daha başka âyetler⁷⁶ bu duruma da işaret etmektedir.

Öte yandan günümüzde hem siyasi anlamda hem de kültürel anlamda Müslümanların hâkim oldukları ülke ve toplumlarda belli bir dinî anlayış ve yaşayışa karşı baskılar yapılabilmekte buna karşı gayri müslimlerin hâkim oldukları ülkelerde din ve vicdan hürriyetinin sınırları daha geniş olabilmektedir. Bu sebeple göç ve beraber oturma mecburiyetini “siyasî ve kültürel hâkimiyet” yerine “din, düşünce ve vicdan hürriyetine” bağlamak günümüz için daha geçerli gözükmektedir.⁷⁷ Her ne kadar bu anlamdaki göçü ıstılâhî anlamda hicret olarak isimlendirmek zor olsa da “can güvenliği ve dini yaşama özgürlüğü” bağlamında amaçları bakımından hicret kavramının kapsamına dahil etmek mümkün gözükmektedir. Bu konuda en dikkat çekici husus başta can güvenliği olmak üzere çalışma, öğrenim görme ve inancının gereklerini daha özgürce yaşama gibi amaçlarla ülkesini terk etmek zorunda kalan veya kendi isteğiyle İslâm beldelerinden Batı ülkelerini-

72 Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsani Venşerîsi, *Miyarü'l-mu'rib ve'l-camii'l-Magrib* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1981), 2/139-140.

73 Muammer Arangül, “Gayrimüslim Hâkimiyeti Altında Yaşamının Fikhî Açıdan İmkânı Üzerine”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/2, 445.

74 Serahsî, *el-Mebcut*, 10/96.

75 Hüd 11/113.

76 Bk. el-Mümtehine 60/1-4; el-Enfâl 8/72-73.

77 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2006), 2/126-127.

ne giden Müslümanların durumudur. Bu türden bir göçün meşruiyetine dayanak oluşturabilecek nitelikte olması hasebiyle bazı araştırmacılar, Habeşistan'a hicreti referans göstermektedirler.⁷⁸ Bu çalışmada da kabul edildiği üzere Habeşistan'a hicretten hareketle küfür diyarına hicret etmeyi meşru bir temele oturtmak mümkün gözükmele beraber bazı farklılıkların da bulunduğunu kabul etmek gerekir. Zira o dönemde dünya üzerinde dâru'l-İslâm niteliklerini taşıyan bir ülke bulunmamaktaydı. Ayrıca Mekke dâru'l-küfr olmanın yanı sıra aynı zamanda Müslümanlara açıkça zulüm yapılan bir yerdi. Bu durumda Habeşistan'a hicret, zulmün hâkim olduğu dâru'l-küfrden adaletin hâkim olduğu dâru'l-küfre hicret demektir. Kaldı ki Habeşistan'a hicret emrini Peygamberimizin vermiş olması ayrıca önem arz etmektedir.⁷⁹ Gayri müslim ülkelere hicret açısından Nisâ Sûresinin 95-100. âyetleri önemli ilkelere dikkatimizi çekmektedir. Zira bu âyetlerde, Allah rızası için dinini öğrenip yaşayabileceği ve yayabileceği bir yere hicret eden ve gittiği yerde mücadele ederek maddî ve manevî değerlerini koruyan müminler övülmüştür. Bu nedenle bazı araştırmacılar dâru'l-küfrde ikameti İslâm dinini yayma ve dinin hakikatlerini insanlara anlatma hususunda büyük bir fırsat olarak görmüşler, Müslümanların bu gibi ülkelere ayrılmalarını uygun bulmamışlardır.⁸⁰ Ancak Ayyaş b. Ebî Rebîa⁸¹ gibi hicret etme imkânı olmayan mustazaflar dışında imkânı bulunduğu halde dinî hayatları için tehlike teşkil eden çevrede yaşamaya devam edenler kınanmış ve ceza görecekları bildirilmiştir.⁸²

Sonuçta hicretin temel hedefi, baskı ve zulümden uzak bir şekilde yurt ediniş dinin emirlerini rahatça yaşayabilmek ve dinin tebliğini olabildiğince daha çok insana ulaştırmaktır. Bu nedenle Müslümanın vatani, inancını özgürce ızharedebileceği, kulluğunun gereklerini kolaylıkla yerine getirebileceği yerdir yani dâru'l-İslâm'dır. Hicret de normalde dâru'l-harpten dâru'l-İslâma doğru gerçekleşen bir göçtür. Ancak dâru'l-harbde dinin gereklerini rahatça yaşayabilenlerin

78 Bkz. Muhammad Khalid Mesud, "Gayr-i Muslim Bir Devlette Müslüman Olmak: Üç Alternatif Model", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 207-208; Necmeddin Güney, "Maliki Fakih İbn Ebî Cum'a El-Mağrâvî'nin İspanyol Zulmü Altındaki Endülüslü Müslümanlarına (Moriskolara) Gönderdiği İkrâh/Takiyye Fetvası", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 31 (2018), s. 273; Ahmet Özel, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/466.

79 Selkîni, *el-Hicretü ve ahkâmüha*, s. 197-198.

80 Süleyman Muhammed Tubulyak, *el-Ahkâmü's-siyasiyye li'l-ekalliyati'l-müslime fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 1997), 53.

81 Ebû Cehil'in kardeşi Ayyaş b. Ebî Rebîa Müslüman olunca Medine'ye hicret etmiş; ancak daha Medine'ye varmadan Ebu Cehil ve diğer kardeşleri tarafından geri çevrilmişti. Mekke'ye getirilen Rebîa hapsedilerek çeşitli işkencelere maruz bırakılmıştı. Mekke'nin fethiyle özgürlüğüne kavuşan Ayyaş Medine'ye gitmiş ve Yermük'te şehit olmuştur. Bk. Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber Nemerî, *el-İstiaş fi ma'rifeti'l-ashab* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 2/254.

82 Bk. en-Nisâ 4/95-100.

hatta orada bulundukları sürece dini tebliğ görevlerini serbestçe yapabilenlerin orada kalmaları hicret etmelerinden elzem görülmüştür. Ayrıca günümüzde Müslümanların hakimiyeti altında bulunan bazı ülkelerdeki dini yaşamı tehdit eden durumlar Müslümanları, bu anlamda din ve vicdan hürriyetine yönelik baskıların daha az olduğu ama gayri müslimlerin hâkim bulundukları ülkelere göç etmeye mecbur kılmıştır. Şartları bakımından birebir aynı olmasa da Habeşistan’a hicretten hareketle gayri müslim ülkelere göçün; can ve mal güvenliğini sağlama, dinin gereklerini rahatça uygulayabilme, tebliğ ve eğitim gibi bazı zorunlu sebepler çerçevesinde geçici olmak kaydıyla meşru olacağında şüphe yoktur.

Sonuç

İslâm hukukunda dârü’l-İslâm – dârü’l-harb ayrımı, ilk dönemlerden itibaren yalnızca siyasî coğrafyanın tasnifi değil, aynı zamanda Müslümanların dinî yükümlülüklerini, toplumsal konumlarını ve uluslararası ilişkilerini belirleyen temel bir hukuk kategorisi olarak işlev görmüştür.

Fakihlerin ortaya koyduğu farklı yaklaşımlar, bu ayrımın yalnızca teorik bir tartışma değil, aynı zamanda pratikte Müslümanların ibadet hayatı, güvenlik, savaş hukuku ve hicret yükümlülükleri açısından da doğrudan sonuçlar doğurduğunu göstermektedir. Özellikle Ebû Hanîfe’nin güven esasına dayalı tasnifi, Malikî ve Hanbelîlerin hâkimiyet merkezli yaklaşımı ve Şâfiîlerin dönüşmezlik ilkesi, söz konusu ayrımın fikhî zenginliğini ortaya koymaktadır.

Osmanlı Devleti döneminde ise bu kavramlar, klasik fikhî çerçevenin ötesinde yeni anlamlar kazanmıştır. Özellikle diplomatik ilişkiler, sulh anlaşmaları ve zimmet hukuku çerçevesinde “dârü’s-sulh” ve “dârü’l-muâhede” gibi kategoriler geliştirilmiş; böylece mutlak bir savaş veya barış hali yerine daha esnek ve gerçekçi bir yaklaşım benimsenmiştir. 19. yüzyılda uluslararası hukuk sistemine dahil olunması ve 1869 Tabiiyyet-i Osmaniye Kanunnamesi ile modern vatandaşlık anlayışının kabul edilmesi, dârü’l-İslâm – dârü’l-harb ayrımının hukukî işlevini büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır.

Modern dönemde ise ulus-devlet yapıları, vatandaşlık hukuku ve uluslararası ilişkilerin dönüşümüyle birlikte klasik dâr anlayışı yeniden yorumlanmıştır. Çağdaş İslâm hukukçularından Tâhir b. Âşûr, Vehbe ez-Zühaylî ve Yusuf el-Karadâvî gibi isimler, savaş yerine barışı ve güvenliği esas alan, gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların dinî özgürlüklerini önceleyen yeni kategoriler önermiştir. Bu bağlamda, mutlak bir “dârü’l-harb” anlayışının günümüz şartlarında karşılık

bulmadığı, Müslümanların gayr-i müslim ülkelerde dinlerini koruyabildikleri sürece hicretin farz olmayacağı, hatta tebliğ faaliyetleri açısından bulundukları coğrafyada kalmalarının daha faydalı olabileceği görüşü öne çıkmıştır.

Dârü'l-İslâm ve dârü'l-harb ayrımı, İslam savaş hukukunun temel referanslarından biri olarak uzun süre etkili olmuş, Müslümanların dış ilişkilerinde barış ve savaş stratejilerini belirlemiştir. Bu ayrım sayesinde savaş yalnızca keyfî bir tercih olmaktan çıkarak, meşru bir zemine oturtulmuş; barışın hâkim olduğu İslâm ülkesi ile düşmanlık durumunun geçerli olduğu topraklar arasındaki fark netleştirilmiştir. Ancak tarihsel süreçte bu anlayış, devletlerarası ilişkilerin çeşitlenmesi, uluslararası hukuk normlarının gelişmesi ve Müslümanların farklı siyasi coğrafyalarda azınlık olarak yaşamalarıyla birlikte yeniden yorumlanmıştır. Sonuç olarak, dâr kavramları klasik dönemde savaşın sınırlarını belirleyen önemli bir çerçeve iken, modern dönemde daha çok tarihsel ve teorik bir referans niteliği kazanmış; günümüzde İslâm savaş hukukunun evrensel barış, adalet ve meşruiyet ilkeleri çerçevesinde yorumlanmasına zemin hazırlamıştır.

Tarihsel süreçte, dâr kavramlarının en somut yansımalarından biri de hicret hukukunda kendini göstermiştir. Müslümanların baskı ve zulüm altında bulundukları coğrafyalardan inançlarını serbestçe yaşayabilecekleri beldelere göç etmeleri, dârü'l-İslâm – dârü'l-harb ayrımının pratik önemini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti, bu anlayışın tarihsel temelini oluşturmuş; sonraki dönemlerde hicretin farziyeti, mendûbiyeti veya caizliği, Müslümanların bulunduğu şartlarla ilişkilendirilmiştir. Dinî vecibelerini yerine getiremeyen ve hicret imkânına sahip olan Müslümanlar için hicretin bir zorunluluk olduğunu vurgulanmış, buna mukabil, imanını muhafaza edebilen ve dini yükümlülüklerini yerine getirme imkânı bulanların bulundukları topraklarda kalmalarına cevaz verilmiştir. Ayrıca günümüz şartlarında hicret, klasik dönemdeki gibi yalnızca dârü'l-harbden dârü'l-İslâm'a göç olarak değil, Müslümanların inançlarını özgürce yaşayabilecekleri, güvenlik içinde varlıklarını sürdürebilecekleri her türlü coğrafyaya yönelik olarak da yorumlanmaktadır.

Bu çalışma, dârü'l-İslâm – dârü'l-harb ayrımının tarihsel kökenlerini, Osmanlı uygulamalarındaki dönüşümünü ve modern dönemdeki geçerliliğini savaş hukuku ve hicret bağlamında ele almıştır. Ancak günümüzde Müslümanların karşılaştığı ülke, savaş, göç, vatandaşlık, din ve vicdan özgürlüğü gibi meseleler, klasik kavramların ötesinde daha kapsamlı bir incelemeyi gerekli kılmaktadır.

Kaynakça

- Arangül, Muammer. “Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2017), 7-34.
- Arangül, Muammer. “Gayrimüslim Hâkimiyeti Altında Yaşamının Fikhî Açından İmkânı Üzerine”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2017), 433-461.
- Aydın, Mustafa. “Özel Bir Göç Biçimi Olarak Hicret”. *Sosyoloji Divanı* 6 (Temmuz-Aralık, 2015), 103-114.
- Baci, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef. *el-Münteka şerhu'l-Muvatta*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-Arabî, 1985.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istalahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- “Dâru'l-harb”. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 20/205-216. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1425/2005.
- Desâkî, Muhammed b. Ahmed b. Araf. *Hâşiyetü'd-Desûkî ala Şerhi'l-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Düzdağ, Ertuğrul. *Kanunî Devri Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi Fetvaları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2017.
- Fidan, Yusuf. *İslâm'da Yabancılar ve Azınlıklar Hukuku*. Konya: ENSAR Yayıncılık, 2005.
- Güney, Necmeddin. “Maliki Fakih İbn Ebî Cum'a El-Mağrâvî'nin İspanyol Zulmü Altındaki Endülüs Müslümanlarına (Moriskolara) Gönderdiği İkraḥ/Takıyye Fetvası”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 263-290.
- Hallaḥ, Abdülvehhab. *es-Siyasetü's-Şer'iyeti's-şuuni'd-düsturiyye ve'l-hariciyye ve'l-maliyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâikü's-siyâsiyye*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi. *el-İstiab fî ma'rifeti'l-ashab*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.

- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi. *et-Tahrîr ve t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed. *Ahkâmu ehli'z-zimme*. 3 Cilt. thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekri ve Şakir b. Tefvîk el-Aruri. Demmam: Ramadi li'n-neşr, 1997.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. "Hcr". *Lisanü'l-Arab*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, h. 1414.
- İbn Rüşd el-Kurtubî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. 3 Cilt. thk. Said Ahmed A'râb. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Zadü'l-mesir fî ilmi't-tefsir*. 4 Cilt. thk. Abdü'r-Rezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabiyye, h. 1422.
- İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâret Mahkemesi 106 Numaralı Sicil (H. 1067-1069 / M. 1656-1658)*, 50/392, Hüküm no. 384, <https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=40663&MetinTmz=d%C3%A2ru> (erişim 26 Ağustos 2025).
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1077 / M. 1666 - 1667)*, 17/519, Hüküm no. 630, <https://kadisicilleri.org/ayrmetin.php?idno=1788&MetinTmz=harb> (erişim: 26 Ağustos 2025).
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- Karadâvî, Yusuf. *Fıkhu'l-cihad: dirase mukarene li-ahkamihî ve felsefetihi fî dav'i'l-Kur'an ve's-sünne*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2009.
- Karadâvî, Yusuf. *fî Fıkhi'l-Ekalliyyât el-Müslime*. Kahire: Daru's-şurûk, 1. Basım, 2001.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Karaman, Hayrettin, Çağrııcı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi ve Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kâsânî, Alâuddin Ebu Bekr b. Mes'ud. *Bedâi'u's-sanâi fî tertibi's-şerai*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986.

- Mesud, Muhammad Khalid. “Gayr-i Muslim Bir Devlette Müslüman Olmak: Üç Alternatif Model”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 201-210.
- Maverdi, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *el-Ahkâmü's-sultaniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-talibin*. 8 Cilt. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1423/2003.
- Özel, Ahmet. “Dârü'l-İslâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/541-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özel, Ahmet. “Hicret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/462-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özel, Ahmet. *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Özel, Ahmet. *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı Darulislâm Darulharb*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihayetü'l-muhtac ila şerhi'l-minhac* 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1984.
- Selkînî, İbrahim Abdullah. *el-Hicretü ve ahkâmuha*. Lübnan: Dâru'n-Nevadir, 2014.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebcut*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1993.
- Şahin, Salih. *İslâm Hukukunda Devlet Yönetimi ve Başkanlık Sistemi*. Ankara: İlâhiyât, 2024.
- Şirazî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzebe fî fikhi'l-İmam eş-Şafî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî. *Keşşafu ıstılahati'l-fünun*. 2 Cilt. thk. Ali Dehruç. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. “İslâm Hukukunda ve 1869 Tarihli Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesinde Çocukların Vatandaşlık Durumu”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 1816-1831.
- Tubulyak, Süleyman Muhammed. *el-Ahkâmü's-siyasiyye li'l-ekalliyati'l-müslime fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 1997.

Venşerisi, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsani. *Miyarü'l-mu'rib ve'l-cami-i'l-Magrib*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1981.

Yaman, Ahmet ve Çalış, Halit. *İslâm Hukuku*. Ankara: BİLAY, 2018.

Yaman, Ahmet. “İslâm Hukukunda Devletlerarası İlişkilerin Temel Niteliği”. *İLAM Araştırma Dergisi* 2/1 (Ocak-Haziran 1997), 23-54.

Yaman, Ahmet. *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.

Yaman, Ahmet. *İslâm Kamu Hukuku*. Ankara: BİLAY, 2020.

Zühaylî, Vehbe. *Asarü'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1983.

İSLAM'DA SAVAŞ SONRASI SULH HUKUKU

Ali İhsan PALA*

Giriş

Gerek insanlar arası ilişkiler ve gerekse ülkeler-devletler arasındaki ilişkilerde meydana gelebilecek anlaşmazlık ve sürtüşmelerin giderilerek içte ve dışta barışın tesis edilmesi konusunda İslâm'ın insanlığa huzur getiren birtakım hukuki ve insani kuralları vardır. İnsanlığın barış ve huzura susadığı günümüzde, yaşanan insanlık dramı ve buna bağlı olarak gerek toplumun fertleri arası ilişkilerde gerekse devletlerarası ilişkilerde bozulan barış ortamının sağlanması hususunda bir alternatif olarak İslâm'ın sulha dair hem ahlaki hem de hukuki hükümlerinin bilinmesine ihtiyaç olduğu aşikardır.

Dünya toplumlarının daimî surette barış ve huzur içinde yaşaması oldukça zor bir şeydir. Çünkü milletlerarası ilişkiler çıkarlara ve bunların çatışmasına esir olmuş vaziyettedir. Bu ise ilişkilerin hak ve adaletten uzaklaşmasına yol açmaktadır. Tam da içinden geçtiğimiz bu süreçte dünya milletlerinde bu durum adeta zirve noktasına varmış ve sözüm ona medeni dünya insanlığa kan ve gözyaşından başka bir şey sunamamıştır. Bu şartlar altında beyinlerini maddi güce bağlamış olan batının, insanlığın ortak erdemlerinden biri olan sulh-u sükuna kulak vermesi pek kolay gözüküyor. Eğer batının kendinden başka dünyaların insanca yaşamasına dair zerre kadar düşüncesi olsaydı bugün kendilerini de yok etmesinden korktukları akıl almaz silahlar, nükleer bombalar vs. icat etmesine gerek kalmaz, bütün çabalarını insanlığın aleyhine olan hunharca işlerde harcamazdı. Bu sebeptendir ki batı barış çağrılarını kulaklarını tıkamıştır. Bu çağrı ve çabalar uluslararası nitelikte kanuni düzenlemelere de konu olmuştur. Modern dünyada devletlerarası anlaşmazlıklar ya uzlaşmaya yönelik ikili görüşmelerle ya da arabulucu rolü üstelenen üçüncü bir ülkenin arayış bulma yönündeki çabalarıyla; bazen de

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, alihsanpala@atauni.edu.tr ORCID: 0009-0006-1983-7101.

sorunun bölgesel veya devletlerarası örgütlere götürülmesi suretiyle çözülmeye çalışılmaktadır. Günümüzde dünyada olup bitenleri izleyen ve tanık olan herkes, insanlığın sulha, barışa, sükunete ve huzura en çok ihtiyaç duyduğu bir zamanda olduğunu açıkça görecektir.

Bu çalışmanın konusu bu düşünceden doğdu. Çalışmanın amacı İslam'ın savaş zamanlarında evrensel barışa önemli katkı sunabilecek uluslararası sulh hukukuna dair kurallarını gündeme taşımaktır. Klasik fıkıh literatürü temel alınarak yer yer güncel hususlara da işaret edilmeye çalışıldı. Çalışma dört ana başlık ve bunların alt başlıklarından ibarettir. Sulhun kavramsal tahlili yapıldı. Sulhun hükümü, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnette sulha yapılan atıflara yer verildi. Savaş ve barışa dair öne çıkan ilkeler kısaca ele alındı. Son olarak devletlerarası sulhun hukuki boyutları incelendi.

1. Sulh Kavramının Tanımı ve Kur'ân ve Sünnetteki Yeri

Arapça bir şeyin iyi, düzgün, sağlam, elverişli, işe yarar olması manalarına gelen *saluhe/salaha* kök fiilinden türemiş bir isim olarak *sulh* karşılıklı anlaşmak, anlaşmazlıktan sonra barışmak demektir.² Kelimenin bu sözlük anlamı çerçevesinde farklı kalıplarda aradaki anlaşmazlığı kaldırmak, dolayısıyla da ittifak etmek manasında da kullanılmaktadır. Rağıb İsfahânî sulh kelimesinin “insanlar arasındaki nefretin giderilmesi”ne özgü bir anlamı olduğunu ifade etmektedir.³ Nitekim *saluha*'nın ifti'âl kalıbına tekabül eden “ıstılâh” kelimesi, belli bir sözcüğün herhangi bir şeye ad olması üzerindeki ittifakı ve uzlaşmayı ifade eden bir terim olmuştur.⁴ Bütün ilimlerin terminolojilerindeki kavramlara “*ıstilah*” denmesi bu sebeptendir.

Bir kavram olarak ise sulh, fıkıh literatürümüzün ceza hukuku dahil anlaşmazlığın söz konusu olabileceği tüm konularda geçmekle birlikte devletler hukuku dışındaki anlaşmazlıkları ele alan “*kitabu's-sulh*” adı altında özel bir bölümde ilgili hükümleriyle yer almaktadır. Bu nedenle bir ıstilah olarak tarifini de orada görmekteyiz. Bu anlamda sulh şöyle tarif edilmiştir: “Hasımlar arasında nizayı kaldıran bir akittir.”⁵ Başka bir tarif şudur: “Sulh, karşılıklı rıza ile anlaşmazlı-

2 İsmail b Hammâd Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğa* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990), 1/383; Mecdüddîn Muhammed b Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1987), 229.

3 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dimaşk ve ed-Dâru's-Şâmiyye, 1992), 489.

4 Ali b. Muhammed Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed b. Abdulhakim el-Kâdî (Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî-Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1991), 44.

5 İbrahim b. Muhammed Halebî, *Multeka'l-Ebhur*, thk. Vehbi Süleyman el-Elbânî (Beyrut: Muessetu'r-Risâle 1989), 495.

ğın giderilmesi için yapılan bir akitten ibarettir.”⁶ İbn Kudâme sulhu, “İhtilaflı olan iki tarafın arasının düzelmesine götüren sözleşme”⁷ olarak tarif etmektedir.

Sulh kavramıyla kastedilen mananın hemen hemen aynısının devletlerarası hukuk alanında umumiyetle karşılıklı savaşı bırakmak anlamına gelen “*el-muvâ-da’a*” terimiyle dile getirildiği⁸, bunun da “mu‘âhade”, “muhâdene/hudne”, “musâlaha” ve “musâleme”⁹ kelimeleriyle aynı şeyin kastedildiğini görüyoruz. Buna göre muvâda’a ya da muâhede: “Savaşan iki tarafın savaşa son verip, bir anlaşma yapmasıdır.”¹⁰ Diğer bir tarif: “Düşmanla belli bir müddet bir bedel karşılığında veya bedelsiz savaşı bırakmak üzere anlaşmaktır.”¹¹ Anlaşmanın Müslümanların yararına olması halinde caiz olacağı özellikle vurgulanmıştır.¹² Söz konusu maslahat ise Müslümanların düşmana karşı koyamayacak zafiyet içinde bulunması yani güçsüz olmalarıdır.¹³

Sulhun hem muamelata dair tarifi hem de devletlerarası ilişkilere dair tarifi son tahlilde bir anlaşmazlığın giderilmesi noktasında birleşmektedir. Zira her iki alanda da sulhun temel amacı barış ortamını bozan pürüzlerin kaldırılması ve barış ortamının sağlanmasıdır.

Ömer Nasuhi Bilmen sulhun sözlük anlamıyla terim anlamı arasındaki ilişkiye dikkat çekerek şöyle diyor: “Esasen bir fesadın zeval bulmasına salah denir. Savaşa son vererek anlaşmazlığı ve fesadı bertaraf edeceği cihetle, husumeti bırakmaya *sulh* veya *musaleha* denilmiştir.”¹⁴

6 Kâsım b. Abdullah Konevî, *Enîsu'l-Fukahâ*, thk. Ahmed b. Abdurrezzak el-Kubeysî (Beyrut: Muessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 245.

7 Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b Ahmed b Muhammed b Kudâme el-Makdisî İbn Kuâme, *El-Muğni*, thk. et-Türkî- Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Riyad, Suudi Arabistan: Dâr Âlemü'l-Kütüb, 1417H), 7/5.

8 Muhammed b Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-Siyer'il-Kebîr* (Beyrut: eş-Şerike eş-Şarkıyye li'l-İ'lânât, 1971), 5/1689.

9 Melikü'l-Ulemâ Alâuddîn Ebî Bekr b Su'ûd Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1982) 7/108.; Kemaluddin Muhammed b Abdolvahid es-Sivâsî (İbnu'l-Humâm), *Şerhu Fethi'l-Kadir* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1986), 5/204.

10 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 3/345.

11 Ebu'l-Hasen Yahyâ b. Ebi'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Kasım en-Nûrî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000), 12/301; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/108; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Ensârî Ebû'l-Abbâs Necmeddin İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-Nebîh fî Şerhi'l-Tenbîh*, thk. Mecdi Muhammed Serur Baslûm (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 17/105.

12 Ebu'l-Hasen Burhânuddîn Ali b Ebübekr el-Merğînânî, *el-Hidâye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 2/381.

13 Bedruddin Mahmud b Ahmed Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 7/114.

14 Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, 3/345.

2. İlgili Diğer Kavramlar

Kısaca barış demek olan sulh kavramıyla doğrudan ve dolaylı ilişkisi olan bazı kavramlar da mevcuttur. Bu kavramlar şunlardır:

Musaleha: Karşılıklı harbe son verip barışmaktır.¹⁵

Muvadaa: Savaşı terk etmek üzere anlaşmak.¹⁶

Mütareke: Sulh üzere savaşı bırakmak¹⁷

Müsaleme: Barış yapmak demektir.¹⁸

Muâhede: Antlaşma; barış anlaşmasını ifade eder.¹⁹

Mükaffe: Karşılıklı savaşı bırakmak.²⁰

Hudne veya Muhâdene: Barış yapmak. Harp hali devam etmekle beraber, sulh antlaşmasıyla sonuçlanma ihtimali bulunan ateşkes anlaşmasını ifade eder.²¹

İsti'car: Eman istemek anlamına gelir.²²

Misak: Ahd, anlaşma anlamına gelir.²³

İll: Aynı anlamı ifade eder.²⁴

Zimmet: Ahd, eman demektir.²⁵

Eman: Ahd, anlaşma demektir.²⁶

Hufre/hufâre/hifâre: Ahd ve eman manasına gelir.²⁷

15 Muhammed Ravvâs Kal'acî, *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988), 467.

16 Kal'acî, *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ*, 467.

17 Kal'acî, *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ*, 467.

18 Konevî, *Enîsu'l-Fukahâ*, 96.

19 Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, 3/345.; Kal'acî, *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ*, 438.

20 Abdurrahman b İsa Hemezanî, *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Kitâbiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 124.

21 Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, 3/345.; Vehbe Zuhaylî, *Âsâu'l-Harb* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1992), 681.; Kal'acî, *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ*, 493.; Ahmet Akgündüz - Halil Cin, *Türk-İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), 1/466.

22 Hemezanî, *el-Elfâzu'l-Kitâbiyye*, 124.

23 Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1563.

24 Muhammed b el-Kasım b Muhammed b Beşşâr Ebû Bekir el-Enbârî, *ez-Zâhir fî Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1992), 1/481.

25 Konevî, *Enîsu'l-Fukahâ*, 182; Sa'di Ebu Ceyb, *el-Kamusu'l-Fıkhi* (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1988), 138.; *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ*, 214.

26 Kal'acî, *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ*, 88.

27 Necmuddin Ebu Hafs Ömer b Muhammed en-Nesefî, *Tilbetu'l-Talebe*, thk. Halil el-Mis (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 168.

3. Kur'an da Sulh

Kur'an-ı Kerim'de barışmak, anlaşmak ve sözleşmek anlamlarına gelen kelimeler *sulh*, *silm*, *muahede*, *misak*, *akd*, *ill* ve *zimmet* kelimeleridir.

Kur'an-ı Kerim'de *saluhe* (صَلَحَ) kökünden türeyen kelimelerin kullanımı yüz seksen²⁸ defa geçmekte olup, tespitimize göre bunlardan yaklaşık yirmi tanesi doğrudan barışla ilgilidir. Ancak belirtmek gerekir ki bu ayetlerde geçen sulh ifadeleri yalnızca İslâm muamelat ve medeni hukuk alanına giren barışla ilgili olup, devletler hukukundaki barışla ilgili olarak bu kelime geçmemektedir.

Barış anlamına gelen bir başka kelime olan *selm/silm* (سَلِمَ) ve türevleri Kur'an-ı Kerim'de yüz yirmi yedi kez geçmektedir ve bunlardan yalnızca birkaçı doğrudan barışla ilgilidir.²⁹ Bu kelime ile ilgili olarak şu husus dikkat ektedir. Şöyle ki bu kelimenin yer aldığı ayetlerin tamamı devletler hukukundaki barıştan söz etmektedir. Kanaatimize göre bunun sebebi şu olabilir. Devletlerarası hukuktaki barış, bir bakıma evrensel boyuttaki barışı ifade eder ki bu dünya barışı demektir. Dünya barışı, belli bir toplum veya grubun barışından daha geniş ve daha önemli boyutlara sahiptir. Zira dünya barışının bozulması, barış içinde olan herhangi bir toplumun barışına gölge düşürebilir, onu tehdit edebilir. Bu bakımdan evrensel barış daha büyük önemi haizdir. Durum böyle olunca, evrensel bir barışı daha kuşatıcı, daha kapsamlı anlamı olan bir kavram ifade edebilir ki işte o kavram *silm* kavramıdır. Nitekim bu kelime aynı zamanda cihanşümül, çağları kuşatacak yapıdaki bir dinin adını temsil etmektedir. Şu hâlde dünya barışının temelini oluşturan devletler hukukunu ilgilendiren sulh için *silm* kelimesinin seçilmiş olması son derece manidardır. Bu aynı zamanda aynı kelimenin kendisine ad olduğu İslam dininin dünya barışını sağlayacak yegâne din/inanç sistemi olduğuna işaret etmektedir.

Tefsirlerde araştırabildiğimiz kadarıyla, milletlerarası barışın söz konusu olduğu yerlerde neden bu kelimenin kullanıldığı konusunda bir açıklama veya yorum bulamamakla beraber, Bakara Sûresinin 208. ayetinin tefsirini incelediğimizde, yukarıdaki izahımızı destekler mahiyette bazı ifadeler görüyoruz. Ayet şu şekildedir: “*Ey iman edenler! Hep birden barışa girin. Sakın şeytanın peşinden gitmeyin. Çünkü o, sizin apaçık düşmanınızdır.*” Bu ayet hakkında tefsirlerde yer alan açıklamaların ortak noktası şudur: Ayette geçen *silm* kelimesi barış, teslimiyet, itaat, boyun eğmek ve İslâm anlamlarına gelmektedir.³⁰ Elmalılı Hamdi Yazır

28 Muhammed Abdalbâkî Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1988), 520.

29 İlgili ayetler için bk. el-Bakara 2/208; en-Nisâ 4/91, 94; el-Enfâl 8/61; Muhammed, 47/35.

30 Mahmud b Ömer b Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvîl fi*

da kelimeyle ilgili şöyle diyor: “*Silm* kelimesi hem *silm* hem de *selm* şeklinde okunur ki manaları birdir ve her ikisi de barış ve selamet demektir. Bu da aslında İslâm kelimesinin boyun eğmek manasıyla ilgilidir. İslâm Allah’a boyun eğmek ve ihlas demek olduğu gibi, bir de buna dayanmakla selamete girmek manasını ifade ediyor. Şu hâlde bu ayetle iman ve İslam’ın manası dünya ve ahirette barış ve selamete girmek demek olduğu anlatılarak bütün iman edenler, İslam’ın kemale davet olunuyor. Nitekim bir hadisi şerifte; “Müslüman odur ki Müslümanlar, onun dilinden ve elinden selamet bulur.” diye tarif edilmiştir. Bu ise Müslümanın elinden ve dilinden diğerlerini gücendirecek hiçbir zarar ve eziyet çıkmayıp, aksine selamet ve menfaat sebepleri çıkması gerektiğini bildirmektedir.”³¹

4. Sünnette Sulh

Sulh kavramının bizzat kendisi ve ona müteradif olan diğer kelimeler, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadisi şeriflerinde de yer almaktadır. Çünkü Kur’an’ın tüm ahkâmında olduğu gibi, barışla ilgili ayetleri de bizzat açıklayıp uygulayan Hz. Peygamber’dir (s.a.v.).³² Dolayısıyla da o, insanlar arasında veya kendi zamanında münasebette bulunduğu imparatorluklar ve kabilelerle kendisi arasında sulhu temin için birçok kavli ve fiili icraatlerde bulunmuştur. Bu kabile ve devlet başkanları ile ilişkiler çerçevesinde ve İslam’ı onlara arz etmek için birtakım mektuplar göndermiştir.³³ Hz. Peygamber sırf insanlar arasında sulhu sükûnun temini için, on üç yıl Mekke’de müşriklerin eziyetlerine katlanmış, kafirlerin ayyuka çıkan zulümleri karşısında, Allah’ın verdiği izinle³⁴ barışı sağlamak için savaşlar yapmıştır. Bunun doğal sonucu olarak, Arap Yarımadası’nda o zamana kadar görülmemiş bir sulh ve sükûn ortamı sağlanmıştır. Bu yüzdendir ki onun devri huzur/mutluluk çağı anlamında “asrı saadet” olarak isimlendirilmiştir.³⁵

Vucûhi't-Te'vîl, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed (Kahire - Beyrut: Dârü'r-Rayyân li't-Turâs / Dârü'l-Kitâb el-Arabî, 1987), 1/252; Ebu Abdillâh Muhammed b Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'ü li-Ahkâmî'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Ğadi'l-'Arabî, 1988), 1/937-938.; Muhammed Mutevellî eş-Şa' râvî, *Havâtiri Havle'l Kur'an* (Kahire: Metâbi'u Ahbâri'l-Yevm, 1997), 1/878-879.

31 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Yayınları, 2000), 2/66; Benzer açıklamalar için bk. Muhammed Rafet Saîd, *es-Silmu ve'l-Harbu ve'l-Alakatu'd-Devliyye* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 9 vd.

32 en-Nahl 16/44.

33 Bu mektuplar hakkında bk. Muhammed Hamidullah, *Mecmû'atu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 5. Basım, 1985).

34 el-Hac 22/39.

35 Abdulkerim Özeydin, “Asr-ı Saadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/501.

Hadis literatürümüzü incelediğimiz zaman, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) barış, ahd vb. hususlarla alakalı hadislerinin, yine devletler hukuku demek olan "Kitâbu's Siyer" bölümü, aile hukuku bölümü, muameleatla ilgili "Kitâbu's Sulh" bölümü ve bir de "Kitâbu'l Âdâb ve'l Fedâil" bölümlerinde geçtiğini görüyoruz.³⁶

5. Sulhun Hükmi

İslam hukukunda bir muamele veya bir sözleşmenin hükmü denildiğinde bununla iki şey kastedilir:

Birincisi, o işlemi (yani akdi) yapmak dinen mubah mı, haram mı, farz mı, mendup mu? Diğer bir deyişle, o muameleyi yapmak caiz mi değil mi?

İkincisi de böyle bir işlem/davranış yapıldığında o muamelenin yahut ibadetin doğurduğu dini/hukukî sonuçları, yani sahih/geçerli olup olmadığı kastedilir.

Birinci anlamda özel bir delil yahut nedenle istisna edilen hususlar dışında³⁷ her anlaşmazlık durumunda³⁸ sulhun meşru bir işlem olduğu yani yapılmasında dinen sakınca bulunmayan bir eylem olduğu Kur'an³⁹ ve sünnet⁴⁰ naslarıyla sabittir. Aralarında niza bulunan kimseler isterlerse bu yola başvurarak anlaşmazlığı çözerler. İstemedikleri takdirde buna zorlanamazlar⁴¹, fakat teşvik edilebilirler. İkinci anlamda sulhun hükmü ise ibadet ya da hukuki işlemin öngörülen gerekli şartları taşıyıp taşımadığına göre ortaya çıkar ve geçerli ya da geçersiz olma hükmünü alır.

İslam hukukçuları devletlerarası hukuk alanında sulhun (*hudne/muhâdene*) meşru olduğu konusunda hemfikirdirler. Bu konuda en açık ayetlerden birisi Enfâl Sûresinin 61. ayetidir.

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

"Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et. Çünkü o hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir." Fakat bunun makul bir nedene (za-

36 Bk. hadis kitaplarının ilgili bölümleri.

37 Ebu Bekr, Ahmed b. Ali, el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1985), 3/270.

38 Ebû'l-Velîd Muhammed b Ahmed b Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimâtu'l-Mumehhidât*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut, Lübnan: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1988).

39 Bk. en-Nisâ 4/114, 128.

40 Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Helali haram, haramı helal kılıcı nitelikte olmadıkça Müslümanlar arasında sulh caizdir." Ebû Dâvûd Süleyman b Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dârur-Risâle el-Âlemiyye, 2009), "Akdiye", 12 (N. 3594); Ebû İsâ Muhammed b İsâ b Sevrâ et-Tirmizî, *Câmiu't-Tirmizî (es-Sünen)*, thk. Şuayb vd. el-Arnaût vd. (Beyrut: Dârur-Risâle el-Âlemiyye, 2009), "Ahkâm", 17 (No. 1402).

41 Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1989), 5/294.

ruvet/maslahat) dayanmasının gerekip gerekmediği hususunda iki yaklaşıma sahiptirler.

Birincisi: Ebu Hanife, İmam-ı Malik ve İmam-ı Şafii'ye göre, eğer Müslümanların devlet başkanı sulh antlaşmasının Müslümanların lehine faydasına olduğunu görürse sulh yapılması caizdir.⁴²

Ancak İmam-ı Şafii Resûlullah'ın yaptığı Hudeybiye barışının müddetinden daha fazla bir süre için sulh yapmanın caiz olmadığına kail olmuştur.⁴³

Ebu Hanife'ye göre, Müslümanlar düşman karşısında üstün iken sulh yapmaları uygun değildir.⁴⁴ İmam Serahsî bu görüşü izah ederken şöyle demektedir. Çünkü bu durumda, emredilmiş olan cihadın terkedilmesi veya geciktirilmesi durumu vardır.⁴⁵ Zira ayetlerde: “Gevşemeyin üzülmeyin. Eğer inanıyorsanız siz üstünsünüz.”⁴⁶ Sakın gevşemeyin. Üstün olduğunuz halde barışa davet etmeyin. Allah sizinle beraberdir. Bu amellerinizi asla eksiltmez.”⁴⁷

İkincisi: Bazı alimler de sulhun caiz olmadığını savunmuşlardır.

İbni Rüşd sulhun cevazı konusundaki ihtilafın sebebinin Tevbe Sûresinde yer alan “*Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürünüz, onları yakalayın, onları hapsedin ve onları gözetleme yerinde oturup bekleyin. Eğer tövbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verirlerse, artık yollarını serbest bırakın. Çünkü Allah çok yarlıgayan, çok esirgeyendir.*”⁴⁸ ayetinin “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yanaş...”⁴⁹ ayetiyle zahiren çelişmesi olduğunu ifade etmektedir. İlk ayetin ikinciye neshettiğini düşünenler zaruret olmadıkça sulhun caiz olmadığını söylerken, ikinci ayetin ilk ayeti tahsis ettiği kanaatinde olanlar, devlet başkanı Müslümanların yararına olduğuna karar vermesi halinde caizdir demişlerdir⁵⁰

Ayrıca caizdir diyenler görüşlerini Hz. Peygamber'in yaptığı Hudeybiye barışı ile kuvvetlendirmektedirler. Zira Hz. Peygamber Hudeybiye'de herhangi

42 Ebû'l-Velîd Muhammed b Ahmed b Muhammed b Ahmed b Rüşd el-Kurtubî (İbn Rüşd el-Hafîd), *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004), 2/150.

43 İbnu Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 2/150.

44 Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 5/1689.; Abdullah b Mahmud el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li Talîlî'l-Muhtar* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 5/120.

45 Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 5/1689.

46 Âl-i İmrân 3/139.

47 Muhammed 47/35.

48 et-Tevbe 9/5.

49 el-Enfâl 8/61.

50 İbnu Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 2/150.

bir zaruret olmaksızın uygun gördüğü bir maslahattan dolayı barış anlaşması yapmıştır.⁵¹

Burada her ne kadar barışın cevazını, birinci görüşte olanlar zarurete, ikinci görüşte olanlar da maslahata dayandırmışlarsa da netice itibarıyla her iki görüş de gerektiğinde barış anlaşması yapmanın cevazında birleşmektedirler. Şâri'in maksadı açısından doğru olan yaklaşım da bu olmalıdır.

Bu husustaki ihtilafı uzlaştıracı nitelikte gözükken Şeyhülislam Sadi Çelebi'nin yorumu kayda değerdir. O şöyle der: “Muhammed Süresinin 35. ayetinde yasaklanan husus, barış çağrısının önce Müslümanlar tarafından yapılmamasıdır. Barış ayetinde emredilen şey ise, önce karşı taraftan barış teklifi gelirse, Müslümanların da bu teklifi kabul edip barışa meyletmeleridir. O halde bu iki ayet arasında bir çelişki yoktur ki sulhun yapılması maslahatla gerekçelendirilsin ve böylece çelişki giderilsin.” Yine Sadi Efendi, “gevşemeyin...” ayetinin, sulh yapmanın caiz olmadığına delalet etmediğini, dolayısıyla da bununla istidlal yapılamayacağını söyler.⁵²

Enfâl Süresinin 61. ayetiyle ilgili Muhammed Tâhir b. Âşûr'un şu özgün izahı da oldukça dikkat çekicidir. Ayetteki *ceneha* fiili normalde ilâ harfi ceri ile müteaddi (geçişli) olduğu halde burada ilâ değil, lâm harfi kullanılmıştır. İbn Âşûr'a göre bu kullanım rastgele değil belli bir maksada yöneliktir ve bunun anlamı şudur; düşman yenildiğinde ya da bunu hissettiğinde barışa meyletme durumunda kalmışsa bu yöneliş alelade bir meyil değil, adeta onlara tanınmış/verilmiş bir hak niteliğindedir.⁵³ Çünkü lam harfi Arapçada ihtisas yani aidiyet ve mülkiyet bildirir. Her aidiyet/mülkiyet de bir haktır. Nitekim bu harfe “lâmu'l-istihkâk, lâmu'l-milk” de denilmektedir.⁵⁴ Ayrıca “eğer onlar barış isterlerse olumlu kar-

51 Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, thk. Abdullah Nezir Ahmed Abdurrahman (Kuveyt: Dâr Esfâr, 2022), 9/133.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/155.; Hz. Peygamber'in Hudeybiye barışında gördüğü maslahat konusunda İbn Hişâm'ın İmam Zuhri'den rivayetinde Zuhri şöyle demiştir: “İslâm'da Hudeybiye barışından daha büyük bir zafer olmamıştır. Çünkü savaş ancak insanların karşı karşıya geldikleri yerde oldu. Bu barış anlaşması yapılınca savaş sona erdi, insanlarda birbirlerine karşı güven oluştu, birbirleriyle buluştular, karşılıklı müzakerede bulunup tartıştılar ve birazcık akleden hemen herkes İslâm'a girdi.” İbn Hişâm, Zuhri'nin bu sözüne şunu ekliyor: “Resûlullah (s.a.v.) Hudeybiye'ye çıkarken 1400 kişiyle çıkmıştı. İki yıl sonra Mekke'nin fethine ise, on bin kişiyle çıkmıştı.” (Bk. Abdülmelik b İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Daru't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 240.) Bunun yansıra, Hudeybiye barışından doğan fırsat ve boşluk zaman içerisinde; Hayber gibi, ekonomik ve stratejik önemi olan yerler fethedilmiştir.

52 Sadullah b. İsa Sâdî Efendi, *Hâşiye 'ale'l-İnâye 'ale'l-Hidâye*: [İbnu'l-Humâm'ın Fethu'l-Kadir kenarında] (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 5/445-446.

53 Muhammed b. Et-Tâhir b. Âşûr İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşri, 1984), 10/58-59.

54 Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdî'l-Ekber es-Semâlî el-Ezdi Müberred, *el-Muktaḍab*, thk. Muhammed Abdülhâlık Azîme (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.); el-Melik el-Müeyyed Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ali b. Mahmûd b. Muhammed İbn Ömer b. Şahînsâh b. Eyyûb, *el-Künnâs fî Fenneyi'n-Nahvi*

şılık ver” şeklinde bir ifadeyle değil de *cunûh* kelimesinin kullanılması da anlam-
lıdır. Bu kelimenin kullanılması düşmanın bir hile ve tuzak maksadıyla değil de
gerçekten barış istediğinin anlaşılmasına dikkat çekmek amacına matuftur. Diğer
bir ifadeyle onlara bir baskı ve zorlama yapılmaksızın kendi hür iradeleriyle buna
meyledeyse gerçekten barış istedikleri açıkça belli olur. Söz konusu kelime-
nin anlam yapısı bunu ortaya koymaktadır.⁵⁵ Nitekim *Nazmu'd-Durer* müellifi
Bikâ'î de düşmanın barış konusundaki samimiyetini göstermesi bakımından ilâ
yerine lâm harfinin kullanılmasının bu konudaki şiddetli arzularını ima etmek için
olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶ Bikâ'î ayrıca ayette barış anlamına gelen “selm”
kelimesi müzekker olduğu halde devamında yer alan “lehâ”daki ‘silm’e dönük
zamirin müennes olmasıyla ilgili olarak da bunun Müslümanlar güçlü oldukları
zaman barış anlaşmasının ihtiyaç süresiyle sınırlı olması gerektiğine işaret ettiğini
söylemektedir.⁵⁷ Bu sonuncu çıkarım tartışılabilir olsa da son derece derin dü-
şünce ürünü olduğu görülmektedir.

Devletlerarası sulh anlaşması Hanefilere göre bağlayıcı değildir. Bozulma
ihtimali taşır. Devlet başkanı maslahat icabı uygun gördüğünde antlaşmayı bo-
zabilir. Ancak antlaşmanın bozulduğu düşmana bildirilir ve haberin onlarca tam
duyulması için gerekli müddet tayin edilir.⁵⁸

Cumhura göre ise bu tür sulh antlaşması bağlayıcı olup karşı taraftan bir
hıyanet görülmedikçe bozulmaz.⁵⁹

Kendisine uyulması açısından sulh anlaşmasına bağlı kalmak zorunlu olup,
muhalefet etmek haramdır.⁶⁰ Nitekim bir hadisi şerifte “*Her kim bir anlaşmalıyı
öldürürse, Allah ona cenneti haram kılar.*”⁶¹ buyrulmaktadır.

İslam dini ve hukuk sistemi harp ve sulh zamanlarında Müslümanların uy-
ması gereken çeşitli ahlaki ve hukuki hükümler koymuştur. Onlara da burada işa-
ret etmek uygun olacaktır.

ve's-Sarf, thk. Riyâz b Hasan el-Havvâm (Beirut, Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 2/138.

55 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve'l-Tenvîr*, 10/59.

56 Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî Bikâ'î, *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-â'yât ve's-Suvar* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 8/316.

57 Bikâ'î, *Nazmu'd-Durer*, 8/316.

58 Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/109; Zuhaylî, *Âsâu'l-Harb*, 682.

59 Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 6/439.

60 Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, 3/386.

61 Muhammed b İsmâîl Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Bulâk-Kahire: el-Matba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311/1893), “Cizye”, 5 (No. 3166).

6. İslam Nazarında Savaş ve Barışın Esasları

6. 1. Savaşa Hâkim Olan Esaslar

İslam dininin savaş konusunda temeli Kur’ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in uygulamalarına dayanan ve başta fiilen savaşan askerler olmak üzere bütün Müslümanlara yönelik birtakım talimatları vardır ki bunlar kısaca şöyle özetlenebilir:

1- Müslümanlar düşmanın bir saldırı hazırlığı içinde olduğunu anladıklarında onlara karşı bütün güçleriyle hazırlanmaları gerekir.⁶²

2-Eğer düşman barış yapmak isterse, Müslümanlar da bu barışa yanaşırlar.

3-Eğer düşman, savaş ve düşmanlıktan vazgeçmezse, “Kötülüğün cezası benzer bir kötülüktür.” kaidesi uygulanır.

4- Savaş başladığında, mümkün olduğu kadar savaşın acısını asgariye çekmek. Neticeye en kısa yoldan, fazla kan dökmeden varmak için savaşta aldatma caiz görülmemiştir.

5- Savaş kızıştığında Müslümanlar gevşememeli, bir an önce hedefe ulaşmak için Allah’tan yardım dilemelidirler. Bu hüküm bizzat şu ayette yer almaktadır. *“Ey iman edenler; bir toplulukla karşılaştığınızda, sebat edin ve Allah’ı çok anın ki başarıya erişesiniz.”*⁶³

6- Savaş esnasında savaşın gayesi unutulmamalı ve haksızlık yapılmamalıdır. *“Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın, fakat haksızlık yapmayın. Çünkü Allah haksız yere saldıranları sevmez.”*⁶⁴ Buna göre yaşlıların, kadınların, sakatların, çocukların, din adamlarının, çiftçilerin savaşa katılmayan barışseverlerin öldürülmesi yasaktır.

Hz. Ebu Bekir (r.a.) Bizans’a karşı gönderdiği orduya şu talimatı vermiştir: *“Ölünün burnunu, kulağını ve sair uzuvlarını kesmeyin! Çocukları, yaşlıları, kadınları öldürmeyin! Hurma ağaçlarını kesmeyin, yakmayın! Hayvanları etini yemek amacı dışında boğazlamayın’ Din adamlarını kendi haline bırakın!”*⁶⁵ Nitekim Hz. Peygamber de savaşlarda ordu komutanlarına aynı talimatları vermiştir.

7- Savaş esnasında barış yapılırsa, artık anlaşmanın kurallarına uyulmalıdır. *“Anlaşma yaptığınız zaman Allah’ın ahdini tam yerine getirin...”*⁶⁶

62 el-Enfâl 8/60.

63 el-Enfâl 8/45.

64 el-Bakara 2/190.

65 Ebû Ca’fer Muhammed b Cerîr et-Taberî, *Târihu’r-Rusul ve ’l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü’l-Maârif, 1967), 3/226.

66 en-Nahl 16/91.

8- Savaş zaferle sonuçlandığında, ırza, namusa tecavüz yasaktır. Tahribat yapmak, halkın mallarını yağmalamak, insanların hakkını çiğnemek, intikam peşinde koşmak ta yasaktır. Bunların yerine ıslah etmek, adil olmak, hayır işleri yapmak ve yaymak gibi davranışlar emredilmiş ve teşvik edilmiştir. *“Onlar ki kendilerine yeryüzünde iktidar verdiğimizde, namazı kılar, zekâtı verirler, iyiliği emreder, kötülükten vazgeçirirler. Bütün işlerin sonu Allah’a aittir.”*⁶⁷

9- Savaşta ele geçirilen esirlere iyi muamele yapılması gerekir. Onlara herhangi bir işkenceyi reva görmek yasaktır. Aç ve sefil de bırakılamazlar. *“Yoksula yetime ve esire Allah rızası için yedirirler. Biz sizi Allah rızası için yediriyoruz, Karşılığında bir şey istemeyiz derler.”*⁶⁸ Devlet başkanı isterse fidye karşılığında isterse karşılıksız olarak onları serbest bırakır.⁶⁹

6. 2. Barışa Hâkim Olan Esaslar

İlk olarak İslâm, insanlar arasında ırk, renk, dil ve vatan bakımından hiçbir fark gözetmez. Bütün insanlar aynı anne ve babanın zürriyeti olmaları hasebiyle kardeşirler.⁷⁰ Nitekim ayette, *“Ey insanlar, sizi bir tek nefisten yaratıp ve ondan eşini yaratıp, ikisinden birçok erkekler ve kadınlar yaratan Rabbinize karşı gelmekten sakının.”*⁷¹ Diğer bir ayette ise bu husus daha açık bir şekilde ifade edilmiştir: *“Ey insanlar! biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışasınız diye, sizi birtakım kabilelere şubelere ayırdık. Allah (c.c) katında en üstün olanınız en takva olanınızdır. Şüphesiz Allah pek bilen ve pek haberdar olandır.”*⁷²

Böylece insanların birbirlerine karşı taşkınlık etmemeleri gerektiğine işaret edilmiştir.

İkincisi; iman esaslarından sayılan, insanlara yardımcı olmak, mahlukata şefkat ve merhametli olmaktır. İşte insanların üzerinde muamele edeceği temel husus budur. Selamlaşmanın bu sevgi ve merhameti temin ettiğine Efendimiz şu hadisinde işaret ediyor: *“İman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi. Sevmedikçe de iman etmiş olamazsınız. Size, yaptığınızda birbirinizi seveceğiniz şeyi söyleyeyim mi; Aranızda selamı yayın.”*⁷³

67 el-Hac 22/41

68 el-İnsân 76/8-9.

69 Ebû'l-Hasen Ali b Muhammed el-Mâverdi, *El-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.), 207.

70 Saîd, *es-Silmu ve'l-Harb*, 15-17.

71 en-Nisâ 4/1.

72 el-Hucurât 49/12.

73 Ebu'l-Huseyn Muslim b Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru lhyâi't- Turâsî'l-'Arabî, 1955), “İmân”, 93(54); et-Tirmizî, *Câmiu't-Tirmizî*. “Et'ime”, 43 (No. 1960).

Üçüncüsü; bireysel hukukta, müsamaha ve özverili olma, kötülüğe iyilikle karşılık verme gibi güzel ahlak ölçüleri mevcuttur. Nitekim bir ayette “*Kötülüğün cezası yine onun gibi bir kötülüktür. Kim affeder, barışırsa onun mükafatı Allah’a aittir. Doğrusu O, zalimleri sevmez.*”⁷⁴ “*İyilikle kötülük bir olmaz. Sen kötülüğü en güzel şeyle sav. O zaman bakarsın ki seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki en sıcak bir dost oluvermiştir...*”⁷⁵

Dördüncüsü; gönüllerin ifsat edilmesi, insanların arasına kin ve düşmanlığın sokulması haramdır. Dedikodu, söz götürüp getirmek, casusluk, alay etmek ve kötü zan gibi şeyler yasaktır.

Beşincisi; semavi dinler temelde ve genel amaçlarında birdirler. Yahudilik ve Hristiyanlık bu temelden sapmışlardır. Bununla birlikte dinlerin farklı olması, insanların birbirlerine düşman olmalarını ve savaşmalarını gerektirmez.

Bu genel tespitlerden sonra İslam devletler hukuku açısından sulhun hukuki yönlerine geçmek gerekir.

7. İslam Devletler Hukuku Açısından Sulh

7.1. Sulhu Temin Etme Yolları

Kuşkusuz, İslam uluslararası hukukunun en temel ilkelerinden birisi şudur: Gayrimüslimlerle ilişkide asıl olan barıştır; savaş değildir. Savaş ancak kaçınılmaz olması durumunda savunma maksatlı yapılır.⁷⁶ Bu itibarla, savaş istenen bir şey değildir. Fakat vuku bulduğunda da gereğini yapmak farzdır ve Müslümanlar bundan geri duramazlar.⁷⁷

Şu hâlde, İslam devletinin gayri müslim ülke(ler) ile ilişkisinin barış veya savaş olması, onların tutumlarına bağlıdır. Nitekim gerek Hz. Peygamber’in savaşları gerekse sonraki devirlerde Müslümanların savaşları hep savunma amaçlı olmuştur. İslam ülkesiyle küfür ülkesi arasında meydana gelmiş savaş ya iki taraftan birinin diğerini yenmesiyle veya bir şekilde savaşı sonlandırmaya karar vermesiyle sona erer.

Ancak belirtilmelidir ki bütün insanlığa rahmet vesilesi olan İslam’ın evrensel mesajının insanlığa ulaştırılması (*davet*) ana gayedir. İşte bazen savaş, bu

74 eş-Şua’râ 26/40.

75 Fussilet 41/34-35.

76 İlgili ayetler için bk. el-Bakara 2/190-193; el-Hac 22/39-40.; el-Mumtehine 60/8-9.

77 Bk. el-Enfâl 8/15-16.

gayenin gerçekleşmesine engel olunması karşı savunma amaçlı da vuku bulabilir. Her ne yolla olursa olsun, savaşın sona ermesi tabii sulh ortamını doğurur.

Bu hususun daha açıklığa kavuşması için savaşın sona emesinin ve sükûnet ortamının oluşmasının yollarını değinmek gerekir. Buna göre savaşın sona ermesi şu yollardan biriyle gerçekleşir.

8. Düşmanın (Ehlu'l-Harb) İslam'ı Kabul Etmesi

Düşmanın İslam'ı kabul etmesi ya savaş başlamadan ya da savaşta mağlup olmalarıyla söz konusu olabilir. Eğer düşman, savaş başlamadan önce Müslüman olmayı tercih ederse, bu durumda hukuken diğer Müslümanların lehinde olan onların da lehine, aleyhlerine olan onların da aleyhine olur.⁷⁸ Yani hukuki hak ve sorumluluklar açısından diğer Müslümanlarla eşit olup bunun dışında ayrıca bir muameleye tabi tutulamazlar. Malları ve canları da artık dokunulmaz olur. Bunun temel dayanağını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisi oluşturmaktadır:⁷⁹ “*İn-sanlar Lâ ilahe İllallah deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum. Bunu söylerlerse -kanunun öngördüğü hakları dışında⁸⁰ - mallarını ve canlarını benden masum kalmış olurlar. Hesapları ise Allah'a aittir.*”⁸¹ Şayet düşman mağlubiye-tin ardından Müslüman olursa bu durumda Müslüman olan harbinin gayrimenkul malları ganimet statüsündedir.⁸²

Kafirler genel olarak dört⁸³ veya beş grupta mütalaa edilmiştir.⁸⁴ Bunlar:

- a) Yaratıcıyı inkâr edenler. Dehriler gibi
- b) Allah'ın birliğini inkâr edenler. Mecusiler gibi
- c) Allah'ın varlığı ve birliğini kabul etmekle beraber, peygamberliği inkâr edenler veya İslam akidesinin kabul ettiği biçimiyle kabul etmeyenler. Filozoflar gibi.⁸⁵
- d) Tümünü inkâr edenler. Putperestler gibi

78 Mâverdi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, 207.

79 İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 13/180.

80 Bununla kastedilen, malları ve şahıslarıyla ilgili zekât verme veya bir suç işleme gibi sebeplerle doğacak haklardır.

81 Muslim, “imân”, 8 (35).

82 Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, 4/428.

83 Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/102.

84 Alâuddîn Muhammed b Ali el-Haskefî, *ed-Durru'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, thk. Abdulmunim Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 345.

85 Muhammed Emin b Ömer İbn İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr* (Kahire: Şeriketu ve Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1984), 4/245.

e) Tamamını kabul etmekle beraber, Hz. Peygamber'in evrensel risaletini inkâr edenler ki bunlar Yahudi ve Hristiyanlardır.

Kafirlerin İslam'a girmesi açık, zımni ve tabiiyet yoluyla olmak üzere birkaç şekilde olabilir. İslam'ı açık şekilde kabul etmeleri halinde söz konusu grupların durumu şu şekildedir:

Bunlardan bir ve ikinci gruptan olanların şehadet kelimesini söylemeleri halinde Müslümanlıklarına hükmedilir. Çünkü bunlar şehadet kelimesini söylemekten kaçınırlar.⁸⁶

Üçüncü gruptan olanlar, "Muhammedun Resûlullah" demeleriyle Müslümanlıklarına hükmolunur.⁸⁷

Dördüncü grupta olanlar ise, kelime-i şehadetin iki tarafından birini söylemeleriyle Müslümanlıklarına hükmolunur.⁸⁸

Beşinci gruptan olan Yahudi ve Hristiyanlar şehadet kelimesinin sadece iki tarafını da söylemekle Müslüman olmazlar. Ayrıca kendi dini inanç ve davranışlarını da terk etmeleri de gerekir.⁸⁹

Hanefilere göre bir kafirin zımnen Müslüman olmasının göstergesi ise onun Müslümanlar gibi namaz kılması veya onların cemaatine iştirak ederek namaz kılması vb. davranışlardır. Çünkü onların inançlarında İslam'daki şekliyle namaz ibadeti yoktur.⁹⁰ Şâfi'îlere göre cemaatle namaz kılması Müslüman olduğuna delalet etmez.⁹¹

Tabiiyyet yoluyla Müslüman olmaları ise, kafir olan babanın Müslüman olmasıyla, küçük çocuğu da ona tabi olarak Müslüman olmuş kabul edilir. Bir de küçük çocuk Müslümanlar tarafından esir edildiğinde Daru'l-İslâm'a tabi olarak Müslüman olur.⁹²

Savaşın bu şekilde (kafirlerin Müslüman olmasıyla) sona ermesiyle, İslam açısından maksadın hasıl olmasından dolayı, bundan daha ileriye gidilmez. Artık barış ve sükûn ortamı kendiliğinden doğmuş olur.

86 Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi'*, 7/103.

87 Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi'*, 7/103.

88 Haskefî, *ed-Durru'l-Muhtâr*, 345.

89 Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi'*, 7/103.

90 Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmûd b Ömer ez-Zemahşerî, *Ruûsu'l-Mesâil*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1987), 164.

91 Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b Şeref Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, thk. Mahmud Matrûhî (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1997), 4/251; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, 6/428.

92 Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, 6/428.

9. Düşmana Eman Verilmesi

Eman sistemi İslam ülkesine gelen gayrimüslimlere can ve mal güvenliği sağlayan veya Müslümanlarla gayrimüslimler arasında barışa dayalı ilişkilerin kurulmasına imkân sağlayan bir sistemdir. Eman, esasen sulh ve zimmet anlaşmalarını da içine alan genel bir içeriğe sahip olsa da dar çerçevede özel bir anlama sahiptir. Sözlükte eman korkunun zıddı olup güven, emniyet anlamına gelmektedir. Istılahta ise eman: “Emniyete nail olması hususunda düşmana verilen söz veya yapılan işarettir.”⁹³, şeklinde tarif edilmiştir. Bir başka tarif şudur: “Eman, düşmana karşı öldürme ve esir alma gibi saldırılardan kesin olarak vazgeçme taahhüdüdür.”⁹⁴

Eman isteyene müste'min, kendisine eman verilene de müste'men denir. Eman'ın meşruiyeti Kur'an-ı Kerim'de şu ayete dayanır: “*Eğer müşriklerden birisi senden eman isterse, ona eman ver ki Allah'ın kelimini iştisin. Sonra onu emin olduğu yere kadar ulaştır.*”⁹⁵

9.1. Emânın Çeşitleri

Eman farklı yönlerden tasnif edilmiştir.⁹⁶ Buna göre kapsamı bakımından eman iki kısımdır:⁹⁷

a) Genel Eman: Savaşan tüm düşmanlara, sayı belirtmeden büyük bir topluluğa, büyük bir yerleşim bölgesi halkına verilen emandır. Böyle bir emanı ancak devlet başkanı veya onun yetkili kılacağı naibi tarafından verilebilir. Bu Hanbeli ve Şafiilerin görüşüdür.⁹⁸ Hanefilere göre ise Müslüman fertler de müstakil olarak bir topluluğa veya büyük bir şehir ahalisine eman verebilirler.⁹⁹

Genel eman ya geçici olur -ki bu barış anlaşmasıyla neticelenir- ya da daimî olur. Yani belli bir zamanla sınırlı olmayıp sınırsızdır; bu da zimmet akdinden ibarettir.¹⁰⁰

b) Özel Eman: Bir veya birkaç şahsa, küçük bir gruba veya bir kaleye verilen emandır. Böyle bir emanı akıl balığ, kadın-erkek her Müslüman'ın verebilece-

93 Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*, 3/336.

94 Serahsî, *Şerhu's-Siyer'il-Kebîr*., 1/283.

95 Et-Tevbe 9/6.

96 Abdulkarim Zeydân, *Ahkamu'z-Zimmiyyîn ve'l-Muste'menin* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1982), 46 vd.

97 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 3/244.

98 Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b Şeref Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn ve 'Umdetu'l-Muttekîn* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1984), 10/295.; Şemsuddîn Muhammed b Muflih Ibn İbn Muflih, *el-Mubdi' Şerhu'l-Muknî'*, thk. Hâlid b. Ali vd. el-Muşeykîh (Kuveyt: Rekâiz li'n-neşri ve't-tevzi', 2021), 4/590.

99 Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 7/107.

100 Zeydân, *Ahkamu'z-Zimmiyyîn ve'l-Muste'menin*, 46 vd.; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh*, 6/430.

ği konusunda müçtehitler ittifak etmişlerdir.¹⁰¹ Bunun delili Hz. Peygamber'in şu hadisidir: “*Müslümanların taahhüdü bir bütündür. Onu, rütbesi en aşağıda olan da taşır.*”¹⁰² Hadiste “ednâhum” (en aşağıda olan) ifadesi, çocukların, delilerin, kölelerin ve bir kişi bile olsa az sayıdaki Müslümanların da eman verebileceğini göstermektedir.¹⁰³

Hadisi şerifte geçen “ednâhum” ibaresi üç şekilde açıklanmıştır. Birincisi: Müslümanların rütbece en aşağı olanı, İkincisi, sayıca en aşağı olan şeklindedir ki bu sayının asgarisi bir kişidir. Üçüncüsü de sınır boylarında, tehlikeli geçit yerlerinde düşmana yakın bulunan Müslüman kimseler. Birinci tefsir, fasık kimsenin vereceği emanın sahih olduğuna, ikinci tefsir, bir tek Müslümanın dahi eman verebileceğine, üçüncü tefsir de, sınır boylarında düşmana yakın yerlerde bulunan Müslümanın vereceği emanın sıhhatine delalet eder.¹⁰⁴ el-Hidâye şârihi Ekmeluddin el-Babertî (öl. 786/1384), Merğinanî'nin (öl. 593/1197) bu tabiri, “sayıca en az” olan diye tefsir etmesinin sebebi olarak İmam Muhammed'in (öl. 189/805), es-Siyerü'l Kebir'inde, rütbece en aşağı şeklindeki tefsirinden ayırmayı göstermiştir.¹⁰⁵ Ancak el-Hidâye'nin bir diğer şârihi İbnu'l Humâm (öl. 861/1457), Merğinanî'nin böyle bir ihtiraz yapmasına gerek olmadığını söyler. Çünkü ona göre, “sayıca en az” tefsiri de İmam-ı Muhammed'i destekler mahiyettedir. Zira hür olsun köle olsun bir kişi şeklinde mutlak biçimde ifade edilmiştir. Dolayısıyla kadın-erkek, hür-köle hepsi “bir kişi” içine dahil olur.¹⁰⁶ Şevkânî (öl. 1250/1834) de hadisin ibaresiyle rütbesi aşağı olana, mefhumu muvafakatiyle de rütbesi en yüksek olana delalet ettiğini söyler.¹⁰⁷ Buna göre Müslüman, akıl ve balığ olan herkesin emanı caiz ve sahihtir.

Hanefilere göre zimmilerin emanı caiz ve sahih değildir. Çünkü zimmi, inanç bakımından kafirlerle aynı olduğu için onlara meyledebilir ve hıyanetinden emin olunamadığı gibi İslam'a yardım eden zümreden de değildir.¹⁰⁸ Diğer yandan eman velayetle ilgili olduğu için, Kafirin Müslüman üzerine bir velayeti

101 Zeydân, *Ahkamu'z-Zimmiyyîn ve'l-Muste'menîn*, 47.

102 Muslim, *el-Câmi'u's-Sahih*. “Hac”, 85 (No. 467).

103 Muhammed b Ali Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr min Ehâdîsi Seyyidi'l-Ahyâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr*, thk. İsmâmuddîn ed-Dabâbetî (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1993), 8/35.

104 Serahsî, *Şerhu's-Siyer'il-Kebîr*, 1/253.

105 Ekmeluddin, Muhammed b. Mahmud Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l Hidâye*, (İbnu'l-Humâm'ın *Fethu'l-Kadir'in kenarında*), (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1986), 5/211.

106 İbnu'l Humâm, *Fethu'l-Kadir*, 5/211.

107 Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, 8/35.

108 Serahsî, *Şerhu's-Siyer'il-Kebîr*, 257.

yoktur.¹⁰⁹ Ancak bir Müslümanın zimmiye eman vermesi için izin vermesi durumunda söz konusu töhmet ortadan kalkacağı için geçerlidir.¹¹⁰ Ebu Hanife'ye göre savaşması için izin verilmemiş köle de eman veremez. İmam Ebu Yusuf (182/798) ve İmam Muhammed göre ise caiz değildir.¹¹¹ Daru'l-harpte Müslüman olup hicret etmeyen kimsenin emanı da sahih değildir.¹¹²

Malikiler ve Şafiiler emanın geçerli olabilmesi için, bir casusa eman vermek gibi, Müslümanlar aleyhinde bir zarara sebep olmaması gerektiğini şart koşmuşlardır.¹¹³

Abdulkерim Zeydan (1921-2014), özel emanı da devlet başkanı veya yetkili kıldığı kişinin verebileceği şeklindeki Zeydiyye'nin görüşünü tercih etmektedir. Ona göre bu yetkinin devlet başkanının elinde olması gerekir. Çünkü eman devletin çıkarlarını ilgilendiren bir durumdur. Devlet başkanı devletin zarar ve menfaatine olup olmayan şeyleri tespit etmekten sorumludur. Dolayısıyla bu yetkinin onun elinde olması gerekir. Fertlere bu iş bırakılamaz. Aksi halde iş kontrolden çıkar ve devlet bundan zarar görür.¹¹⁴

Ayrıca dolaylı olarak vaki olan eman çeşitleri de vardır ki bunlar şunlardır:

c) Barış Antlaşmasından doğan eman: Yapılan barış antlaşması, karşı devletin fertlerine can ve mal emniyeti sağlar. Bu antlaşmanın gereği olarak İslâm ülkesine gelen bir gayri müslime hiç kimse bir müdahalede bulunamaz, ona bir kötülük yapamaz.¹¹⁵ Nitekim Ebu Süfyan Hudeybiye barışı esnasında Medine'ye geldiğinde hiç kimse ona dokunmamıştır.¹¹⁶

Cumhura göre böyle bir barış antlaşmasını ancak devlet başkanı yapabilir. Hanefilere göre bir grup Müslüman tarafından, devlet başkanından izinsiz barış

109 İbnu'l Humâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5/212.

110 İbn Âbidî, *Reddu'l-Muhtâr*, 4/148

111 Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî (el-Kitâb)*, thk. Kâmil Muhammed Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 233.

112 Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/383.

113 İmamı'l-Haremeyn Abdülmelik b Abdillâh Cuveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 17/474; Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed Gazâlî, *el-Vasîl fî'l-Mezheb* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1996), 7/44; Şihabuddîn Ahmed b. İdris Karâfî, *ez-Zehira*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 3/446.; Ebû Abdullâh Muhammed Yûsuf el-Abderî, *et-Tâcu ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 4/561.

114 Zeydân, *Ahkamu'z-Zimmiyyîn ve'l-Muste'menîn*, 50.

115 Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî (el-Kitâb)*, 235; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Kâfî fî Fikhi'bni Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 4/163.

116 Serahsî, *Şerhu's-Siyer'il-Kebîr*, 134,135.

yapılsa bu sahihtir. Çünkü bu maslahata dayalıdır. Maslahat varsa caiz olur. Aynı zamanda barış antlaşması bir emandır ki o da bir kişi tarafından verilebilmektedir.¹¹⁷

d) Devletlerarası örf ve teamüllerden doğan eman: İslâm'dan gerek önce gerek sonraki dönemlerde birtakım kimseler emansız olarak müste'men sayılmışlardır. Bunlar:

1. *Elçiler*: Gayrimüslim devletin başkanı İslâm ülkesine bir elçi gönderirse, görevine devam ettiği sürece müste'men gibi muamele görür.¹¹⁸ Çünkü Resûlullah (s.a.v.) Müseyleme'nin elçilerine: “Eğer elçiler öldürülmez olmasaydı, sizi öldürürdüm.”¹¹⁹ demiştir.¹²⁰ Elçilerin emanı günümüzde, savaş esnasında süren diplomasi trafiğini ifade etmektedir. Nitekim ilgili görüşmeler için diplomatik düzeyde elçiler gidip gelirler. Onların güvenliği uluslararası anlaşmalarda garanti altına alınmıştır. “Elçiye zeval olmaz.” deyimi bu düşünceden doğmuş olmalı.

2. *Tacirler*: Cumhur'a göre teamül gereği tacirlere de eman verilmelidir. Abdulkerim Zeydan'ın da ifade ettiği gibi çağımızda tacirlerin emansız başka bir ülkeye gitme örfü ya da teamülü artık uygulanmamaktadır. Onun yerine “misliyle mukabele” ilkesinin dikkate alınması gerekiyor ki uygulama da genelde bu şekildedir. Bugün uluslararası kimi örf ve teamüller değişmiştir, hükmün de değişmesi lazım gelir. O halde pasaport, vize vb. izinlerle giriş çıkışın yapılmasında İslam hukukuna bir aykırılık yoktur.¹²¹

e) Yakınlık bağından doğan eman: Eman almış olan bir müste'menin küçük çocukları da babalarına tabi olmaları hasebiyle eman almış sayılarak İslâm ülkesine girebilirler. Hanefiler bu konuda biraz daha geniş bir çerçeve belirlemişlerdir. Buna göre müste'menin karısı, büyük kızları ve nafakalarını kendisi üzerinde olan kız kardeşleri de bu emanla İslâm ülkesine giriş yapabilirler.¹²²

9.2. Emanın Hukuki Sonucu

Emanın verilmesi, müste'menler hakkında emniyet ve güven ortamının oluşması sonucunu doğurur. Onları öldürmek, esir etmek, mallarını almak artık

117 Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 6/437.

118 es-Serahsî, *Şerhu's-Siyer'il-Kebîr*. 2/515.

119 Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 164 (No. 2761).

120 İbn Muflih, *el-Mubdi' Şerhu'l-Mukni'*, 3/355.

121 Zeydân, *Ahkamu'z-Zimmiyyîn ve'l-Muste'menin*, 53.

122 Serahsî, *Şerhu's-Siyer'il-Kebîr*. 1/345-346.

haram olup onlara cizye de yüklenmez.¹²³ Çünkü Peygamber (s.a.v.) “*Müslümanlar şartları üzeredir.*”¹²⁴ buyurmuştur.

Hanefilere göre eman bağlayıcı olmayan bir akittir. Devlet başkanı dilerse onu bozabilir.¹²⁵ Cumhura göre ise eman bağlayıcı olup Müslümanlar aleyhinde bir zarar belirmedikçe uymak zorunludur.¹²⁶

Şayet eman, devlet başkanı veya yetkili kıldığı kimse tarafından verilmişse eman verilen kimseler İslam ülkesinde herhangi bir kayıt veya şart yoksa, her yere gidebilirler.¹²⁷

9.3. Emanın Sona Ermesi

Eman iki şekilde sona erer. Birincisi: Müste'menin kendi ülkesine dönmesiyle eman son bulur. Tekrar giriş yapabilmesi için, Hanefilere göre yeniden eman (pasaport/vize) alması lazımdır. İkincisi: Müste'men tarafından Müslümanlar için müste'menden bir zararın vaki olduğunun tespit edilmesi halinde devlet bu emanı re'sen kaldırır.¹²⁸ Günümüzde bu tür durumlarda ilgilinin sınır dışı edilmesi şeklinde uygulama mevcuttur.

10. Zimmet Akdi

Sözlükte kötölemek, kınamak, ahd, taahhüt, dokunulmazlık/saygınlık (*hurmet*) gibi anlamları olan zimmet akdi şöyle tanımlanmıştır: “Bazı küfür ehlinin, cizye ödemeleri ve İslam devletinin hukukuna bağlı kalmaları şartıyla kendi inançlarında serbest olmaları üzerine yapılan antlaşmadır.”¹²⁹ Diğer bir tanımla; “İslâm devletindeki gayrimüslim vatandaşların cizye karşılığı malları, canları ve dinlerine dokunulmayacağını güvence altına alan bir antlaşmadır.”¹³⁰ Yapılan antlaşmayı bozmak kınamayı gerektirdiğinden kınamak, kötölemek manasında olan *zemme* fiilinden türemiş olan zimmet kelimesi kullanılmıştır.¹³¹

123 Muhammed b Feramûs Molla Hüsrev, *Dureru'l-Hukkam Şerhu Ğureri'l-Ahkam* (İstanbul: Dersaadet, 1329), 1/292.

124 Ebû Dâvûd, “Ekdiye”, 12 (No. 3594).

125 Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, 3/383.

126 Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh*, 6/ 434.

127 Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh*, 6/ 435.

128 Zeydân, *Ahkamu'z-Zimmiyyîn ve'l-Muste'menin*, 56.

129 Mansûr b Yunus Buhûti, *Keşşâfu'l-Kınâ*, thk. Hilâl Musaylihî ve Mustafa Hilâl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1982), 3/116.

130 Kal'acî, *Mu'cemu Luġati'l-Fukahâ*, 214.

131 Konevî, *Enîsu'l-Fukahâ*, 65; Bilmen, Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, 3/353.

10.1. Zimmet Akdinin Meşruiyeti ve Hikmeti

Zimmet akdinin meşruiyetinin delili şu ayettir: “*Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve Hak Dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşı!*”¹³² Bu ayet hicretin dokuzuncu senesinde nazil olduğundan¹³³ zimmet akdinin aynı meşru olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁴ Zimmet akdinin meşruiyetindeki hikmet ise zimmilerin İslam toplumuna karışarak onlarla olan ilişkilerinde İslam’ın güzelliklerini görüp İslam’a girme ihtimali ve ümidinin bulunmasıdır.¹³⁵ Zira zimmet akdinin amacı zimmilerin cizye yoluyla mallarını almak değil bilakis onların muamelat hususunda İslam ahkâmına uymalarını sağlamaktır.¹³⁶

Nitekim bu hikmetin semeresini yansıtan şöyle bir olay gerçekleşmiştir; rivayete göre, Hz. Ömer’in (r.a.) zekât memurlarından biri, Hristiyan bir zimmiden iki kez öşür almak istemesi üzerine zimmi Hz. Ömer’e (r.a.) şikâyet etmiştir. Hz. Ömer gereğini yapacağını söylese de adam kendi şikayetini dikkate almadığını zannederek ümidini kesmiş vaziyette geri dönmüş. Daha sonra Hz. Ömer (r.a.) o memuruna bir mektup yollayarak o zimmiden bir şey almamasını emretmiş, ilgili memur da söz konusu mektubu o zimmiye göstermiş ve ondan hiçbir şey almamıştır. Bunun üzerine o zimmi çok hayret etmiş ve Hz. Ömer’in (r.a.) bu adaletinden dolayı Müslüman olmuştur.¹³⁷

Zimmet akdi bir bakıma süresiz bir barış antlaşmasıdır. Zimmet akdi meşruiyetinden önce, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile müşrikler arasında yapılan antlaşmalar birer zimmet antlaşmaları değil geçici birer barış antlaşmalarıydı. Bu antlaşmalar belirli müddetlerle sınırlıydı. Örneğin Hudeybiye Barışı, on yıl süreyle geçerli olmak üzere yapılmış bir barış antlaşmasıydı.¹³⁸

Zimmet akdini yürütme yetkisine gelince bu konuda cumhur bu yetkinin devlet başkanı veya onun yetkili kılacağı kimseye ait olduğu kanaatindedir. Hanefilere göre ise, tıpkı eman akdinde olduğu gibi devlet başkanının haricinde herhangi bir Müslüman da bu akdi icra edebilir. Zimmet akdinin yazılması zorunlu

¹³² et-Tevbe 9/29.

¹³³ İsmail b. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife., 1986), 2/360.

¹³⁴ İsmail Lütfi Fettânî, *İhtilafu'd-Dareyn ve Eseruhu fi Ahkami'l-Münakehat ve'l-Muamelat* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1990), 115.

¹³⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Sherâi'*, 7/111.

¹³⁶ Serahsi, *Şerhu's-Siyer'il-Kebîr*, 5/2016.

¹³⁷ Serahsi, *Şerhu's-Siyer'il-Kebîr*, 5/2141.

¹³⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 2/236.

olmamakla birlikte öteden beri Müslüman devlet başkanları bu tür antlaşmaları tedvin ettiklerini tarih kaydetmektedir.¹³⁹

Zimmet akdi zamanımızda uyruk değiştirmeye benzetmektedir. Günümüzde ülkeler, uyruk değiştirmeyi devletin yetki alanında görmektedir ve uygulamaları da böyledir.¹⁴⁰ Bazı fakihler kendi zamanındaki uygulamaları göz önüne alarak zimmet akdinin yayılmasıyla birlikte her bir zimmi için bir kart doldurulması ve bu karta zimminin tüm özelliklerinin kaydedilmesi gerektiğine işaret etmişlerdir.¹⁴¹

10.2. Zimmet Akdinde Karşı Taraf

Zimmet akdinde karşı taraf üç gruptan oluşmaktadır.

a) Ehli Kitap: Bunlar Yahudiler, Hristiyanlar ve Mecusilerdir. Bunlarla zimmet akdi yapmanın caiz olduğu konusunda fukahanın ittifakı vardır.¹⁴² Yahudi ve Hristiyanlar Tevbe Süresinin 29. ayetinde geçen ehli kitap ifadesiyle bizzat belirtilmişlerdir. Mecusiler ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisine istinaden cizye muhatabı olarak kabul edilmişlerdir. "*Mecusilere ehli kitaba yaptığınız muameleyi uygulayın.*"¹⁴³ Bu hadis Mecusilerin ehli kitap olmadığını da göstermektedir. Mecusilerden cizye almanın caiz olduğu konusunda icma vardır.¹⁴⁴

b) Mürtedler: Mürtedlerle zimmet akdi yapmak caiz değildir.¹⁴⁵ Çünkü mürted tevbe etmediği takdirde ölüm cezasıyla cezalandırılması gereken kimsedir ve bu konuda ittifak vardır.¹⁴⁶

11. Savaş Sonrası Sulh Antlaşması

Sulhun meşruiyeti konusunu açıklarken, herhangi bir maslahat olmadıkça barış antlaşması yapılmasının caiz olmadığı konusunda alimlerin ortak bir noktada birleştiklerini daha önce görmüştük. Barış yapmanın ön şartı zaruretin bulunmasıdır ki bu da yeniden toparlanmak ve güç kazanmaktır. Böyle bir durum ise ancak kafirlerin güçlü, Müslümanların ise güçsüz bir halde bulunmasında söz

139 Zeydân, *Ahkamu 'z-Zimmiyyîn ve 'l-Muste'menîn*, 24.

140 Zeydân, *Ahkamu 'z-Zimmiyyîn ve 'l-Muste'menîn*, 24.

141 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 3/235.

142 Ebu Bekr, Ahmed b. Ali, el-Cassâs, *Ahkâmu 'l-Kur'ân*, 3/136-137.

143 Ebû Abdullah Mâlik b. Enes İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1985), 1/278 (No. 42); Ebu Abdullah Muhammed b İdris Şâfiî, *Musnedu 'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Mahir Yasin Fahil (Kuveyt: Şeriketu Ğirâs li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2004), 4/50.

144 Kurtubî, *el-Câmi 'u li Ahkâmi 'L-Kurân*, 4/3038.

145 Serahsi, *Şerhu's-Siyer'il-Kebîr*, 5/1691.

146 Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, 6/443; Sa'dî Ebû Ceyb, *Mevsû'atu'l-İcma fi'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1984), 1/256.

konusu olabilir.¹⁴⁷ Zira mütareke, savaşı karşılıklı olarak bırakmaktır. Halbuki Müslümanlarda bir zafiyet olmadıkça savaş terkedilemez. Bunun sebebi savaşın neticeye ulaşmasını engel olacak durumlara meydan verilmemesidir. Çünkü İslam'da savaşın (cihad) hedefi, insanların hak ve doğru olan şeyleri kabul etmeleri karşısında engel teşkil eden saldırı, zulüm ve fitneyi ortadan kaldırarak insanlara hür bir düşünce ortamı sağlamaktır.¹⁴⁸ Nitekim bir ayeti kerimede “...*Fitne öldürmeden beterdir...*”¹⁴⁹ buyrulmuştur. Savaşı emreden ayette de “*Fitne kalmayınca-ya kadar...*” ifadesi kullanılarak savaşın gayesi ve bu gayeyi gerçekleştirmenin önemi vurgulanmıştır. O halde Müslümanlar bu hedefe ulaşmak, zulüm ve fitne engellerini insanların önünden kaldırmak üzereyken veya böyle bir imkana sahipken barışa yanaşmaları doğru olamaz. Nitekim daha önce geçen Muhammed Süresinin otuz beşinci ayeti de bunu emretmektedir. Enfâl Süresinin 61. ayetinde ise, barış talebi karşı taraftan geldiği takdirde buna uyulmasını emreder. Zira barış teklifinin karşı taraftan gelmesi bir bakıma savaşın gayesine ulaştığını veya bunun için gerekli ortamın doğduğu anlamına gelir.

Muasır İslam hukukçularından Vehbe Zuhaylî (1932-2015) bu hususta şöyle bir tespitte bulunmaktadır: Sulhun ön şartı Müslümanların yararına olması olduğuna göre bu maslahat Müslümanların zafiyet durumunda tahakkuk edebildiği gibi, kafirlerin İslam'a girmelerini ummak, zimmet akdi yapmak, sağlanacak barış ortamı sayesinde başka taraftan gelebilecek saldırıları bertaraf etmek veya barışı sağlamak için onlarla diplomatik düzeyde görüşmeler yapmak ve ekonomik ilişkiler kurmak gibi maksatlarda da maslahat bulunabilir.¹⁵⁰ Kanaatimizce Zuhayli'nin bu tespitleri yerinde tespitlerdir. Günümüzde ekonomik ve ticari ilişkiler uluslararası düzeyde büyük önemi haizdir. Bu itibarla Zuhayli'nin sözünü ettiği hususlar bizatihi maslahat olabilir.

Bu bağlamda barış antlaşmasının bedel karşılığında yapılıp yapılmayacağı söz konusudur. Savaşta kafirler Müslümanları muhasara edip, Müslümanların kendilerine bir mal vermeleri karşılığında barış teklif ederlerse, ciddi bir tehlike olmadıkça devlet başkanı bu teklifi kabul etmez. Çünkü bunda zillet vardır. Tehlike söz konusu olduğunda ise tehlikenin hangi yolla mümkünse o yolla bertaraf edilmesi vaciptir.¹⁵¹ İbnu'l-Humâm “hangi yolla mümkünse” ifadesinde özensizlik (*tesâhul*) olduğunu ifade ederek küfür kelimesinin söylenmesi, tehdit altında

147 Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, 7/107.

148 Bilmen, *Hukuku İslâmîyye ve Istilâhât Fikhiyye Kâmûsu*, 3/386.

149 el-Bakara 2/217, 191.

150 Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh*, 6/437.

151 Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/382.

zina ve masum bir kimseyi öldürme gibi durumların istisnaî durumların bulunduğu dikkat çekmektedir.¹⁵²

12. Barış Antlaşmasının Çeşitleri ve Süreci

Sulhu temin yolları altında açıklanan, düşmanın Müslümanlığı kabul etmesi, eman ve zimmet akdi gibi hususlar son tahlilde savaşızlık ortamı oluşturması sebebiyle barış antlaşmasının çeşitleri kapsamında değerlendirilir. Zira antlaşmalar savaşı sona erdirip barışı sağlamak veya bir daha düşmanlık ve saldırı ihtimalini bertaraf etmek için mevcut barış ortamını teyit etmek için yapılır. Resûlullah'ın (s.a.v.) yaptığı antlaşmalar bazen savaşı sona erdirmek amacıyla yapılmış olsa da çoğu kez barış ve komşuluk ilişkilerini takviye için yapılmıştır.¹⁵³

Barış antlaşmaları daimî/süresiz ve geçici/sürelî olmak üzere iki çeşittir. Birincisi zimmet akdiyle oluşan barış antlaşması,¹⁵⁴ ikincisi ise savaş başlangıcında, savaş sırasında ve sonunda yapılan geçici antlaşmalardır.

Savaşız barış süreci, şu üç diplomatik yoldan biriyle başlatılıp sağlanır:

Birincisi, karşılıklı görüşmelerin yürütülmesi için elçiler göndermek suretiyle olur.¹⁵⁵

İkincisi, üçüncü bir devletin arabuluculuk (*hakem*) girişimidir. Bu, her iki devlete dost olan üçüncü bir devletin arabuluculuk yaparak anlaşmazlığın barış yoluyla sonuca bağlanması yolunda gayret sarfeder.¹⁵⁶

Üçüncüsü, taraflarca belirlenen şahıs ya da şahısların hakem tayin edilmesidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Sa'd b. Muaz'ı Benî Kurayzalıların teslim olması üzerine onlar hakkında ne yapılacağına karar vermek üzere hakem tayin etmesi bunun örneğidir.¹⁵⁷

12.1. Barış Antlaşmasının Müddeti

Barış antlaşmasının mutlaka belli bir müddetle sınırlı olması gerektiği hususunda fukaha ittifak etmiştir. Çünkü barış antlaşmasının sonsuza dek olması cihadın terk edilmesine sebep olur.¹⁵⁸ Ancak bu müddetin ne kadar olacağı konusun-

¹⁵² İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5/208

¹⁵³ Muhammed Ebû Zehra, *el-Alakatu'd-Devliyyetu fi'l-İslam* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1995), 79-80.

¹⁵⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Sherâi'*, 7/110.

¹⁵⁵ Muhammed Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu (Ankara: Nur Yayınları, 1979), 245.

¹⁵⁶ Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, 245.

¹⁵⁷ Ebû Yûsuf Ya'kûb b İbrâhîm, *el-Harâc*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.) 218 vd.; Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, 246.

¹⁵⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh*, 6/437.

da ihtilaf etmişleridir. Hanefiler,¹⁵⁹ Malikiler¹⁶⁰ ve Hanbelilere¹⁶¹ göre bu hususta belirli bir süre yoktur. Bu tamamen maslahata bağlı olup devlet başkanının takdiri-ne bırakılmıştır.¹⁶² Şafiilere göre ise Müslümanlar güçlü durumda iseler, dört ay ve daha fazla bir müddet için sulh anlaşması yapılabilir. Aksi halde ise on yıla kadar sulh yapılabilir. Bu müddetten fazla olamaz.¹⁶³ Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) İslam devletinin ilk zamanlarındaki yaptığı muahedelerde bir zaman sınırlaması yoktu. Kur'an'da gayrimüslimlerle yapılmış süresi belli olmayan birçok dostluk anlaşmalarına imalar vardır.¹⁶⁴

Kanaatimize göre, İslam hukukçularının barış antlaşmasının süresiz olamayacağı yönündeki görüşlerini cihadın terkedilmesine yol açması gerekçesine dayandırmalarına bakıldığında, savaşın illetinin İslam davetinin özgürce yaşanması ve yaşatılması önündeki engellerin kaldırılması olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla barışın süresiz yani daimî yapılamayacağı fetvasının, illetin sürekli var olacağı varsayımından kaynaklandığı anlaşılıyor. O halde asıl olan barışın süresiz yapılmasıdır. Süreli yapılmasını gerektiren şartlar bulunursa süreli yapılabilir. Belli süreyle sınırlı barışın arızı olduğu bunun da düşmanın her an barışı ihlal edeceği düşüncesine dayandığını söyleyebiliriz. Aksi halde süreli barış esastır denilirse bu sebepsiz yere karşı tarafa savaş açmak anlamına gelir ki bu daima vurgulanan "İslam'da savaş saldırı değil, savunma amaçlıdır." anlayışı mücerret bir slogan olmaktan öteye geçemeyecektir. Kaldı ki barış antlaşmalarının yapılmasına izin veren naslar süreli olması gerektiğine işaret etmemektedir. Hz. Peygamber'in uygulamalarındaki süreler ise arızı sebeplere dayanmaktadır.

12.2. Barış Antlaşmasının Geçerlik Şartları

Barış antlaşmasının geçerli olması için birtakım şartlar ön görülmüştür. Söz konusu şartları maddeler halinde şöylece tespit etmek mümkündür.

1. Hanefilere göre sulh antlaşmasını devlet başkanı yapabileceği gibi bir grup Müslüman tarafından yapılabilir.¹⁶⁵ Cumhura göre ise antlaşmayı bizzat devlet başkanı ya da onun yetkilendirdiği temsilci yapmalıdır.¹⁶⁶

¹⁵⁹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/381.

¹⁶⁰ Abderî, *et-Tâc*, 4/604.

¹⁶¹ İbn Kudâme, *el-Kâfî fî Fıkhi'bnî Hanbel*, 4/166.

¹⁶² Aynî, *el-Binâye*, 12/251.

¹⁶³ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 6/53.

¹⁶⁴ Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, 407.

¹⁶⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Sherâi'*, 7/108.; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhâtü Fıkhiyye Kâmûsu*, 3/387.

¹⁶⁶ İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 13/157; Nevevî, *Ravdatu'r-Tâlibîn ve 'Umdetu'l-Muttekîn*, 10/334; Ebû Abdullah

2. Antlaşmada mutlaka Müslümanların yararının bulunması gerekir. Hanelilere göre sulh için zaruretin de bulunması lazımdır.¹⁶⁷

3. Anlaşmanın metin halinde yazılı bir belge olması gerekir.¹⁶⁸ İmam Muhammed “Siyer’i Kebir” inde bunun üzerinde özellikle durur. O şu ayet ve hadisi delil olarak zikreder: “Birbirinizden belli bir müddet borç aldığınızda onu yazın.”¹⁶⁹ Hadis ise Hudeybiye barışı hakkındaki rivayettir. En azından bunun yazılması menduptur der.¹⁷⁰ Sonradan bir anlaşmazlığa meydan vermemek için her iki tarafın elinde birer nüsha olacak şekilde hazırlanmalıdır. Tarafların itirazına mahal vermeyecek tarzda açık ve anlaşılır biçimde yazılmalıdır. Belgede anlaşmanın başlangıç ve bitiş tarihlerinin mutlaka yer alması gerekir. Ayrıca anlaşma belgesinin, savaşın sebep ve sonuçları ve bunlarla ilgili diğer hususlarla beraber imzalanması gerekir.¹⁷¹

4. Antlaşmanın içeriğinde İslam’ın onaylamayacağı hükümler bulunmamalıdır. Örneğin antlaşmada Müslüman bir kimsenin gayrimüslimler elinde esir tutulması şart koşulması kabul edilemez.¹⁷²

5. Antlaşmanın içeriği hususunda tarafların hür rızaları bulunmalıdır.¹⁷³ Örneğin Hz. Peygamber Hudeybiye antlaşmasının yazımı sırasında Hz. Ali besmeleyi ve Resûlullah’ın ismini yazınca müşrikler buna rıza göstermemişlerdir. Hz. Peygamber onların bu durumunu dikkate almış ve o kısmı bizzat kendisi silmiştir.

6. Antlaşma şayet belli bir süreliğine yapılmışsa bu sürenin belirli olması gerekir.

İslam hukuku açısından antlaşmaların tabi olması gereken şekil şartı yoktur. Ancak tarihi uygulamalara bakıldığında sulh antlaşmalarının şekli şöyledir:¹⁷⁴

a) *Antlaşmanın giriş kısmı*: Bu kısım besmele ile başlar ve tarafların isimleri yer alır.

Muhammed el-Haraşî, *Eşşerhu’l-Kebîr ‘alâ Muhtasari Halîl* (Bûlâk, Mısır: el-Matba’atu’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1317/1899), 3/143.

167 Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fî Tertibi’s-Serâi’*, 7/108.

168 Serahsî, *Şerhu’s-Siyer’il-Kebîr*, 5/1780.

169 el-Bakara, 2/282.

170 Serahsî, *Şerhu’s-Siyer’il-Kebîr*, 5/1780.

171 Serahsî, *Şerhu’s-Siyer’il-Kebîr*, 5/1782-1783.

172 Haraşî, *Şerhu’s-Serhi’l-Kebîr*, 3/150.

173 Haraşî, *Şerhu’s-Serhi’l-Kebîr*, 3/143.

174 Vehbe b Muhammed Zuhaylî, “Ahkâmu’l-Muâhedât fî’s-Seriatî’l-İslâmiye”, *Mecelletü’s-Serîa ve’l-Kânûn (Câmiatu’l-Ezher)* 4 (1989), 36-37.

b) *Metin kısmı*: Burada antlaşmanın hükümleri yer alır. Klasik dönemlerde maddeleştirme yapılmamıştır. Günümüzde maddeler/fıkralar halinde yazılmaktadır.

c) *Sonuç kısmı*: Burada şahitlerin isimleri imza ve varsa mühürleri ile antlaşmanın taraflarının isimleri, imza ve mühürleri yer alır.

12.3. Barış Antlaşmasının Hukuki Sonuçları

Hanefilere göre, bu antlaşma bağlayıcı olmayıp, devlet başkanı Müslümanların lehine olduğunu görürse bu anlaşmayı bozabilir.¹⁷⁵ Cumhur ulemaya göre ise bu antlaşma bağlayıcı olup, karşı taraftan bir ihanet belirmedikçe bozulamaz.¹⁷⁶

Antlaşma yapıldığı andan itibaren yürürlüğe girer ve Müslümanların ona uyması gerekir.

Muhammed Hamidullah barış muahedelerinin etkilerini şu beş maddede özetlemiştir.¹⁷⁷

1. Muhasamatın başlamasına sebep olan durum ve mevzu tesviye edilmiştir olur.

2. Muharebe hukuku, yani öldürme, esir etme, ganimet alma, işgal vs. şeyler sona erer. Eman akdinde olduğu gibi barış antlaşmasında da taraflar can, mal ve aile emniyetine kavuşurlar.¹⁷⁸ Bu husus sulh antlaşmasının en önemli sonuçlarından biridir. Öyle ki karşı taraf Müslümanlar veya zimmiler tarafından bir zulme veya saldırıya maruz kalırsa İslam devleti başkanı onları korumak durumundadır.¹⁷⁹

3. Muahdede başka türlü şart koşulmamışsa, muahedenin yapılmasından önce var olan durum aynen korunur.

4. Harp esirleri mübadele edilir yahut serbest bırakılır ve bunun umumi olarak kendisine mahsus şartları vardır.¹⁸⁰ Diğer ganimetler özellikle şart koşulmamışsa mübadele edilmezler.

5. Sulh yapılır yapılmaz harbin devamınca askıda kalan ve yenilenme ihtiyacı olmayan anlaşmalar kendiliğinden tekrar yürürlüğe girer ve harp esnasındaki muamele ve hareketlere ait muahedeler askıya alınır.

175 Serahsî, *Şerhu's-Siyer'il-Kebîr*, 5/1709.; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, 7/109.

176 İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 13/155; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, 6/438.

177 Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, 408-409.

178 Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, 6/438.

179 Serahsî, *Şerhu's-Siyer'il-Kebîr*, 5/1856.

180 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Zuhaylî, *Âsâu'l-Harb*, 403 vd.

6. Bazen barış antlaşması, içerdiği şartlar çerçevesinde gelecekte dostluk ve iş birliğinin şartlarını hazırlayabilir.¹⁸¹

12.4. Barış Antlaşmasının Sona Ermesi

Zamanın değişmesiyle muahedenin bazı şartlarının tatbikinin imkânsız hale gelmesi mümkündür. Değişen şartlara göre yeniden gözden geçirilebilir. İslâm devlet başkanı böyle bir anlaşmayı karşı tarafa haber vermeden feshedemez. Haber diğer tarafa ulaşmaya kadar antlaşmaya aykırı harekette bulunamaz.¹⁸²

Eğer antlaşma süreli ise, sürenin bitmesiyle antlaşma kendiliğinden sona ermiş olur. Bunun için ayrıca uyarı ya da bildirimde bulunmak gerekmez. Antlaşma süresi içerisinde eman ile İslâm ülkesine gelen bir gayrimüslim henüz kendi ülkesine dönmeden süre dolarsa ülkesine dönünceye kadar o kişinin can ve mal dokunulmazlığı devam eder.¹⁸³

Hanefilere göre antlaşma ya müddetinin sona ermesiyle biter ya da müddet bitmemişse Müslümanlar tarafından antlaşmanın iptal edilmesi veya karşı tarafın antlaşmaya hıyanet etmesiyle sona erer.¹⁸⁴ Cumhura göre ise düşmanın saldırısıyla veya Müslümanların başka bir düşmanına yardım etmesiyle ya da mukaddesata hakaret etmesiyle son bulur.¹⁸⁵ Yani bunlar aynı zamanda antlaşmayı bozmanın meşru gerekçeleridir. Bu hususta Kur'an'ı Kerim'de şu ayetleri görmekteyiz: *“Ancak kendileriyle antlaşma yaptığınız müşriklerden (antlaşma şartlarındaki) hiçbir şeyi size eksik bırakmayan ve sizin aleyhinize herhangi bir kimseye arkı çıkmayanlar müstesnadır. Bundan dolayı onların antlaşmalarını süreleri bitinceye kadar tamamlayınız. Çünkü Allah (sözünde durup haksızlıktan) sakınanları sever.”*¹⁸⁶ *“... (Onlar, Mescid-i Haramın yanında antlaşma yaptıklarınız) size karşı dürüst davrandıkları müddetçe siz de onlara dürüst davranın. Çünkü Allah (ahde vefasızlıktan) sakınanları sever.”*¹⁸⁷ *“Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozarlar ve dinimize saldırırlarsa, bütün önderlerine karşı savaşın. Çünkü- onların yemin (diye bir şeyleri) yoktur. (Onlara karşı savaşırsanız) umulur ki (küfre) son verirler.”*¹⁸⁸

181 Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, 406.

182 Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, 412.

183 Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, 1/304.

184 İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 4/144.

185 Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, 440.

186 et-Tevbe 9/4.

187 et-Tevbe 9/7.

188 et-Tevbe 9/12.

İslam dinine ad olan silm/selm kelimesi bizatihi bu dinin temel gayesinin insanlığı barışa, huzura, sükunete çağırarak olduğunu göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'de medeni hukuk alanındaki barışın sulh kelimesiyle ifade edilirken, evrensel barışı temsil eden devletlerarası barışın silm/selm kelimesiyle ifade edilmesi son derece anlamlıdır. Bu aynı zamanda İslam'ın evrensel özelliğine de işaret etmektedir.

İslam devletler hukuku açısından savaş ve barış hükümlerinden açıkça anlaşılmaktadır ki Müslüman olmayanlarla ilişkilerde esas olan sulhtur, savaş arızidir. Müslümanlar zorunlu olmadıkça yahut bir saldırıya maruz kalmadıkça savaş başlatan olmazlar. İster savaş öncesi ister savaş sırası isterse savaş sonrasında karşı taraf barış arzusunu gösterdiğinde Müslümanlar buna olumlu cevap verirler. Her hâlükârda aleyhlerine durum söz konusu olduğunda ise barış antlaşması yapmaları uygun değildir. Karşı taraf saldırmazlık tutumunu sürdürdüğü süre barış ortamı daimî olarak kalıcı olmasına mâni yoktur.

Sonuç

İnsanlığın her zamankinden daha çok barışa ve huzura susadığı günümüzde uygarlık adına yapılan emperyal faaliyetler beraberinde kan ve göz yaşından başka bir netice vermemiş, daha çok savaş ve daha çok kan dökülmesine yol açmıştır. Bununla da kalmamış sözüm ona medeni dünya yapılan soy kırımları seyrederek hale gelmiştir. Bu itibarla insanlık bugün İslam'ın barışa dayalı değerlerine muhtaçtır.

İslam hukuk literatüründe Türkçede “barış” kelimesiyle karşılanan iki kavram karşımıza çıkmaktadır. Bunlar “sulh” ve “silm” kavramlarıdır. Tespitimize göre bunlardan ilki İslam medeni hukuk alanındaki anlaşmazlıklarda söz konusudur. Öyle ki Osmanlıdan kalan bir iz olarak, ülkemizde uygulanan laik Türk hukuk literatüründe ve mevzuatında “sulh” kavramı varlığını hala sürdürmektedir. “Silm” kavramının ise fıkıh literatüründe şimdiki tabirle uluslararası ilişkileri düzenleyen hukuk alanında yer almaktadır ki bu doğrudan Kur'an-ı Kerim'in kullanımına dayanır. Kanaatimizce devletlerarası ilişkiler bağlamında bu kelimenin kullanılması oldukça anlamlıdır. Zira bu ilişkileri düzenleyen kuralları koyan dinin adı da bu kelimeyle aynı köke ve anlama sahiptir. Kelime anlam itibarıyla sulh kelimesinin ifade ettiği anlamdan daha kapsamlı ve kuşatıcıdır. Bu yüzden şunu söyleyebiliriz: Devletlerarası ilişkiler gibi evrensel boyutlu bir yapının ihtiyaç duyacağı barışı ancak evrensel bir dinin adını simgeleyen “silm” kelimesi ifade edebilir.

Fıkıh literatüründe gerek barış ve savaş sırasında Müslümanlar ile gay-rimüslimler arasındaki ilişkileri düzenleyen hükümler bağlamında barışı çeşitli yönleriyle ifadelendirmek üzere oldukça zengin bir kavram yelpazesinin bulunduğu görüyoruz. Söz gelimi “mu‘âhade”, “muhâdene”, “hudne”, “musâlaha”, “ill”, “misâk”, “emân” ve “musâleme” kavramları bunlardan bazısıdır.

Birtakım kayıtlardan kaynaklanan farklı yaklaşımlar bulunsa da, İslam hukukçularının kanaati genel olarak Müslümanların maslahatına uygun düşmesi halinde düşmanla sulh yapmanın caiz olduğu yönündedir. Bu husustaki farklı iki görüşü uzlaştıracı bir tutum olarak Osmanlı Şeyhülislamlarından Sadi Çelebi'nin yaptığı izah ve yorum dikkatimizi çekmiştir.

İslam hukukçuları/fukaha tarafından Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından özenle tespit edilmiş olan savaş ve barış zamanlarında uyulması gereken kurallar ve hükümlerin İslam hukukunun modern dünyada insanlığın huzurunu sağlayacak önemli değerlere sahip olduğunu, içinden geçtiğimiz süreç bir kez daha göstermiştir. Bu değerler tarihte sözde kalmamış bilfiil uygulanmış ve İslam'ın yedi kıtaya kolayca yayılabilmesini sağlamıştır.

İslam nazarında aslolan barış olduğundan savaş hiçbir zaman arzu edilen bir şey olmamıştır. Ancak kaçınılmaz olması durumunda da Müslümanların düşmanı mağlup edinceye yahut onlar teslim oluncaya kadar geri durmaları yasaklanmıştır. Savaşın son bulması düşmanın Müslümanlığı kabul etmesi, eman verilmesi veya zimmet anlaşmasının yapılmasıyla sona erer.

Burada yer verdiğimiz bilgilerden anlaşılmıştır ki, İslam hukuku gerek savaş sırasında gerekse savaş sonrasındaki tüm aşamalarda karşı tarafın haklarını güvence altına alan hükümler barındırmaktadır. Nitekim eman verme biçiminden eman verildikten sonraki durumların tamamına kadar her aşamada eman verilenler hakkında riayet edilmesi gereken esaslar ve zimmet antlaşmasıyla İslam ülkesinin vatandaşlığını kabul eden zimmilerin hukukunu ayrıntılarıyla belirleyen evrensel nitelikli düzenlemeler bu durumu açıkça göstermektedir.

Kaynakça

- Abderî, Ebû Abdullah Muhammed Yûsuf el-. *et-Tâcu ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, meşhur adıyla İbnü'r-Rif'a (öl. 710/1310), Ebû'l-Abbâs Necmeddin. *Kifâyetü'n-Nebîh fi Şerhi't-Tenbîh*. ed. Mecdi Muhammed Serur Baslûm. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- Akgündüz, Ahmet - Cin, Halil. *Türk-İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- Aynî, Bedruddin Mahmud b Ahmed. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslâmiyye ve Istılâhâtü Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Muhammed b İsmâîl. *el-Câmi 'u's-Sahîh*. Dımaşk: Dâru'bni Kesîr, 5. Basım., 1993.
- Buhûtî, Mansûr b Yunus. *Keşşâfu'l-Kınâ'*. ed. Hilâl Musaylihî ve Mustafa Hilâl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1982.
- Ced, Ebû'l-Velîd Muhammed b Ahmed b Rüşd el-. *el-Mukaddimât el-Mumahhedât*. ed. Muhammed Haccî. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1. Basım, 1988.
- Cevherî, İsmail b Hammâd. *es-Sihâh fi'l-Luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. bs., 1990.
- Ceyb, Sa'di Ebu. *el-Kamusu'l-Fıkhi*. Dımaşk, 1988.
- Cuveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdulmelik b Abdillâh. *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, Thk.: Abdulazim ed-Dîb., 2007.
- Cürcânî, ALi b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. Kahire-Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Mıs-rî-Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnanî, Thk: Muhamemd b. Abdulhakim el-Kâdî., 1991.
- Ebu Bekr, Ahmed b. Ali, el-Cassâs. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Thk: Muhammed es-Sadık Kamhâvî., 1985.

- Ebû Yûsuf Ya'kûb b İbrâhîm. *el-Harâc*. ed. Taha Abdurraûf Sa'd. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Alakatu'd-Devliyyetu fi'l-İslam*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1995.
- Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ali b. Mahmûd b. Muhammed İbn Ömer b. Şahîşâh b. Eyyûb, el-Melik el-Müeyyed. *el-Künnâş fi Fenneyi'n-Nahvi ve's-Sarf*. ed. Riyâz b Hasan el-Havvâm. Beyrut, Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Enbârî, Muhammed b el-Kasım b Muhammed b Beşşâr Ebû Bekir el-. *ez-Zâhir fi Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*. ed. Hâtem Sâlih ed-Dâmîn. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1992.
- Fettânî, İsmail Lütî. *İhtilafu'd-Dareyn ve Eseruhu fi Ahkami'l-Münakehat ve'l-Muamelat*. Kahire, 1990.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b Yakûb el-. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1987.
- Fuâd, Muhammed Abdalbâkî. *el-Mu'cemu'l-Mufehres*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2. Basım, 1988.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed. *el-Vasît fi'l-Mezheb*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1996.
- Hafîd), Ebû'l-Velîd Muhammed b Ahmed b Muhammed b Ahmed b Rüşd el-Kurtubî (İbn Rüşd el-. *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, —, 2004.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed. *Mülteka'l-Ebhur*. ed. Vehbi Süleyman el-Elbânî. Beyrut, 1989.
- Hamidullah, Muhammed. *İslamda Devlet İdaresi*. çev. Kemal Kuşçu. Ankara: Nur Yayınları, 1979.
- Hamidullah, Muhammed. *Mecmû'atu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye*. Beyrut, 5. Basım, 1983.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b Ali el-. *ed-Durru'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. ed. Abdulmunim Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Hemezânî, Abdurrahman b İsa. *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Kitâbiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.

- Hüsrev, Muhammed b Feramûs Molla. *Dureru 'l-Hukkam Şerhu Ğureri 'l-Ahkam*. İstanbul: Dersaadet, 1329.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b Ömer İbn. *Reddu 'l-Muhtâr ale 'd-Durri 'l-Muhtâr*. Kahire: Şeriketu ve Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 3. Basım., 1984.
- İbn Âşûr, Muhamme b. Et-Tâhir b. Âşûr. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşri, 1984.
- İbn Hişâm, Abdulmelik b. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. ed. Ahmed Hicazi es-Seka. Kahire: Daru't-Turasi'l-Arabi, ts.
- İbn Kesîr, İsmail b. *Tefsîru 'l-Kur 'âni 'l-Azîm*. Beyrut, 1986.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b Ahmed el-Makdisî Ibn. *el-Kâfî fî Fıkhi 'bni Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b Ahmed b Muhammed b Kudâme el-Makdisî. *El-Muğnî*. ed. Abdulfettah Muhammed et-Türkî-el-Hulv, - Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad, Suudi Arabistan: Dâr Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Muflih, Şemsuddîn Muhammed b Muflih Ibn. *el-Mubdi' Şerhu 'l-Mukni'*. ed. Hâlid b. Ali vd. el-Muşeykih. Kuveyt: Rekâiz li'n-neşri ve't-tevzî', 2021.
- (İbnu'l-Humâm), Kemalüddin Muhammed b Abdulvahid es-Sivâsî. *Şerhu Fethi 'l-Kadir*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1986.
- İmam Mâlik, Ebû Abdullah Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. ed. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Kahire: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1985.
- İmrânî, Ebu'l-Hasen Yahyâ b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fî Mezhebi 'l-İmâmi 'ş-Şâfiî*. ed. Kasım en-Nûrî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- İsfehânî, er-Râğıb el-Hüseyn b. El-Mufaddal. *Mufredâtu Elfâzi 'l-Kur 'ân*. ed. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dımaşk ve ed-Dâru's-Şâmiyye, 1992.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs. *Mu'cemu Luğati 'l-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. bs., 1988.
- Karâfî, Şihabuddîn Ahmed b. İdris. *ez-Zehîra*. ed. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.

- Kâsânî, Melikü'l-Ulemâ Alâuddîn Ebî Bekr b Su'ûd. *Bedâi' u's-Sanâi' fî Tertîbi 'ş-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1982.
- Konevî, Kâsım b. Abullah el-. *Enîsu'l-Fukahâ*. thk. Ahmed b. Abdurrezzak el-Kubeyî. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2. Basım, 1987.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed. *Muhtasaru'l-Kudûrî (el-Kitâb)*. ed. Kâmil Muhammed Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 4. Basım, 1997.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b Ahmed el-. *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*. Kahire, 1988.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b Muhammed el-. *El-Ahkâmü's-Sultâniyye* = الأحكام السلطانية. Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.
- Mergînânî, Ebu'l-Hasen Burhânuddîn Ali b Ebûbekr. *el-Hidâye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Mevsılî, Abdullah b Mahmud el-. *el-İhtiyar li Talili'l-Muhtar*. İstanbul, 1984.
- Muslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. *el-Câmi'u's-Sahîh*. ed. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2. Basım, 1955.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdî'l-Ekber es-Semâlî el-Ezdî. *el-Muktaḍab*. ed. Muhammed Abdulhâlık Azîme. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.
- Nesefî, Necmuddin Ebu Hafs Ömer b Muhammed en-. *Tilbetu't-Talebe*. ed. Halil el-Mis. Beyrut, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*. ed. Mahmud Matrûhî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b Şeref. *Ravdatu't-Tâlibîn ve 'Umdu'tu'l-Muttekîn*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 3. Basım., 1991.
- (öl. 428/1037), Ebû'l-Hüseyn Ahmed b Muhammed el-Kudûrî el-Bağdâdî el-Haneî. *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*. ed. Abdullah Nezîr Ahmed Abdurrahman. Kuveyt: Dâr Esfâr, 1. Basım, 2022.
- (öl. 1101/1690), Ebû Abdillâh Muhammed el-Haraşî. *Şerhu'ş-Şerhi'l-Kebîr 'alâ Muhtaşari Halîl*. Bûlâk, Mısır: el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 2. Basım, 1317.
- râvî, Muhammed Mutevelli eş-Şa'. *Havâtirî Havle'l Kur'an*. Kahire: Metâbi'u Ahbârî'l-Yevm, 1997.

- Sa'di Ebû Ceyb. *Mevsûatu'l-İcma fî'l-Fıkhi'l-İslamî*. Dımaşk, 1984.
- Sâdî Efendi, Sadullah b. İsa. *Hâşiye 'ale'l-İnâye 'ale'l-Hidâye: [İbnü'l-Humâm'ın Fethu'l-Kadîr kenarında]*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Saîd, Muhammed Rafet. *es-Silmu ve'l-Harbu ve'l-Alakatu'd-Devliyye*. Kahire, 1992.
- Serahsî, Muhammed b Ahmed es-. *Şerhu's-Siyer'il-Kebîr*. Beyrut: eş-Şerike eş-Şarkıyye li'l-İ'lânât, 1. Basım, 1971.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleyman b Eş'as el-Ezdî es-. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. ed. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. Beyrut: Dârur-Risâle el-Âlemiy-ye, 1. Basım, 2009.
- Şâfî (öl. 204/820), Ebu Abdullah Muhammed b İdris. *Musnedu'l-İmâm eş-Şâfî*. ed. Mahir Yasin Fahil. Kuveyt: Şeriketu Ğirâs li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1. Basım, 2004.
- Şevkânî, Muhammed b Ali. *Neylu'l-Evtâr min Ehâdîsi Seyyidi'l-Ahyâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr*. ed. İsamuddîn ed-Dabâbetî. Kahire: Daru'l-Hadîs, 1993.
- Şirbînî, el-Hatîb Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b Cerîr et-. *Tarihü'r-Rusul ve'l-Mülûk* = تاريخ الرسل والملوك. ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1967.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b İsa b Sevra et-. *Câmiu't-Tirmizî (es-Sunen)*. ed. Şuayb vd. el-Arnaût vd. Beyrut: Dârur-Risâle el-Âlemiy-ye, 1. Basım, 2009.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Yayınları, 2000.
- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmûd b Ömer ez-. *Rûusu'l-Mesâil: Hanefîler ve Şâfiîler Arasındaki İhtilaflı Meseleler*. ed. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1. Basım, 1987.
- Zemahşerî, Mahmud b Ömer b Ahmed ez-. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. ed. Mustafa Hüseyin Ahmed. Kahire - Beyrut: Dârü'r-Rayyân li't-Turâs / Dârü'l-Kitâb el-Arabî, 3. Basım, 1987.
- Zeydân, Abdulkerim. *Ahkamu'z-Zimmiyyîn ve'l-Muste'menîn*. Bağdat, 1963.
- Zuhaylî, Vehbe. *Âsâu'l-Harb*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1989.

Zuhaylî, Vehbe b Muhammed. “Ahkâmu’l-Muâhedât fî’ş-Şerîati’l-İslâmiye”. *Mecelletü’ş-Şerîa ve’l-Kânûn (Câmiatu’l-Ezher)* 4 (1989), 1-56.

SAVAŞ KOŞULLARINDA AHLAKİ SINIRLAR: İNSAN ONURUNU KORUMA İŞLEVİ AÇISINDAN MÜSLE YASAĞI*

Betül DAL**

Giriş

Pozitif hukuk sistemlerinin aksine fıkıh (İslam hukuku) emredici, yasaklayıcı ve izin verici hükümleri tespit etmekle kalmaz; ideali/olması gerekeni de ihmal etmeyerek insan ilişkilerindeki ahlaki çizgileri belirginleştirir. Böylece fıkıh, hukuk ve ahlaki mezceden bir disiplin olarak Müslümanların hayatını şekillendirir. İslam dininin en temel özelliklerinden biri olan kuşatıcılık ise Müslüman toplum düzeninin inşasında fıkıh ilminin rolünü pekiştiren bir unsurdur. Öyle ki orta hacimli bir fûrû fıkıh eserinin muhtevasına bakıldığında, doğum öncesinden ölüm sonrasına uzanan yelpazede, sadece olağan değil olağanüstü durumlar için de söz söylendiği görülür. Bunlar içerisinde savaş konusu, çalışmamızın odak noktasını oluşturmaktadır. Kendine has psikolojik şartları sebebiyle savaş durumu, insan davranışlarını herhangi bir olaydan daha fazla etkilemekte; kontrolü zor psişik duyguları tetiklemekte ve ne yazık ki yüce yaratıcının içsel bir değer atfettiği¹ insana yakışmayacak davranışlar görülebilmektedir. Bu açıdan İslam dini, savaş gibi olağanüstü bir durumda bile riayet edilmesi beklenen ahlaki sınırlar tanzim etmiş; fıkıh ilmi de bu sınırları somutlaştırmaya çalışmıştır.

Modern savaşlar yalnızca askeri kazanımlara odaklanmamakta, siviller de dahil tüm insan unsurlarını, hatta tabiatı tehdit etmektedir. Katliam, işkence, tecavüz vb. pek çok insanlık dışı uygulama, insan hakları ihlallerinin önüne nasıl ge-

* Bu çalışma, yazarın dahil olduğu 122K853 numaralı “Fıkıh, İnsan Onuru ve Beden” başlıklı TÜBİTAK 1001 projesi kapsamındaki araştırmalardan beslenmiştir. Desteklerinden ötürü TÜBİTAK’a teşekkürler.

** Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, betuldal0@gmail.com ORCID: 0000-0003-1035-6978

1 el-İsrâ, 17/70.

çileceği sorusunun hep gündemde tutulmasını zorunlu kılar. İslami literatürde yer alan müslé yasağı, -özellikle fıkıh mirasımız üzerinde yürütülecek bağlamsal bir inceleme aracılığıyla- modern savaşlarda yaşanan insan hakları ihlallerine karşı etik duruşun tesis edilmesinde önemli bir referans değeri taşımaktadır. Bu çalışma, Peygamber (s.a.v.)’in buyruklarıyla yasaklanan müslenin kavramsal sınırları ve fıkıh disiplindeki uygulama alanını belirledikten sonra bu yasağa bağlı olarak hangi davranışların savaşın ahlaki sınırları dışında kaldığını incelemekte; bu sınırın insan onurunu koruma açısından nasıl bir fonksiyon icra ettiğine ve günümüze bakan yönlerine dair bir değerlendirme yapmaktadır.

Çalışmamız üç bölüm halinde organize edilmiştir. İlk bölümde lugavi açıklamalar ve tanımlar incelenip müslé kelimesinin anlam sınırları belirlendikten sonra fıkıh kaynaklarında yer bulduğu tartışma başlıkları özetlenmiştir. İkinci bölüm doğrudan, savaş hukuku bağlamında müslé yasağının fakihler tarafından nasıl kullanıldığını, hangi konularda argüman olarak yer aldığını betimler. Buradan hareketle, savaş durumunda ön görülebilecek davranış modelinin niteliği, bu modelin insan onurunu koruma fonksiyonu ve günümüz şartlarında yeniden yorumlanarak uluslararası insancıl hukuk tartışmalarına katkısı ise üçüncü bölümde ele alınmıştır. Bu çalışmayla fıkıh birikimimizi güncel tartışmalarda etkin kullanmanın ne gibi potansiyeller taşıdığına dikkat çekmek ve de seküler bakış açısının domine ettiği insancıl hukuk ve savaş etiği gibi alanlarda fıkıhın orijinal yönlerini tanıtmak adına mütevazı bir katkı sağlamayı umuyoruz.

1. Kavramsal Çerçeve

Meseleyi uygun bağlamda tartışmak için kavramın anlam çerçevesini belirginleştirmek, uygun odak noktasını belirlemek ve fıkıh sahasındaki incelemeyi de bu doğrultuda sürdürmek gerekmektedir. Bu düşünceden hareketle Arapça lügat, kavram sözlükleri ve garîbü’l-hadîs literatüründe müslé kelimesinin izini sürdük. Yapılan açıklamalara ek olarak hangi fıkhi mesaili bünyesinde barındırdığını belirginleştirmeye çalıştık.

Arapça’da bir isim formu olan *müslé* (المُثْلَة) kelimesinin (mesüle şeklinde bir okuyuş da vardır) kök harflerine (م-ث-ل / م-ث-ل) ait anlam öbeklerine baktığımız zaman en temel mananın “örnek/numune” ve bununla ilişkili olarak “bir şeyi temsil etme/yansıtmak” olduğunu söylememiz mümkündür. Bünyesinde istibdâl (değiştirme) manası taşıdığı görüşünden² hareketle, bu “temsil etme/yansıtmak” an-

2 Ebû Saîd Neşvân b. Saîd el-Yemenî Neşvân el-Himyerî, *Şemsü’l-’Ulûm ve Devâü Kelâmi’l-’Arab min el-Kulûm*, thk. Hüseyin b. Abdullah el-Umerî vd. (Beyrut - Dimaşk: Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsir - Dâru’l-Fikr,

lamının “değiştirici bir müdahale” ile ortaya çıkmasına dikkat çekerek kavramın hususiyetini belirginleştirebiliriz. Bu temel anlamı (yani değişikliğe neden olacak bir müdahale ile bir şeyin temsili haline getirme) merkez olarak düşünürsek, ek-seninde yakın ya da uzak mesafede yer alan “yatak/fırâş, kalıp taşı, başkasına ibret olacak eza, atasözü, ceza” gibi pek çok mana görülmektedir. Kök anlamın ötesine geçip kavramsal açıklamalardaki³ ortak özelliklere baktığımızda ise *ölü ya da hayatta olan bir bünye/beden üzerinde, kasıtlı olarak, belirgin (ibret verici) bir iz/etki meydana getirmek* şeklinde genel bir tanım yapmamız mümkün olacaktır.

Hadis mecmuaları incelendiğinde “...Ganimetten çalmayın, ihanet etmeyin, müsl yapmayın ve hiçbir çocuğu öldürmeyin...”⁴, “Peygamber’in yanımızda bulunup bizi sadaka vermeye teşvik etmediği ve müsl yapmaktan sakındırmadığı zaman çok nadirdir. Bize ‘Kişinin kendi burnunu delmeyi ya da yaya olarak hacca gitmeyi adaması (bile) müsl kapsamındadır.’ derdi.”⁵ gibi rivayetler mevcuttur. Bunun yanında İslami literatürde Uraniyyîn kıssası olarak bilinen olayda, dinden çıkıp deve çobanını müslleyle (el ve ayaklarını kesip gözünü oyarak) öldüren kişiler hakkında, Hz. Peygamber’in benzer şekilde ölüm emri verdiği nakledilmektedir.⁶ Burada görüldüğü üzere müsl eyleminin yöneldiği hedef savaş durumunda-ki muharip taraf olabileceği gibi kişinin kendi bedeni veya cezası infaz edilecek mahkum da olabilmektedir. Yine bu eylem ciddi fiziksel tahrip özelliğinde olabileceği gibi basit bir müdahale veya yoksun bırakma şeklinde de gerçekleşebilir.

İslam dininde genel bir prensip olduğunu söyleyebileceğimiz ihsânın (bir işi en güzel biçimde yapmak) Peygamberimiz tarafından, öldürme gibi sınır aşımına müsait bir konuda dikkatimize verilmesi⁷ de anlam yüklüdür. Tefsir ve fıkıh lite-

1420/1999), “mşl”, 9/6219-6220.

- 3 Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî, *Dîvânü'l-edeb*, thk. Ahmed Muhtâr Ömer (Kahire: Müessesetü Dâri's-Şa'b, 1424), 1/245; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh el-Humeydî, *Teşîru garîbî mâ fi's-Şahîhayn*, thk. Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1415/1995), 118; Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *Tilbetü'l-Talebe fi'l-İstîlâhâtü'l-Fıkhîyye* (Bağdat: el-Matbaatü'l-Âmire - Mektebetü'l-Müsennâ, 1311), 80; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Abdülmü'tî Emin el-Kal'acı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/342; Ebû Abdullâh Muhammed b. Kâsim el-Enşârî er-Rassâ', *el-Hidâyetü'l-Kâfiyyetü's-Şâfiye li-beyânî haşâiki'l-İmâm İbn 'Arafe el-Vâfiye* (b.y.: Mektebetü'l-İlmiyye, 1350), 518; Kâdî Abdü'n-Nebî b. Abdü'r-Resûl el-Ahmed Nekkî, *Düstûru'l-'Ulemâ [Câmi'u'l-'Ulûm fi ıstîlâhâtü'l-fünûn]*, çev. Hasan Hânî Fahs (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 3/150.
- 4 Ebu'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Muslim, *el-Câmi'u's-şahîh [Şahîhu Müslim]*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire - Beyrut: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374), “el-Cihâd ve's-siyer”, 2.
- 5 Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, Abdülmuhsin et-Türkî, *el-Müsne'd* (Kahire: Dâru Hicr, 1419), 2/174.
- 6 Elnure Azizova, “Ureyne (Benî Ureyne)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mart 2025).
- 7 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şahîh [Sünenü'l-Tirmizî]*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Diyât”, 14.

ratüründe Uraniyyîn hadisesindeki infaz şeklinin neshedilip edilmediği tartışılrsa da müsle yasağının geçerliliği konusunda ittifak vardır.⁸ Bu nedenle çalışmamızda müslenin yasaklığını temellendirme ve delillendirme çabasına girilmemiştir. Zira kavramın içeriği konusunda farklı değerlendirmeler olsa da böyle bir yasağın varlığını sorgulayan herhangi bir fıkhi yoruma rastlanmamıştır.

2. Müsle Yasağının Fıkıh Literatüründeki Yansımaları

Yukarıda temas ettiğimiz nebevi ikazlara konu olan eylemlerdeki hedef-yöntem çeşitliliği ve müsle tanımlarındaki ortak özelliklerden sentezlediğimiz tanımın kapsam genişliği birlikte düşünüldüğünde, konunun fıkıh eserleri içerisinde çeşitli başlıklarda yer alması beklenir. Dört Sünni fıkıh mezhebinin klasik ve geç dönem eserleri üzerinde yaptığımız inceleme neticesinde bu beklentiyle uyumlu sonuçlara ulaştık. Fıkıh eserlerinde müsle yasağına atıf yapan meselelerin çeşitliliği, kavramın uygulama alanındaki geniş yelpazesine işaret etmesi ve savaş konusundan başka pek çok mesele açısından çalışılmaya elverişli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca buradaki bazı meseleler savaş konusunda müsleyi değerlendirirken zemin teşkil edecektir. Bu sebeple müslenin bir argüman olarak yer aldığı fıkıh mesailine değinmeyi uygun gördük. Bu meseleleri şöyle sıralayabiliriz:

2.1. Ceza Hukuku

Müsle kavramı, ceza hukuku bağlamında iki açıdan tartışılmış görünmektedir. Bunlardan ilki kısas cezasındaki “denklik/misilleme” gayesinin müsle yasağıyla uzlaştırılmasıdır. Tartışma daha çok öldürme öncesi işkence fiilleri ve denkliği sağlamanın zor olduğu yakma, boğma gibi durumlarda ortaya çıkar. Örneğin öldürücü nitelikteki eylemin parçası olmayan bir dizi müessir fiil gerçekleştikten sonra mağdur öldürüldüğünde ceza nasıl takdir edilecektir? Hanefiler, öldürme eylemine idam (*katl bi ş-seyf*) dışında bir ceza vermenin şer‘î sınırları aşmak olduğunu ve müsle yasağını ihlal ettiğini düşünmektedir.⁹ Mâlikî ve Şâfiî mezhebin-

8 Muhammed b. Muhammed Sâlim el-Meclisî Şinkîfî, *Levâmi’u’ d-dürer fî hetki estâri’l-Muhtaşar*, thk. Dâru’r-Rıdvân (Nuakşot: Dâru’r-Rıdvân, 1436), 5/403.

9 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari’t-Taḥâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed vd. (Beyrut-Medine: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye - Dâru’s-Sirâc, 1431/2010), 6/321-322; Hanefilerden İbn Abû’l-Îz ise mezhebin genel tavrının farklı kanaattir. bk. Ebû’l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Alâiddin Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî İbn Ebû’l-Îz, *et-Tenbih ‘alâ müşkilâti’l-Hidâye*, thk. Abdulhakîm b. Muhammed Şâkir - Enver Sâlih Ebû Zeyd (b.y.: Mektebetü’r-Rüşd Nâşirûn, 1424/2003), 5/597.

de ise mağdurda meydana gelen maddi kaybın/acının failde aynen gerçekleşmesi müslle olarak yorumlanmaz.¹⁰

Şâri'in hükmünü açık şekilde düzenlemediği suç tiplerine ve suçun özel görünümüne cezai müeyyide takdir edilmesi gerektiğinde, herhangi bir sınırlamaya gidilip gidilmeyeceği problemi belirlemektedir. İşte müslle kavramının ceza hukuku bağlamında tartışıldığı ikinci mesele saç kazıma, yüze kara çalma, ölüm-cül hapis vb. müslle olabilecek fiillerin ta'zîr cezası şeklinde düzenlenmesidir. Bu hususta da Hanefî mezhebini¹¹ korumacı bir tavır içinde görürken diğer mezheplerin kısmen bu cezalara imkan tanıdığını söyleyebiliriz.¹² Özellikle Mecdüddîn İbn Teymiyye (öl. 652/1254), ta'zîrin sınırlarını müslle olarak kabul edilebilecek eylemlere doğru genişletme eğilimindedir.¹³ Hanbelî âlimlerden İbn Müflih (öl. 763/1362) ise hakkında Şâri'in kesin hükmü bulunmayan suçlar için karar verirken itidalden emin olana dek beklenmesi gerektiğini vurgulayıp aksi tutumların pişmanlıkla neticelendiğini hatırlatır.¹⁴

2.2. İnfaz Hukuku

Kovuşturma neticesinde cezanın niteliği ve miktarı belirlendikten sonra infaz aşamasına geçilmektedir. Cezanın uygulandığı bu aşama veya sonrasında yapılan bazı davranışlar müslle olarak görülmüş ve yasak kapsamına alınmıştır.¹⁵ Genel olarak fakihler gerek kısas gerek had cezalarının tatbikinde yüzün korun-

10 Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd el-Kayrevânî İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve 'z-Ziyâdat 'alâ mâ fi'l-Mudevveneti min Gayrihâ mine'l-Ümmehât*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 14/31; Ebu'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-Nebîh fi Şerhi'l-Tenbîh*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Bâsallûm (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 15/480-481; Ebû'l-Fazl Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî İbn Kâdî Şühbe, *Bidâyetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, thk. Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhî ed-Dâğistânî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011), 4/68.

11 Örneğin Aynî, müslle kavramında içkin olan "başkasına ibret olma" anlamına vurgu yaparak bir kişinin yüzüne kara çalmayı, burnunu kesmeyi müslle yasağı kapsamına dahil etmektedir. bk. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420), 7/109.

12 Öreğin Şâfiî mezhebinde saçın yeniden uzama imkanı ve kişinin dışarı çıkmayarak rencide olmayı önleyebilmesi gerekçe gösterilerek saç kazıma meşru bir ta'zîr cezası olarak yorumlanır. bk. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc [Şirvânî ve Abbâdî'nin haşiyeleri ile birlikte]* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1357), 9/179.

13 Ebû'l-Berekât Mecdüddîn el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Muharrer fi'l-fıkḥ 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed [en-Nüket ile birlikte]* (Riyad: Matbaatü's-Seniyyeti'l-Muhammediyye, 1369), 2/357.

14 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmîni Şemseddin İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû' [Merdâvî'nin Taşhîhu'l-Fürû' ile birlikte]*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî (Beyrut-Riyad: Müessesetü'r-Risâle - Dâru'l-Müeyyed, 1424), 9/12.

15 Öyle ki Hanefî ve Hanbelî mezhebinde kılıçla idam dışındaki öldürmeler meşru kısas içerisinde görülmeyp müslle gibi değerlendirilmektedir. bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Muknî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 7/236; Ebû Muhammed Ali b. Zekeriyâ el-Menbecî, *el-Lübâb fi 'cem' beyne's-sünneti ve'l-kitâb*, ed. Muhammed Fadl Abdülaziz el-Murdâd (Dimaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 1414), 2/2/712.

masına özellikle vurgu yapmakta; “infaz sürecini gereğinden fazla uzatma” veya “infazdan sonra beden bütünlüğüne zarar verme”yi müсле olarak değeriendirilmektedirler.¹⁶

Müсле yasağının bir sonucu olarak, failin rızası mevcut olsa bile infaz kurallarında meşru sınırın dışına çıkılamayacaktır. Nitekim Mâverdi (öl. 450/1058) müсле yasağını “Allah hakkı” ile ilişkilendirerek tarafların rızasının infaz şekline bir etkisi olmayacağını net olarak ifade etmiştir. Mağdur yakınları veya infaz memuru tarafından yapılan “darp, kesici-delici aletle zarar, beden bütünlüğünü bozma” gibi eylemler müсле yasağı gereğı haksız bir fiil olarak değeriendirilir. Şâfiîler bu eylemlerin ağır bir ta’zîr ile cezalandırılması gerektiğini savunmuşlardır.¹⁷

2.3. Kölelik Hukuku

Peygamber’e (s.a.v.) isnat edilen bir rivayette¹⁸ kölesine müсле yapan kişinin köleyi mülkiyetinden çıkarıp özgürlüğüne kavuşturmakla cezalandırılacağını haber verilmesi, Mâlikî ve Hanbelî mezhebinde müсле konusunun kölelik hukuku bağlamında da tartışılmasına sebep olmuştur.¹⁹ Buna bağılı olarak “köleyi fuhuş yapmaya zorlamak, bir yerden atmak, geri döndürülemez fonksiyon bozukluğuna veya belirgin bir çirkinliğe sebep olacak müdahalelerde bulunmak, tırnak ve dişleri sökmek, burun delmek, yüzüne ‘kaçak’ yazmak için damgalamak, erkek köleyi hadım etmek” gibi eylemler kölelere uygulanan müсле türleri arasında sayılmıştır.²⁰

16 Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1403), 6/21-22; Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân ez-Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâ’ik şerhu Kenzi’d-dekâ’ik [Şelebî’nin haşiyesi ile birlikte]* (Kahire: Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1313), 3/198; Alâuddîn Ebûbekir b. Mes’ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ’iu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’* (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye - Matbaatü Şeriketi’L-Matbûati’l-İlmiyye - Matbaatü’l-Cemâliyye, 1327), 7/59, 95; Şinkîti, *Levâmi’u’d-dürer*, 13/457.

17 Şâfiî, *el-Üm*, 6/22; Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419), 16/179.

18 Mezhepteki bu hüküm “Kim kölesini tokatlar veya döverse bu işten dolayı keffaret olarak köleyi azat etmesi gerekir.” şeklindeki hadis rivayetine dayandırılmaktadır. bk. Müslim, *Şâhih*, “Eymân”, 29; Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Abdülaziz Hâlidî (Beyrut: Dâru’l Kütübî’l-İlmiyye, 2010), “Edeb”, 133.

19 Hangi davranışların azat hükmü gerektiren müсле kapsamına gireceğı, azatlık hükmünün doğrudan eylemle mi yoksa yetkili merciin kararına bağılı olarak mı ortaya çıkacağı gibi meseleler tartışılmıştır.

20 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, “el-Fıkıh”, *el-Câmi’ li-’Ulûmi’l-İlmâm Ahmed*, thk. Hâlid er-Ribât - Seyyid İzzet İyd (b.y.: Dâru’l-Felâh, 2009), 10/427; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdilber, *el-Kâfi fî fiirû’i’l-Mâlikiyye*, thk. Muhammed Muhammed Ahved veledü Mâdik el-Moritânî (Riyad: Mektebetü Riyâdi’l-Hadisiyye, 1400), 2/265; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Halil et-Tetâi, *Cevâhiru’d-Dürer fî Halli El-fâzi’l-Muhtaşar*, thk. Nûri Hasan Hâmid el-Misillâtî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435/2014), 8/226; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Değâ’iku üli’n-nühâ li-Şerhi’l-Muntehâ* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1414), 2/581; Bazıları köle sahibine cezayı ağırlaştırıcı dayak, hapis gibi müeyyidelerin de uygulanabileceğı kanaatinde. Doğrudan azat edilmeyi gerektirecek kadar ağırlaşmayan fiillerin sürekli olarak tekrarlanması halinde kölenin azat edilmeksizin bir başkasına devredilmesi de gündeme getirilmiştir. bk. Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed er-Rib’i el-Lahmî, *et-Tebşîra*, thk. Ahmed Abdulkерim Necib (Katar: Vüzâratü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 1432/2011), 8/3849-3854; İbn Abdilber, *el-Kâfi*, 2/265.

2.4. Hayvan Hakları

Hac ibadetini yerine getirecek olan kimselerin Harem sınırlarında kesilmek üzere gönderdiği kurbanlıklara bazı işaretler konularak belirgin hale getirilmesi (iş'âr), hayvana vereceği eziyet göz önünde bulundurularak Hanefî mezhebi âlimleri tarafından müsl'e yasağı kapsamına dahil edilmiştir. Zira hayvana yapılan bu müdahale, onu bir temsil nesnesine dönüştürecektir.²¹ Diğer mezheplerde ise bunun basit nitelikte bir müdahale olduğu ileri sürülerek müsl'e yasağına dahil edilmeyeceği görüşü hakimdir. Burun kesme, kulak yarma, dağlama gibi işaretleme yöntemleri ise müsl'e yasağı gereği kınanır.²² Yine bu yasakla ilişkilendirilerek bit, pire gibi hayvanların sardığı elbiselerin ateşe atılmaması yönünde ifadeler de fıkıh kitaplarında yer almıştır.²³

Bazı fakihler hayvana yapılan müdahaleleri niteliğine göre değil amacına göre değerlendirmekten yanadır. Örneğin tedavi amacıyla hayvanı dağlamayı veya et kalitesini arttırmak için büyükbaş hayvanın hadım edilmesini müsl'e yasağına dahil etmeyen görüşler mevcuttur.²⁴

3. İnsan Bedenine Müdahale

Kişide iz veya çirkinlik meydana getiren, dinlenme veya sıcaktan korunmayı terk ederek sıkıntıya sebep olan bazı eylemler müsl'e kavramıyla ilişkilendirilerek yasaklanmıştır. Erkeklerin sakallarını kadınların ise saçlarını tamamen kazıtması,²⁵ kişinin yaya olarak hac yolculuğuna çıkmayı veya burnunu delmeyi adaması²⁶ müsl'e yasağı dahilinde hükme bağlanmaktadır. Müsl'e kavramının “belirgin iz bırakma” manasıyla birlikte düşünüldüğünde, teyemmümde ellerin topraktan olabildiğince arındırılması yönünde Hanefî kaynaklarda yer alan ikazlar müsl'e gibi yasaklanmış bir eyleme hiçbir yönden benzememe hassasiyetinin bir göstergesi olarak okunabilir.²⁷

21 Ebu'l-Huseyn AHmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006), 4/2183, 12/6065.

22 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 4/373, 8/548; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-taḥşîl ve's-şerḥ ve't-tevcîh ve't-ta'îl fî mesâ'ili'l-Müstahrece*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408), 3/344; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zaḥîra*, thk. Muhammed Hacı - Said A'râb - Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 3/356.

23 İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-taḥşîl*, 2/91.

24 İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-taḥşîl*, 18/313; Buhûfî, *Deḳâ'iku üli'n-nühâ*, 3/248.

25 Kâsânî, *Bedâ'iu's-şanâi'*, 1327, 2/193; Karâfî, *ez-Zaḥîra*, 11/89; Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. el-Harrânî İbn Teymiyye, *Şerḥu 'Umdeti'l-Fıkh* (Riyad - Beyrut: Dâru Atââtî'l-İlm - Dâru İbn Hazm, 1429/2008), 1/223.

26 Şemseddin İbn Müflih, *el-Fürû'*, 11/89.

27 Kâsânî, *Bedâ'iu's-şanâi'*, 1327, 1/46, 54; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-*

3.1. Ölü'nün Hakları

Olağan hallerde ölü bedeninin durumu çoğunlukla cenaze bahislerinde; ek olarak ceza, vasiyet, kerâhet-istihsân gibi bölümlerde ele alınmıştır. Tüm bu başlıklar incelendiğinde fakihlerin ölüye dair iki temel nitelik üzerinde durdukları ve hükümleri gerekçelendirirken kullandıkları görülür: kerâme (saygınlık-onur) ve hürme (dokunulmazlık). Ölüye ait bu iki vasfı korumak amacıyla hayatta olanlara yüklenen vazifelere baktığımızda, müsle kavramının hem bazı davranışları yapmaya sevk eden hem de bazı eylemlerden sakındıran yükümlülüklerin arka planında yer aldığı görülür. Örneğin ölü bedeni gömmeksizin haline terk etmek İbn Hazm (öl. 456/1064) tarafından müsle olarak nitelendirilmiş;²⁸ böylece “ölüyü defnetmek” şeklinde icrai bir eylem geride kalanlara yüklenmiştir. Necaseti gidermek, teşhiz-tekfini kolaylaştırmak, üçüncü şahısların hakkını iade etmek, canı korumak gibi meşru maslahatlar uğruna dahi ölü beden bütünlüğünü tehlikeye sokacak veya bozacak müdahalelerde bulunmak müsle yasağıyla ilişkilendirilmek suretiyle sakındırılan fiillerdendir.²⁹

Defin, mahremiyet, mezar yerinin güvenliğini temin gibi müsleden koruyacak eylemler her türlü inanca sahip birey lehine, Müslüman toplum üzerine yüklenmiş genel bir sorumluluk görünümündedir.³⁰ Nitekim Mâlikî âlimlerden İbn Merzûk, hayattayken yapılan müsle insana ne kadar sıkıntı veriyorsa ölüyken yapılanın da aynı olduğunu ve bu konuda inanç farkı gözetilemeyeceğini ifade et-

Baḥru'r-râik şerhu Kenzi'd-daḳâik [Tûri'nin tekmilesi ve İbn Âbidin'in hâşiyesiyle birlikte] (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.s.), 1/155.

28 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-Âşâr*, thk. Abdülgaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002), 3/338.

29 Ölüyü mazma ve istinşak için zorlamak, necasetli kıyafeti zorla çıkarmak, ölü katılığı oluştuktan sonra pozisyon vermek, yuttuğu değerli eşyayı veya hayatta olan cenini çıkarmak için karnı açmak, bedenine implante edilen materyalleri sökmek müsle kapsamında sakındırılan fiillerden bazılarıdır. bk. Ebû'l-Muzafer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *el-İşlâm fî'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebi Hanîfe*, thk. Nâyif b. Nâfi' el-Ömerî (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 1/88; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Ahmed* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/373; a.mlf., *el-Muḡnî*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulvî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417), 3/372, 374; Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî Şemsüddîn İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Muḳnî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1403), 2/422; Şemseddin İbn Müfliḥ, *el-Fürû*, 3/391; Ebû'l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ ed-Demîrî, *en-Necmu'l-Vehhâc*, thk. Lecnetü'l-İlmiyye (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004), 2/206; Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleymân el-Merdâvî, *el-İnşâf fî ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-hilâf [el-Muḳnî ve eş-Şerhu'l-kebir ile birlikte]*, ed. Abdullâh b. Abdülmuhsin Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Kahire: Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1415), 6/245; Merdâvî, Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleymân el-, *et-Tenḳiḥu'l-müşbi' fî tahriiri aḥkâmî'l-Muḳnî*, thk. Nâsır b. Süüd b. Abdullah es-Selâme (Riyad: el-Mektebetü'r-Rüşd, 1325), 83; Ebû Bekir Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Ma'ünetü üli'n-nühâ 'ale'l-Müntehâ*, thk. Abdülmelik b. Abdullah Dehiş (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1329), 3/38; Lahmî, *et-Teḫşîra*, 2/718.

30 Tazim göstergesi olarak kabul edilen yıkama, kefenleme, cenaze namazı ise sadece Müslüman cenazeleri için söz konusudur. bk. İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Ma'ünetü üli'n-nühâ*, 3/29.

miştir.³¹ Ölü insanın derisini kullanmak veya cesedi bir sözleşmeye konu yapmak gibi insanı metalaştıran ve onurunu zedeleyen eylemlerin yasaklığı konusunda da fakihler Müslim-gayrı Müslim ayrımı yapmamıştır.³² Bu bakış açısını takip ederek kerâme niteliğinin insan olmakla kazanılan, öldükten sonra da ıskat edilmeyen bir değer olduğu; bunun doğal sonucu (hurme) için ise ölenin durumuna göre bazı statüler belirlenebileceğini söylememiz mümkündür.³³

4. Savaş Hukuku

Mezhepler mûsle yasağı açısından hem sıcak çatışma hem de savaş sonrasında esirlerin durumunu, hatta düşmana ait hayvanlara karşı muameleyi dahi tartışmışlardır. Bu konu doğrudan çalışmamızın odak noktasını oluşturduğundan buraya kadar temas ettiğimiz bilgileri de kullanarak savaş durumunda mûsleyi müstakil bir başlıkta irdeleyeceğiz.

4.1. Savaş Hukuku Bağlamında Mûsle Yasağının Uygulama Alanı

Savaş durumuna ait fıkhi hükümler incelendiğinde mûsle kavramının üç meselede, görüşleri şekillendiren bir argüman olarak kullanıldığı görülmektedir. Savaş gibi olağanüstü bir durumda ahlaki çizgileri belirleyici özellikteki bu meseleleri inceleyerek belli ilkelere ulaşmayı deneyeceğiz. Şunu da ifade etmemiz gerekir ki bazı âlimler mûsle yasağına dair Resûlullah'ın beyanının *tahrim* (kesin yasaklık) değil *tenzih* (kaçınmaya teşvik) ifade ettiğini savunmaktadırlar.³⁴ Özellikle maslahata dayanarak istisnai düzenlemeler öneren fakihlerin görüşlerinde -kendileri açıkça belirtmiş olmasa da- bu ayrımın etkisi olduğu söylenebilir.

Klasik fıkıh eserlerinin yazıldığı ve içtihatların zeminini oluşturan selef uygulamalarının şekillendiği dönemde savaşların daha ziyade meydan muharebesi şeklinde organize edildiğini dikkate alarak görüşleri değerlendirmek gerekmektedir. Sıcak çatışmanın yaşandığı süreçte yakın mesafedeki hamlelerin kontrol edilmesi mümkün olamayacağından muharebenin -büyük oranda- sonuçlandığı andan

31 Şinkîti, *Levâmi'u'd-dürer*, 1/269.

32 İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîz Mahmûd ed-Dîb (b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428), 1/25; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/135.

33 Örneğin "Açlıktan ölme durumuna gelen kişi ölü bir insanın etinden istifade ederek hayatta kalabilir mi?" Bu soruya ölünün saygınlığını merkezde tutanlar menfî, hayatta olanın zaruri maslahatını önceleyenler müspet cevap vermişlerdir. bk. Ebû'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*, thk. Kâsim Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000), 4/518; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf el-Abderî el-Mâlikî el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halil* (b.y.: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1416), 3/77.

34 İbn Ebû'l-İz, *et-Tenbîh*, 4/221.

sonrası için müsle yasağının konuşulması makuldür. Zira savaştaki güç kullanımının amacı düşmanın direncini kırıp korku salmak ve mukavemet kabiliyetlerini çöktürmektir. Savaş sona erdikten sonra ise davranışların yeniden kontrol alanına taşınması gerekecektir. Aksi halde gücün kötüye kullanımlarına zemin hazırlanmış olacak, bu da İslam dininin temel prensiplerine aykırılık teşkil edecektir. Fakihler de savaş esnasında düşmanı öldürme şekillerini müsle yasağı kapsamında tartışmadıklarını açıkça belirtmişlerdir.³⁵ Yine o dönemin savaş stratejileriyle birlikte düşündüğümüzde çatışmanın genelde sivil alandan uzakta gerçekleşiyor olması, savaştan sonra sivil yaşam alanlarının dokunulmaz kabul edilmesi ve çatışmanın fiilen savaşa iştirak eden kişiler arasında yaşanıyor olması; fakihlerin “sivillerin korunması” şeklinde bir tartışma başlığı açarak müsle yasağını gündeme getirmelerini açıklayabilir.

Fıkıh doktrininde savaş sürecine dair müsle tartışmasını hayvanlar, esirler ve cenazeler olmak üzere üç başlıkta toplayabiliriz:

4.2. Hayvanlar

Savaş alanından çekilirken geri götürülemeyecek olan yahut kaçarken düşmanın geride bıraktığı hayvanlara nasıl davranılacağı müsle yasağı kapsamında tartışılmıştır. Fakihlerin bu konudaki ortak kanaati, karşı tarafa ait hayvanlara beslenme gibi zorunlu ihtiyaçlar dışında dokunmanın veya herhangi bir zarar vermenin meşru olmadığı yönündedir. Sebepsiz yere ne öldürmek ne de yaralamak, müsle yasağı gereği kabul görmemiştir. Hatta stratejik gerekçelerle dahi müsleye kapı açılmadığı dikkat çeker. Örneğin Hanefî mezhebine göre geri çekilme anında Müslümanlar hayvanların tamamını yanlarında götürmeyecek olduklarında yakma, yaralama, deşme gibi müsle olan eylemlerle bertaraf edemezler. İhsân prensibine uygun biçimde (boğazlanarak) öldürülmesi gereken bu hayvanların eti daha sonra, düşmanın eline geçip Müslümanlara karşı kullanılmaları olasılığına binaen çeşitli şekilde imha edilebilir. Müsle yasağına dayandırmamış olsa da bazı fakihler stratejik gayelerle ve şer‘î usulle bile bu hayvanları öldürmeyi onaylamamıştır.³⁶

35 Ebûbekir b. Ali b. Muhammed el-Yemenî el-Hanefî el-Haddâd, *el-Cevheratu'n-neyyira 'alâ Muhtaşari'l-Kudûri* (b.y.: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 2/259; Muhammed b. Ferâmuz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-Ahkâm [Şürûbü'lâli'nin Gunyetü zevi'l-ahkâm'ı ile birlikte]* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, t.s.), 1/283; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Haraşî, *Şerhu Muhtaşari Halil [Adevi'nin haşiyesiyle birlikte]* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317), 3/115.

36 Şâfiî, *el-Üm*, 4/274; İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-taḥşîl*, 3/328; Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdilhamîd b. es-Sivâsi İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970), 5/476.

4.3. Esirler

Savaşın sona ermesi üzerine esirlerin akıbeti devlet başkanının ya da onun yetkisiyle görev icra eden askeri/mahalli yetkililerin kararı doğrultusunda belirlenmektedir. Esirleri öldürmek bir zorunluluk değildir; karşılıksız olarak serbest bırakılabileceği gibi bir ücret (diyet) mukabilinde de serbest bırakılabilir. Eğer öldürülmeleri yönünde bir karar açıklanırsa bunun nasıl yapılacağı fıkıh eserlerinde tartışılmıştır. Müsle yasağının gündeme getirildiği bu tartışmalar incelendiğinde temelde iki yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.

Bunlardan ilki, ölüm cezalarının varsayılan şekli olarak kabul edilen kılıçla idam dışındaki bir müdahalenin müsle kapsamına gireceğini öne sürmektedir. Yakarak, boğarak veya delici-kesici alet darbesiyle öldürmek müsle yasağını ihlal anlamına gelecektir.³⁷ Görüldüğü üzere bu fiiller, yetkililerin serbest tasarruf alanına dahil edilmemiştir. Bu görüştekilerin bir kısmı müsleyi haram bir kısmı mekruh olarak nitelemişse de neticede savaşın ahlaki sınırları dışında kabul edilmiş olmaktadır.³⁸

İkinci yaklaşım ise misliyle mukabele hakkı ve müsle yasağının uzlaştırıldığı bir bakış açısını temsil eder niteliktedir. Buna göre Müslüman esirlere müsle yapılması durumunda benzer bir fiille karşılık verilmesi caizdir.³⁹

Öte yandan infaz öncesinde esirlere insan onuruyla bağdaşmayacak muameleler caiz görülmemiştir. Benî Kurayza Gazvesi sonunda fiilen savaşa katılanlar idam edilirken Nebbaş b. Kays'ın itip kakılarak infaz alanına getirildiğini ve yüzüne vurulan darbeler neticesinde burnunun kanatıldığını gören Peygamberimiz (s.a.v.), “Niçin böyle yaptınız? Kılıçla idam etmek ceza olarak yeterli değil mi?” diyerek uyarıda bulunmuştu.⁴⁰ Bu örnek tutumdan ilham alan fıkıh eserlerinde, esirlerin temel beslenme ihtiyacının karşılanması konusu özellikle vurgulanarak aç-susuz bırakmanın bile bir işkence (ta'zîb) çeşidi olacağı ifade edilmekte; or-

37 Şâfiî, *el-Üm*, 4/259; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 14/175; Ebû'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed er-Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fi fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 13/325; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/259; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/283; Haraşî, *Şerhu Muhtaşarı Halil*, 3/115.

38 Hanbelî mezhebindeki bir görüşte düşmana gözdağı vermek amacıyla esirlerin hapsedilip ölüme terk edilmesi caiz olabilir; ancak onlara işkence etmek yasaktır. bk. Ahmed b. Hanbel, “el-Câmi”, 8/414. Anlaşıldığı kadarıyla bu görüş, yasağa istisna getirmeyip hapsederek ölüme terk etme eylemini müsle olarak görmemektedir.

39 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed İliş, *Minehu'l-celil 'alâ Muhtaşarı Halil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404), 3/154.

40 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1408), 2/514.

ganları koparmak, vücutta yaralar açmak gibi diğer tüm işkenceler bu kapsamda görülüp yasaklanmaktadır.⁴¹

4.4. Cenazeler

İdam edilerek öldürülen veya sıcak çatışma sırasında ölen gayrı müslim cenazelerine yapılan bazı fiiller müsle yasağı kapsamında tartışılmıştır. Burada da görüşlerin iki merkezde toplandığını söylemek mümkündür.

Müsleyle karşı katı bir tutum benimseyen ve fakihler içerisinde çoğunluğu temsil eden ilk yaklaşıma göre idam edilen kişilerin kafasını bir başka beldeye göndermek, mancınıkla fırlatmak, cesetlerin organlarını keserek müsle yapmak gibi eylemler savaşın ahlaki sınırlarına dahil edilemez. Bu görüşe sahip fakihlerin bir kısmı bu türden müsleyle mekruh bir kısmı haram dese de Müslümanlar açısından tasvip edilemeyecek bir davranış olduğu konusunda hem fikirlerdir.⁴²

Koşullara bağlı olarak istisna mekanizmasını geliştiren ikinci yaklaşımda ise “maslahat” ve “misliyle mukabele” belirleyici faktörler olarak kendini göstermektedir. Düşmanı daha da zayıflatma, korkutma, Müslümanlara güvence sağlama gibi maslahatların söz konusu olduğu durumlarda, müsle niteliğindeki bazı eylemlerden haramlık hükmünün kalkacağı yönünde görüşler mevcuttur.⁴³

Misliyle ceza prensibini yasak olan müsle kapsamına dahil etmeyen yaklaşımın yansıması olarak görebileceğimiz bir diğer yoruma göre de Müslüman ordu üyelerinin maruz bırakıldığı müsle fiillerine misliyle karşılık vermek yasaklanmış değildir.⁴⁴ Böyle bir durumda, yetkiyi elinde bulunduran kişiler müsle ile karşılık verme hakkına sahiptirler. Ancak bu zorunlu değildir. Hatta bu görüşün öne çıkan

41 Kâsânî, *Bedâ'i*, 7/120; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/259; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî Zekerıyyâ el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi'l-fâlib*. (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.s.), 3/453.

42 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.), 10/5; a.mlf. *Şerhu's-Siyeri'l-kebir* (eş-Şeriketü's-Şarkıyye li'l-İ'lânât, 1971), 1/110; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/199; Şemseddin İbn Müflih, *el-Fürû*, 10/265; Demiri, *Tahbîru'l-muhtaşar ve huve's-şerhu'l-vasî' alâ Muhtaşarı Halil*, ed. Ahmed b. Abdilkerîm Necîb - Hâfız b. Abdilrahmân Hayr (y.y.: Merkezü Necîbveyy li'l-Mahtûtât ve Hidmeti't-Türâs, 1434), 2/462; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/259; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/283; Haraşî, *Şerhu Muhtaşarı Halil*, 3/115; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülganî (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.), 4/119.

43 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 1/110; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi*, 1327, 7/142; Şemseddin İbn Müflih, *el-Fürû*, 10/256; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebir* (Dâru'l-Fikr, ts.), 2/179.

44 Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücebî el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvafta* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1332), 3/172; Şemseddin İbn Müflih, *el-Fürû*, 10/265; İbn Ebû'l-İz, *et-Tenbîh*, 5/897; Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî Ahmed es-Sâvî, *Bulğatu's-Sâlik li Akrabi'l-Mesâlik* (Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1409/1989), 2/278; İliş, *Minehu'l-celil*, 3/154.

ismi Takiyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328), misliyle karşılık vermeksizin sabretmenin daha faziletli ve şeriatın ruhuna daha uygun olduğunu açıkça ifade eder.⁴⁵

5. İnsan Onurunu Koruyan Çok Yönlü Bir Araç: Müsle Yasağı

Savaş koşullarında insan onurunun korunması, modern dönemde hukuk ve etik alanlarında gündem edilen önemli bir meseledir. Özellikle uluslararası insan-cıl hukuk kapsamında yürütülen faaliyetlerde devletler, insani sınırları ihlal etmeye çağrılmakta; insan onurunun korunmasını temin için uluslararası sözleşme ve örf-adet kurallarına uygun hareket etmeleri beklenmektedir. Müsle yasağının fıkıh doktrininde ele alınışı ve savaş hukuku bağlamında nasıl işletildiğine dair aktardıklarımıza dayanarak, savaş durumundaki meşru davranış modeline dair şu değerlendirmeleri yapabiliriz:

- Herhangi bir mecburiyet bulunmaksızın insan dışı unsurlara zarar verilmemelidir.
- Esirlerin öldürülmeleri yönünde karar verilmişse infazdan önce kişiye fiziksel müdahale etmek suretiyle acı verecek, ölüm sürecini uzatacak, onurunu zedeleyecek eylemler ve işkenceler savaşın ahlaki sınırlarını aşmaktadır.
- Misliyle mukabele prensibini esirleri öldürme konusuna uyarlayan ve buradan yola çıkarak Müslüman tarafa benzer muamele hakkı ön gören yaklaşımın fıkıh literatürü içerisinde yaygınlık kazanmadığı görülmüştür.
- Karşı tarafa ait cenazeler konusunda “olması gerekeni” temsil eden genel tavır, müsle yasağının katı şekilde uygulanmasıdır. Öyle ki bazı koşullarda genel kuralın esnetilmesinden söz eden yorumlar dahi bunun bir mecburiyet değil *yetki* olduğunu vurgulamış; istisnaya gitmeyip müsle yasağına bağlı kalmak idealize edilmiştir. Buna göre istisna ile amel edilmesi durumunda olması gereken tutumdan uzaklaşıldığı bilinmelidir.

Peki bu modelin insan onurunu koruma açısından nasıl bir işlevi vardır? Görüldüğü üzere müsle yasağı, İslam’ın evrensel ahlak normlarına dayanır; insanın içkin değerini (mükerrerlik) merkeze alıp savaş gibi olağanüstü bir alana taşır. Böylece sıcak çatışma sona erdiğinde düşman askerlerinin bedenine veya öldükten sonra cesedine yönelik her türlü aşağılayıcı ve insanlık dışı muameleyi

45 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâva 'l-kübrâ* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407), 5/540.

savaşın ahlaki sınırlarının dışına çıkarmaktadır. Kanaatimizce bu yaklaşım hem Müslüman fert ve toplumun hem de savaşılan tarafın onurunu muhafaza eden çok yönlü bir işleve sahiptir. Şimdi kısaca bu işlevleri açıklayalım.

Zorlu koşullarda, uzun süreli savaş durumları insanlar üzerinde olumsuz etkiler meydana getirebilmektedir. Bunların başında da öfke ve düşmanlık duygusunun kontrol altına alınamaması, savaşın gereği olmayan aşırılıkların ortaya çıkması gelir. Müsle yasağı ile Müslümanların bazı yönlerden sınırlandırılması; savaşın etkisi altında, kerâme (saygınlık-onur) niteliğiyle bağdaşmayan bir hali önleme potansiyeline sahiptir. Tahayyül edilecek olursa, ölmüş bir insanın savunmasızlığından yararlanıp onun bedenini intikamın somut nesnesi haline getirme anı, insaniliğin buharlaştığı bir andır. Öyle ki Cahiliye adeti olarak bilinen müsle, o dönemde de kınanan bir eylem olup itibarın lekelenmesine sebep olmaktadır.⁴⁶ Diğer yandan insani tutumdan uzaklaşma başka davranışlarda da kendini gösterebilir. Hayvanlara, bitki örtüsüne, su kaynaklarına zarar vermek bunun örnekleridir. İslam dini ve onun esasları üzerinde yükselen fıkıh disiplini ise savaş gibi olağanüstü koşullarda bile ahlaki sınırları gözeterek insanın vahşileşmesinin önüne geçmeyi hedefler. Davranışlara yönelik tüm sınırlamalar Müslüman savaşçıların onurunu koruyan bir inceliklidir. Muhatap düşman bile olsa insani sınırlarını kaybetmemeyi gerektiren müsle yasağı, İslâm'ın "itidal" prensibinin de doğrudan yansıdığı bir alan olarak görülebilir. Askeri personelin topluma yeniden döneceği göz önünde bulundurulursa müsle yasağı, aynı zamanda Müslüman toplumun izzetini ve selametini de korumaktadır.

Modern çağda ölüye zarar vermenin felsefi imkanı tartışılıp farklı hukuki düzenlemeler gündeme gelse de⁴⁷ İslami literatürde ölüm bir son değil, eşik olarak değerlendirilir ve pek çok açıdan ölünün manevi varlığı kendini göstermeye devam eder. Ölü, müsle yapıldığında bundan fiziksel acı duymuyor olsa da fıkhi bakış açısına göre bu, ona zarar veren bir eylem olarak görülebilir. Nitekim İbn Merzûk'a (öl. 842/1439) göre hayatta olan kişi için müsle nasıl zarar veren bir eylemse ölü için de böyledir. Bu zarar, ölenin hayattayken razı olmayacağı bir duruma düşmesine ya da yakınlarının olumsuz etkilenmesine bağlı olabilir. Her halükarda müsle, ölü için eza verici bir eylemdir ve bu konuda cenazenin hangi

46 Uhud günü Ebû Süfyan, mızrağının ucuyla Hz. Hamza'nın naaşına vururken kendisi gören Halis b. Zeban'a bunu kimseye anlatmamasını, bu ayıbın duyulmasını istemediğini söylemiştir. bk. Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matba'atı Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1375), 2/93.

47 Steven Luper, "Death", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, ts.; Çiğdem Mine Yılmaz, "Mephisto Kararı Çerçevesinde Postmortal Dönemde Kişilik Hakkının Korunması", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/41 (2021), 877-897.

inanca bağlı olduğunun bir önemi yoktur.⁴⁸ Bu gerekçeyle düşman cenazelerinin beden bütünlüğünü bozmadan onları yakınlarına iade etmek, mümkün değilse biz-zat defnetmek gerekmektedir. Bu sayede ceset, intikam duygularının tezahür ettiği bir *tasarım nesnesi* haline gelmekten korunarak onuru zedelenmeyecektir.

Yukarıda değindiğimiz üzere cenazenin gömülmesi gayrı Müslimleri dışla-maksızın sabit olan bir sorumluluk olduğundan düşmana ait cenazelerin gömül-mesini engelleyen herhangi bir müdahale fıkhi açıdan savunulabilir değildir. Bu cenazeleri ortada bırakmak, bulaşıcı hastalık riski oluşturması açısından Müslü-manlara zarar vereceği gibi karşı taraf açısından da istenmeyecek bir durumdur. Savaşın kendine has koşullarında düşman neferlerini toplu şekilde gömme zorun-luluğu doğabilir. Buna rağmen tahkir edici eylemlerden sakınmak gerekmektedir. Nitekim Bedir Gazvesi’nde Müslümanlar hem kendi şehitlerini hem de karşı tara-fın geride bıraktıkları cenazeleri defnetmişlerdir. Müslüman cenazelerinin müsle-ye maruz bırakıldığı Uhud tecrübesinden sonra yaşanan Hendek Gazvesi’nde ise “ihsân” prensibinin yansımalarını görmekteyiz. O gün hendeğe düşüp ölen Nevfel b. Abdullah’ın cesedi için Mekkeliler fidye teklif etmiş, Peygamberimiz ise bunu kabul etmeyip bedelsiz onlara teslim etmiştir.⁴⁹ Burada düşman safında olsa dahi bir insan cesedine ivaz takdir etmek suretiyle metalaştırmanın önüne geçilerek onur muhafaza edilmiştir.

Düşmana ait cenazelerin zarar verilmeden teslim edilmesi yakınlarının da menfaatlerini korumaktadır. Çünkü bilinen haliyle müsle; ölü bedeni tanınmaz hale getirebilecek, cenazeye bakmayı bile zorlaştıran bir uygulamadır. Ölenin ya-kınları açısından bu, baş edilmesi zor bir duygusal yıkım oluşturacaktır.⁵⁰ Trajik ölümlerin yas süreçlerine olan negatif etkisi bugün de araştırmalara konu edilir.⁵¹ Karşı tarafa ait cenazelerin beden bütünlüğü korunup saygısızca muamele edilme-diğinde yakınlarının vedalaşma ritüelleri daha az travmatik olacak ve bu sayede karşı tarafın kamuoyunda Müslüman topluma karşı ikincil bir öfke duygusunun da önüne geçilebilecektir.

48 Şinkîti, *Levâmi’u’l-dürer*, 1/269.

49 Ahmed Al- Dawoody, “Management of The Dead From The Islamic Law and International Humanitarian Law Perspectives: Considerations for Humanitarian Forensics”, *International Review of The Red Cross* 99/2 (2017), 763-765.

50 Peygamberimiz (s.a.v.)’in ilk başta halası Safiyye’yi Hz. Hamza’nın cenazesine yaklaştırmak istememesi-nin gerekçesi budur. bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü’l-nebeviyye*, 2/97.

51 Merve Kocaoğlu, *Anı Kayıp ve Beklenen Kayıp Yaşayanların Yas ve Bitmemiş İşler Değişkenleri Açısından Karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 23-24.

Esirlerin ölüm kararı üzerine uygulanacak infaz şeklinin belli sınırlar içerisinde tutulması, zaten ölecek olan bir kimsenin dahi saygınlığının korunduğunu gösterir. Yukarıda zikrettiğimiz kerâme niteliğinin herhangi bir nedenle ıskat olmadığı tespitiyle birlikte düşündüğümüzde, kişinin düşman safında yer alması insan olmakla kazandığı değeri görmezden gelmek için bir gerekçe olmayacaktır. Davranışı değerlendirme ölçüsünü kişisel tercihlere göre değil ilahi prensiplere uygun şekilde belirleyen bir ahlak anlayışının, kontrol edilemeyen öfke ve intikam duygusuyla esirlere insanlık dışı muameleleri önlemesi beklenir. Bununla irtibatlı olarak kılıçla idam gibi en kısa sürede ölümün gerçekleştiği bir usulle esirler öldürülmeli; bunun ötesine geçip beden bütünlüğünü bozma, başka beldelere gönderip teşhir etme, aşağılayıcı muamelede bulunma gibi davranışlardan kaçınılmalıdır. Bu, acıyı arttıran eylemleri/işkenceleri engellemesi yönüyle esirlere maddi bir fayda sağlarken öldükten sonra bedeninin akıbetine ve onurunun korunacağına dair bir güvence vermesi açısından da manevi/psikolojik bir fayda açığa çıkarmaktadır.

6. Günümüze Bakan Yönüyle Müsle Yasağı

Günümüzde savaş esirleri, yaralılar ve sivillerle ilgili düzenlemeler büyük ölçüde Cenevre Sözleşmeleri ve ek protokollerle şekillenmiştir. Buraya kadar bahsedilenlere bağlı olarak, uluslararası insancıl hukuk doktrini ile müsle yasağının benzer şeyleri hedeflediğini söyleyebiliriz. Her ikisi de savaşın belli ahlaki ve hukuki sınırlar içinde kalmasını ön görmekte, insan onuruyla bağdaşmayan eylemleri önlemeyi hedeflemektedir. Örneğin Cenevre Sözleşmesi, esirlerin işkence görmesini ve onur kırıcı muamelelere maruz kalmasını yasaklarken fıkıh eserlerindeki genel tutum da bu minvaldedir. Yine her iki doktrin cenazelere fiziksel zarar verilmemesini ön görür ancak müsle yasağından beslenen fıkhi perspektif, ölü bedeninin metalaştırılması ve tahkir edilmesini de zarar kapsamına dahil edip insan onurunun korunmasında daha geniş bir bakışı temsil eder.⁵² Müsle yasağına hayvanlara zarar vermenin dahil edilmesi de bu bakış açısının orijinal bir yönüdür.

Klasik dönemde müslenin yasaklığı, sıcak çarpışma nihayete erdikten sonrası için tartışılmış olsa da geleneksel savaş yöntemlerinden oldukça farklılaşan günümüz şartlarında bununla sınırlamak isabetli görünmemektedir. Zira artık çatışma sırasındaki bazı eylemlerin de insanın içsel değeriyle (kerâme) bağdaşma-

52 Krş. Zeki Mesud Alsan, “1949 Cenevre Sözleşmeleri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/3-4 (1950), 42, 49-54.

dığı görülmektedir. Bu açıdan günümüz şartlarında savaşın ahlaki sınırları dışına taşınması gereken durumlar arasında şunları zikredebiliriz:

- Askeri hedefler üzerine doğrudan yüksek tahrip gücü olan ve insanla birlikte tüm ekosistemi tahrip eden kimyasal silahların kullanımı
- Doğal hayata geri döndürülemez zararlar verilmesi
- Esirlere işkence edilmesi ve propaganda amaçlı kullanılmaları
- Mahremiyet sınırlarının ihlali
- Cesetlerin beden bütünlüğünün bozulması, tahkir edilmesi, fotoğraf ve videolarının kontrolsüzce servis edilmesi

Bunların bir problem alanı olarak görülmesi önemlidir. Zira bir durumun değişmesi öncelikle o durumun problematize edilmesine bağlıdır. İkinci aşamada ise bunun kitlelerce benimsenmesi ve içselleştirilmesi gerekecektir. Bu da yönetici irade ile eğitim ve sivil toplum mekanizmasının iş birliğiyle mümkündür. İhsân prensibinin her türden ve statüden canlıya karşı tutumlarımızda belirleyici bir ölçü olduğu toplum nezdinde benimsendiği takdirde savaş gibi ekstrem durumlardaki hak ihlalleri minimize edilebilecektir. Ek olarak askeri personelin mesleki deformasyon sonucu duyarsızlaşma riski göz önünde bulundurularak belli aşamalarda farkındalık çalışmaları yürütülmesi, psiko-sosyal destek sunulması önem arz eder. Medya aracılığıyla yaşanabilecek onur kırıcı durumların asgari düzeyde tutulabilmesi için de medya etiği bağlamında mahremiyet ve onurun korunması konuları ele alınmalı; sosyal medyada kontrol mekanizmalarının tesisi üzerine düşünülmelidir.

Sonuç

İslam dini ve onun temel kaynaklarına referansla teşekkül eden fıkıh birikimi, insan hayatının her aşamasına dair söz söyleyen külli bir bakışı temsil etmektedir. Savaş hukukuna yönelik düzenlemeler bunun göstergelerinden biridir. Peygamber (s.a.v.)'in buyruklarından hareketle şekillenen müslé yasağı, savaş hukuku bağlamında esirleri, cenazeleri ve insan dışı unsurları zarar verici müdahalelerden koruyan bir ilke halini almıştır.

İnsana Yaratıcı tarafından bahşedilen *mükerremliğin* (içsel değerin) ve her işin en iyi biçimde yapılma sorumluluğu olan *ihsânın* bir sonucu olarak görülebilecek müslenin yasaklığı prensibi; (birazdan ölecek bile olsa) yaşayan insanı, ölüyü ve doğayı koruyan, günümüz insancıl hukuk perspektifinden daha derinlikli bir vizyon sunmaktadır. Savaşın bile belirli ahlaki sınırlar içinde yürütülmesi ge-

rektiğini ön gören bu prensip, insan onurunun her koşulda korunmasını da destekler niteliktedir.

Fıkıh eserlerindeki savaş hukukuna dair görüşlerden sentezlediğimiz modele göre esirlere fiziksel müdahale ederek acıyı arttıracak, ölüm sürecini uzatacak, onurunu zedeleyecek her türlü işkence eylemi; ölümlerin bedenlerine zarar verme, teşhir ve tahkir etme, defnetmeyip açıkta bırakma, metalaştırma ve onur kırıcı müdahaleler; karşı tarafa ait olsa bile hayvanlara zarar verme gibi davranışlar savaşın ahlaki sınırları dışında kalmaktadır. Müsle yasağı, çoğunluğu temsil etmeyen bazı âlimler tarafından “misliyle mukabele” ve “üstün yarar” halleriyle sınırlandırılmaya çalışılsa da her halükarda müsleden kaçınmak fakihlerin ortak ideali (efdal) olarak kendini gösterir. Bu yönüyle istisna, yasağın temel amacını ortadan kaldırmamaktadır.

Müsle yasağı prensibinin işlevine odaklanıldığında hem Müslüman fert ve toplumun hem de fiilen çatışma yaşanan tarafın onurunu muhafaza eden çok yönlü bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir. Bu bakış, sadece Müslüman toplumlar için değil tüm insanlık için ahlaki tutumlara rehberlik edecek niteliktedir.

Savaş araçlarının büyük bir dönüşüm geçirdiği ve bireysel yakın çatışmaların azaldığı günümüz şartlarında müsle yasağı, tahrip gücü yüksek veya kimyasal silahların doğrudan insan hedeflere karşı kullanımı; çatışmaya ara verilen dönemlerde karşı tarafa ait cenazelerin muhafaza, teslim veya defni; insan dışı unsurların (hayvan, bitki örtüsü, su kaynakları, toprak zenginliği) korunması vb. konularda referans olabilir. İhsân prensibinin toplumun her kesimi tarafından içselleştirilmesi, mesleki duyarsızlaşmanın önüne geçilmesi, medya etiği ve sosyal medya denetimi çözüm arayışlarında dikkate alınmasını önerdiğimiz hususlardır. Uluslararası insancıl hukuk ve etik alanında tartışılan bu meselelerde fıkhi bakışın insan onurunu koruma yönündeki katkılarını değerlendiren daha kapsamlı ve interdisipliner çalışmalara ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. eş-Şeybânî. “el-Fıkh”. *el-Câmi‘ li-‘Ulûmi‘l-İmâm Ahmed*. thk. Hâlid er-Ribât - Seyyid İzzet İyd. b.y.: Dârul’-Felâh, 2009.
- Ahmed es-Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî. *Bulḡatu’s-Sâlik li Ak-rabi‘l-Mesâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Maârif, 1409/1989.
- Alsan, Zeki Mesud. “1949 Cenevre Sözleşmeleri”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/3-4 (1950), 37-57.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi‘l-Hidâye*. thk. Eymen Salih Şaban. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî‘l-İlmiyye, 1420.
- Azizova, Elnure. “Ureyne (Benî Ureyne)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mart 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ureyne-beni-ureyne>
- Bâcî, Ebû‘l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa‘d et-Tücîbî. *el-Müntekâ Şerhu‘l-Muvaṭṭa‘*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1332.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Deḳâ‘ıku üli‘n-nühâ li-Şerhi‘l-Müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü‘l-Kütüb, 1414.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Şerhu Muhtaşari‘t-Taḥâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrut-Medine: Dâru‘l-Beşâiri‘l-İslâmiyye - Dâru’s-Sirâc, 1431/2010.
- Cüveynî, İmâmü‘l-Haremeyn Ebû‘l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik. *Nihâyetü‘l-maṭlab fî dirâyeti‘l-mezheb*. thk. Abdülazîz Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. b.y.: Dâru‘l-Minhâc, 1428.
- Al-Dawood, Ahmed. “Management of The Dead From The Islamic Law and International Humanitarian Law Perspectives: Considerations for Humanitarian Forensics”. *International Review of The Red Cross* 99/2 (2017), 759-784. <https://doi.org/10.1017/S1816383118000486>
- Demîrî, Ebû‘l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ. *en-Necmu‘l-Vehhâc*. thk. Lecnetü‘l-İlmiyye. 10 Cilt. Cidde: Dâru‘l-Minhâc, 1425/2004.
- Demîrî, Tacüddîn Behrâm b. Abdillâh. *Taḥbîru‘l-muhtaşar ve huve’s-şerhu‘l-vast‘alâ Muhtaşari Halîl*. ed. Ahmed b. Abdilkerîm Necîb - Hâfız b. Abdîrahmân Hayr. 5 Cilt. y.y.: Merkezü Necîbveyh li‘l-Mahtûtât ve Hidmeti‘t-Türâs, 1434.

- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü 'd-Desûkî 'ale'ş-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Abdülaziz Hâlidî. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm. *Dîvânü'l-edeb*. thk. Ahmed Muhtâr Ömer. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü Dâri's-Şa'b, 1424.
- Haddâd, Ebûbekir b. Alî b. Muhammed el-Yemenî el-Hanefî. *el-Cevheratu'n-neyyira 'alâ Muhtaşarı'l-Kudûrî*. 2 Cilt. b.y.: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî. *Şerhu Muhtaşarı Halîl [Adevî'nin haşiyesiyle birlikte]*. 8 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 2. Basım, 1317.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh. *Tefsîru garîbi mâ fi'ş-Şahîhayn*. thk. Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1415/1995.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-Kâfi fi fîrû 'i'l-Mâlikiyye*. thk. Muhammed Muhammed Ahyed veledü Mâdik el-Moritânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü Riyâdî'l-Hadisîyye, 3. Basım, 1400.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Zeyd el-Kayrevânî. *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Mudevvene min gayrihâ mine'l-Ümmehât*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv vd. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Ebû'l-İz, Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*. thk. Abdulhakîm b. Muhammed Şâkir - Enver Sâlih Ebû Zeyd. 5 Cilt. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 1424/2003.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc [Şîrvânî ve Abbâdî'nin haşiyeleri ile birlikte]*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1357.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelusî. *el-Muḥallâ bi'l-Âşâr*. thk. Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2002.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şerike-

- tü Mektebeti ve Matba‘ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 2. Basım, 1375.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebü'l-Fazl Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî. *Bidâyetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*. thk. Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhî ed-Dâğıstânî. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî Muvaffakuddin. *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâm Ahmed*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. thk. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417.
- İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdî fî Şerhi'l-Mukni*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Baḥru'r-râîḳ şerhu Kenzi'd-daḳâiḳ [Tûrî'nin tekmiyesi ve İbn Âbidîn'in hâşiyesiyle birlikte]*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, t.s.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-taḥşîl ve's-şerḥ ve't-tevcîḥ ve't-ta'lîl fî mesâ'ili'l-Müstahrece*. thk. Muhammed Haccî vd. 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1408.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Fetâva'l-kübrâ*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. el-Harrânî. *Şerhu 'Umdeti'l-Fıkh*. 5 Cilt. Riyad - Beyrut: Dâru Atâati'l-İlm - Dâru İbn Hazm, 3. Basım, 1429/2008.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn el-Harrânî. *el-Muḥarrer fî'l-fıkh 'alâ mezḥebi'l-İmâm Ahmed [en-Nüket ile birlikte]*. 2 Cilt. Riyad: Matbaa-tü's-Seniyyeti'l-Muhammediyye, 1369.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Garîbû'l-ḥadîs*. thk. Abdülmü'tî Emîn el-Kal'acî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdilhamîd b. es-Sîvâsî. *Fethu'l-ḳadîr*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.

- İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Ebû Bekir Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz. *Ma'ûnetü üli'n-nühâ 'ale'l-Müntehâ*. thk. Abdülmelik b. Abdullah Dehîş. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 5. Basım, 1329.
- İbnü'r-Rif'a, Ebu'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. *Kifâyetu'n-Nebîh fî Şerhi't-Tenbîh*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Bâsal-lûm. 21 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İlîş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Minehu'l-celîl 'alâ Muhtaşarı Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404.
- İmrânî, Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim. *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Kâsim Muhammed en-Nûrî. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Hacı - Said A'râb - Muhammed Bû Hubze. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'iu's-şanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye - Matbaatü Şerike-ti'L-Matbûati'l-İlmiyye - Matbaatü'l-Cemâliyye, 1327.
- Kocaoğlu, Merve. *Ani Kayıp ve Beklenen Kayıp Yaşayanların Yas ve Bitmemiş İşler Değişkenleri Açısından Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Sabahat-tin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1427/2006.
- Lahmî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed er-Rib'î. *et-Tebşîra*. thk. Ahmed Abdulkerim Necîb. 14 Cilt. Katar: Vüzâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1432/2011.
- Luper, Steven. "Death". *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition). ed. Edward N. Zalta, ts. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/death/>
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.

- Menbecî, Ebû Muhammed Ali b. Zekerıyyâ. *el-Lübâb fî 'cem' beyne's-sünneti ve 'l-kitâb*. ed. Muhammed Fadl Abdülaziz el-Murdâd. Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 2. basım., 1414.
- Merdâvî, Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleymân. *el-İnşâf fî ma'rifeti'r-râcih mine 'l-hilâf [el-Mukni' ve eş-Şerhu'l-kebîr ile birlikte]*. ed. Abdüllah b. Abdülmuhsin Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 30 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1415.
- Merdâvî, Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleymân. *et-Tenkîhu'l-müşbi' fî tahrîri aḥkâmi'l-Mukni'*. thk. Nâsır b. Suûd b. Abdullah es-Selâme. Riyad: el-Mektebetü'r-Rüşd, 1325.
- Mevvâk, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf el-Abderî el-Mâlikî. *et-Tâc ve 'l-İklîl li Muḥtaşari Ḥalîl*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fî şerhi 'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülganî. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İlmiyye, t.s.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. *Dürerü'l-ḥükkâm şerhu Ğureri'l-Aḥkâm [Şürünbülâlî'nin Ğunyetü zevi'l-aḥkâm'ı ile birlikte]*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, t.s.
- Müslim, Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u's-şâḥiḥ [Şaḥiḥu Müslim]*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire - Beyrut: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374.
- Nekrî, Kâdî Abdünnebî b. AbdürResûl el-Ahmed. *Düstûru'l-'Ulemâ [Câmi 'u'l-'Ulûm fî işḫâlâhâti'l-fünûn]*. çev. Hasan Hânî Fahs. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *Ṭilbetü't-Ṭalebe fî'l-İşḫâlâhâti'l-Fıḫhiyye*. Bağdat: el-Matbaatü'l-Âmire - Mektebetü'l-Mü-sennâ, 1311.
- Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd el-Yemenî. *Şemsü'l-'Ulûm ve Devâü Kelâmi'l-'Arab min el-Kulûm*. thk. Hüseyin b. Abdullah el-Umerî vd. 11 Cilt. Beyrut - Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır - Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Rassâ', Ebû Abdullâh Muhammed b. Kâsim el-Enşârî. *el-Hidâyetü'l-Kâfiyetü's-Şâfiye li-beyâni ḥaḳâiki'l-İmâm İbn 'Arafe el-Vâfiye*. b.y.: Mektebetü'l-İlmiyye, 1350.

- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed. *Baħrû'l-mezheb fî fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Târik Fethî es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *el-Işılâm fî'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*. thk. Nâyif b. Nâfi' el-Ömerî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhu's-Siye-ri'l-kebîr*. 5 Cilt. eş-Şeriketü's-Şarkıyye li'l-İ'lânât, 1971.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1403.
- Şemseddin İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî. *Kitâbü'l-Fürû' [Merdâvî'nin Taşhîhu'l-Fürû' ile birlikte]*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî. 12 Cilt. Beyrut-Riyad: Müessesetü'r-Risâle - Dâru'l-Müeyyed, 1424.
- Şemsüddîn İbn Kudâme, Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Muḥḥi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1403.
- Şinkîti, Muhammed b. Muhammed Sâlim el-Meclisî. *Levâmi'u'd-dürer fî hetki estâri'l-Muḥḥaşar*. thk. Dâru'r-Rıdvân. 15 Cilt. Nuakşot: Dâru'r-Rıdvân, 1436.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muḥḥi'l-muḥḥât ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd, Abdülmuhsin et-Türkî. *el-Müsned*. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1419.
- Tetâi, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Halîl. *Cevâhiru'd-dürer fî halli elfâzi'l-Muḥḥaşar*. thk. Nûrî Hasan Hâmid el-Misillâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435/2014.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-saḥîḥ [Sünenü't-Tirmizî]*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *el-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 3. Basım, 1408.

Yılmaz, Çiğdem Mine. “Mephisto Kararı Çerçevesinde Postmortal Dönemde Kişilik Hakkının Korunması”. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/41 (2021), 877-897.

Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *Esne'l-meʿâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.s.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân. *Tebyînü'l-ḥakā'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik [Şelebî'nin haşiyesi ile birlikte]*. 6 Cilt. Kahire: Matbaa-tü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

İSLAM HUKUKUNDA ESİR AHKÂMI VE HUKUKÎ İLKELERİ

Abdulhamit SOĞUKPINAR*

Giriş

İslam hukukunda esir ahkâmının teşekkülüne çeşitli olaylar ve bu olaylara bağlanan hükümler etki etmiştir. Kur'an-ı Kerîm'de bu hususa ilişkin doğrudan ve dolaylı yoldan birtakım referanslar bulunmakta, sünnette ise özellikle İslam toplumunun güçlenmesinin ardından gerçekleşen gazve ve seriyyeler neticesinde esir hukukuna dair çeşitli uygulamalar yer almaktadır. Ayrıca Hz. Peygamberin vefatının ardından Hulefâ-yi Râşidîn döneminde yeni bölgelerin fethedilmesi ve İslam devletine dönük tehditlerin bertaraf edilmesi amacıyla birçok savaş gerçekleştirilmiştir. Bütün bu süreç içerisinde mevcut nasslar ve uygulamalar, mezheplerin teşekkül dönemine kadar önemli bir birikim oluşturmuş, esir hukukuna ilişkin ahkâmın oluşumuna da kaynaklık teşkil etmiştir.

Esir hukukunu şekillendiren birçok faktör bulunmaktadır. Esirlerin bizzat savaştan kişilerden ya da kadın, çocuk ve yaşlılardan oluşması, Müslüman oldukları halde devlete isyan edip esir alınmaları, düşman askerlerinin esir düşmeden veya esir düştükten sonra İslam'ı kabul etmeleri, İslam devletinin mevcut güç durumu ve alınan esirlerin tekrar bir tehdit oluşturma ihtimali gibi hususlar, esirlere uygulanacak hükümlerde belirleyici rol oynamıştır.

1. İslam Öncesi Dönemde Savaş Esirleri

İslam öncesi toplumlarda savaşlar neticesinde alınan esirlere yönelik ortak ve üzerinde ittifak edilmiş bir uygulama mevcut değildi. Savaşta esir alan taraf çoğunlukla kendi menfaati doğrultusunda elde ettiği esirlere muamelede bulunmaktaydı. Bu sebeple o dönemde esirlere karşı sabit bir hukukî statü ve muameleden bahsetmek oldukça zordur. Bu da esir alan tarafın keyfi uygulamalarına sebebiyet

* Arş. Gör., Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, abdulhamit.sogukpinar@giresun.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8493-5548.

vermekteydi. Tarih kaynaklarında farklı milletlerin elde ettikleri esirlere eziyet etmek, değişik şekillerde öldürmek, tanrılara kurban olarak sunmak ve köleleştirip menfaat elde etmek gibi çeşitli muamelelerde bulunulduğu aktarılmaktadır.¹

Savaşlarda zafer elde eden Asurluların ele geçirdikleri şehirlerde kimseyi ayırt etmeksizin kıyım yapmaları, Fars Kısrası Enurşivan'ın, kumandanı Vehriz'i Yemen'e gönderirken orada bulunan hiçbir Habeşliyi sağ bırakmama talimatı ve kumandanının bunu uygulaması, yine eski Yunan ve Romalıların esirlere kadın-çocuk ayırt etmeksizin eziyet edip öldürmelerini aktaran bilgiler, o dönemde esirlere uygulanan muamelenin ne kadar acımasız ve hukuksuz olduğunu göstermektedir.²

2. Nübüvvetin İlk Yıllarından Mezheplerin Teşekkülüne Kadar Olan Dönemde Savaş Esirleri

İslam'ın ilk yıllarında Müslümanlar azınlıkta olduğundan, özellikle Mekke dönemi, Müslümanlar için zorlu ve kendilerine gösterilen eziyetlere tahammül ettikleri bir dönem olmuştur. Medine'ye hicretle birlikte güç elde eden Müslümanlar artık kendilerini savunabilecek hatta kimi zaman karşı saldırıya geçebilecek imkanlar elde etmişlerdir. Hicretin ilk yıllarından itibaren gerçekleştirilen gazve ve seriyyelerde esirler alınmış, bu esirlere yönelik uygulanan hükümler çeşitli şekillerde olmuştur.³

2.1. Hz. Peygamber Dönemi

Tarih kaynakları Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen birçok gazve ve seriyye aktarmıştır. Bunların bir kısmı Bedir, Uhud ve Hendek savaşları gibi büyük ölçekli olmuş, bir kısmı ise daha küçük düzeyli çatışmalar veya çatışmasız gerçekleştirilen seferler şeklinde olmuştur. Bu savaşlardan bazıları savaş ahkâmının belirlenmesinde öne çıkmıştır. Bu bakımdan Bedir Gazvesi, esir hukukunun belirlenmesi konusunda önemli bir yere sahiptir. Zira müşriklerle karşılaşılacak ve en fazla esir alınan ilk büyük gazvedir. Bedir'de 70 civarı müşrik esir alınmıştır. Hem bu esirlere uygulanan hükümler hem de esirlerle ilgili muameleye ilişkin âyetin nüzûlüne sebep olması bakımından esir hukukunun belirlenmesinde bu gaz-

1 Abdüllatif Âmir, *Ahkâmü'esrâ ve's-sebâyâ fi'l-hurûbi'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1986), 91.

2 Ahmet Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 36-38.

3 Muhammad Hamidullah, *Hz. Peygamberin savaşları*, çev. Nazire Erinç Yurter (İstanbul: Beyan Yayınları, 2023), 17-54.

ve kritik bir konuma sahiptir.⁴ Bedir Gazvesi sonrasında Hz. Peygamber esirlerin akıbeti ile ilgili ashabıyla görüşmüş, nihayetinde esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılması kararlaştırılmıştır. Esirlerin maddi durumlarına göre bin ile dört bin arasında fidye bedeli belirlenmiştir. Maddi imkânı bulunmayıp okuma-yazma bilenler okuma-yazma öğretme karşılığında serbest bırakılmış, bir kısmı ise verecek maddi bir varlığı bulunmadığı için fidyesiz salıverilmiştir.⁵ Yine Bedir Gazvesi'nde mübadele yoluyla serbest bırakma ve öldürme örnekleri de mevcuttur. Savaş esirlerinden Ebû Süfyan'ın oğlu Amr, umre için Mekke'de bulunup müşrikler tarafından hapsedilen Sa'd b. Numan'ın serbest bırakılmasına karşılık salıverilmiş, Müslümanlara eziyetleri ile bilinen Nadr b. Haris ve Ukbe b. Ebû Muayt ise bu durumlarına binaen öldürülmüşlerdir. Bedir Gazvesi'nde düşmanla iş birliği yapmama karşılığında serbest bırakılan Ebû Azze, Uhud Gazvesi'nde Müslümanlara karşı savaşp tekrar esir alınınca bu sefer öldürülmüştür.⁶ Hz. Peygamber döneminde esirlere yönelik öne çıkan uygulamalar aşağıda özetle aktarılmıştır.

Karşılıksız serbest bırakma (menn): Benî Kaynuka Yahudileri Müslümanlarla aralarındaki saldırmazlık anlaşmasının bozulması üzerine İslam davetini reddedip kalelerinde muhasara altına alınmışlar, muhasara sonrasında teslim olmuşlardır. Benzer bir durum Benî Nadîr Yahudilerinde de gerçekleşmiş her iki kabile de teslim olduktan sonra sürgün edilmek suretiyle serbest bırakılmıştır. Bunların haricinde Dûmetülcendel Gazvesi'nde esir alınan bir kişi İslam davetini kabul ederek Müslüman olup serbest bırakılmış, Zeyd. b. Hârise kumandasındaki bir seriyyede Kureyş'e ait kervanda esir alınan Hz. Peygamber'in damadı Ebû'l-Âs da eşi Hz. Zeynep'ten emân dilemiş bunun üzerine canı bağışlanıp malları geri verilmiştir.⁷

Fidye karşılığı serbest bırakma (fidâ): Hicretin 2. yılında (624) Kureyş'in durumunu gözetlemek amacıyla Batn-ı Nahle'ye gönderilen bir grup sahâbî Kureyş kervanına saldırmıştır. İslam tarihinde ilk kez ganimet ve esir alınan bu seriyyede iki esir alınıp bunlar hapsedilmiştir. Kureyş'in, esirlerin kurtarılması için

4 Mufessirlerin yaygın kanaatine göre Enfâl sûresinin 67. ve 68. âyetlerinde belirtilen esir alma ve fidye karşılığı serbest bırakma sebebiyle kınanma, Bedir Gazvesi sonrasında müslümanların müşriklerden esir alıp onların bir kısmını fidye karşılığı salıvermesi ile ilgilidir. Ancak bu ayette belirtilen hükmün doğrudan esir edinmeyle veya esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılmasıyla ilgisi ve söz konusu hükmün Muhammed sûresinin 5. âyetiyle neshedilip edilmediği hususu tartışmalıdır. Detaylı bilgi için bk. Haşim Özdaş, *Kur'an Âyetleri Işığında Savaş Esirlerinin Durumu* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), 26-57.

5 Esirlerin serbest bırakılmasının farklı şekillerde tezahür etmesine Ebû Azze'nin hiçbir düşmanla iş birliği yapmaması karşılığında serbest bırakılması örnek olarak gösterilmektedir.

6 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Kahire: y.y., 1955), 1/650, 2/104; Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 41-47.

7 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 47-52.

fidye gönderme talebi üzerine, seriyye esnasında kaybolan iki sahâbînin dönmesi beklenmiş, sahâbîlerin sağ salım dönmesi sonrasında esirler her birisi kırk ukiyye (1 Ukiyye=yaklaşık 119 gr.) gümüş karşılığında serbest bırakılmıştır.⁸

Köleleştirme: Benî Müstalik Gazvesi'nde esirlerin sonradan bir kısmının serbest bırakılmasına rağmen başta ganimet olarak pay edilmesi, Huneyn Gazvesi'nde Hz. Peygamber'in kendisine düşen payı bağışladıktan sonra ensar ve muhacirin kendilerine taksim edilen esir ve ganimeti iade etmesi, ayrıca Benî Kureyza kuşatması sonrası kadın ve çocukların ganimet olarak pay edilmesi, elde edilen esirlerin bir kısmının köleleştirildiğini göstermektedir.⁹

Öldürme: Uhud Gazvesi'nde, daha önce Bedir Gazvesi'nde esir alınıp düşmanla iş birliği yapmayacağına ve Müslümanların aleyhine bir faaliyette bulunmayacağına dair söz vermesi karşılığında serbest bırakılan Ebû Azze, tekrar esir alınıp sözünde durmadığı için öldürülmüştür.¹⁰ Yine Hendek Savaşı'nda Medine'nin müdafaası için anlaşma yapıp sonradan düşmanla iş birliği yapan Benî Kureyza kabilesinin anlaşmayı bozması üzerine, tayin edilen hakemin kararı neticesinde kabilenin erkekleri öldürülmüştür. Kuşatma esnasında Müslüman olan dört kişi idamdan kurtulmuş, kadın, çocuk ve malların bir kısmı salıverilmiş kalanlar ise ganimet olarak taksim edilmiştir.¹¹ Mekke'nin Fethi'nde ise Hz. Peygamber sadece kendileriyle savaşa kalkışanların öldürüleceğini söylemiş, geri kalanlara dokunulmamasını emretmiştir. Fetih esnasında yalnızca daha önceden Müslüman olduktan sonra Müslümanlardan birini öldürüp sonra dinden dönen kişi ile Resûlullah'ın tebliği sürecinde ona çokça eziyet edip, hicret esnasında da Hz. Fâtıma ve Ümmü Gülsüm'e saldıran birkaç kişi öldürülmüştür.¹²

2.2. Hulefâ-i Râşidîn Dönemi

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemi, yoğun olarak fetihlerle ve dinden dönenlerle yapılan savaşlarla geçmiştir. Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde ise bunlara ilave olarak iç savaşlar yaşanmıştır. Özellikle Hz. Ali döneminde Müslüman gruplar karşı karşıya gelerek savaşmıştır. Esir hukuku bağlamında düşünüldüğünde bu dönemde mürted olanlarla savaş

8 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 39-40.

9 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 49-55.

10 Hz. Peygamber, Ebû Azze'nin öldürülmesiyle ilgili olarak bir müminin bir yılın deliğinden iki defa sokulmayacağını belirterek bu konuda bir nevi anlaşmaya uymamanın cezasını izah etmiştir. Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 48-49.

11 Casim Avcı, "Kurayza (Benî Kurayza)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/431-432.

12 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 54.

elde edilen esirler ve Müslüman olduktan sonra meşru otoriteye karşı savaş (âsi) esir edilenlerin statüsü ve onlara uygulanacak hükümler, daha önceden çoğunlukla müşriklerle savaşılmasından dolayı Hz. Peygamber dönemi uygulamalarından bazı farklılıklar taşımaktadır.

Hulefâ-i Râşidîn döneminde yapılan savaşlarda da Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi elde edilen esirlere uygulanan hükümlerin çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Hz. Ebû Bekir döneminde peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha'ya karşı yapılan savaşta başta Tuleyha'ya destek verip sonradan mağlup olacağını anlayınca desteğini kesen Uyeyne b. Hısn esir alınarak Medine'ye getirilmiş, sonrasında Hz. Ebû Bekir onu affedip serbest bırakmıştır.¹³

Mürtedlerle yapılan savaşta Müslümanlara başta yardım eden Fücâe, sonrasında büyük bir grup toplayarak Müslüman ve mürted ayırt etmeden katliam yapmış, bunun üzerine kendisiyle savaşarak esir edilmiştir. Fücâe'nin katliamları sebebiyle Hz. Ebû Bekir'in ateş yaktırarak onu ateşin içine attığı ancak sonradan Hz. Ebu Bekir'in bu hükmünden pişmanlık duyduğu aktarılmaktadır. Yine Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleştirilen savaşların bir kısmında muharip erkeklerin öldürülüp kadın ve çocukların ganimet olarak alındığı, bir kısmında ise esir alınan kadın ve çocukların fidye karşılığında serbest bırakıldığı rivayet edilmektedir.¹⁴

Hz. Ömer döneminde de benzer uygulamalar yer almaktadır. Ayrıca bazı fetihlerden sonra fethedilen yerin halkı ile anlaşma yapıp cizye veya haraç vergisine bağlandığına da rastlanır. Ahvez'in fethi sonrasında ganimet olarak taksim edilen kadın ve çocuk esirlerin sonradan o bölgede toprağın işlenmesi için insan gücüne ihtiyaç duyulması sebebiyle salıverilip haraca bağlanmasına karar verilmiştir. Hz. Ömer'in görevlendirdiği Amr b. Âs'ın İskenderiyye'yi fethettikten sonra kimseyi öldürmeyip esir almadığı, onun yerine bölge halkına cizye ödemeleri karşılığında “ehl-i zimme” statüsü verdiği bilinmektedir.¹⁵

3. İslam Hukuk Doktrinde Savaş Esirleri

Arap dilinde “esir” kelimesi “e-s-r” harflerinden türeyip tutmak ve hapsedmek anlamlarına gelir. Tutsak olan kimselerin bağlandığı şey anlamına gelen “isâr” kelimesinden hareketle alıkonulup hapsedilenleri ifade etmek üzere bu kelime kullanılmıştır. Sonradan bu kelime genel manada tutsak olanlar için kullanılır

13 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 57.

14 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 58.

15 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 59-61.

hale gelmiştir. Ayrıca esir edilen kişiyi ifade etmek üzere “me’sûr” kelimesi, çoğul olarak da “esrâ” ve “üsârâ” kelimeleri kullanılmıştır.¹⁶

Fıkıh literatüründe “esir” kavramı kimi müellifler tarafından tanımlanmış, bazen de teknik bir tanım yapılmadan satır aralarında esirin kim olduğu ifade edilmiştir. Buna göre esir, düşman askerlerinden (küffâr) muharip olarak savaşa iştirak edip ele geçirilen erkek savaşıçılara denir.¹⁷ İbn Cemâa (öl. 733/1333), esiri “Müslümanların güç kullanarak (قهر بالغلبة) ele geçirdikleri akıl sahibi hür erkek savaşıçılar” şeklinde daha teknik bir şekilde tanımlamıştır. Bu tanımla İbn Cemâa kadın, çocuk, köle, mecnûn, savaşa bilfiil katılmaya mecâli olmayıp dayanışmanlık suretiyle de katkı sağlamayan yaşlılar, sulh yapıp emân verilenler ve Müslümanların zaferinden önce İslâm’ı kabul edenleri esir kavramının kapsamı dışında değerlendirmiştir. Ona göre bu bahsedilenlere esir ahkâmının dışında birtakım hükümler uygulanır. Kadın, çocuk ve köleler “mal” veya “seby” kabul edilir.¹⁸ Ancak fıkıh literatüründe genel manada esir denildiğinde bütün bu unsurları kapsadığı görülmektedir.

İslam hukuk doktrininde bu konunun çerçevesini, konuya dair nasslar, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn’in uygulamaları ile fukahânın esir ahkâmına ilişkin farklı yaklaşımları belirlemiştir. Temelde bu farklı yaklaşımlara zemin hazırlayan durum, nassların farklı anlaşılması ve fakihlerin önlerinde farklı uygulamaları içeren birçok örnek bulunmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber döneminde ve sonrasında büyük ve küçük ölçekli birçok savaş gerçekleşmiş bu savaşlarda esir ahkâmını şekillendirecek birçok farklı uygulama yer almıştır.

3.1. Savaş Esirlerine Yönelik Yaptırım ve Esirlerin Hukukî Statüsü

İslam hukukunda savaşlar neticesinde elde edilen esirlere keyfi uygulamalardan kaçınılarak birtakım yaptırımlar uygulanmış ve bazı hukukî statüler verilmiştir. Öncelikli olarak esirlerin akıbeti devlet tarafından belirlenmiş, esir alan askerlerin inisiyatifine bırakılmamıştır. Özellikle devlet başkanı bu kararın belirlenmesinde yetki sahibidir.¹⁹ Bu statü ve yaptırımlarda esirlerin bizzat savaşan

16 İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/107; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sader, 1414), 4/19.

17 Maverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1431), 207; Ebû Ya'lâ el-Ferra, *el-Ahkâmu's-sultâniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 141; Mehmet Birsin, “İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (01 Ocak 2012), 166.

18 Bedrüddîn İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-ahkâm fi tedbiri ehli'l-İslâm* (Doha: Dârü's-Sekâfeti bi-Tefvîzi min Riâseti'l-Mehâkimi's-Şer'iyye bi-Katar, 1988), 191.

19 Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-marife, 1989), 10/64; Muvañfakkuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1997), 9/225.

kişilerden olması, savaşabilir durumda olması, din adamı olması, daha önceden Müslümanlara eziyet, adam öldürme ve katliam gibi ağır suçlar işlemiş olması ve esire gösterilecek muamelenin İslam devletine olacak etkisi gibi bir dizi farklı etken belirleyici olmuştur. Fıkıh mezhepleri esirlerin akıbetine ilişkin öldürme, köleleştirme, fidye karşılığı, mübadeleyle veya karşılıksız serbest bırakma ve zimmi statüsüne kavuşturup cizye ve haraç alma gibi yaptırımların uygulanabileceği kanaatine varmışlardır. Fukaha bunların hangilerinin, kimlere ve hangi şartlarda uygulanacağı hususunda ihtilaf etmiştir.²⁰

3.1.1. Öldürme

İslam hukukçuları düşman askerlerinin esir alınmadan önce İslam'ı kabul etmeleri ile esir alındıktan sonra Müslüman olmaları hususundaki hükmü birbirinden ayırmıştır. Şayet esir alınmadan önce İslam'ı kabul ederlerse öldürülmeyecekleri ve hürriyetlerinin sabit olacağı hükmü ittifakla kabul edilmiştir.²¹ Esir düştükten sonra Müslüman olmaları durumunda ise yine öldürülmeleri caiz değildir. Zira Müslüman olmakla kanları dokunulmaz hale gelmiş, bertaraf edilmesi gerektiği ifade edilen küfür illeti esirin Müslüman olmasıyla ortadan kalkmıştır. Ancak esaretten sonra Müslüman olmaları hür olmaları için yeterli görülmemiştir.²²

Savaş sonrasında İslam'ı kabul etmeyen esirlerin öldürülmesiyle ilgili bir ittifak söz konusu değildir. İslam hukukçularının çoğu devlet başkanının esirlerin öldürülebileceği hükmünü verebileceği kanaatini taşıırken, sahabeden ve tabiin-den İbn Ömer, Atâ b. Ebû Rebâh, Hasan-ı Basrî ve Said b. Cübeyr gibi müctehid alimlerin bunu caiz görmedikleri aktarılmaktadır.²³ Esirlerin öldürülmesinin caiz olmadığı görüşünde olanlar, düşman askerlerine yönelik öldürme, esir alma, fidye karşılığında veya karşılıksız olarak salıverme ifadelerini içeren Muhammed sûresinin 4. ayetinin mensuh olmadığı ve burada ayetin “hasr” ifade ettiği görüşünü benimsemişlerdir.²⁴ Buna göre savaş bittikten sonra esir alınanlar için hüküm, fidyeyle veya karşılıksız salıvermekten ibarettir. Mâlikî, Şafî ve Hanbelî mezhepleri

20 İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsîl* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmi, 1988), 561.

21 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/64; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/46-48; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 4/126; Âmir, *Ahkâmü'esrâ ve's-sebâyâ fi'l-hurûbi'l-İslâmiyye*, 156; Ahmet Özel, “İslam'da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 113;

22 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/64; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 14/179; Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, 4/126.

23 Ebû'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed Kurtûbî Endelusi İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetu'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 2/145; Özel, “İslam'da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri”, 115;

24 Birsin, “İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi”, 174-175.

ise âyetin mensuh olmamakla birlikte hasr da ifade etmediğini savunurlar. Böylece âyet bahsedilen hükümlerden sadece fidyeye yahut karşılıksız salıvermeyi öngörmemektedir. Bu görüşe göre âyet öldürmeyi de mübah kılmaktadır; ancak bu hükümlerden birini tek seçenek olarak sunmamaktadır.²⁵ Ayrıca, Hz. Peygamber döneminde Benî Kureyza esirlerinin, Bedir esirlerinden Ukbe b. Ebû Muayt ve Nadr b. Hâris'in ve Uhud'da esir alınan Ebû Azze'nin öldürülmesinin yaygın olarak bilinen uygulamalar olması sebebiyle, bunları öldürmenin cevâzı konusunda delil olduğu ileri sürülmüştür.²⁶ Hanefîler'in bu konudaki görüşü ise Muhammed sûresinin 4. âyetinin mensuh olduğu şeklindedir. Hanefî hukukçulara göre mutlak olarak öldürme ifadesi yer alan Tevbe sûresinin 5. âyeti, Muhammed sûresinin 4. âyetinin hükmünü neshetmiştir. Buna göre savaş esirlerinin öldürülmesi, Tevbe sûresinin 5. âyeti ve Enfâl sûresinin 12. âyetinde ifade edildiği üzere muhkem bir hükümdür.²⁷ Kâsânî (öl. 587/1191) bu emrin ancak esirlerin İslam'a yönelmesine vesile bir durumun söz konusu olduğunda uygulanmayacağını, bu vesilenin de yalnızca zimmet ve köleleştirme olduğunu belirtmiştir. Fidyeye ile veya fidyesiz serbest bırakmada bu amaç gerçekleşmeyeceği için bu yolla emrin terk edilmesi caiz değildir. Ayrıca Bedir esirlerinin fidye karşılığı bırakılması Hz. Peygamber'in içtihtadıdır. Nitekim bu içtihtad ile verilen hüküm, sonrasında hatalı bulunarak âyetle uyarılmıştır.²⁸

İslam hukukçuları kadın, çocuk, yaşlı, âmâ, savaşma engeli bulunan sakat, din adamı ve insanlardan uzak yaşayan kimselerin fiilen savaşa katılıp ya da danışmalık yaparak düşmana taktiksel avantaj sağlamadıkları veya düşmanı savaşa teşvik etmedikleri sürece öldürülmeyeceği görüşündedir.²⁹ Kâsânî bunların muharip olarak savaşa katılması ile muharip olarak savaşmadan görüş ve danışmanlıklarıyla yardım etmelerini birbirinden ayırmak için “hakikaten” ve “manen” savaşmak şeklinde bir ayırım yapmıştır. Bu kimselerin söz konusu fiiller çerçevesinde düşmana yardım etmediği sürece savaşta öldürülmeyeceği gibi esir alındıklarında da öldürülmeleri caiz değildir. Buna ilave olarak Hanefîlerin kanaati, çocuk ve

25 Özel, “İslam'da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri”, 115-116; Birsin, “İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi”, 175.

26 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/46.

27 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/139; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 7/119.

28 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/119-120. Bedir Gazvesi sonrasında müşriklerden bir kısmının esir alınması üzerine bu durumu kınayan ilgili âyet nazil olmuştur. “Yeryüzünde düşmanı tamamiyle sindirip hâkim duruma gelmedikçe, hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, hâlbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” *Kur'an-ı Kerim Mealî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Enfâl 8/67.

29 Maverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 237; Birsin, “İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi”, 180.

mâtuhun savaşta fiilen (hakikaten veya manen) savaşıyorlarsa zarar vermelerini engellemek üzere öldürülebilecekleri, ancak düşmana bir şekilde taktiksel avantaj sağlasalar bile esir alındıktan sonra öldürülemeyecekleri şeklindedir. Buna gerekçe olarak esir alındıktan sonra düşmanı öldürmenin ceza niteliği taşıdığı, bunların ise cezaya ehil olmadıkları hususunu ileri sürerler. Ayrıca esirin buluşa ermesi konusunda şüphe bulunduğu öldürülemeyeceği ifade edilmiştir.³⁰ Öldürmeye karar verildiğinde ise yakma ve müsle gibi eziyet ve işkence veren bir ölümün tercih edilmemesi gerektiği belirtilmiştir.³¹ Burada esirlerin öldürülmesinin bir suç ve ceza ilişkisi içerisinde incelenmesi dikkat çekicidir. Zira esirlerin öldürüldüğü örneklerde de öldürülenlerin çoğu zaman savaş suçu vb. suçlar veya ileride muhtemel bir tehdit oluşturma gibi sebeplere binaen öldürüldüğü aktarılmıştır.

Günümüzde bazı araştırmacılar esirlerin öldürülmesi ile ilgili sünnetten getirilen uygulama örneklerinde öldürme örneğinin oldukça az olduğunu, öldürülenlerin de esaret sebebiyle değil daha önceden işlenilen suçlar sebebiyle öldürüldüğünü belirtmektedir. Bu görüşü benimseyenler Bedir Gazvesi sonrasında nâzil olan âyette düşmanın neden öldürülmediğinden ziyade Müslümanların iyice güçlenmeden menfaat elde etme amacıyla esir almalarının kınandığı kanaatindedir. Bu araştırmacılara göre sonraki dönemde fukahânın öldürmeyi bir tercih olarak benimsemesi, içinde bulundukları dönemin uluslararası şartlarından ileri gelmektedir.³² Çağdaş İslam hukukçularının görüşlerine ileride daha tafsilatlı bir şekilde yer verilecektir.

3.1.2. Köleleştirme

Kur'an-ı Kerim'de köleleştirmeye teşvik eden veya bu hususa değinen âyet ve bunu belirleyen hüküm bulunmamaktadır. Genel manada kölelikle alakalı betimleyici bir üslup kullanılmış, böyle bir sosyal olgunun varlığı göz önünde bulundurulmuş, mahremiyet gibi çeşitli sorunları beraberinde getirdiğine temas edilmiş ve birtakım hükümlerle kölelerin âzat edilmesi teşvik edilmiştir.³³ Sünnette de benzer bir durum söz konusudur. Hz. Peygamber, gazve ve seriyyelerden elde edilen esirleri çeşitli vesilelerle serbest bırakma yoluna gitmiştir. Esirlerin köleleştirilmesi ise daha sınırlı düzeyde kalmıştır.³⁴

30 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/101-102; Birsin, "İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi", 180.

31 İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-ahkâm fî tedbiri ehli'l-İslâm*, 193.

32 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 94.

33 Birsin, "İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi", 184; Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 98.

34 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 98.

Fıkıh literatüründe düşman tarafında savaşan askerlerin ve savaşa katılmayan kadın, çocuk ve yaşlıların da içinde bulunduğu savaşmayan grubun esir alındıktan sonra gazilere ganimet olarak taksim edilip köleleştirilebileceği fukahanın çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Hz. Peygamber dönemi ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki bazı savaşlarda alınan esirlerin köleleştirilmesi buna delil gösterilmiştir.³⁵ Bununla birlikte Hz. Peygamber döneminde savaşan erkeklerin esir alındıktan sonra köleleştirilmediğini bu dönemde sadece kadın ve çocuk esirlerin köleleştirildiğini ileri sürenler bulunmaktadır.³⁶

3.1.3. Karşılıksız veya Fidyeye Karşılığı Serbest Bırakma

İslam hukukçuları esirlerin karşılıksız veya fidye karşılığı serbest bırakılması hususunda olumlu ve olumsuz görüş beyan edenler ve bunu ancak belli şartlar çerçevesinde caiz görenler şeklinde temelde üç gruba ayrılmıştır. Fukahanın bu yönelişi esirlerin öldürülmesi konusunda da bahsedildiği gibi ilgili ayetlerin yorumu ve mensuh olup olmamasıyla alakalıdır. Muhammed sûresinin 4. âyetinin³⁷ mensuh olmadığını ve Hz. Peygamberin Bedir Gazvesi ve diğer savaşlarda esirleri karşılıksız ya da fidye karşılığında serbest bırakmasını âyetin tatbik edilmesi olarak kabul edenlere göre esirleri karşılıksız (menn) veya fidye karşılığı (fidâ) serbest bırakmak caizdir. Ayrıca bu görüşte olanlar ilgili ayeti neshettiği ileri sürülen Tevbe sûresinin 5. âyetinde geçen “öldürün” ifadesinin,³⁸ emir değil ibâha ifade ettiğini belirtmiş, her iki âyetin de istimalinin mümkün olduğu ve neshe mahal olmadığı gerekçesiyle öldürmek ile fidyeyle veya karşılıksız serbest bırakmanın birer tercih olduğunu savunmuşlardır.³⁹ Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler bu görüşü benimseyerek esirlerin fidye karşılığında veya fidesiz olarak serbest bırakılabileceği kanaatindedir.⁴⁰

35 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 14/179; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/144; Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi'*, 119; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl-i'l-Muhtâr*, 125; Vehbe Zühaylî, *Âsârü'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1998), 445; Birsin, “İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi”, 181.

36 Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu'l-cihâd* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2014), 2/974; Birsin, “İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi”, 184.

37 “... فَإِنَّمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ... [(Bundan sonra) ya karşılıksız veya fidye karşılığı (onları) salıverin)]”, Muhammed 47/4.

38 “... إِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ... (Haram aylar sona erince müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün)” et-Tevbe 9/5.

39 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/410-411.

40 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8/410-411; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/45; Mansûr b. Yûnus b. İdris el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ' an metni'l-lknâ'* (Riyad: Mektebetü'n-Nasri'l-Hadise, 1968), 3/52-53; Birsin, “İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi”, 171.

Hanefilere göre devlet başkanı elde edilen esirler konusunda Müslümanların menfaatine uygun gördüğü savaşı erkeklerin öldürülmesi, köle statüsüne sokup gazilere dağıtılması ve zimmi statüsü verip cizye alınması şeklinde üç hükümden birisinde tercih hakkına sahiptir.⁴¹ Bu konuyla alakalı olarak nâzil olan Muhammed sûresinin 4. âyetinin mensuh olduğunu savunan Hanefiler, esirlerin fidye ile veya fidyesiz salıverilmesini ise caiz görmezler. Hanefî usulcülerden Cessâs (öl. 370/980) Hanefiler'in bu görüşünü mezhebin usûli kabûlleriyle temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre hâs lafızdan sonra gelen âm lafız, harici bir delâlet yoksa hâs lafız ile gelen âyetin hükmünü nesheder. Muhammed sûresinin 4. âyetinde yer alan esirlerin fidye karşılığı veya karşılıksız serbest bırakılabileceğini belirten ifade, hâs bir lafızla gelerek esirlerin fidye veya karşılıksız salıverilebileceği hükmünü belirlemiştir. Tevbe sûresinin 5. âyeti ise umum bildiren bir ifadeyle gelerek esirlerin öldürülmesini emretmektedir. Sonradan gelen âyetin (et-Tevbe 9/5) bildirdiği hüküm, önceki âyetin (Muhammed, 47/4) belirttiği hükme zıttır. Harici bir delalet de bulunmaması sebebiyle Muhammed sûresinin 4. âyetinin hükmü neshedilmiştir. Bu görüş doğrultusunda nâsih konumundaki âyet Bedir'deki uygulamayı da neshetmiştir. Hanefiler bu yaklaşımdan hareketle hem karşılıksız serbest bırakmayı hem de fidye karşılığı serbest bırakmayı caiz görmezler.⁴²

Hanefilerden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805) esasen esirlerin serbest bırakılmasının caiz olmadığına yönelik mezhep görüşüne katılırken buna ilave olarak Müslümanların ihtiyaç duyması halinde fidye karşılığında serbest bırakılabileceği görüşünü ileri sürmüştür. Esir alınanları köleleştirmenin Müslümanlara maddi varlık elde etme bakımından menfaat sağladığını, esire önemli bir miktar fidye ödendiğinde de aynı menfaatin gerçekleşeceği gerekçesiyle esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılabileceği görüşünü izah etmiştir.⁴³ Ayrıca düşmana ileride fayda sağlama ihtimali bulunan kadın ve çocukların aksine kendisinden çocuk olma ümidi kesilmiş yaşlıların fidye karşılığı serbest bırakılabileceği görüşü de Şeybânî'ye nisbet edilmiştir.⁴⁴

41 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi* ', 7/119; Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, 4/125.

42 Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1994), 1/385; Birsin, "İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi", 171-172.

43 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/138.

44 Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, 4/125.

3.1.4. Esirleri'n Mübadelesi

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler düşman esirlerinin bedelsiz veya fidye karşılığında serbest bırakılabileceğine dair cevaz görüşleri doğrultusunda, esirlerin düşman elindeki Müslüman esirlerle mübadelesini de caiz görürler.⁴⁵ Hanefîlerde ise bu konuda farklı görüşler mevcuttur. Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) nisbet edilen bir rivayette düşmanın öldürülmesine yönelik emir burada da geçerli olup bu yüzden esirin esir ile mübadelesi caiz değildir. Serbest bırakma ancak esirin Müslüman olmasına vesile olan yollar ile söz konusudur. Bu da sadece köleleştirme ve zimmî statüsüne kavuşturmakla olur. Ebû Hanîfe'den nakledilen bir başka rivayete göre ise Müslüman esirleri kurtarmak amacıyla esir mübadelesi caizdir. Ebû Hanîfe'den gelen bu rivayetin daha makbul olduğu (اظهر) kaydedilmiştir.⁴⁶ Ayrıca Ebû Yusuf (öl. 182/798), *Kitabü'l-harâc* adlı eserinde Ebû Hanîfe'den aktardığı bir rivayette devlet başkanının esirler hakkında karşılıksız veya fidye karşılığı serbest bırakmayla, öldürme konusunda muhayyer olduğunu aktarmıştır.⁴⁷ İmâmeyn'e göre ise esirlerin Müslüman esirleri kurtarmak amacıyla mübadele edilmesi caizdir. Çünkü bir Müslümanın kurtarılması, bir kafirin (düşman) öldürülmesinden evladır. Ebû Yûsuf bu bağlamda Hz. Ömer'in Müslümanlardan bir kişinin kurtarılmasının kendisine Arap yarımadasına sahip olmaktan daha sevimli olduğu sözünü aktarmaktadır.⁴⁸ Ebû Yûsuf'a göre esirlerin mübadelesi ancak taksimden önce caiz olur. Gazilere ganimet olarak pay edildikten sonra mübadele yapılamaz. Çünkü artık kismetten sonra esir, köleleştirilmiş ve üzerinde mülkiyet sabit olmuştur. Şeybânî'ye göre her iki durumda da mübadele caizdir.⁴⁹

Esirlere yönelik muameleler Müslümanların faydası merkeze alınarak belirlenmiştir. Müslümanların, savaş sonrası ileride neslini devam ettirip görüşleri sebebiyle düşmana faydası Müslümanlara da zararı bulunabilecek ya da mübadele için faydalanılabilecek kadın, yaşlı ve çocuk esirleri dârülharpde bırakmaları, caiz değildir. Bunları esir olarak almaları gerekir. Böyle bir fayda söz konusu olmaya-caksa dârülharpde bırakabilirler. Şayet elde edilen esirler Müslümanlara zarar verebilecek ve düşmana fayda sağlayabilecek durumdalarsa ve Müslümanlar bunları

45 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/44; Ahmet Özel, "Esir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/387.

46 Şemsüleimme es-Serahsî, *Şerhu's-siyeri'l-kebîr* (eş-Şeriketü's-şarkıyye li'l-i'lânât, 1971), 1587.

47 Hanefî kaynaklar dışındaki bazı eserler de ashâb-ı re'yin - Burada Hanefîler'in kastedildiği anlaşılmaktadır. - Tevbe süresinin 5. âyetinden sonra gelmesi sebebiyle önce gelen Muhammed süresinin 4. âyetinin hükmünü neshettiği görüşünü benimsediklerini kaydetmektedir. Buna göre Hanefîler'in fidye ve karşılıksız serbest bırakma hükmünün yerine öldürme ve köleleştirme seçeneklerini kabul ettikleri görüşü diğer mezhep kaynaklarında da Hanefîler'e nisbet edilmiştir. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/45.

48 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc* (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 214.

49 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/120-121.

dârüislama nakledemiyorsa, bu sebeple onları öldürmeleri caiz değildir. Çünkü bu kimselerin öldürülmesi yasaklanmıştır. Nakledilme konusunda zaruret bulunması sebebiyle, öldürmek yerine dârülharpte bırakılırlar.⁵⁰

3.1.5. *Zimmî Statüsü Verme veya Emân Vererek Serbest Bırakma*

Müslümanlar iyice güçlenerek büyük savaşlarda zafer kazanmasıyla birlikte önemli ölçüde esir ve arazi elde etmişlerdir. Bu durum esirlere yönelik uygulamalarda bazı değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Özellikle Hz. Ömer'in uygulamalarından da görüldüğü üzere fethedilen yerlerde o bölgenin ahalisi zimmî statüsüne sokularak İslam devletine daha yararlı hale getirilmeye çalışılmıştır.⁵¹ Böylece toprakların ekip biçilmesi sağlanmış devlet de cizye ve haraç olarak maddi gelir elde etmiştir. İslam hukukçuları Hz. Ömer'in fethedilen sevâd arazisinde yaşayan gayrimüslimlere yönelik uyguladığı politikadan hareketle devletin fethedilen yerlerdeki insanları zimmî statüsüne kavuşturup onlardan cizye alabileceğini kabul etmişlerdir.⁵² Hanefilere göre esirlere uygulanacak öldürme ve köleleştirme haricinde üçüncü bir hüküm zimmî statüsüne kavuşturmadır. İslam ile müşerref olmaları için vesilelerden birisinin bu olduğu kabul edilmiştir.⁵³

Savaşılan gayrimüslimlere yönelik uygulamalardan birisi de canlarının ve mallarının güvence altına alınmasını ifade eden “emân” vermek şeklindedir. Hz. Peygamber emân verilen kişilere ilişilmemesini onaylamıştır. Emân hakkında mevcut örneklerin birbirinden farklı olması fukahanın da konuyu farklı değerlendirmesine sebep olmakla birlikte bu örnekler genel manada emân vermenin cevazı olarak kabul edilmiştir.⁵⁴ Hanefiler, Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'in, eşine emân vermesini örnek göstererek bazı şartları taşıması şartıyla Müslüman fertlerin de emân verebileceğini öne sürmüşlerdir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'in görüşü de Müslüman fertlerin emân verebileceği şeklindedir. Ancak temelde bu görüş kabul görmekle birlikte gayrimüslimlerden kimlere veya en fazla kaç kişiye emân verilebileceği, emân veren Müslümanın hürriyet ve buluş gibi şartları taşıyıp taşıyamaması gerektiği gibi hususlar tartışmalıdır.⁵⁵ İbn Mâcîşûn (öl. 212/827)

50 Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*’, 7/102.

51 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 59-61.

52 Ahmet Yaman, “Zimmî”, *Türkiye Dîyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/435.

53 İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve'l-tahsil*, 2/561; Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*’, 7/119-120; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lili'l-Muhtâr*, 4/125.

54 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 74-75.

55 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 13/142; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/75-78; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lili'l-Muhtâr*, 4/122-123.

ve Sahnûn (öl. 240/854) gibi bazı alimlere emânın geçerliliği için devlet başkanının onayının gerekli olduğu görüşü nispet edilmiştir.⁵⁶

3.2. Esirlere Uygulanan Muamele

İslam savaş hukukunda genel olarak esirlere gösterilen muamele ve onlara verilen birtakım hukukî statüler hem İslam devletinin hem de kendisinden zarar gelmeyeceği öngörülüyorsa esirlerin menfaatine yönelik şekillenmiştir. Bazı hükümlerde esirlerin bir şekilde İslam'la tanışıp Müslüman olmaları gayesinin güdülmesi bunu göstermektedir. Ayrıca esirlere yönelik bireysel keyfi muamele yasaklanmış, herhangi bir fayda getirmeyecek eziyet ve kötü muamele de kınanmıştır. Bu bağlamda esirin Müslümanlara zarar vereceği düşünülüyorsa öldürülmesi, zengin ise fidye alınması, Müslümanlara karşı olumlu davranışları sebebiyle Müslüman olması umuluyorsa serbest bırakılması, zarar vermeyeceğinden emin olunup hizmetinden faydalanılabileceği düşünülüyorsa da köle olarak alınmasının evla olduğu kimi hukukçular tarafından dile getirilmiştir.⁵⁷ Esirlerin esaret altındayken hürriyetleri kısıtlandığı için temel ihtiyaçlarının karşılanması ve kendileri hakkında nihai hüküm verilene kadar can güvenliklerinin sağlanması, esir alan tarafın sorumluluğundadır.

3.2.1. İhtiyaçların Karşılanması

Esirlerin temel ihtiyaçlarının karşılanması hususunda Bedir esirlerine gösterilen muamele örnek teşkil etmiştir.⁵⁸ Bedir Gazvesi sonrasında alınan esirlere iyi muamelenin emredilmesi, sahabîlerin hurma ile yetinip esirlere ekmek ikram etmeleri, esir alınan Abbas'ın giyecek kıyafeti bulunmaması üzerine onun ölçülerine uygun olan Abdullah b. Übey'in kendi kıyafetini vermesi, iyi muamelenin esas alınmasına örnektir.⁵⁹ Benî Ukayl'dan alınan esirin aç ve susuz olduğunu bildirmesi üzerine Hz. Peygamber'in bunların ihtiyaç olduğunu bildirerek esirin ihtiyaçlarının karşılanmasını emretmesi, esirlerin temel ihtiyaçlarının karşılanmasının esir alan taraf için bir sorumluluk olduğunu göstermektedir.⁶⁰ Ayrıca âyet-i

56 İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/145-146.

57 İbn Cemâa, *Tahrîrî'l-ahkâm fî tedbiri ehli'l-İslâm*, 193; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ'an metni'l-İknâ'*, 3/53.

58 Âmir, *Ahkâmü'esrâ ve's-sebâyâ fî'l-hurûbi'l-İslâmiyye*, 147-150.

59 Âmir, *Ahkâmü'esrâ ve's-sebâyâ fî'l-hurûbi'l-İslâmiyye*, 148; Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 66-67.

60 Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şuayb Arnavut-Muammed Kâmil (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Kitâbü'l-eymân", 28 (No. 3316).

kerîmede geçtiği üzere “*Kendi canları çektiği halde yemeği miskine, yetime ve esire yedirirler.*”⁶¹ ifadesinden esirlere iyi muamele teşvik edilmiştir.

3.2.2. Eziyet, İşkence ve Kötü Muamelenin Yasaklanması

Düşman askeri esir alındıktan sonra artık esir alan kimsenin değil, devletin esiri kabul edilir. Bu sebeple onunla ilgili hüküm devlet başkanına aittir. Esir alan kimse esiri kendi tasarrufu ile öldüremez ve esirin mallarına el koyamaz. Esirin malları da yine devlete aittir.⁶² Yukarıda esirin Müslüman olması durumunda, bir yaptırım olarak öldürme seçeneğinin ortadan kalktığı hususu ifade edilmişti. Müslüman fertler için de esirin taksimden önce öldürülmesi ve kadın esirlerle cinsi münasebet yasaklanmıştır. Ganimet taksiminden önce esirin Müslüman birisi tarafından öldürülmesi durumunda verilecek cezanın niteliği ihtilaflıdır. Hanefiler esirin taksimden sonraki durumunu Müslüman olması durumuna benzeterek kânının dokunulmazlığı sebebiyle, öldüren kişinin cezalandırılacağını kabul etmiştir. Ayrıca taksim sonrasında köleleştirilen esir üzerinde başkalarının tasarrufunu engelleyen “milk” tahakkuk etmiştir. Ancak böyle bir öldürmede şüphe sebebiyle kısas uygulanmayacağını belirtmişlerdir. Taksimden önce öldürmede ise masum olmadığı gerekçesiyle diyet, kefaret veya tazmin gerekmediğini kabul etmişlerdir.⁶³ Ancak esir alınan kadın veya çocuğun öldürülmesi durumunda öldüren kişinin cezalandırılacağı belirtilmiştir. Zira kadın ve çocuk esirlerin, esir alındıktan sonra hiçbir şekilde öldürülmesine hükmedilemez.⁶⁴

Esir alınan kadınlara ganimet taksimi öncesinde cinsi münasebette bulunmak haram kabul edildiği için bazı alimler bu fiili zina kabul edip recm cezası uygulanması gerektiğini savunurlar.⁶⁵ İmâm Mâlik ve Ebû Sevr’in içerisinde bulunduğu bir kısım alim ise milk şüphesi bulunması sebebiyle had cezasının uygulanmayacağını, bunun yerine tazir cezasının gerektiğini belirtirler.⁶⁶

Esirlere yönelik yasaklanan davranışlardan birisi de onlara eziyet edip işkence yapılmasıdır. Hz. Peygamber Bedir Gazvesi sonrasında ele geçirilen ve Müslümanlar aleyhine konuşmalarıyla bilinen, hatipliğiyle meşhur Süheyl b. Amr’a yönelik Hz. Ömer’in darb etme girişimini engellemiştir.⁶⁷ Ayrıca ihanetleri

61 el-İnsân, 76/8.

62 Âmir, *Ahkâmü 'esrâ ve ş-sebâyâ fi 'l-hurûbi 'l-İslâmiyye*, 151.

63 Serahsî, *Şerhu ş-siyeri 'l-kebîr*, 1028; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/64; Kâsânî, *Bedâiu ş-Sanâi*, 7/121.

64 Buhûti, *Keşşâfü 'l-kınâ 'an metni 'l-İknâ*, 3/52.

65 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/50; Buhûti, *Keşşâfü 'l-kınâ 'an metni 'l-İknâ*, 3/91.

66 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 75.

67 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 71.

sonucunda ölümlerine hükmedilmesinin ardından infazlarını bekleyen Benî Ku-reyza esirlerinin sıcakta bekletilmemesini emretmiştir. Öldürülmesine hükmedilen esirlerin bile açlık, susuzluk ve türlü eziyetlerle işkenceye maruz bırakılması yasaklanmıştır. Böyle bir uygulamanın herhangi bir faydasının bulunmadığı ifade edilmiştir. Savaşlarda düşman ölümlerine eziyet etme anlamındaki “müsle” yapılması da Hz. Peygamber’in uygulamalarından hareketle İslam hukukçuları tarafından caiz görülmemiştir.⁶⁸

3.2.3. Akrabalık Bağı Bulunanları Ayırma Yasağı

İslam hukukçularının esirlere yönelik uygulamalar çerçevesinde kabul ettiği ilkelerden birisi de akrabalık bağı bulunup birbirinin varlığına ihtiyaç duyan esirlerin birbirinden ayrılmasındır. Bu hüküm Hz. Peygamber’in esir anne ve çocukları birbirinden ayıran kişiye beddua ettiğini nakleden hadis doğrultusunda benimsenmiştir.⁶⁹ Hadisin anlaşılmasında İslam hukukçuları ihtilaf etmiş, bir kısmı hükmün anne ve çocuğun yanı sıra kardeşler ve “zevi’l-erhâm” olan akrabaları da kapsadığını belirtmiştir. Ayrıca annesinden ayrılması söz konusu edilen çocuğun yaşı ile ilgili de ihtilafın bulunduğu kaydedilmiştir. Çocuğun annesinden ayrılması hususunda Şafiî mezhebinde iki görüş ortaya çıkmıştır. İmâm Mâlik’e de nisbet edilen birinci görüşe göre çocuk yedi yaşına kadar annesinden ayrılamaz. İkinci görüş ise bunun sınırının buluş olduğu yönündedir. Hanbeliler hadisin ifadesinde yaş sınırı bulunmayıp mutlak olarak çocuğun belirtilmesi dolayısıyla sınırın buluş olduğu görüşündedirler. Ayırma kapsamına kimlerin girdiği hususunda Şafiî ve Hanefiler’e nisbet edilen görüş, baba ve çocuğun bu yasak kapsamında olduğu şeklindedir. Yine Hanefî ve Hanbelîlere göre kız ve erkek kardeşlerin yanı sıra “zevi’l-erhâm” olan akrabaların da bu yasak kapsamında olduğu kaydedilmektedir.⁷⁰

3.3. Âsi Esirler

Fıkıh literatüründe meşru devlet otoritesine isyan edenlere (bağy) yönelik savaş hükümleri bazı noktalarda gayrimüslimlere yönelik muameleden farklılık göstermektedir. Savaş esirleri konusundaki uygulama da bu farklılıktan nasibini almıştır. Bağiylerle ilgili hükümlerin esasını Hz. Peygamber’den nakledilen yaralı ve esir olan bağiylerin öldürülmeyip kaçanların da takip edilmeyeceğine yönelik

68 Serahsî, *Şerhu’s-siyeri’l-kebîr*, 1029; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’*, 7/120; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/199.

69 Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi’u’l-Kebîr (Sünenü’t-Tirmizî)* (Beyrut: Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), thk. Şuayb Arnavut, “Siyer” 17 (No.1656).

70 Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 14/243; İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, 3/67; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/110-111; Buhûtî, *Keşşâfü’l-kanâ’an meini’l-İknâ’*, 3/56.

rivayet ve Hz. Ali'nin Cemel Vakasında muhalif olanlara yönelik uygulamaları oluşturmaktadır.⁷¹

Hanefilere göre âsilerden esir alınanlar bırakılmaları halinde tehdit oluşturabilecek bir durumda iseler öldürülmelerine veya hapsedilmelerine hükmedilebilir. Katılacakları askerî bir güç kalmamışsa öldürülmezler. Affedildiklerinde tekrar bir karşı güç oluşturma potansiyeli varsa o halde hapsedilirler. Kadın, çocuk ve yaşlıları ise öldürülmez ve esir alınmaz.⁷² Şafilere göre ise âsi esirleri öldürülmez; öldürülmesi durumunda diyetleri ödenir. İtaat etmeleri halinde ise serbest bırakılırlar. İtaat etmezlerse hapsedilip belli bir süre sonra savaşmamak kaydıyla serbest bırakılırlar. Kadın ve çocuklar da savaş sona erince serbest bırakılırlar.⁷³ Hanbelîler de bu konuda Şafilere gibi düşünmekle birlikte farklı olarak bir görüşe göre kadın ve çocuklar hapsedilmeden serbest bırakılır, diğer görüşe göre ise âsileri baskı altında tutmak için ancak savaştan sonra bırakılırlar.⁷⁴ Mâlikîlere göre âsilere bidat ehli hükümleri uygulanır. Önce tevbe teklif edilir; kabul ederlerse serbest bırakılır, etmezlerse öldürülürler. Başka bir görüşe göre ise tedip edilirler, ancak öldürülmezler; kadınları da hiçbir şekilde öldürülmez.⁷⁵

3.4. Düşman Elindeki Müslüman Esirler

Müslümanlarla savaşan gruplardan alınan esirlerle ilgili hükümler fıkıh literatüründe yoğun bir şekilde ele alınmıştır. Bunun yanı sıra literatürde düşman eline düşen Müslümanların durumu, bu esirlerin nasıl davranması gerektiği ve devletin bu esirler için neler yapabileceği hususlarına da yer verilmiştir.

Müslüman askerlerin düşmana esir düşmek yerine düşmanla savaşması azîmet, savaşıp öldürülmektense esir düşmeyi tercih etmesi ruhsat kabul edilmiştir. Azîmet olması esir düşüp düşmanın eziyet, işkence ve inanca yönelik baskısına muhatap olmak yerine nihayetinde şehit olup sevap kazanacağı bir yolu seçip savaşması sebebiyledir. Ayrıca azîmeti tercih etmesi neticesinde düşmana yararlı olabilecek sonuçları da ortadan kaldırmış olur. Bununla birlikte çaresiz kalması durumunda ruhsat olan esareti tercih etmesi caiz görülmüştür. Bazı fakihler savaşmayı bırakıp ruhsat olan esir düşmeyi tercih edebilmesi için bazı koşullar ileri sür-

71 Ayşegül Şimşek, *Hanefî Mezhebinde Zalim İmama İtaat-İsyan Tartışmaları ve Bağy Literatürü* (H. 6./M. 12. YY.A Kadar) (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2023), 175-177.

72 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 7/140-142; Şimşek, *Hanefî Mezhebinde Zalim İmama İtaat-İsyan Tartışmaları ve Bağy Literatürü* (H. 6./M. 12. YY.A Kadar), 176-177.

73 Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fikhî'l-imâm eş-Şâfi'i* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/249-251.

74 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/252-253.

75 Âmir, *Ahkâmü 'esrâ ve's-sebâyâ fî'l-hurûbi'l-İslâmiyye*, 121.

müşlerdir. Buna göre mücahit, teslim olmadığında hemen öldürüleceğine kanaat getirmesi veya Müslüman kadın, teslim olduğunda namusuna dokunulmayacağına dair kanaat elde etmesi durumunda esareti tercih edebilir.⁷⁶ Ayrıca esir düştükten sonra kişinin kendini öldürme konusundaki kesin yasak sebebiyle, düşmana kendisinin öldürülmesine yol açacak davranışlarda bulunması caiz görülmemiştir. Ancak daha vahşi bir ölümle karşı karşıya kalırsa kolay ve eziyet vermeyen ölümü tercih edebilir.⁷⁷

Devletin de Müslüman esirlere yönelik bazı sorumlulukları bulunmaktadır. İmkan bulunduğu takdirde Müslüman esirlerin kurtarılması vacip kabul edilmiştir. Müslüman esirlerin kurtarılması ya fidye karşılığında veya esir mübadelesi şeklinde olabilir. ⁷⁸Bu konuda Hz. Peygamber'den "Esiri kurtarın, açtı doyurun ve hastayı ziyaret edin."⁷⁹ hadisi rivayet edilmiş, Hz. Ömer'den Müslüman bir kimsenin kurtarılmasının Arap Yarımadasına sahip olmaktan daha sevimli olduğu sözü aktarılmıştır.⁸⁰ Esir mübadelesini caiz gören cumhur ulema bu yolla Müslüman esirlerin de kurtarılabileceğini kabul eder. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlerden birincisi ve İmâmeyn'in de kabul ettiği görüş, Müslüman esirlerin kurtarılması için esir mübadelesinin caiz olduğudur. Bu görüşe göre Müslümanı kurtarmak müşrik esiri öldürmekten önceliklidir. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen diğer görüş ise müşrikleri öldürmeye dönük emrin farz ifade etmesi sebebiyle bu emirden istisna ancak esrin Müslüman olmasına vesile olabilecek kölelik ve zimmîlik statüsünün verilmesiyle olur. Esir mübadelesinde bu vesile söz konusu olmadığı için mübadele caiz değildir.⁸¹

Müslüman esirlerin mübadele dışında fidye karşılığı kurtarılması ise caiz kabul edilmiştir. Kurtarma bedeli beytül-mâlden karşılanır. Ancak Kâsânî esirin kurtulması için mal ve giysi benzeri şeylerin fidye olarak verilmesinin caiz olmasına mukabil, düşmana avantaj sağlayacak silah vb. şeylerin verilmesinin caiz olmadığını aktarır.⁸²

Düşman elindeki Müslüman esirin hayatta olduğu biliniyorsa bütün hakları korunur. Hayatta olduğu bilinmiyorsa nikahının düşmemesi ve malının mirasa

76 Âmir, *Ahkâmü 'esrâ ve's-sebâyâ fi'l-hurûbi'l-İslâmiyye*, 217; Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 104; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/188.

77 Serahsî, *Şerhu's-siyeri'l-kebîr*, 1500-1502.

78 Serahsî, *Şerhu's-siyeri'l-kebîr*, 1586.

79 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Kahire: Dârü't-Ta'sîl, 1422/2001), "Bâbü Fazli'l-Cihâd ve's-Siyer", 55 (No. 3058).

80 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 214.

81 Serahsî, *Şerhu's-siyeri'l-kebîr*, 1587.

82 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, 214; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/323; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/120.

konu olmaması gibi kendi hakları korunur; ancak mirasçı olmak gibi başkasının hakkı konusunda mefkûd ahkamı uygulanıp belli bir süre sonra ölü kabul edilir.⁸³

3.5. Çağdaş İslam Hukukçularının Yaklaşımı

Çağdaş İslam hukukçuları esirlerin öldürülmesi ve köleleştirilmesine bir takım gerekçelerle itiraz etmişler, günümüz şartlarında özellikle bu iki husus esir ahkâmı bağlamında itirazların odak noktası olmuştur. Buna göre çağdaş İslam hukukçularının savaş esirlerinin öldürülmesi ve köleleştirilmesi hakkındaki görüşleri aşağıda özet halinde aktarılmaya çalışılmıştır.

Son dönem İslam hukukçularından Yusuf el-Karadâvî'ye (1926-2022) göre Tevbe sûresinin 5. âyetinde geçen öldürün ifadesi savaş esnasında yapılması gerekeni belirtmektedir. Muhammed sûresinin 4. âyeti, savaş sırasında müşriklerin boyunlarının vurulması ve esir alınması, sonrasında ise karşılıksız ya da fidyeyle serbest bırakılması ifadesiyle savaşın seyrini resmetmektedir. Bu sebeple savaş bittikten sonra yapılması gereken şey esirleri karşılıksız veya fidye karşılığında salıvermektir. Ayrıca kesin delil bulunmaması sebebiyle Muhammed sûresinin 4. âyetinin mensuh olduğu görüşü isabetli değildir.⁸⁴ Esirlerin öldürülmesi sünnete de uygun değildir. Hz. Peygamber döneminde öldürüldüğü bilinen esirlerin öldürülme sebebi esir olmaları değil, daha önceden Müslümanlara yönelik eziyetleri ve işlemiş oldukları savaş suçlarıdır. Sahabe ve tabiinden de öldürmenin caiz olmadığına yönelik görüşler mevcuttur. Cumhur'un esirlere yönelik kabul ettiği öldürme, köleleştirme, fidyeyle veya karşılıksız salıverme gibi uygulamalar zorunluluk değil tercihtir.⁸⁵ Günümüzde esirlere dönük bu tercihlerden Müslümanların maslahatına olanın tercih edilmesi gerekir. Halihazırda Müslüman ülkeler uluslararası antlaşmalara ve savaş kurallarına uyma anlaşması yapmaktadır. Müslümanların maslahatı da bu anlaşmalara riayet etmesi ile olur. Bu anlaşmalarda savaş esirlerinin öldürülmesi yasaklanmıştır. Buradan yapılacak çıkarım, Müslümanların maslahatı gereği esirlerin öldürülmemesidir. Ayrıca Hz. Peygamber döneminde yer alan birçok uygulama esirlerin bağışlanması ve salıverilmesi şeklindedir. İslam dininde merhamet, rahmet ve İslam'ı sevdirmeye sıkça vurgulanır. Buna rağmen gerekmediği halde öldürmeye susamış gibi davranmak İslam'ın temel ilkeleriyle de uyuşmaz. Bütün bu mülahazalar neticesinde günümüzde öldürme seçeneği caiz görülemez.⁸⁶ Karadâvî köleleş-

83 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 106.

84 Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu'l-cihâd*, 2/957-958, 971. Esirleri öldürmenin caiz olmadığına yönelik deliller için ayrıca bk. Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu'l-cihâd*, 2/959-962.

85 Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu'l-cihâd*, 2/974-975.

86 Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu'l-cihâd*, 2/978-979.

tirmeyle ilgili olarak İbn Kayyım el-Cevziyye'den (öl. 751/1350) Hz. Peygamberin kadın ve çocuklar haricinde hiç kimseyi köleleştirmedeği görüşünü aktarmakta, devlet başkanının Müslümanların maslahatına uygun olanı tercih etmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre esirlerin köleleştirilmesi, dönemin dünya düzeninin bir gereğidir. Bu realite belli kurallara bağlanmış, kölelerin temel ihtiyaçları karşılanıp onlara iyi muamele edilmesi gibi hususlar düzenlenmiştir.⁸⁷

Suriyeli İslam hukukçusu Vehbe Zühaylî (1932-2015) İslam hukukunda esirlerin öldürülmesinin ibâhadan ziyade harama daha yakın olduğu kanaatini taşımaktadır. Bu sebeple esirler ancak zaruret durumunda öldürülebilir. Ona göre Kur'an-ı Kerîm'de esir ahkâmını düzenleyen Muhammed Süresinin 4. âyetinin neshedildiğine yönelik kesin delil bulunmamaktadır. Ayrıca bu ayeti neshettiği ileri sürülen ayetlerle muaraza halinde değildir. Hz. Peygamber'in uygulamalarında esirlerin öldürülme sebebi esaret değil birtakım başka hususi sebeplerdir.⁸⁸ Köleleştirmede de Müslümanlar dönemin şartlarını esas alarak Zühaylî'nin ifadesiyle "muâmele bi'l-misil" ilkesini uygulamıştır. Sadece Müslüman esirlerin köleleştirilmesi durumunda ele geçirilen esirlerin köleleştirilmesi söz konusudur.⁸⁹

Ahmet Özel'e göre Muhammed Süresinin 4. âyetinin hükmü neshettiği ileri sürülen ve öldürmeyi gerekli kılan ayetler, savaş esnasındaki takip edilen yol hakkında olup esirlerle ilgili bir düzenleme değildir. İslam hukukunda esirlerle ilgili hüküm Muhammed süresinin 4. âyetinde belirtildiği üzere karşılıksız veya fidye ile serbest bırakma şeklindedir. Cumhur fukaha bu ayetin mensuh olduğunu kabul etmemiştir. Hz. Peygamber dönemindeki öldürme örneklerinde öldürülme sebebi esaret değil esirlerin savaş öncesi işledikleri suçlarla ilgilidir. Fukaha öldürme seçeneğini ileri sürerken mevcut uluslararası şartlardan etkilenmiş, "mukabele bi'l-misil" ilkesine uygun davranmak zorunda kalmıştır.⁹⁰ Köleleştirme de aynı ilke gereği uluslararası teamülün bir neticesidir. İslam bu vakıayı insani şartlara taşımaya çalışmıştır. Günümüzde İslam devletlerinin de kabul ettiği uluslararası antlaşmalarda köleleştirme bulunmadığından bu tercih de doğal olarak ortadan kalkmıştır.⁹¹

Mehmet Birsin'in esirlerin durumu hakkındaki kanaati Kur'an nassı bağlamında esirlerle ilgili düzenlenen hükümlerin karşılıksız veya fidye karşılığı serbest bırakma olduğu şeklindedir. Öldürme ve köleleştirme ise sosyal ve kültürel şartlarla ilgili olup müteakabiliyet ilkesine dayanır. Hangi statünün verileceğine

87 Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu'l-cihâd*, 2/974.

88 Vehbe Zühaylî, *Âsârü'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, 435-440.

89 Vehbe Zühaylî, *Âsârü'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, 444-445.

90 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 94-95.

91 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 97-101.

dair tercih yetkisinin devlet başkanına verilmesi buna işaret eder. Hz. Peygamber zamanındaki öldürme örnekleri öldürülenlerin esir olmaları sebebiyle değil, harici sebeplere bağlıdır. Köleleştirmede ise Hz. Peygamber'in muharip erkek esirleri köleleştirdiği sabit değildir. O dönemde sadece kadın ve çocuk esirlerin köle olarak alındığı bilinmektedir. Bu da yaygın bir uygulama değildir.⁹²

Ahmet Hamdi Furat, Kur'an-ı Kerim'deki hükümler incelendiğinde esirlerin akıbeti hakkında karşılıksız veya fidye karşılığı serbest bırakma hükümlerinin bulunduğu ve Hz. Peygamber'in uygulamalarının da bunu desteklediği görüşündedir. Ona göre mevcut nasslardan öldürme ve köleleştirme hükümleri çıkarılamaz.⁹³

4. Uluslararası Hukukta Esir Hakları

Uluslararası hukukta esirlere uygulanması kabul edilen kurallar, çeşitli konferanslar ve antlaşmalar yapılarak uzun bir sürecin sonunda günümüzdeki şeklini almıştır. 1856 Paris Deklarasyonu ve 1864 tarihli Cenevre Sözleşmesi uluslararası savaş hukuku ve esirlere yönelik uygulanacak kuralların temelini oluşturmuş, 1949'a kadar esir hukukuna dair çeşitli konferanslar düzenlenip antlaşmalar imzalanmıştır. Bunların en kapsamlısı ve katılan ülke sayısının fazla olması sebebiyle uluslararası toplum nezdinde kabul göreni, 1949 tarihinde akdolunan 143 maddelik "Harp Esirlerine Yapılacak Muamele ile İlgili Cenevre Sözleşmesi" ve ileriki yıllarda bu sözleşmeye ek bazı protokollerden oluşmaktadır.⁹⁴

1949 tarihli Cenevre Sözleşmesi'nin savaş esirlerine yapılacak muamele ile ilgili kısmında silah bırakanlar ve savaşa hiç dahil olmayan esirlerin ölümüne yahut vücut bütünlüğüne zarar verecek eylemler, eziyet, işkence, tehdit, hakaret, zorlama ve haysiyet zedeleyici uygulamalar yasaklanmış, esirlerin bu tür muamelelere maruz kalmamaları ve sağlıklarının korunması için gerekli özenin gösterilmesi zorunlu görülmüştür.⁹⁵ Esirlerin yeme, içme ve barınma gibi temel ihtiyaçlarının insani şartlarda karşılanması elzem kabul edilmiş, tıbbi ihtiyaçlarının karşılanması ve ibadetlerini yapabilmelerine müsaade edilmesi kararlaştırılmıştır.⁹⁶ Esirlerin

92 Birsin, "İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi", 190.

93 Ahmet Hamdi Furat, "Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in Uygulamalarında 'Esirlerin Akıbeti'", *İnsan Hakları ve Din (Sempozyum) Bildiriler* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010), 385-386.

94 İsmail Yılmaz, "İslam ve Modern Hukuk Ekseninde Savaş Esirleri", *Kırıkkale Hukuk Mecmuası* 3/2 (30 Ekim 2023), 488-489; Özel, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 109-117; Sözleşme rehberi ve maddelerinin tercümesi için bk. Melike Batur Yamaner vd., *12 Ağustos 1949 Tarihli Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokolleri* (İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, ts.).

95 Yamaner vd., *12 Ağustos 1949 Tarihli Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokolleri*, (md. 1-20), 49-58.

96 Yamaner vd., *12 Ağustos 1949 Tarihli Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokolleri*, (md. 21-48), 58-68.

belli ölçü ve şartlarda çalıştırılabileceği,⁹⁷ bazı mali haklarının korunması,⁹⁸ aile ve yakınlarıyla iletişim kurabilmesi düzenlenmiş, bazı ihtiyaçları için gönderi/kargo alabilmesine yönelik imkan tanınmıştır.⁹⁹ Ayrıca belli temsilcilikler yoluyla esaret şartlarına dönük şikayet hakkı tanınmış,¹⁰⁰ savaş bitince de esirlerin serbest bırakılması gerekli görülerek esaretin son bulacağı şartlar düzenlenmiştir.¹⁰¹ Son bölümlerde ise esirlere yardım cemiyetleri ve söz konusu sözleşmenin yürütülmesine ilişkin esaslar düzenlenmiştir.¹⁰²

Uluslararası antlaşmalarda esirlerin belli haklarının korunması ve insani muamele görmelerine yönelik önemli iyileştirmeler bulunmakla birlikte kontrol mekanizmalarının yeterli olmaması sebebiyle uluslararası arenada siyasî, askerî ve ekonomik açıdan güçlü olan taraf için bu kurallar sadece bir tavsiyeden ibaret kalmaktadır. Realitede güçlü devlet karşı tarafın esirlerine uygulayacağı muamelede kendi inisiyatif ve keyfi teamülleriyle hareket edebilmektedir. Son yüzyılda meydana gelen savaşlar ve işgaller sonucu sivillere ve esirlere yönelik muameleler bunu göstermektedir.¹⁰³

Sonuç

İslam hukukunda esirlere yönelik fikhî ahkâmın oluşumunda Kur'an-ı Kerîm'deki konuyla ilgili ayetler, Hz. Peygamber'in uygulamaları, Hulefâ-i Râşidîn'in tatbiki ve fakihlerin bu verileri farklı şekillerde anlayıp yorumlaması etkili olmuştur. Modern dönemde devlet yapısı ve uluslararası ilişkiler sahasında köklü değişikliklerin meydana gelmesiyle bu durum çağdaş İslam hukukçularını bazı noktalarda literatürde yer alan görüşlerden farklı görüşler ileri sürmeye sevk etmiştir.

Esir hukukuyla ilgili ihtilaflı konular büyük oranda esirlerin akıbeti hususuna yoğunlaşmıştır. Fıkıh literatüründe nasslarda yer alan hüküm ve uygulamalardan hareketle esirlerin akıbetine ilişkin öldürme, köleleştirme, fidye karşılığı veya karşılıksız salıverme veya zimmî statüsü verme gibi uygulamalar yer almakla beraber bunların hangilerinin, ne şekilde ve hangi şartlarda uygulanacağı tartışmalıdır.

97 Yamaner vd., *12 Ağustos 1949 Tarihli Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokolleri*, (md. 49-57), 68-70.

98 Yamaner vd., *12 Ağustos 1949 Tarihli Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokolleri*, (md. 58-69) 71-75.

99 Yamaner vd., *12 Ağustos 1949 Tarihli Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokolleri*, (md. 70-77), 75-79.

100 Yamaner vd., *12 Ağustos 1949 Tarihli Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokolleri*, (md. 78-108), 80-91.

101 Yamaner vd., *12 Ağustos 1949 Tarihli Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokolleri*, (md.109-119), 91-95.

102 Yamaner vd., *12 Ağustos 1949 Tarihli Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokolleri*, (md. 120-143), 95-103.

103 Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 114-117; Yılmaz, "İslam ve Modern Hukuk Ekseninde Savaş Esirleri", 489.

İslam hukukçularının bir kısmı esirlerin öldürülmesine Kur'ân ve sünnette buna delil bulunmaması, sünnetteki öldürme örneklerinin esaret sebebiyle değil başka suçlardan kaynaklanması, günümüzde esirlerin öldürülmemesini öngören uluslararası anlaşmalara uymanın Müslümanların maslahatına olması gibi gerekçelerle karşı çıkmışlardır. Savaşa bizzat katılmayan veya savaşma kabiliyeti olmayan masum kimselerin öldürülmemesi, Hz. Peygamber dönemindeki örneklerde öldürülenlerin savaş suçu işlemesine bağlanması, Hanefîlerin buluğa ulaşması konusunda ihtilaf bulunan erkek savaşçıların ceza ehliyeti olmadığı gerekçesiyle öldürülmeyeceği görüşü, esirlere yönelik uygulamalarda bir suç-ceza ilişkisi ve dengesi gözetildiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Kölelik konusunda modern döneme kadar böyle bir olgunun varlığı kabul edilmekle birlikte çağdaş İslam hukukçularına göre bu durum, dönemin devletlerarası uygulamalarında yer alan “mukabele bi'l-misil” ilkesi gereği uygulanmıştır. Bu ilkenin klasik fıkıh literatüründe doğrudan dillendirilmemiş olup modern dönemde kimi araştırmacıların geriye dönük bir tespiti olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Günümüzde artık kölelik olgusunun kalmaması dolayısıyla, bir hüküm olarak köleleştirmeden söz edilemeyeceği konusunda fikir birliği edilmiştir.

Esirlerin akıbetine yönelik uygulamalarda fukahanın çoğu kez vurguladığı hususlar, tercihe bırakılan uygulamalarda İslam devletinin ve Müslüman toplumun faydasına olanın tercih edilmesi, esirlerin ise İslâm'a ısınıp kurtuluşuna vesile olacak uygulamaların öncelenmesidir. Yine bu doğrultuda insan onuruna yakışmayan ve hukuksuz davranışlardan uzak durulması, esirlerin temel ihtiyaçlarının karşılanması, devleti zafiyete uğratmamak kaydıyla esirlere yönelik muamelelerin yumuşatılması ve böylece onların İslâm'a kazandırılması hususları öne çıkmaktadır.

Fıkıh literatüründe esirlerin statüsünden esirlere nasıl muamele edileceğine varan birçok mesele yer almıştır. Çoğunlukla fûrû-i fıkıh kitaplarının “kitâbü's-siyer” ve “kitâbü'l-cihâd” bölümlerinde ve devletler hukukuna özgü müstakil kitaplarda bu meseleler ele alınmıştır. Günümüzde ise bu konu çeşitli akademik çalışmalara ve konuyla ilgili müstakil kitaplara araştırma konusu edilmiştir. Esir hukukunun bütün mesâili oldukça kapsamlı bir çalışmayı gerektireceğinden bu çalışmada esir hukukuna dair temel meselelerin ve özellikle günümüz şartlarında tartışmalı olan hususların izi sürülmeye çalışılmıştır.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim Mealî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Âmir, Abdülatif. *Ahkâmü'esrâ ve's-sebâyâ fî'l-hurûbi'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1986.
- Avcı, Casim. "Kurayza (Benî Kurayza)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/431-432. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birsin, Mehmet. "İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (01 Ocak 2012), 163-194. <https://doi.org/10.14395/jdiv85>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. Kahire: Dârü't-Ta'sîl, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdris. *Keşşâfü'l-kınâ'an metni'l-İknâ'*. Riyad: Mektebetü'n-Nasrî'l-Hadîse, 1968.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1994.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr. *Sünenü Ebî Dâvûd*. ed. Karh Beledî. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Ya'lâ el-Ferra. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Ebû Yûsuf. *Kitâbü'l-harâc*. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- Furat, Ahmet Hamdi. "Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in Uygulamalarında 'Esirlerin Âkıbeti'". *İnsan Hakları ve Din (Sempozyum) Bildiriler*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Hamidullah, Muhammad. *Hiz. Peygamberin savaşları*. çev. Nazire Erinç. Yurter. Cağaloğlu, İstanbul: Beyan Yayınları, 2023.
- İbn Cemâa, Bedrüddîn. *Tahrîrû'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*. Doha: Dârü's-Sekâfeti bi-Tefvîzi min Riâseti'l-Mehâkimi's-Şer'iyye bi-Katar, 1988.
- İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Kahire: y.y., 1955.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb li't-Tıbbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1997.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sader, 1414.

- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed Kurtûbî Endelusî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetu'l-muktesid*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- İbn Rüşd el-Ced. *el-Beyân ve't-tahsîl*. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmi, 1988.
- Kâsânî. *Bedâiu's-Sanâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Maverdî. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1431.
- Mâverdî. *el-Hâvi'l-kebîr*. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Özdaş, Haşim. *Kur'an Âyetleri Işığında Savaş Esirlerinin Durumu*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.
- Özel, Ahmet. “Esîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/382-389. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Özel, Ahmet. *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı., 2014.
- Özel, Ahmet. “İslam’da ve Günümüz Devletler Hukukunda Savaş Esirleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 105-122.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-marife, 1989.
- Serahsî, Şemsüleimme. *Şerhu's-siyeri'l-kebîr*. eş-Şeriketü's-şarkiyye li'l-i'lânât, 1971.
- Şimşek, Ayşegül. *Hanefî Mezhebinde Zalim İmama İtaat-İsyan Tartışmaları ve Bağy Literatürü (H. 6./M. 12. YY.A Kadar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2023.
- Şîrâzî, Ebû İshak. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-imâm eş-Şâfi'î*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2009.
- Vehbe Zühaylî. *Âsârü'l-harb fî'l-fıkhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Yaman, Ahmet. “Zimmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/434-438. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Yamaner, Melike Batur vd. *12 Ağustos 1949 Tarihli Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokolleri*. İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, ts.

Yılmaz, İsmail. “İslam ve Modern Hukuk Ekseninde Savaş Esirleri”. *Kırıkkale Hukuk Mecmuası* 3/2 (30 Ekim 2023), 473-496. <https://doi.org/10.59909/khm.1364434>

Yusuf el-Karadâvî. *Fıkhu'l-cihâd*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2014.

İSLAM HUKUKUNDA ŞEHİTLİK VE GAZİLİK AHKAMI

Emine YELBEY AYDIN*

Giriş

İslam hukukunda şehitlik ve gazilik hem dünyevî hem de uhrevî boyutlarıyla önemli bir yere sahiptir. Nitekim gerek ayetlerde gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde Allah yolunda savaşmanın, bu uğurda şehit ya da gazi olmanın faziletleri sıkça zikredilmiştir. Şehitlik ve gazilik kavramları ve bu kavramlarla ilgili hükümler sadece askerî ya da siyasî bir nitelik göstermezler. Bunun yanı sıra adalet, fedakârlık, sosyal yardımlaşma gibi konularla irtibat halinde olan bu kavramlar çerçevesinde Müslüman toplumun manevî değerleri de şekillenmiştir. Bu çalışmada, şehitlik ve gazilik kavramları İslam hukuku çerçevesinde ele alınmakta ve bu statülere yüklenen hükmî sonuçlar, dinî-sosyal etkileri ile birlikte incelenmektedir

1. Şehitlik ve Gazilik Kavramları

1.1.Şehitlik: Dil ve Terim Anlamı

“Şehit” kelimesi, Arapça “ş-h-d” (شهد) kökünden türetilmiş olup, sözlükte bilmek, duymak, tanıklık etmek, şahit olmak, yemin etmek gibi geniş bir anlam yelpazesine sahiptir¹

Terim olarak ise genellikle iki farklı anlam verildiği görülmüştür. İlk anlamında eş-Şehîd kelimesi, Allah'ın isimlerinden biri olarak nitelendirilmiştir. Bu minvalde şehîd, “zahiri konularda ilmi mutlak olarak doğru kabul edilen”, “şehadetinde güvenilir olan”, “ilminde hiçbir şey eksik olmayan”, “her şeyi gözetlemiş

* Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, eyelbey@uludag.edu.tr ORCID: 0000-0001-5059-5231.

1 Fahrettin Atar, “Şehid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/428.

gibi bilen” manalarına gelir. İkinci anlamıyla şehîd, en yalın ifadeyle “Allah yolunda öldürülen Müslümanı” ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu anlamı karşılayan şehîd kelimesinin çoğulu ise “şühedâ”dır.²

İslam alimleri, “Allah yolunda öldürülenlerin” neden şehîd olarak nitelendirildiği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir grup İslam alimi “şahitlik edilme” anlamından hareket ederken diğerleri “şahitlik etme” manasını odak noktası olarak belirlemişlerdir. Kelimeyi “şahitlik edilme” anlamına göre açıklayan alimlere göre, Allah yolunda öldürülen kişinin yıkanmasında ya da ruhunun cennete intikalinde rahmet melekleri hazır bulunup şahitlik ettikleri için ona şehîd denilmiştir.³ “Şahitlik etme, tanık olma” anlamından hareket eden alimlere göre ise, şehadetı nedeniyle Allah’ın kendisine hazırladığı nimetleri gördüğü için ya da kıyamet gününde, dünyadayken peygamberlerini yalanlayan geçmiş ümmetlere karşı Hz. Peygamber ile birlikte şahitlik yapması isteneceği için şehîd denilmiştir.⁴

Netice itibarıyla İslam alimlerinin Allah yolunda öldürülen kişiye neden şehîd dendiğine ilişkin ortaya koydukları görüşler şu başlıklar altında toplanabilir⁵:

1. Melekler, onun şehadetı esnasında orada hazır bulunup yıkanmasına ve ruhunun cennete nakline şahit oldukları için;
2. Melekler cennette ona şahitlik edecekleri için;
3. Kıyamet gününde (nebilerini yalanlayan) geçmiş ümmetler hakkında Hz. Peygamberle birlikte kendilerinden şahitlik etmeleri isteneceği için;
4. Onların ruhları Allah katında şahit gibi diri olarak yaşadığı için;
5. Şehadetin hak olması için kişi, öldürülene kadar Allah’ın emrinde olmalıdır. Dolayısıyla ölene kadar Allah’ın emrinde yaşadığına dair kendisine şahitlik edileceği için;
6. Allah’ın kendileri için hazırladığı nimetlere ve şehadetleriyle ilgili olarak Allah’ın şeref/onur olarak kabul ettiği şeylere (الكرامة) şahit oldukları için;
7. Savaşa şahit olduğu için;
8. Şehid, imanı ve o anki haliyle hayırlı bir sona şahit tutulduğu için;
9. Şehid, şahit olarak şehadetine şahit olduğu için;

2 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), 3/238.

3 Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiru’l-Kâmus* (Beyrut: Dâr-u Sadr 1889), 8/46.

4 Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 8/46.

5 Muhammed Sinan Şengüllendi, *Hiz. Peygamber Döneminde Şehitlik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 14-15; Musa Yıldız, Ayşe İspir Kurun, “Cahiliye Şiirlerinden Kur’an Metnine ‘Şehit’ Teriminin İçerdiği Anlamlar”, *Eskiye* 40 (Mart 2020), 248-249.

10. Şehid kendi kanına şahit olduğu için.

1.2. Kur'an'da Şehîd ve Şehitlik

Kur'an-ı Kerim'de şehîd kelimesi, otuz beş yerde müfred, bir yerde tesniye ve yirmi bir yerde cemi olmak üzere toplam elli yedi yerde geçmektedir.⁶

Bu ayetlerin büyük bir bölümünde, “tanık”, bazılarında “Allah’ın iradesine uygun yaşayan kamil insan” anlamlarında kullanılan kelime üç ayette (en-Nisâ 4/69; ez-Zümer 39/69; el-Hadîd 57/19) ve çoğul versiyonuyla Allah yolunda canını feda ederek şehitlik mertebesini kazanan kişileri ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁷ Kur'an-ı Kerim'de Allah yolunda öldürülenlerin aslında ölü olmayıp diri oldukları⁸, Allah’ın kendilerine ihsan ettiği rızıklar sebebiyle mutlu bir hayat sürdükleri⁹ ve Allah’ın rahmeti ve mağfiretine mazhar olduklarından söz edilir.¹⁰

1.3. Hadislerde Şehîd ve Şehitlik

Hadislerde şehîd kelimesine hem kelime anlamı hem de terim anlamını karşılayacak ölçüde genişçe yer verilmiştir. Kütüb-i Sittede şehitlik kavramı savaşta hayatını kaybedenlerin yanı sıra, Allah yolunda, canını ve malını feda eden tüm Müslümanları kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Bunun yanı sıra bazı hadislerde savaş dışında farklı sebeplerle ölen kişiler için de şehîd kelimesinin kullanıldığına rastlamaktayız.¹¹

Hadislerde gerek şehitliğin tarifi gerekse şehitlere uygulanacak hükümlere dair daha ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Hz. Peygamber’in şehitlikle ilgili açıklamaları hadis mecmualarında daha ziyade cihad bölümünün “fazlû’ş-şehîd” vb. başlıkları altında incelenmiştir.

Ebu Musa’dan nakledilen bir hadiste, Hz. Peygamber’e, mal edinmek, şan ve şeref kazanmak ya da kahramanlık uğruna savaşan üç kişiden hangisinin şehîd olacağı sorulduğunda o (s.a.v.): “Kim Allah kelimesinin en üstün olması için sa-

6 Mehmet Seyid Geçit, “Kur'an'da Şehitlik”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Nisan 2017), 123.

7 Atar, “Şehid”, 38/429.

8 el-Bakara 2/154.

9 Âl-i İmrân 3/169.

10 Rahmi Yaran, “Şehitlik ve İlgili Fikhî Hükümler”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2012), 216; Daha geniş bilgi için bk. Ali Kaya, *Kur'an-ı Kerim'de Şehâdet Kavramı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

11 Merve Akdemir, *İslam Hukuku Açısından Şehitlik ve Gazilik Kavramları* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 17-18; Ufuk Dağhoğlu, *Hükmi Şehitlikle İlgili Rivayetlerin Tedkiki* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2014), 7.

vaşırsa o Allah yolundadır.”¹² diyerek cevap vermiştir. Bu rivayetle şehitliğin dar anlamda tanımı yapılmış olmaktadır. Bunun yanı sıra Allah yolunda ölenlerin dışında da şehîd sayılabilecek kişiler olduğu bildirilmiştir. Hadislerde başka sebeplerle öldüğü halde şehîd sayılan kişiler şunlardır: Malını, canını, ailesini veya dinini savunurken öldürülenler, haksız yere veya hakkını savunurken öldürülenler, Allah yolunda ölenler, tâûn (vebâ) veya karın hastalığından ölenler, boğulanlar, yıkıntı altında kalanlar, hamileyken yahut doğumda ölen kadın, yangında ölen, zâtü’l-cenpten (akciğer iltihabı) ölen, bineğinden düşerek ya da bineği tarafından çiğnenip ölen, herhangi bir hastalıktan ölen, zehirli hayvan tarafından ısırılan.¹³

1.4. Gazilik: Tanımı ve kapsamı

Gazi kelimesi sözlükte “İslâm dini ve vatan uğruna düşmanla savaşan ve şehit olmadan dönen kimse”, “olağanüstü fedakarlıklar göstererek düşmanı yenen komutanlara devlet tarafından verilen onur unvanı”, “Savaşta sağ olarak dönen kimse” olarak tanımlanmıştır. Gazi kelimesi Kur’an-ı Kerim’de bir yerde çoğul olarak yer almakta (Âl-i İmrân 3/156) ve başka bir ayette de ima yoluyla şehitlikle birlikte zikredilerek övülmektedir (et-Tevbe 9/52). Kur’an’da gazi kelimesinin karşılığı olarak daha çok mücahid kelimesi kullanılmıştır. Hadislere bakıldığında gazi ve çoğulu guzâtın sıkça kullanıldığına rastlanmaktadır. Bunların bir kısmında “el-gâzi fî sebîlillah”¹⁴, bir kısmında ise sadece gazi şeklinde yer almaktadır.¹⁵

Gazilik sıklıkla şehitlikle beraber ele alınmış ve İslam toplumunda erişilmesi arzu edilen, övülen bir mefhum olarak öne çıkmıştır. Hz. Peygamber’in şehitlik ve gaziliğin faziletleri hakkındaki sözleri, gaziliğin değerini artırmış ve “ölürsem şehit kalırsam gazi” düsturunun ortaya çıkmasına vesile olmuştur. İslam fetihlerinde bu düsturun önemi büyüktür.

Allah savaşa katılanların dünya ve ahirette çok güzel nimetlerle ödüllendirileceğini bildirmektedir. Bu sebeple hiçbir mücahid bu nimetlerden mahrum olmak istememiştir. Savaşta kaçanlar hakkında ise Allah’ın gazabı vardır.¹⁶

Allah Müslümanların canları ve mallarıyla cihada katılmalarını buyurmuştur. Bir rivayetinde Hz. Peygamber de bu durumu tasdik eder şekilde şöyle buyurmuştur: “Kim Allah’a iman ederek ve vadini tasdik ederek, Allah yolunda

12 Buhârî, “Cihad ve Siyer”, 15; “İlim”, 45; Nesâî, “Cihad”, 21; İbn Mâce, “Cihad”, 13.

13 Yaran, “Şehitlik ve İlgili Fıkhi Hükümler”, 217-218.

14 Buhârî, “Ta’bir”, 12; Tirmizî, “Zekât”, 18, “Da’avât”, 5

15 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/20, 53; Buhârî, “Humus”, 13

16 el-Enfâl, 8/15, 16, 58; en-Nisâ, 4/74, 104.

(kullanmak üzere) bir at “tutarsa” bu atın yediği, teri, gübresi, bevli kıyamet günü terâzisine girecektir, yani sahibine sevap olacaktır.”¹⁷

Gazaya giden bir askere teçhizat desteğinde bulunmak ve geride kalan ailesine bakmak, onları himaye etmek sosyal sorumluluk gereği Müslümanların görevi olarak kabul edilmiştir. Bu minvalde Zeyd İbnu Hâlid’den (r.a.) rivayetle Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdular: “Kim Allah yolunda bir askerin teçhizatını temin ederse bizzat gaza yapmış olur. Kim, gazaya çıkan bir askerin geride kalan ailesine hayırlı himayede bulunursa gaza yapmış olur.”¹⁸

Başlangıçta din uğruna savaşan her Müslüman için kullanılan gazi sıfatı zamanla özellikle de iktisadî zorunluluklar nedeniyle dar anlamda orduda belirli zümreler için kullanılmıştır. Göçebe toplulukların şehirlere saldırılarının önüne geçmek için Emeviler döneminde gönüllü birlikler kurulmuş ve bunlar gazi olarak anılmıştır. Emevî yöneticileri bunların barınması için şehirlerin dışında ribat adı verilen kaleler kurmuşlardır. Böylelikle zaman içerisinde gaziler hem şehirleri ve kervanları koruma vazifesi üstlenmişler hem de gayri Müslimleri İslam’a davet etmeye başlamışlardır.

İslam’dan önceki dönemde Türkler arasında yaygın olarak kullanılan alp kelimesi, gazi kelimesinin eş anlamlısı olarak kabul edilmektedir. Daha sonraki dönemlerde Türklerin Müslüman oluşuyla birlikte “alp gazi” kelimeleri beraber de kullanılmış ve böylece alp kelimesi de İslami bir içerik kazanmıştır.

İslam dünyasında özellikle Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda sürekli olarak anılan bir kavram olan gazilik, klasik dönemde din uğruna yapılan savaşlara katılmış bütün askerlere verilen isimdir.¹⁹ Ancak zamanla gazilik kavramının değişen koşullar nedeniyle biçim değiştirdiğini gözlemlemekteyiz. Osmanlı Devleti’nin yıkılmadan önceki son dönemini incelediğimizde bu durumun ekonomik sebepleri daha baskın bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Artan savaşlar, maddi yetersizlik, devletin askerlerine ve ailelerine destek olma yükümlülüğü kavramın kapsamını yani kimlerin gazi olarak tanımlanacağı meselesini etkilemiştir. Eskisi gibi her savaşa giden birey gazi olarak anılsa maddi yardım yapma zorunluluğu ortaya çıkacaktır. O yüzden kavram, günümüzdeki anlayış biçimine bürünmüş, savaşa katılan askerlerden sadece vatan koruması sırasında herhangi bir uzvunu kaybeden veya gündelik işlerini yapamayacak durumda yaralanan bireyleri ifade etmek için kul-

17 Buhârî, “Cihâd”, 46; Nesâî, “Hayl”11, “Cihad”, 44; Tirmizî, “Fedâilu’l-Cihâd”, 6.

18 Buhârî, “Cihâd”, 38; Müslim, “İmâret”, 135, 136; Ebu Dâvud, “Cihâd”, 21; Tirmizî, “Fedâilu’l Cihâd,” 6; Nesâî, “Cihad”, 44.

19 Seren Çelebi, *Osmanlı Devleti’nde Şehitlik ve Gazilik* (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 69.

lanılmıştır. Böylece devlet sadece bu kişilere yardım yapmak zorunda olacaktır. Nitekim vatandaş-ordu oluşumunun ortaya çıkardığı zorunlu askerlik sistemiyle artık savaşlarda ölenler şehit, savaşa katılıp malul dönenler gazidir. Bu da hem geçmişten kalan eserlerden aşına olduğumuz hem de etraftan sık sık duyduğumuz “ya şehit ya gazi” söyleminin doğmasına neden olmuştur.²⁰

2. İslam Hukukunda Şehitlik Kavramı ve Hükümleri

2.1. Şehitliğin Sınıflandırılması ve Temel Koşulları

İslam hukuk geleneğinde şehitlikle ilgili düzenlemeler, genellikle ibadet hükümlerinin ele alındığı “Kitâbü’s-Salât” başlığı altında, “Bâbü’ş-Şehîd” veya “Ahkâmü’ş-Şehîd” gibi alt bölümlerde işlenmiştir. Bu bölümlerde hukukçular, şehitliğin hangi durumlarda gerçekleşmiş sayılacağına ilişkin ilkeleri tespit etmiş, ardından da şehidin cenaze işlemleriyle ilgili pratik hükümlere yer vermiştir.

Klasik fıkıh anlayışına göre bir kişinin şehit sayılabilmesi için öncelikle iki temel şart aranır: kişinin Müslüman olması ve niyetinin Allah rızasına yönelik bulunmasıdır. Niyetin belirleyici önemi, Hz. Peygamber’in çeşitli hadislerinde açıkça ifade edilmiştir. Özellikle savaş motivasyonlarına ilişkin yöneltlen bir soruya Hz. Peygamber’in verdiği, “Allah’ın kelimesi en yüce olsun diye savaşan, Allah yolundadır”²¹ cevabı, bu kriterin çerçevesini ortaya koyar.

Bu temel şartların yanı sıra, fukaha tarafından savaş alanında gerçekleşen ölümler bağlamında şehitliğin geçerli sayılması için şu hususlar da dikkate alınmıştır:²²

1. **Mükellefiyet:** Yani kişinin akıl baliğ ve yükümlü olması gerekir. Bununla birlikte, Hanefî mezhebine mensup bazı âlimler (örneğin Ebû Yusuf ve Muhammed) ile İmam Şâfiî, mükellefiyetin mutlak bir şart olmadığını, çocukların ve akıl hastalarının da şehit olabileceğini ifade etmişlerdir.²³

20 Çelebi, Osmanlı Devleti’nde Şehitlik ve Gazilik, 70.

21 Buhârî, “İlm”, 45; Buhârî, “Tevhid”, 28; İbn Mâce, “Cihâd”, 13; Buhârî, “Cihâd”, 25.

22 Mehmet Birsin, “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkıhındaki Yeri”, *EKEV Akademi Dergisi* 46 (2011), 110-111.

23 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dimaşki (İbn Âbidin), *Reddü’l-Muhtâr ale’d dürrü’l-muhtar*, 2. basım (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996), 2/247; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b Mes’ud b Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiu’s-sinâi fî tertibi’ş-şerâi’*, 2. basım (Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1406), 1/322; Ebû’l-Hasan Ali b Muhammed b Habib Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebir hüve Şerhu Muhtasari’l-Müzenî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1994), 3/36.

2. **Başkasının fiiliyle öldürülmüş olmak:** Kişinin, doğal bir sebeple değil, dış müdahale sonucu hayatını kaybetmiş olması gereklidir.²⁴
3. **Mazlumiyet:** Şehitliğin geçerli olması için kişinin İslami ceza hukukunca ölüm cezası gerektiren bir suçu işlememiş ve bu nedenle öldürülmemiş olması gerekir.²⁵
4. **Maddi tazminat gerektirmeyecek bir ölüm:** Ölümün, diyet gibi malî sorumluluk doğuracak bir mahiyette olmaması gerekir.²⁶
5. **Doğrudan çatışma alanında ölüm:** Kişi savaş alanında yaralanıp daha sonra başka bir yerde, uzun süren tedavi veya dünya işleriyle meşguliyet esnasında vefat etmişse bu, şehitlik statüsünü etkileyebilir. Bu durumda, şehitliğin dünyevî hükümlerinden tam anlamıyla yararlanılamaz.²⁷

Belirtilen bu şartların özellikle savaş sahasında yaşanan ölümler için ön-görüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerde, şehitliğin yalnızca savaşta can vermekle sınırlı olmadığı, bazı özel durumlarda hayatını kaybeden kimselerin de ahiret bakımından şehitlik sevabına erişebileceği ifade edilmiştir. Bu bağlamda, örneğin salgın hastalık, boğulma veya doğum sırasında vefat eden kimseler hakkında “şehittir” hükmü verilmiştir.

Bu çerçevede İslam hukukçuları, şehitlik kavramını yalnızca savaşla sınırlı görmeyip, kapsamını genişleterek üçlü bir tasnife gitmişlerdir:²⁸

1. **Hem dünyevî hem uhrevî hükümlere tabi şehitler:** Bunlar, savaş meydanında belirli şartlar altında hayatını kaybeden kimselerdir ve cenazeleri yıkanmaz, kefenlenmeden defnedilir.
2. **Yalnızca dünyevî hükümlere tabi şehitler:** Örneğin, savaşta olmayan ancak saldırıya uğrayarak öldürülen kimseler bu gruba girer.
3. **Yalnızca uhrevî hükümlere tabi şehitler:** Savaş dışında hayatını kaybetmiş fakat Hz. Peygamber'in haber verdiği üzere ahirette şehitlik sevabına nail olacak kimselerdir.

24 Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1414), 2/52; Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertibi's-şerâi'*, 1/320.

25 Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertibi's-şerâi'*, 1/320-323

26 Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertibi's-şerâi'*, 1/320-323; İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l muhtar*, 2/249.

27 Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertibi's-şerâi'*, 1/321; Fatmanur Dikmen, *Şehitlik Olgusu Üzerine Sosyolojik Bir Analiz* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 129-130.

28 İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar*, 2/252.

Bu sınıflandırma, şehitliğin sadece savaş hukukuyla değil, aynı zamanda ahlaki değerlerle ve dini mükafat anlayışıyla da yakından ilişkili çok boyutlu bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır.

2.1.1. Dünya ve Ahiret Hükümleri Açısından Şehit

İslam hukukunda hem dünyevî cenaze işlemlerine hem de uhrevî mükâfata mazhar olmayı gerektiren şehitlik türü, klasik kaynaklarda “tam şehit”, “şehîd-i kâmil”²⁹ veya “hakiki şehit”³⁰ gibi terimlerle anılır. Bu şehitlik türü, kişinin Müslüman olması ve Allah yolunda samimi bir niyetle mücadele ederken, gayrimüslimlerce öldürülmesi gibi temel şartların yanı sıra, fıkhîta belirtilen tüm diğer koşulları da taşıması durumunda gerçekleşmiş sayılır. Bu grup, savaş alanında doğrudan öldürülen ve bu şekilde ölü bulunan kimseleri kapsar. Fıkıh âlimleri, bu tür şehitlik hakkında görüş birliği içindedir ve cenaze işlemleri konusunda bu şehitlere özel hükümler uygulanır.³¹

Hz. Peygamber’in Uhud Savaşı’nda şehit düşen sahabiler hakkında ortaya koyduğu uygulamalar, bu hükümlerin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Rivayetlere göre, Allah Resûlü, Uhud şehitlerinin yıkanmadan, üzerlerindeki kanla defnedilmelerini emretmiş ve bu durumu, onların kıyamet gününde yaralarından kan akar şekilde, rengi kan, kokusu misk olan bir hâlde diriltilecekleri şeklinde açıklamıştır.³² Bu rivayet doğrultusunda, fakihlerin çoğunluğu savaşta doğrudan şehit düşenlerin yıkanmayacağı görüşünde ittifak etmiştir.³³

Şehit cenazeleri söz konusu olduğunda, ölen kişinin üzerindeki savaş teçhizatı—örneğin zırh, kılıç, miğfer gibi eşyalar—çıkarılır; ancak kanlı elbiseleri bedeninde bırakılır. Çünkü bu elbiseler, onun Allah yolunda can vermiş olmasının simgesel bir göstergesidir. Kıyafetler kefen yerine geçer; kısa ya da uzun gelmeleri durumunda ise sünnete uygun olacak şekilde gerekli düzenlemeler yapılır. Ancak çatışmada aldığı yara sonrası doğrudan savaş alanında değil de tedavi sürecinde ya da başka bir yerde vefat eden, yani şehadeti “mürtes” olan kimseler ile üzerinde ölümüne sebep olan bir yara izi veya savaş emaresi bulunmayanlar yıkanır.³⁴

Şehit cenazesine ilişkin bir diğer tartışma konusu ise cenaze namazının gerekliliği konusunda ortaya çıkmıştır. Bu konuda mezhepler arasında farklı gö-

29 İbn Âbidin, Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar, 2/252.

30 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul, t.y.), 3/351.

31 Atar, “Şehid”, 38/432.

32 Nesâî, “Cenâiz”, 82; Buhârî, Cenâiz, 74.

33 Serahsî, el-Mebsût, 2/51; Kâsânî, Bedâiu's-sinâi fi tertîbi's-şerâi', 1/324.

34 Serahsî, el-Mebsût, 2/51-52; Kâsânî, Bedâiu's-sinâi fi tertîbi's-şerâi', 1/321.

rüşler bulunmaktadır. Hanefiler, Zeydiler ve Ca'ferîler şehit için cenaze namazı kılınmasını vacip kabul ederken; Hanbelî mezhebi bu namazı müstehap olarak değerlendirmiştir.³⁵ Buna karşılık Şafiî ve Malikî mezheplerine göre ise savaş şehitlerinin cenaze namazı kılınmaz. Bu görüş, Kur'an'da şehitlerin "diri" olarak nitelendirilmesine dayanır; zira cenaze namazı, ölen kişi için af ve bağışlanma dilemek amacıyla kılınır. Şehitlerin ise bu anlamda affa ihtiyaçları olmadığı kabul edilir.³⁶

Hanefî mezhebine göre ise bu dirilik yalnızca ahiret bağlamında geçerlidir; dünyada ise şehitler, miras paylaşımı ve defin gibi dünyevî hükümlere tabi tutulurlar. Ayrıca, şehidin günahlarından arınmış olması, onun müminlerin duasına ihtiyaç duymayacağı anlamına gelmez. Nitekim Hz. Peygamber'in şehitler için namaz kıldığını dair çeşitli rivayetler de Hanefilerin bu görüşünü desteklemektedir.³⁷

Klasik İslâm hukukçuları, savaş meydanı dışında gerçekleşen bazı ölümleri de şehitlik kapsamında değerlendirmişlerdir. Özellikle gasp, eşkıyalık ve silahlı saldırı gibi durumlarda savunma hâlinde hayatını kaybeden Müslümanların durumu bu kapsamda tartışılmıştır. Hanefî ve Zeydî fakihlere göre, yol kesicilere karşı malını korumaya çalışırken öldürülen ya da şehir ortamında silahla haksız yere öldürülen kimseler şehit hükmündedir.³⁸ Buna karşılık Şafiî ve Malikî mezhepleri, bu kimseleri ahiret sevabı bakımından şehit saymakla birlikte, savaş şehitlerine özgü dünyevî cenaze hükümlerinin (örneğin yıkanmama ve kanlı elbiseleriyle gömülme gibi) uygulanamayacağı kanaatinde dirler.³⁹

Öte yandan İslam hukukçuları, düşman saldırısına uğrayan Müslüman beldelede kadın ve çocukların öldürülmesini, savaş sahasında gerçekleşen ölümlerle eşdeğer görerek, bu kimselerin de şehitlik mertebesine ulaştıklarında ittifak etmişlerdir. Bu durumda olanların üzerlerindeki kanlı elbiseleriyle, yıkanmadan defnedilmeleri gerektiği belirtilmiştir. Ancak Ebû Hanîfe, yaşları ne olursa olsun çocukların cenazelerinin yıkanması ve üzerlerine namaz kılınması gerektiği görüşündedir.⁴⁰

35 Atar, "Şehid", 38/430.

36 Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi'*, 1/324; Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahirî eş-Şafiî eş Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc ila ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410), 2/6-7.

37 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/50-51; Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi'*, 1/324-325.

38 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/52; Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fî tertîbi's-şerâi'*, 1/321.

39 , Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425), 1/240.

40 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/53.

Genel anlamda şehitlik hakkında mezhepler arasında belirli bir ittifaktan söz edilebilirken, İslam tarihinin ilk dönemlerinde yaşanan siyasi ve sosyal karışıklıklar bu konudaki görüş birliğini sekteye uğratmıştır. Hz. Peygamber'in vefatının ardından başlayan iç savaşlar, fetihlerle birlikte farklı coğrafyalarda gelişen sosyo-politik yapıların etkisiyle cihad ve şehitlik kavramlarının anlam alanı genişlemiş; bu durum beraberinde yorum farklılıklarını da getirmiştir. Müslümanların birbirleriyle savaşması, hatta bu savaşlarda Hz. Peygamber'in yakın akrabalarının karşı karşıya gelmesi, şehitlik statüsünün sınırlarının belirlenmesini daha da karmaşık bir hâle getirmiştir. Nitekim erken dönem iç çatışmalarında hayatını kaybedenlerin şehit sayılıp sayılamayacağı hâlâ tartışmalı bir meseledir. Bu noktada, tarihî anlatıların sonradan ideolojik saiklerle şekillendirilmiş olması, gerçek ile kurgu arasındaki sınırların bulanıklaşmasına neden olmuştur.⁴¹

Siyasî çatışmalara dair fikhî değerlendirmelerin temellendirildiği en önemli örneklerden biri, Hz. Ali'nin Nehrevan Savaşı'ndaki uygulamalarıdır. Fakihlerin çoğunluğu Hz. Ali'yi meşru otoritenin temsilcisi olarak kabul etmiş; onun safında savaşanları ehlü'l-adl, karşısında yer alan muhalif grubu ise ehlü'l-bağy yani haksız yere isyan edenler olarak nitelendirmiştir.⁴² Bu çerçevede Hz. Ali, Nehrevan'da karşı safta yer alıp ölenlerin cenazelerini yıkatmamış ve namazlarını kıldırmamıştır. Onların kafir değil, isyan hâlinde olmaları sebebiyle bu muamelenin yapıldığını özellikle belirtmiştir. Buna karşılık kendi yanında savaşan ve hayatını kaybeden müminlerin cenazelerine şehit hükümleri uygulanmıştır.⁴³

Hanefî hukukçuları, toplumsal düzeni tehdit eden isyan hareketlerine karşı verilen mücadelenin farz olduğunu, bu mücadelenin “nehy-i ani'l-münker” kapsamında değerlendirildiğini belirtmişlerdir.⁴⁴ Bu bağlamda, Hucurât Sûresi'nin 9. âyetine⁴⁵ dayanarak, iki Müslüman grup arasında haksızlık yapan tarafa karşı mücadele etmenin meşru olduğu, dolayısıyla bu mücadelede hayatını kaybedenlerin de Allah yolunda ölen kimseler gibi şehit sayılması gerektiği hükmüne varmışlardır.⁴⁶

41 David Cook, *İslam'da Şehitlik*, çev. Beyza Topuz (İstanbul: Kabalcı, 2017), 96.

42 Birsin, “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkhdındaki Yeri”, 114-115.

43 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/53; Kâsânî, *Bedâiu's-sinâi fi tertîbi's-şerâi'*, 1/323.

44 Birsin, “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkhdındaki Yeri”, 114-116.

45 “Eğer müminlerden iki grup birbiriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa -Allah'ın emrine geri dönünceye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın; dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözüme bağlayın ve herkese hakkını verin. Allah hakkı yerine getirenleri sever.” (el-Hucurât 49/9).

46 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/53.

Hanefilere göre şehitliğin kıyasa konu olan esası, bir Müslümanın kastî ve mazlum olarak öldürülmesidir.⁴⁷ Bu hüküm, hem meşru otoriteye karşı ayaklananlara karşı verilen mücadelede ölenleri hem de eşkıyalar tarafından saldırıya uğrayarak malı zorla alınan mazlumları kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Bu sebeple, Hanefî fakihleri, bu tür durumlarda ölenlerin cenazelerine savaş şehitlerine uygulanan hükümleri tatbik edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Buna karşılık Şafîî ve Malikî mezheplerine göre, cenaze işlemlerinde savaş şehitlerine özgü uygulamaların geçerli olması için kişinin doğrudan kâfirler tarafından savaş meydanında öldürülmesi gerekir.⁴⁸ Bu şart sağlanmadığında, iç çatışmalarda ölen kimseler her ne kadar ahiret şehidi sayılabilecek olsalar da dünyevî anlamda şehit muamelesi görmeleri mümkün değildir.

Sonuç olarak, iç savaşlarda hayatını kaybedenlerin şehitlik statüsü, İslam hukukçuları arasında ortak bir görüşle belirlenememiştir. Bu durumun temelinde, söz konusu tartışmanın yalnızca fikhî bir mesele olmaktan öte, tarihsel, siyasi ve ideolojik boyutlar taşıması yatmaktadır.⁴⁹

2.1.2. Dünya Hükümleri Bakımından Şehit

Şehitlik statüsünün kazanılabilmesi için, klasik fıkıh anlayışına göre, bazı objektif şartların (örneğin Müslüman olmak, mükellef olmak, haksız yere öldürülmek) yanı sıra, kişisel ve içsel bir unsur olan niyet de gerekli görülmüştür. Ancak bazı durumlarda, bir kimse şehitliğin dışarıdan gözlemlenebilen tüm şartlarını taşısa da, onun niyeti ve inancı konusunda bir belirsizlik söz konusu olabilir. Kalpte gizli olan bu tür durumların kesin olarak bilinmesi mümkün olmadığından, İslam hukukçuları bu meselede zahire göre hüküm vermeyi esas almışlardır.

Bu yaklaşım, özellikle savaş alanında Müslümanlarla birlikte fiilen savaşan, ancak iç dünyasında münafıklık emaresi taşıdığına dair şüpheler bulunan veya inancı açıkça bilinmeyen kimseleri konu edinmektedir. Bunlar arasında Allah rızasından ziyade ganimet, şöret ya da toplumsal övgü gibi dünyevî saiklerle savaşa katılanlar ya da kaçarken öldürülenler de yer alabilir. Niyetin yalnızca Allah tarafından bilineceği gerçeği karşısında, bu tür kimselere dış görünüşlerine (zahir) bakılarak şehit muamelesi yapılır. Cenazeleri yıkanır, namazları kılınır ve üzerlerindeki elbiselerle defnedilirler.⁵⁰

47 Birsin, “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fıkıhındaki Yeri”, 116.

48 Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî et-Tahtâvî, *Hâşiyetü'l-Tahtâvî alâ merâkî'l-felâh şerh-i nûri'l-izâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 625.

49 Dikmen, Şehitlik Olgusu Üzerine Sosyolojik Bir Analiz, 134.

50 İbn Âbidin, Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar, 2/252.

Bu tür bir kategorinin neden gerekli görüldüğüne dair örneklerden biri Uhud Savaşı'nda yer almaktadır. Savaş sırasında büyük bir cesaretle çarpışan Kuzman isimli sahabî hakkında Hz. Peygamber'in "O cehennemliktir" buyurduğu rivayet edilir.⁵¹ Eğer Hz. Peygamber bu bilgiyi vermeseydi, dış görünüş itibariyle Kuzman'a şehit muamelesi yapılması beklenirdi. Bu da insanların kalplerindeki bilmenin mümkün olmadığını, dolayısıyla şehitlik hükmünün ahiretten çok dünya düzenine yönelik olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda değerlendirildiğinde, niyeti meçhul olan kimseler için oluşturulan bu ara kategori hem hukuki zorunluluklardan hem de toplumsal ihtiyaçlardan kaynaklanmaktadır. Fıkıh, dışarıdan gözlemlenebilen unsurlara dayanarak hüküm verdiği için, kişinin kalbindeki niyeti kesin olarak bilinemese de, fiilen Müslümanlarla birlikte savaşan kimselere şehit muamelesi yapılmasını öngörmüştür.

Öte yandan, zahiren şehitlik şartlarını karşılamasa da, Allah yolunda olma niyetine sahip olduğu varsayılan ve hadislerde farklı türlerine dikkat çekilen ölümler için de "ahiret şehitliği" kategorisi ihdas edilmiştir. Bu kategori, savaş dışında salgın hastalık, boğulma, yanarak ölme, doğumda vefat etme gibi durumları da içine alır ve yalnızca uhrevî mükâfatla ilişkilendirilir.

Sonuç olarak, şehitlik yalnızca fikhî bir statü değil, aynı zamanda toplumsal anlamda yönlendirici ve psikolojik teselli işlevi de gören çok katmanlı bir kavramdır. Fıkıh, bu çok boyutlu yapıyı dikkate alarak hem görünür şartlara dayalı dünyevî hükümler üretmiş hem de niyetin belirleyici olduğu ahiret şehitliği alanını ilahî takdire bırakmıştır.

2.1.3. Ahiret Hükümleri Bakımından Şehit

Klasik fıkıh kaynaklarında şehitliğe dair hükümler genellikle savaş alanında canını feda eden kimselere odaklanmışsa da, hadis literatüründe bu kavram çok daha geniş bir anlam çerçevesi kazanmıştır. Savaşta yaralanıp doğrudan vefat etmeyen (mürtes) kimselerle birlikte; deprem, yangın, boğulma, doğum esnasında ölüm, salgın hastalıklar gibi çeşitli doğal ya da insani sebeplerle hayatını kaybeden kişilere de "şehitlik" müjdesi verilmiştir. Bu durum, sahabilerin şehitliği yalnızca Allah yolunda savaşırken ölmek şeklinde anlamlandırmasına karşılık, Hz.

51 Kuzman, Uhud savaşında müşriklere karşı cesaretle savaşmasıyla Müslümanlar arasında hayranlık uyandıran bir figür olarak hikaye edilmektedir. Ancak yarası ağırlaşınca Katâde'ye, "Vallahi Yâ Ebû Amr! Ben şehri korumak için, Kureyş gelip de hurmalarınızı çiğnemesin diye savaştım. Yoksa bir din uğruna savaşmadım." diyerek savaşa katılmadaki esas niyetini ifade etmiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Vâkîdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*, çev. Musa K. Yılmaz, 2. basım (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016), 217.

Peygamber'in "O halde ümmetimin şehitleri az olur." buyurarak başka örnekler vermesiyle ortaya çıkmıştır.⁵²

Hadislerde zikredilen bu şehitlik türleri arasında doğum sırasında hayatını kaybeden kadınlar, göçük altında kalanlar, boğularak ya da yanarak ölenler, bazı ölümcül hastalıklara yakalananlar ve haksız yere öldürülenler gibi çok çeşitli örnekler yer alır.⁵³ Bu rivayetlere dayanarak İslam âlimleri, bazı erdemli davranışlar ve ibadetleri de ahiret şehitliğiyle ilişkilendirmişlerdir. Nitekim Celaleddin es-Suyûtî, şehitlik konusundaki hadisleri derlediği çalışmasında altmışa yakın farklı şehitlik türünden bahsetmektedir.⁵⁴ Bu örneklerin ortak noktası, bireyin karşılaştığı zorluklara sabır ve metanet göstermesinin Allah katında şehitlik sevabıyla karşılık bulmasıdır.

Ayrıca, hadislerde; iyi bir müezzin olmak, dürüst ve güvenilir ticaret erbabı olmak, aile fertlerine düşkünlük göstermek, sözünde durmak, ilim uğruna hayatını adanmak gibi toplumsal anlamda erdemli sayılan davranışlar da şehit sevabıyla ödüllendirileceği belirtilmiştir.⁵⁵ Günlük zikir ve tesbihatlarda bulunmak, her ay üç gün oruç tutmak, Duha namazı kılmak, cuma günü vefat etmiş olmak gibi durumlar da ahiret şehitliği kapsamında değerlendirilmiştir.⁵⁶

Bu gruptaki kişiler için şehit cenazesi hükümleri (yikanmadan gömülme, cenaze namazının kılınmaması gibi) uygulanmaz.⁵⁷ Ancak ahirette elde edecekleri mükâfat, savaş meydanında şehit düşenlerle benzer şekilde değerlendirilir. Bu tür şehitlik, daha çok manevî ve sembolik bir anlam taşır ve bireyin ahlaki tutumunun, sabrının ve takvasının Allah katındaki değerine işaret eder.

3. İslâm Hukukunda Gazilik Ahkâmı

İslâm hukukunda "gazi" terimi, cihad hareketine fiilen katılan, canını ve malını Allah yolunda ortaya koyan kimseyi ifade eder. Kur'ân-ı Kerîm'de "*Allah yolunda savaşanlar*" için büyük mükâfatlar vadedilmekte, bu mücadeleye katılanların hem dünyevî hem de uhrevî karşılıklarının bulunduğu belirtilmektedir.⁵⁸

52 Yaran, "Şehitlikle İlgili Fıkhi Hükümler", 217-219.

53 Yaran, "Şehitlikle İlgili Fıkhi Hükümler", 217-219.

54 Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebî Bekr es-Suyûtî, *Ebvabü's-saade fî esbabî's-şehade* (Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 36-37.

55 Serahsî, el-Mebsût, 2/51; Kasani, Bedâiu's-sinâi fî tertibi's-şerâi', 1/321; İbn Âbidin, Reddû'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtar, 2/249-252.

56 Tahtâvî, Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ merâkî'l-felâh şerh-i nûri'l-izâh, 628-629; Şirbinî, Mugni'l-muhtâc, 1/536.

57 Yaran, "Şehitlikle İlgili Fıkhi Hükümler", 220.

58 et-Tevbe 9/20; el-Hac 22/58-59.

Gazi statüsü, fikhî olarak şehitlikten sonra gelen en yüksek mertebe olarak kabul edilmiştir. Gazilik bir fazilet ve üstünlük vesilesi olmakla birlikte, aynı zamanda bazı hak ve yükümlülükleri de beraberinde getirir. Fıkıh mezhepleri arasında gaziye tanınan hakların ganimet, nefel (tenfil), seleb gibi maddi haklar olduğu konusunda bir görüş birliği söz konusudur.

3.1. Seleb Hakkı

“Seleb”, fıkıh terminolojisinde, savaş esnasında öldürülen düşman askeri- nin üzerinde bulunan şahsî eşya, giysi, silah, ziynet, para ve bineği gibi taşınabilir malları ifade eder. Hz. Peygamber’in uygulamaları bu konuda normatif çerçeveyi şekillendirmiştir. Nitekim Bedir Gazvesi’nde Muâz b. Amr’ın, Ebu Cehil’i öldür- mesi üzerine onun selebinin kendisine verilmesi, bu uygulamanın en erken örnek- lerinden biri olarak zikredilir. Bu konuda rivayet edilen “Bir kimse bir düşman askerini öldürdüğünü ispat ederse onun selebi ona aittir.”⁵⁹ anlamındaki hadis, selebin hukuki dayanağını oluşturur.⁶⁰

Seleb hakkı, düşmanla doğrudan birebir mücadele edip onu öldüren kişi- ye tanınır. Ancak bu haktan kimlerin faydalanabileceği mezhepler arasında ihtilaflıdır. Cumhura göre Müslüman ordusunda fiilen savaşılan herkes seleb hakkına sahiptir. Bazı fakihler, savaşçıların yanında bulunan ve onları fiilen destekleyen kadın, çocuk, köle ya da tüccar gibi unsurların da bu haktan faydalanabileceğini savunurken, Malikîlere göre sadece fiilen savaşılan askerler seleb sahibi olabilir; sivil destek unsurları ise bu hakka sahip değildir.⁶¹

3.2. Ganimet Hakkı

Ganimet, İslâm hukukunda gayrimüslimlerle yapılan meşru savaşlar neti- cesinde elde edilen her türlü menkul ve gayrimenkul mal ile esirleri kapsayan bir kavramdır. Ganimet paylaşımı, Enfâl Sûresi’nin 41. âyeti çerçevesinde düzenlen- miştir. Buna göre ganimet mallarının beşte biri Beytü’l-Mâl’e (devlet hazinesine) ayrılırken, geriye kalan beşte dördü savaşa katılan Müslüman askerler arasında dağıtılır.⁶²

Fakihlerin çoğunluğu, ganimete hak kazanmanın temel kriteri olarak savaş alanında fiilen bulunmayı esas almıştır. Bu çerçevede, savaş meydanında bulunan

59 Buhârî, “Humus”, 18; Müslim “Cihad”, 42.

60 Ahmet Yaman, “Seleb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 26/399.

61 Ahmet Yaman, “Seleb”, 26/399.

62 Mehmet Erkal, “Ganimet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/352.

ve mücâdele eden her Müslüman, rütbesi ne olursa olsun ganimetten eşit hakka sahiptir. Ancak fiilen savaşa katılmayan kadın, çocuk, gayrimüslim destek unsurlar gibi kişiler ganimet paylaşımına dahil edilmez; onlara yalnızca verdikleri hizmetin karşılığı olarak hediye veya bağış mahiyetinde bazı mallar verilebilir. Yani ganimetin bir hak değil, ikram kapsamında değerlendirilmesi söz konusudur.⁶³

3.3. Tenfil (Nefel) Hakkı

İslâm hukukunda “tenfil” ya da diğer adıyla “nefel”, savaşta olağanüstü başarı gösteren askerlere ganimetten düşen paylarına ilave olarak verilen ödül niteliğindeki fazladan malları ifade eder. Bu uygulama, komutanın takdir yetkisine bağlıdır. Savaş öncesinde verilen vaade dayalı olabileceği gibi, savaş sonrasında başarıyı ödüllendirme amacıyla da gerçekleştirilebilir. Tenfil, taşınır-taşınmaz, canlı-cansız bütün savaş ganimetlerini kapsayacak şekilde geniş bir içeriğe sahiptir.⁶⁴

Hz. Peygamber’in, bazı askeri birlikleri sefere gönderirken ganimetin belirli bir oranını önceden tenfil olarak vadettiği ve sefer sonrası bu oranın bazı askerler arasında taksim edildiğine dair sahih rivayetler bulunmaktadır. Örneğin, ganimetin beşte biri devlet için ayrıldıktan sonra, kalanın dörtte birini veya üçte birini başarılı birliklere tenfil olarak verdiği nakledilmektedir. Bu uygulamalar, tenfilin fikhî temellerini oluşturmuş ve sonraki dönem İslâm hukukçularına örneklik teşkil etmiştir.⁶⁵

Öte yandan ilerleyen dönemlerde sosyal yapının korunması ve gazilerin desteklenmesi amacıyla çeşitli kurumsal yapılar da oluşturulmuştur. Bu bağlamda Osmanlı döneminde, gaziler için vakıflar kurulmuş, sefere katılanlara belirli maaşlar (ulûfe), ödenekler ve ganimet hisseleri tahsis edilmiştir.⁶⁶

Osmanlı ordusunda gazilere tanınan haklar arasında, tımarlı sipahilere tanınan arazi gelirleri, sefer dönüşü toprak tahsisleri ve emeklilik sonrası maaş ödemeleri gibi uygulamalar da yer almıştır. Özellikle savaş sırasında ölen ya da yaralanan askerlerin yakınlarına, onların yerine geçmeleri veya belirli yardımlar almaları yönünde özel düzenlemeler yapılmıştır. Nitekim bu uygulamalar, klasik

63 Mehmet Erkal, “Ganimet”, 13/353.

64 Ahmet Yaman, “Tenfil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/ 451.

65 Ahmet Yaman, “Tenfil”, 40/451-452.

66 Suraiya Faroqhi, *Osmanlı’da Gündelik Hayat*, çev. Elif Kılıç (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001), 112-115.

fıkıh geleneğinde belirlenen “cihadın toplumsal sorumluluğu” ilkesinin bir uzantısıdır.⁶⁷

Değerlendirme ve Sonuç

İslam hukukunda şehitlik ve gazilik, sadece savaş ve askerî mücadeleyle sınırlı kavramlar olmayıp, aynı zamanda dinî, ahlakî ve toplumsal bir boyut taşımaktadır. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde şehitlik, Allah yolunda canını feda etme ve bu uğurda mükâfat kazanma anlamında büyük bir değer atfederken; gazilik ise hem dünyevî hem de uhrevî mükâfatlarla desteklenen, şehitliğin hemen ardından gelen üstün bir mertebe olarak kabul edilmiştir.

Fıkıh literatüründe şehitliğe dair hükümler, zahirî şartlara dayalı olarak belirlenmiş; niyet gibi içsel unsurlar ise Allah'ın takdirine bırakılmıştır. Bununla birlikte İslam âlimleri, şehitlik statüsünü sadece savaş meydanında ölenlerle sınırlı tutmamış, farklı hadis rivayetlerinden hareketle hastalık, doğal afet, doğum ve benzeri sebeplerle ölen kimseleri de “ahiret şehidi” olarak değerlendirmiştir. Bu durum, şehitlik kavramının İslam toplumunda geniş bir kapsama sahip olduğunu göstermektedir. Şehitlik aynı zamanda Müslümanlara moral ve teselli veren, toplumsal dayanışmayı ve fedakârlığı güçlendiren bir değerler bütününe dönüşmüştür.

Gazilik ise hem dinî hem de sosyal bir sorumluluk olarak ele alınmış, İslam toplumlarında askerin korunması ve desteklenmesi noktasında kurumsal yapılar geliştirilmiştir. Seleb, ganimet ve tenfil gibi fikhî haklar, gaziliğin hukuki boyutunu oluşturmuş; Osmanlı döneminde gazilere yönelik vakıf ve maaş düzenlemeleri bu anlayışın kurumsallaşmış biçimini yansıtmıştır. Böylece gazilik, yalnızca savaş meydanında kazanılmış bir unvan değil, aynı zamanda toplumun desteğiyle güçlenen bir mertebe haline gelmiştir.

Şehitlik, iman uğruna fedakârlığın sembolü; gazilik ise hem mücadelenin hem de sabrın mükâfatıdır. Bu kavramlar, tarih boyunca Müslüman toplumların kimlik inşasında ve manevî motivasyonlarında belirleyici rol oynamış, günümüzde de İslam hukukunun ve Müslümanların toplumsal hafızasında önemini korumaya devam etmektedir.

67 Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Dönem (1300–1600)* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 204-206.

Kaynakça

- Akdemir, Merve. *İslam Hukuku Açısından Şehitlik ve Gazilik Kavramları*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Atar, Fahrettin. “Şehid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/428-431. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 cilt. İstanbul, t.y.
- Birsin, Mehmet. “Hakikate Tanıklık Bağlamında Şehitlik Kavramı ve İslam Fık-
hındaki Yeri”. *EKEV Akademi Dergisi* 15/46 (2011), 101-122.
- Cook, David. *İslam’da Şehitlik*. çev. Beyza Topuz. İstanbul: Kabalcı, 2017.
- Çelebi, Seren. *Osmanlı Devleti’nde Şehitlik ve Gazilik*. Çankırı: Çankırı Karatekin
Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Dağlıoğlu, Ufuk. *Hükmi Şehitlikle İlgili Rivayetlerin Tedkiki*. Ankara: Ankara
Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Dikmen, Fatmanur. *Şehitlik Olgusu Üzerine Sosyolojik Bir Analiz*. Bursa: Bursa
Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Erkal, Mehmet. “Ganimet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/351-
354. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Faroqhi, Suraiya. *Osmanlı’da Gündelik Hayat*. çev. Elif Kılıç. İstanbul: Tarih
Vakfı Yurt Yayınları, 2001.
- Geçit, Mehmet Seyid. “Kur’an’da Şehitlik”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi* 9 (Nisan 2017), 121-144.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşki (öl. 1252/1836).
Reddü’l-Muhtâr ale’d-Dürri’l-Muhtar. 6 cilt. 2. Basım. Beyrut: Dâ-
ru’l-Fikr, 1996.
- İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-
Ensârî er-Rüveyfî (v. 711/ 1311). *Lisânü’l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (öl. 595).
Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid. 4 cilt. Kahire: Dâru’l-Hadis,
1425.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Dönem (1300–1600)*. İstanbul:
Yapı Kredi Yayınları, 2003.

- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b Mes'ud b Ahmed el-Hanefî. *Bedâiu's-sînâi fî tertîbi's-şerâi'*. 7 cilt. 2. Basım. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.
- bû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1414.
- Kaya, Ali. *Kur'an-ı Kerim'de Şehâdet Kavramı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b Muhammed b Habib. *el-Hâvi'l-kebir hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Ebvabü's-saade fî esba-bi's-şehade*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Şengüllendi, Muhammed Sinan. *Hız. Peygamber Döneminde Şehitlik*. İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Şirbinî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahirî eş-Şafîi. *Mugni'l-muhtâc ila ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî (öl. 1231/1816). *Hâşiye-tü't-Tahtâvî alâ merâkî'l felâh şerh-i nûri'l-îzâh*. Beyrut:Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed. *Hız. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî)*. çev. Musa K. Yılmaz. 2. Basım. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016.
- Yaman, Ahmet “Tenfil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/451-452. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yaman, Ahmet. “Seleb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/398-399. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yaran, Rahmi. “Şehitlik ve İlgili Fıkıhî Hükümler”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2012), 211-220.
- Yıldız, Musa - İspir Kurun, Ayşe. “Cahiliye Şiirlerinden Kur'an Metnine ‘Şehit’ Teriminin İçerdiği Anlamlar”. *Eskiye* 40 (Mart 2020), 243-258. <https://doi.org/10.37697/eskiye.657072>.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza (v.893/1487). *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiru'l-Kâmus*. 10 cilt. Beyrut: Dâr-u Sadr, 1889.

ALTINCI BÖLÜM

SİVİL TOPLUM KURULUŞLARININ ARABULUCULUK VE İNSANİ DİPLOMASİ FAALİYETLERİ

FİLİPİNLER'DE İSLAMİ BİR MÜCADELE: MORO İSLAMİ KURTULUŞ CEPHESİ'NİN BARIŞA GİDEN YOLDA MÜCADELE AHLAKI VE TEMEL PRENSİPLER

Hüseyin ORUÇ*

Giriş

Yüz ila iki yüz bin arasında insanın öldüğü ve iki milyondan fazla insanın yerlerinden edildiği Filipinler-Moro çatışması yalnızca bir iç güvenlik sorunu değil; aynı zamanda tarihsel, sosyo-ekonomik ve kültürel dinamiklerle günümüze kadar gelmiş çok boyutlu bir çatışma örneğidir.

İspanyol ve ABD sömürge dönemlerinde uygulanan Hristiyanlaştırma, kitlesel göç, kültürel asimilasyon ve siyasal temsil eksikliği politikalarını devam ettiren Filipinler devletine karşı Moro halkı direnmiştir. İki taraf arasında anlaşmazlıklar hızla çatışmalara dönüşmüştür ve sorun zamanla güvenlikleştirme ve militarizasyon süreçleriyle girift bir hal almıştır. Güneydoğu Asya'nın en uzun süreli silahlı çatışmalarından biri olan Filipinler-Moro çatışmasında, 1970'lerin ortalarında başlayan müzakere süreci 1996 yılında Filipinler Devletiyle Moro Ulusal Kurtuluş Cephesi (MNLF) arasında imzalanan anlaşmayla önemli bir aşama kaydetmiş ancak büyük oranda Manila hükümetinin yanlış uygulamaları nedeniyle 2001 yılında MNLF lideri Nur Misvari valilik görevinden uzaklaştırılmış ve MNLF süreci askıya alınmıştır. Selamet Haşim liderliğindeki Moro İslami Kurtuluş Cephesi (MILF) uyguladığı toplumsal dönüşüm programları sayesinde halkın büyük desteğini alarak 1997 yılında başladığı barış görüşmeleri 2014'te kapsamlı barış anlaşmasının imzalanmasıyla somut bir hal almıştır. Moro halkını temsilen Moro Ulusal Kurtuluş Cephesi (MNLF) ve Moro İslami Kurtuluş Cephesi (MILF) önce self-determinasyon temelli bağımsızlık modelini benimsemiş daha sonra siyasal-idari özerklik, İslami toplum ve yönetim hedefiyle barış sürecinde yer almıştır. Bu dönemde MILF müzakere heyeti hiç değişmedi. Buna karşılık Filipinler

* İHH İnsani Yardım Vakfı Başkanvekili / Bangsamoro Barış Süreci İzleme Heyeti Üyesi.

Devleti tarafında altı Devlet Başkanı, dokuz Barış Bakanı ve on iki Müzakere Paneli Başkanı görev yaptı.

Uygulama aşamasında dönem dönem tikanıklar yaşayan Moro Barış Sürecinde uluslararası gözlemci ve arabulucular önemli roller üstlenmiştir. Taraflar arasında güç paylaşımı, kaynak dağılımı, geçiş süreci düzenlemeleri ve toplumsal normalleşme adımlarında yaşanan görüş ayrılıkları sürecin kırılma noktalarını oluşturmuştur. İHH İnsani Yardım Vakfı'nın da dâhil olduğu Bangsamoro Barış Süreci Bağımsız Gözlem Heyeti (TPMT), Uluslararası Kontak Grup (ICG) gibi mekanizmalar arabuluculuk, bilgi paylaşımı ve kolaylaştırıcılık uygulamalarıyla çözüm sürecini desteklemiştir.

Bu çalışmada, Bangsamoro Barış Süreci'ni gözlemlemek ve kolaylaştırmak amacıyla kurulan beş kişilik Bangsamoro Barış Süreci İzleme Heyeti'nin bir üyesi olarak, bölgedeki saha çalışmalarım, tanıklıklarım, izlenimlerim ve gerçekleştirdiğim görüşmeler ışığında, Filipinler Devleti ile barış sürecini yürüten Moro İslami Kurtuluş Cephesi'nin (MILF) mücadele ahlakı ile temel prensip ve esasları incelenmektedir. Metinde sunulan bilgiler, ilgili saha ziyaretleri esnasında gerçekleştirilen uzun süreli gözlemler ve analizlerin sınırlı bir özetini teşkil etmektedir. Elde edilen bulguların hem akademik literatüre katkıda bulunması hem de sivil toplum kuruluşlarının çalışmalarına ışık tutması hedeflenmektedir.

1. Moro Mücadelesinin Tarihsel Arka Planı ve MILF'in Doğuşu

Moro mücadelesinin tarihi 500 yıl öncesine dayandırılabilir. Köklerine sahiptir. Önce İspanyollar arkasından kısa bir süre İngilizler, arkasından Amerika'nın ilk sömürgesi olan Filipinler'de ülkenin güney adalarında yaşayan Müslüman topluluk için de zor günler olmuştur.

ABD'nin Filipinler'i sömürgeci çıkartıp bağımsızlık verdiği dönemde de yine Müslümanları göz ardı edip Müslüman toprakları Filipinler Devleti'ne teslim etmesiyle tıpkı İspanyol sömürgeciliği döneminde olduğu gibi Filipinler Devleti'nin baskılarının başlamasıyla, Müslümanların mücadelesi devam etmiş ve bu hayatta kalma mücadelesi yüzyıllardır devam etmiş bir geleneğe dönüşmüştür.

Ülke nüfusunun yaklaşık %10 ile %15'ini teşkil eden Filipinler'deki Müslümanların kendilerine ait bir dilleri vardır ve kendi bölgelerinde, kendi dini düşünceleri, örf ve adetleri ile özgür bir şekilde yaşayabilmenin ve bunu ülke yönetiminde bulunan kesime de kabul ettirebilmenin mücadelesini vermişlerdir.

Diğer yandan gerek İspanyollar ve Amerikan sömürgeciler olsun gerekse Filipinler Devleti'nin asırlarca uyguladığı bölgenin demografik yapısını değiştirmek “*Hristiyan halkı Bangsamoro topraklarına yerleştirerek buradaki Müslüman çoğunluğu azınlık konumuna düşürme politikası*”¹ zulüm, savaş ve büyük acılara sebebiyet vermesine rağmen Morolu Müslümanlar onurlu bir mücadele vermişleridir.

Moro mücadelesi, 1970’li yılların başlarında Filipinler Devleti’ne karşı silahlı bir boyut kazanmıştır. Bu mücadelenin erken dönemlerinde öne çıkan iki önemli isim Nur Misvari ve Selamat Haşimi’dir. Karizmatik bir lider olan Nur Misvari’nin mücadelesini daha çok askeri bir çerçevede yürütme eğiliminde olduğu belirtilmektedir. Buna karşılık, Selamat Haşimi, mücadelenin teorisyonu ve uygulayıcısı olarak öne çıkmıştır. Selamat Haşim, henüz lise çağlarındayken ülkesinden ayrılarak eğitim hayatına Suudi Arabistan’da başlamış, daha sonra yükseköğrenimini Mısır’da El-Ezher Üniversitesi’nde sürdürmüştür. El-Ezher’deki eğitimi sırasında yalnızca klasik İslami ilimlerle meşgul olmamış; aynı zamanda ülkesinin siyasi ve toplumsal meseleleri üzerine yoğunlaşmış, özellikle Moro halkının geleceği konusunda fikri temeller geliştirmeye başlamıştır. Bu yönüyle Haşimi, ilmi birikimi ile siyasal bilinci bir arada geliştiren nadir şahsiyetlerden biri olarak öne çıkmaktadır.

Eğitim hayatı sırasında, ülkesindeki silahlı direniş hareketinin başlaması üzerine, doktora sürecini tamamlamadan ülkesine dönmüş ve arkadaşlarıyla birlikte mücadelenin sahadaki örgütlenmesine katkı sunmuştur. Haşimi ve arkadaşları hem eğitimlerine devam etmiş hem de Filipinler’deki Müslümanların özgürlük mücadelesine dair stratejik düşünceler üretmişlerdir. Bu ikili faaliyet, Selamat Haşimi’nin düşünce dünyasında eğitimin ve fikri donanımın silahlı mücadelenin ön koşulu olduğu yönündeki yaklaşımını yansıtmaktadır.

Selamat Haşimi’nin Moro Ulusal Kurtuluş Cephesi (MILF) lideri Nur Misvari ile yollarını ayırmasının temelinde de bu stratejik yaklaşım farklılığı yatmaktadır. Misvari, mücadelenin büyük ölçüde askeri yöntemlerle yürütülmesini savunurken, Haşimi bu yaklaşımın yetersiz olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, yalnızca askeri başarılar elde etmek kalıcı bir çözüm üretmeyecekti; ideolojik, sosyal ve dini temellere dayanan bir bilinç inşası olmadan uzun vadeli bir başarı mümkün değildi.

1 Salah Jubair, *Bangsamoro: A Nation Under Endless Tyranny*, Kuala Lumpur, 2014, s. 130-131.

Bu tespit üzerine, Haşimi, 1980’lerin başında MILF’i kurarak “önce kendini düzeltme” ilkesini benimsemiş ve Kur’an-ı Kerim’den Ra’d Sûresi 11. ayetini misyonunun temel taşı yapmıştır: “*Bir kavim kendini düzeltmediği müddetçe Allah onlarla ilgili hükmü değiştirmez.*” Bu ilke doğrultusunda, Haşimi mücadelenin ilk 20 yıllık bir zaman dilimine yayılan kapsamlı bir yol haritasını ortaya koymuştur.

Selamet Haşimi, çağdaş İslami hareketler bağlamında hem teorik hem de pratik düzlemde önemli katkılarda bulunmuş, dikkate değer bir liderlik profili sergilemiştir. Onun, döneminin en etkili İslami mücadelelerinden birinin hem düşünsel mimarlarından hem de sahadaki uygulayıcılarından biri olarak değerlendirilmesi, isabetli bir tespit olacaktır.

Moro İslami Kurtuluş Cephesi’nin (MILF) kurumsal yapısının zamanla olgunlaşması neticesinde, 1997 yılında Filipinler devleti ile ilk resmi müzakere süreci başlatılmış ve ilk ateşkes görüşmeleri gerçekleştirilmiştir. Bu tarihten itibaren barış süreci inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Belirli dönemlerde taraflar arasında ateşkesin tesis edildiği ve müzakerelerin sürdürüldüğü görülürken; bazı dönemlerde ise şiddetli çatışmalar yeniden başlamış ve süreç ciddi kesintilere uğramıştır. Özellikle 2008 yılında yaşanan çatışmalarda yaklaşık 2 milyon insanın yerinden edilmesi, sürecin ne denli kırılgan bir zeminde ilerlediğini açıkça göstermektedir.

Tüm bu zorluklara rağmen, 17 yıl boyunca sürdürülen sabırlı müzakereler neticesinde, 2014 yılında taraflar arasında Kapsamlı Barış Anlaşması (Comprehensive Agreement on the Bangsamoro) imzalanmış ve süreç kritik bir aşamaya ulaşmıştır. Bu gelişmeyi takip eden 2019 yılında ise yapılan referandum sonucunda, elli yılı aşkın süredir devam eden silahlı ve siyasi mücadele nihayet siyasi bir kazanımla sonuçlanmıştır. Bu referandum ile Filipinler anayasası çerçevesinde Bangsamoro Özerk Bölgesi (Bangsamoro Autonomous Region in Muslim Mindanao – BARMM) resmen kurulmuştur.

Filipinler Devleti Başkanı Duterte, iki taraf arasında imzalanan anlaşma uyarınca, geçiş dönemi hükümetinin başbakanlığına MILF lideri Hacı Murat İbrahim’i atamış; hükümet üyeleri, parlamento temsilcileri ve kilit idari kadrolar büyük oranda MILF’in siyasi ve askeri liderlerinden oluşturulmuştur. Böylece ilk defa Moro halkı, kendi siyasi kurumları aracılığıyla doğrudan yönetim hakkını elde etmiş ve barış süreci kurumsal bir temele oturtulmuştur.

Bu çerçevede, 2025 yılının Ekim ayında gerçekleştirilmesi planlanan ilk genel seçimlerle birlikte 80 üyeli parlamento doğrudan halk tarafından seçilecek ve bu parlamento içerisinde bir başbakan ile hükümet belirlenecektir. Böylece

Moro Müslümanları, uzun yıllar süren çatışma ve dış müdahale dönemlerinden sonra, ilk kez kendi kaderlerini tayin eden bağımsız ve demokratik bir yönetime kavuşmuş olacaklardır. Bu gelişme, geçiş sürecinin siyasi boyutunun tamamlanmasını temsil etmektedir.

Ancak, çatışma sonrası toplumların karşılaştığı zorluklar dikkate alındığında, barışın yalnızca siyasi düzeydeki düzenlemelerle sağlanamayacağı da açıktır. On yıllar boyunca süren silahlı çatışmaların neden olduğu sosyo-psikolojik travmaların ve yapısal sorunların aşılması zaman alacaktır. Bu nedenle, toplumsal normalleşme sürecinin siyasi geçişin tamamlanmasından daha uzun bir zaman dilimine yayılması beklenmektedir. 2028 yılı ve sonrasındaki dönemde, iki tarafın karşılıklı güven inşa eden adımlar atmasıyla birlikte kalıcı barışın tesis edilmesi mümkün olacaktır.

2. İHH'nın Barış Sürecine Katkısı ve Gözlem Mekanizması

İHH İnsani Yardım Vakfı 1996 yılından bu yana Moro bölgesinde faaliyet göstermektedir. Bu tarihten itibaren bölgedeki Müslüman halkla doğrudan temas hâlinde bulunarak hem insani yardım çalışmaları gerçekleştirmiş hem de insani diplomasi çalışmaları kapsamında, yürütülen mücadele ile ilgili yerel aktörlerle sürekli iletişim kurarak barış sürecine katkı sunma çabasında olunmuştur.

Barış sürecinin önemli bir evresini teşkil eden 2012 tarihli Çerçeve Anlaşması (Framework Agreement on the Bangsamoro) sonrasında, sürecin takibi için bir Bağımsız İzleme Heyeti (Independent Monitoring Team) oluşturulmuştur. Beş üyeden oluşan bu heyet, hem tarafların anlaşma yükümlülüklerini ne ölçüde yerine getirdiğini gözlemlemek hem de uygulamadaki sorunlara dair çözüm önerileri önermek üzere yetkilendirilmiştir. Heyetin başkanlığına, daha önce Avrupa Birliği adına Filipinler'de büyükelçilik yapmış deneyimli bir diplomat getirilmiştir. İki üye Moro İslami Kurtuluş Cephesi ve diğer iki üye de Filipinler tarafından önerilmiş ve her iki tarafın mutabakatı ile heyet teşekkül etmiştir.

Heyetin mevcut yapısı şu şekildedir;

- Başkan – Heino Marius (Brüksel, Belçika)
- Karen Tañada – Gaston Z. Ortigas Peace Institute (Filipinler)
- Rahib Kudto – United Youth for Peace and Development (Filipinler)
- Huseyin Oruç – İHH (Türkiye)
- Sam Chittick – The Asia Foundation (Filipinler)

İHH İnsani Yardım Vakfı, bu izleme mekanizmasının saha çalışmalarında da aktif rol almıştır. Üçer aylık periyotlarla bölgeye yapılan ziyaretlerde, hem Filipinler devletinin temsilcileri (Devlet Başkanı, barış bakanı, barış komisyonu üyeleri vb.) ile hem de MILF'in üst düzey yöneticileri ve halk temsilcileri ile düzenli görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Aynı zamanda gençlerle yapılan buluşmalar, kamuya açık halk toplantıları ve istişare görüşmeleri ile toplumun tüm kesimlerinin sürece katılımı sağlanmıştır.

Bu faaliyetler neticesinde, barış sürecinin sürdürülebilirliği yönünde somut katkılar sunulmuş; toplumsal uzlaş, güven inşası ve siyasi dönüşüm süreçlerine destek verilmiştir. İHH'nın bu sürece dâhil olması, sadece insani yardım perspektifinden değil, aynı zamanda çatışma çözümü ve barış inşası literatürü açısından da önemli bir örnek teşkil etmektedir.

3. Moro İslami Hareketinin Mücadele Ahlakı ve Temel İlkeleri

Selamet Haşimi'nin liderliğinde şekillenen Moro İslami mücadele anlayışı yalnızca askeri bir katılım değil, aynı zamanda bir fikri devrimin de sonucudur. Nitekim bu süreçte arkadaşlarına ifade ettiği bir gözlemi, onun hareketin yönünü değiştirme kararında etkili olmuştur: *“Dünya Moro mücahitlerini Müslüman olarak tanıyor; fakat benim askerlerimin çok azı namaz kılıyor. Namaz kılmayan mücahitlerle bu mücadele sürdürülemez.”* Bu değerlendirme neticesinde Haşimi, yalnızca askeri değil, dini ve toplumsal dönüşümü önceleyen yeni bir yapılanmaya ihtiyaç olduğunu savunmuştur.

Selamet Haşimi'nin yol haritası, Kur'an-ı Kerim'in Ra'd Sûresi 11. Ayeti üzerine inşa edilmiştir: *Bir kavim kendini değiştirmedikçe, Allah da onların durumunu değiştirmez.* Bu ayeti merkezî ilke olarak benimseyen Haşimi, toplumsal dönüşümün içsel bir iradeyle başlaması gerektiğini savunmuştur. Selamet Haşimi diyor ki “önce biz kendimiz düzeltmeye karar vermemiz lazım ki Allah ondan sonra bizden bu değişimi kabul etsin ve bizimle ilgili yüzyıllardır devam eden bu problemin çözümü ile ilgili önümüzü açsın. Bu doğrultuda bir yol haritası ortaya koyuyor. 20 ve 50 yıla yayılmış kapsamlı bir toplumsal dönüşüm planı hazırlamış ve dört temel stratejik hedef belirlemiştir.

3.1. İslamlaşma

Haşimi'ye göre toplumun dönüşümünde ilk adım, İslamî bilinç ve pratiğin yaygınlaştırılmasıdır. Yalnızca nominal anlamda Müslüman olan bir topluluğun,

gerçek anlamda İslamî ilkelere dayanan bir hayat tarzını benimsemesi gerektiğini savunmuş ve bir neslin yetiştirilmesinde vesile olmuştur. Bunun için sahih bir Müslüman toplumun inşası, sahih bir yönetim sisteminin kurulması ve hayatının her safhasında İslami yaşam tarzı olarak uygulanması hedeflenmiştir.² Bu kapsamda:

- MILF kamplarında medreseler kurulmuştur.
- Gençler yurtdışına gönderilerek İslamî ilimler eğitimi alması sağlanmıştır.
- İslamî hassasiyetler toplumun geneline yayılmış ve yeni bir nesil bu bilinçle yetiştirilmiştir.

3.2. Kurumsallaşma

Haşimi, bireysel çabaların yetersizliğini vurgulayarak kolektif ve kurumsal bir yapının önemini savunmuştur. Moro İslami Kurtuluş Cephesini, Filipinlilerin ve Müslümanların yoğun olarak yaşadığı bölgelerin tamamında organize bir yapı halinde getiriyor ve bütün arkadaşlarını bu yönde teşvik ediyor. En küçük yerleşim birimlerine kadar teşkilatlanma sağlanmış, bu yapı sayesinde mücadelenin sürekliliği garanti altına alınmıştır.

Haşimi'ye göre Moro halkının idari ve kurumsal kapasitesinin geliştirilmesi mutlaka gerçekleştirilmesi gereken önemli bir nokta olduğunu söyleyip bu hedefle “Bangsamoro devletine giden yolun taşlarının döşenmesi” ilkesinin altını çizmiştir ve başta şûra sistemi olmak üzere kendi toplumları içerisinde uygulanabilir İslami müesseselerin tamamının uygulanması için çaba sarf etmiştir.³

3.3. Savunmaya Dayalı Askerî Yapılanma

Cihadi bir harekette baştan beri beklenebileceği gibi mücadelenin askerî yönünü güçlendirmek Selamet Haşimi'nin teorisinin merkezinde yer almıştır. Ancak MILF'in askerî yapılanması, saldırı temelli değil, savunma eksenli bir yapı üzerine kurulmuştur. Nitekim Moro Ulusal Cephesinden ayrıştığı en önemli noktalardan birisi de bu olmuştur. Selamet Haşimi diyor ki; “*yeni kurmaya çalıştığımız, yeni oluşturmaya çalıştığım toplumu daha başında Filipinler devleti gelip boğmasın, başından beri bitirmesin diye bir güce ihtiyacımız var*”. Bu güç de bütün halktan oluşmalı ve toplumsal katmanların tamamını içermelidir. Haşimi,

2 Selamet Haşimi, *Mücadele Ahlakı: Kendi Liderinin Kaleminden Bangsamoro Mücadelesi*, çev. Murat Uyar, Hüseyin Oruç, İNSAMER, 2018, s. 13.

3 Marjanie Salic Macasalong, “The Liberation Movements In Mindanao: Islām As A Thrusting Force”, *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)* Volume 19, Issue 4, Ver. V (Apr. 2014), s. 7.

Sürekli bir ordu düzeninden ziyade, yılın belirli dönemlerinde zamanlarının bir kısmını cihada ayırarak katılan bir topluluğu ordu modeli olarak tasavvur ediyor.

Bu ordunun temel görevi, Filipinler Devleti'nin potansiyel saldırılarına karşı toplumu korumaktır. Bu noktada en dikkat çeken özellikler şunlardır:

- Ordunun tamamı gönüllülük esasına dayanır.
- Kadınlar da dâhil olmak üzere geniş kesimlere askerî eğitim verilmiştir.
- Sürekli silahl altında bulunan 50-60 bin kişilik, bazı dönemlerde 100 bine ulaşan bir halk ordusu oluşturulmuştur.

3.4. Kendi Kendine Yeterlilik ve Yerel Direniş

Selamet Haşimi'nin liderliği altında MILF, dış müdahalelere kapalı, yerli dinamiklerle hareket eden bir askerî mücadele modeli geliştirmiştir. Muhtemelen Selamet Haşimi'nin yurtdışı tecrübesi, Mısır'ı yakından tanınması, Türkiye'deki siyasî İslâmî hareketlerle ilişkisini sürdürmüş olması ve bir dönem Pakistan'da yaşamış olması sebebiyle Afganistan cihadını yakından tanınması bu prensibin uygulanması getirmiştir.

O, bu mücadeleyi kimseye değil, doğrudan kendimize dayandırılması gerektiğini savunmuş ve *“Bu bizim mücadelemizdir.”* anlayışını benimsemiştir. Cihadın sadece kendisinin ve arkadaşlarının değil, toplumda yaşayan tüm Müslümanların üzerine bir farz olduğunu dile getirerek, toplumun tamamını bu mücadelenin içine dâhil etme yönünde bir çaba ve anlayış geliştirmiştir.

Kendi kendine yetme, kimseye bağlı olmama ve kimseden bir beklenti içinde olmama, Moro mücadelesini diğerlerinden ayıran temel özelliklerden biri olmuştur. Dışarıdan savaşçı kabul etmemiş; *“bize yardım etmek istiyorsanız elbette edebilirsiniz, maddi olarak destek verebilir, malzeme sağlayabilirsiniz ama insan gücüne ihtiyacımız yok; burada yeteri kadar insanımız var.”* demiştir. Mücadele- nin askerî ve siyasî tarafında görev alan hiçbir mücahit hareketten maaş almamış, tam aksine harekete kendi imkanları ölçüsünde katkı vermiştir.

Hiçbir yabancı savaşçının, herhangi bir İslâm ülkesinden gelip Moro'da ayrı gruplar kurmasına veya kendi yapısını oluşturmaya izin verilmemiştir. Türkiye'den de bazı isimler bireysel olarak gitmiş, orada şehit düştüğü söylenen Türkler olmuştur; ancak bunların tamamı münferit olarak ve Moro gruplarının bir parçası şeklinde mücadele vermiştir.

4. MILF'in Mücadelesinin İki Temel İlkesi: İstişare ve Adalet

Selamet Haşim'in inşa ettiği yapının uzun soluklu başarısının temelinde iki ana prensip bulunmaktadır: İstişare ve Adalet.

4.1. İstişare (Şûra)

Dışarıdan bakıldığında tek bir topluluk gibi görünen Moro halkı, aslında kendi dillerine ve tarihi geçmişlerine sahip 13 farklı millettendir.⁴ Selamet Haşimi, bu 13 milleti ortak bir Müslüman kimliği etrafında birleştirerek mücadeleyi başarıya ulaştırmıştır. Bu denli çeşitli bir yapı içinde istişare mekanizmalarının önemi çok daha önemli hale gelmiştir. En zor şartlarda dahi istişareden asla vazgeçilmemiştir. Her karar, Merkez Komitesi'nde tartışılarak alınmış; hiçbir adım istişaresiz atılmamıştır. Filipinler, adalardan oluşan ve ulaşımın son derece zor olduğu bir coğrafyadır. Bangsamoro içerisinde hâlâ bazı bölgelere ancak 20-25 saatlik yolculuklarla ulaşılabilir. İlk dönemlerde bu ulaşım çok daha zahmetli ve riskliydi. Ancak buna rağmen, en uzak adalarda yaşayan Merkez Komite üyeleri bile toplantılara düzenli olarak katılmış, bu toplantılar hiç aksatılmamıştır. Bütün kararlar Merkez Komitesi'nde alınmış ve titizlikle uygulanmıştır.

Selamet Haşimi, son derece karizmatik bir lider olmasına, arkadaşları üzerinde büyük bir etkisi bulunmasına ve herkesin ona büyük bir saygı duymasına rağmen istişare mekanizmasının işletilmesinde her zaman ısrar etmiş ve bu yapının bozulmasına asla izin vermemiştir. Kendisinden sonra liderliği devralan Hacı Murat İbrahim de üstadından ne öğrendiyse aynısını sürdürmüş; Merkez Komitesi hâlâ Moro İslami Kurtuluş Cephesi'nin (MILF) en üst karar organı olmaya devam etmektedir. Hareket, lider merkezli değil; istişare ve ortak akıl merkezli bir şekilde yürümektedir. Elbette lider önemlidir; ancak sistemin özü ortak akıldır.

4.2. Adalet

İkinci vazgeçilmez prensip ise adalettir Selamet Haşimi ve arkadaşları hem savaşın en sert dönemlerinde hem de barış sürecinin en kritik anlarında adalet ilkesinden sapmamışlardır. Bu durum, yalnızca içerideki meşruiyetlerini değil, aynı zamanda uluslararası düzeyde de güvenilir bir aktör olarak tanınmalarını sağlamıştır.

İlk ziyaretimden bu yana, söz konusu bölgeyi daha yakından tanıma ve yerel aktörlerle doğrudan temas kurma imkânı buldum. Bu süreç hem saha gözlemleri hem de yapılan görüşmeler aracılığıyla bölgedeki toplumsal dinamiklerin

4 Bangsamoro Autonomous Region in Muslim Mindanao.

daha iyi anlaşılması için son derece önemlidir. Bu çerçevede, ilk ziyaretlerimden birinde yaşadığım önemli bir olayı paylaşmak, bölgedeki barış sürecinin niteliğini ve Moro Müslümanların savaş ahlakını vurgulamak açısından anlamlı olacaktır.

Ziyaretlerimizden birinde, Bangsamoro'nun başkenti olan Kotobato'da, Hristiyan cemaatin dinî lideri olan Kardinal ile bir görüşme gerçekleştirdik. Kardinal, barış sürecine aktif şekilde destek veren, bu konudaki tutumu ile hem yerel hem de ulusal medyada öne çıkan bir isimdi. Görüşme sırasında sürecin geleceğine ilişkin düşüncelerimizi paylaşıırken, kendisine doğrudan bir soru yönelttim: “Müslümanlara nasıl güveniyorsunuz? Şu anda devletin sağladığı temsiliyetle buradasınız; ancak ileride bölgede otonom bir yönetim ve yerel bir parlamento kurulursa, siz azınlık durumuna düşeceksiniz. Bu durumda kendinizi nasıl güvende hissediyorsunuz?”

Kardinal, bu soruya hiç tereddüt etmeden şu cevabı verdi: *“Savaş zamanında bile bize zarar vermediler; barış zamanında neden versinler? Bizim hukukumuza zarar verilmeyeceğinden eminim. Bu nedenle ben de barış sürecini destekliyorum.”*

Bu ifadeler, yalnızca bir dinî liderin şahsi kanaatinden ibaret olmayıp, aynı zamanda bölgedeki dinler arası güven ilişkisini ve toplumsal barışa olan inancı açıkça ortaya koymaktadır. Kardinalin yaklaşımı, çatışma sonrası barış süreçlerinde güven inşasının ne derece mümkün olduğunu ve bu güvenin sadece siyasi değil, aynı zamanda ahlaki temellere dayandırılabilceğini göstermektedir. Bu yönüyle, söz konusu cümlelerin, özellikle İslami prensiplere dayalı bir mücadelenin başarısını göstermek bakımından son derece önemli bir örneği teşkil etmektedir. Nitekim adaleti her durumda önceleyen bu duruş, hareketin meşruiyetinin ve başarısının anahtarı olmuştur.

Moro İslami mücadelenin bu iki ilkesi -istişare ve adalet- başarıyı getiren temel sütunlardır. Selamet Haşimi'nin liderliğindeki bu hareket, İslami kuralları merkeze alan; bir Müslüman olarak mücadele etmeyi amaç edinen; mücadelesinin kaynağını helal çizgide tutmaya özen gösteren bir yapıya dönüşmüştür. “Allah'ın hoşnut olmayacağı yöntemlerle, Allah'ın dinine hizmet edilmez.” anlayışını benimsemiş; Allah'ın müsaade etmediği yol ve yöntemlerle cihad edilemeyeceğini temel ilke olarak kabul etmiştir.

Güney Filipinler'de Bangsamoro Müslümanlarının verdiği silahlı mücadele tıpkı Selamet Haşimi'nin de ifade ettiği üzere, mücadele ne sadece Moro Müslümanlarının toplumdaki meşru konumlarının mücerret bir savunmasıdır ne de

gasp edilmiş topraklarında somut bir arazi sahipliği davası veya meşru bir özerklik meselesidir. Bangsamoro Müslümanlarının kendi vatanlarında İslam adına kendi ayakları üzerinde kuracakları bir yönetim sisteminin inşası mücadelesidir. Selamet Haşimi, günümüzde var olan siyasi veya yönetim sistemleri ya Batı merkezli ya da materyalist başka sistemlerin kopyası olarak görmüş ve söz konusu yönetim sistemlerinin hiçbirinin insanların faydasına olmadığını savunmuştur. Moro Müslümanlarının hak arayışının temelinde Kur’ani prensipler ve Peygamber (s.a.v.) sözlerine olan bağlılık üzerine inşa edilmiştir.⁵

Sonuç

Moro Müslümanlarının onlarca yıl süren mücadelesi, nihayetinde yalnızca askeri bir başarıyla değil, aynı zamanda siyasi bir kazanımla da sonuçlanmıştır. Geçiş süreci boyunca kurulan otonom yönetim yapısı, kimlik, yönetim, güvenlik ve ekonomik haklar bakımından Moro halkına önemli imkânlar sunmuştur. Geri kalmış bir bölge olan Bangsamoro’nun kısa süre içerisinde kalkınma sürecine girmesi, bu siyasi dönüşümün somut etkilerinden biri olarak gözlemlemek mümkündür. Özellikle Müslüman kimliğin tanınması ve bu toprakların Müslüman halkın yurdu olduğunun anayasal düzeyde kabul edilmesi, mücadelenin meşruiyetini pekiştirmiştir. Aynı şekilde, bölgenin siyasi idaresinin halkın seçtiği temsilcilere devredilecek olması, silahlı mücadelenin siyasal düzeyde bir başarıya dönüşmesini sağlamıştır.

Sonuç olarak, Moro İslami Kurtuluş Cephesi’nin ortaya koyduğu mücadele pratiği, çağdaş silahlı direniş hareketleri içinde dikkat çeken bir örnek teşkil etmektedir. Hareketin ilkesel temellere dayanması, şura (istişare) ve adalet ilkelere bağlılığı, dış müdahalelere kapalı özgün yapılanması ve nihayetinde barışa ulaşması, bir Müslüman toplumun silahlı mücadele sürecini nasıl ahlaki ve stratejik bir şekilde yürütebileceğine dair model sunmaktadır. Bu yönüyle Moro tecrübesi, benzer süreçlerden geçen coğrafyalar için hem tarihsel hem de teorik açıdan kıymetli bir örnek olarak literatüre geçmiştir.

5 Selamet Haşimi, *Mücadele Ahlakı: Kendi Liderinin Kaleminden Bangsamoro Mücadelesi*, çev. Murat Uyar, Hüseyin Oruç, İNSAMER, 2018, s. 11.

Kaynakça

- Abinales, P. N. & Amoroso, D. J. *State and Society in the Philippines*. Rowman & Littlefield, 2005.
- Bangsamoro Autonomous Region in Muslim Mindanao, <https://bcpch.bangsamoro.gov.ph/bangsamoro-people/>
- Buendia, R. G. (2007). The Dynamics and Limits of Ethno-nationalism in the Philippines: The Case of the Muslim Secessionist Movement. *Asian Journal of Political Science*, 15(1).
- IHH Humanitarian Relief Foundation, *Bangsamoro Transition Report*. İstanbul: İHH Yayınları, 2023.
- IHH İnsani Yardım Vakfı. *Bangsamoro Geçiş Süreci Raporu*. İstanbul: İHH Yayınları, 2023.
- Lingga, A. S. The Political Thought of the Bangsamoro Struggle. *Institute of Bangsamoro Studies Papers*, 2004.
- Marjanie Salic Macasalong, “The Liberation Movements In Mindanao: Islām As A Thrusting Force”, *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)* Volume 19, Issue 4, Ver. V (Apr. 2014).
- MILF Official Website, *Timeline of the Peace Process*, 2024.
- Mindanao Peace Process, *Comprehensive Agreement on the Bangsamoro*. Republic of the Philippines & Moro Islamic Liberation Front, 2014. <https://peace.gov.ph/2014/03/comprehensive-agreement-on-the-bangsamoro/>
- Salah Jubair, *Bangsamoro: A Nation Under Endless Tyranny*, Kuala Lumpur, 2014.
- Santos, S. M. Jr. *Bangsamoro: A Nation Under Endless Tyranny*. Quezon City: Alternate Forum for Research in Mindanao (AFRIM), 2011.
- Selamet Haşimi, *Mücadele Ahlakı: Kendi Liderinin Kaleminden Bangsamoro Mücadelesi*, çev. Murat Uyar, Hüseyin Oruç, İNSAMER, 2019.

SİVİL BİR GİRİŞİM OLARAK İNSANİ DİPLOMASİ VE İHH'NİN İNSANİ DİPLOMASİ YAKLAŞIMI VE FAALİYETLERİ

İzzet ŞAHİN*

Giriş

İnsani diplomasi, özellikle savaş, kriz ve doğal afet gibi durumlarda savunmasız toplumların korunmasını ve onlara ulaşılmasını amaçlayan konvansiyonel diplomasinin ötesinde yeni nesil bir diplomasi türüdür. Devlet dışı aktörlerin, sivil toplum kuruluşlarının ve uluslararası kurumların artan rolüyle gelişen bu kavram, klasik diplomasi yaklaşımlarından ayrılarak insan onuru, yaşam hakkı ve evrensel insani değerleri merkeze alır. Bu çalışma, insani diplomasinin tarihsel sürecini, kurumsallaşmasını, uygulama yöntemlerini, karşılaştığı etik ve operasyonel zorlukları ve İHH İnsan Hak ve Hürriyetleri Vakfı'nın insani diplomasi alanındaki faaliyetlerini ele almaktadır

1. Kavramsal Çerçeve: İnsani Diplomasinin Tanımı ve Tarihsel Gelişimi

Diplomasi, tarihsel olarak devletlerin ulusal çıkarlarını korumak amacıyla yürüttükleri resmi ilişkilerle sınırlı bir alan olarak görülmüştür. Ancak son yüzyılda savaşlar, iç çatışmalar, göçler ve insani krizlerin derinleşmesiyle birlikte diplomasi kavramı da dönüşüm geçirmiştir. Birleşmiş Milletler, insani müdahale alanlarını daha entegre bir yaklaşımla ele almayı önermektedir. “Triple Nexus” adı verilen bu yaklaşım şu üç sacayağını içerir:

- **İnsani yardım:** Acil temel ihtiyaçların karşılanması,
- **Kalkınma:** Kalıcı çözümler için ekonomik ve sosyal altyapının inşası,

* İHH İnsani Yardım Vakfı Mütevelli Üyesi.

- **Barış:** Uyuşmazlıkların çözümü ve kalıcı güven ortamının sağlanması.¹

İnsani diplomasi, bu üç alana da nüfuz edebilen çok boyutlu bir araç olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda ortaya çıkan “insani diplomasi”, sadece devletler arası ilişkileri değil; devlet dışı aktörlerin, özellikle sivil toplumun ve bireylerin, kriz bölgelerinde insani amaçlarla yürüttükleri diplomatik çabaları da kapsayan bir disiplindir.²

Uluslararası Kızılhaç ve Kızılay Dernekleri Federasyonu’na göre insani diplomasi: “Karar vericileri ve kanaat önderlerini, her zaman, savunmasız insanların çıkarlarına yönelik hareket etmeye ve temel insani prensiplere saygı göstermeye ikna etmektir.”³ Bu tanımın dört ana unsuru içerdiğini gözlemlemek mümkündür;

- **İkna edicilik:** Diplomatik süreçlerde etik temelli ikna stratejileri geliştirmek.
- **Karar mercileri:** Devlet yetkilileri, silahlı gruplar, uluslararası kuruluşlar ve kanaat önderleri.
- **Savunmasız gruplar:** Savaş mağdurları, mülteciler, kadınlar ve çocuklar.
- **İnsani prensipler:** Tarafsızlık, insan onuruna saygı, tarafsızlık ve bağımsızlık.

İnsani diplomasi kavramı modern anlamda 1990’lı yıllarda akademik literatürde ve uluslararası metinlerde görülmeye başlamıştır. Ancak bu kavramın pratiğini, çok daha önceye, örneğin Henry Dunant’ın 1859’daki Solferino Savaşı sonrası Kızılhaç’ın kurulmasına kadar götürmek mümkündür. 1990 öncesinde insani diplomasiye yönelik fiili uygulamaların varlığına rağmen kavram akademik literatürde henüz yer almıyordu. Sovyetler Birliği’nin dağılmasından sonra uluslararası ilişkilerde liberal paradigma etkisiyle akademik ilgi artmıştır.⁴ Ancak kavramın daha görünür hale gelmesi STK’ların yükselişi ile doğrudan bağlantılıdır. 2000’lerde STK’ların uluslararası aktör olarak yükselişiyle uygulama alanı genişlemiş ve 2010’larda Türkiye’de de uygulama alanı bulmuştur. Bu dönemde İHH gibi öncü sivil toplum kuruluşları pek çok vaka ve farklı coğrafyada insani diplomasiyi etkin bir şekilde uygulamıştır.

1 OECD. (2019). *DAC Recommendation on the Humanitarian-Development-Peace Nexus*. OECD Publishing.

2 Minear, L. (2002). *The Humanitarian Enterprise: Dilemmas and Discoveries*. Kumarian Press.

3 IFRC. (2009). *Humanitarian Diplomacy: Position Paper*. Geneva: International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies.

4 Keohane, R. & Nye, J. (1998). *Power and Interdependence*. Longman.

Yaptırım gücü olan devletlerden farklı olarak insani diplomasi; ahlaki ve vicdani temel ve prensipler üzerine inşa edilmiştir. İnsani diplomasi meşruiyet ve hukuki dayanaklarının normatif temelleri şunlardır:

- **Cenevre Sözleşmeleri (1949):** Savaşta sivillerin korunmasını öngörür.
- **Uluslararası İnsancıl Hukuk:** Silahlı çatışma durumlarında insani ilkeleri düzenler.
- **İslam Hukuku:** Mazluma yardım, eman, esirlerin hakları gibi ilkelerle örtüşür.
- **Ulusal hukuk:** STK'ların yasal statüsü, izin süreçleri vb.

İnsani diplomasi klasik diplomasiye rakip bir alan değil, bilakis diplomasi kavramının temel amacı olan arabuluculuk ve çatışma çözümüne sivil bir katkıdır. Bu bakımdan insani diplomasinin gerekliliğine işaret eden birkaç husustan bahsetmek mümkündür; Birincisi krizlerin yaygınlığı, derinliği ve önlenememesidir. 21. yüzyıl, küresel ölçekte artan çok boyutlu krizlerle tanımlanan bir dönem olmuştur. Bu krizlerin çoğu, küresel düzlemde yankı bulan vekâlet savaşları, teröre karşı savaş stratejileri ve İslamofobi gibi uluslararası politik eğilimlerle de örtüşmektedir.⁵ Bu bölgelerde yaşanan krizler, zamanla sadece yerel etkilemekle kalmamakta göç, enerji, güvenlik ve ekonomi üzerinden küresel etkiler doğurmaktadır.⁶ Bu krizler sadece coğrafi olarak değil, aynı zamanda nitelik olarak da çeşitlilik göstermektedir. Siyasi, ekonomik, dini, mezhepsel, etnik ve ideolojik temelli krizler; dünya genelinde milyonlarca insanın hayatını doğrudan etkileyen istikrarsızlıklar yaratmaktadır.⁷ Kriz bölgeleri ve krizlerin değişkenliği yıkıcı sonuçlara neden olmaktadır. Krizler en çok da sivil ve masumlara zarar vermektedir. Krizlerin insani boyutları arasında özellikle kitlesel can kayıpları, göç ve yerinden edilmeler ve toplumsal travmalar gibi durumlar gösterilmektedir.⁸ Krizlerin siyasi, ekonomik ve toplumsal, çevresel etkileri özellikle istikrarsızlık, otorite boşluğu, milis grupların güçlenmesi, etnik/dini ayrışmalar, sosyal dokunun parçalanması, altyapının çökmesi, yasa dışı ekonomilerin gelişmesi şeklinde tezahür etmektedir. Krizlerin yol açtığı hukuki gerileme ile birlikte savaş suçları, insan hakları ihlalleri, uluslararası hukukun askıya alınmasına neden olmaktadır.⁹ İnsa-

5 Mamdani, M. (2004). *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Pantheon Books.

6 UNHCR. (2023). *Global Trends: Forced Displacement in 2022*.

7 Kaldor, M. (2006). *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Stanford University Press.

8 OCHA. (2022). *Global Humanitarian Overview*. United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs.

9 ICRC. (2016). *International Humanitarian Law and Challenges of Contemporary Armed Conflicts*.

ni diplomasiyi gerekli kılan bir diğer önemli neden, mevcut uluslararası sistemin ve devletlerin kriz çözme kapasitesinin zayıflığıdır. Teoride barışı, adaleti ve insan haklarını koruma amacı taşıyan uluslararası yapılar; pratikte bu değerleri temin etmekte ya yetersiz kalmakta ya da taraflı davranmaktadır.¹⁰ BM Güvenlik Konseyi daimi üyelerinin (P5), vetolar aracılığıyla insani müdahalelerin önünü kesmeleri, uluslararası hukukun çoğu zaman süper güçlerin siyasi çıkarlarına hizmet edecek şekilde araçsallaştırılması ve devletlerin genellikle etik değil, çıkar odaklı hareket etmektedir. Bu minvalde küresel ölçekte barıştan ve insan haklarından sorumlu olan aktörlerin, krizlerin doğrudan veya dolaylı sorumlusu olması gereken kurumlara yönelik güveni zedelemekte ve meşruiyetlerini sorgulamaktadır.¹¹ Tüm bu unsurlar insani müdahalelerin önünü tıkamaktadır.

Bu çerçevede, klasik diplomatik yaklaşımların çoğu zaman yetersiz kaldığı bu alanlarda, insani diplomasi yeni ve tamamlayıcı bir çözüm aracı olarak öne çıkmaktadır.

2. İnsani Diplomasinin Yöntemleri, Aktörleri ve Hedef Kitlesi

İnsani diplomasi bazen klasik diplomasinin de kullandığı ikna yöntemlerini kullanır. Çatışmaların durdurulması veya tarafları bir anlaşmaya ikna etmek için birkaç kavram ön plana çıkar.

- **İkna etme:** Karar vericilerin tutumunu etik bir çerçevede dönüştürme çabasıdır.
 - **Arabuluculuk:** Silahlı çatışma veya kriz durumlarında tarafları diyaloga teşvik etme.
 - **Savunuculuk (advocacy):** Yardıma muhtaç kişilerin sesi olma, lobi faaliyetleri.
 - **İşbirliği yapma:** Ulusal ve uluslararası aktörlerle koordinasyon kurma.
- İnsani diplomasinin aktörleri ve hedef kitlesi
- **Devlet kurumları:** Dışişleri, güvenlik birimleri, parlamentolar.
 - **Devlet dışı silahlı gruplar.**
 - **Kanaat önderleri ve dini liderler.**
 - **Uluslararası kuruluşlar:** BM, OIC, AB, ICRC.

10 Chomsky, N. (2006). *Failed States: The Abuse of Power and the Assault on Democracy*. Metropolitan Books.

11 Acharya, A. (2017). *The End of American World Order*. Polity Press.

İnsani Diplomasi ile Klasik Diplomasinin Karşılaştırılması

Kriter	Klasik Diplomasi	İnsani Diplomasi
Aktörler	Devlet, hükümet, büyükelçilik	STK'lar, bireyler, uluslararası kuruluşlar
Amaç	Ulusal çıkar	İnsan hayatını koruma
Araçlar	Anlaşmalar, protokoller	Kampanya, medya, arabuluculuk
Hız	Yavaş, bürokratik	Esnek, hızlı
Statü	Resmî koruma ve ayrıcalık	Kırılgan ve belirsiz
Örnekler	Dışişleri bakanlıkları	IHH, ICRC, MSF

Tablo 1: İnsani diplomasi ile klasik diplomasi arasındaki farklar

3. İnsani Diplomaside Karşılaşılan Zorluklar ve Etik İkilemler

İnsani diplomasi faaliyetleri birçok zorlukla karşı karşıya kalmaktadır. Çatışmaların çözümü ve arabuluculuk ilkeleri gereği tüm taraflarla görüşmek zorunda olan insani diplomasi aktörleri, çoğu zaman siyasi taraf olmakla suçlanmakta ve töhmet altında bırakılmaktadır. Bu bağlamda, insani diplomasi çalışanlarının en sık karşılaştığı sorunlardan biri, terörle ilişkilendirilme riskidir. Devletlerin ulusal güvenliği her şeyin üzerinde tutması, bu alanda faaliyet gösteren kişileri sürekli bir risk ve tehdit ortamıyla karşı karşıya bırakmaktadır.

İnsani diplomasinin karşılaştığı bir diğer temel sorun ise hukuki belirsizliktir. Devlet dışı aktörlerin yürüttüğü diplomatik inisiyatifler ve yaptıkları anlaşmaların hukuki meşruiyeti sıkça sorgulanmakta, devletler ise bu girişimleri çıkarlarına aykırı olduğu gerekçesiyle çoğu zaman tanımamaktadır. Bu nedenle, insani diplomasi çalışanları bürokratik engellerle ve karar vericilere erişim sorunlarıyla sıklıkla karşılaşmaktadır.

Hem dünyada hem de Türkiye’de görece yeni bir alan olması nedeniyle, insani diplomasi alanında kaynak ve insan gücü yetersizliği önemli bir çıkmaz olarak öne çıkmaktadır. Yükseköğretimde bu alana ayrılan akademik ve maddi kaynaklar son derece sınırlıdır. Oysa devlet mantığının “her şeyi güvenlikleştirme” paradigmasının ötesine geçilerek, insani diplomasiye bir sivil girişim olarak daha fazla mali kaynak ayrılması ve daha fazla nitelikli insan yetiştirilmesi zaruridir.

Son olarak, insani diplomasi alanını zorlaştıran önemli bir unsur da etik ikilemlerdir. Yardımın kötü aktörler aracılığıyla ulaştırılması ya da silahlı gruplara rehine karşılığı yardım gönderilmesi gibi durumlar, bu alanın etik sınırlarını sorgulatmaktadır. Bu tür tartışmalar, insani diplomasinin daha akademik ve kurumsal düzeyde ele alınması gerektiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

4. Sivil Toplum ve İnsani Diplomasi: İHH Örneği

Sivil toplum kuruluşları, insani diplomaside “sessizlerin sesi” olma fonksiyonunu üstlenir. Yükselen bir insani aktör olarak Türkiye’deki sivil toplum kuruluşlarının insani yardım anlayışı, kalkınma ve iş birliği gündemi söz konusu olduğunda insani diplomasiyi yürütürken, sadece belirli ülkelerle iş birliği yapmak, çok uluslu organizasyonlarla iş birliği yapmaya tercih edilmektedir.

İHH İnsani Yardım Vakfı bu anlamda, sadece yardım götüren değil, aynı zamanda çatışma çözümü, hak savunuculuğu yapan ve diplomatik girişimlerde bulunan bir aktör olarak öne çıkar. İHH, 2011 yılında Türkiye’de ve İslam dünyasında insani diplomasi kavramını açıkça kurumsallaştıran ilk kuruluş olmuştur.¹² İHH İnsani Yardım Vakfı’nın faaliyet alanları üç ana alana odaklanmaktadır; insani yardım (gıda, barınma, sağlık), insan hakları (ihlalleri raporlama, savunuculuk), insani diplomasi (arabuluculuk, kriz yönetimi, rehine kurtarma gibi stratejik girişimler).

İHH İnsani Yardım Vakfı, yalnızca yardım ulaştıran bir kuruluş olmanın ötesine geçerek; kriz bölgelerinde insani diplomasi faaliyetleri yürüten, barış süreçlerine müdahil olan ve çok taraflı müzakerelerde aktif rol alan öncü bir sivil toplum aktörüdür. İHH’nın bu bağlamdaki yaklaşımı, “karar alıcıları ve kanaat önderlerini savunmasız insanların lehine hareket etmeye ikna etme” çerçevesinde şekillenmekte; bu yönüyle IFRC’nin (2009) insani diplomasi tanımıyla örtüşmektedir.

İHH, farklı düzeylerdeki kamu otoriteleriyle görüşmeler yaparak insani değerler temelinde politika değişimi hedeflemektedir. Bu çabalar, iki düzlemde yürütülmektedir: Doğru politikaların desteklenmesi ve yanlış politikaların engellenmesi. Bu tür müdahaleler, “insani savunuculuk” (advocacy) yönteminin tipik örnekleridir.¹³

12 İHH. (2012). *İnsani Diplomasi Çalıştayı Raporu*. İstanbul: İHH Yayınları.

13 Slim, H. (2015). *Humanitarian Ethics: A Guide to the Morality of Aid in War and Disaster*. Hurst & Company.

İHH, uluslararası alanda doğrudan arabuluculuk yaparak veya arabuluculuğa destek sunarak barış süreçlerine katkı sağlamaktadır. Bu girişimler, çoğu zaman devlet dışı silahlı aktörleri de kapsayan çok hassas müzakere süreçlerini içermektedir.

İnsan hayatını uluslararası çıkarlardan üstün tutan bir anlayışa sahip olan İHH, yaşanan kriz durumlarıyla ilgili kamuoyunda duyarlılığı artırmaya yönelik faaliyetlerde bulunmakta, savaş, çatışma ya da afet bölgelerinde kendi iletişim kanallarını kullanarak sivillerin korunması konusunda ilgili bütün tarafların harekete geçirilmesine önayak olmaya çalışmaktadır. İHH, insani diplomasi faaliyetlerini yürütürken toplumdan aldığı desteklerle savunmasız insanlara yardım etmektedir. İnsan eliyle ya da doğal afetler gibi sebeplerle zuhur eden kriz durumlarından etkilenen toplumların kırılğanlığının azaltılması, acılarının hafifletilmesi için sivil-leri müdafaa eden, esir düşen kişilerin kurtarılması amacıyla müzakere faaliyetleri yürüten İHH, bu süreçte hükümetler, uluslararası kuruluşlar, sivil toplum kuruluşları, özel sektör ve bireylerle iş birliği yapabilmektedir. İHH, kriz bölgelerindeki toplumların hayatlarını daha yaşanır kılmak adına karar alıcılara ve kanaat önderlerine sivil baskı uygulayıp savaş yöntemlerine kısıtlamalar getirilmesi için uğraş vermektedir. Bununla amaçlanan, savaşın yol açtığı hasarın mümkün olduğunca hafifletilmesi ve toplumların kırılğanlıklarının azaltılması, can kayıplarının en aza indirilmesidir.¹⁴

İHH, üzerine pek çok farklı söz söylenen insani diplomasi kavramına yeni bir soluk getirmiştir. Örneğin, insani diplomasi tanımında bilhassa kavramın konseptinin dışında bırakılan “barış amacı”, İHH’nın insani diplomasi faaliyetlerini yürütürken üzerinde ehemmiyetle durduğu ve kriz bölgelerinde uygulamaya çalıştığı bir misyondur. Bu durum onun kendisine amaç edindiği, “krizlerin sonlandırılması” ve “insan hayatının uluslararası çıkarların üzerinde tutulması” ilkesiyle ilgilidir. Birçok uluslararası kuruluşun dahi giremediği bölgelerde, siyasi bir kimliğe sahip olmaksızın faaliyet gösterebilen İHH, savaş bölgelerindeki sivillerin kurtarılması, mağduriyetlerinin giderilmesi adına, anlaşmazlık halindeki bütün taraflar için çoğu zaman güvenilir bir muhatap olarak kabul edilmektedir. Çatışan taraflar arasında yaşanan sorunların çözümü noktasında da arabuluculuk faaliyetleri yapması kabul görmektedir.¹⁵

İHH’nın insani diplomasi birimi, vakfın en üst düzey yöneticileri tarafından doğrudan yürütülmektedir. Şimdiye dek teorik tartışmalardan ziyade daha çok

14 Bakır, Zülfiye Zeynep, “İnsani Diplomasi”, Araştırma 61, İ NSAMER, Nisan 2018.

15 Bakır, Zülfiye Zeynep, “İnsani Diplomasi”, Araştırma 61, İ NSAMER, Nisan 2018.

sahada pratik uygulamaya odaklanılmıştır. Bu durum, insani diplomasi alanında teorik çerçevenin eksikliğini de önemli bir boşluğu da ortaya koymaktadır. İnsani diplomasi faaliyetlerini yürüten İHH çalışanları, kapasitelerini artırmak amacıyla başta Diplo Foundation, Geneva Peace Week ve Frontline Negotiation olmak üzere birçok kurum tarafından düzenlenen kurs ve seminerlere katılım sağlamıştır. Bu eğitimlerden ve sahadaki deneyimlerinden edindikleri bilgi ve tecrübeleri, İslam ülkelerinden gelen sivil toplum kuruluşu temsilcilerine aktarmaktadırlar.

İHH'nın insani diplomasi uygulamalarında takip ettiği çalışma prensipleri şunlardır:

- Şeffaflık
- Konuyla ilgili bütün tarafların beklentilerini öğrenerek hassas dengeleri koruma
- Risk analizi ve iletişimi özenle yapma
- Gizlilik kurallarına dikkat ve reyting uğruna insanların hayatını riske atmama
- Söylem ve eylem birliği
- İlk zorlukta sürecin kilitlenmemesi
- Hayatı söz konusu olan kişiler hangi görüşe mensup olursa olsun eşit davranma
- Siyasi polemiklerden uzak durma
- Bütün taraflarca kabul görmüş, saygın, sabırlı, bağımsız, cesur, tarafsız bir aktör olma
- Sivillerin temsilcisi olma¹⁶

İHH, insani diplomasi kapsamında dünyanın neredeyse her yerinde çeşitli faaliyetler yürütmektedir. Barış süreçlerinin inşasından izleme faaliyetlerine, tahliyelerden aile birleşimlerine kadar uzanan İHH'nın insani diplomasi çalışmaları şu şekilde özetlenebilir:

Barış süreçlerini gözlemleme ve destekleme

- Bu konuda verilecek en büyük örnek Moro barış sürecinde İHH'nın üstlendiği Üçüncü Taraf Gözlem Heyeti (TPMT) üyeliğidir. 2014 yılında başlayan misyon başarıyla devam ettirilmektedir. Benzer bir süreç Patani için yürütülmektedir.
- Patani'de Vakfımız silahlı gruplar ile Tayland devleti ve garantör olan Malezya hükümeti arasında devam eden müzakerelere destek vermektedir.

16 “İnsani Diplomasi” İHH İnsani Yardım Vakfı, (erişim Haziran 2025).

- Afganistan barış sürecinde de benzer bir durum yaşanmaktadır. Katar’da yürütülen barış sürecinde vakfımız gözlemci olarak katılmış, sonrasında da Afganistan makamlarıyla uluslararası insani yardımın Afgan halkına ulaştırılmasını kolaylaştıracak müzakereler yürütmüştür.
- Ülkemizin temel problemlerinden olan Kürt meselesinde de Vakfımız çok yönlü faaliyetler yürütmüştür. Vakıf bünyesinde kurulan Kürt Masası ile Kürtlerin yaşadığı bütün coğrafyalar takibe alınmış, hak ihlallerinin vuku bulduğu konularda karar mercileri ile müzakereler yürütülmüştür. Çalışmalar Türkiye, Suriye ve Irak bağlamında devam etmektedir.
- Suriye’de devletler arasında yapılan ateşkes anlaşmalarının uygulanması ve silahlı gruplar arasındaki ihtilafların giderilmesinde Vakfımızın oynadığı rol de hayati önem arz etmektedir.

Sivillerin tahliyesi

- Savaş bölgelerinde diplomasi faaliyeti gerektiren en önemli konulardan birisi de muhasara altında yaşam hakkı tehlike altında olan sivillerin güvenli bölgelere tahliye edilmesidir.
- Bu konuda zikredilecek en önemli operasyon İHH’nın 250 kişi ile müdahil olduğu ve 50 binden fazla insanın Halep’ten İdlib’e, buna paralel olarak da Fua ve Kefriya köylerindeki insanların Halep’e tahliye edilmeleri operasyonudur.
- Benzer tahliyeler başta Humus’tan Suriye’nin kuzeyine olmak üzere birçok noktada gerçekleştirilmiştir.
- Libya krizinin başladığı zamanda da başta Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları olmak üzere birçok ülkeden 500 kişi Tunus’a oradan da ülkelerine tahliye edilmiştir.

Yaralı tahliyesi

- Uluslararası insancıl hukuk, savaşlarda yaralananlar asker bile olsa tedavi edilmesi veya tedavi olmasına engel olunmamasını düzenler. Uygulamada ise bırakın yaralı savaşçıların, sivillerin bile sağlık imkanlarına ulaşmasına izin verilmemektedir.
- İHH’nın, Suriye’de kuşatma altında olan Şii ve Sünni yaralı sivillerin refakatçileri ile birlikte eş zamanlı tahliye edilmesi, tarihi öneme sahip bir yaralı takası olmuştur. İdlib’in Fua ve Kefriya köylerinde muhasara altında olan 338 Şii sivil, yine Lübnan sınırına yakın Madaya ve Zebedani bölgelerinde muhasara altında olan Sünni yaralılarla aynı günde tahliye edilmişlerdir.

Türkiye, Suriye ve Lübnan devletlerine ilaveten BM'nin de aralarında olduğu birçok STK'nın katkılarıyla gerçekleştirilen operasyon İHH'nin koordinasyonunda gerçekleşmiştir.

İnsani yardım koridoru açma

- İnsani yardım koridoru açılması, insani diplomasi çalışmalarının öncelikleri arasında olan konudur. Çünkü günümüzde savaşlar; sadece silahla değil, insanlara acı veren ve teslim olmaya zorlayan birçok gayri insani ve gayri hukuki metotla da gerçekleşmektedir. Bunların başında da savaş bölgelerine, özellikle de muhasara altında tutulan bölgelere yardımın ulaştırılmasını engelleme gelmektedir.
- İHH erişim imkanının en zor olduğu bölgelere yardım götürürken risk almaktan hiç çekinmemiştir. Gazze'ye yardım götürürken 10 sivil yardım gönüllüsünün katledildiği Özgürlük Filosu bunun en bariz örneklerindendir.
- Suriye, Lübnan, Yemen, Afganistan, Myanmar ve diğer birçok bölgede ise savaşın tarafları ikna edilerek insanlara yardım ulaştırılmıştır.

İnsani yardım çalışanları ve gönüllülerinin korunması

- Basın mensupları veya diplomatik temsilciler gibi resmi koruma statüleri olmayan insani yardım çalışanları ve gönüllüleri, savaş ve çatışma bölgelerinde sürekli hedef olmaktadır. Yardım çalışanları ve gönüllüleri için sıcak bölgelerde öldürülme, yaralanma, rehin alınma, itibarsızlaştırma gibi birçok risk bulunmaktadır.
- İHH başta kendi çalışanları ve gönüllüleri olmak üzere, mezkûr risklere maruz kalmış kişiler için yoğun diplomasi faaliyeti yürütmüştür. Somali, Yemen, Suriye, İsrail, Tacikistan ve Afganistan'da tutuklanan yardım çalışanlarının kurtarılması bu örneklerden bazılarıdır.

Tutuklu ve rehinelerin durumlarının iyileştirilmesi

- Günümüz asimetrik savaşlarında tutuklama koşullarının ve tutukluların gerek bulundukları yer gerekse kendilerine yapılan muamelenin işkenceye varan uygulamalara sahne olduğu bilinmektedir. Bu durum hukukun işlemediği veya hiç olmadığı ortamlarda çok daha vahimdir. Suriye'de gizli tutuklu merkezlerinde ve adlarına "kayıp" denen on binlerce insandan kaç tanesinin hayatta kaldığı kimse tarafından bilinmemektedir. İşkencenin her türlü kullanımına bu merkezleri denetlemek ve bilgi almak neredeyse imkansızdır.

- İHH aralarında Libya, Suriye, Pakistan ve Mısır'ın da olduğu birçok ülkede tutuklu ve rehinelerin durumlarını inceleme, iyileştirme ve gerektiğinde temel insani ihtiyaçlarının giderilmesi konularında insani diplomasi faaliyetleri yürütmüştür.

Tutuklu ve rehinelerin özgürleştirilmesi

- Savaş bölgelerinde insanların tutuklanması için veya rehin alınmaları için meşru bir sebep aramak anlamsızdır. Zira siyasi saiklerle tutuklanan insanlar savaş ve kriz bölgelerinde koz olarak kullanılmaktadırlar. Terör ve casusluk gibi soyut ithamlarla meşrulaştırılmaya çalışılan bu türden tutuklamaların hukuki çözümleri de bulunmamaktadır.
- Vakfımız bu zamana kadar gerek ülkelerin resmi makamları gerekse tutukluların aileleri tarafından yapılan müracaatlar için çalışma yürütmüştür. Bu zamana kadar, aralarında insani yardım çalışanları, iş insanları, gazeteciler, siyasi tutuklular ve sivillerin olduğu binlerce insan özgürlüğüne kavuşturulmuştur.
- Bunlar arasında özellikle vurgulanması gereken, Suriye'de 2130 tutuklunun 48 İranlı rehine karşısında takas edilmesinin Vakfımız tarafından gerçekleştirilmesidir. Bu sayı 2. Dünya savaşı sonrası bir günde yapılan en büyük esir takası olmuştur.
- Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarından savaş bölgelerinde tutuklanan veya rehin alınan yüzlerce insan da bu kapsamda özgürleştirilip Türkiye'ye geri getirilmiştir.
- Suriye'de tutuklu bulunan kadın ve çocukların gayri insani koşullarına dikkat çekme ve koşulsuz bir şekilde özgür bırakılmaları için "Vicdan Hareketi" adıyla uluslararası bir kampanya düzenlenmiş ve diplomatik görüşmeler organize edilmiştir. Bu minvalde birçok ülkenin siyasi ve diplomatik temsilcileriyle görüşmeler yapılmış, BM'de toplantı organize edilmiş, bir taraftan da Suriye rejiminin müttefikleri ikna edilerek söz konusu kadın ve çocuklardan binlercesi özgürleştirilmiştir.

Aile birleştirme

- Savaşların ve çatışmaların en acımasız sonuçlarından birisi de aile üyelerinin parçalanmasıdır. Bu parçalanma bazen erişim imkânı olmayan aynı ülke sınırları içerisinde vuku bulurken çoğunlukta mülteci veya sığınmacı olarak farklı ülkelere giden aile bireyleri üzerinden olmaktadır. Farklı ül-

kelerde kalan sığınmacıların çoğunluğunun seyahat belgesinin olmaması, vize alamamaları veya maddi engeller sebebiyle bir araya getirilmeleri çok zor prosedürleri beraberinde getirmektedir.

- Şehirlerindeki çatışmalardan kaçıp komşu ülkelere sığınan insanların geri gönderilmesinde de benzer zorluklar yaşanmaktadır.
- Belki en karmaşık olanı da savaş bölgelerine giden yabancı savaşçıların öldürülmeleri sonrası çaresiz kalan eşleri ve çocukları konusudur. Bu türden insanların bir kısmı uyuğunu taşıdıkları ülkelere vatandaşlıktan çıkarılmış veya geri dönmeleri yasaklanmıştır. Bulundukları ülkelerde dünyaya gelen çocuklarının kayıtlı olmaması, kimlik ve seyahat belgelerinin de bulunmaması ailelerine dönmelerini oldukça zorlaştırmaktadır.
- Vakfımız yukarıda zikredilen bütün alanlarda aile birleştirme çalışmalarını aralıksız yürütmektedir. Savaştan kaçıp Suriye'ye sığınan 40 bine yakın Irak vatandaşının ülkelerine dönmeleri insani diplomasi biriminin en önemli faaliyetleri arasındadır.
- Bunun gibi onlarca ülkenin binlerce vatandaşı İHH'nın arabuluculuğunda ve gayretleri ile ailelerine kavuşturulmuşlardır.¹⁷

Uluslararası Toplantılara Katılım ve Çözüm Odaklı Çalıştaylar

İHH, Birleşmiş Milletler, İslam İşbirliği Teşkilatı, Avrupa Konseyi gibi platformlarda aktif bir katılım sağlayarak mağdur ve mazlumların sesi olmaktadır. Ayrıca devlet temsilcileri ve sivil toplum kuruluşları temsilcilerinin katıldığı önemli uluslararası toplantı ve forumlara katılarak çözüm bekleyen dosyalar için ilgili taraflara kolaylaştırıcılık yapmaktadır. İHH'nın bir araştırma merkezi olan İNSAMER (İnsani ve Sosyal Araştırma Merkezi) aracılığıyla dünyada sürmekte olan pek çok krizin çözümüne ilişkin çalıştaylar düzenlemektedir. Çalıştay, seminer ve konferanslardan elde edilen çıktıların raporlaştırılarak konularla ilgilenen paydaşların kullanımına sunulmaktadır.

Bu bağlamda İHH, klasik diplomatik kanalların ulaşamadığı aktörlerle doğrudan temas kurarak çeşitli alanlarda “sessiz diplomasi” yürütmektedir. İHH, özellikle savaş bölgelerinden sivillerin tahliyesi konusunda uluslararası hukukla uyumlu faaliyetler yürütmüş; çoğu zaman insani diplomasi aracılığıyla tahliye koridorları açmıştır. Bu tür girişimler hem yerel hem uluslararası aktörlerin güvenini gerektiren ve yüksek diplomatik risk taşıyan operasyonlardır. Bu örnekler, insani

17 “İnsani Diplomasi” İHH İnsani Yardım Vakfı, (erişim Haziran 2025).

diplomasinin yalnızca siyasi değil, aynı zamanda **lojistik ve insani erişim** boyutuyla da önemli bir araç olduğunu göstermektedir.

Sonuç

İnsani diplomasi, çağımızın krizlerle şekillenmiş dünyasında hayat kırtan, değer temelli bir diplomasi biçimi olarak önem kazanmıştır. Devlet dışı aktörlerin meşruiyeti, etkililiğı ve etik sorumluluğı üzerine daha fazla akademik ve uygulamalı çalışma yapılması gerekliliğine işaret etmektedir. Bugün krizlerin ulaştığı yaygınlık ve uluslararası sistemin çözüm üretmedeki başarısızlığı, yeni bir diplomasi modeline ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. İnsani diplomasi, bu boşluğu etik, tarafsız ve insan odaklı bir yaklaşım ile doldurabilecek potansiyele sahiptir. Krizlerin yarattığı çok boyutlu tahribat, yalnızca devlet politikalarıyla değil; sivil toplumun, kanaat önderlerinin ve uluslararası vicdanın müdahil olduğu yeni bir diplomatik zeminle çözülebilir. Bu sebeple insani diplomasi, sadece bir tercih değil; çağın ahlaki bir zorunluluğudur.

İHH, insani diplomasiyi teorik bir kavram olmaktan çıkarıp sahaya taşımış, kriz bölgelerinde güvenilir ve çok taraflı bir aktör olmayı başarmıştır. Sivil toplumun, devlet dışı silahlı gruplar ve resmi karar alıcılar arasında diyalog kurabilen nadir örneklerinden biri olması, onu hem Türkiye’de hem de uluslararası sistemde öncü bir konuma yerleştirmiştir. İHH gibi kuruluşlar bu alandaki pratik katkılarıyla öncülük ederken, uluslararası hukuk ve etik ilkelerin bu süreci destekleyici bir çerçevede geliştirilmesi elzemdir.

Kaynakça

- Bakır, Zülfiye Zeynep. (2018). *İnsani Diplomasi*. Araştırma 61, İNSAMER, Nisan 2018.
- Barnett, M., & Weiss, T. G. (2008). *Humanitarianism in Question: Politics, Power, Ethics*. Cornell University Press.
- Chomsky, N. (2006). *Failed States: The Abuse of Power and the Assault on Democracy*. Metropolitan Books.
- ICRC. (2016). *International Humanitarian Law and Challenges of Contemporary Armed Conflicts*.
- IFRC. (2009). *Humanitarian Diplomacy: Position Paper*. Geneva: International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies.
- IHH. (2012). *İnsani Diplomasi Çalıştayı Raporu*. İstanbul: İHH Yayınları.
- “İnsani Diplomasi.” İHH İnsani Yardım Vakfı. Erişim: Haziran 2025. <https://ihh.org.tr/insani-diplomasi>
- Kaldor, M. (2006). *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Stanford University Press.
- Keohane, R., & Nye, J. (1998). *Power and Interdependence*. Longman.
- Mamdani, M. (2004). *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Pantheon Books.
- Minear, L. (2002). *The Humanitarian Enterprise: Dilemmas and Discoveries*. Kumarian Press.
- OCHA. (2022). *Global Humanitarian Overview*. United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs.
- OECD. (2019). *DAC Recommendation on the Humanitarian-Development-Peace Nexus*. OECD Publishing.
- Slim, H. (2015). *Humanitarian Ethics: A Guide to the Morality of Aid in War and Disaster*. Hurst & Company.
- UNHCR. (2023). *Global Trends: Forced Displacement in 2022*.

YENİ BİR İNSANİ DİPLOMASİ ÖRNEĞİ OLARAK AİLE BİRLEŞİMİ VE İHH İNSANİ YARDIM VAKFI’NIN AİLE BİRLEŞTİRME MODELİ

Mehmet ALTINTAŞ*

Giriş

Savaşların ve çatışmaların toplumsal etkileri, özellikle kadınlar ve çocuklar üzerinde orantısız bir yük oluşturmaktadır. Askeri çatışmaların doğrudan tarafı olmayan bireyler, insani krizlerin en ağır bedelini ödemekte, ailelerin parçalanması ve yerinden edilmesi gibi travmatik süreçlerle yüzleşmektedir. Erkeklerin askerlik, siyasi gruplara katılım veya yasal olmayan yollarla ülke dışına çıkma gibi nedenlerle ailelerinden ayrılması, geride kalan kadın ve çocukları belirsizlik ve zorluklarla dolu bir ortama sürüklemektedir. Yerlerinden edilme süreci, bireyler için tanıdık ve güvenli bir yaşam alanından bilinmezliklerle dolu bir geleceğe geçişi temsil etmekte, bu durum hayatta kalma güdüsünün tetiklenmesiyle aşılılmaya çalışılmaktadır.

21. yüzyılın en belirgin insani krizlerinden biri olarak kabul edilen Suriye iç savaşı, 2011’den itibaren milyonlarca ailenin yaşamını kökten değiştirmiştir. 13 yıl süren çatışmaların ardından Aralık 2024’te sona eren savaş, geride derin travmalar bırakmıştır. Savaşın yarattığı yıkım, Suriye içinde yerinden edilmelere ve milyonlarca insanın ülke dışına göç etmesine neden olmuştur. Bu göç dalgasından yaklaşık 15 milyon insan etkilenmiş, Türkiye, Lübnan ve Ürdün gibi komşu ülkelere sığınanların yanı sıra Avrupa’ya doğru kara, hava ve yaya yollarını kullanarak göç edenler olmuştur. Parçalanmış aile yapısı ve süregelen belirsizlik, Suriyeli

* Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Siyasi Tarihi ve Uluslararası İlişkileri Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, İnsan Hak Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı İnsani Diplomasi Birimi.

ailelerin yaşamlarını olumsuz etkilemiş, kadınlar ve çocuklar hayatta kalma mücadelesinin en çetin koşullarıyla karşı karşıya kalmıştır.

Bu çalışma, insani diplomasi gibi gelişmekte olan ve henüz sınırları tam olarak çizilmemiş bir alanın alt başlığı olarak aile birleşimini ele almaktadır. İnsani diplomasi alanında sınırlı sayıda literatür bulunurken, aile birleşimi konusundaki çalışmalar daha da azdır ve çoğunlukla saha deneyimlerine dayanmaktadır.

Çalışma, aile birleşimi kavramını insani diplomasi çerçevesinde incelemek amacıyla İHH İnsani Yardım Vakfı'nın saha uygulamalarını temel almaktadır. Saha odaklı vaka analizleri aracılığıyla aile birleşimi süreçleri, doğrudan aile birleşimi, tahliyeler ve esir takasları olmak üzere üç boyutta ele alınmıştır. Bu metodoloji, İHH'nın insani diplomasi faaliyetleri kapsamında, farklı ülkelerin aile birleşimi politikalarına yaklaşımlarını somut örnekler üzerinden karşılaştırmalı olarak değerlendirmeye imkanı sunmuştur. Çalışma, sivil toplum kuruluşlarının sahip olduğu esnek yapı ile devletlerin bürokratik süreçlerini karşılaştırarak, sahadaki zorlukları ve insani diplomasi aktörlerinin sunduğu avantajları ortaya koymaktadır.

1. Suriye'de Kalanlar ve Göç Edenler: Küresel Dağılım

Suriye'deki iç savaş, geniş çaplı yerinden edilmelere yol açmış ve demografik yapıyı önemli ölçüde değiştirmiştir. Mart 2011'de Dera'da başlayan gösterilerin tırmanışa geçmesiyle birlikte, ülkedeki çatışmalar kitlesel saldırılara dönüşmüştür. Bu saldırılar sonucunda, en az 300.000¹ ile 500.000 arasında kişinin hayatını kaybettiği tahmin edilmektedir.² Savaş süresince tutuklanan insan sayısı yaklaşık 117.000'e ulaşırken,³ bu tutukluların %10'undan fazlasının, yani 11.000'den fazla kişinin kadın olduğu belirtilmektedir.⁴

Yaşanan göç dalgası, ülke nüfusunun tamamını etkilemiş ve 14 milyondan fazla insanı yerinden etmiştir. Bu kitlesel hareketlilik sonucunda 6,7 milyon Suriyeli ülke dışına göç ederken, en az 6,8 milyon Suriyeli ise kendi ülkesi içinde iç göçe maruz kalmıştır.⁵ Özellikle İdlib gibi şehirlerde nüfus yoğunluğu savaş öncesine kıyasla dramatik bir artış göstermiştir; savaş öncesinde 200.000'in altın-

1 Abdulmonem Eldeen Zain, Demographic change (Forced displacement) in light of Syrian revolution, Jusoor for Studies September 2016, (erişim tarihi:01.09.2025)

2 Global Centre for the Responsibility to Protect, "After 8 Years and 500,000 Dead, No 'Normalization' in Syria without Justice" 15 March 2019, Statement, (erişim tarihi: 09.09.2025).

3 Human Rights Watch, World Report 2017, 571.

4 Ayşe Hümeysra Kutluoğlu Karayel, "Suriyeli Mahkûm Kadınlar: Kapalı Kapılar Ardındaki Sessiz Çığlıklar", Gözlem/Saha 11, İNSAMER, Ağustos 2018.

5 <https://www.unicefturk.org/yazi/suriyede-cocuklarin-durumu>

da nüfusa sahip olan İdlib, iç savaşın ardından 5 milyona yaklaşan bir nüfusa ev sahipliği yapmıştır.⁶ Benzer demografik yoğunlaşmalar Suriye'nin kuzeyindeki diğer kentlerde de gözlemlenmiştir.⁷ Savaşın etkilenen Suriyelilerin büyük çoğunluğu, Türkiye, Lübnan ve Ürdün gibi komşu ülkelere sığınırken, bir kısmı ise kara, hava yolları veya yürüyerek batı yönünde göç etmiştir.

Ülkede kalmayı tercih eden ve çatışma ortamıyla yüzleşen ikinci bir grup insan ise bombalı saldırılar, insan hakları ihlalleri, insani koşullara uygun olmayan toplu hücrelerde hapsedilme, ani baskınlarda hayatını kaybetme riski, savaş nedeniyle kapanan fabrikalar ve işletmelerden kaynaklanan işsizlik ve buna bağlı geçim sıkıntıları gibi pek çok zorlukla mücadele etmek durumunda kalmıştır. Elektrik, su, ısınma gibi temel ihtiyaçlara erişimdeki kısıtlılıklar, eğitimsiz bir neslin yetişmesine neden olmuş ve ekonomik zorluklar nedeniyle pek çok çocuk işçi sorununu beraberinde getirmiştir. Bu koşullar altında yaşayan Suriyeli kadınlar, eşlerinin peşinden zorlu göç yolculuklarına çıkmış, sınır kapılarında uzun süreler beklemiş ve mülteci kamplarında insanlık dışı koşullarda yaşam mücadelesi vermiştir. Türkiye'de kayıt dışı tekstil atölyelerinde, Lübnan'da temizlikçi olarak sömürülen veya Yunanistan'ın Moria Kampı gibi yerlerde şiddete maruz kalan bu aile üyeleri, ailelerine yeniden kavuşma umuduyla ayakta kalmaya çalışmıştır.

Savaşın travmatik etkilerinden nasibini alan bir diğer grup ise, insani yardım faaliyetlerine katılmak veya milis kuvvetlere dahil olmak gibi nedenlerle çatışma bölgelerine doğru göç edenlerdir. Bu kişiler, bulundukları yeni ortamlarda, yerleşik halkın karşılaştığı zorlukların birçoğuyla yüzleşmek durumunda kalmaktadır. Gönüllü sağlık çalışanları veya insani yardım görevlileri gibi farklı motivasyonlarla bölgeye gelenler dahi “öteki” olma durumuyla karşılaşabilmektedir.

Tüm bu süreçlerden en derin şekilde etkilenenler ise, farklı nedenlerle yolları ayrılan ve parçalanmışlığın, belirsizliğin gölgesinde yaşamaya mahkûm edilen ailelerdir. Özellikle savunmasız durumda olan kadınlar ve çocuklar, hayatta kalma mücadelesinin en acımasız yüzüyle karşı karşıya kalmıştır. Bu gruplardan, iç savaş boyunca çeşitli sebeplerle ailelerinden veya akrabalarından uzak düşmüş, sayıları bilinmeyen pek çok insan bulunmaktadır. Bu kişilerin yerel halk, insani yardım görevlileri, gönüllü doktorlar, gazeteciler veya silahlı gruplarla ilişkili olmadığı belirtilmektedir. İHH İnsani Yardım Vakfı'nın bu konudaki temel yaklaşımı, özellikle kadın ve çocuklara odaklanmak ve terör örgütlerinden geriye kalan-

6 Şarkul Awsat Türkçe, (erişim tarihi: 01.09.2025)

7 Qutrib, H. I. (2016). "Useful Syria" and Demographic Changes in Syria. *King Faisal Center for Research and Islamic Studies*.

lar dahi olsa, bu grupların devam eden çatışmaların bir parçası haline gelmemesini sağlamaktır.

2. İnsani Diplomasi Girişimi Olarak Aile Birleşimi ve İHH'nın Yaklaşımı

Savaşlar, bireyleri ailelerinden ayırarak derin insani krizlere yol açmaktadır. Bu bağlamda aile birleşimi, savaş gibi nedenlerle ailesinden uzak kalmış bireylerin yeniden bir araya getirilmesi sürecini ifade eder. Bu süreç, sadece çekirdek aileyi değil, geniş aile bağlarını da kapsayabilir. Aile birleşimi, sürecin aktif takibini gerektiren diplomatik çabaların bir bütünüdür ve bu noktada insani diplomasinin kolaylaştırıcı rolü öne çıkmaktadır.

Devletlerarası ilişkilerdeki gerilimler ve güvensizlik, aile birleşimi süreçlerini olumsuz etkileyebilmektedir. Taraflar arasında güvenilir resmi makamların eksikliği veya zayıf ilişkiler, bu süreçlerin başarısızlıkla sonuçlanmasına neden olabilir. Suriye örneğinde olduğu gibi, rejimlere duyulan güvensizlik, resmi makamlarla yürütülen işlemlerde tereddütlere yol açmıştır.

Bu zorlukların üstesinden gelmek amacıyla, İHH İnsani Yardım Vakfı İnsani Diplomasi Birimi aracılığıyla önemli adımlar atmıştır. Vakıf, misyonu doğrultusunda din, dil, ırk ve mezhep ayrımı gözetmeksizin tüm mağdur ve muhtaç insanlara insani yardım ulaştırmayı ve temel haklarını korumayı amaçlamaktadır. Bu insan odaklı ve çıkar amacı gütmeyen yaklaşım, sivil diplomatik çabaların karşılık bulmasında etkili olmuştur. Ücret talep edilmemesi ve çözüm odaklı tutum, tikanıklıkların aşılmasına yardımcı olmuştur.

Ailelere sahip çıkmak, küresel bir vicdani sorumluluktur. Travma yaşayan bireylerin ruhsal olarak iyileştirilmemesi, uyum sorunlarına ve toplumsal zararlara yol açabilir. Bu nedenle, örneğin IŞİD gibi yapılarla ilişkilendirilmiş olsa dahi, kadın ve çocukların geldikleri ülkeler tarafından kabul edilmesi, rehabilitasyon süreçlerinin ardından topluma entegre edilmesi en sağlıklı çözüm olarak görülmektedir. Aksi takdirde, istenmeyen sonuçlarla karşılaşılması kaçınılmaz olacaktır.

Sivil toplum kuruluşları, yapısal esneklikleri, yerel ağlara erişimleri ve uluslararası iş birlikleri sayesinde, özellikle insani kriz ve acil durum müdahale süreçlerinde önemli avantajlar sunmaktadır. Resmî kurumlara kıyasla daha az bürokratik engelle karşılaşmaları, onlara hızlı ve etkin hareket etme kabiliyeti kazandırmaktadır.

STK'lar, kayıt sistemleri veya geçici izin belgeleri gibi pratik çözümlerle acil durumlarda hızla harekete geçebilmektedir. Bu bürokratik süreçlerin kısalığı, örneğin Avustralyalı bir bireyin tahliyesi gibi durumlarda operasyonel süreçlerin zamanında tamamlanmasına olanak tanımaktadır. Suriye örneğinde görüldüğü üzere İHH gibi STK'lar, yerel yönetim birimleri ve direniş gruplarıyla kurdukları iletişim ağları sayesinde, kayıp şahısların tespiti ve bulunması gibi hassas görevlerde kritik avantajlar elde edebilmektedir.

Birleşmiş Milletler (BM), Uluslararası Kızılhaç Komitesi (ICRC) ve UNICEF gibi uluslararası kuruluşlarla yapılan ortak projeler, başta çocuklar olmak üzere mağdur ailelerin birbirine kavuşturulması gibi insani çabaları kolaylaştırmaktadır. Ayrıca, İHH'nın Suriye'deki insani faaliyetleri ve geliştirdiği diplomatik ilişkiler, sınır ötesi hareket kabiliyetini artırarak insani yardımların ulaştırılmasını kolaylaştırmıştır.

STK'lar, devlet kurumlarına karşı duyulan güvensizliğin mevcut olduğu bölgelerde yerel halk tarafından daha kolay kabul görmektedir. Görevlilerin yerel halktan olması, Arapça dil bilgisine sahip olması ve toplumsal dinamikleri anlama becerisi, ailelerle daha etkili iletişim kurulmasını sağlamaktadır. Kayseri'de yaşanan olayların ardından Türkiye menşeli birçok STK'nın Suriye'ye girişinin engellendiği bir ortamda, İHH'nın sınırlı da olsa ülkeye giriş yapabilmesi, bu kültürel uyum ve yerel kabulün önemini ortaya koymaktadır.

3. Aile Birleştirme Çeşitleri

Aile birleşimi çalışmaları, sahadaki güncel duruma paralel olarak üç farklı boyutta ele alınmaktadır. Bu bağlamda, İHH (İnsani Yardım Vakfı) bazı çalışmalarda resmi statüye sahipken, uluslararası mevzuat ve devletlerarası anlaşmalar gereği, bazı durumlarda çalışmanın tüm aşamalarında yer almasına ve sahada aktif bulunmasına rağmen resmi kayıtlarda yer alamamaktadır.

Doğrudan yer alınmayan çalışmalarda ise, İHH'nın kolaylaştırıcı bir rol üstlendiği görülmektedir. Bu rol, sınır geçişlerinde yaşanan muhtemel sorunların giderilmesi, lojistik destek sağlanması, süreç boyunca ihtiyaç duyulan gıda ve diğer temel gereksinimlerin karşılanması ve gerekli ek materyallerin temini gibi unsurları kapsamaktadır.

3.1. Doğrudan Aile Birleşimi

Aile birleşimi çalışmaları, vakıf bünyesinde faaliyet gösterilen bölgelerde tespit edilen veya başvuran aile üyelerinin bir araya getirilmesini kapsamaktadır. Bu kapsamda Suriye’de bugüne kadar 100’den fazla aile doğrudan birleştirilmiştir. Bu çalışmalar, ailelerin yeniden bir araya gelmesini sağlayarak temel insani ihtiyaçların karşılanmasına ve toplumsal dayanışmanın güçlendirilmesine katkıda bulunmaktadır.

3.2. Tahliyeler Üzerinden Aile Birleşimi

Savaş bölgelerinde ikamet etmek durumunda kalan aile bireyleri bu durumdan etkilenmektedir. Bu bireyler, kendi başlarına yaşayabilir, bazı aile üyeleriyle veya akrabalarıyla birlikte ikamet edebilirler. Kendi ulusal sınırları içerisindeki girişimlerle, savaş bölgesinde toplu olarak bulunan vatandaşlarını kapsama alanı içine almaktadırlar.

Suriye örneğinde, özellikle 2020 sonrası birçok devlet, vatandaşlarını ülkeye geri getirme konusunda daha proaktif bir yaklaşım sergilemiştir. Bu tahliye çalışmaları kapsamında, ülkemizin de katkıda bulunduğu operasyonlar mevcuttur. Bugüne kadar gerçekleştirilen tahliyeler arasında en geniş kapsamlı olanı Irak tarafından yürütülmüştür. Suriye’deki çatışmaların başlangıcından bu yana İHH’nın da kolaylaştırıcılığını üstlendiği Iraklıların tahliyesi çalışmaları neticesinde, yaklaşık 12.000 Iraklı ailelerine yeniden kavuşturulmuştur. Bunların yanı sıra, Suriye, Azerbaycan, Maldivler ve Türkiye de tahliye operasyonlarının gerçekleştirildiği diğer ülkeler arasındadır.

3.3. Esir Kurtarma/Takası Üzerinden Aile Birleşimi

İç çatışmaların yoğun olduğu bölgelerde yürütülen insani diplomasi çalışmaları, temelinde insan odaklı yaklaşımlarla, çatışan gruplar arasında doğrudan temas kurmayı hedefler. Bu kapsamda gerçekleştirilen arabuluculuk faaliyetleri, esir tutulan bireylerin karşı tarafa iadesini sağlamaya yönelik stratejiler geliştirilmesini içerir. Esirlerin kurtarılmasına yönelik operasyonlar, duruma göre gruplar arası müzakereler şeklinde olabileceği gibi, bir grubun bir devletle veya devletlerle arası düzeyde de gerçekleştirilebilmektedir.

Vakfımızın insani diplomasi birimi, Suriye’deki savaşın sürdüğü önceki rejim döneminden bu yana bu tür çalışmalara aktif olarak katkıda bulunmaktadır. Esir kurtarma ve takas süreçlerinde bugüne dek Suriye, İran, Irak, Pakistan, İsviçre ve Türkiye’de bulunan mahkumların tahliyesine destek sağlanmıştır. Ör-

nek vermek gerekirse, İran ve Suriye muhalifleri arasında gerçekleştirilen bir esir takası operasyonunda, 2130 Suriyeli sivil tutuklunun 40 İranlı mahkûm karşılığında serbest bırakılması temin edilmiştir.⁸ Bu operasyon, II. Dünya Savaşı sonrası organize edilen en büyük esir takası olması münasebetiyle de ayrı bir önem arz etmektedir. Bu çerçevede, 2016 yılının sonlarında İHH'nın öncülüğünde "Halep'e Yol Açık" kampanyası başlatılmıştır. Kampanya kapsamında, Türkiye genelinden on binlerce kişinin katılımıyla Hatay sınırına bir yürüyüş düzenlenmiş ve bu girişim sonucunda Halep'te Esad rejimi tarafından kuşatma altına alınmış ve yoğun bombardımana maruz kalan yaklaşık 45.000 kişi için bir insani koridor açılması başarılmıştır.⁹

Bu operasyonlar sayesinde binlerce kişi, İdlib'de bulunan akrabalarıyla yeniden bir araya gelme fırsatı bulmuştur.¹⁰ Benzer bir insani destek faaliyeti, Fua ve Zabadani bölgeleri arasında Uluslararası Kızılhaç Komitesi (ICRC) ile iş birliği içinde gerçekleştirilen bir takasla hayata geçirilmiş, bu süreçte rejim tarafından 126 yaralı ve aileleri, karşı taraftan ise 338 yaralı ve aileleri kabul edilmiştir.¹¹

4. Aile Birleşiminde Uluslararası İşbirliğinin Önemi

Aile birleşim dosyaları, ilgili bireye yönelik yerel ve küresel ölçekte yürütülen kapsamlı işbirliği çalışmalarını içermektedir. Bu süreçte, aile bireyleri doğal olarak yerel ve küresel kurum ve kuruluşlarla iletişim halindedir.

Yerel kurum ve kuruluşlarla yürütülen temaslar, desteklenen bireyin özel ihtiyaçlarına göre şekillenmektedir. Bu destekler eğitim, barınma, sağlık ve kültürel alanları kapsayabilmektedir.

İHH İnsani Yardım Vakfı, aile birleşim dosyaları özelinde en yoğun çalışmaları Suriye merkezli olarak yürütmüştür. Bu çalışmaların temel motivasyonu, aile bireylerinin hangi koşulda olursa olsun kendi ailelerine veya akrabalarına kavuşmalarını sağlamaktır. Süreçlerin tamamlanması zaman alabileceğinden, bu süreçteki bireylerin acil ihtiyaçları da karşılanmaktadır. İHH bünyesindeki yerleşim birimlerinde (yurt, ev, yetimhane vb.) kalan bireylerin iâşesi, sosyal destekler, akran eğitimi ve akademik gelişim gibi kaygılarla örgün eğitimin sürdürülmesi, genel sağlık taramaları ve tedavi hizmetleri, ayrıca genç ve çocukların psikosos-

8 İHH İnsani Yardım Vakfı, <https://ihh.org.tr/haber/suriyede-insani-diplomasinin-buyuk-basarisi-1540> (erişim tarihi:09.09.2025).

9 İHH İnsani Yardım Vakfı, <https://ihh.org.tr/anlati/katliamdan-kurtulus>

10 CNN WORLD, <https://edition.cnn.com/2016/12/17/middleeast/aleppo-syria-evacuation-agreement-reached>

11 ICRC, <https://www.icrc.org/en/document/syria-un-sarc-icrc-evacuation-wounded-idlib-rif-damascus>

yal rehabilitasyonunu destekleyici kültürel etkinlikler hedeflenmektedir. Bu tür destekler, İHH'nın kendi birimleri aracılığıyla sağlandığı gibi, çeşitli fırsatlarla harici kurumlara da sunulmaktadır. Bu yaklaşımın amacı, aile birleşimini bekleyen çocukların dışlanmışlık hissini yaşamalarını önlemektir. Ayrıca, bu süreçlerin bir parçası olarak, bireyin Suriye'nin hangi bölgesinde yaşıyor olursa olsun, orada bir kimlik kartı çıkarılmasına yönelik çalışmalar da yürütülmektedir.

Küresel kurum ve kuruluşlarla yapılan ortak çalışmalar da aile birleşimi odaklıdır. Temelde, çalışmanın yürütüldüğü ülkenin vatandaşlığına sahip bireylerle ilgili olarak, ilgili ülkenin büyükelçiliği ile doğrudan işbirliği yapılmaktadır. Bu bağlamda büyükelçilikler, Göç Bakanlığı, İçişleri Bakanlığı veya konsolosluk işlerine bakan ilgili konsoloslukları görevlendirmektedir. Aile birleşimi veya tahliyenin gerçekleştirileceği ülke yönetimleriyle de Göç Bakanlığı/İdaresi, İçişleri Bakanlığına bağlı kolluk kuvvetleri, gümrüklerden sorumlu Ulaştırma Bakanlığı ve Dışişleri Bakanlığı gibi kurumlarla ortak bir süreç yönetilmektedir. İHH, bu tür çalışmaları yürütürken çoğu zaman tek başına hareket etmekle birlikte, zaman zaman ICRC (Uluslararası Kızılhaç Komitesi) ve Kızılay gibi kuruluşlarla da ortak çalışmalar gerçekleştirmektedir.

İHH, bireyin ihtiyaçları ve aile birleşimi odaklı çalışmalarının yanı sıra, bilinçlendirme çalışmaları alanında da işbirliği yapmaktadır. Bu kapsamda, diplomasi alanında aile birleşimi konusundaki deneyimler, süreçlerde karşılaşılan sorunlar, çözüm önerileri ve İHH'nın perspektifi gibi konularda paneller, konferanslar ve çalıştaylar düzenlenmektedir. Bu zamana kadar ICRC, Crisis Group ve Kızılay gibi pek çok kurumla ortak çalışmalar yürütülmüştür.

Uluslararası kurumlarla daha çok çözüm odaklı ve aile birleşimi bağlamında kritik temaslar kurulmaktadır. Bu süreçte, aile birleşimi için başvuran bireyler adına, kabul gören makamlar aracılığıyla DNA testi paylaşımı başta olmak üzere çeşitli verilerin paylaşılması, süreçlerin hızlandırılmasına yönelik önlemlerin alınmasına katkı sağlayabilir. Akredite olmuş küresel oluşumlarla işbirliği yapılarak, alanda faaliyet gösteren sivil inisiyatiflerin ortak çalışma yapması ve kapasite geliştirmeleri teşvik edilebilir. Devletlerin sağlayacağı ve paylaşacağı bilgilerle oluşturulacak veri havuzu, süreçlerin daha hızlı sonuçlanmasını sağlayacaktır.

5. Aile Birleştirme Çalışmalarında Takip Edilen Yöntemler

Aile birleştirme süreçleri, birbiriyle bağlantılı iki yöntemle yürütülür. Bu usuller, doğal bir gelişim süreciyle teoriden pratiğe geçmiş durumdadır.

5.1. Sivil Toplumun Girişimi ile Sağlanan Aile Birleşimi

Suriye’de bazı bireylerin, özellikle çocukların, kimlik bilgilerine ulaşmada güçlükler yaşanabilmektedir. Konum bilgisi ve etnik kökenine dair yapılan sorgulamalara rağmen bazı vakalarda bilgi toplanamamaktadır. Bu gibi durumlarda, ailesinden ayrı düşmüş ve kendi imkanlarıyla geri dönüş sağlayamayan bireylerin ailelerine kavuşturulması amacıyla İHH (İnsani Yardım Vakfı) tarafından kapsamlı bir süreç yürütülmektedir.

Sürecin başlangıcında, ilgili şahıs hakkında Türkiye Cumhuriyeti İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi’ne daha önce bir başvuru yapıp yapılmadığı titizlikle incelenir. Bu merciden olumlu bir sonuç elde edilememesi halinde, bireyin vatandaşı olduğu ülkenin dış temsilciliğine başvurulur. Bu aşamada, çocuğun kimliğinin araştırılmasına yönelik mevcut tüm bilgiler ilgili ülkenin misyonuna sunulur.

Yukarıda belirtilen adımlara rağmen, İHH yetkililerinin bireyin uyruğu hakkında net bir bilgiye ulaşamaması durumunda, bireyin vatandaşı olduğu düşünülen ülkenin temsilciliğine, elde mevcut olan ve bu etnik kökenle ilişkilendirilen bilgilerle birlikte başvurularak sonuç elde edilmeye çalışılır.

Aileleriyle birleşmeyi bekleyen bireylerin ailelerine ulaşılabilmesi halinde, gerekli bilgiler temin edilir ve sürecin kolaylaştırılması adına destek sağlanır. İletişim bilgileri üzerinden birinci veya ikinci dereceden akrabalarıyla irtibat kurularak, aile bağlarının güçlendirilmesi ve bireylerin aidiyet hislerinin pekiştirilmesi hedeflenmektedir.

5.2. Aile Bireyi Kayıp Olanlar

Kriz bölgelerinde kayıp olarak nitelendirilen bireyler, birinci veya ikinci dereceden aile üyeleridir ve bu konuda yardım talep eden kişilerdir. Kayıp aile ferdine ulaşmak isteyen şahıslar, yazılı, e-posta veya doğrudan iletişim yoluyla başvuruda bulunabilirler.

İlk temasın kayıp bireyin ailesinden gelmesi durumunda, sağlanan bilgiler doğrultusunda kayıp bireyin bulunabileceği düşünülen bölgede arama çalışmaları başlatılır. Kayıp şahsa ulaşıldığında ailesine veya akrabalarına bilgi verilir. Ailenin daha önce vatandaşı olduğu ülkenin dışişleri bakanlığına başvurusu bulunmuyorsa, bu başvuru süreci başlatılır. Eğer aileye kavuşacak bireyin ülkesi tarafından da talep edilmesi söz konusuysa, ilgili yasal işlemler başlatılır.

Bazı ülkelerde ilk başvuru merci, dışişleri bakanlığı dışında farklı bir kurum olabilmektedir. Örneğin, Irak için bu kurum göç bakanlığı iken, Kırgızistan

ve Kazakistan gibi Post-Sovyet ülkelerinde Ulusal Güvenlik Komitesi bu görevi üstlenebilmektedir.

Suriye özelinde ise, ilgili ülkenin elçiliği, Türkiye Dışişleri Bakanlığı, Türkiye İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi, kolluk kuvvetleri ve ilgili gümrük kapısına kadar bir süreç izlenerek birey sınır kapısına getirilir. Sınır kapısına getirilen şahsın resmi kimlik belgeleriyle birlikte kriz bölgesinden sınır dışı edilmesi (deport) işlemi gerçekleştirilir. Pasaportun bulunmadığı durumlarda, elçilik yetkilileri tarafından ara bölgede bir seyahat belgesi düzenlenir. Bu belge ile bireyin hava veya kara yoluyla kontrollü bir geçiş yapması sağlanır ve akabinde ülkesinde ailesine kavuşması hedeflenir. Bu süreç, bazı durumlarda bireylerin iyileşme ve hukuki süreçleri tamamlamasının ardından da gerçekleşebilmektedir.

Kriz bölgelerinde doğan çocuklar için süreç farklılık göstermektedir. Kendi vatanına ait kayıt belgelerinin bulunmaması nedeniyle öncelikli olarak farklı prosedürler işletilmektedir. Elçilik yetkilileri, çocuğun kendi vatandaşı olduğunu ispatlamak amacıyla aile bireyinden vasi olan kişi ile DNA testi talep edebilir. DNA testi sonucunda, tıpkı deport uygulamalarında olduğu gibi, çocuk için de gerekli işlemler yapılır ve ailesine teslim edilir.

6. Aile Birleşimi Esnasında ve Sonrasında Psikososyal Destegin Önemi

Aile birleşiminde en etkili tedavinin aile ile birlikte sevgi teması içerisinde sağlandığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Travma yaşayan çocuklar için bütüncül bir yaklaşımla terapi takip programı oluşturulması gerekmektedir. Bu tedavi yaklaşımı, travma sonrası stres bozukluğu tedavisi olarak ele alınmalıdır. Bu tür tedavilerde devletlerin farklı uygulamaları mevcuttur. Bugüne kadar gerçekleştirilen tüm çocuk aile birleşimlerinde, çocuklar doğrudan ailelerine teslim edilmiştir.

Genç ve yetişkin bireylerde ise devletler, yapılan mülakatlar aracılığıyla kapsamlı bir rehabilitasyon süreci başlatmaktadır. Teröre eğilimli olduğu düşünülen bazı bireyler, kapalı merkezlerde belirli bir süre gözlem altında tutulmaktadır. Bu konuda en kapsamlı ve örnek yaklaşım Maldivler tarafından sergilenmiştir. Bu yaklaşımda yetkililer, aileler için dış dünyaya sınırlı erişimi olan bir tesis sağlamış, böylece yetişkinlerin ailelerinden kopmasını engellemiş ve rehabilitasyonlarını insan odaklı bir şekilde tamamlamıştır.

Bireylerin rehabilitasyon sürecinde psikolojik destek almaları ve uzman gözetiminden geçmeleri, uyumlarını sağlamaları ve süreç içindeki olası sorunla-

rın çözümünü mümkün kılmaktadır. Her devlet ve aile, bu süreci kendi imkanları doğrultusunda yürütmektedir. Aile birleşimi tamamlandıktan sonra Avustralya'ya ailesine kavuşan Hind isimli birey başarılı bir tedavi süreci geçirirken, Kırgızistanlı Aişe ve Sümeyye isimli kardeşler bu sürecin dışında kalarak köylerine dönmüşlerdir.

Aile birleşimi tamamlanan çocuklarda zaman zaman ana dillerini az konuşma veya hiç konuşamama durumu gözlemlenebilmektedir. Ancak, bu durum çocukların ana dillerini hızlı öğrenme yetenekleri sayesinde telafi edilebilir. Bununla birlikte, savaş bölgesinde öğrendikleri dili unutmamaları, onların akademik gelişimleri açısından faydalı olacaktır. Savaş bölgesinin getirdiği bu ek dil becerisi, olumlu bir kazanım olarak değerlendirilmeli ve korunmalıdır. Eğitim imkanlarının kısıtlı olması durumunda bile yazılı ve görsel medya bu konuda önemli bir destek sağlayacaktır.

Yetişkinler için mesleki kurslar düzenlenerek gelişimlerinin desteklenmesi önerilmektedir. Kadınlara yönelik ise psikolojik danışmanlık ve ekonomik beceri eğitimleri verilmesi büyük önem taşımaktadır.

7. Aile Birleşimi Olgusuna Yönelik Ulus Devletlerinin Bakışı

Suriye'deki yabancıların geri dönüş süreçlerine yönelik devletlerin yaklaşımları, siyasi eğilimler, güvenlik endişeleri ve geleneksel uluslararası hukuk prensipleri çerçevesinde şekillenmektedir. Vatandaşlarını hızlı bir şekilde ülkeye geri alan devletlerin yanı sıra, bazı ülkeler karmaşık bürokratik prosedürler aracılığıyla bu süreci yavaşlatabilmektedir. Geri alım süreçleri, yabancı misyonlarla ilk temas anından ilgili şahısların teslimine kadar geçen süre dikkate alınarak kısa (6 aydan az), orta (6 ay-1 yıl arası) ve uzun (1 yıldan fazla) vadeler şeklinde sınıflandırılmaktadır.

7.1. Uzun Vadede Kabul Sağlayan Ülkeler

Avustralya, Suriye'deki vatandaşlarının geri dönüşü konusunda temkinli bir politika izlemektedir. Özellikle terör örgütleriyle bağlantılı olduğu değerlendirilen kişilerin ülkeye kabulüne yönelik katı bir tutum sergilemektedir.¹² İHH İnsani Yardım Vakfı aracılığıyla ailesine kavuşan Hind vakası, bu yaklaşımı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Vefat eden ebeveynleri Avustralya vatandaşı olması-

12 Australian Government / Defence, <https://www.defence.gov.au/defence-activities/research-innovation/research-publications/front-foot-preserving-australias-security-against-threat-posed-returning-foreign-fighters>.

na rağmen, terör örgütleriyle iltisakı gerekçe gösterilerek Hind'in ülkeye dönüşü başlangıçta engellenmiştir. Avustralya hükümeti, ilgili yasalar çerçevesinde bu tür durumdaki bireyleri kabul etmeme yönünde politikalar geliştirmiştir. Bununla birlikte, uzun süren diplomatik çabalar ve özel yasaların çıkarılmasının ardından aile birleşimlerine kapı aralanmıştır. Yaklaşık iki yıllık bir sürecin sonunda Hind, ailesi ve akrabalarıyla bir araya gelmiştir. Benzer şekilde, Kırgızistan da süreçlerini uzun tutmakla birlikte, nihayetinde vatandaşlarına sahip çıkmaktadır.

7.2. Orta Vadede Kabul Sağlayan Ülkeler

Orta vadede geri kabul gerçekleştiren ülkeler arasında Rusya yer almaktadır. Rusya, süreçleri DNA testi gibi uygulamalarla takip etmekte ve özerk bölgelerle olan yazışmaların da süreci uzatan faktörler arasında olduğu belirtilmektedir. Maldivler, vatandaşlarının tahliyesi konusunda önemli bir çaba sarf etmiş ve bu konuda büyük bir çalışma yürütmüştür. Ancak Maldivler'in Türkiye'de diplomatik bir misyonunun bulunmaması, bu aile birleşim sürecinin aksamasına neden olmuştur.

7.2.1. Vaka Anlatısı: Kazakistan'ın İnsani Yaklaşımı ve Topluma Kazandırma Tutumu

Kazakistan, vatandaşlarının ülkeye geri dönüş süreçlerini hızlandırma konusunda proaktif bir yaklaşım benimsemektedir. İnsani Yardım Vakfı (İHH) aracılığıyla gerçekleştirilen ve Lulu (7) isimli çocuğun ailesine kavuşmasını sağlayan aile birleşimi çalışmaları, bu pratik çözüm odaklı yaklaşımın bir göstergesidir. Bu tür girişimler sayesinde Lulu, Kazakistan'daki ailesine hızla ulaşmış ve devlet tarafından rehabilitasyon programına dahil edilmiştir. Kazakistan, "Jusan" operasyonu kapsamında 600 vatandaşını ülkeye geri getirerek psikolojik destek ve mesleki eğitim imkanları sunmuştur. Bu durum, Kazakistan'ın yeniden entegrasyon sürecine verdiği önemin altını çizmektedir. Devam eden bu çalışmalar kapsamında, 2024 yılı içerisinde 749 kişi, bunlardan 522'si çocuk olmak üzere, Türkiye üzerinden anavatanlarına dönmüştür.¹³

Irak, savaşın devam ettiği süreçte vatandaşlarının ülkeye kabulü konusunda en esnek ve pratik politikaları izleyen ülkelerden biridir. Saha tespitleri ve Irak Göç Bakanlığı'nın verilerinin karşılaştırılması gibi pratik yöntemler benimseyerek İHH'nın da kolaylaştırıcı rol üstlendiği birçok tahliye ve aile birleşimi operasyonuna zemin hazırlamıştır. Benzer pratik yaklaşımlar sergileyen diğer ülkeler

13 Gulnaz Razdykova, Noah Tucker Vd, Operation Jusan In Year 4: Understanding And Addressing Present And Future Needs, Report August 2024, s.5, <https://share.google/a988eFAArsuR8pIfG>

arasında Azerbaycan, Sudan ve Cezayir bulunmaktadır. Azerbaycan ve Cezayir diplomatlarıyla yürütülen çalışmalarda, bu ülkelerin en üst düzey makamlarından, dönmek isteyen vatandaşlarına yönelik kolaylaştırıcı talimatlar alındığı bilgisi edinilmiştir.

7.3. Vatandaşlarını Kabul Etmeyen Ülkeler

Suriye’de bulunan vatandaşların aile birleşimiyle ilgili çok sayıda dosya takip edilmiş ve bu süreçlerde herhangi bir çözümsüzlük yaşanmamıştır. Ancak, bu genel eğilimin dışında kalan tek ülke Tunus’tur. Tunus, Türkiye ile olan siyasi ilişkileri ve terörle mücadeledeki katı tutumu nedeniyle vatandaşlarının geri kabulü konusunda sert bir politika izlemektedir. Ne yazık ki bu katı yaklaşım, yetim çocukları da kapsamaktadır. Yıllardır İHH yetimhanelerinde barınan iki Tunuslu kardeş, akrabalarının tüm taleplerine rağmen ülkeye kabul edilmemiştir. Türkiye’deki resmi Tunus makamları bu konuda herhangi bir görüşme talebini dahi reddetmektedir.

Özetle, Suriyeliler ve Suriye’deki yabancıların geri dönüş süreci, devletlerin benimsediği politikalara göre şekillenmektedir. Bazı devletler insani bir yaklaşım sergilerken, diğerleri güvenlik endişeleri nedeniyle süreçlere engel teşkil etmektedir. Devletler nezdinde kapsamlı bir geri kabul anlaşmasının bulunmaması, bu tür engellerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Kadın ve çocukların korunması, travma sonrası stres bozukluğu (PTSD) ile mücadele ve toplumsal uyum gibi konular, geri dönüş sürecinin en kritik aşamaları olarak öne çıkmaktadır. Uluslararası toplumun, geri dönen bireylerin insani ihtiyaçlarını gözeterek ortak politikalar geliştirmesi elzemdir.

8. Aile Birleşimi Olgusunun Zorlukları

Toplumlar ve devletler nezdinde, özellikle yeni bir kavram olması sebebiyle, söz konusu çalışmalar zaman zaman şaşkınlıkla karşılanmaktadır. Bu durumun, diplomatik çevrelerde dahi tam bir meşruiyet zemini algısı oluşturmadığı görülmektedir. Sahadaki aktörler ve mağdur konumundaki bireyler nezdinde de farklı değerlendirmeler mevcut olup, bu durum zaman zaman birtakım zorluklara yol açmaktadır. Algısal yaklaşımların yanı sıra, sahadaki pratik uygulamalarda da çeşitli güçlüklerle karşılaşilmektedir.

8.1. Güvenlik Riskleri ve Erişim Engelleri

Suriye'nin İdlib ve Deyrizor gibi bölgelerinde devam eden çatışmalar, görev yapan Sivil Toplum Kuruluşu (STK) çalışanları için önemli güvenlik riskleri oluşturmaktadır. Rejim kontrolündeki veya rejime yakın bölgelerde yürütülen faaliyetler, bu riskleri daha da artırmaktadır. STK çalışanları, kaçırılma ve saldırı tehlikesiyle karşı karşıya kalabilmektedir. Bazı gruplar, STK görevlilerini “casus” veya “yabancı ajan” olarak algılayabilmektedir.

Bu tür insani yardım çalışmalarına yönelik bir diğer engel ise sınır kapılarının kapatılması ve zaman zaman yetkililerin iş birliği yapmayan tutumlarıdır. Bu durumlar, çalışanların karşılaştığı güvenlik risklerini artırmaktadır. Örneğin, Türkiye-Suriye sınırındaki geçişlerin ani bir şekilde kapatılması, aile birleşimi gibi süreçleri aksatma potansiyeli taşımaktadır.

8.2. Bürokratik ve Yasal Engeller

Kimlik ve Belge Eksikliği: Suriye’de doğan çocukların nüfus kaydının bulunmaması veya Türkiye’ye geçiş için gerekli belgelerin teminindeki gecikmeler, süreci uzatmaktadır. Vatandaşlığa kabul veya pasaport süreçlerinde talep edilen DNA testleri ve parmak izi alımı gibi prosedürler, özellikle savaş ortamında gerçekleştirilmesi güç olan işlemlerdir. DNA testlerinin diplomatik temsilcilikler aracılığıyla yapılması talebi de lojistik zorluklar barındırmaktadır.

Kısıtlayıcı Politikalar ve Vatandaşlık İptalleri: Bazı ülkeler, örneğin İngiltere, Avrupa ülkeleri ve Tunus, aile birleşimleri konusunda oldukça kısıtlayıcı şartlar uygulamaktadır. Hatta İngiltere, Danimarka ve Hollanda gibi ülkeler, Suriye’ye giden vatandaşlarının vatandaşlığını iptal etmeye yönelik yasal düzenlemeler hazırlayarak, sivil toplum kuruluşlarının (STK) bu konudaki çalışmalarını zorlaştırmaktadır.

İletişim Sorunları ve Siyasi İlişkilendirmeler: İnsani diplomasi aktörleri, zaman zaman tedirginlik ve iletişim sorunları nedeniyle terörle ilişkilendirilebilmektedir. STK’lar aracılığıyla yürütülen insani çalışmalar, siyasi argümanlarla ilişkilendirilerek politik bir zemine çekilebilmektedir. Bu durum, sahadaki aktörler ve mağdurlar üzerinde farklı değerlendirmelere ve zorluklara yol açabilmektedir.

8.3. Psikolojik ve Duygusal Baskı

Travma mağdurlarıyla yürütülen çalışmalarda, karşılaşılan durumların doğası gereği çeşitli zorluklar mevcuttur. Kayıp çocuklarını bulan annelerin yaşadığı yoğun duygusal ifadeler, intihar eğilimli bireylerle veya şiddet mağduru kadınlar-

la yürütülen süreçler, sahadaki görevlilerde duygusal yıpranmaya (vicdani tükenme) neden olabilmektedir. Bu durum, personelin duygusal kapasitesini zorlayarak mesleki tükenmişlik riskini artırmaktadır.

Her vakanın başarılı bir şekilde sonuçlandırılmayacağı gerçeği, görevlilerde çaresizlik hissi yaratabilmektedir. Özellikle, Suriye'deki Esed rejimi hapishanelerindeki kayıpların akıbeti gibi karmaşık ve bilgiye erişimin kısıtlı olduğu durumlarda, vakalara ilişkin kesin bilgilere ulaşmak mümkün olmamaktadır. Benzer şekilde, diplomatik girişimler sonucu elde edilen çalışmaların sonuçları her zaman doğrudan ve eksiksiz olarak paylaşılamayabilmektedir. Bu durum, belirsizliğin ve sonuç alınamamışlık hissinin artmasına yol açmaktadır.

İnsani diplomasi alanında çalışan personelin maruz kaldığı yoğun ve uzun süreli seyahatler hem profesyonel hem de kişisel yaşamlarında olumsuz etkilere yol açabilmektedir. Bu durum, personelin dinlenme ve toparlanma süreçlerini sekteye uğratarak genel iyilik halini ve dolayısıyla mesleki performansını etkileyebilmektedir.

8.4. Kaynak ve Lojistik Sorunları

Finansman Yetersizliği: Sivil toplum kuruluşlarının (STK) faaliyetleri büyük ölçüde bağışlara dayanmaktadır. Finansal kaynaklardaki kesintiler, özellikle aile birleşimi gibi kritik projelerin durma noktasına gelmesine neden olabilmektedir. Bu durum, hizmetlerin sürdürülebilirliği açısından ciddi bir risk teşkil etmektedir.

Ulaşım ve Barınma Zorlukları: Suriye'nin belirli bölgelerine ulaşım, mevcut koşullar nedeniyle önemli zorluklar barındırmaktadır. İzin süreçlerindeki aksaklıklar, zaman zaman ülke içinde dahi bölgeler arası seyahati zorunlu kılabilir. Ulaşım altyapısındaki yetersizliklerin yanı sıra, bu bölgelerdeki güvenlik endişeleri de önemli bir engel teşkil etmektedir. Ayrıca, yerleşim kamplarındaki aşırı kalabalık ve farklı fiziki özelliklere sahip bireylerin bir arada bulunması, verimli bir çalışma ortamının oluşturulmasını güçleştirmektedir.

Bu zorluklar göz önüne alındığında, travma mağdurlarıyla yürütülen çalışmalarda hem personel sağlığını koruyacak hem de operasyonel verimliliği artıracak stratejilerin geliştirilmesi büyük önem taşımaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Suriye iç savaşının yol açtığı insani kriz bağlamında aile birleşimi konusunu incelemektedir. Gelişmekte olan bir insani diplomasi alanı olarak aile birleşimi, ulusüstü ve sivil yaklaşımlarla parçalanmış aile bireylerinin yeniden bir araya gelmesini amaçlamaktadır. Bu çerçevede, İHH İnsani Yardım Vakfı gibi sivil toplum kuruluşları, devletlerarası ilişkilerin yetersiz kaldığı durumlarda resmi makamlar arasındaki boşluğu doldurarak bu ailelerin birleşmesi için çaba göstermektedir.

İHH'nın aile birleşimi çalışmaları, sahada karşılaşılan durumlara göre üç temel model üzerine odaklanmıştır: doğrudan aile birleşimi, tahliyeler aracılığıyla aile birleşimi ve esir kurtarma/takası yoluyla aile birleşimi. Bu modeller aracılığıyla vakıf, bugüne kadar yüzden fazla aile bireyini doğrudan kavuşturmuş, Irak örneğinde olduğu gibi yaklaşık 12.000 kişinin tahliyesine katkıda bulunmuş ve 2.130 Suriyeli ile 40 İranlı esirin serbest bırakılmasını sağlamıştır.

Diğer yandan, ulus devletlerinin aile birleşimi süreçlerine yaklaşımları, ülkelerin siyasi eğilimleri, güvenlik kaygıları ve bürokratik engeller doğrultusunda farklılık göstermektedir. Örneğin, Avustralya gibi bazı ülkeler, özellikle terörle bağlantılı olduğu değerlendirilen kişilerin geri kabulü konusunda katı politikalar benimserken, Kazakistan ve Irak gibi ülkeler daha hızlı ve pratik çözümler sunmuştur. Tunus gibi bazı ülkeler ise yetim çocuklar dahil olmak üzere vatandaşlarını geri almayı reddetmektedir. Bu durum, uluslararası düzeyde kapsamlı bir geri kabul anlaşmasının eksikliğinden kaynaklanan önemli bir engel teşkil etmektedir. Bu alandaki çeşitli zorluklara rağmen, aile birleştirme konusundaki pratik deneyimlere yönelik akademik ve yasal çözümlerin geliştirilmesi kritik öneme sahiptir.

Sonuç olarak, insani diplomasi çerçevesinde yürütülen aile birleşimi çabaları, savaş mağdurlarına onurlu bir yaşam sunulması açısından hayati bir role sahiptir. Gelecekte, uluslararası toplumun, geri dönen bireylerin insani ihtiyaçlarını gözetken ortak politikalar geliştirmesi ve akredite küresel kuruluşlar arasında veri paylaşımını teşvik etmesi, bu süreçlerin hızlanmasına ve daha etkin hale gelmesine olanak tanıyacaktır.

Kaynakça

- Abdulmonem Eldeen Zain, Demographic change (Forced displacement) in light of Syrian revolution, Jusoor for Studies September 2016, <https://jusoor.co/storage/posts/old-pdf/358.pdf> (et:01.09.2025).
- Australian Government / Defence, <https://www.defence.gov.au/defence-activities/research-innovation/research-publications/front-foot-preserving-australias-security-against-threat-posed-returning-foreign-fighters>
- Ayşe Hümeysra Kutluoğlu Karayel, “Suriyeli Mahkûm Kadınlar: Kapalı Kapılar Ardındaki Sessiz Çılgınlıklar”, Gözlem/Saha 11, İNSAMER, Ağustos 2018.
- CNN WORLD, <https://edition.cnn.com/2016/12/17/middleeast/aleppo-syria-evacuation-agreement-reached>
- ICRC, <https://www.icrc.org/en/document/syria-un-sarc-icrc-evacuation-wounded-idlib-rif-damascus>
- Gulnaz Razdykova, Noah Tucker Vd, Operation Jusan İn Year 4: Understanding And Addressing Present And Future Needs, Report August 2024, s.5, <https://share.google/a988eFAArsuR8pIfG>
- Global Centre for the Responsibility to Protect, “After 8 Years and 500,000 Dead, No ‘Normalization’ in Syria without Justice” 15 March 2019, Statement,(<https://www.globalr2p.org/publications/after-8-years-and-500000-dead-no-normalization-in-syria-without-justice/>) erişim tarihi: 09.09.2025.
- Human Rights Watch, World Report 2017, https://www.hrw.org/sites/default/files/world_report_download/wr2017-web.pdf
- İHH İnsani Yardım Vakfı, <https://ihh.org.tr/haber/suriyede-insani-diplomasi-nin-buyuk-basarisi-1540> erişim tarihi: 09.09.2025.
- İHH İnsani Yardım Vakfı, <https://ihh.org.tr/anlati/katliamdan-kurtulus>
- Qutrib, H. I. (2016). Useful Syria” and Demographic Changes in Syria. *King Fa- isal Center for Research and Islamic Studies*.
- Şarkul Awsat Tükrkçe, <https://turkish.aawsat.com/home/article/3167366/n%C3%BCfusu-5-milyona-dayanan-i%C3%87dlib-suriye-paras%C4%B1-de%C4%9Ffil-t%C3%BCrk-liras%C4%B1-kullan%C4%B1l%C4%B1yor%E2%80%A6> (et: 01.09.2025).

AFRİKA’DA İNSANİ DİPLOMASİ GİRİŞİMLERİ: İHH’NİN LİBYA VE SOMALİ TECRÜBELERİ

Taner ALTUN*

Giriş

Bu çalışma, İHH İnsani Diplomasi Birimi’nin karmaşık ve çok yönlü faaliyet alanlarını, özellikle Libya ve Somali örnekleri üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Başlangıçta, bu iki ülkedeki spesifik çalışmalara odaklanılması planlanmış olsa da İHH’nın insani diplomasi çalışmalarının coğrafi genişliği ve mühtesebatının birbirine olan derin bağlantısı, tek bir bölgeyi diğerlerinden bağımsız olarak ele almanın yetersiz kalacağını ortaya koymuştur. Bu bağlamda, çalışmanın kapsamı genişletilerek, öncelikle İHH’nın Afrika kıtasındaki genel insani diplomasi faaliyetleri ve bu alandaki deneyimler ışığında, insani diplomasinin temel ilkeleri üzerinde durulacaktır. Bu çerçeve, Libya ve Somali özelindeki vaka analizleri için önemli bir teorik ve pratik zemin oluşturacaktır.

1. İHH’nın İnsani Diplomasi Faaliyetleri

İHH İnsani Diplomasi Birimi faaliyetlerinin genişliği ve birbirleriyle olan sıkı bağlantısı göz önüne alındığında, tek bir bölgeye odaklanmak diğer boyutları eksik bırakacaktır. Bu nedenle, sivil bir alan olarak İHH’nın insani diplomasi faaliyetleri daha geniş bir perspektifle ele almayı hak etmektedir.

Uzun yıllardır İHH bünyesinde görev alan çalışanları veya gönüllüleri insani diplomasi çalışmalarıyla çeşitli şekillerde tanışma fırsatı bulmaktadırlar. Suriye’de başlayan devrim sürecinin ardından Türkiye’ye Suriye’deki “Vicdan Hareketi” bu çalışmalarının Suriye’deki ayağını önemli bir faaliyetini oluşturmaktadır.

İHH İnsani Diplomasi Birimi “Vicdan Hareketi” kapsamında, Esed rejiminin cezaevlerinde tutuklu bulunan kadın ve çocukların serbest bırakılmasına

* İHH İnsani Yardım Vakfı İnsani Diplomasi Birimi.

yönelik çalışmalar yürütmüştür. Suriye’deki devrimin ardından, Sadnaya, Filistin Şube ve Tedmur cezaevlerinde yaşanan işkence ve zulümlere dikkat çekmek için kayda alınmış ve raporlaştırılmıştır. Bu durum hem resmi hem de gayriresmi cezaevlerinde tutuklu bulunan kadın ve çocukları kurtarmayı hedefleyen “Vicdan Hareketi”nin anlamını bir kez daha ortaya çıkartmıştır.

Resmi statüdeki cezaevlerinin uluslararası denetimlere karşı bir “kılıf uydurma” çabası içinde olması, bu kurumları kâğıt üzerinde daha avantajlı kılmaktaydı. Ancak, korkunç işkencelerin yaşandığı Sadnaya Cezaevi’ndeki durum göz önüne alındığında, resmi olmayan cezaevlerinde yaşananların tahayyül dahi edilemeyecek boyutlarda olduğu anlaşılmaktadır. Çatışmalar başlamadan önce uluslararası bağımsız sivil toplum kuruluşları tarafından 15.000 civarında olduğu ifade edilen tutuklu kadın sayısı, son dönemlerde yaklaşık 2.500’e düşmüştür. Bu durum, bir yandan yaşanan vahşetin boyutunu gösterirken, diğer yandan da yürütülen insani diplomasi çalışmalarının kritik önemini vurgulamaktadır.

2. Somali: Kuraklık ve İnsani Diplomasi Girişimi’nin Önemi

İHH İnsani Yardım Vakfı bünyesindeki insani diplomasi faaliyetlerini ve bu kapsamda yürütülen çalışmaları, özellikle Somali örnekleri üzerinden Afrika’daki çalışmaların anlaşılması önemlidir.

İHH İnsani Yardım Vakfı’nın girişimi kapsamında Somali’deki kuraklık kriziyle mücadele etmek üzere bölgeye intikali sağlanmıştır. Somali’de hem yardım faaliyetlerinin hem de insani diplomasi çalışmaları ile ikili bir insani girişim yapılmıştır. İnsani diplomasi ve yardım çalışmalarında başarının altında yatan birçok sebep bulunmaktadır. Somali’deki çalışmaların özeti, sistemli ve kurumsal bir altyapı, güçlü bir iletişim ağı ve çalışanlara duyulan güven ile destek gibi unsurların bu başarıdaki kilit rolünü ortaya koymuştur.

Bu başarıyı şu şekilde açıklanabilir: Somali’de kuraklık başlamadan çok önce İHH, olası bir krizi öngörerek çalışmalara başlamıştı. Kuraklık öncesinde gıda yardımları ulaştırılmış ve olası göç dalgasına karşı hazırlıklar yapılmıştı. Eş zamanlı olarak, bölgenin siyasi dinamikleri göz ardı edilmeyerek, olası siyasi kaynaklı insani krizlere karşı OIC (İslam İşbirliği Teşkilatı) gibi kuruluşlarla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmelerde, bölgede faaliyet gösteren Eş-Şebab’ın olumsuz tutumlarına karşı izlenecek stratejiler de ele alınmıştır. İhtiyaç halinde, Eş-Şebab kontrolündeki bölgelerdeki mültecilere yönelik insani koridorların

açılması talebi İHH tarafından iletilmiştir. Bu hassas görevi takip etmek üzere, vakfın yeni personeline sorumluluk verilmiştir.

Uzun süren müzakerelerin ardından, Somali hükümetinin izniyle Eş-Şebab ile görüşmeler yapılmış ve bölgeye yardımlar ulaştırılmıştır. Bu çalışmanın önemli bir faydası, kuraklıktan etkilenen kişilere göç etmeden yerlerinde yardım ulaştırılması olmuştur. Böylece, yağmurların başlamasıyla ülkenin gıda üretim çarklarının yeniden dönmesi sağlanmıştır. Ayrıca, insanların yerlerinden edilmemesi sayesinde geri gönderme masrafları da ortadan kalkmış oldu. Tüm bu çalışmaların tamamlayıcısı olarak yürütülen tarım geliştirme projeleri, ülkenin tarımsal ıslahını gerçekleştirerek ziraat üretimini artırılmıştır.

3. Libya’da İnsani Diplomasi Girişimleri

Somali dışında İHH İnsani Yardım Vakfı’nın Afrika’da yoğunlaştığı diğer bir ülke ise Libya olmuştur. Libya’da İHH’nın ofisinin açılmasıyla birlikte, kurumun bu ülkedeki insani yardım çalışmaları kesintisiz olarak devam ettirilmiştir. Samimi ilişkiler ve yapıcı bir tutuma sahip vakıf çalışanlarının aracılığıyla toplumun farklı kesimlerinin İHH ile güçlü bir gönül bağı kurmasına zemin hazırlamıştır. Libya’daki devrim sürecinde, Bingazi’de yürütülen kapsamlı insani yardım faaliyetleri, bölge halkıyla olumlu ilişkilerin geliştirilmesinde önemli rol oynamıştır.

2014 yılında Halife Hafter tarafından başlatılan Kerame Operasyonu’na dek, sivil toplum kuruluşlarına yönelik eğitim çalışmaları sürdürülmüştür. Operasyonun ardından ülkenin iç savaşa sürüklenmesiyle birlikte, İHH insani yardım çalışmalarına odaklanma stratejisini benimsemiştir. Hafter’in Bingazi’deki operasyonu ve Türkiye ile Katar vatandaşlarına yönelik tahliye çağrısı, bölgedeki kırılgan güvenlik durumunu net bir biçimde ortaya koymuştur. Operasyonun, Bingazi’deki İHH ofisine yakın bir askeri merkeze yönelik olması, güvenlik endişeleri nedeniyle bölgeden ayrılma gerekliliğini doğurmuş; bu durum, İHH’nın faaliyetlerini Trablus merkezli olarak sürdürmesine yol açmıştır. Bu süreç, İHH’nın hem Bingazi hem de Trablus bölgelerindeki tanınırlığını artırmış ve yürüttüğü insani yardım faaliyetlerinin yanı sıra insani diplomasi çalışmalarını da ön plana çıkarmıştır.

Muammer Kaddafi döneminden bu yana cezaevlerinde bulunan tutuklularla ilgili durum, incelenen vakalarla benzerlik göstermektedir. Hadba Cezaevi’nde tutuklu bulunan Kaddafi’nin oğlu Sad El-İslam Kaddafi, eski İstihbarat Başka-

nı Abdullah Senusi ve Kaddafi'nin son Başbakanı Bağdadi Mahmudî'ye yönelik kötü muamele iddialarının ardından, Libya Başsavcılığı'nın izniyle cezaevine bir ziyaret gerçekleştirilmiştir. Bu ziyaret esnasında adı geçen şahıslarla görüşmeler yapılmış ve elde edilen bulgular raporlanarak Libya Başsavcılığı, Hadba Cezaevi yönetimi ve ilgili insan hakları kuruluşlarıyla paylaşılmıştır. Bu raporun akabinde, tutukluların yaşam koşullarında iyileştirmeler gözlemlenmiştir.

Libya'da alıkonulan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının serbest bırakılması yönünde de çalışmalar yürütülmüştür. "Ğinniva" olarak bilinen Abdullah Kikle tarafından kaçırılan Said Denizoğlu'nun serbest bırakılması sağlanmıştır. Ayrıca, Halife Hafter tarafından Trablus'ta alıkonulup Bingazi'ye götürülen 10 Türk vatandaşının serbest bırakılması için girişimlerde bulunulmuş, bu kişilerden ikisi daha önce serbest kalmıştır. Kalan 8 vatandaşın ise Türkiye ve Katar'ın ortak çabasıyla özgürlüklerine kavuştuğu belirtilmektedir.

Birçok ülkenin karşı karşıya kaldığı gibi, Libya da IŞİD tehdidiyle mücadele etmiş ve örgüt uzun süre Sirte şehrini kontrolü altında tutmuştur. Ancak daha sonra Mısırata Bünyanu Marsus ortaklığı tarafından şehir geri alınmıştır. Bu çatışmalar sırasında farklı ülkelerden gelen IŞİD mensuplarının çocukları, Mısırata'da yetimhanelere yerleştirilmiştir. Bu çocukların büyük çoğunluğunun Tunuslu olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu çocukların amcaları ve diğer yakınları, çocukların teslim alınması talebiyle ilgili makamlarla iletişime geçmiştir. Libyalı yetkililerle yapılan görüşmeler neticesinde, bu çocukların ülkelerine gönderilerek ailelerine teslim edilmeleri sağlanmıştır.

3.1. Vaka Anlatısı: Mısırata-Zintan Barışın İnşası

Hafter'in Kerame Operasyonu'na karşılık, Trablus hükümetini oluşturan güçlerin Hafter'i destekleyen Zintan şehrini kuşatması, temel insani malzemelerin dahi bölgeye ulaştırılmasını imkânsız hale getiren bir insani kriz ortamı yaratmıştır. Bu kuşatma sürecinde, İHH'nın hem Bingazi hem de Trablus'ta faaliyet gösterebilme kabiliyeti, Zintan meclisinin dikkatini çekmiş ve Zintan ile Mısırata arasındaki barış müzakerelerinin başlatılmasına aracılık etmiştir.

Sürecin başlamasında özellikle Libya'da faaliyet gösteren Türk şirketlerinin uğradığı ticari kaybı sonucunda, bölgenin durumu ve olası çözüm arayışlarının sonucunda olgunlaşmıştır. Bu bağlamda Mısırata ve Zintan güçlerinin barışı konusunda bir girişimde bulunulması meselesi gündeme alındı ve konu hakkında müşaverede bulunmak üzere o günlerde İHH Yönetim Kurulu üyesi olan (merhum) Ahmet Sarıkurt ile irtibat kuruldu.

Daha sonra Zintan tarafı ile çevrim içi bir görüşme yapıldı. İHH'nın yaptığı görüşmelerde Zintan'ın talepleri şehre temel gıda maddelerinin girişine izin verilmesi ve kuşatmanın kaldırılmasıydı. Buna karşılık Zintan da Misrata'nın su ve elektriğini kesmeyecekti. 2015 yılının Nisan ayında İHH İnsani Diplomasi Biriminde yapılan toplantının ardından bölgedeki insani krizin “insani diplomasi” yöntemleriyle çözümü noktasında şöyle bir yol haritası çıkarıldı:

- Zintan şehriyle daha önce temasa geçilmediğinden Zintanlılarla diyalog kurulması ve barış görüşmelerinde İHH'nın arabulucu kabul edilmesi için güvenlerinin kazanılması

- İki tarafın şahinler kanadının bir araya getirilmesi (Çünkü iki tarafta da çatışmaların sürmesinin nedeni bu gruplardı. Kendilerini ikna ettikten sonra geri kalan grupları anlaşılmaya razı etmek daha kolay olacaktı.)

- İki taraf arasında bir güven ortamı oluşturulması

- İki tarafın onuruna zarar verecek bir durumdan kaçınılması (Her iki taraf da belirli konularda kazanım elde ettikleri bir anlaşmayla masadan kalktıklarında kazanmış olduğuna ikna olacaktı. Bir tarafın kazanıp diğerinin kaybettiği bir anlaşmanın barış arayışına zarar vereceği hususunun göz önünde tutulması zaruriydi.)

- Varılacak mutabakatta önceliğin siyasi çıkarların korunmasına değil insani durumun iyileştirilmesine verilmesi

Bu yol haritasını hayata geçirmek için ilk adım olarak Zintan bölgesinin önde gelen isimlerinden (merhum) Ahmet Tayyip, Zintan heyeti adına ön görüşme için İHH tarafından Türkiye'ye davet edildi. Kendisiyle çizilen yol haritası ve bu haritanın uygulanmasında karşılaşılabilecek sorunlar hakkında istişarelerde bulunuldu. Zintan tarafıyla istişareler sürerken -aynı zamanda Fecr Libya birliği içerisinde en güçlü askerî yapı olan- sorunun diğer muhatabı Misrata'nın da ikna edilmesi gerekiyordu. O dönemde Misrata'da iki yapı bulunmaktaydı: Misrata Belediye Meclisi ve şahinler kanadı olan Meclisu'l-Ayan ve'l-Hukema. Meclis, yeni seçilmesine rağmen barış görüşmeleri için Bingazi dâhil birçok yere heyet yollamıştı. Şahinler kanadı ise sivil olduğu hâlde âdetâ Fecr Libya'nın motor gücü mahiyetindeydi. Dönemin başbakanı Halife Guveyl'in hükûmeti de bu yapıya yakındı. Bu sebeple bütün bu yapıların anlaşma için ikna edilmesi gerekiyordu. Nitekim 2015 Nisan'ında müzakerelerde bulunacak İHH heyetinin Libya'ya ziyaretleri başladı. İHH müzakere ekibi bölgede Meclisu'l-Ayan ve'l-Hukema grubundan barış için çaba harcayan bir milletvekili, Fecr Libya grubundan ılımlı komutanlar, Libya Müftülüğü ve bazı siyasilerle görüşmeler yaptı. Görüşmelerde, sivillerin içinde

bulunduğu insani durumun iyileştirilmesi gerektiği ve bu doğrultuda barış sağlamanın ehemmiyeti üzerinde duruluyor, taraflar bu yönde ikna edilmeye çalışılıyor ancak süreç seri ilerlemiyordu. Misrata tarafında görüşülen tüm muhatapların dilinden barış sözcüğü düşmese de tarafların Zintan’a güvenlerinin kalmamış olması açıkça müşahade edilen bir husustu. Geçmişten bugüne rakip aşiretlerle yaşanan sıkıntılar ve nihayet Zintan güçlerinin Halife Haftar’a destek vermiş olması güven tesisinin önünde büyük bir engel teşkil ediyordu.

Misrata tarafıyla yapılan görüşmelerin ardından Türkiye’ye dönen İHH heyetinin ilk çalışmalarından biri müzakerelerde Zintan tarafını temsil eden barış heyetini Türkiye’ye davet etmek olmuştı. Kendileriyle Türkiye’de yapılan görüşmeler ve ziyaretler sırasında İHH’nın bu konudaki samimiyetini gören Zintan heyeti ile İHH arasında bir güven oluşmuştu.

İstanbul’dan dönen Misrata Meclisi’l-Ayan ve’l-Hukema’sının daveti üzerine İHH heyeti Misrata’ya geçti. Görüşmeye katılacaklarını beyan etmeleri üzerine bir temsilci belirlenmiş ve 2015 Haziran’ının ilk haftasında Zintan tarafı ile görüşme konusunda mutabakat sağlanmıştı. Görüşme tarihi üzerinde mutabakat sağlandıktan sonra İstanbul’daki İHH merkezinde, İHH Yönetim Kurulu üyelerinin uhdesinde Libyalı taraflarla yapılacak görüşmelerin organizasyonu konusunda bir çalışma yürütüldü. Heyet, gelecek heyetlerin nasıl karşılanacağı, aynı otelde mi yoksa farklı otelde mi kalacakları, görüşmelerde yaşanabilecek sorunlar ve çözüm yolları konularında görüş alışverişinde bulunuldu. Görüşme tarihi yaklaştığında Zintan tarafı katılacak kişilerin isimlerini bildirdiği hâlde Misrata tarafı ağırdan almaya devam etmişti. Misrata belediye Başkanı Muhammed Şitevi’nin müdahalesiyle ve kararlı duruşu sayesinde Misrata tarafını temsilen katılacak kişilerin isimlerini nihayet belirlendi.

Tarafların İstanbul’a ulaşmasının ardından görüşmelere hemen başlanmayıp iki günlük bir program kapsamında heyetlerin birlikte vakit geçirmeleri ve birbirlerini yakından tanımaları sağlandı. Bu iki günlük program kapsamında Zintanlılar ile Misratalıları temsilen iki heyetin bir araya gelmesi ilk defa İstanbul’da İHH Genel Merkezi’nde gerçek leşti. 6 Haziran Cumartesi günü (2015) İHH Genel Merkezi’nde ilk oturum yapıldı. İHH İnsani Diplomasi Koordinatörü Hüseyin Oruç, oturum açılışında Libya’daki aktörlerin kendi barışlarını ancak kendilerinin inşa edebileceğini ve İHH’nın bu konuda yanlarında olduğunu vurgulayan bir konuşma yaptı. İHH Mütevelli Heyeti üyesi Ömer Faruk Korkmaz’ın moderatörlüğünde gerçekleşen toplantıda, sert tartışmaların yaşandığı sık sık ke-

silen görüşmeler, araya giren kısa molalarla birlikte sabahtan akşama değin sürdü. İki günlük yoğun ve gergin görüşmelerin ardından 7 Haziran günü müzakereler olumlu sonuç verdi ve temel insani konularda uzlaşma sağlandı.

Uzlaşmaya varılan temel konular şunlardı:

- Misrata güçleri Zintan kuşatmasını kaldıracak, her türlü gıda ve temel ihtiyaç malzemelerinin girişine izin verecek.
- Zintan tarafı Trablus'a yönelik silahlı eylem içerisinde olmayacak
- Her iki taraf basın üzerinden birbirlerine yönelik kötü söylemlerinden vazgeçecek
- Ticari araçların geçişine izin verilecek
- Her iki şehre rahatlıkla seyahat edilebilecek
- Görüşmelerin devamı Libya içerisinde iki taraf arasında yürütülecek
- Güvenlik gerekçesiyle bu anlaşma (şimdilik) gizli kalacak, Libya içinde duyurulmayacak.¹

Tarafların bu maddeler üzerine ittifak edip imzalamalarıyla Libya İç Savaşı'ndaki önemli bir insani krizde çözüm sağlanmış oldu. Bu anlaşma sayesinde iki şehir arasında yakınlaşma başlarken var olan kuşatma derhâl kaldırılarak insani geçişler rahatça yapılmaya başlandı.

Libya'da, Mısrata ve Zintan arasındaki ateşkes anlaşması ulusal gündemin önemli bir maddesi haline gelmiştir. Bu gelişme üzerine, Tobruk merkezli parlamentonun da benzer bir barış girişimi başlatması yönünde Trablus'taki Mutemer Vatani Meclisi'nden talep gelmiştir. Ancak, bu paralel çalışmanın barış sürecine zarar verebileceği endişesiyle, hazırlık heyetinin misafir edildiği süreçte Birleşmiş Milletler'in Serrac hükümetini kurmasıyla birlikte söz konusu çalışma durdurulmuştur.

Benzer şekilde, Libya'nın eski Meclis Başkanı Abdurrahman Suveyhli ile yapılan istişareler esnasında, heyetinde yer alan Surman Şehri temsilcileri Zintan ile bir barış anlaşması imzalamıştır.

Bu süreçte, Libya'nın Fizan bölgesindeki Ubari şehrinde Tebu ve Tuarek kabileleri arasında çatışmalar yaşanmaktaydı. Katar'ın arabuluculuğuyla bir anlaşmaya varılmış olsa da, şehirdeki gerginlik ve provokasyonlar devam etmekteydi. Bu barışın pekiştirilmesi amacıyla, öncelikle Tuarek heyeti, ardından da Tebu kabilesinin ileri gelenleri Türkiye'ye davet edilmiştir. Ubari bölgesine ya-

1 İzzet Şahin, Başarılı İnsani Diplomasi Uygulamaları ve Örnek Vakalar, *Kuramdan Uygulamaya İnsani Diplomasi*, Ed. Hafize Zehra Kavak, Kızılay Kültür Sanat Yayınlar, 2022, s. 379-206.

pılan bir ziyaretin ardından, her iki grubun temsilcileri ve Arap kabile başkanları Türkiye’de bir araya getirilmiştir. Sorunların çözümü ve yanlış anlaşılmanın giderilmesi amacıyla bu gruplar arasında bir komisyon kurulmuştur. Ayrıca, Fizan bölgesi belediye başkanları, İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) ile ortak bir program kapsamında Türkiye’ye getirilerek, bölgedeki belediye hizmetlerinin geliştirilmesine yönelik saha ziyaretleri gerçekleştirilmiştir.

Bu hadise, insani yardım kuruluşlarının diplomatik süreçlerde üstlenebileceği kritik rolü ve bu süreçlerdeki etkileşim potansiyelini vurgulamaktadır.

4. İnsani Diplomasi’nin “İnsani” İlkeleri

4.1. Şeffaflık

İnsani diplomaside temel unsurlardan biri şeffaflık olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, faaliyet gösteren kurumların gizli bir ajanda veya çıkar beklentisi olmaksızın, insan odaklı bir yaklaşımla kendilerini tanıtmaları büyük önem taşımaktadır. Faaliyet gösterilen bölgelerdeki yerel halk, bu tür kuruluşların sergilediği kurumsal tavır ve yaklaşımlara göre kendi duruşunu belirleyebilmektedir.

Çıkar odaklı yaklaşımlar veya gerçekleştirilemeyecek vaatlerde bulunmak, uzun vadede hayal kırıklığına ve başarısızlığa yol açmaktadır. Bu nedenle, insani yardım kuruluşlarının faaliyetlerini yürütürken dürüstlük, açıklık ve güvenilirlik ilkelerini benimsemesi, hem yerel halkla olumlu ilişkiler kurulması hem de insani diplomasi misyonunun başarıyla icra edilmesi açısından kritik bir öneme sahiptir.

Vakıf düzeyinde arabuluculuk görüşmelerinde öncelikli olarak sivil toplum kuruluşu kimliğinin vurgulanması esastır. Bu yaklaşımda, temel yardım faaliyetleri ile insani diplomasi çalışmaları arasında net bir ayrım gözetilir. İhtiyaç sahiplerine dil, din, ırk ayrımı yapmaksızın dağıtımlar gerçekleştirilirken, insani diplomasi boyutunda doğrudan yardım vaadinde bulunulmaz. Bunun yerine, STK’nın mevcut kapasitesi ve yapabilecekleri çerçevesinde, diplomatik süreçlere katkı sunabilecek somut eylemler ve öneriler dile getirilir. Bu strateji, gücün ötesinde bir söylemden kaçınılarak daha gerçekçi ve sürdürülebilir bir arabuluculuk zemini oluşturmayı hedefler.

Mısırata ve Zintan arasındaki görüşmelerde şeffaf bir yaklaşım benimsenmiştir. Uzun soluklu ikili temasların ardından Trablus hükümetine bilgi aktarılmıştır. Mısırata Belediye Başkanı Muhammed Şitevi ile Mısırata Ayan ve Hukema Meclisi heyetiyle de görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Zintan’ın Mısırata ile anlaş-

ma arayışının ardında yatan nedenler incelendiğinde, öncelikle “Fecr Güçleri”nin ağırlıklı olarak Mısralılardan oluşması ve dönemin Başbakanı Halife Çuveyl’in de Mısralı olması dikkat çekmektedir.

Bununla birlikte, Mısra ve Zintan arasında İtalyan işgali dönemine uzanan köklü bir tarihi rekabet bulunmaktadır. Bingazi’de Ömer Muhtar’ın İtalyanlara karşı direnişi sürerken, Trablus’ta Mısralı Ramazan Suveyhli de benzer bir mücadele vermektedir. Ramazan Suveyhli’nin Zintanlılar tarafından öldürülmüş olması, bu iki şehir arasındaki gerilimin sonraki dönemlere kadar devam etmesine neden olmuştur.

4.2. Tarafsızlık ve Adalet

Libya’da yaşanan insani kriz ve diplomatik süreçler, adalet ve tarafsızlık ilkelerinin önemini bir kez daha gözler önüne sermiştir. Bu ilkeler, insani yardım ve diplomasi çalışmalarının temelini oluşturmali ve hiçbir koşulda göz ardı edilmemelidir. Tayland’da Patani ile Tayland hükümeti arasındaki barış müzakereleri, Moro’daki gelişmeler ve Suriye’deki insani durum, öfkenin adaletsizliğe yol açmaması gerektiği gerçeğini ortaya koymaktadır.

Libya özelinde de benzer durumlar yaşanmıştır. Bingazi bölgesinde yürütülen yardım çalışmaları sırasında, Halife Hafter’in sözcüsü Ahmet Mismari tarafından İHH aleyhine iki kez açıklama yapılmıştır. Bu durum, insani yardım faaliyetlerinin yürütülmesinde karşılaşılan zorluklara ve siyasi gerilimlerin insani çalışmalara etkisine işaret etmektedir.

Yardım dağıtımı sırasında, Hafter güçlerinin Gafuda bölgesindeki sivillerin güvenli bir şekilde tahliyesi için girişimlerde bulunulması, insani yaklaşımın ve sivillerin korunmasının ne denli kritik olduğunu göstermektedir. Bu tür durumlarda, insani yardım kuruluşlarının tarafsızlığını koruyarak tüm taraflarla iletişim kurması ve sivillerin güvenliğini önceliklendirmesi büyük önem taşımaktadır.

4.3. İnsani Diplomasi Personelinin Güvenliği

İnsani diplomasi ve insani yardım çalışmaları sırasında personelin güvenliği en üst düzeyde önceliklendirilmelidir. Faaliyetlerin yürütüldüğü çatışma bölgelerinde hem insani yardım görevlilerinin hem de temas kurulan yerel muhatapların güvenliği büyük önem taşımaktadır. Bu tür bölgelerde, arabuluculuk ve yardım faaliyetlerinde bulunan kişilerin hedef alınması gibi riskler mevcuttur. Nitekim Libya’nın Mısra Belediye Başkanı Muhammed Şitevi’nin kaçırılıp öldürülmesi gibi olaylar, bu risklerin vahametini ortaya koymaktadır.

Çatışma bölgelerindeki güvenlik riskleri sadece fiziksel şiddetle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda gözaltına alınma ve kaçırılma gibi durumları da içerebilmektedir. Bu tür bölgelerde, barış sürecini destekleyen aktörlerin yanı sıra, çatışmalardan çıkar sağlayan ve olası bir barış ortamından olumsuz etkilenebilecek gruplar da bulunmaktadır. Bu nedenle, insani diplomasi faaliyetlerinin yürütülmesinde, olası risklere karşı sürekli bir farkındalık ve proaktif güvenlik önlemleri alınması esastır.

Libya'daki güvenlik kaygıları, benzer insani diplomasi tecrübeleriyle paralellik göstermektedir. Suriye'de İHH İnsani Diplomasi yetkililerin gözaltına alınması veya Somali'de resmi izinle girilen Şebab kontrolündeki bölgelerden dönüşte Somali hükümeti tarafından gözaltına alınma gibi olaylar, insani yardım görevlilerinin karşılaştığı risklerin uluslararası boyutunu ve çeşitliliğini sergilemektedir. Bu tür deneyimler, insani diplomasi çalışmalarında dikkatli bir risk yönetimi ve diplomatik manevra kabiliyeti gerektirdiğini teyit etmektedir.

4.4. Uluslararası Hukuk ve Bölgenin Kanunlarına Riayet

İnsani diplomasi çalışmaları yürütülürken, uluslararası hukuka ve ilgili bölgenin yerel mevzuatına titizlikle uyulması esastır. Bu çerçevede, özellikle aile birleşimi gibi hassas konularda, resmi makamlardan veya ilgili ailelerden yazılı talep alınması gerekmektedir.

Barış ve arabuluculuk görüşmelerinde ise tüm süreçlerin iki tarafın da açık rızası ile ilerlemesi ve ülkenin resmi makamlarının bilgi ve onayının alınması, faaliyetlerin hukuki geçerliliğini ve meşruiyetini sağlamaktadır. Bu yaklaşım, insani çabaların adil, şeffaf ve sürdürülebilir olmasını temin eder.

Sonuç

İHH'nın Somali ve Libya'daki insani diplomasi tecrübeleri, karmaşık çatışma ortamlarında dahi insani yardımın ve arabuluculuğun dönüştürücü gücünü ortaya koymaktadır. Bu çalışmalar, şeffaflık, tarafsızlık ve adalet gibi temel insani ilkelerin benimsenmesiyle başarıya ulaşmıştır. Somali'de kuraklıkla mücadele ve Libya'da Misrata-Zintan arasındaki barışın inşası gibi örnekler, sistemli bir altyapı, etkili iletişim ağları ve yerel dinamiklere duyarlı yaklaşımların önemini vurgulamaktadır. Personel güvenliği ve uluslararası hukuka riayet gibi kritik unsurlar, sahadaki zorluklara rağmen insani diplomasi misyonunun sürdürülebilirliğini sağlamıştır. Sonuç olarak, bu tecrübeler, insani yardım kuruluşlarının kriz çözümü ve kalıcı barış süreçlerinde oynayabileceği hayati rolü somutlaştırmaktadır.

Kaynakça

İzzet Şahin, Başarılı İnsani Diplomasi Uygulamaları ve Örnek Vakalar, *Kuramdan Uygulamaya İnsani Diplomasi*, Ed. Hafize Zehra Kavak, Kızılay Kültür Sanat Yayınlar, 2022.

SURİYE’DE SİVİL TOPLUMUN İNSANİ DİPLOMASİ FAALİYETLERİ: İNSANİ KORİDOR OLUŞTURMA VE TAHLİYE ÖRNEĞİ

Riad DOMAZETİ*

Giriş

2010’ların sonlarında başlayan Arap Baharı’nın bir uzantısı olarak 2011’de Suriye’ye sığınan protestolar, kısa sürede ülkeyi derin bir siyasi ve insani krize sürükleyen şiddetli bir iç savaşa dönüştü. Aralık 2024’te Beşşar Esed rejiminin devrilmesiyle siyasi bir değişim yaşansa da özellikle ülkenin doğu ve güney bölgelerinde otorite kurma ve siyasi bütünlüğü sağlama konusunda yeni yönetim zorluklarla karşı karşıyadır. Milyonlarca insanın hayatını kaybettiği, yerinden edildiği ve ağır insani koşullar altında yaşam mücadelesi verdiği bu süreçte, uluslararası toplumun ve devletlerin geleneksel diplomasi yöntemleri sıklıkla yetersiz kalmıştır. Bu noktada, çatışma bölgelerindeki sivillerin korunması, acil ihtiyaçlarının karşılanması ve güvenli bölgelere erişimlerinin sağlanması amacıyla sivil toplum kuruluşlarının (STK) yürüttüğü insani diplomasi faaliyetleri hayati bir önem kazanmıştır.

Bu çalışma, Suriye’deki bu çalkantılı süreçte sivil toplumun insani diplomasi faaliyetlerini, özellikle insani koridor oluşturma ve tahliye operasyonları bağlamında incelemektedir. Savaşın yol açtığı yıkıcı insani kriz ve karmaşık jeopolitik dinamikler içerisinde sivil toplum kuruluşlarının rolü, geleneksel diplomasiin çıkmaz durumlarda hayat kurtaran girişimleriyle öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, İHH İnsani Yardım Vakfı’nın Suriye’deki çeşitli insani diplomasi faaliyetleri, özellikle tahliye ve esir takası gibi alanlardaki çalışmaları hem bireysel hayatları kurtarma hem de kriz yönetimi stratejilerine katkıda bulunma potansiyeli açısından önemlidir.

* Dr., İNSAMER Araştırma Merkezi, riad.domazeti@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9582-2853

Çalışma, çatışma engelleme, esir takası, gazeteci ve STK görevlilerinin kurtarılması, aile birleştirme, uluslararası diplomasi ve medya çalışmaları gibi iç savaş sırasındaki çabaları ele almakta; ardından savaş sonrası dönemdeki diplomatik ilişkilerin güçlendirilmesi, güvenlik ve istikrar odaklı girişimler, aile birleşimi ve tahliye operasyonları, medya ve kamu diplomasisi faaliyetleri ile yerel aktörlerle ilişkiler gibi süreçleri irdelemektedir. İnsani koridor kavramının tanımı, tarihsel gelişimi, uygulamaları, yönetimi ve ahlaki ikilemleri de tartışılarak bu kavramın Suriye özelindeki uygulamaları vaka anlatılarıyla desteklenmektedir.

Araştırma, sivil toplumun sahadaki deneyimleri ve somut olarak insani girişimleri esas alarak geçmiş tecrübeleriyle de kıyaslayarak verilerle desteklemektedir. Çalışma, Suriye’deki insani krizin çözümünde ve kriz sonrası yeniden yapılanma sürecinde STK’ların insani diplomasi kapasitesini ve uluslararası hukukun uygulanmasındaki rolünü nesnel bir bakış açısıyla değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma, gelecekteki insani kriz yönetimi stratejilerinde sivil toplumun entegrasyonunun, iş birliğinin ve güçlendirilmesinin önemine dikkat çekmektedir.

1. Suriye’de İnsani Kriz ve Sivil Toplumun İnsani Diplomasi Faaliyetleri

Londra merkezli Suriye İnsan Hakları Gözlemevi (SOHR) verilerine göre, iç savaşta 600.000’den fazla kişi hayatını kaybetmiştir. Bu kayıpların en az 96.000’inin sivil olduğu, geri kalanının ise çatışan grupların mensupları olduğu bildirilmiştir. Mart 2020’ye kadar olan dönemde, Suriye’deki çatışmalarda hayatını kaybedenler arasında 29.357 çocuk ve 28.394 kadın bulunmaktadır. Aynı dönemde Esed rejimi tarafından uygulanan işkenceler sonucunda 14.451 kişinin öldüğü rapor edilmiştir. Suriye’deki resmi kaynaklar son 10 yılda gözaltına alınan kişi sayısını 148.191 olarak belirtirken, muhalifler ülkede hapsedilen veya kaybolanların sayısının 500.000’e ulaştığını ifade etmiştir.¹

İç savaşın yol açtığı insani tahribat felaket boyutlarına ulaşmıştır. Suriye nüfusunun yaklaşık %60’ı yerinden edilmiş ve halk yaklaşık 10 yıldır ağır mağduriyetler yaşamıştır. 6 milyondan fazla Suriyeli ülke içinde (iç göçmen - IDP), 6 milyonu ise ülke dışında olmak üzere, 12 milyondan fazla insan yaşam alanlarını terk etmek zorunda kalmıştır. Ülkenin petrol, su ve tarım gibi temel kaynakları büyük ölçüde Suriyelilerin kontrolünden çıkmıştır. Bu durum, halkın günlük

1 Syrian Network for Human Rights, *Syrian Network for Human Rights | (No Justice without Accountability)*, erişim tarihi: 5 Eylül 2025, <https://snhr.org/>

yaşamını, ekonomik durumunu ve ruh sağlığını derinden etkileyerek büyük bir toplumsal travmaya neden olmuştur.²

7 Ekim 2023 tarihinden sonra ise Suriye yeni bir sürece girmiştir. Böylesi bir dönemde Suriye’de 61 yıllık Baas ve 54 yıllık Esed iktidarı devrilmiştir. Beş-şar Esed’in Rusya’ya kaçması Suriye ve bölge için bir dönüm noktasıdır. Suriye’nin özgürleşmesinin siyasi, askeri ve jeopolitik olarak büyük sonuçlara neden olacağı açıktır. 13 yılın ardından beliren özgürlük, Suriye’nin komşu ülkelere yönelik çeşitli risk ve fırsatları da beraberinde getirmektedir. Özgür Suriye siyasi çözüm için umut vadederken aynı zamanda çeşitli meydan okuma ve riskleri de barındırmaktadır. Başta Suriye devletini yeniden yapılandırmak olmak üzere muhalif güçler arasında ulusal birliğin tesisi, yeni hükümetin kurulması, suçluların yargılanması, ülkenin hukuk sistemi, İsrail’in işgali ve uluslararası güçlerle ilişkilerin tanzimi gibi çözülmesi gereken pek çok mesele vardır.

Suriye’de yaşanan savaş ülkenin altyapısına büyük zararlar vermiş, Suriye’de uluslararası insani hukukun, insan hakları hukukunun ve sivilin korunması ilkesinin en geniş ölçüde ihmaline dair sayısız örnek görülmüştür. Devrimden sonra Sdnaya Hapishanesi’nde görülenler, savaşın en acımasız yüzünü gösteren insanlığın çöktüğü bir örnektir. Bunun için Suriye iç savaşı esnasında ve sonrasında sivil toplumun rolü hayati derecede önemliydi. Bu sivil örgütler arasında İHH, lojistik merkezleri aracılığıyla yiyecek, giyecek, ısınma ve hijyen gibi temel insani yardımlarda bulunmuştur. Bölgede briket evlerle kurulmuş kamp alanları ve açılan su kuyularıyla temiz içme suyuna olan ihtiyacı karşılama gibi insani yardım faaliyetleri kapsamında önemli sorumluluk üstlenmiştir. Devletler arasındaki jeopolitik rekabet ve çatışma durumu sivil toplumun inisiyatif alması ve çeşitli şekillerde sivilin hayatını kolaylaştırması son derece önemliydi.

Bu bağlamda birçok sivil toplum gibi Türkiye merkezli İHH İnsani Yardım Vakfı da Suriye’de insani yardımlarının yanı sıra pek çok alanda insani diplomasi faaliyeti de yürütmüştür. Uluslararası ilişkilerde, geleneksel diplomasiden farklı olarak hükümet dışı aktörler aracılığıyla devletler üstü çok aktörlü bir yumuşak güç kullanımı hâkimdir. İnsani diplomasi üzerinden yürütülen bu yumuşak güç kullanımında STK’lar önemli bir rol üstlenir. İHH’nın Suriye’de yürüttüğü geniş çaplı faaliyetler de bu bağlamda güçlü bir insani diplomasi örneği sergilemiştir. Sürdürülebilir bir insani yardım faaliyetini hayata geçiren İHH, modern devletin

2 İnsamer, *Suriye’de İnsani Durum*, erişim tarihi: 7 Eylül 2025, https://www.insamer.com/tr/suriyede-insani-durum_3526.html

tanımladığı alanın ötesinde insanlık namına bir STK'nın sınırlarını ve yapabileceklerini anlamak açısından önemli bir örneği teşkil etmektedir.

1.1. İç Savaş Esnasında İnsani Diplomasi Faaliyetleri

İHH İnsani Yardım Vakfı, Suriye Savaşı'nda üstlendiği sorumluluğun büyüklüğü sebebiyle sivil toplumun yürüttüğü insani diplomasinin başarılı bir örneği olarak dikkat çekiyor. Suriye'deki uzun soluklu çatışmaların yarattığı derin insani kriz, uluslararası toplumun dikkatini ve müdahalesini gerektirmiştir. Bu bağlamda, çatışmaların engellenmesi, esir takaslarının sağlanması, kaçırılan bireylerin kurtarılması ve ailelerin birleştirilmesi gibi çeşitli alanlarda yürütülen çalışmalar, Suriye'de barışın tesisi ve insani durumun iyileştirilmesi yolunda atılan önemli adımlardır. Bu makale, sunulan bilgiler ışığında, Suriye'deki insani ve siyasi çabalara akademik ve nesnel bir bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır.

1.1.1. Çatışma Engelleme ve Esir Takası Mekanizmaları

Suriye'deki çatışmaların önlenmesi amacıyla yürütülen diplomatik ve insani girişimler büyük önem taşımaktadır. Rejim ve muhalif gruplar arasındaki esir takası müzakereleri, çatışmaların şiddetini azaltma ve insani gerilimi düşürme potansiyeli taşımaktadır. Bu tür takaslar, sadece bireysel özgürlükleri güvence altına almakla kalmayıp, aynı zamanda düşmanlıkların yumuşatılması ve daha geniş çaplı barış görüşmelerine zemin hazırlanması açısından da kritik bir rol oynamaktadır. Özellikle İran gibi bölgesel aktörlerin de sürece dahil olması, müzakerelerin karmaşıklığını artırmakta ancak aynı zamanda çözüm yolları arayışının da çeşitlenmesine olanak tanımaktadır.

1.1.2. Gazeteci ve STK Görevlilerinin Kurtarılması ve Aile Birleştirme

Suriye'de faaliyet gösteren yabancı gazeteciler ve sivil toplum kuruluşu (STK) görevlilerinin kaçırılması, uluslararası kamuoyunun tepkisini çeken ciddi insani sorunlardan biridir. Bu bireylerin kurtarılmasına yönelik yürütülen çalışmalar, hem bireysel hayatların kurtarılması hem de uluslararası medya organlarının sahadaki gerçekleri aktarma kapasitesinin korunması açısından büyük önem taşımaktadır. Bununla birlikte, savaş ve çatışmalar nedeniyle parçalanmış ailelerin birleştirilmesine yönelik çalışmalar, binlerce Suriyelinin ülkelerine güvenli bir şekilde dönüşünü sağlamıştır. Bu çabalar, yerinden edilmiş bireylerin yeniden toplumsal hayata entegrasyonunu kolaylaştırmakta ve insani trajedinin boyutunu hafifletmektedir.

1.1.3. Uluslararası Diplomasi ve Medya Çalışmaları

Suriye kriziyle ilgili olarak dünya liderleri ve siyasetçilerle yürütülen görüşmeler, sorunun uluslararası boyutunu ve çözüm arayışlarını yansıtmaktadır. Bu temaslar, çatışmaların durdurulması, insani yardımların ulaştırılması ve siyasi çözüm süreçlerinin desteklenmesi için uluslararası baskı oluşturmayı hedeflemektedir. Medya çalışmaları ise, Suriye'deki durumu dünyaya duyurarak kamuoyu bilincini artırmakta, insani yardım taleplerini güçlendirmekte ve uluslararası müdahale için zemin hazırlamaktadır.

1.1.4. Diğer İnsani ve Hukuki Çabalar

Suriye'deki çeşitli insani çabalar arasında öne çıkan diğer önemli başlıklar şunlardır:

- *Tutsakların serbest bırakılması*: Sadece kaçırılan gazeteci ve STK görevlileri değil, aynı zamanda rejim hapishanelerindeki veya muhaliflerin elindeki siyasi tutsakların ve sivillerin serbest bırakılmasına yönelik çalışmalar da yürütülmektedir.
- *Yabancı vatandaşların ülkelerine ulaştırılması*: Çatışma bölgelerinde mahsur kalan veya tehlikede olan yabancı ülke vatandaşlarının güvenli bir şekilde ülkelerine tahliyesi, uluslararası ilişkilerin ve diplomatik çabaların bir yansımasıdır.
- *Siyasetçi, medya mensubu ve aktivistlerin serbest bırakılması*: Rejim veya muhalif gruplar tarafından alıkonulan bu bireylerin özgürlüklerine kavuşturulması, ifade özgürlüğü ve siyasi katılımın önündeki engellerin kaldırılması açısından önemlidir.
- *Rejim hapishanelerindeki işkencelerin duyurulması ve muhalif mekânların gözlemlenmesi*: Rejim hapishanelerinde yaşanan insan hakları ihlallerinin ve işkencelerin uluslararası kamuoyuna duyurulması, hesap verilebilirliği artırmayı ve benzer ihlallerin önüne geçmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda, muhalif kontrolündeki tutuklu mekânlarının da gözlemlenerek şartların iyileştirilmesine yönelik çalışmalar, tüm tarafların insan haklarına saygı göstermesi gerektiği ilkesini vurgulamaktadır.
- *Uluslararası kampanyalar*: “Vicdan Hareketi” ve “Dünya Kadınlar Günü” gibi uluslararası kampanyalar, belirli grupların haklarını savunarak ve toplumsal farkındalığı artırarak insani krize dikkat çekmektedir.
- *Tahliye operasyonları*: Tehlikeli bölgelerden sivillerin güvenli yerlere tahliyesi, acil insani müdahalenin temel unsurlarından biridir.

Sonuç olarak, Suriye’de yürütülen barış ve insani yardım çalışmaları, çok yönlü ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Esir takaslarından aile birleştirmelerine, uluslararası diplomasiden medya kampanyalarına kadar uzanan bu geniş yelpazedeki çabalar, çatışmanın yıkıcı etkilerini hafifletmeyi ve uzun vadede kalıcı bir barışın tesis edilmesini hedeflemektedir. Bu çalışmaların başarısı, uluslararası işbirliğinin gücüne, diplomatik iradenin kararlılığına ve insani değerlere verilen önemin sürekliliğine bağlıdır.

1.2. Savaş Sonrası Dönemde İnsani Diplomasi Girişimleri

Suriye’deki siyasi dönüşüm sürecinde ulusal ve uluslararası düzeyde yürütülen yoğun diplomatik, sosyal ve medya odaklı pek çok faaliyet icra edilmiştir. İHH İnsani Yardım Vakfı, yeni Suriye hükümeti ile çeşitli aktörler arasında köprüler kurma, toplumsal gruplar arasındaki hassas dengeyi sağlama ve uluslararası kamuoyunu bilgilendirme çabalarını ortaya koymuştur. Bu çabalar, Suriye’nin istikrarı ve geleceği açısından kritik öneme sahiptir.

1.2.1. Diplomatik ilişkilerin güçlendirilmesi ve arabuluculuk faaliyetleri

Yeni Suriye hükümetinin uluslararası alanda kabul görmesi ve meşruiyetinin artırılması amacıyla bölge ülkeleri ve diğer uluslararası aktörlerle iletişim kanallarının oluşturulması öncelikli bir strateji olarak öne çıkmıştır. Bu kapsamda, İran ve Lübnan gibi bölgesel güçlerle kurulan diyalog mekanizmaları, Suriye’nin jeopolitik konumunu yeniden şekillendirme potansiyeli taşımaktadır.

Etnik ve dini azınlık grupları arasındaki hassas dengeyi korumak ve toplumsal uyumu güçlendirmek adına Dürziler gibi gruplarla yeni hükümet arasında arabuluculuk faaliyetleri yürütülmüştür. Benzer şekilde, Suriye Alevi toplumunun karşılaştığı sorunların çözümü ve bu toplumun yeni yönetimle entegrasyonu da önemli bir gündem maddesi olmuştur. Bu tür arabuluculuk çabaları, iç barışın tesisi ve toplumsal istikrarın sağlanması açısından hayati önem taşımaktadır.

Bunun yanı sıra, siyasi ve sivil temsilcilerin katılımıyla düzenlenen “Suriye’nin Geleceği Çalıştayı”¹ gibi yayın ve tartışma platformları, Suriye’nin karşı karşıya olduğu fırsatları ve riskleri kapsamlı bir şekilde analiz etme imkânı sunmuştur. Bu tür çalışmalar, stratejik planlama ve politika oluşturma süreçlerine değerli katkılar sağlamaktadır.

1 Çalıştay sonuç raporu için bk. Mehmet Altıntaş, Bakıhan Yılmaz, Esad Rejimi Sonrası Suriye’nin Geleceği Çalıştayı Raporu. İNSAMER, Aralık 2024, <https://www.insamer.com/tr/uploads/pdf/615405771214.pdf>.

Suriye'nin uluslararası platformlarda savunulması amacıyla Roma Akdeniz Forumu, Erbil Forumu, Doha Forumu, DIHAD ve Antalya Diplomasi Forumu gibi çeşitli uluslararası toplantılarda lobicilik faaliyetleri yürütülmüştür. Bu toplantılar, Suriye'ye yönelik uluslararası desteği artırma ve ülkenin karşılaştığı sorunlara çözüm bulma konuları ilgili muhataplara iletilmiştir.

1.2.2. Güvenlik ve istikrar odaklı girişimler

Belirli askeri operasyonlar öncesinde olası gerilimleri azaltmaya yönelik proaktif adımlar atılmıştır. Nusayrilerin “fethe karşı eylem yapmaması” için yapılan arabuluculuk ve Fetih operasyonu başladığında Hizbullah'ın katılımını engellemeye yönelik diplomatik girişimler, bölgesel istikrarın korunmasına yönelik çabaları bağlamında girişimlerdir. Irak'taki Haşdi Şabi'nin operasyona dâhil olmaması için yürütülen görüşmeler ve meclis lobi faaliyetleri de bu çerçevede değerlendirilebilir.

1.2.3. Aile birleşimi ve tahliye operasyonları

Aile birleşimi ve insan tahliyeleri gibi hassas konularda Suriyeli resmi makamlarla işbirliği içinde organizasyonlar yapılması, insani yardım çalışmalarının önemini vurgulamaktadır. İHH gibi insani yardım kuruluşlarının çalışmaları desteklenirken, küresel insani yardım kurumlarının çalışmalarına da öncülük edilerek daha geniş çaplı etkiler hedeflenmiştir.

1.2.4. Medya ve kamu diplomasisi faaliyetleri

Ulusal ve uluslararası medya mensupları ile gazetecilerin Suriye'deki çalışmalarını kolaylaştırmak, izin süreçlerini yönetmek ve sahada lojistik destek sağlamak, yeni yönetimin kamuoyunda doğru bir şekilde tanıtılması açısından kritik bir rol oynamıştır. Bu, uluslararası kamuoyunun Suriye'deki gelişmeleri doğru ve şeffaf bir şekilde takip etmesine olanak tanımıştır.

1.2.5. Yerel aktörlerle ilişkiler ve toplumsal desteğin artırılması

Aşiretlerin ve kabile şeyhlerinin çalışmalarını kolaylaştırmak, yerel düzeydeki toplumsal dokuyu güçlendirmeye yönelik çabaları olarak gösterilebilir. Kanaat önderleri, ulema ve iş insanlarına siyasi ve lojistik yardımlarda bulunulması ise toplumun farklı kesimlerinin yeni yönetimle entegrasyonunu teşvik etme amacını taşımıştır.

Özetle, Suriye'de yeni bir dönemin inşasında çok yönlü bir yaklaşımın benimsendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Diplomatik ilişkilerin yeniden yapılan-

dırılması, toplumsal gruplar arasındaki diyalogun güçlendirilmesi, insani yardım faaliyetlerinin etkinleştirilmesi ve uluslararası kamuoyunun doğru bilgilendirilmesi bu sürecin öne çıkan insani diplomasi faaliyetleri olarak özetlenebilir. Bu karmaşık süreçte yürütülen çalışmaların, Suriye'nin gelecekteki istikrarı ve refahı açısından kritik bir rol oynayacağı öngörmek mümkündür.

2. İnsani Koridor ve Tahliye

2.1. İnsani Koridor Kavramının Tanımı

Çatışma bölgelerindeki sivillerin can güvenliğini sağlamak amacıyla oluşturulan insani koridorlar, yoğun çatışmaların yaşandığı alanlarda sivillerin güvenli bir şekilde tahliye edilmelerine olanak tanıyan belirlenmiş yollar veya bölgeler olarak tanımlanabilir. Bu koridorlar, sivillerin can kaybı yaşamadan çatışma alanlarından uzaklaştırılmasını hedefler. Temel olarak insani koridorlar, çatışmadan arındırılmış ve ateş altında olmayan bölgeler olarak işlev görür.

Bu güvenli geçişler yalnızca sivillerin tahliyesi için değil, aynı zamanda bölgeye ulaştırılması gereken insani yardımların erişimi için de kritik öneme sahiptir. Yardımların güvenli bir şekilde bölgeye ulaştırılması, sivillerin alandan ayrılması ve ateş altında olmaması gereken durumların sağlanması gibi hayati fonksiyonlar bu koridorlar üzerinden yürütülebilir. Ancak, “insani koridor” kavramının, sadece yardım ulaştırmayı hedefleyen “insani yardım koridoru” ile karıştırılmaması gerekmektedir. İnsani yardım koridorları daha ziyade kuşatma veya abluka altında kalan insanlara ulaştırılacak insani yardım malzemelerinin geçişinin sağlanması için sahada farklı gruplarla müzakere sonucunda oluşturulan geçişlerdir. Oysaki insani koridor, daha geniş bir kapsama sahip olup küçük olsun büyük olsun insan kitlelerinin tahliyesini kapsayan insani diplomasi girişimleridir.²

2.2. İnsani Koridor Tecrübesinin Tarihsel Gelişimi ve Uygulamalar

Soğuk Savaş sonrası dönemde çeşitli insani koridor türleri önerilmiş ve uygulanmıştır. Soğuk savaş sonrası dönemde çeşitli “insani koridor” türleri önerilmiştir; bunlar ya savaştan taraftarlardan biri veya birkaçı tarafından ya da insani müdahale durumunda uluslararası toplum tarafından ortaya atılmıştır. Bosna-Hersek, bu açıdan önemli bir örnek teşkil etmektedir. 1993 yılında Birleşmiş Milletler

2 Council on Foreign Relations, *How do humanitarian corridors, cease-fires, and pauses address violence in conflict?*, erişim tarihi: 7 Eylül 2025, <https://education.cfr.org/learn/reading/how-do-humanitarian-corridors-cease-fires-and-pauses-address-violence-conflict>

Güvenlik Konseyi kararlarıyla kurulan güvenli bölgeler ve insani koridorlar, özellikle Srebrenitsa'daki (BMGK Kararı 819) uygulamalarıyla öne çıkmıştır.³

İnsani koridorların oluşturulmasındaki en kritik ve çıkmaz boyutlardan biri, bu koridorların güvenliğinin sağlanması meselesidir. İlan edilen bölgelerin taraf-sızlığı ve siviller için güvenli bir geçiş alanı sunması, pratikte sıklıkla ihlal edile-bilmektedir. Gazze'de yaşanan son olaylar, bu gerçeği acı bir şekilde gözler önüne sermiştir. İsrail'in, insani koridor olarak belirlenen bölgeleri bombalaması ve bu süreçte sivilleri hedef alması, uluslararası hukukun ve temel insani ilkelerin hiçe sayılması anlamına gelmektedir.⁴ Bu tür eylemler, insani koridorların amacını temelden baltalamakta ve uluslararası toplumun bu tür mekanizmaların etkinliği ve güvenilirliği konusundaki endişelerini artırmaktadır. Bu durum, insani koridor-ların uygulanmasında uluslararası denetim ve garantilerin ne kadar hayati önem taşıdığını bir kez daha ortaya koymaktadır.

Suriye iç savaşı da insani koridorların yoğun olarak kullanıldığı bir diğer çatışma sahası olmuştur.

2.3. Süreç Yönetimi ve Muhataplar

İnsani koridorların etkin bir şekilde işleyebilmesi için çeşitli süreçlerin yö-netimi ve doğru muhataplarla iş birliği büyük önem taşımaktadır. Çatışan gruplara yönelik baskı ve yakın iş birliği, kamuoyu hazırlığı, silahlı grupların anlaşmayı kabul etmesi için ikna çabaları, istenmeyen kazaları önlemek amacıyla dolaylı yollarla koordinasyon merkezlerinin oluşturulması ve teknik/lojistik hazırlıklar (araçlar, hastaneler, ulusal/uluslararası kurumların koordinasyonu) bu sürecin tem-el unsurlarıdır.

Süreç yönetiminde karşılaşılan temel zorluklardan biri, farklı ve genellikle çatışan çıkarlara sahip gruplar arasında uzlaşma sağlamaktır. Bu noktada, baskı ve yakın iş birliği stratejisi belirleyici bir rol oynayabilir. Bir yandan, ilgili grup-lar üzerinde diplomatik, ekonomik veya siyasi baskılar oluşturularak uzlaşmaya yanaşmaları teşvik edilebilir. Diğer yandan, ortak bir zeminde buluşmalarını ve çözüm odaklı diyalog kurmalarını sağlayacak yakın bir iş birliği ortamı yaratıl-malıdır. Bu iş birliği, güven artırıcı önlemleri, ortak çalışma gruplarını ve düzenli iletişim kanallarını içerebilir.

3 United Nations Peacekeeping, *Past Missions: UNPROFOR*, erişim tarihi: 7 Eylül 2025, https://peacekeeping.un.org/ar/mission/past/unprof_b.htm

4 Anadolu Ajansı, *So-called safe zones in Gaza turned into death corridors*, erişim tarihi: 9 Eylül 2025, <https://www.aa.com.tr/en/1-year-of-gaza-genocide/so-called-safe-zones-in-gaza-turned-into-death-corridors-/3351721>

Süreçlerin başarısı büyük ölçüde kamuoyunun desteğine ve anlayışına bağlıdır. Bu nedenle, kamuoyu hazırlama stratejileri büyük önem taşır. Şeffaf bilgilendirme, sürecin amacını, faydalarını ve olası sonuçlarını kamuoyuna doğru bir şekilde aktarmayı hedefler.⁵ Bu, medya kampanyaları, bilgilendirme toplantıları ve eğitim programları aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Kamuoyunun sürece olan güveninin tesis edilmesi, olası direncin azaltılmasına ve destekleyici bir atmosferin oluşturulmasına yardımcı olur.

Özellikle çatışma ortamlarında, silahlı grupların barışçıl süreçlere dâhil edilmesi ve anlaşmayı kabul etmesi hayati bir adımdır.⁶ Bu, silahlı grupların anlaşmayı kabul etmesi konusunda ikna edilmesini gerektirir. Bu ikna süreci, güvenlik garantileri, ekonomik teşvikler, siyasi temsil imkanları ve yeniden entegrasyon programları gibi çeşitli unsurları içerebilir. Grupların endişelerinin giderilmesi, liderleriyle etkili iletişim kurulması ve sürece katılımın onlar için somut faydalar sağlaması, bu aşamanın başarısı için kritik öneme sahiptir.⁷

Hassas süreçlerde, doğrudan ve açık iletişim bazen istenmeyen durumlara yol açabilir. Bu nedenle, istenmeyen kazalara sebebiyet vermemek için dolaylı yollarla koordinasyon merkezinin oluşturulması bir strateji olarak benimsenebilir. Bu, tarafların doğrudan temas kurmak yerine üçüncü bir taraf aracılığıyla veya gizli kanallar üzerinden bilgi alışverişinde bulunmasını içerebilir. Böyle bir yaklaşım, gerilimi azaltmaya, yanlış anlaşılmalara önlemeye ve sürecin istikrarını korumaya yardımcı olur.

Herhangi bir sürecin etkin bir şekilde yürütülebilmesi için sağlam teknik ve lojistik hazırlıklar şarttır.⁸ Bu, süreç boyunca ihtiyaç duyulacak her türlü kaynağın teminini ve yönetimini kapsar. Araçlar, iletişim sistemleri, ulaşım ağları gibi fiziksel unsurların yanı sıra, yaralı ve hastaların tedavisi için hastaneler ve sağlık hizmetlerinin hazır bulundurulması da büyük önem taşır. Ayrıca, sürecin ulusal ve uluslararası düzeyde etkin bir şekilde yürütülmesi için ulusal veya uluslararası kurumların koordinasyonu da bu hazırlıkların ayrılmaz bir parçasıdır. Bu kurum-

5 Insight Syria, *Opinion Polls: Compass for Humanitarian Policies in Syria*, erişim tarihi: 9 Eylül 2025, <https://insightsyria.com/opinion-polls-compass-for-humanitarian-policies-in-syria/>

6 International Committee of the Red Cross (ICRC), *ICRC Engagement with Armed Groups and Humanitarian Necessity*, erişim tarihi: 10 Eylül 2025, <https://www.icrc.org/en/document/icrc-engagement-armed-groups-humanitarian-necessity>

7 ODI, *Humanitarian Negotiations with Armed Non-State Actors*, erişim tarihi: 10 Eylül 2025, <https://odi.org/en/about/our-work/humanitarian-negotiations-with-armed-non-state-actors/>

8 International Committee of the Red Cross (ICRC), *How Humanitarian Corridors Work*, erişim tarihi: 10 Eylül 2025, <https://www.icrc.org/en/document/how-humanitarian-corridors-work>

lar, uzmanlık, kaynak ve meşruiyet sağlayarak sürecin başarıyla tamamlanmasına katkıda bulunabilirler.

Sonuç olarak, süreç yönetimi ve muhataplar arasındaki ilişkiler, çok boyutlu bir stratejik yaklaşım gerektirmektedir. Bu unsurların dikkatli bir şekilde planlanması ve uygulanması, karmaşık durumların çözümünde başarı şansını önemli ölçüde artıracaktır.

2.4. İnsani Koridorlara İlişkin Ahlaki İkilem

İnsani koridorların oluşturulmasının ahlaki boyutları da sıklıkla tartışılması gereken diğer bir unsurdur. Temelinde hayat kurtarma amacı güden tahliyelerin, bir toplumun tehciri ve demografik dönüşüme yol açma riski taşıyabileceği endişesiyle kimi sivil toplum kuruluşu ve çalışanları bu yöntemi sorgulamaktadır. Bu bakış açısı, büyük ölçekli tahliyelerin, yerinden edilen nüfusun gelecekteki toplumsal yapısı ve aidiyeti üzerindeki potansiyel olumsuz etkilerini vurgulamaktadır.

Bir taraf için yenilgi anlamına gelebileceği düşüncesiyle devletler tarafından pek tercih edilmese de Suriye tecrübesinde de görüldüğü gibi insani koridorların özgürlük, hayatta kalma ve nihai zafer için işlevsel bir yöntem olduğu algısını pekiştirmiştir. Bununla birlikte, ilan edilen koridorların güvenliğinin sağlanması en çıkmaz boyutlardan birini oluşturmaktadır. İsrail'in, Gazze'de insani koridor olarak ilan edilen bölgeleri bombalaması ve sivilleri hedef alması, tüm ahlaki ilkeleri çiğneyen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak, insani koridorlar, çatışma bölgelerindeki siviller için bir umut ışığı olabilme potansiyeli taşıırken, ahlaki ikilemleri, toplumsal etkileri ve en önemlisi güvenlik garantilerinin yetersizliği gibi ciddi sorunlarla karşı karşıyadır. Bu sorunların çözümü, uluslararası iş birliği, güçlü siyasi irade ve insani ilkelerin tavizsiz bir şekilde uygulanmasına bağlıdır.

3. Suriye'de İHH'nın İnsani Koridor/Tahlieleri

Suriye'deki iç savaşın 2011'den bu yana neden olduğu derin insani krize müdahil olan İHH İnsani Yardım Vakfı, çatışma bölgelerindeki sivil halkın acil ihtiyaçlarını karşılamak ve güvenli bölgelere erişimini sağlamak amacıyla çeşitli insani koridor oluşturma çabaları yürütmüştür. Bu çabalar, bölgedeki zorlu koşullar altında yaşayan milyonlarca insanın hayatta kalmasına ve temel ihtiyaçlarına ulaşmasına yönelik stratejik adımlar olarak öne çıkmaktadır.

Özellikle kuşatma altındaki bölgelerde yaşanan insanlık dramlarına karşı İHH, insani koridorların açılması yönünde aktif bir rol üstlenmiştir. Bu kapsamda, “Halep’e Yol Açın”⁹ gibi geniş katılımlı konvoylar düzenlenerek, kuşatma altındaki bölgelerden tahliye edilmesi gereken sivillerin güvenli bölgelere ulaştırılması hedeflenmiştir. Bu tür organizasyonlar hem lojistik destek sağlamayı hem de uluslararası kamuoyunun dikkatini çekerek diplomatik baskı oluşturmayı amaçlamıştır. Örneğin, 2016’nın son günlerinde Halep’teki kuşatma sırasında İHH’nın çağrısıyla başlatılan konvoy, binlerce araç ve gönüllüyle desteklenmiş, bu çabalar sonucunda on binlerce insanın güvenli bölgelere tahliyesine katkı sağlanmıştır.

İHH İnsani Yardım Vakfı, Suriye’de çeşitli bölgelerde insan tahliye operasyonları gerçekleştirmiştir. Bu tahliyeler, çatışma bölgelerindeki sivil halkın can güvenliğini sağlamak ve temel insani ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla gerçekleştirilmiştir.

3.1. Vaka Anlatısı 1: Halep Tahliyesi

Aralık 2016’da, Türkiye ve Rusya’nın arabuluculuğuyla Suriye rejimi ve muhalif gruplar arasında Halep’in tahliyesine yönelik bir anlaşma sağlandı. Bu anlaşma sonucunda yaklaşık 50 bin sivilin bölgeden güvenli bir şekilde çıkarılması amaçlanmıştır.¹⁰ Bu kritik süreçte, İnsani Yardım Vakfı önemli bir rol üstlenmiştir. İHH’nın faaliyetleri, tahliye operasyonunun öncesinde, sırasında ve sonrasında olmak üzere üç ana aşamada kısaca zikredilebilir:

Operasyon Öncesi Faaliyetler: Halep operasyonu başlamadan önce İHH, kamuoyunu sürece dair bilgilendirmek ve duyarlılık oluşturmak amacıyla çeşitli eylemler gerçekleştirilmiştir. Bu eylemler arasında:

- Farklı şehirlerde protesto gösterileri düzenlenmesi.
- Yaklaşık 50 bin kişinin katılımıyla Suriye sınırına doğru bir yürüyüş organize edilmesi.
- Tahliye edilen sivillerin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla geniş çaplı bir yardım kampanyası başlatılması yer almaktadır.

Operasyon Sırasında İHH’nın Rolü: Tahliye operasyonunun icrası sırasında İHH, sahada 250’den fazla görevlisiyle aktif bir şekilde yer aldı. Bu süreçte üstlendiği başlıca görevler şunlardır:

9 İHH, “Halep’e Yol Açın Konvoyu”, İHH Haber, erişim tarihi: 11 Eylül 2025, <https://ihh.org.tr/haber/halepe-yol-acin-konvoyu>

10 Anadolu Ajansı, *Doğu Halep’te bulunan sivillerin tahliyesi sürüyor*, erişim tarihi: 13 Eylül 2025, <https://www.aa.com.tr/tr/pg/foto-galeri/dogu-halepte-bulunan-sivillerin-tahliyesi-suruyor>

- Arabuluculuk: Uygulama aşamasında, özellikle İran ve muhalif gruplar arasında koordinasyonun sağlanması ve olası sorunların çözümü için aracılık yapılmıştır.
- Güvenlik ve Koruma: Bölgedeki Şii halkın güvenliğinin sağlanması konusunda hassasiyet gösterilmiştir.
- İnsani Yardım: Tahliye edilen sivillere yönelik acil insani yardımların ulaştırılması sağlanmıştır.
- Koordinasyon: Sahadaki diğer insani yardım kuruluşları ve aktörlerin koordineli bir şekilde çalışması hedeflenmiştir.

İHH'nın bu çok yönlü müdahalesi, Halep'teki insani krizin yönetilmesinde ve sivillerin tahliyesinin gerçekleştirilmesine önemli bir katkı sağlamıştır.¹¹

3.2. Vaka Anlatısı 2: Kuşatılmış Fua ve Madaya'dan Tahliye

Suriye'deki Fua ve Madaya bölgelerinden gerçekleştirilen tahliye operasyonları, operasyonlara katılan aktörler ve karşılaşılan çeşitli zorluklara kısaca değinilecektir.

Tahliye Operasyonu kapsamında Fua ve Madaya'dan 161'i yaralı olmak üzere toplam 464 sivil, güvenli bölgelere nakledilmiştir. Fua'da 338 kişi (107 yaralı), Madaya'da 126 kişi (54 yaralı) tahliye edilmiştir. Bu rakamlar, zorlu koşullar altında gerçekleştirilen insani yardım operasyonlarının boyutunu gözler önüne sermektedir.¹²

Tahliye operasyonları, çok sayıda aktörün koordineli çalışmasını gerektirmiştir. Bu süreçte uluslararası destek ve arabuluculuk sağlayan kurumlar şunlardır:

- Birleşmiş Milletler (BM): İnsani yardım koordinasyonu ve lojistik destek.
- Uluslararası Kızılhaç Komitesi (ICRC): Tıbbi yardım ve koruma sağlama.
- Suriye Arap Kızılıay (SARC): Sahada yerel destek ve organizasyon.

11 İHH, *Halep'ten tahliyeler sona erdi*, İHH Haber, erişim tarihi: 13 Eylül 2025, <https://ihh.org.tr/haber/halepten-tahliyeler-sona-erdi>

12 BBC Türkçe, *Sivillerin Tahliyesi Devam Ediyor: Doğu Halep'te Son Durum*, erişim tarihi: 17 Eylül 2025, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-39599039>

- Türk Hava Yolları (THY): Hava yoluyla nakil operasyonlarında lojistik katkı.
- Yerel Hastaneler: Tedavi ve acil sağlık hizmetleri sunan kurumlar.

Bu geniş katılımlı yapı, operasyonların karmaşıklığını ve gerektirdiği uluslararası iş birliğini vurgulamaktadır. Operasyonların başarısı, birtakım kritik zorlukların aşılmasına bağlı olmuştur. En önemli stratejilerden biri, muhalif grupları saldırı düzenlememeye ikna etmek olmuştur. Bu, çatışmaların yoğun olduğu bölgelerde sivil can güvenliğini sağlamak adına hayati önem taşımaktadır. Ayrıca, tahliye işlemleri hem karadan hem de havadan gerçekleştirilmiştir. Bu çift yönlü nakil yöntemi, bölgenin coğrafi yapısı ve güvenlik durumu göz önüne alındığında operasyonel esneklik sağlamıştır.

Bu tahliye operasyonları, insani krizlerin çözümünde uluslararası iş birliğinin, karmaşık lojistik planlamanın ve sahada güvenliğin sağlanmasının ne denli kritik olduğunu göstermektedir.

3.3. Vaka Anlatısı 3: Büyük Esir Takası

Suriye'deki iç savaşın derinleştirdiği insani kriz ortamında, İnsan Hakları ve Özgürlükleri İnsani Yardım Vakfı, çatışma bölgelerindeki sivillerin korunması ve temel insani ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla çeşitli faaliyetler yürütmüştür. Bu faaliyetlerin en dikkat çekici örneklerinden biri, geniş çaplı bir esir takası tahliyesidir. İHH'nın öncülüğünde gerçekleştirilen bu esir takası, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde kayıtlara geçen en büyük takaslardan biri olarak nitelendirilmektedir. Operasyonun detayları, insani yardım kuruluşlarının ne denli karmaşık ve hassas süreçleri yönetebileceğine dair önemli veriler sunmaktadır:

Takas operasyonu, farklı ulusal kimliklere sahip geniş bir birey grubunun serbest bırakılmasını sağlamıştır. Bu durum, savaşın ulusal sınırları aşan insani sonuçlarına ve İHH'nın küresel bir perspektifle hareket ettiğine işaret etmektedir: Özgürleştirilenler arasında en büyük grubu 2138 Suriyeli oluşturmaktadır.¹³ Bununla birlikte 70 İranlı, 10 Türk, 4 İsveçli, 2 Alman, 2 Çek vatandaşı, 2 Polonyalı, 2 Ukraynalı, 1 Afgan ve 1 Kuveytli vatandaş da bulunmaktadır. Gerçekleştirilen operasyonla toplamda 2250 rehine veya tutuklunun özgürlüğüne kavuşturulması temin edilmiştir. Bu sayı, operasyonun bireysel hayatlar üzerindeki dönüştürücü etkisini gözler önüne sermektedir.

13 Anadolu Ajansı, *Tarihi Taksin İlk Fotoğrafı A'dan*, erişim tarihi: 15 Eylül 2025, <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/tarihi-taksin-ilk-fotografi-aadan/287598>; Yeni Şafak, *Suriye'de esir takası başladı*, erişim tarihi: 15 Eylül 2025, <https://www.yenisafak.com/dunya/suriyede-esir-takasi-basladi-453776>

İnsani koridor oluşturma çabaları sadece esir takası ile sınırlı kalmamıştır. İHH, çatışmaların yoğunlaştığı bölgelerde sivillerin güvenliğini sağlamak amacıyla ateşkes anlaşmalarının müzakere edilmesi ve uygulanması konusunda da aktif rol almıştır. Özellikle İdlib bölgesindeki bir ateşkes anlaşması, doğrudan 3.5 milyon insanı ilgilendiren hayati bir gelişme olarak kaydedilmiştir. Bu tür anlaşmalar, çatışan tarafları diyalog zeminine çekerek, sivillerin yaşam hakkını güvence altına almayı ve insani yardımın ulaştırılabilmesi için güvenli alanlar yaratmayı amaçlamaktadır.

Özetle, İHH'nın Suriye savaşındaki insani koridor oluşturma çabaları, özellikle büyük esir takası operasyonu ve ateşkes müzakereleri aracılığıyla, savaşın olumsuz etkilerini azaltmaya yönelik somut ve önemli adımlar olarak değerlendirilebilir. Bu faaliyetler, uluslararası insancıl hukukun uygulanması ve çatışma mağdurlarının temel haklarının korunması açısından akademik düzeyde incelenmeye değer örnekler teşkil etmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, geleneksel diplomasinin yetersiz kaldığı ve kriz ortamlarının çözümsüzlüğe sürüklendiği anlarda sivil girişimlerin hayat kurtarmadaki kritik önemini vurgulamaktadır. Devletler arasındaki anlaşmaların, sahadaki zorluklar nedeniyle uygulama aşamasında karşılaştığı engelleri aşmada sivil toplum aktörlerinin rolü, bu sürecin başarısı için belirleyici olabilmektedir. Tahliyeler, devletler veya çatışan taraflar için bir yenilgi veya teslimiyet olarak algılanabileceğinden, bu hassas süreçlerde sivil toplumun kolaylaştırıcı rolü vazgeçilmezdir.

Suriye tecrübesi, gelecekte benzer durumlarla karşılaşıldığında çıkarılabilecek dersler açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Suriye tahliye süreçlerinin sonuçları, bilimsel düzeyde derinlemesine incelenmesi gereken bir meseledir. Bu bağlamda, Srebrenitsa katliamı örneği, insani koridorların oluşturulmasının insan hayatı kurtarmadaki potansiyel önemini ortaya koymaktadır. Güvenli bölgeler yerine insani koridorların kurulduğu bir senaryoda, bu trajedinin önlenmiş olabileceği düşünülebilir. Özetle insani koridorlar, tüm sorunları çözmek için en ideal yöntem olmasa da bu tür sivil girişimler aracılığıyla acı çeken insanlara yardım eli uzatılması ve sıkıntıların bir kısmının giderilmesi için geçici formüllerdir.

Kaynakça

- Anadolu Ajansı, *So-called safe zones in Gaza turned into death corridors*, erişim tarihi: 9 Eylül 2025, <https://www.aa.com.tr/en/1-year-of-gaza-genocide/so-called-safe-zones-in-gaza-turned-into-death-corridors-/3351721>
- Anadolu Ajansı, *Doğu Halep'te bulunan sivillerin tahliyesi sürüyor*, erişim tarihi: 13 Eylül 2025, <https://www.aa.com.tr/tr/pg/foto-galeri/dogu-halepte-bulunan-sivillerin-tahliyesi-suruyor>
- Anadolu Ajansı, *Tarihi Taksin İlk Fotoğrafı A'dan*, erişim tarihi: 15 Eylül 2025, <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/tarihi-takasin-ilk-fotografi-aadan/287598>;
- Altıntaş, Mehmet, Yılmaz, Bakihan. Esad Rejimi Sonrası Suriye'nin Geleceği Çalıştayı Raporu. İNSAMER, Aralık 2024.
- Barnett, Michael. *Empire of Humanity: A History of Humanitarianism*, New York: Cornell University Press, 2011.
- BBC Türkçe, *Sivillerin Tahliyesi Devam Ediyor: Doğu Halep'te Son Durum*, erişim tarihi: 17 Eylül 2025, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-39599039>
- Council on Foreign Relations, *How do humanitarian corridors, cease-fires, and pauses address violence in conflict?*, erişim tarihi: 7 Eylül 2025, <https://education.cfr.org/learn/reading/how-do-humanitarian-corridors-cesses-fires-and-pauses-address-violence-conflict>
- De Lauri, Andrea. "Humanitarian Diplomacy: A New Research Agenda", *CMI Brief* No. 4, Chr. Michelsen Institute, 2018.
- Egeland, Jan. "Humanitarian Diplomacy", in Andrew F. Cooper, Jorge Heine ve Ramesh Thakur (eds.), *The Oxford Handbook of Modern Diplomacy*, Oxford: Oxford University Press, 2013, çevrimiçi yayın, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199588862.001.0001> (Erişim: 15 Ağustos 2023).
- Insight Syria, *Opinion Polls: Compass for Humanitarian Policies in Syria*, erişim tarihi: 9 Eylül 2025, <https://insightsyria.com/opinion-polls-compass-for-humanitarian-policies-in-syria/>
- International Committee of the Red Cross (ICRC), *How Humanitarian Corridors Work*, erişim tarihi: 10 Eylül 2025, <https://www.icrc.org/en/document/how-humanitarian-corridors-work>

- International Committee of the Red Cross (ICRC), *ICRC Engagement with Armed Groups and Humanitarian Necessity*, erişim tarihi: 10 Eylül 2025, <https://www.icrc.org/en/document/icrc-engagement-armed-groups-humanitarian-necessity>
- İHH, “*Halep’e Yol Açın Konvoyu*”, İHH Haber, erişim tarihi: 11 Eylül 2025, <https://ihh.org.tr/haber/halepe-yol-acin-konvoyu>
- İHH, *Halep’ten tahliyeler sona erdi*, İHH Haber, erişim tarihi: 13 Eylül 2025, <https://ihh.org.tr/haber/halepten-tahliyeler-sona-erdi>
- İNSAMER, *Suriye’de İnsani Durum*, erişim tarihi: 7 Eylül 2025, https://www.insamer.com/tr/suriyede-insani-durum_3526.html
- Kınık K. ve H.K. Aslan, “İnsani Diplomasi”, içinde A.R. Usul ve İ. Yaylacı (ed.), *Dönüşen Diplomasi ve Türkiye: Aktörler, Alanlar, Araçlar*, İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- ODI, *Humanitarian Negotiations with Armed Non-State Actors*, erişim tarihi: 10 Eylül 2025, <https://odi.org/en/about/our-work/humanitarian-negotiations-with-armed-non-state-actors/>
- Rousseau, Emmanuel ve Pende, A.S. “Humanitarian Diplomacy”, içinde T. Balzacq, F. Charillon ve F. Ramel (eds.), *Global Diplomacy: An Introduction to Theory and Practice*, Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
- Syrian Network for Human Rights, *Syrian Network for Human Rights | (No Justice without Accountability)*, erişim tarihi: 5 Eylül 2025, <https://snhr.org/>
- United Nations Peacekeeping, *Past Missions: UNPROFOR*, erişim tarihi: 7 Eylül 2025, https://peacekeeping.un.org/ar/mission/past/unprof_b.htm
- Yeni Şafak, *Suriye’de esir takası başladı*, erişim tarihi: 15 Eylül 2025, <https://www.yenisafak.com/dunya/suriyede-esir-takasi-basladi-453776>

YEDİNCİ BÖLÜM

ULUSLARARASI HUKUK BAĞLAMINDA SAVAŞ

SAVAŞ SEBEBİ OLARAK TERÖR VE TERÖRİZM

Alime ÇELİK*

Giriş

Terör uzun bir geçmişe sahip olmakla birlikte son yıllarda teknolojinin imkanlarının kullanılması ile terör eylemleri daha görünür bir hal almıştır. Terör, artık ülke sınırlarını aşarak dünyanın her yerindeki insan hayatını, ekonomiyi, siyasi istikrarı ve uluslararası ilişkileri etkileyebilme gücüne sahip olmuş, küresel boyutta bir sorun haline gelmiştir. Özellikle 11 Eylül saldırıları terörizmin belirli bir devlet ya da bölge ile sınırlı kalmadığının ve uluslararası boyut kazandığının görülmesi açısından bir dönüm noktası olmuştur. Terör, siyasal sistem, ekonomik yaşam, sosyal, kültürel ve etnik yapı gibi konularda sorunların ortaya çıkmasına ya da var olan sorunların çözüme kavuşturulmasına engel olmaktadır.

Terör örgütleri varlıklarını sürdürebilmek için yerellikten çıkıp uluslararası bağlantılara/teşkilatlanmaya ihtiyaç duymaktadırlar Terör eylemlerinde kullanılan silah, patlayıcı madde gibi teçhizatın tedarik edilmesi, eylemleri finanse edecek maddi kaynakların farklı bölgelerden temin edilmesi ve terör örgütlerinin ideolojilerinin duyurulması ve yayılması için propaganda faaliyetleri hem yerel hem de uluslararası düzeyde gerçekleşmektedir. Günümüzde terör eylemleri büyük çaplı tahribata ve toplu katliamlara/ölümlere neden olmakta, teröristler hedefledikleri amaçlara ulaşabilmek için sonuçlarını umursamadan hareket etmektedirler. Birçok terör eyleminde de görüldüğü üzere dünyanın bir yerinde planlanan eylem dünyanın başka bir yerinde işlenmektedir. Terör eylemlerinin sınır aşan boyutu göz önüne alındığında terörle mücadelenin de uluslararası iş birliğine dayalı olması kaçınılmaz hâle gelmiştir.¹

* Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, alimecelik@nevsehir.edu.tr ORC-ID: 0000-0003-0596-7045

1 Ahmet Ulutaş-Ömer Serdar Atabey, “Karşılaştırmalı Hukukta ve Türk Hukukunda Terörle Mücadelede Kanunlaştırma İhtiyacı ve Bu Alandaki Çalışmalar”, *Ulusal ve Uluslararası Boyutlarıyla Terörle Mücadele Hukuku*, der. Ahmet Ulutaş-Ömer Serdar Atabey (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2012), 13.

1. Terör ve Terörizm

Terör eylemlerinin tarihi insanlık tarihi kadar eski olmakla beraber kavram olarak terminolojiye girişi ilk olarak Fransız Devrimi ile olmuştur. Terör kelimesi korkutmak, ürkütmek, yıldırma, dehşete düşürmek, sindirmek gibi manaları olan Latince “terrere” kelimesinden gelmekte olup dehşet ve aşırı korku saçma, bu amaçla yıkma ve öldürme anlamlarını ifade etmektedir.² 1789 Fransız İhtilali’ni izleyen 1793 Konvansiyon döneminde Jakoben yönetimce uygulanan sistematik şiddet politikası, “terörizm” kavramının doğmasına yol açmıştır. On dokuzuncu yüzyıl boyunca yaşanan siyasi gelişmeler terörizmin kapsamını değiştirmiştir. Terör sadece devlet tarafından vatandaşlara karşı uygulanan şiddeti değil, bireyler ya da siyasi gruplar tarafından devlete karşı uygulanan şiddeti de kapsamaktadır. Terörün kavramsallaştırılması ve kapsamının genişlemesi ile aslında geçmişte meydana gelen siyasi şiddet uygulamalarının günümüzde iletişim, silah vb. teknolojilerde meydana gelen yeniliklerle beraber boyut değiştirmiş hâlini görmekteyiz.³

Terörizmin toplum düzenini bozan, masum sivillerin zarar görmesine yol açan ve uluslararası barış ve güvenliği tehdit eden bir suç olduğu konusunda ittifak olmasına rağmen terör kavramı üzerine uluslararası sistemde devletlerin ortak bir tanımı bulunmamaktadır.⁴ Terörizmin üzerinde ittifak edilen bir tanımının yapılmasının gerekliliği konusundaki tartışmalarda terörizmin ontolojik statüsü ile ilgili temel fikirler esas alınmış ve bu konuda objektivist ve sübjektivist olmak üzere iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Objektivistler tipik olarak terörizmi “*epistemolojik olarak tanımlanabilir objektif özellikler tarafından nitelendirilen bir reel siyasal şiddet olarak varsayarlar.*” Objektivistler terörle etkin mücadele edilebilmesi için bir tanımın yapılması gerektiğini savunmaktadırlar. Terörün doğru ve objektif bir tanımının olması durumunda devletler arasında uluslararası hukuka dayalı meşru görülen davranışları düzenleyen hukuk, ilke ve normlara dayandırılabilir. Sübjektivistlere göre ise terörün genel geçer bir tanımının yapılması gerekli değildir hatta böyle bir çaba içinde olmak boşuna zaman kaybıdır. Çünkü terör farklı koşullarda ve çok farklı şekillerde meydana geldiği için kapsamlı

2 Zeki Hafızoğulları-Günel Kurşun, “Türk Ceza Hukukunda Örgütlü Suçluluk”, *TBB Dergisi*, 71 (2007), 47; Faruk Örgün, *Küresel Terör* (İstanbul: Okumuş Adam, 2001), 13; Haydar Çakmak, “Kavramsal Olarak Terör”, *Terörizm*, ed. Haydar Çakmak (Ankara: Barış Platin Kitap, 2008), 29.

3 Emre Öktem, “Uluslararası Hukukta Terörizm: Tanım Sorunu ve Milli Bağımsızlık Hareketleri”, *İstanbul Ticaret Üniversitesi Dergisi* 3/5 (2004), 133; Ulutaş-Atabey, “Karşılaştırmalı Hukukta ve Türk Hukukunda Terörle Mücadelede Kanunlaştırma İhtiyacı ve Bu Alandaki Çalışmalar”, 11-12; Ahmet Topal, *Uluslararası Terörizm ve Terörist Eylemlere Karşı Kuvvet Kullanımı*, (Ankara: Yargı Yayınevi, 2015), 39.

4 Fatma Taşdemir, *Terörizm ve Ülke Dışı Kuvvet Kullanma Hukuku* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 7; Ahmet Hamdi Topal, “Uluslararası Hukuk ve Terörizm”, *Ulusal ve Uluslararası Boyutlarıyla Terörle Mücadele Hukuku*, der. Ahmet Ulutaş-Ömer Serdar Atabey (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2012), 75.

bir tanımının yapılması mümkün değildir. Onlara göre, terörün bir tanımı olmasa dahi meydana gelen bir eylemin terörle iltisaklı olup olmadığı insanlar tarafından anlaşılabileceğini söylemektedirler. Sübjektivistlere göre terör sorunun çözümü için terörizmin tanımlanmasına ihtiyaç duyulmayacağına, bunun yerine sivilleri öldürme, rehin alma, uçak kaçırma, bombalama gibi suç unsurları üzerinde yoğunlaşılması gerektiğine işaret etmektedirler.⁵

Yukarıda işaret ettiğimiz teorik tartışmanın yanı sıra terörizm konusunda ortak bir tanımının bulunmayışının asıl sebeplerinden birisi olarak ülkelerin yasalarında terörle ilgili tanım ve tutumların farklı yer alması gösterilmektedir.⁶ Mesela; PKK, ASALA, YPG, PYD, FETÖ gibi terör eylemi gerçekleştiren örgütler Türkiye’de terör örgütü olarak tanımlanırken, Almanya, İsveç ve Fransa gibi ülkelerde bu örgütler siyasi örgüt veya özgürlük savaşçıları olarak kabul edilmektedir.⁷ Özel, terör kavramının belirsiz bırakılmasının “*tamamen teknik zorluklardan dolayı olmayıp daha çok kasta dayanmakta, devletlerin dış politika ve askerî tercihlerinden meşrulaştırıcı bir vasıta ve mazeret olarak kullanılmakta*” olduğunu söylemektedir.⁸

Arapçada terör karşılığındaki kullanılan irhâb kelimesi sözlükte “korkmak” anlamındaki rehbe (rehbet) kökünden “korkutmak, içine korku salmak” anlamına ziyadeli mastardır.⁹ İrhâb kelimesinin kökünün çeşitli türevleri sözlük anlamıyla ayetlerde¹⁰ geçse de ne Kur’ân ve sünnette ne de İslam hukuk literatüründe bugünkü kullanımıyla terör kavramına ve tanımına rastlanmaktadır.¹¹ Terör kavramı 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır ve klasik literatürde bulunmamaktadır. Terör son zamanlarda ihdas edilen suçlardan biri olarak kabul edilir.¹² Çünkü daha önceki zamanlarda var olan suçlarla bugün bizim yaşadığımız dünyada deneyimlediğimiz

5 Taşdemir, *Terörizm ve Ülke Dışı Kuvvet Kullanma Hukuku*, 7-9.

6 Barry Davies, *Terörizm* (İstanbul: Truva Yayınları, 2006), 25; Öktem, “Uluslararası Hukukta Terörizm”, 137; Muti’llâh es-Serhid el-Harbî, “İrhâb: ‘udvanü alel-İnsaniyyeti”, *IIFA/Mecmau’l-fikhi’l-İslâmî* (Erişim, 15 Nisan 2025), 7.

7 Elvin Abdurrahmanlı, “Küreselleşme Olgusuyla Birlikte Büyüyen Terörizm”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/18 (2018), 590; Öktem, “Uluslararası Hukukta Terörizm”, 137; İrhâb: ‘udvanü alel-İnsaniyyeti, 7

8 Ahmet Özel, “İslam ve Terör”, *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği* (İstanbul: İNSAMER, 2016), 50.

9 İbrahim Mustafa vd., *el-Mu’cemü’l-Vasit* (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslamiyye, ts.), 1/376.

10 el-A’râf 7/116, 154; el-Bakara 2/40; en-Nahl 16/51; el-Enfâl 8/60; el-Kasas 28/36; el-Haşr 59/13; el-Enbiyâ 21/90.

11 Mustafa Kutb Sânu, “Fî mustalahi’l-irhâb ve hükmihi: Kırâe nakdiyye fi’l-mefhûm ve’l-hukm min man-zûrin şer’î”, *Mevkûfû’l-İslâm mine’l-irhab: Mû’temrun âlemî yu’âlic kadâya’l-irhâb ve’l-unf ve’l-gulûv*, (Riyad: Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1425/2004), 7.

12 Muti’llâh es-Serhid el-Harbî, “İrhâb: ‘udvanü alel-İnsaniyyeti”, 6; Sânu, “Fî mustalahi’l-irhâb ve hükmihi”, 7.

terör suçunun farklı olduğu görülmektedir. Terör tanımı ile ilgili belirsizlik sadece uluslararası hukukla sınırlı değildir benzer şekilde İslam hukuku açısından da terör tanımında bir belirsizlik ve karmaşanın olduğu görülmektedir. Hırâbe, bağy ve yeryüzünde fesat çıkarma ile terör kavramı arasında benzerlik kurulmuş, terörün suç olarak tanımı yapılmaya ve hüküm inşa edilmeye çalışılmıştır.¹³ Belirli bir hedefi ya da maksadı gerçekleştirmek için iktidarı ele geçirmeye ya da düşürmeye yönelik, korku ve şiddet içeren belirli eylemlerin örgütlü bir topluluk tarafından yerine getirilmesi terör olarak tanımlanmaktadır.¹⁴ Terörle ilgili tanımlar farklılaşsa bile genel olarak terör tanımlarının ideoloji, örgüt ve şiddet unsurlarını ihtiva edecek şekilde yapıldığı görülmektedir.

Terörle Mücadele Kanunu 1. maddede terör şu şekilde tanımlanmıştır:

“Terör; cebir ve şiddet kullanarak; baskı, korkutma, yıldırma, sindirme veya tehdit yöntemlerinden biriyle, Anayasada belirtilen Cumhuriyetin niteliklerini, siyasî, hukukî, sosyal, laik, ekonomik düzeni değiştirmek, Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmak, Türk Devletinin ve Cumhuriyetin varlığını tehlikeye düşürmek, Devlet otoritesini zaafa uğratmak veya yıkmak veya ele geçirmek, temel hak ve hürriyetleri yok etmek, Devletin iç ve dış güvenliğini, kamu düzenini veya genel sağlığı bozmak amacıyla bir örgüte mensup kişi veya kişiler tarafından girişilecek her türlü suç teşkil eden eylemlerdir.”

İslam Konferansı Örgütüne bağlı Uluslararası Fıkıh Akademisi’nin (el-Mecmau’l-fikhiyyü’l-İslâmî) 10-11 Ocak 2003 tarihinde gerçekleşen 14. dönem toplantısında aldığı kararlarda yaptığı terör tanımı şöyledir:

“Ülkeler, gruplar veya bireyler tarafından haksız yere bir şahsın dinine, kişiliğine, namusuna, aklına ya da malına karşı her türlü şekil ve görünümle yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak amacıyla yapılan maddi, manevi saldırı, korkutma veya tehdittir.”¹⁵

Terör ve terörizm genel olarak, meşru düzeni yıkmak amacına yönelik olarak, korku yoluyla toplum bireylerinin özellikle iradelerinin direncini azaltmaya ve kırmaya elverişli sayılan vasıtalarla gerçekleştirilen ve tüm değerlere ilgisiz, bağışlamasız, acımasız bir şiddet kullanımı olarak anlaşılmaktadır. Terörizm, *“Savaş ve diplomasi ile kazanılmayan sonuçları elde etmek, korkutmak ve itaat ettirmek için bir teoriye, felsefeye ve ideolojiye dayanılarak siyasi maksatlarla,*

13 Muti‘İlâh es-Serhid el-Harbî, “İrhâb: ‘udvanü alel-İnsaniyyeti”, 7.

14 Muti‘İlâh es-Serhid el-Harbî, “İrhâb: ‘udvanü alel-İnsaniyyeti”, 9.

15 <https://iifa-aifi.org/ar/2116.html>

iradi olarak terör ve şiddetin sistemli ve hesaplı bir şekilde kullanılmasıdır.” şeklinde tanımlanabilir.¹⁶ Terörizm kendisine ait özgün düşünceleri olmayan başka düşüncelerin şemsiye altına giren ve bu şekilde düşmanı olduğu halk ve iktidar karşısında kendisini meşrulaştırmaya çalışan, dolayısıyla siyasal iktidarı ele geçirmeyi amaçlayan acımasız bir şiddet hareketidir.¹⁷

Toplumlar ve devletler için büyük tehlike oluşturan terör eylemleri kişi hak ve özgürlükleri açısından tehdit oluşturmakta, toplumların sosyal ve ekonomik bakımından gelişmesini engellemektedir. Devletler insan onuruna bağlı hak ve özgürlükleri güvence altına almak zorundadır. Öncelikle yaşama hakkı, insan vücudunun dokunulmazlığı, düşünce özgürlüğü, bilgi edinme özgürlüğü, ifade özgürlüğü ve güvenlik hakkını sağlamak devletin vatandaşlarına sağlamak zorunda olduğu haklardır. Terör eylemleri bu hakların kullanılmasını tehlikeye düşürmekte, devleti oluşturan temel düzenin sarsılmasına neden olmaktadır. Terör halkı korku ve paniğe sevk etmekle birlikte toplumların siyasi, ekonomik ve sosyal yapısının zedelenmesine sebep olmaktadır.¹⁸

Terör eylemlerinde başta öldürme ve yaralama, tehdit, kişiyi hürriyetinden yoksun kılma, çeşitli hak ve özgürlüklerinin kullanılmasının engellenmesi, kişilere ve özellikle kamuya ait malvarlıklarına zarar verme gibi suçlar sistematik olarak işlenilmektedir. Terör eylemleri insanların ve toplumların hayatında maddi manevi büyük zararlara sebep olabilmekte, kişilerin/toplulukların canlarını kaybetmelerine sebep olmaktadır. Hayatlarını kaybetmeyen insanların ise manevi ve ruhsal sağlıkları bozulmakta ve geleceğe yönelik bütün planları altüst edilmektedir.¹⁹

Terör suçları aslında talî bir suç olup ceza kanunlarında suç olarak tanımlanan belli nitelikleri haiz suçları ifade etmektedir. Ancak bu suçlar anayasal sistemi ve kamu düzenini bozmak ya da ortadan kaldırmak, toplumda korku ve panik yaratma amacıyla bir terör örgütü faaliyeti kapsamında işlenirse basit bir suç olmaktan çıkıp “terör suçu” niteliği kazanmaktadır.²⁰ Bu suçlar belirli amaçlar doğrultusunda ve bir örgütün faaliyeti içerisinde sistematik şekilde işlendiğinde

16 Mesut Hakkı Caşın, *Uluslararası Terörizm* (İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2008), 35.

17 Hafizoğulları-Kurşun, “Türk Ceza Hukukunda Örgütlü Suçluluk”, 47.

18 Ulutaş- Atabey, “Karşılaştırmalı Hukukta ve Türk Hukukunda Terörle Mücadelede Kanunlaştırma İhtiyacı ve Bu Alandaki Çalışmalar”, 12.

19 Ulutaş- Atabey, “Karşılaştırmalı Hukukta ve Türk Hukukunda Terörle Mücadelede Kanunlaştırma İhtiyacı”, 12-13.

20 Ulutaş- Atabey, “Karşılaştırmalı Hukukta ve Türk Hukukunda Terörle Mücadelede Kanunlaştırma İhtiyacı”, 16; Faruk Y. Turinay, “Terörle Mücadele Kanunu’na Göre Mutlak ve Nispi Terör Suçları”, *İnsan&İnsan Dergisi* 6/20 (2019), 338.

daha ağır ve yıkıcı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Terör eylemlerinin kapsamının genişliği nedeniyle terör suçları bireysel olmaktan ziyade kitlesel olmaktadır.²¹ Bir suçun terör suçu olarak kabul edilebilmesi için ayırt edici unsurları şu şekilde sıralayabiliriz: Terörizmde şiddet veya şiddet tehdidinin olması ve bu şiddet ve şiddet tehdidi ile toplumda korku ve panik ortamının oluşturulması gerekir. Böylelikle toplumun sürekli bir korku ve endişe ortamında olması nedeniyle hedeflenen siyasi tavizlerin elde edilmesi amaçlanır. Terörizmde şiddet kavramının kapsamı geniştir ve şiddet politik, ideolojik ya da dini bir amaç nedeniyle meydana getirilebilir. Terörizmde kitle iletişim araçları ile eylemlerin geniş çevrelerde yankı bulmasını sağlarlar. Çünkü fiziki/maddi tahribatın ötesinde psikolojik etkiler oluşturulması amaçlanmaktadır. Terörizmin unsurları arasında ideolojik amaçlar bulunduğu için ideolojik ve politik kaygısı olmayan eylemler terörizm kapsamında değerlendirilmemektedir. Terör eylemlerinin motivasyonu şahsi bir amaçtan çok ideolojik, politik ya da dinî niteliklidir. Tam da bu noktada terör eylemlerine yüklenen bu amaçlarla haklı ve yüce bir anlam katılmaktadır. Terörist politik, ideolojik, dinî amaçlarla motive olmuşsa yaptığı eylemin herkes tarafından bilinmesini, toplumda ses getirmesini ister. Çünkü yaptığı eylemin sembolik bir değeri ve kitlelere vermek istediği bir mesaj vardır.²²

Terörün tanımı ile ilgili literatürde bir ittifak olmadığından hangi suçların terör kavramı kapsamına girdiği konusunda belirsizlik mevcuttur. Terörizmle mücadelede hukukî, siyasî ve diplomasi yönleriyle yürütülmektedir. Terörizm kavramının belirsiz olması nedeniyle teröristler eylemlerinin suç kapsamında olmadığı iddiasında bulunabilirler.²³ Ancak devletler daha nesnel ve karşılıklı çıkarlarının bulunduğu hava korsanlığı, diplomatlara saldırı veya rehin alma gibi eylemlerin terör olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Terörle etkin bir şekilde mücadele edilebilmesi için devletlerin ulusal kanunlarında bu kapsamda mütalaa edilen suçlara ilişkin olarak gerek kovuşturma usulleri gerekse hükmolunan cezanın infazı konusunda özel hükümlere yer verilebilmektedir.²⁴

Türk Ceza kanununda terör suçlarıyla ilgili bir tasnif olmamakla birlikte doktrinde “*Mutlak terör suçu*” ve “*Nispi terör suçu*” kavramları kullanılmaktadır. Terör suçlarının bu şekilde sınıflandırılması suç teşkil eden maddi fiilin, kanunun

21 Ulutaş- Atabey, “Karşılaştırmalı Hukukta ve Türk Hukukunda Terörle Mücadelede Kanunlaştırma İhtiyacı ve Bu Alandaki Çalışmalar”, 16.

22 Topal, “Uluslararası Hukuk ve Terörizm”, 83- 85.

23 Öktem, “Uluslararası Hukukta Terörizm”, 137

24 Ulutaş- Atabey, “Karşılaştırmalı Hukukta ve Türk Hukukunda Terörle Mücadelede Kanunlaştırma İhtiyacı”, 14-16.

doğrudan belirtmesi ya da kanunun belli bir tanıma bağlı olarak terör suçu şeklinde nitelendirilmesine dayanmaktadır. Mutlak terör suçları mahiyeti, işleniş tarzı ya da kanunda doğrudan yer alması nedeniyle bu kategoriye dahil olan terör suçlarıdır. Nispi terör suçlarının ise adi suçlara dayalı terörizm olarak tarif edilmesi mümkündür.²⁵ 3713 sayılı Terörle Mücadele Kanunu’nun 1. maddesinde terör suçunun tanımı yapıldıktan sonra 3. maddesinde “*terör suçları*” ve 4. maddesinde “*terör amacı ile işlenen suçlar*” tahdidi olarak sıralanmıştır.

1.1. Mutlak Terör Suçları

Terörle Mücadele Kanunu’nun 3.maddesine göre, “26/9/2004 tarihli ve 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu’nun 302,307,309,311,312,313,314,315 ve 320. maddeleri ile 310.maddesinin birinci fıkrasında yazılı suçlar, terör suçlarıdır.” Devletin birliğini ve ülke bütünlüğünü bozmak (m.302), askerî tesisleri tahrip ve düşman askeri hareketleri yararına anlaşıma (m.307), anayasayı ihlal (m.309), yasma organına karşı suç (m.311), hükümete karşı suç (m.312), Türkiye Cumhuriyeti Hükümetine karşı silahlı isyan (m.313), silahlı örgüt (m.314), silah sağlama (m.315), yabancı hizmetine askere yazma, yazılma (m.320) ve Cumhurbaşkanı suikast (m.320/1) suçları bu kapsamdadır. “Ayrıca terör amaçlı örgütlenme suçu düzenleyen 3713 sayılı Kanun’un m.7/1 hükmünde 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu’nun 314.maddesine yapılan gönderme ve 3713 sayılı Kanun’un 3.maddesinde 5237 sayılı Kanun’un 314.maddesine yer verilmesi dolayısıyla, terör amaçlı örgütlenme suçu mutlak anlamda bir terör suçudur.”²⁶

Mutlak terör suçları doğrudan şiddet unsurunu ya da şiddet tehlikesini içermektedir. Mutlak terör suçları örgütlü olarak işlenebilecek yapıda olmalarına rağmen bazı suçlar örgütsüz işlense de bu kapsamda değerlendirilmektedir.²⁷ Mesela “özellikle yabancı hizmetine asker yazma, yazılma (m.320) ve Cumhurbaşkanı suikast (m.310/1) suçunun teorik olarak tek bir kişi tarafından işlenmesi mümkündür. Bu suçlar doğrudan mutlak terör suçu sayıldığından; bunların terör suçu niteliği taşıması için örgüt faaliyeti çerçevesinde işlenmesi koşulunun sağlanması gerekli değildir.”²⁸

25 Turinay, “Terörle Mücadele Kanunu’na Göre Mutlak ve Nispi Terör Suçları”, 339.

26 Turinay, “Terörle Mücadele Kanunu’na Göre Mutlak ve Nispi Terör Suçları”, 339.

27 Hafizoğulları-Kurşun, “Türk Ceza Hukukunda Örgütlü Suçluluk”, 62.

28 Turinay, “Terörle Mücadele Kanunu’na Göre Mutlak ve Nispi Terör Suçları”, 340.

1.2. Nispi Terör Suçları

Nispi terör suçları aslen terör suçu değil, adi suç olarak kabul edilir. Bu suçlar terör haricinde bir nedenle ya da herhangi bir neden olmaksızın işlendiklerinde adi suç olma niteliklerini devam ettirmektedir. Ancak bu suçlar terör amacıyla ve yöntemleriyle hareket eden bir suç örgütünün faaliyeti kapsamında işlenmesi durumunda terör suçu olarak kabul edilmektedir.²⁹

Terörle Mücadele Kanunu’nun 4.maddesinde “*Aşağıdaki suçlar 1’inci maddede “belirtilen amaçlar doğrultusunda suç işlemek üzere kurulmuş bir terör örgütünün faaliyeti çerçevesinde işlendiği takdirde terör suçu sayılır”* denilmiştir ve nispi terör suçları şu şekilde sıralanmıştır.

a) Türk Ceza Kanunu’nun 79, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 96, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 142, 148, 149, 151, 152, 170, 172, 173, 174, 185, 188, 199, 200, 202, 204, 210, 213, 214, 215, 223, 224, 243, 244, 265, 294, 300, 316, 317, 318 ve 319’uncu maddeleri ile 310’uncu maddesinin ikinci fıkrasında yer alan suçlar.

b) 10/7/1953 tarihli ve 6136 sayılı Ateşli Silahlar ve Bıçaklar ile Diğer Aletler Hakkında Kanunda tanımlanan suçlar.

c) 31/8/1956 tarihli ve 6831 sayılı Orman Kanunu’nun 110’uncu maddesinin dördüncü ve beşinci fıkralarında tanımlanan kasten orman yakma suçları.

ç) 10/7/2003 tarihli ve 4926 sayılı Kaçakçılıkla Mücadele Kanununda tanımlanan ve hapis cezasını gerektiren suçlar.

d) Anayasanın 120’nci maddesi gereğince olağanüstü hal ilan edilen bölgelerde, olağanüstü halin ilanına neden olan olaylara ilişkin suçlar.

e) 21/7/1983 tarihli ve 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanununun 68 inci maddesinde tanımlanan suç.

Kanunda sayılan nispi terör suçlarına baktığımızda çok çeşitli suç kategorilerine giren fiillerin terör amacıyla ve bir terör örgütü faaliyeti içerisinde işlenmesi dahilinde terör suçu olarak kabul edilmektedir.³⁰ Terör örgütleri her zaman

29 Turinay, “Terörle Mücadele Kanunu’na Göre Mutlak ve Nispi Terör Suçları”, 344.

30 Göçmen Kaçakçılığı ve İnsan Ticareti (m.79, 80), Hayata Karşı Suçlar (m. 81, 82, 84, 86, 87, 96), Hürriyete Karşı Suçlar (m. 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118), Malvarlığına Karşı Suçlar (m. 142, 148, 149, 151, 152), Genel Tehlike Yaratıcı Suçlar (m. 170, 172, 173, 174), Kamunun Sağlığına Karşı Suçlar (m. 185, 188), Kamu Güvenine Karşı Suçlar (m. 199, 200, 202, 204, 210), Kamu Barışına Karşı Suçlar (m. 213, 214, 215), Ulaşım Araçlarına veya Sabit Platformlara Karşı Suçlar (m. 223, 224), Bilişim Alanında Suçlar (m. 243, 244), Kamu İdaresinin Güvenirliğine ve İşleyişine Karşı Suçlar (m. 265), Adliye Karşı Suçlar (m. 294), Devletin Egemenlik Alametlerine ve Organlarının Saygınlığına Karşı Suçlar (m. 300), Anayasal Düzene ve Bu Düzenin İşleyişine Karşı Suçlar (m. 316), Milli Savunmaya Karşı Suçlar (m.317, 318, 319).

Anayasayı İhlal, Devlet Başkanına Suikast, Hükümete Karşı Silahlı İsyan gibi suçları işlemezler. Kanun maddesinde de belirtildiği gibi Orman yakma suçundan kaçakçılık suçuna kadar farklılık arz eden suçlar bu kapsamda değerlendirilmektedir. Birçok adi nitelikli suçlar terör saikiyle ve terör örgütü faaliyeti içerisinde işlenirse terör suçu kapsamında değerlendirilmektedir.

2. Terör Çeşitleri

Terörün sınıflandırılması tanımını yapmak kadar zor olmamakla birlikte zamana ve duruma bağlı olarak değişkenlik gösterebilir. Teknolojinin ve birçok faktörün değişmesiyle terörün çeşitleri farklılık göstermektedir. Terör yönetsel yaklaşım açısından, amaçlarına, yöntemlerine göre ve yapısal olarak tasnif edilmektedir.³¹ Terörü devlet terörü- devlete karşı terör, kır terörü-şehir terörü, iç terör-uluslararası terör gibi tasniflere tabi tutmak da mümkündür.³² Ancak biz konumuzun sınırları kısıtlı olduğundan bu tasniflere ayrıntılı olarak yer vermek yerine genel olarak bilinen terör çeşitlerine yer vereceğiz.

Terör, var olan egemen güç yapısına uyumlu olarak ortaya çıkmışsa “yukarıdan terör”, eğer egemen güçlerin dışındaki bir yapıdan kaynaklanıyorsa “aşağıdan terör” olarak kabul edilmektedir. Aşağıdan terör faaliyetleri genellikle mevcut düzeni bozmaya yönelik olmaktadır.³³

Devlet terörü, devlet yönetimini elinde bulunduran egemenlerin güçlerini yitirmemek için resmî kurum ve kuruluşlar aracılığıyla şiddete başvurarak, karşıtlarını yok etmeyi, en azından onları sindirmeyi amaçladıkları durumlarda söz konusudur.³⁴ Devlete karşı terör ise, devlet dışı gayri resmî yapılanmalardan devlet kurumlarına, kamu düzenini sarsacak nitelikte yerlere, sivil ya da asker bütün devlet görevlilerine karşı şiddet uygulanmasıdır. Terör eylemleriyle uygulanan şiddet ile verilmek istenen asıl mesaj, eylemlere hedef olan kişilerden ziyade, bütün topluma veya toplumun belirli tabakalarına yöneliktir.³⁵

Yapıldığı yer açısından terör ulusal (iç) ve uluslararası terör olarak incelenebilir. Ulusal/İç terör, bir devletin millî hudutları içinde cereyan eden dış kaynaklı hiçbir örgüt veya kurumlardan destek görmeden gerçekleştirilen, başka bir devle-

31 Çakmak, “Kavramsal Olarak Terör”, 30.

32 Zakir Avşar, “İslami Terörizm Nitelemesine İtiraz”, *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi*, ed. Osman Alacahan-Betül Duman (Sivas: Sivas Kemal İbn-i Hümam Vakfı, 2012), 243

33 Doğu Ergil, *Türkiye’de Terör ve Şiddet* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1980), 2.

34 Çakmak, “Kavramsal Olarak Terör”, 36.

35 Avşar, “İslami Terörizm Nitelemesine İtiraz”, 243

tin veya şahsın zararını açıklamayan tedhiş hareketleri olarak, tanımlanabilir. Burada kuşkusuz ki, teröristin milliyeti söz konusudur. Yine ortaya konulan eylem, memleketin toplumunu veya fertlerini veya mevcut otoriteyi hedef almaktadır.³⁶

Uluslararası terör ise, bir devletin millî sınırları içerisinde meydana gelen ve başka ülkelerin veya o ülke vatandaşlarının menfaatlerini hedef alan ve ortadan kaldıran örgütlü terör hareketleridir. Uluslararası terörde bir terör eyleminin birden fazla ülkede meydana gelmesi ve vatandaşlarını etkilemesi gerekir. Birden çok ülkenin kaynaklık yaptığı ya da desteklediği terör eylemleri ve uluslararası sonuç doğuran terör eylemleri de uluslararası terör kapsamındadır. Uluslararası terörizmin münferit şiddet olaylarından farkı siyasi bir amaca yönelik olması, bir ülkenin sınırları içerisinde planlanarak başka ülkeye/ülkelere yönelik olmasıdır.³⁷

Terörle ilgili bir başka ayrım da politik, bireysel ve kriminal terörizm şeklindedir. Politik terörizmin kaynağı dini ideolojiler olabileceği gibi laik bir yapı da olabilir. Bireysel terörizmde devletlerin kendi kaynak ve imkânlarını kullanarak muhalifleri yok etme faaliyetleridir. Bireysel terör de kendi içinde doğrudan doğruya ve dolaylı terör şeklinde bir ayrıma tabiidir. Doğrudan terörde terör eylemlerinin hedefi devlet başkanları ve üst düzey yöneticileri olmaktadır. Dolaylı terörde ise devletin gücünü ve yöneticilerin itibarını zedelemek amaçlanmaktadır. Bunun için de şiddet eylemlerini doğrudan devlete değil topluma yöneltirler. Binaların kundaklanması, bomba atılması, mayın döşenmesi gibi eylemler dolaylı terörün görünüm şekilleridir. Kriminal terörizmin kökeninde ise siyasi sebepler ya da muhalif gruplar yoktur. İnsan(lar)ı kaçırıp daha sonra fidye istemek şeklinde gerçekleşen kriminal olayları kapsamaktadır.³⁸

3. Terör ve Terörizm Arasındaki Farklar

Terör ve terörizm birbirinden farklı kavramlardır. Terör, örgütlü ve kurlsız her türlü şiddet hareketi olarak tanımlanırken, terörizm politik, ideolojik bir amaç uğruna mevcut sistemi şiddet ve korku yoluyla değiştirmeye, yıkmaya çalışan bir grup insanın gösterdiği faaliyetlerdir.³⁹ Terör kontrolsüz kitlelerin yarattığı şiddet ve katliamı, terörizm siyasi amaçlarla terörün bilinçli kullanımınıdır. Altuğ, “*Terör çok kez gayri iradi olarak meydana gelebilir. Birçok savaş terör ve kitle terörü-*

36 Çakmak, “Kavramsal Olarak Terör”, 39.

37 Avşar, “İslami Terörizm Nitelemesine İtiraz”, 243; Çakmak, “Kavramsal Olarak Terör”, 39.

38 Avşar, “İslami Terörizm Nitelemesine İtiraz”, 244.

39 Hakkı Hasan Erkiner, *Uluslararası Terörizme Karşı Meşrû Müdâfaa* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 110.

*nün veya ihtilal maksadıyla ayaklanmanın kontrol edilemez olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan terörizm siyasal maksatlarla iradi olarak terör yaratmaz, terörü sistematik ve hesaplı kullanmaz; ne kadar ham olursa olsun bir felsefe, teori veya ideolojiye dayanır.”*⁴⁰ Bu faaliyetler sistemli, örgütlü ve sürekli olarak terör eylemlerini kullanarak toplumu korkutup yıldırmaya yönelik bir stratejidir. Terör bir eylem biçimi iken, terörizm bir sistemdir. Terör korku yaratmaya yönelik genel bir kavram iken, terörizm korku sürecini tanımlamaktadır.

Terör uzun süreli korku ve dehşet hâlini ifade etmekte iken, terörizm ise bu durumun ortaya çıkmasını sağlayan stratejidir.⁴¹ Terör kamu otoritesini, toplum yapısını yıkmak/değiştirmek için girişilen, korku ve bezginlik yayan şiddet hareketleri olarak tanımlanabilir. Terörizm ise, terör yöntemlerinin siyasi bir amaç için örgütlü, sistemli ve sürekli bir şekilde kullanıldığı bir strateji olarak tanımlanabilir. Terör, eylem ve olgu; terörizm ise yöntem ve siyaset olarak belirir. Böylelikle terör, silahlı mücadeleye ağırlık verirken, terörizm ise ülke içinde ve dışında diplomasiye ve toplumun onayını kazanmaya çalışır. Terör ve terörizm birbiriyle bağlantılı olarak uygulanır. Çünkü terördeki zafiyet terörizmde başarılı olmayı engellerken, terörizmdeki başarısızlık ise terörden elde edilen başarılan kalıcı olmasına engel olur.⁴² Terörizm, masum insanları terörize etmek, onların çıkarlarını ve geçim kaynaklarını yok etmek, paralarına, namuslarına, özgürlüklerine ve insanlık onuruna saldırarak yeryüzünde bozgunculuk yaymak amacını gütmektedir.

4. Terörizmin Amacı

Terörizmin nedenlerinde olduğu gibi amaçlarında da literatürde de bir görüş birliği yoktur. Çünkü terörizmi bir mücadele yöntemi olarak benimseyen grupları harekete geçiren saikler farklı olduğu gibi amaçları da farklılık göstermektedir. Bu sebeple terörizmin amacı tek bir sebebe bağlı değildir, birçok olguyu içerisinde barındırmaktadır.⁴³

Terörizmin genel amacı öncelikle hedef alınan devletin siyasal sistemini şiddet ve korku ile değiştirmek veya yıkmak, sürekli korku ile sindirdikleri toplumu örgütün ‘davasına’ doğru yönlendirmek ve davanın haklılığına inandırmaya çalışmak, kendi davalarının iç ve dış kamuoyunda duyurulmasını sağlamaktır. Buna karşılık olarak da teröre karşı direnme ve şiddeti bastırma hakkını meşru

40 Yılmaz Altuğ, *Terörün Anatomisi* (İstanbul: Altın Kitaplar, 1995), 18.

41 Hamide Zafer, *Ceza Hukukunda Terörizm* (İstanbul: Beta Yayın Dağıtım, 1999), 11.

42 Erkiner, *Uluslararası Terörizme Karşı Meşrû Müdâfaa*, 110.

43 Davies, *Terörizm*, 40.

müdafaa olarak kabul eden devletler, terör eylemlerinin hazırlık, teşebbüs ve saldırı aşamalarını suç sayarak cezalandırma hak ve yetkisini, organize suçlarla mücadele kapsamında ele alınması gereken sosyal ve kriminal içerikli bir sorun olarak kabul etmektedirler. Böylelikle terör örgütleri ilgili devletler tarafından tanınmış olma amacına erişmiş olmaktadır.⁴⁴

Terörizmin başka bir amacı kendi örgütlerine mensup mahkûm ya da kaçak hâlde olan diğer teröristlerin serbest bırakılmalarını ya da affedilmelerini güvence altına almaya çalışmalarıdır. Terör eylemlerinin bir başka amacı olayların incelenmesi sırasında hükümetlerce tanınmasının sağlanması ve adam veya uçak kaçırma gibi olaylarda kendilerine fon kaynağı elde etmektir.⁴⁵

5. Terörizmin Unsurları

Terörün unsurlarını terör kavramının tanımlarından hareketle saik, fail, hareket üçgeninde; ideoloji (siyasi motivasyon), örgüt/teşkilat (fail) ve şiddet (hareket, eylem) olarak üç temel başlık altında ifade edebiliriz.⁴⁶

Bir suç türü olarak terör suçu, suçun unsurları bakımından ele alındığında kurucu unsur olan maddi ve manevi unsur açısından değerlendirilmektedir. Turinay, terör suçlarının “*bağlamsal unsur (element contextuel)*” da dikkate alınarak belirlenmesi gerektiğini söylemektedir. Bağlamsal unsur, bir eylemi terör eylemi hâline getiren, hâkimin takdirine bırakılan bağlam ve çerçevedir. Terör eylemini gerçekleştiren kişinin niyeti ve eyleme geçme hâli değil, suçun doğası ve bağlamı gereği bir ülkeye ya da uluslararası kuruluşa karşı ağır bir saldırı teşkil etmesi hâlinde bağlamsal unsur sağlanacaktır. Bağlamsal unsur dikkate alındığında bir suçun terör suçu olduğunu söyleyebilmek için failin yaklaşımı değil, yöneldiği sonuç bakımından değerlendirilmesi gerekmektedir.⁴⁷

5.1. İdeoloji

Terör eylemlerini diğer şiddet eylemlerinden ayıran ve bu eylemlerin meydana gelmesinin temel saiki arka planında siyasal nedenlere dayalı bir ideolojinin

44 Erkiner, *Uluslararası Terörizme Karşı Meşrû Müdafaa*, 109; Topal, *Uluslararası Terörizm ve Terörist Eylemlere Karşı Kuvvet Kullanımı*, 44.

45 Caşın, *Uluslararası Terörizm*, 423.

46 Sabri Dilmaç, *Terörizmde Tanım Sorunu ve Yaklaşımlar* (Ankara: Polis Akademisi, Güvenlik Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 109.

47 Turinay, “Terörle Mücadele Kanunu’na Göre Mutlak ve Nispi Terör Suçları”, 338-339.

olmasıdır.⁴⁸ Terör örgütünün her türlü eylemi, kendilerini tanımlarken temel aldıkları bu ideoloji, örgütün başlangıç/hareket noktasını oluşturmaktadır.

Terör eylemlerinin temel hareket noktasını ideolojileri oluşturur ve şiddet bu ideolojileri gerçekleştirmek için bir araç konumundadır. Herhangi bir ideolojisi olmayan şiddet içeren eylemler terör olarak kabul edilmezken sadece ideolojisi olup da şiddete başvurmayan yapılanmalar için de terör nitelendirmesi yapılamaz.⁴⁹

Terör örgütlerinin kurulması, teşkilat hâline gelmesi, programı, hedefi, üye toplama yöntemleri eylemlerinin şekli, vereceği mesaj bu ideoloji kapsamında belirlenir. Terör örgütlerinin üye toplaması ve var olan üyelerinin devamlılığını sağlaması için bir ideolojinin olması ve bunun etrafında bir düzen ve yaşam biçimi vaat edilmesi gerekir. Kişilerin amacı olan bu ideolojide istedikleri hayat düzenine kavuşmaları için engel olarak kabul edilen her türlü düzeni, yapıyı, kişi(leri) ortadan kaldırmak ya da etkisini yok etmek için mücadele ederler.⁵⁰

5.2. Örgüt

Terör eylemleri, aynı amaç etrafında bir araya gelen ve aynı hedefe yönelmiş kişilerin organize bir şekilde eylem ve şiddet hareketlerini gerçekleştirdikleri bir örgüt faaliyeti içerisinde gerçekleşmektedir.⁵¹ Terörden istenilen maksadın elde edilebilmesi için örgütlü bir yapının olması gerekir. Nitekim 3713 sayılı Terörle Mücadele Kanunu’nun 1’inci maddesinde terör, “...*cebiri ve şiddet kullanarak; baskı, korkutma, yıldırma, sindirme veya tehdit yöntemleriyle...*” ifade edilen hedeflere ulaşmak için “*Bir örgüte mensup kişi veya kişiler tarafından girilecek her türlü suç teşkil eden eylemlerdir*” olarak tanımlanmaktadır. Yine aynı kanunun 7.maddesinde 1.maddede belirtilen amaçlarla kurulan örgütler, terör örgütü olarak tanımlanmaktadır.

Terör örgütleri gizlilik içerisinde ve güçlü bir merkezi yapıya dayanarak kurulur. Terör örgütlerindeki yapılanmanın hedefi etkili ve ses getirecek bir terör eyleminin bir sistem ve gizlilik içerisinde yürütülmesidir. Terör örgütlerindeki merkezî yapı, teşkilat hiyerarşisi ve katı disiplinli olmayı gerektirir. Ayrıca merkezî yapıya bağlı silahlı yapılanma ve propaganda faaliyetlerinin yürütüldüğü bir

48 Y. Furkan Şen-Sevilay E.Gümüş Özuyar, *Terör ve Terörizm Üzerine* (Ankara: Yargı Yayınevi, 2015), 57.

49 Önder Yücebaş, *Suç Ekonomisi ve Terörün Finansmanı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 228; Nurullah Aydın, *Küresel Terör ve Terörizm* (İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2009), 45.

50 Şen- Özuyar, *Terör ve Terörizm Üzerine*, 57.

51 Şen- Özuyar, *Terör ve Terörizm Üzerine*, 59.

yapıdan oluşur. Propaganda biriminde illegal yapılanmalar olmakla birlikte geniş kitlelere ulaşabilmek için legal yapılanmaların da olması gereklidir.⁵²

5.3. Şiddet

Terör suçunun bir diğer unsuru şiddet içeren tutum ve davranışlar olarak nitelenen, eylem, yani suç fiili oluşturan şiddettir. Terörde şiddet, ideolojileri doğrultusunda belirlenen amaca ulaşmak için hem bir vasıta hem de bir önkoşul olarak görülmektedir. Şiddet eylemleri mala ve şahsa karşı olabilir. Terör eylemlerinde şiddetle toplumda korku ve panik durumu, bıkkınlık duygusu oluşturulmaktadır. Halkın devlete olan güveninin sarsılıp kaos ortamının oluşması hedeflenmektedir.

Terör örgütleri varlıklarını korumak ve kendilerini kamuoyuna duyurmak, inandıkları ideolojiyi gerçekleştirmek için silahlı mücadeleyi de içeren her türlü şiddeti meşru görmektedirler. Terör örgütleri şiddete başvurarak kendilerinin güçlü olduklarını ve şiddetle taleplerini yerine getirecek imkân(lar)a sahip olduklarını göstererek taraftarlar arasında örgüte bağlılığı artırmayı amaçlamaktadırlar. Örgüte maddi ve manevi destek vermekten imtina edenlere gözdağı vermek ve devletin örgütle mücadele etmesini sağlayarak destekçilerin yardımlarının devamlılığını sağlamak.⁵³

6. İslam Hukukunda Terör ve Terörizm

Terör ve şiddet eylemlerinin yerel ve evrensel ölçekte dengeleri sarsacak şekilde yaygınlık gösterdiği bir zamanda yaşıyoruz. Terör örgütlerinin menşei ve eylemlerini hangi ideolojiye dayalı olarak yaptıkları ile ilgili araştırmaların bir ayağını din olgusu oluşturmaktadır. Son yıllarda özellikle de 11 Eylül saldırılarından sonra İslam ile terör arasında bir bağlantı kurulmaya çalışılmaktadır. İslam ve terör tartışması dini terörle bir tutanlar ile dinle terörün asla ilişkilendirilemeyeceğini savunanlar olarak iki ayrı uçta yer almaktadır.⁵⁴

Terör ve terörizmin hiçbir dinle bağdaştırılması mümkün değildir. Dinler özü itibarıyla insanların sevgi ve barış içerisinde bir arada yaşamalarını sağlayacak kurallar ve tavsiyeler içermektedir. Bu nedenle dinlerin, toplumları kaosa sürükleyecek şiddet ve baskı barındıran terörünün kaynağı olduğunu söylemek imkânsızdır. İslam dini de dâhil olmak üzere dinlerin özünde teröre referans olacak herhangi bir kayıt bulmak imkânsızdır. Ancak son yıllarda İslam ile terör ara-

52 Dilmaç, *Terörizmde Tanım Sorunu ve Yaklaşımlar*, 175.

53 Şen- Özuyar, *Terör ve Terörizm Üzerine*, 66-67.

54 İlyas Canikli, "Dini Terör Senaryoları", *Dini Araştırmalar Dergisi* 7/20 (2004), 235.

sında bir bağlantı olduğu ile ilgili algı oluşturularak İslam dini istismar edilmeye çalışılmaktadır.⁵⁵

Terör ve şiddet eylemlerine başvuranlar bu davranışlarını meşrulaştıracak ve toplum nezdinde kabul görececek bir gerekçeye ihtiyaç duyarlar. Terör örgütlerinin insanların kendilerine katılmasını sağlamak ve örgütlerini güçlendirmek üzerine bir politikaları olduğu için ideolojilerini ve kendilerince haklı davalarını anlatabilmeleri gerekmektedir. Bunun için de eylemlerinin meşruiyet zeminini sosyal, siyasal, ekonomik ve özellikle de dinî argümanlara dayandırmaktadırlar. Terör örgütleri insanların manevi duygularını kullanıp vicdanlarına seslenmek için eylemlerinin özellikle de Allah'ın rıza ve isteğine uygun bir şekilde yapıldığını söylemektedirler. Terör örgütlerinin ulaşmayı istedikleri hedefler meşru ya da gayri meşru olabilir ancak hedeflerin meşru olması terörizmin meşruiyet kazanmasını sağlamaz. Çünkü amacın meşru olması bu amacı elde etmeye yönelik bütün araçları meşru kılmaz. Hiçbir gerekçe masum insanları öldürmeyi, korkutmayı ve onları terörize etmeyi haklı çıkarmaz.⁵⁶

İslam'a göre devletlerarası ilişkilerde esas olan barıştır. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de “*Ey inananlar hep birden barışa girin (barışçı olun). Sakın şeytanın peşinden gitmeyin; çünkü o, apaçık düşmanınızdır.*”⁵⁷ şeklindeki buyruk bunun delilidir. Barışı gerçekleştirebilmek için her zaman sulha yönelik ilişkiler kurulsa da diyalogun imkânsız olduğu hâllerde de savaş başvurulacak istisnâ bir durum olmuştur.⁵⁸ İslam'da savaşın meşru görüldüğü hâller ve savaşta uyulması gereken kurallar ortaya konularak savaş hukuku ve ahlakına temel olacak esaslar belirlenmiştir.⁵⁹ İslam'da savaş, ilahi vahyin yayılmasını ve insanların gönüllerine yerleşmesini, barış ve huzur ortamının oluşmasını sağlamak ve dine ve insanlara yönelik düşmanca hareketleri önlemek amacıyla meşru kılınmıştır. İnsanların temel hak ve özgürlüklerini güvence altına almak, barış ortamını sağlamak, devle-

55 Hafizoğulları-Kurşun, “Türk Ceza Hukukunda Örgütlü Suçluluk”, 48.

56 Sânu, “fi mustalahi'l-irhâb ve hükmihi”, 44.

57 el-Bakara 2/208.

58 İslam hukukunda iki veya daha fazla devlet arasında ortaya çıkan hasmane tavırların her zaman savaşla sonuçlanmamaktadır. Devletin savaşa girip can ve mal kaybına yol açacak bir hale gelmesine gerek kalmadan başka şekillerde devletler arasındaki ilişkiler düzenlenebilir. Devletlerin savaşa varmayan misilleme, barış yoluyla abluka gibi zorlama yöntemlerine başvurmalarının sebebi, tarafın haklarını ve çıkarlarını koruma amacıdır. Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdâresi*. çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 198-200.

59 Detaylı bilgi için bk. Ahmet Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998); A.Reşid Turnagil, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1993); Ahmet Özel, *Dârulislâm Dârulharb İslam Hukukunda Ülke Kavramı* (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.); Abdülvahhab Hallaf, *İlk Dönem İslâm Hukuku Yasama, Yargı ve Yürütme* (Ankara: Pınar Yayınları, 2006); Vehbe Zuhayli, *İslam Hukukunda Savaş*. çev. İsmail Bayer (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996).

tin birlik ve düzeni korumak ve fethedilen diğer ülkelerdeki hâkimiyeti kurmak amacıyla birtakım kurallar konulmuştur. Bu kurallara uyulmaması hâlinde barışa ve müzakereye yönelik bütün yollar tüketilmiş ve savaş kaçınılmaz hâle gelmişse *“Fitne ortadan kalkıncaya ve dinin tamamı Allah için oluncaya kadar onlarla savaşı. Vazgeçerlerse kuşkusuz Allah yaptıklarını görmektedir.”*⁶⁰ ayeti ile savaşa izin verilmiştir.

İslam’da açık şekilde barış ve güven ortamı tavsiye edildiği hâlde bunun aksine söylemlerin ortaya çıkmasının bazı sebepleri vardır. İslam’da şiddetin olduğunun iddia edilmesi ya da şiddet eylemlerine başvurulması cehalet veya bilgisizlik, dini yanlış anlayıp algılama ve siyasal, sosyal ve çevresel faktörler gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır.⁶¹ İslam ve terör arasında ilişki kurulması, bazen savaşa ve öldürme ile ilgili ayetlerin yanlış anlaşılması gibi usûlî bir durumdan kaynaklanabileceği gibi bazen de terör örgütlerinin kendi görüşlerini desteklediğini iddia ettikleri ayetleri kasten yanlış yorumlamaları nedeniyle olmaktadır. Bu ayetler, İslam dininin künhüne vâkıf olamayan, cihadın sadece gayrimüslimlerle savaş olduğunu düşünen, savaş ve cihad kavramlarını bir kabul eden terör örgütleri tarafından şiddeti meşrulaştırmada kullanılmaktadır. Şiddet teması olduğu söylenen ayetler Kuran-Sünnet anlam bütünlüğü içerisinde okunduğunda şiddet içermedikleri görülecektir. Savaşla ilgili bazı ayetleri nüzul sebepleri ile örneklen-direcek olursak; *“Saldırıya uğrayanlara zulme mâruz kaldıkları için savaş izni verildi. Allah onları muzaffer kılmaya elbette kadirdir.”*⁶² ayetinin savaş izni veren ilk ayet olduğu kabul edilir. Mekke’de müşriklerin baskı ve işkencelerine maruz kalan Müslümanlar, karşılık verebilmek için Hz Peygamber’den izin istemişler ve O da bu ayet gelene kadar hep sabrı tavsiye etmiştir.⁶³ *“Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşı; fakat vazgeçerlerse, artık zalimlerden başkasına saldırmak yoktur.”*⁶⁴ Bu ayette geçen savaş sebebi *“küfür ve şirki büsbütün ortadan kaldırmak ve herkesi Müslüman yapmak”* değil *“Müslümanları dinlerinden döndürme tehlikesini ve düşman tarafından gelebilecek toplu*

60 el-Enfâl 8/39; “İbnü’l-Arabî *“fitne kalmayıncaya ve dinin tamamı Allah için oluncaya kadar”* kısmını iki şekilde anlamının mümkün olduğunu söylemektedir. 1. “Dünyada veya bölgede hiçbir müşrik kalmayıncaya ve herkes Müslüman oluncaya kadar” 2. “Din ve vicdan hürriyeti yerleşinceye, herkesin serbestçe dinini yaşaması imkânı doğuncaya ve böylece hak olsun batıl olsun din seçimi ve dinî hayat baskıya değil, samimi inanca dayanıncaya kadar.” Biz ikinci anlayışı tercih etmiş bulunuyoruz (ayrıca bk. el-Bakara 2/193; en-Nisâ 4/75-76)” Kur’an Yolu Tefsiri, 2/690.

61 Mehmet Kubat, “İslam’ın Barışçıl Niteliği ve Batı’nın Onu Şiddet ve Terörle Özdeşleştirme Algısı üzerine”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 34 (2007), 96.

62 el-Hac 22/39.

63 Kuran Yolu Tefsiri, 3/736.

64 el-Bakara 2/193.

saldırı riskini ortadan kaldırmak, herkes için geçerli bir din ve inanma özgürlüğü ortamı sağlamak” şeklinde açıklanmıştır.⁶⁵

Kuran’daki cihad ve irhab kelimelerinin yanlış yorumlanması nedeniyle birtakım terör örgütleri bu kavramları istismar etmekte ve eylemlerini cihad olarak nitelendirerek terör ile İslam arasında bir ilişki kurulmasına neden olmaktadır. İslam’ın temel kaynakları olan Kuran ve Sünnet’te terör şiddete mesned teşkil edecek hiçbir hüküm yer almamaktadır. Şiddet ile İslam arasında bağlantı kurmaya çalışanlar İslam’ın berrak yapısını bulandırmaya çabalamaktadırlar. Terör ile cihad arasında sebepleri, amaçları hükümleri açısından köklü farklılıklar vardır.⁶⁶ Cihad esas olarak dinî değerleri ve insanların temel hak ve hürriyetini korumak, insanların inançlarını yaşamalarını önlemeye yönelik saldırıları bertaraf etmek içindir. Yüce Allah’ın *“Kolay da olsa zor da olsa sefere çıkın ve mallarınızla canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Birlirsenez, bu sizin kendi iyiliğinizdir.”*⁶⁷ emriyle cihad meşru kılınmış ve şer’î bir zorunluluktur.⁶⁸ Gerektiğinde cihadı ilan etmek sadece devlet başkanının yetkisi dâhilindedir. Devlet başkanından başkasının cihad ilan etme yetkisi olmadığı hâlde devlete rağmen ya da devlete karşı gerçekleştirilen şiddet eylemleri terördür. Cihad ise terörizmin aksine şer’î kurallarla düzenlenmiştir⁶⁹ ve savaş hâlinde olan ve bu durumda ısrar eden kâfirlere karşı yapılır.⁷⁰ Savaş hâlinde olmayan kâfirlere dokunulmazken, terörde Müslüman, kâfir, zimmî arasında bir fark olmaksızın eylemler herkese karşı yönelmektedir. *“Ve eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah’ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al; sonra onu kendi güvenlik bölgesine ulaştır. Bu uygulama, onların bilmeyen bir topluluk olmalarından dolayıdır.”*⁷¹ ayetinin de açıkça gösterdiği gibi farklı dinlere mensup olmak bir savaş sebebi değildir, savaş hâlinde olmayan gayrimüslimlerin canı, malı, namusu dokunulmazdır. Ancak terörizmde kendileriyle aynı fikirde olmayan kadın, erkek, çocuk, yaşlı ayırt etmeksizin herkes düşman olarak kabul edilir.

İslam, rahmet dinidir, terörizm ise bunun tam tersidir. *“Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik”*⁷² ayeti ile Hz. Peygamber’in müminlere önderlik

65 Kur’an Yolu Tefsiri, 1/299-301.

66 Muti’llâh es-Serhid el-Harbî, “İrhâb: ‘udvanü alel-İnsaniyyeti”, 30.

67 et-Tevbe 9/41.

68 et-Tevbe 9/6;

69 el-Bakara 2/190; el-Enfâl 8/60.

70 en-Nisâ 4/90; el-Mümtehine 60/8-9.

71 et-Tevbe 9/6.

72 el-Enbiyâ 21/107.

ve rehberlik yapacağı onun hadisleri ile Müslümanların düşünce dünyalarını ve hayatlarını şekillendireceği aşîkârdır. Hz. Peygamber'in "*Haksız yere bir serçeyi öldüren den Yüce Allah kıyamet gününde hesap soracaktır.*"⁷³ buyruğu ile haksız yere öldürülen bütün canlıların hesabının sorulacağını görmekteyiz. Nitekim serçenin hayat hakkını koruyan bir dinin insanın yaşama hakkını evleviyetle ve daha güçlü şekilde koruyacağı ortadadır.⁷⁴ Yeryüzünde bozgunculuk meydana getiren, insan hayatını ve toplumun istikrarını bozan her türlü tehdit, kişilik ya da mülkiyetini ihlal eden her şey terör olarak kabul edilir ve bunların da "*Kuşkusuz ülkesinde firavun ululuk taslamış, (ayırımcılık yaparak) halkını da gruplara ayırmıştı. Gruplardan birini, erkek çocuklarını kıyımdan geçirip kızlarını sağ bırakarak güçsüz düşürmek istiyordu. Hiç kuşkusuz o huzur ve güveni bozanlardandır.*"⁷⁵ ayeti ile yasaklandığı belirtilmektedir.

Terör İslam'da yasaklanmıştır, çünkü terör insanlığa karşı bir saldırdır.⁷⁶ Kur'an-ı Kerim'de "*Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızdan üstün kıldık*"⁷⁷ ayetiyle dinin insana verdiği önemi vurgulamaktadır. Yarattılmışların en şerefli olarak kabul edilen insanın yaşama hakkı İslam'ın temel gayeleri arasında korunması gereken haklardandır. İslam hukukunda miras, vasiyet gibi bazı haklara sahip olabilmesi, kendine yönelik suçlara ceza öngörmesiyle anne karnındaki cenin dahil insanın yaşama hakkı güvence altına alınmıştır. İslam'da insanın can, mal ve ırz dokunulmazlığını ihlal eden bütün suçlara hem dünyevî hem de uhrevî ceza(lar) terettüp etmektedir. İnsan hayat hakkına yapılacak saldırılardan haksız yere öldürme, şiddet ve terör insanın maddi ve manevi varlığına karşı işlenmiş suçlardan kabul edilmektedir. Bu nedenle yeryüzünde bozgunculuk yapmak, şiddet ve terörle insanların yaşama hakkına saldırmak en ağır cezanın verilmesi için güçlü gerekçelerdir.⁷⁸ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah "*Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır*"⁷⁹ buyurarak haksız yere adam öldürmenin cezasının ebedî cehennem olduğunu söylemiştir. "*Bir cana kıymaya veya yeryüzünde*

73 Nesâî, "Dahâyâ", 42.

74 Yaşar Yiğit, *Din, Anarşi ve Terör* (Ankara: DİB Yayınları, 2011), 26-27

75 el-Kasas 28/4

76 Muhammed Velid Ahmed Cerâdî, *el-İrhâb fi 'ş-şer'ati ve 'l-kanun* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2008), 329; el-İsrâ 17/33; el-Furkân 25/68-69.

77 el-İsrâ 17/70.

78 Tevhit Ayeygin, *İslam ve İnsan Hakları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2007), 213.

79 en-Nisâ 4/93.

fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur."⁸⁰ ayeti ile bir insanı öldürmenin münferit bir olaydan ziyade tüm insanlığı ilgilendirdiği ortaya konularak yaşam hakkının önemi farklı boyutlarıyla ortaya konulmuştur.

İslam hukuku açısından yeni bir suç olarak tanımlanan terör suçunu İslam'ın temel ilke ve esaslarını dikkate alarak değerlendirmek gerekir. Makasıdu's-ş-şeria olarak isimlendirilen dinin genel prensipleri çerçevesinde terörle ilgili rasyonel ve nesnel bir değerlendirme yapılması mümkündür. Mevcut fıkıh literatüründe terör ve terörizm kavramlarının yer almaması bu konu ile ilgili İslam hukukunun bir hükmü olmadığı anlamına gelmez. Sadece bu kavramların bugünkü muhteva ve boyutuyla eski dönemlerde gündeme gelmemiştir. Ancak İslam hukukçularının teröre benzer bağy, hırâbe ve yeryüzünde fesat/bozgunculuk suçlarını ele aldıklarını ve etraflıca tartıştıkları görülmektedir. Hırâbe, bağy ve irtidat gibi suçlarla terör suçu arasında şekil ve unsurlar açısından benzerlik olduğu tespit edilse de terör suçlarının bu suçlardan farklı müstakil bir suç olduğunu söylemek gerekir.

Hırâbe, genellikle silahla ya da başka bir şekilde zor kullanarak yol kesip veya baskın yaparak mala, cana tecavüz, kamu düzenini ve güvenliğini ihlal suçudur.⁸¹ Hırâbe suçu açıkça ve şiddet uygulanarak işlenmektedir. Hırâbe içerisinde birkaç suçu barındıran karma bir eylem olduğu için mala veya şahsa karşı fiilen işlenen bir suç bulunmasa bile sadece yol güvenliğinin ve kamu düzeninin ihlal edilmesi bile tek başına yeterli olmaktadır. *"Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır."*⁸² ayeti ile bu suçu işleyenlere dört çeşit ceza belirlenmiştir. Hırâbe suçunda yol kesenlerin yoldan geçenlerin geçişlerini engelleyebilecek güce sahip olmaları ve bu gücü kullanarak onların canlarını ya da mallarını hedef almaları gerekir. İnsanların saldırı karşısında kendilerini koruma ve savunma, etraftan veya devlet güçlerinden yardım isteme imkanlarının bulunup bulunmadığı da suçun teşekkülünde önemli bir kriterdir.⁸³ Terör ve hırâbe suçları benzerlik gösterse de terör şahsî menfaatle-

80 el-Mâide 5/32.

81 Ali Bardakoğlu, "Eşkya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 463.

82 el-Mâide 5/33

83 Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Kitabevi, 1994), 2/139.

rin temininden ziyade ideolojik nedenlerle yapılmaktadır. Terörde sadece eylemin yöneldiği insanlara maddi, manevi zarar vermek değil tüm toplumun etkilenmesi, korku ve paniğin oluşması, terör örgütün sesini duyurması, isteklerinin yerine getirilmesi gibi amaçlar mevcuttur. Hırâbe suçunda da kamu güvenliği zedelenmekte, insanların korku ve panik yaşamalarına sebebiyet verilmektedir ancak terör suçunda toplumların yaşaması amaçlanan korku ve dehşet duygusu ile kıyaslanamaz derecededir. Hırâbe haram yoldan haksız kazanç elde etmek saiki ile yapılmaktadır, yol kesenler bunu yaparken de toplumun güvenliğini ihlal etmektedirler. Terörün asıl amacı ise haksız kazanç elde etmek değildir, ancak terör eylemleri neticesinde maddi bir kazanım olması mümkündür.

Bağy, meşru bir devlet başkanına veya devlet düzenine karşı üstünlük temin ve tesisi maksadıyla ayaklanmak, başkaldırmaktır.⁸⁴ İsyancılar kendilerince haklı bir sebebe dayanarak devlet başkanına muhalefet etmek ve onun görevine son vermeye çalışmaktadırlar. Bağy suçunda isyancıların kendilerini koruyabilecekleri güç ve kuvvete sahip olmaları gerekir. Eğer suç işleme ve devlet başkanına karşı ayaklanma kastı yoksa bağy suçunun unsurları oluşmaz. Siyasi bir suç olarak kabul edilen devlete isyan suçunda taraflar eylemlerinden vazgeçinceye kadar onlarla savaşılmaması emredilmektedir. “Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını bulup barıştırsın. İçlerinden biri ötekine saldırırsa Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer vazgeçerse artık aralarını adaletle düzeltin!”⁸⁵ Bağy suçu ayette de geçtiği üzere Müslüman iki grup arasında meydana gelmektedir ama terörde tarafların dini, dili, ırkı fark etmemektedir. Hırâbe suçu devlete karşı isyanı barındırmadığından bağy suçundan ayrılmaktadır. Siyasi bir amacı olmayan ya da kendilerini savunacak silahlı güce sahip olmayan isyancılara hırâbe hükümleri uygulanır. Özel, terörün belirli bir ülkedeki siyasal sistemi hedef alması durumunda amaç bakımından bağy suçuna, sonuçları bakımından da hırâbeye benzediğini söylemektedir.⁸⁶

84 Ali Şafak, “Bağy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 451.

85 el-Hucurât 49/9

86 Ahmet Özel, *İslam ve Terör Fıkhi Bir Yaklaşım* (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 31.

Sonuç

Terörle ilgili tanımlar farklılık gösterse de belirli bir ideoloji çerçevesinde şiddet içeren örgütlü bir suç olduğu ortadadır. Toplum düzenini bozup, sivillerin zarar görmesine yol açtığı ve uluslararası barış ve güvenliği tehdit eden bir suç olduğunda görüş birliği vardır. Terör, tek bir eylem ve amaçla işlenmemektedir ve içerisinde farklı suç tiplerini barındırmaktadır. Terör; siyaset, ekonomi, din, sosyal yaşam gibi birçok alanda karşımıza çıkmaktadır. Terör çeşitlerinin her birinin görünüm şekli birbirinden farklılık göstermektedir. Mesela, kasten orman yakma suçu, bilişim alanındaki suçlar, göçmen kaçaklığı ve insan ticareti suçları, hürriyete karşı işlenmiş suçlar, malvarlığına karşı suçlar gibi ceza kanunları tarafından adi bir suç olarak kabul edilen suçlar, işleniş amaçları nedeniyle terör suçları kapsamında değerlendirilmektedir. Terörün araçları, siyasî, ekonomik, sosyal ve psikolojik etkileri ile yeni bir suç türü olarak ortaya çıktığını söylemek mümkün olup bu suçu da kendi unsurları ile yeniden değerlendirmek gerekmektedir.

Kaynakça

- Abdurrahmanlı, Elvin. “Küreselleşme Olgusuyla Birlikte Büyüyen Terörizm”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/18 (2018), 586-609.
- Altuğ, Yılmaz. *Terörün Anatomisi*. İstanbul: Altın Kitaplar, 1995.
- Avşar, Zakir. “İslami Terörizm Nitelemesine İtiraz”, *İslamofobi Kolektif Bir Korunun Anatomisi*. ed. Osman Alacahan-Betül Duman. 241-253. Sivas: Sivas Kemal İbn-i Hümam Vakfı, 2012.
- Aydın, Nurullah. *Küresel Terör ve Terörizm*. İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2009.
- Ayeygin, Tevhit. *İslam ve İnsan Hakları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2007.
- Bardakoğlu, Ali, “Eşkiya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/463-466. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Canikli, İlyas. “Dinî Terör Senaryoları”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 7/20 (2004), 235-248.
- Caşın, Mesut Hakkı. *Uluslararası Terörizm*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2008.
- Cerâdî, Muhammed Velid Ahmed. *el-İrhâb fi’ş-şer’ati ve’l-kanun*. Beyrut: Daru’n-Nefâis, 2008.
- Çakmak, Haydar. “Kavramsal Olarak Terör”. *Terörizm*. ed. Haydar Çakmak. 29-40. Ankara: Barış Platin Kitap, 2008.
- Davies, Barry. *Terörizm*. İstanbul: Truva Yayınları, 2006.
- Dilmaç, Sabri. *Terörizmde Tanım Sorunu ve Yaklaşımlar*. Ankara: Polis Akademisi, Güvenlik Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*. çev. İbrahim Tüfekçi. 2 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 1994.
- el-Harbî, Mutî‘İllâh es-Serhid. “İrhâb: ‘udvanü alel-İnsaniyyeti”, *IIFA/Mecma-u’l-fikhi’l-İslâmî* (Erişim, 15 Nisan 2025). <https://iifa-aifi.org/ar/8>.
- Ergil, Doğu. *Türkiye’de Terör ve Şiddet*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1980.
- Erkiner, Hakkı Hakan. *Uluslararası Terörizme Karşı Meşrû Müdâfaa*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021.
- Hafizoğulları, Zeki-Kurşun-Günel. “Türk Ceza Hukukunda Örgütlü Suçluluk”, *TBB Dergisi*, 71 (2007), 25-71.
- Hallaf, Abdülvahhab. *İlk Dönem İslâm Hukuku Yasama, Yargı ve Yürütme*. Ankara: Pınar Yayınları, 2006.

- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdâresi*. çev. Hamdi Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Keskin, Funda. Uluslararası Hukukta Kuvvet Kullanma: Savaş, Karışma ve Birleşmiş Milletler. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1998.
- Kubat, Mehmet. "İslam'ın Barışçıl Niteliği ve Batı'nın Onu Şiddet ve Terörle Özdeşleştirme Algısı üzerine", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 34 (2007), 176-213.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. 2 cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.
- Öktem, Emre. "Uluslararası Hukukta Terörizm: Tanım Sorunu ve Milli Bağımsızlık Hareketleri". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Dergisi*, 3/5 (2004), 133-147.
- Örgün, Faruk. *Küresel Terör*. İstanbul: Okumuş Adam, 2001.
- Özel, Ahmet. *Dârulislâm Dârulharb İslam Hukukunda Ülke Kavramı*. İstanbul: İz Yayıncılık, ts.
- Özel, Ahmet. *İslam ve Terör Fıkhî Bir Yaklaşım*. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- Özel, Ahmet. "İslam ve Terör", *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*. 47-87. İstanbul: İNSAMER, 2016.
- Sânû, Mustafa Kutb." Fî mustalahi'l-irhâb ve hükmihi: Kırâe nakdiyye fi'l-mefhûm ve'l-hukm min manzûrin şer'i", *Mevkîfü'l-İslâm mine'l-irhab: Mü'temrun âlemî yu'âlic kadâya'l-irhâb ve'l-unf ve'l-gulüv*. 1-56. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1425/2004.
- Şafak, Ali, "Bağy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/451-452. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Şen, Y. Furkan-Özuyar, Sevilay E.Gümüş, *Terör ve Terörizm Üzerine*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2015.
- Topal, Ahmet Hamdi. Uluslararası Terörizm ve Terörist Eylemlere Karşı Kuvvet Kullanımı. Ankara: Beta Yayınları, 2005.
- Topal, Ahmet Hamdi. "Uluslararası Hukuk ve Terörizm", *Ulusal ve Uluslararası Boyutlarıyla Terörle Mücadele Hukuku* der. Ahmet Ulutaş-Ömer Serdar Atabey. 71-119. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2012.
- Turinay, Faruk Y. "Terörle Mücadele Kanunu'na Göre Mutlak ve Nispi Terör Suçları". *İnsan&İnsan Dergisi* 6/20 (2019), 337-350.
- Turnagil, A.Reşid. *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1993.

- Ulutaş, Ahmet- Atabey Ömer Serdar. “Karşılaştırmalı Hukukta ve Türk Hukukunda Terörle Mücadelede Kanunlaştırma İhtiyacı ve Bu Alandaki Çalışmalar”, *Ulusal ve Uluslararası Boyutlarıyla Terörle Mücadele Hukuku* der. Ahmet Ulutaş-Ömer Serdar Atabey. 11-37. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2012.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Yiğit, Yaşar. *Din, Anarşi ve Terör*. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Yücebaş, Önder. *Suç Ekonomisi ve Terörün Finansmanı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Zafer, Hamide. *Ceza Hukukunda Terörizm*. İstanbul: Beta Yayın Dağıtım, 1999.
- Zuhayli, Vehbe. *İslam Hukukunda Savaş*. çev. İsmail Bayer. Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996.

HUKUKTA VE İSLAM'DA İNSANİ MÜDAHALE: ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Şükrü ÇILDIR*

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca birçok savaşlar ve çatışmalar yaşanmış, milyonlarca insan hayatını kaybetmiştir. Uluslararası toplum bir taraftan devletler arası çatışmaları egemenlik ve içişlerine karışmama prensiplerini uluslararası hukukun temel normları haline getirerek engellemeye çalışırken, diğer taraftan da insanların en temel hakkı olan yaşama hakkını garanti altına alacak kuralları çeşitli anlaşmalar ve sözleşmeler yoluyla uluslararası hukukun bir parçası haline getirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla bir taraftan egemenlik gibi devlet hakları, diğer taraftan yaşama hakkı gibi temel insan hakları uluslararası düzeyde korunmaya çalışılmıştır.

Bu iki hakkı ilgilendiren konulardan biri de insani müdahaledir. Özellikle Soğuk Savaş sonrasında dünyanın farklı coğrafyalarında ağır, sistematik ve geniş çaplı insan hakları ihlalleri yaşanmıştır. Bu ihlallere karşı bazen Kosova (1999) ve Bosna (1995)'da olduğu gibi askeri müdahaleler gerçekleştirilmiş, bazen de Ekim 2023 sonrası Gazze'de olduğu gibi binlerce insanın ölümüne seyirci kalınmıştır.

Bu kapsamda çalışmamızda önce insani müdahale kavramı ele alınacak ve ardından uluslararası hukuktaki yeri incelenecektir. Daha sonra, İslam dünyasını da yakından ilgilendiren bu kavrama İslam'ın nasıl yaklaştığı analiz edilerek pratik uygulamalarına ilişkin bazı genel değerlendirmelerde bulunulacaktır. Buradaki ana argümanımız insani müdahalenin salt insani veya İslami motivasyonlarla gerçekleştirilmediği, devletlerin gücünü, çıkarlarını ve kabiliyetlerini yakından ilgilendirdiği için reel-politik motivasyonların müdahalede ön planda tutulduğudur.

* Dr., Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, sukru.cildir@kocaeli.edu.tr ORCID: 0000-0002-0948-8749.

1. İnsani Müdahale Kavramı

İnsani müdahale kavramı ağır, sistematik ve geniş çaplı insan hakları ihlallerine karşı, bu ihlali gerçekleştiren devlet veya devlet dışı aktörlere diğer devletlerin askeri müdahalede veya tehdidinde bulunmasını öngören bir kavramdır.¹ İsimden de anlaşılacağı gibi bu kavramın ‘insani’ ve ‘müdahale’ olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Buradaki insanilik en temel hak olan yaşama hakkının korunmasını; müdahale ise günümüz uluslararası sistemin temelini oluşturan egemenlik ve içişlerine karışmama prensiplerinin baypas edilerek ilgili ülkelere karşı askeri operasyonların düzenlenmesini öngörmektedir.

Dolayısıyla insani müdahaleden bahsedebilmek için ortada etnik temizlik ve soykırım gibi insanlığa karşı işlenen suçların veya buna benzer ağır, sistematik ve geniş çaplı insan hakları ihlallerinin olması gerekmektedir. Böyle bir durumda mazlum kitlenin diline, dinine, ırkına, mezhebine veya rengine bakılmaksızın diğer tüm uluslararası aktörlerin harekete geçerek askeri müdahalede bulunması ve bu kitlenin yaşama hakkını garanti altına alması gerekmektedir. Bir diğer ifadeyle bu kavram sadece kendine yakın görülen grupların kurtarılmasını değil, zulme maruz kalan tüm insanların ayırım yapılmaksızın kurtarılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Kavramla ilgili bir diğer konu ise ülkelerin egemenliğine karşı askeri müdahalelerin yapılmasıdır. Modern anlamda egemenliği belli bir toprak parçası ve üzerinde yaşayan halk üzerinde sahip olunan mutlak üstün otorite olarak tanımlamak mümkündür. Buradan hareketle egemenliğin iç egemenlik (internal sovereignty) ve dış egemenlik (external sovereignty) olarak iki boyutu bulunmaktadır.² İç egemenlik, belli toprak parçası üzerinde siyasi, sosyal ve ekonomik hayatın düzenlenmesi hakkının münhasıran devlete ait olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu yaklaşım bir anlamda fiziksel şiddetin meşru kullanımını devletin tekelinde gören Weberci yaklaşımın da çıkış noktasıdır.³ Dış egemenlik (external sovereignty) ise egemen devletin diğer devletlerden bağımsız bir siyasi yapı olduğunu ve ülke içinde yapacağı tasarruflara diğer uluslararası aktörlerin karışamayacağı anlamına

1 Saban Kardas, *Humanitarian Intervention: The Evolution of the idea and Practice* (Middle East Technical University, M.S. Diss, 2001), 9-15; Aidan Hehir, *Humanitarian Intervention: An Introduction* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 17-20; Eric A. Heinze, *Waging Humanitarian War: The Ethics, Law, and Politics of Humanitarian Intervention* (Albany, NY: State University of New York Press, 2009), 7-9; J.L. Holzgrefe, “The Humanitarian Intervention Debate”, *Humanitarian Intervention: Ethic, Legal and Political Dilemmas*, ed. Robert Keohane and J.L. Holzgrefe (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 18.

2 Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics* (Basingstoke: Palgrave, 2002), 8.

3 H.H. Gerth - C. Wright Mills (ed.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (Routledge, 2014), 6.

gelmektedir.⁴ Bu iki boyutuyla egemenlik günümüz devletler sisteminin ve uluslararası ilişkilerin temel yapı taşı oluşturmaktadır.⁵

Buradan hareketle ülke içinde yaşanacak muhtemel insani bir kriz, aslında ilgili devletin salt egemenlik yetkisi altında olduğu iddia edilebilir. Bu durumda başka devletlerin insani krizi durdurmak için alacağı tedbirler ilgili ülkenin içişlerine karışılması olarak anlaşılabilmektedir. Buradaki kritik soru, insani müdahalelerin egemenlik normuna ve ülkelerin içişlerine karışılmama prensiplerine istisna olup olmadığıdır. Ancak, bu noktada vurgulanması gereken husus egemenlik gibi insan hakları da zamanla uluslararası ilişkilerin ve uluslararası hukukun temel normu haline gelmiş olmasıdır.⁶

2. Uluslararası Hukukta İnsani Müdahale

İnsan haklarının uluslararası hukukta önemli bir norm haline gelmesi uzun bir tarihsel sürecin ürünü olmasına rağmen, özellikle etnik temizlik ve soykırım gibi savaş suçlarının yaşandığı ve çatışmalar nedeniyle milyonlarca insanın hayatını kaybettiği İkinci Dünya Savaşı'nın bitimi, insan haklarının küresel ölçekte korunması ve desteklenmesi noktasında önemli bir milat olmuştur. Kurulan yeni uluslararası düzende devlet egemenliğine saygı ile birlikte insan haklarına saygının da sağlanması hedeflenmiştir. Bu minvalde, 1945 sonrasının en önemli kurumlarından biri olan Birleşmiş Milletler (BM) savaşların tekrar patlak vermesini engelleme ve barışı sağlamanın yanında, insanların temel hak ve özgürlüklerini korunmasını da amaçları arasında saymıştır.⁷ Bu doğrultuda 1948 yılında BM tarafından İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi kabul edilmiş ve tüm bireylerin temel hak ve özgürlükleri tanınarak, ülkelerin bunları tanınması, koruması ve geliştirmesi teşvik edilmiştir.⁸

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra insan haklarının korunması ve geliştirilmesine yönelik artan ivmeye rağmen, dünyanın farklı coğrafyalarında insani müdahaleyi gerektirecek nitelikte onlarca insani kriz meydana gelmiştir.⁹ İnsan hakları konusunda artan bu ivmeye rağmen, bu tür insani krizleri sona erdirmek için

4 Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, 8.

5 Hehir, *Humanitarian Intervention: An Introduction*, 45.

6 İhsan Dağı, "Human Rights, Foreign Policy and the Question of Intervention", *Perceptions: Journal of International Affairs* 6/2 (2001).

7 Birleşmiş Milletler Antlaşması (Birleşmiş Milletler Antlaşması), *Madde 1(3)* (ts.).

8 Johannes Morsink, "World War Two and the Universal Declaration", *Human Rights Quarterly* 15/2 (1993), 357.

9 Bu insani krizler ve müdahalelerden bazıları: Kongo (1964), Bangladeş (1971), Kamboçya (1978), Ruanda (1994), Bosna (1995), Kosova (1999), Libya (2011)

gerekli askeri müdahalelerin nasıl, ne zaman ve kimler tarafından yapılacağına ilişkin belirlenmiş kesin kurallar bulunmamaktadır.

Ancak insani müdahale bir tür askeri güç kullanımı olduğu için, uluslararası hukukta güç kullanımı hangi durumlarda meşru kabul edildiğine bakılarak bir değerlendirme yapılabilir. 1945 sonrası uluslararası düzenin kurucu metinlerinden biri olan BM Antlaşması, uluslararası sorunların barışçıl bir şekilde çözülmesini¹⁰ ve ülkelerin birbirlerinin içişlerine karışmamasını¹¹ prensip olarak kabul etmiştir. Hatta antlaşmanın 2(4) maddesi:

“Tüm üyeler, uluslararası ilişkilerinde gerek herhangi bir başka devletin toprak bütünlüğüne ya da siyasal bağımsızlığına karşı, gerek Birleşmiş Milletler’in amaçları ile bağdaşmayacak herhangi bir biçimde kuvvet kullanma tehdidine ya da kuvvet kullanılmasına başvurmadan kaçınırlar.”

diyerek güç kullanımını, yani askeri müdahaleyi veya tehdidinde bulunmayı yasaklamıştır. Buna iki istisna getirilmiştir. Birincisi, Antlaşmanın 51. maddesinde düzenlendiği gibi, meşru müdafaa (self-defence) durumunda devletler güç kullanabilir. Yani, bir devlet kendisine karşı yapılan bir silahlı saldırıya aynı şekilde misliyle karşılık verebilir. Diğeri ise, Antlaşmanın 7. Bölümü’nde belirtilen BM Güvenlik Konseyi’nin uluslararası barış ve güvenliğin bozulduğu, tehdit edildiği veya bir saldırı eylemi gerçekleştiği durumlarda alacağı zorlayıcı tedbirler kapsamında güç kullanılabilir. Dolayısıyla uluslararası hukukta bu iki durum haricinde güç kullanmak meşru kabul edilmemiştir.

Buradaki kritik konu insani katliamların yaşandığı bir durumda insan haklarının mı yoksa devletlerin egemenlik haklarının mı tercih edileceğidir. Uluslararası İnsan Hakları Hukuku devletleri insan haklarının korunması ve geliştirilmesi konusunda yükümlü tutarken, egemenlik ve içişlerine karışmamayı temel alan uluslararası antlaşmalar ise devletlerin içişlerine kesinlikle müdahale etmemeyi ve sorunların barışçıl bir şekilde çözülmesi gerektiğini vurgular.¹²

Bu minvalde insani müdahalenin uluslararası hukuka uygun olup olmadığı konusunda farklı yorumlar bulunmaktadır. Müdahale karşıtlarına göre insani müdahale, uluslararası hukukun egemenlik, içişlerine karışmama ve güç kullanmama

10 BM Antlaşması, md. 2/3.

11 BM Antlaşması, md. 2/7.

12 “A/RES/20/2131 - Declaration on the Inadmissibility of Intervention in the Domestic Affairs of States and the Protection of Their Independence and Sovereignty - UN Documents: Gathering a body of global agreements” (Erişim 15 Temmuz 2025); UN. General Assembly (25th sess. : 1970) (ed.), *Declaration on Principles of International Law concerning Friendly Relations and Cooperation among States in accordance with the Charter of the United Nations*, 1971.

gibi temel prensiplerine aykırı illegal bir eylemdir.¹³ Müdahaleyi savunanlara göre ise BM Antlaşması'nın bir amacının da insan haklarının uluslararası düzeyde korunması olduğu ve bu yüzden ağır, sistematik ve geniş çaplı insan hakları ihlallerine karşı yapılacak askeri müdahalelerin BM Antlaşması'na aykırı olmadığını iddia ederler. Bunlara göre BM Antlaşması 2(4)'te belirtilen yasak sadece ülkelerin toprak bütünlüğüne ve siyasi bağımsızlığına karşı yapılacak doğrudan askeri müdahaleleri kapsamaktadır ve bu yüzden de insani müdahale bu kapsamda değerlendirilemez.¹⁴ Ancak, insani gerekçelerle yapılan birçok askeri müdahale ilgili devlette rejim değişikliğine veya devlet kontrolünün zayıflayarak ülkeleri kaosa ve iç savaşa sürüklediği de aşikardır. Dolayısıyla insani müdahalenin uluslararası hukuka uygunluğu konusu, uluslararası hukuk kurallarının nasıl yorumlandığı ve bu yorumların zaman ve mekan bağlamında nasıl değiştiğiyle ilgilidir.¹⁵

İnsani müdahalenin yasallığı yanında, müdahaleye kimin karar vereceği de bir diğer tartışma konusudur. BM Antlaşması'na göre askeri müdahaleye BM Güvenlik Konseyi (BMGK) veya Genel Kurulu karar verebilir. Uluslararası barış ve güvenliği koruma sorumluluğu bulunan BMGK hangi eylemlerin uluslararası barış ve güvenliğe tehdit oluşturduğuna veya saldırganlık fiili kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine karar verme hakkına sahiptir.¹⁶ Ayrıca, bu tür durumlarda askeri müdahale de dahil ne tür tedbirlerin alınacağına yine BMGK yetkilidir.¹⁷ Konsey'de beş daimî üyenin veto yetkisi olduğu için daimî üyelerden birinin veto ettiği bir karar BMGK'den geçemez.

BMGK uluslararası barış ve güvenliğin korunması konusunda karar alamadığı veya isteksiz davrandığı durumlarda ise, BM Genel Kurulu konuyu gündemine alır ve uluslararası barış ve güvenliğin korunması için gerekli tavsiyelerde bulunabilir. Genel Kurul kararları bağlayıcı olmamakla birlikte, bu tür kararlar üyelerin en az üçte ikisinin desteğiyle alınabilir. Beş daimi üyenin de içinde bulunduğu küresel aktörlerin desteği olmadan üçte iki oy çokluğunu sağlamak da fiilen zordur.¹⁸ Bu oy çokluğu sağlansa bile küresel aktörlerin istihbarat ve lojistik

13 Holzgrefe, "The Humanitarian Intervention Debate", 36.

14 Heinze, *Waging Humanitarian War*, 62; Julius Stone, *Aggression and World Order: A Critique of United Nations Theories of Aggression* (The Lawbook Exchange, Ltd., 2006), 95; Julius Stone, *Of Law And Nations: Between Power Politics and Human Hopes* (Buffalo, N.Y.: William s Hein & Co, 1974), 23-24.

15 Ian Hurd, "Is Humanitarian Intervention Legal? The Rule of Law in an Incoherent World", *Ethics & International Affairs* 25/3 (Ekim 2011), 293-313.

16 BM Antlaşması, md. 24.

17 BM Antlaşması, md. 39.

18 BM Antlaşması, md. 18/2; Jennifer M. Welsh, "Authorizing Humanitarian Intervention", *The United Nations and Global Security*, ed. Richard M. Price - Mark W. Zacher (New York: Palgrave Macmillan US, 2004), 177-192.

tik desteği olmadan askeri müdahalelerin yürütebilmesi de ayrıca zor ve maliyetli olabilmektedir.

Bununla birlikte, hangi durumların uluslararası barış ve güvenliğe tehdit oluşturduğu konusu Soğuk Savaş dönemi ve sonrasında farklı değerlendirilmiştir. Soğuk Savaş döneminde uluslararası barış ve güvenliğe tehdit genellikle devletlerin birbirine saldırısıyla sınırlı kabul edilirken, Soğuk Savaş sonrasında güvenlik kavramı daha geniş çerçevede değerlendirilmiş, ülke içindeki savaşlar, çatışmalar ve insani krizler de uluslararası barış ve güvenliğe tehdit kapsamında görülmeye başlanmıştır.¹⁹ Bu da insani müdahalelerin kodifikasyonu ihtiyacını doğurmuş ve daha sonra koruma sorumluluğu (responsibility protect (R2P)) olarak tanımlanan yeni bir süreci başlatmıştır.

Soğuk Savaş sonrası başta Bosna (1995) ve Kosova (1999) olmak üzere artan insani müdahale örnekleri nedeniyle insani müdahalenin uluslararası hukukta kodifikasyonu, yani yazılı hale getirilerek uluslararası hukukun bir parçası haline geline getirilmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda, 2000 yılında Kanada'nın girişimi ve BM Genel Sekreteri'nin desteği ile BM'ye doğrudan bağlı olmayan Uluslararası Müdahale ve Devlet Egemenliği Komisyonu (International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS)) kurulmuştur. Koruma Sorumluluğu (R2P) ilkesini gündeme getiren bu komisyon, insan haklarının korunması ile devlet egemenliği arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Buna göre, her devlet sahip olduğu ülke üzerinde yaşanacak kitlesel şiddet ve soykırım gibi suçlardan öncelikle kendisi sorumlu olacaktır. Eğer ilgili devlet bu tür insanlığa karşı suçlar ve katliamları önlemekte yetersiz kalırsa, sorumluluk o zaman uluslararası topluma ait olacaktır. Uluslararası toplumun ise insani krize/katliama karşı harekete geçme (react), bunları önleme (prevent) ve yeniden inşa (rebuild) olmak üzere üç sorumluluğu bulunacaktır.²⁰ Bu tür müdahaleler ancak ilgili devletin yetersiz kaldığı, koruma sorumluluğunu yerine getiremediği ve diğer barışçıl yollarla sorunun çözülemediği durumlarda öncelikle BMGK'nin kararıyla geçerli olacaktır.²¹

19 Welsh, "Authorizing Humanitarian Intervention", 178; Mary M. Mckenzie, "The UN and Regional Organizations", *The United Nations and Human Security*, ed. Edward Newman - Oliver P. Richmond (London: Palgrave Macmillan UK, 2001), 155; Helene Sjursen, *New Forms of Security Policy in Europe*, ARENA Working Papers (University of Oslo, 2001) (University of Oslo). https://www.sv.uio.no/arena/english/research/publications/arena-working-papers/2001-2010/2001/wp01_4.htm

20 Eve Massingham, "Military Intervention for Humanitarian Purposes: Does the Responsibility to Protect Doctrine Advance the Legality of the Use of Force for Humanitarian Ends?", *International Review of the Red Cross* 91/876 (Aralık 2009), 807.

21 Komisyon BMGK ile birlikte BM Genel Kurulu ve bölgesel örgütleri de R2P kararını almaya yetkili uluslararası merciler olarak belirtmiş ancak önceliği BMGK'ne vermiştir. Massingham, "Military

Komisyon tarafından hazırlanan R2P önerisi 2005 yılında BM tarafından görüşülmüş, ancak başta BMGK daimî üyeleri kendilerini sınırlayan ve harekete geçme konusunda yükümlülüklerini artıran 2001 komisyon önerisine mesafeli yaklaşmışlardır. BMGK üyeleri R2P ilkesi ile peşinen bir yükümlülük altına girmek istememişler ve müdahale seçeneği konusunda özgür kalmayı tercih etmişlerdir. Bu kapsamda 2005 BM Zirvesi'nde alınan kararlarla R2P'in uygulanması için soykırım, savaş suçu, etnik temizlik ve insanlığa karşı suçlar olmak üzere sadece dört suç belirlenmiştir. Ayrıca, barışçıl veya zorlayıcı tedbirlerin alınmasında yetkili merciin sadece BM olduğu belirtilerek BMGK'nin harekete geç(e)mediği durumlarda insani krizin sona erdirilmesi için neler yapılacağı veya yetkilendirilmemiş (unauthorized) müdahalelere karşı nasıl tedbirler alınacağından hiç bahsedilmemiştir. Dolayısıyla 2005'te alınan kararlar R2P ilkesi büyük ölçüde işlevsiz hale getirilmiş ve ilerde yaşanabilecek geniş çaplı insani krizlere karşı uygulanması zorlaştırılmıştır.²²

3. İslam'da İnsani Müdahale

Yukarda görüldüğü gibi insani müdahale aslında devletin egemenlik hakları ile insan haklarının çatıştığı durumlarda hangisinin tercih edileceği ile ilgili bir tartışmadır. Bu tartışmaya İslam nasıl yaklaşmaktadır? İnsani müdahale konusunda İslamî bir yaklaşım geliştirmek ne derece mümkündür?

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki tüm diğer evrensel dinler, kültürler ve medeniyetler gibi İslam'da da insana ve temel haklara özel önem atfedilmiştir. Recep Şentürk bunu klasik fıkıh çalışmalarında geçen “*El-ismetü bi'l-Ademiyyeti*” yani “*İsmet ademiyetledir*”²³ ilkesine vurgu yaparak “İnsan var olduğu için haklara sahiptir. Bu hakların başında da hayatın dokunulmazlığı ve onurlu bir yaşam hakkı gelmektedir.”²⁴ diyerek özetlemektedir. Dolayısıyla başta yaşama hakkı olmak üzere insan hakları, insan olmanın bir sonucudur, doğuştandır, devredilemez ve vazgeçilemez haklardır.

Bu noktada Kur'an-ı Kerim, tüm insanlığın Allah tarafından yaratıldığını ve bir bütün olduğunu (Umma wahida/one community) (el-Bakara 2/213); Müs-

Intervention for Humanitarian Purposes”, 807-808.

22 Alex J. Bellamy, “Whither the Responsibility to Protect? Humanitarian Intervention and the 2005 World Summit”, *Ethics & International Affairs* 20/2 (Haziran 2006), 140; Massingham, “Military Intervention for Humanitarian Purposes”, 810.

23 Ademiyet insan olmak, ismet ise dokunulmazlık anlamına gelmektedir. Recep Şentürk, *İnsan Hakları ve İslam* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 17.

24 Şentürk, *İnsan Hakları ve İslam*, 10.

lûmanların iyiliği/doğruyu emreden ve yanlışları yasaklayan bir ahlaki yükümlülükleri olduğunu bildirmektedir (Âl-i İmrân 3/110). Hatta Kur'an'da, Allah'ın insanları birbirlerini tanımaları için milletler ve kabileler olarak yarattığı (el-Hucûrât 49/13); bir kavme, millete veya gruba duyulan öfkenin Müslümanları adaletsizliğe sevk etmemesi gerektiği (el-Mâide 5/8) ve bir insanı haksız yere öldürmenin tüm insanlığı öldürmek gibi olduğu, bir insanı kurtarmanın da tüm insanlığı kurtarmak gibi olduğu (el-Mâide 5/32) vurgulanmıştır. Bu ayetler göz önünde bulundurulduğunda dil, din, ırk, mezhep veya ideoloji gibi her ne sebeple olursa olsun, insanların ağır, sistematik ve geniş çaplı insan hakları ihlallerine maruz kalmasına İslam'ın karşı çıktığı ve bu tür krizleri önleme konusunda Müslümanlara sorumluluklar yüklediği söylenebilir.

Ancak pratik hayata bakıldığında, tüm insanların başta yaşama hakkı olmak üzere temel insan haklarından eşit şekilde yararlanabildiği söylenemez. İslam toplumu da dahil hemen hemen her toplumda temel insan haklarını evrensel adalet gereği tüm insanlar için geçerli olmasını savunan *evrenselciler* ile bu hakları sadece kendi toplumu veya dindaşı için geçerli kabul eden *cemaatçiler* arasında diyalektik bir ilişki mevcuttur.²⁵ Bu çerçevede, İslam devletleri sadece kendi vatandaşlarının veya Müslümanların haklarını mı; yoksa din, ırk, milliyet veya vatandaşlık farklılıklarına bakılmaksızın herkesin temel haklarını savunması ve koruması mı gerekir sorusu akla gelmektedir. Evrenselcilere göre Müslümanlar (İslam devletleri) temel insan haklarını tüm insanlar için savunmalı; cemaatçilere göre ise sadece Müslümanların ve kendi vatandaşlarının haklarını korumalı ve savunmalıdır. İslam hukukunda mezhepsel farklılığa dikkat çeken Şentürk, Hanefilerin genel olarak evrenselci bir bakışa sahip olduklarını, Maliki, Şafii ve Hanbelilerin ise daha çok cemaatçi bir yaklaşımı benimsediklerini belirtir.²⁶ Yani, Hanefiler ismetin ademiyyet ile var olduğunu savunmakta; Maliki, Şafii ve Hanbeliler ise sadece İslam'a inanların veya İslam devletiyle anlaşarak emana sahip olanların ismete hak kazandıklarını savunmaktadır.²⁷ Dolayısıyla insani müdahale konusunda evrenselci bir yaklaşım kabul edildiğinde Müslümanların derhal harekete geçmesi ve bu mezalimi durdurmak için gerekirse askeri müdahalede bulunması beklenirken; cemaatçi yaklaşımın benimsenmesi durumunda bu tür sorumlulukların üstlenilmesi beklenilmez.

25 Burada belirtilen evrenselci ve cemaatçi ayrımı sosyolojik bir kavramsallaştırma değildir. Günümüz dini cemaatleriyle bir alakası yoktur. Detaylı bilgi için Recep Şentürk, "Evrensel ve Cemaatçi Yaklaşımlar Arasında İslâm'da İnsan Hakları: Sosyolojik Bir Yaklaşım", çev. Şule Akbulut, *İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi* 5 (2000), 43-99.

26 Şentürk, *İnsan Hakları ve İslam*, 33.

27 Şentürk, *İnsan Hakları ve İslam*, 33.

İnsani müdahaleye karar verildiğinde bunun nasıl gerçekleştirileceği ise bir diğer önemli noktadır. Yani insani müdahaleler bireysel olarak mı, devletler aracılığıyla mı veya devletlerin bir araya gelerek oluşturacakları bir uluslararası örgüt veya federasyon/konfederasyon benzeri bir yapıyla mı gerçekleştirilmesi gerekir? Burada dikkatimizi çeken en önemli husus, Kur'an-ı Kerim Müslümanların kolektif birlikteliği konusunda referans aldığı siyasi birim şu an sayıları 50'nin üzerinde olan Müslüman ulus-devletler değil, ümmettir.²⁸ Örneğin, Âl-i İmran Sûresinin 110. ayetinde “*Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah’a inanırsınız...*” buyrulmaktadır. Ayrıca Arâf Sûresinin 34. ayetinde “*Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.*” ve Mâide Sûresinin 8. ayetinde “*Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun...*” buyrulmuştur. Yani, Kur'an-ı Kerim bu ayetlerde etnik veya toprak temelli bir birliktelikten ziyade, inanç merkezli bir birlikteliği esas almakta ve bu yüzden 18. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkıp tüm dünyaya yayılan modern ulus devlet yaklaşımına ontolojik olarak mesafeli durmaktadır.²⁹

Her ne kadar Kuran-ı Kerim’de teorik olarak ideal bir düzen ve ümmet birlikteliği vurgulanmış olsa da, uygulamada bunun gerçekleşmesi çok sınırlı olmuştur. Hz. Peygamberin vefatının ardından Müslümanlar arasında çıkan iç karışıklıklar, Sünnî-Şii ayrımı temelinde uzun yıllar devam eden savaşlar, topraksal genişlemeye bağlı ortaya çıkan İslam devletleri ve aralarındaki mücadeleler ve son olarak günümüzde ulus-devlet yapılanması çerçevesinde varlığını sürdürerek realist paradigmayla yönetilen ve ulusal çıkara odaklanan irili ufaklı 50’den fazla İslam ülkeleri ümmet birlikteliğinin çok uzağındadır. Hatta İslam tarihinden örnek vermek gerekirse, Emevî ve Abbasiler döneminde iktidar mücadelesi uğruna çok sayıda Müslüman öldürülmüştür.³⁰ Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim’deki birçok etik idealler gibi en temel insan hakkı olan yaşama hakkının korunması ve ümmetin birliği konusundaki idealler de, Hz. Peygamberin 632 yılında vefatından sonra pratik hayatta tam olarak uygulanabilmesi mümkün olmamıştır.³¹

28 Sohail H. Hashmi, “Is There an Islamic Ethic of Humanitarian Intervention?”, *Ethics & International Affairs* 7 (Mart 1993), 59.

29 Kellim Sıddıki, *Modern Ulus Devlet ve Ötesi*, çev. Murat Yörükoğulları - Halim Sırçancı (Ekin Yayınları, 2000).

30 Bk. Metin Yılmaz, “İslam Tarihinde (Emevî-Abbâsî Dönemi) Saltanata Bağlı Yargı Siyasallaşması”, *İstem* 3 (2004), 135-152.

31 Hashmi, “Is There an Islamic Ethic of Humanitarian Intervention?”, 59.

Özellikle modern dönem uluslararası şartları, ulus devlet merkezli mevcut uluslararası sistemi ve İslam ülkelerinin bu sistemde görece zayıf konumlarını göz önünde bulundurduğumuzda, birçok İslami ilkenin tatbikinde olduğu gibi, İslam'ın insani müdahaleye bakışının belirlenmesinde de üç temel yaklaşım karşımıza çıkmaktadır: Sekülerizm, reformizm ve Pan-İslamcılık.³² Sekülerizme göre devlet yönetimi ve İslam inancı iki farklı olgudur, bu yüzden de İslami prensiplerin modern dönem devlet yönetiminde tatbik edilmesi kabul edilemez. Bu yaklaşımın temsilcileri arasında Türkiye'de Mustafa Kemal ve İran'da Rıza Şah ve Ahmed Kasravi gösterilebilir.³³ Dolayısıyla, bu yaklaşımın insani müdahaleye bakışında İslami hassasiyet beklenmemelidir. Bu yaklaşıma göre ulus devletin egemenlik hakları ve çıkarları esas alınır. İnsani müdahale ancak devletin çıkarlarına hizmet ettiği ölçüde gerçekleştirilebilir.

Reformizme göre mevcut modern dönem realiteleri ile İslami prensipler birbiriyle uyushabilir ve bunlar arasında orta yol bulmak mümkündür. Bu yaklaşımı savunanlara göre, ulus devlet her ne kadar insanlık için ideal bir siyasi oluşum olmasa da varlığı kabul edilir, ümmetin birliğinin Müslüman devletlerin oluşturacağı bir konfederasyon veya Birleşmiş Milletler benzeri bir yapılanma ile sağlanabileceği savunulur. Bu yaklaşımın temsilcileri ise Mısır'da Muhammed Abduh ve Reşit Rıza, Türkiye'de Ziya Gökalp ve Pakistan'da ise Muhammed İkbal gösterilebilir.³⁴ Bu yaklaşımdan hareketle insani müdahalede ulus devletlerin sınırları ve egemen hakları ile İslami yükümlülükler eşit derecede önemlidir. Dolayısıyla, mevcut uluslararası kurallar ve prosedürler çerçevesinde İslam ülkelerinden İslami yükümlüklerini yerine getirmeleri beklenebilir. Özellikle kurulacak uluslararası örgütler ile İslam ülkeleri birlikte hareket ederek insani müdahale politikası belirleyebilir.

Pan-İslamcılığa göre ise ulus-devlet bölgemizde Avrupa sömürgeciliğinin bir ürünü olan ve İslam ümmetini zayıflatan bir olgudur. Dolayısıyla ümmet devrim ile ulus devleti aşmalı ve tek çatı altında birleşmelidir. Bunların temsilcileri ise Mısır'da Hasan-el Benna ve Seyyit Kutup, Pakistan'da Mevdudi ve İran'da Humeyni gösterilebilir.³⁵ Buradaki insani müdahale yaklaşımında ise ulus-devletin, çizilen siyasi sınırların ve devlet egemenliğinin bir önemi yoktur. Dolayısıyla

32 Bu üç yaklaşım Sohail H. Hashmi (1993)'nin modern ulus devletin İslam düşüncesindeki yerini analiz ettiği çalışmadan esinlenerek yazılmıştır. Hashmi, "Is There an Islamic Ethic of Humanitarian Intervention?", 60-62.

33 Hashmi, "Is There an Islamic Ethic of Humanitarian Intervention?", 60.

34 Hashmi, "Is There an Islamic Ethic of Humanitarian Intervention?", 60-61.

35 Hashmi, "Is There an Islamic Ethic of Humanitarian Intervention?", 61-62.

insani müdahale kapsamında İslami prensiplerin uygulanması karşısında ülkelerin egemenlik haklarından bahsedilemez.

Ayrıca, İslam ülkelerinin uygulamaları ve Kur'an-ı Kerim ayetleri göz önünde bulundurularak ağır, sistematik ve geniş çaplı insan hakları ihlalleri karşısında somut olarak nasıl bir tutum takınılabileceği konumuz açısından önemlidir. Tarihsel süreçteki uygulamalara bakıldığında zulmeden devletin İslam ülkesi olup olmamasına göre farklı tutumlar benimsendiği görülmektedir. Özellikle gayr-i müslimler tarafından katliama uğrayan insanlar için iki durum söz konusu olabilir. Birincisi, Müslüman devletler toplu veya bireysel olarak tepki gösterebilir ve insani müdahalede bulunarak katliamı durdurabilir. Bunun için Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır:

*“Size ne oluyor da Allah yolunda ve “Rabbimiz! Bizi, halkı zalim olan bu şehirden çıkar; bize tarafından bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver!” diyen zayıf düşürülmüş (zavallı) erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz.”*³⁶

Bu ayetten yola çıkarak yapılması gereken şey, Müslüman ülkelerin zalimi durdurmak için bireysel veya toplu olarak gerekirse askeri müdahalede bulunması ve mazlum kitleyi katliamdan kurtarmasıdır. Özellikle zalimin gayr-i müslim ve mazlum kitlenin Müslüman olduğu durumlarda *evrenselcilerin* ve *cemaatçilerin* desteği alınabileceği için insani müdahale daha geniş bir toplumsal mutabakat ile gerçekleştirilmiş olacaktır. Bu minvalde, Şii mezhebinin önde gelen alimlerinden Murtaza Mutahhiri cihad kavramını ezilen veya katliama uğrayan Müslümanları kurtarmak için yapılan savunma savaşı (defensive war) olarak tanımlamıştır.³⁷

Eğer Müslümanlar insani müdahaleyi gerçekleştirebilecek güçte değilse, o zaman mazlum kitle o bölgeden çıkarılarak kurtarılabilir. Buna örnek olarak, Hz. Peygamber döneminde Müslümanların Mekke'den Medine'ye göçü ve 17. yüzyıl başlarında Müslümanların ve Yahudilerin İspanya'dan tahliyesi verilebilir. Dolayısıyla İslam zulüm ve işkenceyi (fitne) insan öldürmekten daha kötü olarak değerlendirdiği için (el-Bakara 2/191) müdahale edilemeyen durumlarda İslam'ın mazlum kitlenin hicretine yeşil ışık yaktığı söylenebilir (en-Nisâ 4/97).

Zalimin Müslüman olduğu durumlarda ise biraz ikircikli bir tutum takınıldığını belirtmek gerekir. Geleneksel Sünni anlayış, bu tür insani krizleri genel olarak fitne veya toplumsal kalkışma olarak görmektedir.³⁸ Bu gelenekte ulûl-emr'e

36 en-Nisâ 4/75.

37 Hashmi, “Is There an Islamic Ethic of Humanitarian Intervention?”, 63.

38 Hashmi, “Is There an Islamic Ethic of Humanitarian Intervention?”, 64.

itaat esastır ve devlete (halifeye) karşı isyana tolerans yoktur. En kötü düzen bile düzensizlikten evla görüldüğü için tiranlık iç karışıklığa tercih edilebilir. Bu uygulamayı desteklemek, ümmetin birlik olarak iç ayrılıklardan ve anlaşmazlıklardan uzak durması gerektiğini vurgulamak ve İslam ülkelerine dışardan yapılacak bir insani müdahalelerin önüne geçmek için genellikle Âl-i İmrân Sûresinin 103-105. ayetlerine ve Hucûrât Sûresinin 9. ayetine atıf yapılmaktadır:

*“Müminlerden iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin! Biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın! (Savaştan vazgeçip) dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve adil davranın! Şüphesiz ki Allah adil davrananları sever.”*³⁹

Bununla birlikte, Müslümanların gayri müslimler ile ittifak kurarak diğer (zalim) Müslümanlara karşı savaşır savaşamayacağı konusu dikkati çekmektedir. Bu noktada genellikle şu ayete vurgu yapılmaktadır: *“Ey iman edenler! Müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmeyin! (Bunu yaparak) Allah'a, aleyhinizde apaçık bir delil mi vermek istiyorsunuz!”*⁴⁰ Bu ayeti temel alan analizler Müslüman ülkelerin kesinlikle gayri-müslim ülkelerle bir olup başka bir İslam ülkesiyle savaşmaması gerektiğini belirtmektedir.⁴¹ Ancak günümüz şartlarında bunun uygulanması çok zordur. Başta Müslüman ülkelerin uluslararası politikadaki zayıflıkları, kendi aralarındaki sorunları çözmekten aciz olmaları ve İslam dünyasının çoğunlukla toplumsal meşruiyeti zayıf yönetimlerce yönetiliyor olması gibi nedenler, Müslüman ülkeleri insani müdahale vakalarında gayri-müslimlerle beraber hareket etmeye zorlayabilmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

İnsani müdahale bir tür askeri müdahale olduğu için devletleri askeri müdahale kararı almaya sevk eden unsurlar ve motivasyonlar bu konuda da geçerli olmaktadır. Yani, pratikte insani müdahale salt insani gerekçelerle değil, devletlerin çıkarlarını, gücünü, egemenlik ve içişlerine karışmama gibi uluslararası huktan doğan haklarını ve yükümlülüklerini ilgilendiren birçok faktörü de içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla insani müdahalede her ne kadar insani gerekçeler ve buna ilişkin prensipler söylem olarak ön plana çıksa da, pratikte reel politik şartlara ve motivasyonlara öncelik verilebilmektedir. Bu yüzden insani müdahaleyi

39 el-Hucûrât 49/9.

40 en-Nisâ 4/144.

41 Bk. Ahmet Özdemir, “İslâm Devletinin Diğer İslâm Devletiyle Savaşmasının Meşru ve Gayri Meşru Olduğu Durumlar”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2020), 1157-1167.

motivasyonların karışımı (mixture of motives), yani insani/diğerkâm motivasyonlar ile devletlerin stratejik motivasyonlarının kesiştiği durumlarda gerçekleşen bir askeri müdahale türü olarak değerlendirilebiliriz.

Günümüz uluslararası ilişkilerde karar alıcılar genellikle realist paradigmanın etkisi altındadır. Olması gerekene değil olana odaklanan bu paradigmaya göre devletler, dış politikalarını güç ve çıkar merkezli yürütür(yürütmeli), ulusal çıkarlara hizmet etmeyecek herhangi bir siyasi veya askeri angajmana girmezler(girmemelidir). Şu an sayıları 50'nin üstünde olan Müslüman ulus devletler de bundan bağımsız değildir. Her ne kadar dillerde insan, gönüllerde İslam olsa da, zihinler bu realist paradigmanın esareti altındadır ve eylemler de buna göre şekillenmektedir. Dolayısıyla, maddi çıkarların insani motivasyonlarla örtüştüğü Bosna (1990-1995) ve Kosova (1999) gibi vakalarda askeri müdahaleler gerçekleşmiş, Sırp'ların mezalimine karşı İran'dan Suudi Arabistan'a ve Türkiye'ye İslam dünyası oradaki Müslümanlara yoğun destek vermiştir. Ancak, çıkarların insani motivasyonlarla örtüşmediği Ekim 2023 sonrası Gazze'de ise insani olmayan bir müdahalesizlik (inhumanitarian non-intervention) durumu mevcuttur. İsrail (ve ABD) ile çıkarların ağır basması ve hatta İran'ın bölgesel nüfuzunun kırılması uğruna Gazzelilerin soykırım ve etnik temizliğe maruz kalmalarına karşı müdahale gündeme dahi gelmemiştir. Bu da aslında insani müdahale konusunda İslam dünyasında bile seküler yaklaşımın benimsendiğinin; yani dış politikada salt ulusal çıkarlar esas alınarak, ister insani isterse de İslami olsun, çıkarlara hizmet etmeyen yükümlülöklere girilmediğinin bir göstergesidir.

Bununla birlikte insani müdahale konusunda özellikle İslam dünyasında evrensel yaklaşımdan ziyade cemaatçi yaklaşım daha baskındır. Bunun sebeplerinden birisi uluslararası hukukun temel normlarından olan egemenlik ve içişlerine karışmama prensiplerinin yasal bir zorunluluk olarak benimsenmiş olmasıdır. Buna göre devletler birbirlerinin egemenliklerine saygı göstermek ve içişlerine karışmamak zorundadır. Bu da devletleri kendi vatandaşlarına ve ölkelerine odaklanmaya ve başka ölkelerin içişlerini (vatandaşlarını) ilgilendiren konulara müdahil olmamaya yönlendirmektedir.

Diğeri ise mevcut uluslararası sistemde Müslüman ölkelerin birçoğı askeri, siyasi ve ekonomik açıdan görece zayıf konumda oldukları için, tek başlarına dünyanın dört bir yanında insani müdahaleleri gerçekleştirebilecek operasyonel yeterliliğe sahip değillerdir. Bu nedenle İslam ölkeleri genellikle kendi yakın coğrafyalarına ve Müslüman nüfuslara odaklanmaktadır. Bu zayıflığın doğal sonucu olarak da Türkiye, Katar, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi bazı

Müslüman ülkeler genellikle Batılı ülkeler (özellikle ABD) ile birlikte hareket ederek Bosna, Kosova ve Libya’da olduğu gibi insani müdahale operasyonlarına destek verebilmektedir. Batılı ülkelerin karşı çıktığı askeri müdahalelerde ise, Filistin (Gazze) örneğinde olduğu gibi, ulusal çıkarlar gereği askeri müdahalede bulun(a)mamaktadır.

Ayrıca, İslam dünyasında genel olarak insani müdahaleye karşı mesafeli bir tutum mevcuttur. Bunda birçok İslam ülkesinin toplumsal meşruiyetleri sorunlu otoriter rejimler tarafından yönetiliyor olması, benzer insani krizlerin kendi ülkelerinde de ortaya çıkabileceği ve askeri müdahalelere maruz kalabilecekleri endişesinin payı büyüktür. Dahası, şu ana kadar yapılan insani müdahalelerin birçoğunun İslam ülkelerine karşı yapılmış olması ve insani gerekçelerin bahane edilerek askeri müdahalelerin yaygınlaşabileceği endişesi, bu müdahalelerin bir tür neo-emperyalizm olarak algılanmasına sebep olabilmektedir. Bununla birlikte, hukuk aslında en çok zayıflar içindir çünkü güçlüler her şart altında kendini koruyabilecek imkanlara ve yeteneklere sahiptir. Dolayısıyla maddi güç unsurları açısından zayıf olan birçok İslam ülkesi için egemenlik ve içişlerine karışmama gibi uluslararası hukuk kuralları harici tehditlere karşı can simidi niteliğindedir. Bu yüzden de birçok İslam ülkesi, insani gerekçelerle bile olsa egemenlik normunu aşındıran insani müdahale konusuna mesafeli yaklaşmaktadır.

Son olarak, Ekim 2023’ten beri Gazze’de insani müdahaleye konu olabilecek bir insanlık dramı yaşandığı aşıkardır. İsrail’deki Siyonist rejim ne askeri olarak ne de diplomatik yollarla durdurulamadığı için son çare olarak Gazzelilerin hicret adı altında topraklarından zorla göç ettirilmesi gündeme getirilmektedir. Bu aslında tam da ABD Başkanı Trump ve İsrail Başbakanı Netanyahu’nun istediği bir durumdur.⁴² Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki hicrette gönüllük esastır. Yani, belli bir grup insanın zorla yerinden yurdundan koparılması tehcir veya zorunlu göç olarak tanımlanabilir. Ayrıca, Gazze’deki insani krizin sebepleri, şartları ve bağlamı Hz. Peygamber dönemindeki Mekke’den Medine’ye hicretten veya Reconquista sonucunda Müslümanların ve Yahudilerin İspanya’dan tahliye edilmesinden (1492-1502) farklıdır. Dolayısıyla Gazze’deki insani krizi bu iki örnek çerçevesinde çözmek ne derece doğrudur, tartışılır. Ancak, İsrail’in soykırım ve etnik temizlik politikasına karşı askeri müdahalede bulun(a)mayarak, direnenlere askeri destek vermeyerek, Gazze’den çıkmak isteyenlere Refah’ta olduğu gibi sınırları kapatarak ve hatta el altından İsrail ile siyasi ve ekonomik ilişkileri devam ettirerek Gazzelileri ölüme mahkûm etmek ne derece insani veya İslamidir, o da tartışılır.

42 Andrew Roth, “Trump Says Palestinians Have ‘No Alternative’ but to Leave Gaza”, *The Guardian* (04 Şubat 2025), blm. US news.

Kaynakça

- Bellamy, Alex J. “Whither the Responsibility to Protect? Humanitarian Intervention and the 2005 World Summit”. *Ethics & International Affairs* 20/2 (Haziran 2006), 143-169. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2006.00012.x>
- Bull, Hedley. *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. Basingstoke: Palgrave, 2002.
- Dağı, İhsan. “Human Rights, Foreign Policy and the Question of Intervention”. *Perceptions: Journal of International Affairs* 6/2 (2001).
- Gerth, H.H. - C. Wright Mills (ed.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Routledge, 0 Basım, 2014. <https://doi.org/10.4324/9780203759240>
- Hashmi, Sohail H. “Is There an Islamic Ethic of Humanitarian Intervention?” *Ethics & International Affairs* 7 (Mart 1993), 55-73. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.1993.tb00143.x>
- Hehir, Aidan. *Humanitarian Intervention: An Introduction*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Heinze, Eric A. *Waging Humanitarian War: The Ethics, Law, and Politics of Humanitarian Intervention*. Albany, NY: State University of New York Press, 2009.
- Holzgrefe, J.L. “The Humanitarian Intervention Debate”. *Humanitarian Intervention: Ethic, Legal and Political Dilemmas*. ed. Robert Keohane - J.L. Holzgrefe. 18. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Hurd, Ian. “Is Humanitarian Intervention Legal? The Rule of Law in an Incoherent World”. *Ethics & International Affairs* 25/3 (Ekim 2011), 293-313. <https://doi.org/10.1017/S089267941100027X>
- Kardas, Saban. *Humanitarian Intervention: The Evolution of the idea and Practice*. Middle East Technical University, M.S. Diss, 2001.
- Massingham, Eve. “Military Intervention for Humanitarian Purposes: Does the Responsibility to Protect Doctrine Advance the Legality of the Use of Force for Humanitarian Ends?” *International Review of the Red Cross* 91/876 (Aralık 2009), 803-831. <https://doi.org/10.1017/s1816383110000068>
- Mckenzie, Mary M. “The UN and Regional Organizations”. *The United Nations and Human Security*. ed. Edward Newman - Oliver P. Richmond. 151-167. London: Palgrave Macmillan UK, 2001. https://doi.org/10.1057/9781403900975_10
- Morsink, Johannes. “World War Two and the Universal Declaration”. *Human Rights Quarterly* 15/2 (1993), 357-405. <https://doi.org/10.2307/762543>

- Özdemir, Ahmet. “İslâm Devletinin Diğer İslâm Devletiyle Savaşmasının Meşru ve Gayri Meşru Olduğu Durumlar”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2020), 1157-1167.
- Roth, Andrew. “Trump Says Palestinians Have ‘No Alternative’ but to Leave Gaza”. *The Guardian* (04 Şubat 2025), blm. US news. <https://www.theguardian.com/world/2025/feb/04/trump-netanyahu-gaza>
- Sıddıki, Kellim. *Modern Ulus Devlet ve Ötesi*. çev. Murat Yörükoğulları - Halim Sırçancı. Ekin Yayınları, 2000.
- Sjursen, Helene. *New Forms of Security Policy in Europe*. ARENA Working Papers. University of Oslo, 2001. University of Oslo. https://www.sv.uio.no/arena/english/research/publications/arena-working-papers/2001-2010/2001/wp01_4.htm
- Stone, Julius. *Aggression and World Order: A Critique of United Nations Theories of Aggression*. The Lawbook Exchange, Ltd., 2006.
- Stone, Julius. *Of Law And Nations: Between Power Politics and Human Hopes*. Buffalo, N.Y.: William s Hein & Co, 1974.
- Şentürk, Recep. “Evrensel ve cemaatçi yaklaşımlar arasında İslâm’da insan hakları: Sosyolojik bir yaklaşım”. çev. Şule Akbulut. *İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi* 5 (2000), 43-99.
- Şentürk, Recep. *İnsan Hakları ve İslam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- UN. General Assembly (25th sess. : 1970) (ed.). *Declaration on Principles of International Law concerning Friendly Relations and Cooperation among States in accordance with the Charter of the United Nations*, 1971. <https://digitallibrary.un.org/record/202170>
- Welsh, Jennifer M. “Authorizing Humanitarian Intervention”. *The United Nations and Global Security*. ed. Richard M. Price - Mark W. Zacher. 177-192. New York: Palgrave Macmillan US, 2004. https://doi.org/10.1057/9781403980908_11
- Yılmaz, Metin. “İslam Tarihinde (Emevî-Abbâsî Dönemi) Saltanata Bağlı Yargı Siyasallaşması”, *İstem* 3 (2004), 135-152.
- “A/RES/20/2131 - Declaration on the Inadmissibility of Intervention in the Domestic Affairs of States and the Protection of Their Independence and Sovereignty - UN Documents: Gathering a body of global agreements”. Erişim 15 Temmuz 2025. <http://www.un-documents.net/a20r2131.htm>
- Birleşmiş Milletler Antlaşması, Birleşmiş Milletler Antlaşması. *Madde 1(3)* (ts.). <https://www.un.org/en/about-us/un-charter/chapter-1>

ÇİFTE MEŞRUIYET BAĞLAMINDA İSLÂM SAVAŞ HUKUKU

Uğur Bekir DİLEK*

Giriş

İslâm savaş hukuku açısından önem arz eden hususlardan birisi de bir Müslümanın, gayrimüslim bir ülkenin ordusunda zorunlu veya gönüllü askerlik yapması ile Müslüman veya gayrimüslim bir devlete karşı yürütülen savaşta bu orduda asker olarak yer almasıdır. Önceki yüzyıllardan farklı olarak günümüz dünyasında Müslümanlar, sadece İslâm ülkelerinde değil nüfusça az olsalar da gayrimüslim ülkelerde hayatlarını sürdürmektedirler. Bu Müslümanlar bazen yaşadıkları gayrimüslim ülkelerin ihtida etmiş vatandaşları olabilir ya da ilim tahsili, çalışma, siyasi sığınma vb. nedenlerle oralara göç eden veyahut yönetimlerini gayrimüslimlerin ele geçirdiği topraklarda yaşayan Müslüman vatandaşlar olabilir. Bu devletler, Müslüman olan vatandaşlarından zorunlu veya gönüllü olarak askerlik yapmalarını istediği gibi Müslüman ya da gayrimüslim devletlere karşı yürütülen savaşta asker olarak yer almalarını isteyebilir. Bu durumdaki bir Müslüman birden fazla meşruiyet kaynağı ile karşı karşıya kalmaktadır: İnandığı din olan İslâm'ın cihad, savaş ve Müslümanların gayrimüslimlerle münasebetlerine dair hükümleri ile vatandaşı olduğu devletin savaş hukuku ile alakalı düzenlemeleri. İslâm dininin kuralları ile ilgili devletin kuralları arasında zıtlık yoksa en azından zahiren önemli bir sıkıntı söz konusu olmazken aralarında zıtlık doğduğu zaman Müslümanın nasıl davranacağı hususunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu çalışmada savaş hukukuyla alakalı söz konusu hususlar bu çerçevede çözümlenmeye çalışılacaktır.

* Doç. Dr., Yalova Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, ugurbekir@yalova.edu.tr, ORC-ID: 0000-0002-5204-5564.

1. Kavramsal Çerçeve

Çifte meşruiyet: Meşruiyet kelime olarak, bir sıfat olan meşrû kelimesinden türetilmiş bir mastardır. Meşrû kelimesi, İslâmî literatürde “*dinî kaynaklara dayalı olan hükümleri veya dine ve ilkelerine uygun eylem ve işlemleri ifade eden bir terimdir.*” Bu kelime sıfat olarak kullanıldığında ilgili meselenin dinî-ahlâkî-hukukî yönden olumlu bir değer taşıdığını, bazan da dinin onayladığı, hatta yapılmasını istediği bir fiil, işlem veya düzenleme olduğunu gösterir.¹

Gerek Batı gerekse İslâm kültüründeki yaygın anlamıyla, “*dinin, yasanın veya kamu vicdanının doğru bulduğu şey*” demektir. Bir kurum ya da kuralın meşruiyeti, kendisinin üstünde bulunan ahlâk ya da hukuk normuna uygun olmasını ifade eder.²

Çifte meşruiyetten kasıt, bir insanın söz ve fiillerine yön çizerken ve bunların meşruiyet sınırlarını belirlerken genel olarak iki meşruiyet kaynağı ile muhatap olmasıdır. Müslüman açısından bu durum hem İslâm’ın ilkelerine hem de yaşadığı devletin meşruiyetini İslâm’dan almayan ilkelerine tabi olması ve özellikle aralarında muhtemel bir çatışma durumunda nasıl davranacağı açısından önem arz etmektedir. Çifte meşruiyeti, “*kişinin hukukî ilişkilerde iki ayrı norm sistemiyle karşı karşıya kalması*” şeklinde tanımlamak mümkündür. Fıkıh kuralları söz konusu olduğunda çifte meşruiyetin farklı tezahürleri olmakla birlikte konumuz açısından dinî ve hukukî meşruiyet olmak üzere iki saha söz konusudur: İlki olan dinî meşruiyet, herhangi bir meselenin İslâm dininin kurallarına uygunluğu iken diğeri hukukî meşruiyettir. Hukukî meşruiyet ise, bir eylem veya işlemin Müslümanın mensubu bulunduğu ülkenin hukuk kurallarına uygunluğu demektir. İkisinin örtüşmesi halinde zahiren herhangi bir sıkıntı doğmazken iki normun çatışması durumunda farklı sorunlar gündeme gelmektedir.³

Cihad: İslâmî literatürde cihad, geniş manada ve fıkıh ilmindeki kullanımıyla dar manada olmak üzere iki şekilde ele alınmıştır. İlk manada cihad, Allah’a kulluk etmek, Allah’ın ve peygamberin koyduğu ölçülerin fert ve toplum hayatına uygulanmasına çalışmak, İslâm’ı diğer insanlara tebliğ etmek, İslâm ülkesini ve Müslümanları her türlü tehlike ve saldırıya karşı savunma ve bu uğurda gerektiğinde savaşılmaya kadar geniş bir çerçeveye sahiptir. Kalp, dil, el ve silah gibi her türlü vasıta ile yapılabilir. Fıkıh terimi olarak ise, daha çok Müslüman olmayan-

1 Bilal Aybakan – İbrahim Kâfi Dönmez, “Meşrû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 01 Temmuz 2025).

2 Aybakan – Dönmez, “Meşrû”.

3 Osman Güman, “Bir İstismar Aparatı: Çifte Meşruiyet”, *Çifte Meşruiyetten Kaynaklanan Fıkıhî Sorunlar-Aile Hukuku Bağlamında*, ed. Ahmet Selman Baktı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024), 25-29.

larla savaş manasında kullanılır. Bu bağlamda “*Allah yolunda can, mal, dil ve diğer vasıtalarla elden gelen güç ve gayreti sarf etmek*” şeklinde tanımlanmıştır.⁴ İslâm hukukçuları cihadın, normal zamanda farz-ı kifâye, umumi seferberliği (nefir-i âm) gerektiren tehlike ve saldırı halinde ise farz-ı ayın olduğu hususunda görüş birliği etmişlerdir.⁵

Savaş: Fakihler savaşı, İslâm ülkesinin ve Müslümanların güvenliğini tehdit eden ve Allah’ın insanlığın mutlak yararını gerçekleştirmek üzere gönderdiği son dinin insanlara ulaşmasını engelleyen güçlerle mücadele etmenin ve bu yolda bütün çabayı göstermenin son çaresi olarak algılamışlardır. Buna karşın diğer anlayışlara göre savaş, başka yollarla elde edilemeyen siyasî, iktisadî ve askerî hedeflerin kuvvet yoluyla gerçekleştirilmesidir.⁶ İslâm hukukunda hâkim telakkiye göre devletler arası münasebetlerde normal olanı barış halidir. Fakihlerin çoğunluğuna göre savaşın meşruiyet sebebi, Müslüman olmayan ülkelerin Müslümanlara savaş açmasıdır.⁷ Bu görüşe göre, Müslümanlara karşı savaşmayanlarla savaşmak ve sadece İslâm’ı benimsemediği için bir insanın öldürmek câiz değildir.⁸ Hanefilerin belirttiği üzere savaşın hedefi, düşmanın mukavemet ve üstünlüğünü kırarak İslâm ülkesine yönelik tecavüzleri önlemek, Müslümanların emniyet içinde din ve dünya işlerini yürütmelerine imkân sağlamaktır. Kur’ân-ı Kerim ve Sünnet’te sırf konjonktür gereği ve dünyevî çıkarlar uğruna düşmanca ilişkileri tırmandırma doğru bulunmamış, İslâm ülkesini ve Müslümanları korumak gibi meşrû gerekçeleri olmayan savaşlar kınanmıştır.⁹

İ'lâ-yi kelimetullah: Cihad ve savaşla yakından ilgili bulunan bir kavram daha vardır. Hz. Peygamber’in “*Kim Allah kelimesinin yüceltilmesi için savaşırsa, o Allah yolundadır*”¹⁰ buyruğunda yer alan i'lâ-yi kelimetullah kavramı. “Allah’ın kelimesini yüceltmek” manasına gelen bu tabirde yer alan kelimetullah, dar manada tevhid inancının özünü teşkil eden “*Lâ ilâhe illallah*” (Allah’tan başka tanrı yoktur) sözüdür. Geniş manada ise Allah’ın gönderdiği son din olarak kabul edilmiştir. Buna göre bu tabir, Allah’ın dininin ve tevhid inancının yücel-

4 Ahmet Özel, “Cihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 01 Temmuz 2025).

5 Özel, “Cihad”.

6 Ahmet Yaman, “Savaş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 01 Temmuz 2025).

7 Ahmet Özel, “Darüssulh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 01 Temmuz 2025); Özel, “Cihad”.

8 Özel, “Cihad”.

9 Ahmet Yaman, “Sulh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 01 Temmuz 2025).

10 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cihâd”, 15; “Tevhîd”, 28; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İmâre”, 149-151.

tilip yaygınlaştırılması yolunda gösterilen gayret ve faaliyetlerin tümünü kapsar. Müslümanları Allah yolunda düşmanlara karşı savaşa teşvik eden bir âyette¹¹, Allah'ın, Hz. Peygamber'e yardım ederek kâfirlerin kelimesini alçalttığı, Allah'ın kelimesini ise yücelttiği beyan edilmektedir. Hadiste yer aldığı üzere Hz. Peygamber, sadece Allah kelimesinin yüceltilmesi için savaşanın Allah yolunda olduğunu ganimet ve gösteriş için savaşanların Allah yolunda olmadığını belirtmiştir. Allah yolunda istenen savaş, hiçbir Müslümanın inancı konusunda baskı altında kalması, insanların beşerî hırslarından uzak kalarak tevhid inancını benimseyerek gereğini yerine getirme imkânına kavuşmalarıyla ortaya çıkar. Böylelikle îlâ-yi kelimetullah gerçekleşmiş olur. Müslümanların inançları konusunda uğradıkları baskılar ve İslâm'ı tebliğ etme hususunda karşılaştıkları engeller sebebiyle giriştikleri savaşlara, beşerî ihtirasların hâkim olduğu istilâlardan ayırmak için fetih adı verilmiş ve fetihlerin temel amacı daima i'lâ-yi kelimetullah olmuştur.¹² Bu meselenin konumuz açısından önemi, gayrimüslim bir orduda asker olarak görev yapacak Müslümanın bu gayeyle hareket etmesi gerektiğinde ortaya çıkar.

2. Müslümanların Ordularında Gayrimüslim Asker Bulundurması

Mâlikîler hariç¹³ İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, belirli şartlar çerçevesinde gayrimüslimlerin Müslümanların ordusuna alınabileceğini kabul etmiştir.¹⁴ Nitekim Hz. Peygamber, Benî Kureyza'ya karşı savaşırken Benî Kaynu-ka'dan yardım istemiş, bazı müşrik Mekkeliler Hz. Peygamber'le birlikte Hayber, Huneyn ve Taif'te bulunmuştur. Hz. Peygamber'in “*Yüce Allah bu dini ahirette nasibi olmayan kavimlerle destekler*”¹⁵ diye bir buyruğu da vardır. Buralarda Hz. Peygamber'in gayrimüslimlerin yardımına müracaat etmesinin sebebi, hâkimiyetin Müslümanlarda olması ve onların İslâm sancağı altında savaşmasıdır.¹⁶ Nitekim Ebu Hanîfe'nin ve ashabının da içinde yer aldığı İslâm hukukçularının birçoğu İslâm'ın hükmü galip olduğu zaman ehl-i kitaptan yardım istemekte beis görmemişlerdir. Aksi halde onların hükmü galip olduğu zaman gayrimüslimleri

11 Kur'an Yolu (Erişim 15 Temmuz 2025), et-Tevbe 9/40.

12 Metin Yurdagör, “İ'lâ-yi Kelimetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 01 Temmuz 2025).

13 Yaman, “Savaş”.

14 Yaman, “Savaş”.

15 Buharî, “Cihad”, 182; Müslim, “İman”, 178.

16 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, nşr. Selâhaddin el-Müneccid-Abdülazîz Ahmed (Kahire, 1958-71), 4/1422.

Müslüman orduya yerleştirmek doğru görülmemiştir.¹⁷ Nitekim Hz. Peygamber, Uhud Savaşı sırasında gördüğü Yahudi bir grubun yardımına başvurmamış ve dinimizden olmayanlardan yardım istenilmemesini emretmiştir. Hz. Peygamber'in önceki durumlardan farklı olarak bu tavrının sebebi, bu grubun güçlü olması ve Hz. Peygamber'in sancağı altında savaşmayacaklarına kanaat etmesidir.¹⁸ Keza Hz. Peygamber, bir rivayete göre İbn Übeyy'in yardım teklifine Müslüman olmayanlardan yardım istenilmemesi gerektiği şeklinde cevap vermiş, ayrıca onun yanında anlaşmalı olduğu Benî Kaynuka'dan yedi yüz Yahudi bulunması ve bunların Müslümanların zayıf düşmesi durumunda karşı cepheye geçmeleri korkusu nedeniyle talebini geri çevirmiştir.¹⁹ Onların din kaynaklı düşmanlıkları nedeniyle ihanet etmelerinden ve fitne çıkarmalarından emin olunmadığı sürece zaruri durumlar hariç yardımlarına başvurmak doğru değildir.²⁰

3. Müslümanın Gayri Müslim Devlette Askerlik Hizmetinde Bulunması

Günümüzde devletler karşılıklı ilişkilerde barışı esas kabul etseler de savaş ihtimaline binaen hazırlık yapmaktan geri durmamaktadır. Bu bağlamda meslek olarak askerlik görevi yanında devletler vatandaşlarını askerlik eğitimi vermek için bir süreliğine silahaltına almaktadır. Vatanî görev kapsamında değerlendirilen geçici görev, bazan zorunlu iken bazen gönüllü olabilmekte veya bazı ülkeler vatandaşlarına bu konuda vicdani ret hakkı tanımaktadır. Gayrimüslim devletlerin vatandaşları olan Müslümanlar için de askerlik görevi söz konusu olmaktadır. İş bazen askerliği meslek olarak yapmak veya geçici eğitim almakla kalmamakta savaş durumunda Müslümanlara ve diğer gayrimüslim devletlere karşı savaşta görev almaları istenmektedir.

Meselenin hükmünü iki kısma ayırarak ele almak gereklidir. Birincisi zorunlu olarak silahaltına alınma durumu, diğeri askerliği meslek olarak ve gönüllü olarak yapmak veya vicdani ret hakkını kullanmamak. Her ikisi de normal zamanlarda ve savaş zamanlarında olmak üzere ayrıca ele alınmalıdır. Savaş zamanlarında nasıl davranacaklarına dair hükümler, savaşın Müslüman ülkeye karşı

17 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Müessesetü'r-Risâle: 1415/1994), 6/415; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405), 4/104.

18 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 4/1422-1423.

19 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 4/1423.

20 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 4/1423; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvez – Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 9/390.

olması ile gayrimüslim ülkeye karşı olmasına göre sonraki başlıklarda ayrı ayrı ele alınacaktır.

Bu meselede Şâfiî fakihi İbn Hacer el-Heytemî'nin (öl. 974/1567) açıklamaları bize ışık tutmaktadır. Ona göre Müslümanın, silah kullanmayı, savaş tekniklerini ve stratejisini öğrenmek, savaşa her daim hazır bir mücahit olmak ve kahramanlık göstermek gibi hâlis niyetlerle gayrimüslimlerin yanında savaşması câizdir.²¹ Ayrıca bunlara i'lâ-yı kelimetullah gayesini ve Müslümanlara fayda sağlamak ve onlara zararlı olanları giderme niyetini de eklemelidir. Bu görüşe binâen Müslüman, gayrimüslim ülkede askerlik eğitimi alarak ihtiyaç duyulduğunda Müslümanları müdafaa etmeye hazır olmuş olur ve “*Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın.*”²² âyetinin gereğince amel etmiş olur. Ayrıca bu gibi niyetlerle hareket etmesi halinde amellerin niyetlere göre olduğunu ifade eden hadis²³ ve bu hadisten çıkarılan “*Bir işten maksat ne ise hüküm onadır.*” kaidesince hâlis niyetinden ötürü sevaba nail olur. Zira vesilelere de maksatlarına göre hüküm verilir.²⁴ Günümüzde gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanlar emniyet içinde olup din ve vicdan özgürlüğüne sahip iseler ve dine davette ciddi engellerle karşılaşmıyorlarsa bu görevi yapmaları daha da bir önem arz etmektedir. Hatta bu görevi yerine getirmeleri halinde hürriyet alanlarının genişletilmesi ve imtiyaz elde etmeleri mümkün olabilir. Nitekim Hz. Peygamber amellerin Allah'a en sevimli olanının Müslümanları sevindirmek ve onların sıkıntılarını gidermek olduğunu beyan etmiştir.²⁵ Bununla birlikte Müslümanın gayrimüslim orduda asker olarak görev almasının câiz görülmesi Yahudileri ve Hristiyanları dost edinmeyi yasaklayan âyetlerle²⁶ de çelişmez. Çünkü burada Müslümanın gayesi öğrendiği askerî bilgileri Müslümanın faydasına kullanmaktır. Âyette yasaklanan dostluk, Müslümanlara karşı kafirlere destek çıkmaktır. Burada ise böyle bir durum söz konusu değildir.²⁷

21 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *el-Fetâvâ'l-kübra'l-fikhiyye* (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), 2/25.

22 el-Enfâl 8/60.

23 Buhârî, “Bedü'l-Vahy”, 1; Müslim, “İmâre”, 155; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Talak”, 11.

24 Ahmed Hüseyin Muhammed Mustafa, “Hükmü kıtâli'l-müslimin tahte râyetin gayrimüslimetin”, *Mecelletü'l-Ma'hedi'l-Âli li'd-Dirâsâti'n-Nev'iyye* 2/4 (Temmuz 2022), 802-803.

25 Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*,

26 Âl-i İmrân 2/28; el-Mâide 5/51; el-Mümtehine 60/1.

27 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1384/1964.), 6/216-217; Ahmed

Bir Müslümanın gayrimüslim bir ülkede askerî eğitim alması hakkındaki bu hüküm, genel olarak eğitimi alan Müslüman askerin Müslümanlara açılacak bir savaşta veya diğer gayrimüslim devletlere karşı yürütülecek ve Müslümanlar için fayda sağlamayacak bir savaşta görevlendirilmeyeceğinin kuvvetle muhtemel olarak bilinmesine ve doğuracağı sonuçlara bağlıdır. Eğer Müslüman için bu riskler söz konusu ise, askerliğin zorunlu olması halinde ikrah altında kabul edilecek ve yapmadığı takdirde çeşitli cezalara maruz kalacaktır. Bu durumda yine salih niyetlerle görevini yapacaktır. Bu risklerin söz konusu olduğu durumlarda meslek olarak askerliği seçmesi, gönüllü askerlik yapması veya vicdani ret hakkını kullanmamasını câiz görmek mümkün görünmemektedir. Kendisinden bunların istenmesi durumunda ordudan ayrılmak için gereken çabayı da göstermelidir.

Bu ve benzeri çekincelerle bazı çağdaş ilim adamları Müslümanın gayrimüslim bir orduda meslek olarak veya gönüllü askerlik yapmasını gayrimüslimlere doğrudan fayda sağladığından çeşitli nedenlerle câiz görmemiştir.

* Bu gayrimüslimleri dost edinmektir. Çeşitli âyetlerde Yahudi ve Hristiyanların dost edinilmesi menedilmektedir: *“Ey iman edenler! Yahudileri ve Hristiyanları veli edinmeyin. Onlar birbirlerinin velileridir. Sizden kim onları dost edinirse şüphesiz o da onlardandır. Allah zalimler topluluğunu hidayete erdirmez.”*²⁸

*“Ey iman edenler! Eğer benim yolumda cihad etmek ve hoşnutluğumu kazanmak üzere yola çıkmışsanız, benim de düşmanım sizin de düşmanınız olan kimseleri kendilerine sevgi göstererek dost edinmeyin.”*²⁹

* Bu iş, gayrimüslimleri güçlendirmeye ve askerlerinin sayısını artırmaya hizmet etmektedir. Müslümandan ise gayrimüslimlerin hoşuna gitmeyecek şeyler yapması istenir. Onların safında yer alması ve onları savunması istenmez.

* Bu işte Müslümanın gayrimüslimin emrine girerek zillete düşmesi söz konusudur. Hâlbuki âyette, *“Artık kıyamet gününde Allah aranızda hükmedecek ve kâfirlere, müminler aleyhinde asla yol vermeyecektir.”*³⁰ buyrulmaktadır. Ayrıca askeriye de İslâm’ın emirlerinin yerine getirilmesi yasaklanabilir, onların dinî şiarlarının giyilmesi ve kullanılması istenebilir.

* Müslümanın gayrimüslim bir devletin ordusuna katılması halinde ilâ-yı kelimetullah çabası bir tarafa küfrün yüceltilmesi vardır.

Hüseyin, “Hükmü kâtâlî’l-müslimîn”, 802-804.

28 el-Mâide 5/51.

29 el-Mümtehine 60/1.

30 en-Nisâ 4/141.

4. Müslümanın Gayrimüslim Devletin Ordusunda Müslümanlarla Savaşması

Günümüzde devletler zaman zaman eli silah tutan vatandaşlarından, dinlerine bakmaksızın diğer ülkelerle yapılan savaşlarda yer almasını isteyebilmektedir. Bu minvalde gayrimüslim bir devlet Müslüman vatandaşlarına da savaşa katılmalarını zorunlu tutmakta, bu savaş bazen Müslüman bir devlete veya Müslüman askerlerin de içinde yer aldığı gayrimüslim bir devlete karşı olmakta bazen de sadece gayrimüslim askerlerin bulunduğu bir devlete karşı yürütülmektedir. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım:

Bir Müslümanın hatta Müslüman bir devletin, gayrimüslimlerin Müslümanlara karşı yürüttüğü bir savaşta onların yanında savaşçı olarak yer alması hatta onları savaşta olduğu gibi barışta da Müslümanlara karşı güçlendirecek şeyler yapması belirli durumlar hariç câiz değildir. Zira onların yanında Müslümanlara karşı saf tutmak müminleri bırakıp İslâm'a ve Müslümanlara kin ve düşmanlık besleyen kâfirlere sevgi beslemek, onları dost edinmek ve onları güçlendirmektir. Bu ise Kur'ân-ı Kerîm'de yasaklanmıştır. *“Müminler müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa artık Allah'la olan bağıını koparmış demektir. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden korunmanız başkadır.”*³¹ Ayrıca Müslümanın barışta olduğu gibi savaşta da başka bir Müslümanı kasten öldürmeye hakkı yoktur: *“Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”*³² Hz. Peygamber de bir hadisinde *“Bize silah çeken bizden değildir.”*³³ buyurmuştur. Müslümanlara silah çekmekten maksat, Müslümanlara savaş açmaktır: Nevevî'nin de belirttiği gibi bunu yapan Müslüman asidir.³⁴

Fakihler bu meseleyi, dönemlerindeki vakıya uygun olarak gayrimüslimlerin elinde esir bulunan Müslüman esirlerden Müslümanlara karşı yürütülen savaşta yer almalarının istenmesinin hükmünü açıklarken temas etmişlerdir. Serahî bu hususu, bu durumdaki esirlerin savaşmazlarsa öldürüleceklerinin söylenmesi halinde ne yapmaları gerektiğini açıklarken ele alır. Ona göre esirler öldürüleceklerini bilseler bile bir Müslümanı öldürmeleri câiz değildir. Bu durum normal zamanda bir Müslümanı öldürmekle tehdit edilen kimsenin başına gelene sabredip başka bir Müslümanı öldürmesinin câiz olmamasına benzer. Ancak onlar kendi

31 Âl-i İmrân, 2/28.

32 en-Nisâ, 4/93.

33 Buhârî, “Fiten”, 7; Müslim, “İmân”, 164.

34 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. El-Haccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1396), 2/108; Ahmed Hüseyin, “Hükmü kitâli'l-müslimîn”, 804-805.

canlarını da korumak adına onların saflarına katılırlar ama Müslüman öldürmek için her türlü tedbiri alırlar. Bu durumdaki Müslüman esirlerin gayrimüslim orduda yer almaları Müslümanlar nezdinde gayrimüslim orduyu kalabalık göstererek gözlerini korkutacak olsa da sıkıntı teşkil etmez. Bu durum, ölüm tehdidi altında Müslümanların malını telef eden mükrehin durumu gibidir. Esirlerin can korkuları yoksa onların ordusunda savaşamazlar. Zira Müslümanların kalplerine korku salar, cesaretlerini kırar ve düşman ordusunun sayıca fazla görünmesine yol açar. Zaruret durumu olmadıkça bunu yapmaları caiz değildir.³⁵ Müslüman bir askerin ikrah altında olsa bile Müslüman askeri öldürmesi câiz olmadığı için bu uğurda öldürülmesi durumunda günaha girmedigi gibi sevap da kazanır. Ancak bu hüküm, ikrah eden bizzat o askeri tehdit ettiği zamandır. Harbe iştirak etmediğinde imkân buldukları Müslümanları öldüreceklerse veya onlara eziyet edeceklerini söyleyerek tehdit ederlerse katılması câizdir. Ancak Müslümanlar kardeşleriyle karşılaşmamak için geri hizmetlerde durmalıdır. Bu iki zarardan hafif olanını irtikap etmek kabilindendir.³⁶ Bu esirlerden kendilerini serbest bırakmaları karşılığında Müslümanlarla savaşmalarının ya da Müslümanların gözünde sayılarını kalabalık göstermelerinin istenmesi halinde savaşmaları helal değildir. Zira can korkusu zarureti bulunmadıkça Müslümanların kalplerine korku salmalarına ruhsat yoktur.³⁷

Kadı Abdullah el-Mâlikî, savaşa katılan bu durumdaki bir Müslümanı muharip kabul eder ve kanının helal olduğunu söyler. İbn Rüşd, kanının ve malını helal gördüğü gibi çocuk çocuğunun esir olarak alınabileceği kanaatindedir. Züriyetinin esir alınmasından maksat, ailesini onun elinden kurtarmak ve din hususunda fitneye düşmelerinden korumak için Müslümanların arasına yerleştirmek- tir.³⁸ İbn Teymiyye kafirlerin ikrahıyla da olsa bir Müslümanın onların yanında savaşmasının Müslümanların ittifakıyla câiz olmadığını ifade etmiştir.³⁹

Ebü'l-Abbâs b. Zekeriyâ'nın, kendisine sorulan bir soruya verdiği cevap bu konuda önemli bir bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır: Ona Mağrib-i Aksâ'da (Fâs) Hristiyanlarla kaynaşıp aralarında muhabbet hâsıl olan Müslüman kabilelerin durumu sorulmuştu. Diğer Müslümanlar bu Hristiyanlarla savaşa niyetlen-

35 Serahsî, *Şerhu's-Siyei'l-kebîr*, 4/1517.

36 Ahmed Hüseyin, "Hükmü kıtâli'l-müslimin", 809-810.

37 Serahsî, *Şerhu's-Siyei'l-kebîr*, 4/1518.

38 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî et-Tilimsânî el-Fâsî, *Esna'l-metâcir fî beyâni ahkâmî men galebe 'alâ vağanihî en-Nasârâ ve lem yuhâcir ve mâ yeterattebü aleyhi mine'l-ukûbâtî ve'z-zevâcir*; thk. Hüseyin Müennis (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1406/1986), 42-43.

39 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmûü'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: 1425/2004 Mecmeu'l-Melik Fehd), 28/539.

diklerinde bu kabileler hemen Hristiyanları haberdar ediyorlar ve Müslümanlar da onları savaşa hazır halde buluyorlardı. Bazen de bu Hristiyanların yanında saf tutuyorlardı. Ebü'l-Abbâs, kafirleri dost edinenlerinden onlardan olduğunu söyleyerek bu kabilelerin katledilmesi şeklinde hüküm vermiştir.⁴⁰ Bazı âlimler de gayrimüslimlerle birlikte kılıcını kuşanan ve onların ordusunda bulunanların din-den çıktığı ve kanları ve mallarının helal olduğu hususunda gayrimüslimler gibi oldukları görüşündedir.⁴¹

İbn Hazm'a göre serhatte yaşayan bir Müslümanın asabiyetin tesiriyle kendisine karşı çıkan Müslümanları öldürmeleri, mallarına el koymaları ve çoluk çocuğunu esir almaları için gayrimüslim görevlendirirse bakılır: Bu savaşta Müslümanın hükmü geçerliyse kâfirler onun tabileridir. Bu Müslüman bu durumda kâfir olmaz ve fasıklıkta çok ileri gitmiş olur. Ama hüküm kâfirlerin elindeyse o da kâfir olur.⁴² Yine ona göre dâru'l-harb'e kendi tercihiyle Müslümanlara karşı muharip olarak katılan kişi murtettir. Ama bir Müslüman, İslâm ülkesindeki zulüm sebebiyle dâru'l-harb'e kaçır ancak Müslümanlara karşı onların yanında savaşmaz, onlara yardım etmez ve Müslümanlar arasında kendisini himaye edecek kimse bulamazsa kendisine bir şey gerekmez. Zira ikrah altında ve zor durumdadır.⁴³

Müslümanın, düşmanı Müslümanlara karşı güçlendirecek savaş malzemeleri yapması da yasaktır. Bu hususta oraya amanla girmiş olan Müslümanla orada esir olarak bulunan Müslüman arasında fark yoktur. Ancak ölümlü veya bir organını kesmekle tehdit ediyorlarsa zaruret nedeniyle bunları yapabilir. Hapis vs. öldürme veya organ kesme dışında bir şeyle tehdit ederlerse yapması câiz değildir. Ölümle tehdit edilir ve istediklerini yapmayıp öldürülürse ecir kazanır. Zira bu davranışıyla dine bağlılığını ortaya koymuş, Müslümanların rehavete kapılmalarına yol açacak şeylerden kaçınmış ve düşmanın keyfini kaçırmış olur.⁴⁴ Düşmanın savaş malzemesi üretmesine yarayacak hammadde vesairenin temininde rol alması da can korkusu yaşamadığı ve Müslümanların lehine bir durum söz konusu olmadığı sürece doğru değildir. Serahsî kendi döneminin şartlarını yansıtan bir

40 Ebü'l-Hasen Ali b. Abdisselâm b. Ali el-Vertâcî et-Tüsûlî es-Sebrârî, *Ecivetü'l-Tüsûlî an mesâilî'l-Emîr Abdülkâdir fî'l-cihâd*, thk. Abdüllatif Ahmed eş-Şeyh Muhammed Sâlih (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), 209-210.

41 Ebû Abdillâh (Ebû İsâ) Muhammed el-Mehdî b. Muhammed b. Muhammed el-İmrânî el-Vezzânî el-Fâsî, *en-Nevâzilü'l-cedidetü'l-kübrâ fî mâ li-ehli Fâs ve gayrihim mine'l-bedvi ve'l-kurâ el-müsemmâ bi'l-Mî yâri'l-cedîdî'l-câmi'i'l-mu'rib 'an fetâva'l-müteahhirîn min 'ulemâ'i'l-Magrib*, thk. Ömer b. Abbâd (Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, 1417/1996), 3/78-79.

42 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 12/126-127.

43 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 12/125.

44 Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 4/1476-1477.

şekilde bu hususta şunları aktarır: Dâru'l-harb'e amanla giren bir Müslüman orada demir madeni bulsa ve çıkaracağı şeyler kendisinden para karşılığında alınacaksa bile ocakta çalışması mekruhtur. Rızası olmadan alınmayacağını biliyorsa veya demirin bir kısmı kendisine verilecekse ve buna Müslümanların çok zaruri ihtiyaçları varsa veyahut kendisine verileni dâru'l-İslâm'a götürecekse Müslümanlara karşı gayrimüslimleri güçlendirecek bir durum olmadığı aksine fayda söz konusu olduğu için çalışabilir.⁴⁵ Müslümanlarla savaşmak için silahını istedikleri takdirde vermezse ecir kazanır ama ölümle tehdit edilirse verebilir. Silahını vermesi karşılığında bir Müslüman esiri serbest bırakacaklarını söylerlerse vermesi câizdir. Çünkü bir Müslümanın kurtuluşuna vesile olmuş olur.⁴⁶

Müslümanın, gayrimüslimlerin Müslümanları öldürmesine destek olacak olacak işlerden de kaçınması gerekir. Mesela bir gayrimüslim, bir Müslümandan diğer Müslümanı öldürmek için kılıcını bilemesini istese kendi canından endişe etmediği sürece bunu yapması câiz değildir. Canından endişesi varsa yapması câizdir. Zira diğer Müslümanı başka yolla da öldürebilirler. Bu sayeden en azından kendi canını korumuş olur.⁴⁷ Müslümanı asmak için darağacı yapmasını isterler ve yapmadığı takdirde öldüreceklerini söylerlerse yapmasına sakınca yoktur ama yapmayıp öldürülürse ecir kazanır.⁴⁸ Bir Müslümanı öldürecek silahın kullanılmasında destek vermesi istense, yapmadığı takdirde ölümle tehdit edilse bile yapması câiz değildir. Çünkü bu Müslümanın öldürülmesine destek olmaktır. Hz. Peygamber bu hususta, “*Kelimenin yarısıyla bile olsa Müslümanın öldürülmesine yardımcı olan kişi kıyamet günü alnında “Allah’ın rahmetinden ümidini kesmiş olarak gelir.”*⁴⁹ yazılı olarak gelir buyurmuştur.⁵⁰

Müslümanların aleyhine olacak şekilde düşmana yol göstermek de câiz görülmemiştir. Bu bağlamda Müslümanların yerini düşman askere gösteremez. İstediklerini yerine getirdiği takdirde Müslümanların kadın ve çocuklarını esir alıp mücahitlerini öldüreceklerinden eminse kendi canını kurtarmak için toplumu feda etmeye hakkı yoktur. Düşmanın ölümle tehdit ederek Müslümanlara karşı kullanacakları bir silah temin etmesini istemesi halinde, düşmanın galip geleceğine kanaat ederse göstermesi helal değildir. Bu silahın düşmana güç kazandıracak olmasına rağmen Müslümanların galip gelmelerine engel bir durum teşkil etmeye-

45 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 4/1477-1478.

46 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 4/1505.

47 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 4/1503.

48 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 4/1504.

49 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Diyât”, 1.

50 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 4/1504-1505.

ceğine kanaat eder ve kendi canından korkarsa isteklerini yerine getirebilir. Ama isteklerini yerine getirmeyip öldürülürse daha faziletli olanı seçmiş olur.⁵¹

Müslüman askerler savaşta da olsa Müslüman öldürmemeye azami özen göstermelidir. Bu Müslüman bazan kendi iradesi dışında düşman tarafında olmuş olabilir bazan da Müslümanların tarafında olmuş olabilir. Bu minvalde İslâm hukukçuları gayrimüslimlerin ikrahı sonucunda ordularına dâhil ettikleri bir Müslümanın Müslümanlar tarafından öldürülmesi halinde hükmün ne olduğu üzerinde de durmuşlar ve kasten öldürmeleri halinde kısas, hata ile öldürmeleri halinde diyet ve kefaret gerekip gerekmediği hususunda açıklamalarda bulunmuşlardır.⁵² Keza Serahsî, Müslüman atıcının savaşta yayının kopması veya Müslümanın attığı mancınık taşının dönüp bir Müslümanı öldürmesi hallerinin her ikisini de hata ile öldürme kabul etmiş, hem diyet hem de kefarete hükmetmiştir.⁵³

Düşmanın kendi kadın ve çocuklarını veya ellerindeki Müslüman esirleri kalkan olarak kullanması halinde bütün fakihler, bunların canlarını korumak adına savaşın düşük yoğunlukta sürdürülmesi gerektiği konusunda görüş birliği etmişlerdir. Düşük yoğunluğun derecesi hususunda bazı âlimler, bunu düşmanın bir yöntem haline getirmemesi için bu siperlerin hedef alınabileceğini belirtirken çoğunluk, ancak savaşa devam edilmemesi halinde durumunda Müslümanların mağlup olması veya daha büyük bir zarara uğramaları söz konusu ise zarureten bu yola başvurulabileceğini belirtmiştir.⁵⁴

5. Müslümanın Gayrimüslim Devletin Ordusunda Gayrimüslimlerle Savaşması

Günümüzde Müslümanlardan bazan vatandaşı bulundukları gayrimüslim devletin ordusunda diğer gayrimüslim devletlere karşı yürütülen savaşta yer almaları istenmekte, bazen de uluslararası anlaşmalar gereği Müslüman devletin gayrimüslim bir devlete karşı diğer gayrimüslim devletle yürüttüğü savaşta yer alması gündeme gelmektedir. İslâm hukukçuları, Müslümanların gayrimüslim bir devletin ordusunda diğer bir gayrimüslim devlete karşı yürütülen savaşlarda yer almalarının hükmünü de genellikle dönemlerindeki vakıya uygun olarak Müslüman esirlerden böyle bir savaşa katılmalarının istenmesi halinde ne yapmaları gerektiğini beyan ederken ele almışlardır.

51 Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 4/1480-1482

52 Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 4/1471-1472.

53 Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 4/1472-1473.

54 Özel, "Cihad".

Bazı âlimler Zübeyr b. Avvâm'ın (öl. 36/656), Necâşi Ashame'nin yanında savaştığı şeklindeki rivayete dayanarak Müslümanların gayrimüslimlerin ordusunun sancağı altında savaşmalarını (mutlak) olarak câiz görmüşlerdir. Bu rivayete göre Müslümanlar Necâşi'nin yanında iken düşman Necâşi'ye saldırmış, Zübeyr b. Avvâm da onun ordusunda savaşmıştır. Hanefî fakihî Şeybânî, bu rivayetin iki açıdan söz konusu savaşa katılmanın (mutlak olarak) cevâzına delil olamayacağını ifade eder: İlki rivayete göre Necâşi o gün Müslümandı. Zübeyr b. Avvâm bu nedenle onun yanında savaşmayı helal görmüştür. İkincisi Ümmü Seleme'nin de rivayet ettiği gibi o gün Müslümanların Necâşi'den başka sığınacak yeri yoktu. Onun mağlup olması durumunda Müslümanlar, can ve mal güvenliklerini yeniden kaybedecekleri korkusu içindeydiler.⁵⁵ Tahâvî de Necâşi'nin o gün Müslüman olduğunu söyler ve bu haberde Zübeyr b. Avvâm'ın savaştığına dair bilgi olmadığından sadece Zübeyr b. Avvâm'ın onun durumunu öğrenmek için gittiğinden söz ederek bu rivayetin bu açıdan delil teşkil etmediğini ileri sürer.⁵⁶

Müslümanların gayrimüslim bir devletin ordusunda diğer gayrimüslimlere karşı yürütülen savaşta yer alarak onların sayılarını artırması ve onları müdafaa etmek için savaşması bazı durumlar hariç câiz değildir. Çünkü iki taraf da hakkı değil küfrü temsil etmektedir. Müslüman ise, küfür nizamına hizmet için değil bilakis o nizamı yok etmek ve i'lâ-yi kelimetullah için savaşır.⁵⁷

Şeybânî'ye göre gayrimüslimlerin elinde esir bulunan Müslümanlardan başka bir gayrimüslim orduya karşı yürüttükleri savaşta yanlarında olmaları istenirse, bu savaşa katılmaları bazı şartlarla câizdir. Bu şartların bulunmaması halinde katılmaları câiz değildir.⁵⁸ Müslüman düşmana yarar sağlayacak, onları kuvvetlendirecek ve Müslümanlara faydası olmayacak bir savaşa zaruret olmadıkça katılamaz.⁵⁹ Savaşa katılmadıkları takdirde can korkuları yoksa katılmaları uygun değildir. Çünkü bu savaş küfre hizmettir. Bu savaşta yer alan Müslüman kendisini tehlikeye atmaktadır ki buna ruhsat yoktur. Ruhsat ancak dini aziz kılmak ve kendisini korumak için vardır. Savaşmadıkları takdirde ölümle tehdit ediyorsa başlarına gelecek ölüm tehlikesini savmak için savaşmalarında beis yoktur. Burada esareti altında bulundukları kimsenin öldüreceklerinden emindirler ama düşmanın öldüreceğinden emin değillerdir. Hatta ikrah altında oldukları için ikrah

55 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 4/1423-1424.

56 Tahâvî, *Muhtasarı ihtilâfî'l-ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417), 3/454-455.

57 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 4/1515; Tahâvî, *İhtilâfî'l-ulemâ*, 3/454-455.

58 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 4/1516.

59 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 4/1526-1527.

altında ölü eti yemenin ve şarap içmenin vacip olması gibi savaşa katılmaları vacip bile olabilir.⁶⁰ Tahâvî'ye göre aman altındaki bir Müslüman küfür hükümleri hâkim ise küfür ehlinin yanında savaşmaz.⁶¹ Sevri'ye göre savaşabilir. Evzâî, savaşı kazandıklarında kendilerini dâru'l-İslâm'a göndermelerini şart koşmaları halinde câiz görmüştür.⁶²

Serâhsî *el-Mebsût*'ta günümüzdeki duruma da ışık tutması açısından bu hususta şunları söyler: Dâru'l-harp'te aman altında olan Müslüman bir grubun bulunduğu sırada o ülkeye başka bir gayrimüslim ülke tarafından savaş açılrsa Müslümanların onlara karşı savaşması câiz değildir. Çünkü savaşta ölüm tehlikesi vardır. Canı tehlikeye atmak ise ancak i'lâ-yi kelimetullah ve dini aziz kılmak için olur. Burada küfrün hükmü geçerli olduğu için küfür yüceltilmiş olmaktadır ve İslâm'ın hükümlerini hâkim kılmak imkânları da yoktur. Ama savaşmadıkları takdirde ölüm korkuları varsa, katılmaları küfrü yüceltmek değil canlarını korumak için olduğundan savaşabilirler.⁶³

İmam Malik de dâru'l-harp'te bulunan Müslüman bir topluluk veya Müslüman tacirlerin veyahut Müslüman esirlerin bu şekilde bir savaşa katılmalarını uygun görmez. Çünkü savaş, insanları küfürden İslâm'a sokmak için yapılır. Kafirlerle onları bir küfür nizamından başka küfür nizamına sokmak için savaşmak uygun değildir.⁶⁴ İbn Hübeyre'nin naklettiğine göre gayrimüslimlerin gayrimüslimlerle savaşmaları halinde Müslümanların onlara yardım etmesi hususunda İmam Malik bunu Müslümanların faydasına ise câiz görmüştür.⁶⁵

Müslüman esirlere savaşa iştirak etmeleri halinde savaşın sonunda serbest bırakacakları taahhüdünde bulunurlar ve esirler de onların sözlerinde doğru olduklarına emin olurlarsa yanlarında yer almalarında yine beis yoktur. Çünkü bu sayede esaretten kurtulacaklardır. Esaretten kurtulmak da canını kurtarmak kadar önemlidir. Burada onların yanında yer almaları onları güçlendirmek olarak görülmemeli zira bu yolla güçlenecekleri kesin değildir ama Müslümanların esaretten kurtulacakları kesindir. Nitekim Müslüman esirler İslâm devlet başkanından kendilerini kurtarması için at, silah ve esir vermesini isteyecek olsalar onları güçlen-

60 Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, 4/1516-1517.

61 Tahâvî, *İhtilâfî'l-ulemâ*, 3/454-455.

62 Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbüri, *el-Evsaf mine's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, thk. Yasir b. Kemal vd. (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1431/2010), 6/416; Tahâvî, *İhtilâfî'l-ulemâ*, 3/454-455.

63 Serahsî, *el-Mebsût*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982-1983), 10/97-98.

64 Ebû Saîd Sahnûn Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/518.

65 İbn Hübeyre, *el-İfsâh*, 2/438.

dirmek olsa da devlet başkanı onları kurtarmak için bunları yapabilir.⁶⁶ Düşman, esirleri savaş için gönderir ve elde edecekleri malların tamamı ya da yarısının kendilerine ait olacağını şart koşarsa esirlerin can korkusu yoksa savaşmaları câiz değildir. Çünkü bunu yapmakla onları güçlendirmiş olurlar. Ama onları serbest bırakacaklarını söylerlerse sakınca yoktur. Bu, düşmana verecekleri at, silah, esir vb. karşılığında kendilerini kurtarmak anlamına gelir.⁶⁷

İmam Şâfiî *el-Ümm*'de, Müslümanların gayrimüslim bir devletin ordusunda diğer gayrimüslimlere karşı savaşmasını câiz görenler yanında haram gören de olduğunu ifade ettikten sonra Müslüman esirlerin savaşa zorlanmamaları halinde bu savaşta yer almamalarının daha doğru oldu görüşünü tercih etmiştir. O, Zübeyr b. Avvâm ile alakalı rivayete ihtiyatlı yaklaşmış ve haber sabit olsa Necaşi'nin o dönemde Müslüman olduğunu söylemiştir.⁶⁸

Ahmed b. Hanbel'e göre düşmanın elindeki esirlere savaşa katılmamaları halinde öldüreceklerini ve katıldıkları takdirde savaş sonunda serbest bırakacaklarını söylerlerse katılmaları câizdir. Ama kendilerine ihsanda bulunacaklarını söylemeleri durumunda Ahmed b. Hanbel görüş beyan etmekten kaçınmış ve "*Kim i'lâ-yi kelimetullah için savaşırsa Allah yolundadır.*" diye cevap vermiştir. Keza can korkuları yoksa veya kendilerini serbest bırakacaklarını da söylemiyorlarsa yine görüş beyan etmemiştir. *el-Fürû*'da can korkularının olmaması durumunda katılmalarının haram olduğu belirtilmiştir. Buhûtî, şerhlerinden korkmaları dışında onlara yardım etmelerini haram görmüştür.⁶⁹ Zira âyette: "*Allah'a ve âhîret gününe iman eden bir topluluğun, Allah'a ve peygamberine düşmanlık eden kimselere -babaları, oğulları, kardeşleri yahut diğer akrabaları da olsa- sevgiyle bağlandıklarını göremezsin.*"⁷⁰ buyrulmuştur.⁷¹

Muhammed Reşid Rıza'nın Rusya-Japonya savaşında Rus ordusunda savaşan Müslüman askerlerle ilgili söyledikleri, günümüz açısından fevkalade önemlidir. Ona göre Rusya-Japonya savaşında Rus ordusu bünyesinde yer alan Müslüman askerlerin niyetleri salih ise sevaba nail olurlar. Bu salih niyet, gayrimüslim bir devletin vatandaşı olan Müslümanın bu devletin ordusunda savaşırken çeşitli şekillerde tezahür edebilir: Bu devlet Müslümanlara karşı zalim ise bu yardımları

66 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 4/1518.

67 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, 4/1526.

68 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 4/256.

69 Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfû'l-kinâ an metni'l-Iknâ*, thk. Hilâl Musaylihî Mustafa Hilâl (Riyâd: Mektebetü'n-Nasr el-Hadîse 1388/1968), 3/63.

70 el-Mücâdele 22.

71 Ahmed Hüseyin, "Hükmü kâtîlî'l-müslimîn", 815-816.

nedeniyle zulüm ortadan kalkacak olabilir. Adil bir devlet ise Müslümanların hak ve özgürlüklerinin çerçevesi genişleyecek olabilir. Ayrıca Müslüman bu sayede cihada hazır hale gelecek şekilde savaş tekniklerini öğrenmiş olur. Böylece Müslümanlar yaşadığı toplumda dinlerini aziz kılarlar hem de kendilerini geri planda tutmayarak yaşadıkları toplumda varlıklarını göstermiş olurlar.⁷²

Netice olarak İslâm hukukçuları bu konuda üç görüş ileri sürmüşlerdir. İlk olarak bazı fakihler Zübeyr b. Avvâm'ın Necâşî'nin yanında savaşmasına dayanarak kayıtsız, şartsız mutlak olarak câiz görürken diğer bazıları bunu haram görmüştür.⁷³ Üçüncü görüş sahipleri ise zaruret ve Müslümanlar için maslahatın bulunması şartına bağlamıştır. Bu şartların tahakkuk etmemesi halinde câiz görmemişlerdir.⁷⁴

Zaruret ve maslahat olabilecek durumları şu şekilde sıralayabiliriz:

* Müslümanlar, bir gayrimüslim devlet tarafından diğer gayrimüslim devlete karşı savaşmaya ikrah edilirler ve yapmadıkları takdirde öldürüleceklerse canlarını korumak için savaşmaları câizdir. Bu durum, gayrimüslimlerin ellerinde esir olmaları veya o ülkenin vatandaşı olmaları halinde söz konusu olur.

* Esaretten kurtulmak, güçlerini ortaya koyarak üzerlerindeki zillet perdesini kaldırmak için.

* Müslümanlar yaşadıkları gayrimüslim devlette gerekli özgürlüklere sahip olurlar veya savaşa iştirak ettiklerinde kendilerinden birtakım sıkıntılar giderilecekse bu devlet kendilerinden yardım isterse Necâşî örneğindeki gibi savaşmaları câizdir.

* Harp tekniği öğrenmek ve böylece cihada hazır bulunmak gibi halis bir niyetleri olursa da katılmaları câizdir.⁷⁵

* Müslümanlar için daha büyük bir düşmanın gücünün kırılması için gücü zayıf olan düşmanın yanında yer almaları da câizdir. Nitekim Müslümanların büyük düşmandan korkmaları halinde onu zayıflatmak veya yok etmek için küçük düşmandan yardım istemeleri câizdir.⁷⁶

72 Muhammed Reşid Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 10/115.

73 Ahmed Hüseyin, "Hükmü kıtâli'l-müslimîn", 816-817.

74 Ahmed Hüseyin, "Hükmü kıtâli'l-müslimîn", 816-817.

75 Ahmed Hüseyin, "Hükmü kıtâli'l-müslimîn", 817-822?

76 İbn Atiyye Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1422), 4/328.

* İ'lâ-yi kelimetullah'a hizmet maksadına götürecek bir savaş ise katılmaları câizdir. Ama onların yanında savaşırken onlar dost edinilmemeli, küfrü yüceltecek her türlü işten kaçınılmalıdır. Onlara yardım etmeyi değil de esas olarak i'lâ-yi kelimetullah ve Allah'ın düşmanlarına eziyet vermeyi murat ederlerse mücahit sevabı kazanırlar.⁷⁷

Sonuç

İnsanlık tarihiyle yaşıt olan savaş mevzuu ile savaş hukuku, zihinleri meşgul etmeye devam etmektedir. Günümüzde Müslümanlar tarihte olmadığı kadar gayrimüslim ülkelerde hayatlarına devam etmektedirler. Bu durum Müslümanların bu ülkelerde meslek olarak veya geçici süreliğine askerlik yapmaları ile bu ülkelerin Müslüman ülkelere veya başka bir gayrimüslim ülkeye savaş açmaları halinde İslâm'ın hükmünün ne olduğu sorusunu beraberinde getirmektedir. Diğer bir husus da Müslüman ülkelerin, yaptıkları askerî ittifaklar sonucunda diğer bir ülkeye karşı açılan savaşta gayrimüslim devletin yanında yer almasıdır. Bu durumda bir Müslüman savaş hukuku konusunda çifte meşruiyet sorunu yaşamaktadır. Bir yandan dininin bu konudaki düzenlemeleri ile karşı karşıya iken diğer taraftan vatanı olduğu gayrimüslim devletin kuralları ile yüz yüzedir. Geçmiş yüzyıllarda Müslümanlar hâkim konumda bulunduğu ve gayrimüslim ülkelerde günümüzdeki kadar yerleşmedikleri için bu meseleler genel olarak Müslüman esirler kısmen de aman alarak gayrimüslim ülkede bulunan tüccar gibi Müslümanların bu tür durumlarda nasıl davranmaları gerektiği konuları bağlamında ele alınmıştır.

Her şeyden önce Müslümanın bütün çabası i'lâ-yi kelimetullah için olmalı ve Müslümanlar *"Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın."*⁷⁸ âyeti gereğince her daim savaşa hazır bulunmalıdır. Ayrıca gayrimüslimleri Müslümanlara karşı güçlendirecek her türlü faaliyetten uzak durmalı, âyetin gereğince Müslümanları bırakıp kâfirleri dost edinmemeli yani özellikle onların yanında Müslümanlara karşı savaşmamalıdır. Bu kapsamda gayrimüslim ülkede yaşayan Müslümandan ülkesi kendisinden askerlik hizmeti yapmasını istiyorsa ve bunda Müslümanlar için bir fayda varsa veya onlardan bir zararı giderecekse bu hizmeti yapması sevaba bile vesile olabilir. Bu hususlar söz konusu değilse ya da eğitim aldığı için ileride Müslüman ülkelere açılan savaşta yer alması istenecekse bu görevden gücü nispetince

77 Heytemî es-Sa'dî, *el-Fetâva'l-kübra*, 2/25; 4/222; Ahmed Hüseyin Muhammed Mustafa, "Hüküm kütâli'l-müslimîn", 817-820.

78 el-Enfâl 8/60.

kaçınmalı gerekirse hicret etmelidir. Askerliği meslek olarak seçerse daha dikkatli olması gerektiği ortadadır.

Müslüman askerden Müslüman ülkeye açılan savaşta görev alması istenirse elinden gelen gayreti göstererek bu savaşa iştirak etmekten kaçınmalıdır. Öldürülme ihtimali varsa veya Müslümanlar için daha büyük bir zarara yol açacaksa savaşa katılması câizdir ama yine de Müslüman öldürmemeye özen göstermeli, geri planda durmalıdır. Gayrimüslim bir ülke adına başka gayrimüslim bir ülkeye açılan savaşta da yer almamalı ama canını korumak veya Müslümanlara fayda sağlamak gibi gayelerle bu savaşa da katılması câizdir. Müslüman devletler de siyasi ittifaklar gereği zaruri durumlar dışında gayrimüslim devletlerin yanında Müslümanlara karşı cephe almamalı başka bir gayrimüslim devlete karşı savaşta ise Müslümanlar için menfaat olacak şekilde davranmaya özen göstermelidir.

Kaynakça

- Kur'an Yolu* (Erişim 15 Temmuz 2025). <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Ahmed Hüseyin Muhammed Mustafa. “Hükmü kıtâli'l-müslimîn tahte râyetin gayrimüslimetin”. *Mecelletü'l-Ma'hedi'l-Âli li'd-Dirâsâti'n-Nev'iyye* 2/4 (Temmuz 2022), 775-835. https://hiss.journals.ekb.eg/article_315843_73c40106400e9365507f7e4bc889fc9a.pdf (Erişim 01 Temmuz 2025).
- Aybakan, Bilal – Dönmez, İbrahim Kâfi. “Meşrû”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 01 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesru>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi-u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-. *Keşşâfü'l-kınâ an metni'l-İknâ'*. thk. Hilâl Musaylihî Mustafa Hilâl. Riyâd: Mektebetü'n-Nasrî'l-Hadîse, 1388/1968.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1405/1985.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Güman, Osman. “Bir İstismar Aparatı: Çifte Meşruiyet”. *Çifte Meşruiyetten Kaynaklanan Fikhî Sorunlar-Aile Hukuku Bağlamında*. ed. Ahmet Selman Baktı. 25-38. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024).
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî. *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye*. el-Mektebetü'l-İslâmiyye.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr* thk. Abdülgaflar Süleyman el-Bendârî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûü 'l-fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1425/2004.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbü'rî. *el-Ev-sa' mine's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. thk. Yasir b. Kemal vd. Feyyûm: Dârü'l-Felâh, 1431/2010.
- Kâsânî. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvez-Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Atfîş. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Muhammed Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr*.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiü's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. El-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1396.
- Özel, Ahmet. "Cihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 01 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cihad>
- Özel, Ahmet. "Dârülharp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 01 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulharp>
- Özel, Ahmet. "Darüssulh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 01 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/darussulh>
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts..
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Şerhu's-Si-yeri'l-kebîr*. nşr. Selâhaddin el-Müneccid - Abdülazîz Ahmed. Kahire: 1958-71.
- Serahsî. *el-Mebsût*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982-1983.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Üm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mıs-rî et-. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. Müessesetü'r-Risâle: 1415/1994.
- Tahâvî, *Muhtasarı ihtilâfı'l-ulemâ*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417.
- Tüsûlî, Ebû'l-Hasen Alî b. Abdisselâm b. Alî el-Vertâcî es-Sebrârî. *Ecvibetü'l-Tüsûlî an mesâilî'l-Emîr Abdülkâdir fî'l-cihâd*. thk. Abdüllatif Ahmed eş-Şeyh Muhammed Sâlih. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Venşerîsî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî et-Tilimsânî el-Fâsî. *Es-na'l-metâcir fî beyânî aḥkâmî men galebe alâ vâṭaniḥî en-Nasârâ ve lem yuhâcir ve mâ yeterattebû aleyhi mine'l-'ukûbâtî ve'z-zevâcir*. thk. Hüseyin Müennis. Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1406/1986.
- Vezzânî, Ebû Abdillâh (Ebû Îsâ) Muhammed el-Mehdî b. Muhammed b. Muhammed el-Hasenî el-İmrânî el-Fâsî. *en-Nevâzilü'l-cedîdetü'l-kübrâ fîmâ li-ehli Fâs ve gayrihim mine'l-bedvi ve'l-kurâ el-müsemma bi'l-Mi'yâri'l-cedîdi'l-câmi'i'l-mu'rib 'an fetâva'l-müteahhirîn min 'ulemâ'i'l-Magrib*. thk. Ömer b. Abbâd. Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şûûni'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- Yaman, Ahmet. "Savaş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 01 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/savas>
- Yaman, Ahmet. "Sulh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 01 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sulh--baris>
- Yurdagür, Metin. "İ'lâ-yi Kelimetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 01 Temmuz 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ila-yi-kelimetullah>

SEKİZİNCİ BÖLÜM

MODERN DÖNEMDE SAVAŞ

EKONOMİK BOYKOTLAR VE SESSİZ DİRENİŞ: SİMGESEL EYLEMLERİN EKONOMİ POLİTİĞİ

Özgür Bayram SOYLU*
Meryem TÜREL**

Giriş

Ekonomik boykotlar, şiddet içermeyen direnişin en kalıcı biçimlerinden biridir. Kolektif tüketici davranışına dayanan bu strateji, siyasi hoşnutsuzluğu ifade etmek ve adaletsizliği sürdürdüğü düşünülen kurumlara, şirketlere ya da hükümetlere baskı uygulamak amacıyla kullanılmaktadır. İsrail-Filistin çatışması gibi uzun süreli jeopolitik gerilimlerde özellikle dikkat çeken boykotlar, bireyler ve topluluklar için hem sembolik hem de maddi etkiler yaratabilecek birer pasif direniş yolu sunmaktadır.¹

Boykot kavramı, 19. yüzyılın sonlarında İrlandalı kiracı çiftçilerin, sömürücü uygulamalara karşı bir İngiliz toprak aracısıyla ekonomik ve sosyal ilişki kurmayı reddetmeleriyle ortaya çıkmıştır. Bu yöntem kısa sürede küresel düzeyde benimsenerek, zamanla sömürgecilik karşıtı mücadelelerden ırksal adalet hareketlerine, işçi hakları savunusundan apartheid karşıtı direnişlere kadar pek çok alanda kullanılan evrensel bir protesto biçimi haline gelmiştir.² Türkiye’de, özellikle İsrail menşeli ürünler ile bu ülkeyle ilişkili çok uluslu markaları hedef alan boykot hareketleri, bu küresel tarihsel geleneğin güncel bir devamı niteliğindedir. Ancak Türkiye bağlamı, dini, kültürel ve tarihsel bağların etkisiyle çok katmanlı ve ken-

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, İktisat Bölümü, İktisat Politikası Ana Bilim Dalı, ozgurbayram.soylu@kocaeli.edu.tr, ORC-ID: 0000-0002-5030-5924

** Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, İktisat Bölümü, İktisat Politikası Ana Bilim Dalı, meryem.turel@kocaeli.edu.tr, ORC-ID: 0000-0002-6921-3421

1 Wan Mohd Yusof Wan Chik vd., “The Concept of Boycott: A General Introduction,” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 10/9 (2020), 962–963.

2 Richard A. Hawkins, “Boycotts, Buycotts and Consumer Activism in a Global Context: An Overview,” *Management & Organizational History* 5/2 (2010), 123–124.

dine özgü bir zemine sahiptir. Filistin’e yönelik kamuoyu desteği, sıklıkla ulusal kimlik, dini hassasiyet ve dış politika yönelimiyle iç içe geçmiştir. Özellikle Gazze’deki askeri operasyonlar gibi Orta Doğu’daki gelişmeler, Türk kamuoyunda yalnızca dayanışma değil, aynı zamanda ahlaki ve dini bir yükümlülük hissiyle yönlendirilen tüketici tepkilerine yol açmıştır.³

Son olarak, 7 Ekim 2023’te Hamas’ın İsrail’e yönelik başlattığı saldırıların ardından İsrail’in Gazze’ye başlattığı kapsamlı askeri operasyon, Türkiye’de kamuoyunun boykot yönelimini yeniden canlandırmıştır. On binlerce sivilin hayatını kaybettiği bu süreç, geniş kesimlerce “katliam” olarak değerlendirilmiş ve sosyal medya üzerinden yürütülen kampanyalar aracılığıyla yeni bir boykot dalgası doğmuştur. Hashtagler, görsel içerikler ve “marka kara listeleri” üzerinden şekillenen bu protesto biçimi, tüketim tercihlerinin ahlaki bir direniş alanı olarak yeniden tanımlandığı bir çerçeve ortaya koymuştur.⁴

Ekonomik boykotlar günümüzde yalnızca bireysel tüketim tercihlerinin ötesinde, siyasal kimliğin ifadesi, etik bir duruşun ilanı ve kolektif vicdanın örgütlü bir dışavurumu olarak işlev gören çok katmanlı toplumsal pratikler hâline gelmiştir. Özellikle İsrail-Filistin çatışması gibi uzun süreli, yapısal olarak asimetrik ve uluslararası boyut kazanan krizlerde, boykotlar barışçıl, katılımcı ve tekrarlanabilir bir direniş biçimi sunarak toplumsal tepkilerin yönlendirilmesinde etkili bir araç olarak öne çıkmaktadır. Türkiye özelinde ise bu pratikler hem dini duyarlılıklarla hem de Filistin meselesine atfedilen tarihsel ve kültürel sorumluluk algısıyla birleşerek çok boyutlu bir anlam dünyasına oturmaktadır. Boykotun yalnızca ekonomik bir araç değil, aynı zamanda sembolik bir siyasal eylem olarak işlev görmesi, Türkiye’deki toplumsal reflekslerin ideolojik ve sosyokültürel sınırları aşarak birleştiği bir zemin yaratmaktadır. Bununla birlikte, bu tür boykotların ekonomik etkileri, çoğu zaman kısa vadede sınırlı kalmakta; asıl etkilerini sembolik, kültürel ve normatif düzeyde göstermektedir. Bu durum, boykotların yalnızca piyasaya değil, aynı zamanda kamusal alanın ahlaki ve politik inşasına hitap eden bir araç olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir.

Bu çalışmada, Türkiye’deki ekonomik boykot hareketlerinin sosyo-politik ekosistemde nasıl işlediği incelenmektedir. Bu hareketlerin hangi mekanizmalarla ortaya çıktığı, dijital medyada nasıl yayıldığı ve nasıl sürdürüldüğü analiz edil-

3 Kumru Uyar vd., “Dindarlık Etkisiyle İsrail Mallarına Karşı Tüketici Düşmanlığı,” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLIX (2020), 204–205.

4 Haydar Kerem Hoşgör - Murat Sezgin, “İsrail Menşeli Ürün ve Hizmetlere Yönelik E-Boykot Söylemlerinin Çevrimiçi Bir Şikâyet Portalı Üzerinden İncelenmesi,” *R&S - Research Studies Anatolia Journal* 7/1 (2024), 97–122.

mektedir. Dijital platformlar sayesinde boykot çağrıları ulusal sınırların ötesine taşınmakta, küresel adalet arayışlarıyla birleşmektedir. Bu yönüyle boykotlar, dijital çağda sivil direnişin dönüşümünü anlamak için zengin bir analitik zemin sunmaktadır.

1. Kuramsal Çerçeve: Pasif Direniş Olarak Boykot

Ekonomik boykotlar, şiddet içermeyen direnişin daha geniş bir geleneğine aittir. Fiziksel çatışmaya başvurmadan adaletsizlikle mücadele etmeyi amaçlayan bu pasif direniş biçimi, felsefi köklerini Leo Tolstoy'un zorbalığa karşı şiddetsizliği ahlaki bir tutum olarak savunduğu eserlerinde⁵ bulur. Bu düşünceyi sistematik bir çerçeveye oturtan Mahatma Gandhi ise *satyagraha* kavramı ile pasif direnişi sivil itaatsizlik ve manevi disiplinle birleştirmiştir.⁶ Gandhi'nin özellikle Britanya mallarının boykotunu içeren Swadeshi Hareketi, ekonomik tercihler yoluyla siyasal başkaldırının güçlü bir aracı olabileceğini göstermiştir. Bu strateji, daha sonra Martin Luther King Jr. gibi figürler tarafından da benimsenmiş; 1955-1956 yıllarındaki Montgomery Otobüs Boykotu örneğinde olduğu gibi, onur, birlik ve adaletin sembolü haline gelmiştir.

Modern siyaset bilimi ve sosyoloji teorilerinde boykotlar yalnızca ekonomik etkileri üzerinden değil, aynı zamanda kimliğin sembolik bir ifadesi olarak da değerlendirilmektedir. Boykot, kolektif muhalefet anlatısını görünür kılmakta; bireylerin günlük eylemleri—örneğin alışveriş tercihleri—politik ve etik değerlerle uyumlu hale gelmektedir. Böylece boykotlar, muhalefeti, dayanışmayı ve daha geniş ideolojik ya da dini kimliklere sadakati yansıtan ahlaki sinyalleşme eylemlerine dönüşmektedir.⁷

Hawkins, boykotları “ekonomik baskı yoluyla kurumsal veya hükümet davranışlarını değiştirmeyi amaçlayan tüketici temelli eylemler” olarak tanımlamaktadır.⁸ Bu eylemler genellikle ikiye ayrılmaktadır:

- **Birincil boykotlar**, doğrudan hedef alınan kurum veya devleti hedeflerken;

5 Leo Tolstoy, *İçimizdeki Tanrı'nın Krallığı* (*The Kingdom of God is Within You*), çev. Constance Garnett (New York: Cassell Publishing, 1894).

6 Mahatma Gandhi, *Hind Swaraj or Indian Home Rule* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1938), 43–55.

7 Martin Luther King Jr., *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story* (New York: Harper & Row, 1958), 71–98.

8 Hawkins, “Boycotts, Buycotts and Consumer Activism,” 124.

- **İkincil boykotlar**, hedefle bağlantılı tedarikçiler, iştirakler veya sponsorları da kapsayan dolaylı baskı mekanizmaları içermektedir.

Bu ayırım, 2005 yılında Filistinli sivil toplum kuruluşları tarafından başlatılan Boykot, Yatırımların Geri Çekilmesi ve Yaptırımlar (BDS) hareketi açısından oldukça önemlidir. BDS, İsrail'in işgal altındaki topraklarda yürüttüğü politikalara ve Filistinlilere yönelik sistematik ayrımcılığa karşı, uluslararası hukuka dayanan barışçıl bir yanıt olarak tasarlanmıştır. Hareket hem İsrail kurumlarını hem de bu kurumlarla iş birliği yaptığı düşünülen uluslararası şirketleri hedef alarak hem birincil hem ikincil boykot stratejilerini birlikte uygulamaktadır. Böylece piyasa bozumu ve itibar baskısı yoluyla devlet gücüne dolaylı müdahalede bulunmaktadır.

Türkiye özelinde boykotlar, yalnızca ekonomik eylemler değil; aynı zamanda dini, ulusal ve ideolojik anlamlar taşıyan sosyolojik olgulardır. Bu tür kampanyalar genellikle üç ana çerçevede şekillenmektedir:

1. Müslüman Filistinlilerle dini dayanışma;⁹
2. Türkiye'nin dış politikasına yönelik memnuniyetsizlikle bağlantılı milliyetçi hassasiyetler;¹⁰
3. İsrail'in Batı emperyalizminin bir uzantısı olarak algılanmasına dayalı anti-emperyalist eleştiriler.¹¹

Siyasal, sosyoloji ve kültürel çalışmalar literatüründe yapılan araştırmalar, birçok Türk vatandaşının boykot kampanyalarına katılımını sadece politik değil, aynı zamanda ahlaki bir yükümlülük ve dini bir sorumluluk olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.¹² Ekonomik davranış ile kültürel bilinç arasında kurulan bu ilişki, tüketimi ahlaki bir alan haline getirmektedir. Satın alınan kadar, satın alınmayan da politik bir mesaj taşımakta; böylece piyasa ile kamusal alan arasındaki sınırlar belirsizleşmektedir.¹³

Ayrıca, çatışmalı siyaset bağlamında yapılan akademik çalışmalar, geleneksel siyasal katılım yollarının etkisiz ya da erişilemez görüldüğü durumlarda, pasif

9 Uyar vd., "Dindarlık Etkisiyle İsrail Mallarına Karşı Tüketici Düşmanlığı," 205.

10 Özlem Duğan vd., "İsrail-Filistin Savaşı Kapsamında Tüketici Düşmanlığının Boykot Tutumuna Etkisi," *İstanbul Arel Üniversitesi İletişim Çalışmaları Dergisi* 13/25 (2024), 1–28.

11 Hoşgör - Sezgin, "İsrail Menşeli Ürün ve Hizmetlere Yönelik E-Boykot Söylemleri," 105.

12 Boykot yapmayı dini bir sorumluluk olarak niteleyen görüş ve fetvalar için bk. Ahmet Faruk Göksün, "Ekonomik Boykotun Meşruiyet Delillerine Dair Bir Deneme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 189-194.

13 İbrahim Avcı, "Factors Influencing the Boycott Intentions of Turkish Consumers Amid the Israel-Palestine Conflict," *Revista Brasileira de Gestão de Negócios* 26/4 (2024), e20240035.

direnış biçimlerinin güç kazandığını vurgulamaktadır. Dış politika kararlarının kamuoyu denetiminden uzak görüldüğü Türkiye gibi bağlamlarda boykotlar, yurttaşlara siyasal ifade için erişilebilir bir yol sunmaktadır. Sembolik etkileşimcilik perspektifinden bakıldığında ise bu eylemler, grup kimliğini ve ortak değerleri yeniden üreten mikro-ritüeller olarak işlev görmektedir; özellikle duygusal ve jeopolitik gerilimlerin yoğun olduğu anlarda anlam kazanmaktadır. Son olarak, dijital platformlar boykotlara yeni bir teorik boyut kazandırmaktadır. X ve TikTok gibi sosyal medya ağlarında boykot çağrılarının yayılması, yalnızca mobilizasyonu hızlandırmakla kalmamakta; aynı zamanda bazı teorisyenlerin “duygu toplulukları” (affective publics) olarak adlandırdığı, ortak öfke ve kültürel hafızayla bir araya gelen dijital cemaatleri de oluşturmaktadır. Böylelikle boykotlar, ekonomik alanın ötesine geçerek yerel ve küresel ölçekte şekillenen dijital direniş kültürünün bir parçası haline gelmektedir.

2. İsrail-Filistin Çatışmasında Ekonomik Boykotlar

İsrail’i hedef alan ekonomik boykotlar, güncel bir tepki biçiminden ziyade, tarihsel arka planı 20. yüzyılın ortalarına dayanan sistematik stratejilerdir. Özellikle 1948 Arap-İsrail Savaşı’nın ardından ve 1967 yılında Batı Şeria, Gazze Şeridi ile Doğu Kudüs’ün İsrail tarafından işgali sonrasında, Arap devletleri ve bazı sivil toplum aktörleri tarafından çeşitli düzeylerde ekonomik yaptırım ve kopuş mekanizmaları hayata geçirilmiştir. Bu erken dönem boykot hamleleri ağırlıklı olarak devlet temelli bir karakter taşımış ve Arap Birliği Boykot Bürosu gibi yapılar tarafından merkezi bir biçimde organize edilmiştir. Kampanyaların ana hedefi, İsrail menşeli ürünlerin ithalatının engellenmesi ve İsrail ile doğrudan veya dolaylı ekonomik ilişki yürüten şirketlerin cezai ve diplomatik yaptırımlara tabi tutulması olmuştur. Ancak Arap dünyasında yaşanan siyasi parçalanmalar, uygulamadaki kurumsal kapasite eksiklikleri ve stratejik tutarsızlıklar, bu girişimlerin etkinliğini önemli ölçüde sınırlandırmış, boykotların sürekliliğini ve yaygın etkisini azaltmıştır.

2005 yılında başlatılan Boykot, Yatırımların Geri Çekilmesi ve Yaptırımlar (BDS) hareketi, devlet merkezli ekonomik yaptırım stratejilerinden sivil toplum temelli direniş biçimlerine yönelimi temsil eden kritik bir kırılma noktasıdır. 170’i aşkın Filistinli sendika, sivil toplum kuruluşu ve topluluk örgütü tarafından ortak bir çağrıyla ilan edilen bu kampanya, İsrail’in uluslararası hukuk normlarına riayet etmeye zorlanmasını hedeflemektedir. Hareketin üç temel amacı bulunmakta-

dır: (1) 1967 yılında işgal edilen Arap topraklarındaki İsrail işgalinin ve sömürgeleştirme uygulamalarının sonlandırılması; (2) İsrail vatandaşı Filistinlilere yönelik kurumsallaşmış ayrımcılığın giderilerek tüm yurttaşlara eşit hakların tanınması; (3) Birleşmiş Milletler'in 194 sayılı kararına uygun biçimde Filistinli mültecilerin geri dönüş hakkının tanınması ve bu sürecin kolaylaştırılmasıdır.

BDS hareketi, stratejik söylemini uluslararası hukuk ilkeleri ve evrensel insan hakları normları temelinde inşa ederek, kendisini Güney Afrika'daki apartheid rejimine karşı geliştirilen barışçıl direniş pratikleriyle özdeş bir mücadele alanında konumlandırmaktadır. Hareketin savunucuları, BDS'nin yalnızca bir ekonomik baskı aracı değil, aynı zamanda küresel düzeydeki yapısal eşitsizliklere ve insan hakları ihlallerine karşı kolektif bir etik ve sivil itaatsizlik tepkisi olduğunu ileri sürmektedir. Buna karşın, bazı Batılı devletler ve İsrail yanlısı aktörler, hareketi İsrail'in meşruiyetini hedef almakla suçlamakta ve diplomatik düzeyde meşruluğunu tartışmaya açmaktadır. Ancak BDS destekçileri, bu eleştirileri reddederek hareketin barışçıl yöntemlerle sürdürülen ve uluslararası hukukla uyumlu meşru bir hak arayışı olduğunu savunmaktadır.¹⁴

BDS hareketinin ekonomik etkilerine ilişkin akademik literatürde farklı değerlendirmeler yer almaktadır. Teknoloji, savunma sanayi ve ilaç gibi küresel ölçekte rekabet gücü yüksek sektörlerle donatılmış olan İsrail ekonomisi, genel itibarıyla dirençli ve esnek bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, boykot kampanyalarının doğrudan ekonomik zarara yol açma kapasitesi sınırlı kalmıştır. Bununla birlikte, BDS'nin sembolik, kültürel ve itibari etkileri daha belirgin düzeyde hissedilmiştir. Başta üniversiteler, dini kurumlar ve kültürel figürler olmak üzere birçok birey ve kuruluş, bu harekete çeşitli biçimlerde destek vermiş; konser organizasyonlarını iptal etmiş, yatırım portföylerinden İsrail bağlantılı şirketleri çıkarmış ya da akademik iş birliklerini durdurmuştur. Bu tür eylemler, İsrail'in işgal politikalarına yönelik uluslararası kamuoyunda daha yoğun bir dikkat ve denetim oluşmasına katkı sağlamış; ayrıca çok uluslu şirketler üzerinde işgal altındaki Filistin topraklarındaki faaliyetlerini yeniden gözden geçirme yönünde artan bir baskı yaratmıştır.

Kurumsal düzeyde Filistin Yönetimi (FY), özellikle uluslararası hukuk nezdinde yasa dışı sayılan İsrail yerleşimlerinden gelen ürünlere yönelik hedeflenmiş boykot politikaları uygulamaktadır. Bu strateji, Avrupa Birliği ile zaman zaman eşgüdüm içerisinde yürütülen ürün etiketleme düzenlemeleri ve ticaret kısıtla-

14 Ramah Awad, "BDS as the Baseline of Solidarity: Toward a Model of Co-Struggling with Palestinians in Their Movement for Justice and Liberation," *Human Geography* 14/3 (2021), 362–373.

maları gibi mekanizmalar aracılığıyla somutlaştırılmaktadır.¹⁵ Bununla birlikte, devlet merkezli bu yaklaşımlar, çoğu zaman tabandan yükselen daha kapsamlı ve radikal taleplerin gerisinde kalmaktadır. Nitekim sivil toplum aktörleri ve BDS hareketinin destekçileri, yalnızca işgal altındaki bölgelerden gelen ürünlerin değil, genel olarak İsrail menşeli tüm ürünlerin ve İsrail'in işgal politikalarıyla dolaylı ya da doğrudan bağlantılı çok uluslu şirketlerin de hedef alınması gerektiğini savunarak, daha bütüncül bir boykot anlayışını dile getirmektedirler.

Boykot hareketlerinin etkilerine ilişkin sınırlı ancak dikkat çekici ampirik bulgular, mevcut literatürde yer bulmaktadır. Etkes ve Weissbrod'un (2016) gerçekleştirdiği çalışmada, doğrudan ekonomik zararların genel olarak sınırlı kaldığı, ancak boykotun etkisinin bağlama duyarlı biçimde farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Özellikle yerel milliyetçilik duygularının belirgin olduğu, sivil toplum örgütlerinin güçlü biçimde örgütlendiği ve medyanın konuya yüksek düzeyde ilgi gösterdiği coğrafi ve sosyo-politik bağlamlarda boykotun etkisinin anlamlı biçimde arttığı vurgulanmaktadır. Bu tür dinamikler, bir yandan tüketici tercihlerini şekillendirirken, diğer yandan şirketler üzerinde kamuoyu baskısını artırarak ekonomik aktörlerin politikalarını yeniden değerlendirmelerine yol açabilmektedir.

Bu çerçevede Türkiye, küresel BDS ağı içerisinde yalnızca jeopolitik konumu itibarıyla değil, aynı zamanda toplumsal düzeyde Filistin meselesine duyulan tarihsel ve duygusal yakınlık sayesinde önemli bir odak noktası olarak öne çıkmaktadır. Türkiye'deki boykot hareketleri, belirli bir ideolojik pozisyona ya da sosyo-kültürel gruba indirgenemeyecek kadar kapsayıcı ve çeşitlidir. Boykot çağrıları hem sağ hem de sol çevrelerce hem seküler hem de dini topluluklar tarafından sahiplenilebilmektedir. Bu çok katmanlı sahiplenmenin en belirgin örnekleri, Gazze'ye yönelik İsrail askeri operasyonları, Mescid-i Aksa'ya yapılan müdahaleler veya İsrailli siyasal aktörlerin provokatif açıklamaları gibi olaylar sonrasında ortaya çıkan yaygın ve kolektif boykot tepkilerinde gözlemlenmektedir. Bu durum, Türkiye'de Filistin meselesinin toplumsal bir hassasiyet alanı olarak ideolojik sınırların ötesine geçtiğini ve boykotun bir tür kamusal vicdan tepkisine dönüştüğünü göstermektedir. Türkiye'deki boykot tepkileri, yalnızca bireysel tüketici davranışlarıyla sınırlı kalmamakta; sosyal medya fenomenleri, dini otoriteler ve seçilmiş siyasetçiler tarafından görünürlük kazanarak meşrulaştırılmaktadır. Özellikle sosyal medyanın yaygın etkisi, boykot çağrılarının hızla kitleselleşmesini sağlamakta ve toplumsal mobilizasyonu artırmaktadır. Bu süreçte büyük market

15 Haggay Etkes - Michal Weissbrod, "The Palestinian Boycott of Israeli Goods: Economic Ramifications," *Strategic Assessment* 19/3 (2016), 19–21.

zincirleri, kamuoyundaki baskıya yanıt olarak İsrail menşeli ürünleri geçici süreyle raflardan kaldırmakta; sokak esnafı ve küçük işletmeler ise “İsrail ürünü satmıyoruz” gibi duyurularla sembolik tutumlar sergilemektedir. Ayrıca Türkiye’nin BDS’ye katılımı yalnızca tepkisel değil, aynı zamanda örgütlüdür. Sivil toplum kuruluşları, öğrenci toplulukları ve meslek birlikleri aktif biçimde boykot listeleri yayımlamakta, farkındalık etkinlikleri düzenlemekte ve uluslararası BDS yapılarıyla iş birliği yapmaktadır. Milliyetçilik, dini kimlik ve sivil aktivizmin iç içe geçtiği bu dinamik yapı, Türkiye’deki boykot kampanyalarına duygusal derinlik ve yüksek bir mobilizasyon kapasitesi kazandırmaktadır. Bu durum, Türkiye’yi Müslüman dünyada nadir görülen bir örnek haline getirmektedir.

3. 2021 Gazze Saldırısı ve 2023 Sonrası Boykot Dalgaları

Mayıs 2021’de Doğu Kudüs’te artan gerilim ve Mescid-i Aksa çevresinde yaşanan şiddet olayları, İsrail’in Gazze Şeridi’ne yönelik geniş kapsamlı bir askeri operasyon başlatmasına neden olmuştur. On bir gün süren bu saldırılar sonucunda, aralarında onlarca çocuğun da bulunduğu 250’den fazla Filistinli yaşamını yitirmiştir. Saldırıların Ramazan ayının son günlerine denk gelmesi, Türk kamuoyundaki duygusal etkiyi daha da derinleştirmiştir. Medyada geniş yer bulan sivil ölümleri, yıkılan evler ve kutsal mekânlara yönelik saldırılar, Kur’an ayetleri, millî semboller ve kolektif hafızadaki Filistin imgesiyle harmanlanarak yoğun bir toplumsal öfkeye yol açmıştır.

Bu gelişmeler, Türkiye’de son yılların en geniş çaplı ekonomik boykot dalgalarından birini tetiklemiş ve tüketici direnişinin ülkedeki sosyo-politik dinamiklerle nasıl iç içe geçtiğine dair çarpıcı bir örnek sunmuştur. Sosyal medyada özellikle #İsrailÜrünlerineBoykot ve #FreePalestine gibi etiketler öne çıkarken; TikTok, Instagram ve X gibi platformlarda yayılan görsel içerikler ve marka listeleri hem İsrail menşeli ürünleri hem de İsrail’e dolaylı destek verdiği iddia edilen çok uluslu şirketleri hedef almıştır. Bu dijital aktivizm biçimi, yalnızca ekonomik tercihleri yönlendirmekle kalmamış; aynı zamanda kolektif bilinç üretimini teşvik etmiş ve tüketiciler arasında grup içi aidiyet hissini güçlendirmiştir. Bu durum, dijital medya üzerinden şekillenen tüketici davranışlarının sadece ekonomik değil, aynı zamanda kimlik kurucu ve politik anlamlar da taşıyabileceğini göstermektedir.

Bu dinamik, 7 Ekim 2023’te Hamas tarafından İsrail’e yönelik gerçekleştirilen saldırıların ardından İsrail’in Gazze’ye başlattığı kapsamlı ve sert askeri ope-

rasyonlarla yeniden alevlenmiştir. Söz konusu süreç, yalnızca bir silahlı çatışma değil, aynı zamanda camilerin, hastanelerin ve yerleşim alanlarının hedef alındığı; 30 binden fazla sivilin yaşamını yitirdiği kitlesel bir insani trajedi olarak kamuoyunun gündemine oturmuştur. Bu gelişmeler, Türkiye’deki toplumsal duyarlılığı yeniden tetiklemiş ve ekonomik boykot çağrılarını bir kez daha görünür kılmıştır. Önceki kampanyaların toplumsal hafızasında yer eden mirasla birleşen bu yeni dalga, dijital medya altyapısı sayesinde kısa sürede geniş bir kitleye ulaşmış; “İsrail destekçisi markalar” listeleri milyonlarca kullanıcı tarafından paylaşılmıştır.

Bu süreçte yalnızca dini hassasiyetler değil, aynı zamanda adalet, insan hakları ve küresel vicdan çağrıları da söylemsel düzeyde ön plana çıkmıştır. Cuma hutbelerinde boykotun dini bir sorumluluk olduğuna dair vurgular öne çıkarken; sosyal medya platformlarında özellikle genç kullanıcılar nezdinde daha sistematik ve sürdürülebilir bir bilinç oluşturulmuştur. Türkiye’deki sivil toplum kuruluşları, üniversite kulüpleri ve meslek odaları tarafından hazırlanan içerikler aracılığıyla, kurumsal tepkiler bireysel tüketici tercihleriyle iç içe geçmiş ve toplumsal mobilizasyon yeniden ivme kazanmıştır. 2021’de olduğu gibi, 2023 sonrası dönemde de hükümet yetkilileri tarafından İsrail’in eylemleri “devlet terörü” olarak nitelendirilmiş; ancak doğrudan bir resmî ambargo uygulanmamıştır. Bunun yerine kamuoyuna yapılan açıklamalarda vatandaşlara vicdanları doğrultusunda hareket etme çağrısı yapılmış; böylece siyasal alanla sivil alan arasındaki sınırlar retorik düzeyde daha da belirsizleşmiştir. Tüm bunlara rağmen, devletin İsrail ile başta savunma, enerji ve teknoloji olmak üzere bazı stratejik sektörlerde bir süre sürdürdüğü ticari ilişkiler, kamuoyunda “etik duyarlılık” ile “ekonomi politikası” arasındaki yapısal çelişkiyi yeniden gündeme getirmiştir.

4.Türkiye’de Ekonomik Boykotların Güncel Dinamikleri

İsrail-Filistin meselesi, yalnızca devletlerarası politikalarla değil, aynı zamanda bireylerin gündelik yaşamlarında şekillenen tepkileriyle de kendisini göstermektedir. Bu bağlamda **tüketici aktivizmi**, bireylerin etik, politik veya dini gerekçelerle belli ürün ve markaları tercih etmeme yönünde sergiledikleri davranış biçimi olarak öne çıkmaktadır. Literatürde bu tür davranışlar hem küresel düzeyde hem de yerel bağlamda “pasif direniş” veya “barışçıl protesto” biçimleri olarak değerlendirilmekte; özellikle asimetrik çatışma ortamlarında bireylerin seslerini duyurmak için tercih ettikleri etkili yöntemlerden biri olarak karşımıza çıkmakta-

dır. Türkiye’de 2023 yılı boyunca yapılan saha araştırmaları, bu eğilimin toplumda ne derece karşılık bulduğunu anlamak açısından önemli bulgular sunmaktadır.

Her iki boykot dalgası da (2021 ve 2023 sonrası), duygusal ve sembolik açıdan güçlü toplumsal tepkiler üretmiş olsa da İsrail’in toplam ihracat hacmi üzerinde kısa vadede doğrudan ekonomik bir kırılma yaratmamıştır. Ancak bu kampanyalar, Türkiye’de toplumsal hafızanın, siyasal katılım biçimlerinin ve kimlik inşasının şekillenmesinde önemli etkiler yaratmıştır. Türkiye örneğinde boykot, halkın siyasal sürece katılım biçimi olarak içselleştirilmiş; tüketim tercihi, bireysel bir protesto aracı ve kolektif ahlaki tavır haline gelmiştir.

Boykot çağrılarının sektörel düzeydeki etkileri değerlendirildiğinde, tepkilerin özellikle gıda, içecek, kozmetik ve hızlı tüketim ürünleri sektörlerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Coca-Cola, Nestlé, Unilever ve McDonald’s gibi çok uluslu markalar hem İsrail menşeli olmaları hem de İsrail ile ilişkilendirilmeleri nedeniyle sosyal medya kampanyalarının doğrudan hedefi olmuştur. Bu süreçte bazı yerli markalara yönelim artmış; örneğin yerli içecek markalarının haftalık satışlarında %12’lik kısa vadeli artışlar kaydedilmiştir. Ancak bu tepkilerin genellikle duygusal dalgalanmalara bağlı olduğu, uzun vadeli marka sadakati açısından sürdürülebilirlik taşımadığı gözlemlenmektedir.

Kriz iletişimi açısından değerlendirildiğinde, çok uluslu şirketler İsrail-Filistin çatışması gibi politik konularda tarafsızlık beyanlarıyla kamuoyunu yatıştırmaya çalışmaktadır. Ancak bu tür açıklamalar genellikle her iki tarafı da tatmin etmemekte; markalar iki yönlü eleştirilerin hedefi hâline gelmektedir. Unilever ve Starbucks gibi şirketler, sosyal medya baskısı sonrasında kamuya açık açıklamalar yapmak ya da bağışlarla tepkiyi yumuşatmak zorunda kalmış, fakat bu adımlar çoğu zaman inandırıcılık sorunu nedeniyle itibar kaybını telafi edememiştir.¹⁶

Bu süreçte özellikle genç kuşaklarda, marka algısı ve tüketici güveni daha belirgin etik duyarlılıklar temelinde şekillenmiştir. Üniversite kampüslerinde yapılan araştırmalar, boykot çağrısı yapılan markaların kampüs satışlarında %3 ila %6 arasında düşüş yaşadığını ortaya koymaktadır. Bu bulgular, Z kuşağının tüketim kararlarında yalnızca fiyat ve kalite değil, aynı zamanda etik duruş, insan hakları ve vicdani tutum gibi değerleri önceliklendirdiğini göstermektedir. Bu bağlamda şirketlerin yalnızca ürünlerini değil, söylemlerini ve toplumsal pozisyonlarını da yönetmek zorunda oldukları anlaşılmaktadır.

16 Hoşgör - Sezgin, “İsrail Menşeli Ürün ve Hizmetlere Yönelik E-Boykot Söylemleri,” 105.

Areda Survey tarafından yürütülen 2023 tarihli Sosyometre araştırmalarına göre, İsrail bağlantılı firmalara yönelik boykot kampanyalarına halkın %60,3'ü aktif olarak katılım sağlamaktadır. Toplumun %39,7'si ise bu tür boykotlara katılmadığını belirtmiştir.¹⁷ Bu oranlar, Türkiye toplumunun önemli bir kısmının tüketim tercihlerini politik bir araç olarak kullandığını ve bu araç üzerinden ahlaki bir duruş sergilediğini göstermektedir. Toplumsal tabana yayılan bu davranış biçimi, geleneksel protesto biçimlerinin ötesinde, ekonomik alanda sembolik direnişin yeni bir formunu oluşturmaktadır.

Araştırmada dikkat çeken bir diğer nokta ise, boykot davranışının yalnızca bireysel vicdanla değil, toplumsal kampanya stratejileriyle de bağlantılı olduğudur. Bulgulara göre, boykotların etkili olabilmesi için iki temel unsur öne çıkmaktadır: (1) Medyanın kampanyalara aktif destek sunması ve (2) Kampanyaların hedef firma sayısını sınırlı tutarak odağı kaybetmemesi. Bu öneriler, yaygın katılımı ve sürdürülebilirliği mümkün kılacak stratejik yaklaşımlara işaret etmektedir.

Özellikle Kasım ve Aralık 2023 döneminde yürütülen araştırmalarda, İsrail'e yönelik en etkili tepkinin ekonomik alanda verileceği kanaati öne çıkmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu, İsrail menşeli ürünlerin boykot edilmesini hem bireysel hem de toplumsal vicdanı temsil eden barışçıl bir protesto biçimi olarak değerlendirmiştir. Bu durum, Türkiye kamuoyunun dış politika krizlerinde yalnızca hükümet politikalarına değil, kendi gündelik tüketim pratiklerine de yön verdiğini göstermektedir.

Aralık 2023'te Starbucks'a karşı yürütülen kampanya da bu eğilimin somut bir örneğini sunmaktadır. Söz konusu kampanya, spesifik firmalar üzerinden yürütüldüğünde halkın tepkisinin daha örgütlü ve görünür hale geldiğini göstermiştir. Özellikle medya organlarının ve dijital mecraların kampanya sürecindeki rolü, katılımın yaygınlaşması açısından belirleyici olmuştur. Tüm bu veriler, tüketici boykotlarının yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda sembolik bir anlam ve değer taşıdığını ortaya koymaktadır.

Elde edilen bulgular, Türkiye toplumunun İsrail-Filistin meselesine karşı sergilediği duyarlılığın yalnızca söylemsel düzeyde kalmadığını; tüketim pratikleri aracılığıyla eyleme dönüştüğünü göstermektedir. Bu davranış biçimi, toplumsal hafızada yer etmiş olan adalet, mazlumdan yana olma ve dayanışma gibi değerlerle örtüşmekte; böylece bireysel tercihler kolektif bir vicdana dönüşmektedir. Boykot kampanyaları, özellikle Filistin meselesi gibi yüksek sembolik yüke sa-

17 Areda Survey. *Sosyometre Raporları: İsrail-Filistin Savaşı Algı Araştırmaları Derlemesi*. İstanbul: Areda Survey, 2023.

hip konularda hem iç hem de dış politikada kamuoyunun aktif bir özne olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda tüketici aktivizmi, yalnızca kısa vadeli bir protesto biçimi değil; aynı zamanda demokratik katılımın, bilinçli yurttaşlığın ve kolektif eylemin güçlü bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Sivil toplumun bu yöndeki refleksleri, kamusal politikalara yön verme potansiyeli taşımakta ve daha adil bir küresel düzen talebini görünür kılmaktadır.

Sonuç

Ekonomik boykotlar, günümüzde yalnızca ticari tercihler olmaktan çıkmış; kültürel anlatılar, etik sorumluluklar ve kolektif hafızaya dayalı siyasal ve sembolik eylemler hâline gelmiştir. Özellikle İsrail-Filistin gibi uzun süreli ve asimetrik çatışmalarda, boykot hareketleri marjinalize edilmiş topluluklara barışçıl, katılımcı ve ölçeklenebilir bir direniş biçimi sunmaktadır. Bu hareketler, ahlaki öfkeye biçim kazandırarak sivil katılımı piyasa düzlemine taşır; böylece tüketim eylemini siyasal bir araca dönüştürür.

Bu çalışmanın ortaya koyduğu bulgular, ekonomik boykotların makro düzeyde—özellikle İsrail gibi çeşitlendirilmiş ve korunaklı ekonomik yapılarda—sınırlı doğrudan etki yarattığını göstermektedir. Ancak buna karşın, boykotların sembolik, kültürel ve itibara dayalı etkileri çok daha derin ve kalıcıdır. Bu tür kolektif eylemler, kamu söylemini dönüştürmekte, toplumsal farkındalığı artırmakta ve küresel şirketler üzerinde hem normatif hem de piyasa temelli baskılar oluşturmaktadır. Sosyal medya ve aşırı şeffaflık çağında markalar artık yalnızca ürün kaliteleriyle değil; etik bağlılıkları, tedarik zinciri sorumlulukları ve siyasal pozisyonlarıyla da değerlendirilmektedir.

Özellikle tartışmalı devlet politikalarıyla doğrudan ya da dolaylı şekilde ilişkili olan çok uluslu şirketler, kamusal vicdanın hedefi hâline gelmektedir. Dijital mecralarda hızla örgütlenen tüketici aktivizmi, bu şirketler açısından itibar krizlerine, yatırımcı güveninde dalgalanmalara ve marka sadakatinde aşınmaya neden olabilmektedir. Bazı şirketler, yoğun kamuoyu baskısı karşısında operasyonlarını yeniden yapılandırmak, ortaklıklarını gözden geçirmek veya açıklamalarla krizi yönetmeye çalışmak zorunda kalmaktadır. Bu bağlamda ekonomik boykotlar, klasik diplomatik veya yasal mekanizmaların sağlayamadığı bir tür gayri resmî denetim ve hesap soruculuk işlevi görmektedir.

Türkiye'nin bu küresel direniş manzarası içindeki özgün konumu, boykotların yalnızca ticari değil; aynı zamanda siyasal kimlik inşası, dini dayanışma ve

anti-empyralist söylemin bir aracı olarak nasıl işlev gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Türkiye bağlamında ekonomik boykotlar sadece tepkisel refleksler değil; halkın ahlaki ekonomisine içkin, sembolik anlam taşıyan ve ritüelleşmiş kolektif davranışlardır. Devlet politikaları ile halk temelli aktivizm arasındaki mesafe zaman zaman belirginleşse de boykotlar yurttaşlık pratiğinin güçlü bir biçimi olarak, toplumsal değerlerin yeniden üretildiği ve küresel adalet taleplerinin yerel zeminde ifade edildiği birer politik sahne hâline gelmektedir.

Bu çalışmanın temel bulgusu, ekonomik boykotların salt finansal sonuçlara indirgenemeyeceği yönündedir. Bu eylemler, politik özneleşmenin, kültürel üretimin ve ahlaki konum almanın bir dışavurumu olarak ele alınmalıdır. Boykotlar, yalnızca ticaret akışlarını değil; çatışmaların nasıl anlatıldığını, suç ortaklığının nasıl algılandığını ve küresel adaletin yurttaşlar eliyle nasıl talep edildiğini şekillendirmektedir. Bu nedenle etkileri, yalnızca ihracat verileriyle değil; sembolik söylemler, kamuoyu baskısı ve etik tüketim davranışları üzerinden değerlendirilmelidir.

Geleceğe dönük olarak, akademisyenler, aktivistler ve politika yapıcılar; tüketici direnişinin sembolik gücünden nasıl yararlanabileceklerini tartışmalı ve aynı zamanda etik ekonomik davranışların nasıl kurumsallaştırılabileceğine odaklanmalıdır. Bu çabalar, şeffaflığı artıran düzenlemeleri, tüketici eğitimi girişimlerini ve küresel markaların etik hesap verebilirliğini teşvik eden mekanizmaları içermelidir.

Sonuç olarak, Türkiye örneği bize şunu göstermektedir: Piyasa düzlemindeki etkisi sınırlı kalsa da ekonomik boykotlar bir direniş arşivi olarak yaşamaya devam etmektedir. Bu eylemler sınırları aşar, hükümet söylemlerini geride bırakır ve bize şunu hatırlatır: Tüketim, yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda siyasal ve etik bir eylemdir.

Kaynakça

- Areda Survey. *Sosyometre Raporları: İsrail-Filistin Savaşı Algı Araştırmaları Derlemesi*. İstanbul: Areda Survey, 2023.
- Avcı, İbrahim. “Factors Influencing the Boycott Intentions of Turkish Consumers Amid the Israel-Palestine Conflict.” *Revista Brasileira de Gestão de Negócios* 26/4 (2024), e20240035.
- Awad, Ramah. “BDS as the Baseline of Solidarity: Toward a Model of Co-Struggling with Palestinians in Their Movement for Justice and Liberation.” *Human Geography* 14/3 (2021), 362–373. <https://doi.org/10.1177/1942778620972354>
- Duğan, Özlem vd. “İsrail-Filistin Savaşı Kapsamında Tüketici Düşmanlığının Boykot Tutumuna Etkisi.” *İstanbul Arel Üniversitesi İletişim Çalışmaları Dergisi* 13/25 (2024), 1–28.
- Etkes, Haggay - Michal Weissbrod. “The Palestinian Boycott of Israeli Goods: Economic Ramifications.” *Strategic Assessment* 19/3 (2016), 19–32.
- Gandhi, Mahatma. *Hind Swaraj or Indian Home Rule*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1938.
- Göksün, Ahmet Faruk. “Ekonomik Boykotun Meşruiyet Delillerine Dair Bir Deneme”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 183-218. <https://doi.org/10.59777/ihad.1545065>.
- Hawkins, Richard A. “Boycotts, Buycotts and Consumer Activism in a Global Context: An Overview.” *Management & Organizational History* 5/2 (2010): 123–143.
- Hoşgör, Haydar Kerem - Sezgin, Murat. “İsrail Menşeli Ürün ve Hizmetlere Yönelik E-Boykot Söylemlerinin Çevrimiçi Bir Şikâyet Portalı Üzerinden İncelenmesi.” *R&S - Research Studies Anatolia Journal* 7/1 (2024): 97–122.
- King, Martin Luther Jr. *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*. New York: Harper & Row, 1958.
- Tolstoy, Leo. *İçimizdeki Tanrı'nın Krallığı (The Kingdom of God is Within You)*. Çev. Constance Garnett. New York: Cassell Publishing, 1894.
- Uyar, Kumru vd. “Dindarlık Etkisiyle İsrail Mallarına Karşı Tüketici Düşmanlığı.” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLIX (2020): 203-218.
- Wan Chik, Wan Mohd Yusof vd. “The Concept of Boycott: A General Introduction.” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 10/9 (2020): 962–971.

SAVAŞ VE EKONOMİ: UKRAYNA-RUSYA SAVAŞI BAĞLAMINDA MAKROEKONOMİK ETKİLER VE YENİDEN İNŞA

Ferhat PEHLİVANOĞLU*

Giriş

Savaşlar, sadece siyasi ve askeri dönüşümlere yol açmakla kalmaz, aynı zamanda ekonomik yapıları derinlemesine etkileyen olaylar olarak da tarih boyunca dikkat çekmiştir. Bu çalışmanın temel amacı, savaşların devletlerin ekonomik dinamiklerine olan etkilerini incelemek ve bu etkileri farklı boyutları ile değerlendirmektir. Savaşların ekonomik etkileri arasında başlıcaları olarak; savaş sırasında ortaya çıkan üretim kayıpları, artan kamu harcamaları, uluslararası ticaretin bozulması ve savaş sonrası yeniden yapılanma süreçleri gibi çeşitli faktörler sayılabilir. Bu bağlamda, savaşın hem kısa hem de uzun dönemli ekonomik etkilerini analiz etmek, devlet politikalarının savaş dönemlerinde nasıl yeniden şekillendiğini anlamak açısından kritik bir önem taşımaktadır. Bu çalışmada, aynı zamanda savaşın makroekonomik göstergelere etkileri, kamu maliyesi üzerindeki baskısı ve özellikle gelişmekte olan ülkeler üzerindeki kalıcı etkileri de ele alınmıştır.

Savaşlar, ekonomilere yalnızca çatışma süresince değil, sonrasında yeniden inşa süreçlerinde de ağır yükler getirmektedir. Altyapı tahribatı, üretim kapasitesinin kaybı ve nüfusun yerinden edilmesi, savaş sonrası toparlanmayı maliyetli ve karmaşık bir süreç haline dönüştürür. Suriye, Ukrayna-Rusya, Kırım ve Körfez Savaşları gibi modern çatışmalar, bu maliyetlerin hem yerel hem de küresel ölçekte nasıl şekillendiğini gözler önüne sermektedir.

Savaşlar, tarih boyunca ekonomik yapıları dönüştürmüş ve makroekonomik dengeleri de etkilemiştir. Özellikle 21. yüzyılda, Suriye’de yaşanan iç savaş, Ukrayna-Rusya arasındaki çatışma, Kırım’ın ilhakı ve daha önceki tarihlerde ya-

* Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi İktisat Bölümü, fpehlivanoglu@kocaeli.edu.tr
ORC-ID: 0000 0001 6930 0181

şanan Irak'taki Körfez Savaşları gibi olaylar, yerel ekonomilerin yanı sıra küresel piyasaları da derinden sarsmıştır. Bu çalışma, savaşların GSYİH, enflasyon, işsizlik ve dış ticaret dengesi gibi makroekonomik göstergeler üzerindeki etkilerini analiz etmeyi de amaçlamaktadır.

Savaş ve ekonomi arasındaki ilişkiler, akademik literatürde yoğun bir şekilde tartışılan bir konu olmuştur. Barro (1991), savaşların ekonomik büyümeye etkilerini inceleyerek savaş dönemlerinde ortaya çıkan maliyetlerin uzun vadeli üretim kayıplarına yol açtığını ifade etmiştir. Aynı şekilde, Collier ve Hoeffler (2004), iç savaşların yıkıcı etkilerini, özellikle doğal kaynakların savaşları körükleyen bir unsur olarak rol oynadığı durumları incelemiştir.

Abadie ve Gardeazabal (2003), savaşın işgücü piyasaları üzerindeki etkileri konusunda çalışmalar yapmışlardır. Çalışmada, Bask Bölgesi'ndeki şiddet olaylarının ekonomik performansa olan etkileri analiz edilmiş ve bu tür olayların çalışma piyasasında kalıcı zararlara neden olduğu bulgusunu elde etmişlerdir. Bunlara ek olarak, Organski ve Kugler (1980), savaşların güç dengeleri ve ekonomik kapasite üzerindeki etkilerini inceleyen güç geçişi teorisi ile savaşların çeşitli ülkeler üzerindeki farklı yansımalarına yönelik çalışma yapmışlardır.

Buna göre konu ile ilgili literatür; savaşların çoğu zaman birden fazla boyut üzerinden ekonomik etkiler oluşturduğunu ortaya koymakla birlikte, çeşitli metodolojik eksikliklerin varlığını da gözler önüne sermektedir. Bu çalışma, savaşların ekonomik etkilerini daha kapsamlı bir çerçevede değerlendirmek ve mevcut literatüre yeni bir bakış açısı kazandırmayı da amaçlamaktadır. Bu kapsamda çalışmanın ana araştırma soruları şu şekilde sıralanabilir: Savaşlar, devletlerin makroekonomik dengelerini hangi mekanizmalar aracılığıyla etkilemektedir? Farklı savaş türleri (uluslararası savaş, iç savaş, soğuk savaş gibi) ekonomik etkiler açısından nasıl farklılaşmaktadır? Savaş dönemlerinde kamu maliyesi üzerindeki baskı, uzun dönemde ekonomik kalkınmayı nasıl etkilemektedir? Yeniden yapılanma ve savaş sonrası toparlanma süreçleri, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde nasıl farklı şekillerde gerçekleşmektedir? Bu ve benzeri sorular savaş ekonomisi çalışmalarında en çok cevabı aranan hususlar olmaktadır.

1. Savaş ve Ekonomik Etkileri: Kavramsal Çerçeve

1.1. Savaş ve Ekonomi İlişkisi

Savaşlar, tarih boyunca ekonomik yapılar üzerinde derin etkiler bırakmış ve çoğu zaman ekonomik kalkınma süreçlerini şekillendiren kritik olaylar olarak öne çıkmıştır. Savaşın etkileri genellikle iki ana eksende incelenebilir. Bunlardan birincisi yıkım süreci iken ikincisi yeniden inşa sürecidir. Savaşlar, özellikle altyapı ve üretim kapasitesi üzerinde ciddi zararlara yol açarken, bazen de uzun dönemde ekonomik dönüşümleri tetikleyen faktörler olmuşlardır. Örneğin, sanayi devriminin hızlanmasında Napolyon Savaşları'nın etkisi belirgin bir rol oynamıştır (Findlay, R., & O'Rourke; 2007). Savaşın maliyetleri sadece harcamalarla sınırlı kalmayıp, sosyal sermaye kaybı ve ekonomik yapıda oluşan bozulmalarla da kendini göstermiştir. Bu nedenle savaş ve ekonomi ilişkisi kapsamlı analizlerin sonucunda ele alınan bir konu olmaktadır.

Savaşın ekonomik etkilerini analiz eden farklı teorik iktisadi düşünce okulları alternatif yaklaşımlar önermişlerdir. Bunlardan birincisi, Keynesyen yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre, savaşın kamu harcamalarını artırması yoluyla ekonomik canlanmaya neden olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Örneğin, II. Dünya Savaşı sırasında Amerika Birleşik Devletleri'nin savunma harcamalarının özellikle istihdam üzerindeki olumlu etkileri bu bakış açısıyla ele alınmıştır (Keynes, J. M.;1936). Ancak, bu faydalar kısa dönemli olup, savaşın gerçek maliyetlerini karşılamaktan uzaktır. Alternatif olarak, Neoklasik ekonomi yaklaşımı ise, savaşın piyasa dengeleri üzerindeki bozucu etkilerini vurgulayarak çoğu zaman savaşların toplam refah kaybı yarattığını savunmuşlardır. (Barro, R. J. ;1991). Diğer bir teorik bakış açısı ise, kurumsal yaklaşımın öne çıkardığı savaşların uzun dönemli kurumsal değişimlere neden olabileceği şeklindeki açıklamalardır.

Savaşlar, ekonomiyi etkileyen çok katmanlı ve birbirine bağlı mekanizmaları tetikleyen yüksek şiddetli dışsal şoklardır. Bu bağlamda, savaşın ekonomik etkilerini açıklamak için aşağıdaki şematik model oluşturulabilir:

1.2. Savaşın Ekonomiye Etki Zinciri

Savaş Başlangıcı → Kamu Harcamalarında Artış → Bütçe Açığı ve Borçlanma → Enflasyonist Baskılar → Yatırım İkliminde Bozulma → GSYİH'de Daralma ve İşsizlik Artışı → Dış Ticaret Dengesinde Bozulma → Yeniden İnşa Maliyetleri

Bu etki zinciri aşağıda açıklandığı gibi temellendirilmiştir:

1.2.1. Kamu Harcamalarında Artış ve Borçlanma

Savaş dönemlerinde savunma ve güvenlik harcamalarında dramatik artışlar gözlemlenir. Bu artış çoğu zaman vergi gelirleriyle karşılanamadığından, devletler yüksek oranlı borçlanmaya yönelir (Barro, 1991). II. Dünya Savaşı sırasında ABD'nin GSYİH'sinin %40'ından fazlası askeri harcamalara ayrılmış ve bu, tarihsel olarak kamu maliyesinde en sert genişlemelerden birini doğurmuştur.

1.2.2. Enflasyonist Baskılar

Savaşın finansmanında kullanılan araçlardan biri para arzını artırmaktır. Bu durum, talep yönlü baskılarla birleştiğinde yüksek enflasyon eğilimlerine yol açar. Örneğin Almanya'da I. Dünya Savaşı sonrasında yaşanan hiperenflasyon, savaş sonrası mali disiplinin ihlaliyle doğrudan ilişkilidir (Ferguson, 2008).

1.2.3. Yatırım Ortamının Bozulması ve Sermaye Kaçışı

Yüksek belirsizlik ortamı, özel sektör yatırımlarını bastırır. Risk primlerinin artması, doğrudan yabancı yatırım (DYY) akışlarını sekteye uğratar (Collier & Hoeffler, 2004). Örneğin Ukrayna-Rusya Savaşı'nda, sadece ilk altı ayda Ukrayna'dan net sermaye çıkışı 13 milyar dolar olmuştur (IMF, 2022).

1.2.4. Makroekonomik Göstergelerde Bozulma

Savaşlar, üretim kayıpları, altyapı yıkımı ve nüfus hareketliliği nedeniyle GSYİH'da daralma, işsizlikte artış ve dış ticaretin çökmesine neden olmaktadır (Abadie & Gardeazabal, 2003). Suriye örneğinde savaşın onuncu yılında ülke GSYİH'si %66 oranında düşmüştür (World Bank, 2023).

1.2.5. Yeniden İnşa Süreci ve Mali Yük

Savaş sonrası dönemde altyapının, sağlık sisteminin ve üretim kapasitesinin yeniden inşası büyük maliyetler doğurmaktadır. Ukrayna örneğinde, 2023 itibarıyla savaşın yeniden inşa maliyeti 411 milyar dolar olarak hesaplanmıştır (World Bank, 2023).

Bu mekanizmalar, savaşın yalnızca çatışma anındaki yıkımla sınırlı olmadığını, uzun vadeli ekonomik deformasyonlar ve mali yüklerle kalıcı etkiler doğurduğunu da göstermektedir. Bu çerçevede, çalışmanın vaka analizlerinde sunulan ampirik bulgularla da örtüşmektedir.

2. Savaşın Makroekonomik Göstergeler Üzerindeki Etkisi

Savaşın en bariz etkileri, makroekonomik göstergeler üzerinde ortaya çıkmaktadır. Gayrisafi Yurtiçi Hasıla (GSYİH), istihdam oranları, dış ticaret dengesi ve kamu borç seviyeleri savaşlardan doğrudan etkilenen değişkenlerdir. Örneğin, savaş dönemlerinde çoğu ülkede GSYİH üretimi düşerken, kamu borçları artış göstermektedir. (Harrison, M.;1998). Almanya’da II. Dünya Savaşı sonrasında, savaşın yıkımını telafi etmek amacıyla Marshall Planı kapsamında alınan yardımlar, ülkenin ekonomik yapısını yeniden şekillendirmiştir (Eichengreen, B. ;1995). Benzer şekilde, çatışmanın yoğun olduğu bölgelerde altyapı kayıpları, üretim kapasitesinde uzun vadeli kayıplara neden olmaktadır. Ayrıca, savaşların istihdam üzerindeki etkileri genellikle karmaşıklık sergilemektedir. Savaş dönemlerinde askeri istihdamdaki artış, sivil iş gücü piyasasında daralmaya neden olabilirken, savaş sonrasında bu durum tersine dönebilir. Örneğin, savaşın sona erdiği dönemlerde askeri personelin sivil ekonomiye entegrasyonu, işsizlik oranlarının artmasına yol açabilmektedir (Tilly, C. ;1992). Benzer şekilde, savaş harcamaları için yapılan yoğun borçlanmalar, savaş sonrasında uzun vadeli borç yükünü arttırarak ekonomik büyümeyi baskılayabilir.

Savaşların ekonomik etkileri, çoğu zaman savaşın büyüklüğü, süresi ve ülkelerin ekonomik yapısına bağlı olarak farklılık göstermektedir. Ancak genel olarak, savaşın yıkıcı etkilerinin uzun vadede ekonomik büyümeyi baskıladığı ve toplumsal refah seviyesini düşürdüğü ortaya çıkmıştır.

3. Tarihsel Perspektif: Bazı Savaşların Ekonomik Yansımaları

3.1. Birinci Dünya Savaşı ve Ekonomik Sonuçları

I. Dünya Savaşı (1914-1918), tarih boyunca yaşanan en büyük savaşlardan biri olarak ekonomik düzeni kökten değiştirmiştir. Bu savaş, büyük ölçekte yıkıma ve kayıplara neden olmakla kalmamış, aynı zamanda çoğu sanayileşmiş ülkenin ekonomik yapısını derinden etkilemiştir. Savaşın sonunda Avrupa’daki önemli sanayi merkezlerinin çoğu harap olmuş, üretim kapasitesi azalırken, işgücü kaybı büyük ölçekte ekonomik dengesizliklere yol açmıştır. Özellikle Almanya gibi savaş kaybeden ülkeler ağır tazminat ödemeleriyle karşı karşıya kalmış, bu durum hiperenflasyon gibi krizlere zemin hazırlamıştır (Broadberry, S., & Harrison, M. (Eds.). ;2005).

ABD, savaş sürecinde Avrupa’ya yaptığı ithalat ve ihracat ile ekonomik bir güç haline gelmiş; savaşın sonunda ise “kredi veren” bir ülke konumuna gelmiştir.

Bu durum, savaş sırasında çıkan borçları geri almak üzere ABD'nin, Avrupa'nın ekonomik yapısını daha fazla etkilediği bir finansal sisteme yol açmıştır (Tooze, A. ;2008). Örneğin, Versay Antlaşması sonrasında Almanya'nın ekonomik buhranı bu sistemin çöküşünü daha da derinleştirmiştir (Eichengreen, B. ;1996).

3.2. İkinci Dünya Savaşı ve Küresel Ekonomik Yapı

II. Dünya Savaşı (1939-1945), küresel ekonominin şekillenmesinde çok daha belirgin bir etkide bulunmuştur. Savaş sırasında harcamaların büyük bir kısmını askeri teknolojiye ve savunmaya yönelten ülkeler, sivil üretimi ihmal etmiş ve bu da savaş sonrasında çok büyük ekonomik boşluklar yaratmıştır. Ancak, savaşın hemen sonrasında ABD'nin uyguladığı Marshall Planı, Avrupa'nın yeniden yapılandırılmasında kritik bir rol oynamış ve küresel ticaretin yeniden canlanmasına katkı sağlamıştır (Mitchell, B. R. ;2003).

II. Dünya Savaşı, aynı zamanda Bretton Woods sistemi aracılığıyla küresel ekonominin temellerini atmış ve ABD dolarını uluslararası rezerv para birimi olarak konumlandırmıştır. Bu sistem, savaşın yarattığı ekonomik dağınıklığın önünü almak ve ticaretin daha etkin bir şekilde yönetilmesini sağlamak amacıyla kurulmuş, aynı zamanda küresel bir kalkınma paradigması yaratmıştır (Crafts, N., & Fearon, P. ;2010). Bu durum, II. Dünya Savaşı'nı takip eden dönemde yaşanan çok yönlü bir ekonomik gelişimi de tetiklemiştir.

3.3. Modern Savaşların Ekonomik Etkileri

Modern savaşların ekonomik etkileri, genellikle sınırlı alanlarda daha çok etki bırakmakla birlikte, küresel ölçekte de yankı bulmuştur. Örneğin, 1990'lı yılların başında yaşanan Körfez Savaşı, Ortadoğu bölgesindeki petrol fiyatlarının dalgalanmasına ve enerji piyasalarında çok büyük değişikliklere yol açmıştır (Ritschl, A. O. ;2002). Petrol ithalatçısı ülkeler artan enerji fiyatlarıyla ekonomik sıkıntılar yaşarken, petrol ihraç eden ülkelerin ekonomik büyümelerine katkı sağlamıştır. Bunun yanında, ABD gibi ülkeler savaşın finansal maliyetini karşılayabilmek için önemli bir borçlanma yaşamıştır (Smith, R. ;1991).

Daha yakın tarihte yaşanan Ukrayna-Rusya Savaşı ise ekonomik etkilerin hem yerel hem de küresel olabileceğini bir kez daha göstermiştir. Ukrayna'nın bir tarım gücü olarak tahıl piyasalarında önemli bir rol oynaması, savaş nedeniyle küresel gıda fiyatlarının önemli ölçüde artmasına neden olmuştur (Görgülü, F. ;2022). İlaveten, Rusya'ya uygulanan ekonomik yaptırımlar, enerji piyasalarındaki dengeleri değiştirerek Avrupa ülkelerinin enerji arzı politikalarını yeniden

düzenlemelerine yol açmıştır. Bu durum, küresel ekonomide çok taraflı bir ekonomik sarsıntı yaratmıştır (Bailey, N., & Godfrey, M. ;2023).

Savaşların ekonomik etkileri öncelikli olarak maliyet, kaynak dağılımı ve ticari bağılıklar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak, modern savaşların çevresel etkileri ve bu etkilerin ekonomik maliyetleri de dikkate alındığında, gelecekte bu savaşların etkilerinin daha karmaşık hale geleceği açıktır.

4. Savaşın Ekonomiye Etkilerinin Temel Alanları

4.1. Kamu Harcamaları ve Savunma Bütçeleri

Savaşlar, kamu harcamaları ve savunma bütçelerinde çarpıcı artışlara yol açmaktadır. Devletler, savunma ve askerî operasyonları desteklemek için çoğunlukla bütçe kaynaklarını yeniden tahsis etmektedirler. Bu durum, diğer kamu hizmetleri için ayrılan kaynakların azalmasına neden olabilir. Özellikle altyapı, sağlık ve eğitim harcamaları bu dönemlerde ihmal edilebilen alanlar olmaktadır. Örneğin Birinci Dünya Savaşı döneminde, savaşa katılan ülkelerin kamu borçlarında büyük artışlar gözlemlenmiştir. Bunun sonucunda savaşın sona ermesinin ardından ekonomik dengeleri yeniden sağlamak için sert mali politikalar uygulanmak zorunda kalınmıştır (Broadberry, S., & Harrison, M. (Eds.). ;2005).

4.2. Ticaret ve Yatırımlar Üzerindeki Etkiler

Savaşların uluslararası ticaret üzerindeki etkileri genellikle olumsuzdur. Sınırların kapanması, ekonomik yaptırımlar ve lojistik zincirlerinin kopması ticaret hacmini ciddi şekilde azaltabilir. Örneğin, Ukrayna-Rusya savaşı, tahıl ihracatında yaşanan sorunlar nedeniyle küresel gıda fiyatlarında ciddi artışlarla sonuçlanmıştır. Yatırımlar açısından ise, ülkeler arasında siyasi belirsizliklerin artması, sermaye akışının yavaşlamasına ve bazen tamamen durmasına bile neden olmaktadır (Baldwin, R., & Evenett, S. J. ;2020).

4.3. İstihdam ve İşgücü Üzerindeki Etkiler

Savaşlar, istihdam piyasasında köklü değişikliklere yol açmaktadırlar. Erkeklerin savaşa gitmesiyle özellikle kadınların çalışma hayatına katılım oranlarında artış yaşanabilir. Bu durum, toplumsal cinsiyet rolleri üzerinde uzun vadeli etkiler ortaya çıkarmaktadır. Ancak savaşların bittiği dönemlerde, geri dönen askerlerin işgücü piyasasına yeniden entegrasyonu ciddi bir sorun oluşturabilir. İkinci dünya savaşı sonrasında ABD’de gözlemlendiği gibi, savaş gazilerinin işgücü piyasasına entegrasyonu kapsamında önemli sosyal politikalar geliştirilmek zorunda kalınmıştır (Goldin, C. ;1991).

4.4. Enflasyon ve Para Politikaları

Savaşlar genellikle enflasyonist baskılara yol açmaktadır. Savaşın finansmanı için yapılan olağan durumdan daha fazla para basımı ve kamu borçlarındaki artış, fiyat seviyelerinde ciddi yükselişlere neden olabilir. Almanya'nın birinci dünya savaşı sonrasında yaşadığı hiper enflasyon bu duruma çarpıcı bir örnektir. Para politikaları açısından ise savaşlar, merkez bankalarının bağımsızlığını zedeleyebilir; çünkü devletler genellikle bu dönemlerde mali disiplini gevşetme yoluna gitmektedirler (Ferguson, N. ;2008).

4.5. Yeniden İnşa Süreçleri ve Uzun Vadeli Etkiler

Savaşların sona ermesinin ardından, savaşın neden olduğu yıkımın onarılması için önemli bir yeniden inşa süreci başlamaktadır. Bu süreç, genellikle önemli bir mali yük gerektirir ve ekonomik toparlanmayı hızlandırmak için uluslararası yardımların ve yatırımların çekilmesi gerekebilir. Marshall Planı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa ekonomilerinin toparlanmasına önemli bir katkı sağlamıştır (Eichengreen, B. ;1996). Ancak uzun vadede savaşlar, insan sermayesi kaybı ve yıpranmış altyapı nedeniyle ekonomik büyümeyi olumsuz yönde etkilemektedirler.

5. Savaşlar İçin Bölgesel ve Küresel Analiz

5.1. Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkeler Üzerindeki Farklı Etkiler

Savaşların ekonomik etkileri, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler için farklılıklar göstermektedir. Gelişmiş ülkeler genellikle savaşları daha fazla mali kaynak ve teknoloji ile karşılayabilirken, gelişmekte olan ülkeler savaşın yıkıcı etkilerini daha ağır şekilde hissederler. Örneğin, İkinci dünya savaşı sonrasında Almanya ve Japonya'nın yeniden inşa süreçleri, uluslararası yardım ve ileri teknoloji sayesinde hızlı bir toparlanma sürecine girerken; aynı savaşın etkilerini Afrika ve Asya'daki gelişmekte olan ülkeler daha uzun sürede atlatabilmişlerdir (Allen, R. C. ;2001).

Gelişmekte olan ülkelerde savaşların başlıca etkileri, genellikle altyapının yıkılması ve insan sermayesinin azalması şeklinde görülmektedir. Bu durum, ekonomik kalkınmayı olumsuz etkilerken, aynı zamanda üretkenlik kaybına da yol açmaktadır. Buna karşılık gelişmiş ülkeler, savaşlardan sonra ekonomik büyümeyi hızlandıracak politikaları uygulamaya daha elverişli konumda olmaktadır. Mar-

shall Planı bu farklılığın belirgin bir örneği olarak ifade edilebilir (Eichengreen, B. ;1996).

5.2. Küreselleşme ve Tedarik Zincirlerindeki Bozulmalar

Küreselleşme, savaşların ekonomik etkilerini daha geniş bir coğrafyada hissedilir hale getirmiştir. Günümüzde uluslararası tedarik zincirlerinin savaşlardan etkilenmesi, küresel üretim ve ticaret üzerinde ciddi sorunlar yaratmaktadır. Ukrayna-Rusya savaşı bu duruma önemli bir örnektir; çünkü Ukrayna, dünyanın önemli tahıl ve enerji tedarikçilerinden biridir. Bu tedarik zincirlerindeki bozulmalar, küresel fiyat artışlarına ve enflasyon artışına katkıda bulunmuştur (World Bank. ;2022).

Bununla birlikte, gelişmiş ülkeler bu tür sorunlara daha dirençli olabilirken gelişmekte olan ülkeler için bu durum ekonomik istikrarsızlığı derinleştirici bir etki yaratabilir. Savaşın küreselleşme üzerindeki bir diğer etkisi, ülkelerin kendi kendine yeterlilik stratejilerine yönelmesine neden olmasıdır. Örneğin, çok uluslu şirketler savaş dönemlerinde tedarik risklerini azaltmak için yerel üretim merkezlerine yönelmektedir (Gereffi, G., Humphrey, J., & Sturgeon, T. ;2005).

Savaşların bölgesel ve küresel etkileri, ekonomik sistemlerin karmaşıklığı nedeniyle çok yönlü ve uzun vadeli olmaktadır. Bu etkilerin incelenmesi, ekonomik politikaların savaş dönemlerinde ve sonrasında daha etkin bir şekilde yönetilmesi için önemlidir.

6. Savaşların Makroekonomik Etkileri: Ukrayna-Rusya Savaşı Üzerinden Vaka Analizi

Yukarıda teorik çerçevesi çizilen savaşın makroekonomik etkileri, Ukrayna-Rusya Savaşı özelinde aşağıda somut olarak analiz edilmiştir. Bu çalışmada vaka analizi olarak özellikle Ukrayna-Rusya Savaşı'nın seçilmesinin temel nedeni, söz konusu çatışmanın sadece iki ülkenin ekonomisini değil, aynı zamanda küresel enerji ve gıda piyasaları üzerinden tüm dünya ekonomisini derinden etkilemiş olmasıdır. Ayrıca savaşın halen devam ediyor olması, güncel verilerle ekonomik etkilerin ölçülebilmesine imkân tanımakta ve dinamik bir analiz ortamı sunmaktadır. Bu bağlamda Ukrayna-Rusya Savaşı, savaşların makroekonomik sonuçlarını çok boyutlu şekilde gözlemleyebilmek açısından güçlü bir örnek teşkil etmektedir.

6.1. Ukrayna-Rusya Savaşı Temel Bulguları (2022-2025 Dönemi)

Rusya'nın 2022'de Ukrayna'yı işgali, küresel enerji ve gıda piyasalarında şok dalgaları yaratmıştır. IMF (2022) raporuna göre, Ukrayna'nın GSYİH'sı ilk savaş yılında %35 daralmış, enflasyon ise %20'ye yükselmiştir. Bounvou ve Yatié (2022), savaşın dünya borsa getirilerini olumsuz etkilediğini ve enerji fiyatlarında %50'lik bir artışı tetiklediğini bulmuşlardır. Rusya'ya uygulanan yaptırımlar, Avrupa'da enerji krizine yol açarken, tahıl ihracatı kesintileri dış ticaret dengesini bozmuştur.

Rusya-Ukrayna savaşının küresel lojistik ağları ve ticaret akışları üzerinde derin etkileri olmuştur. Özellikle, tedarik zincirlerindeki kırılganlıklar, savaşın başlangıcından itibaren belirgin hale gelmiştir. Çalışmalar, savaşın küresel tedarik zincirlerinde önemli kesintilere yol açtığını ve lojistik koridorlarda yoğunluk oluşturduğunu göstermektedir (Cengiz, 2023, s. 487).

Ayrıca Türkiye, savaş nedeniyle kesintiye uğrayan lojistik akışları için kritik bir alternatif güzergâh haline gelmiştir. Orta Lojistik Koridor, özellikle Avrupa-Asya ticaretinde önemli bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Türkiye'nin coğrafi konumu ve altyapı projeleri sayesinde, savaşın neden olduğu ticari ve lojistik sorunlara yönelik bir çözüm sunma potansiyeli bulunmaktadır (Cengiz, 2023, s. 497).

Savaş, özellikle enerji ticaretinde ciddi dönüşümlere neden olmuştur. Rusya'ya yönelik yaptırımlar, Avrupa'nın enerji arz güvenliğini tehdit etmiş ve ülkelerin alternatif tedarikçilere yönelmesine yol açmıştır. Aynı zamanda, savaş nedeniyle artan enerji fiyatları, Türkiye gibi gelişmekte olan ülkeler için enflasyonist baskılar oluşturmıştır (Cengiz, 2023, s. 493).

Limanlardaki faaliyetlerin durması, gemi seferlerinin iptali ve Kuzey Lojistik Koridorunun aksaması, taşımacılık maliyetlerinde önemli artışlara neden olmuştur. Bu durum, tedarik zinciri kesintilerinin uzun vadeli ekonomik sonuçlarını gözler önüne sermektedir. Özellikle, denizyolu taşımacılığında %5 ila %8 arasında bir sıkışıklık artışı tahmin edilmektedir (Cengiz, 2023, s. 495).

6.2. Rusya-Ukrayna Savaşı'nın Ekonomik Maliyeti

Rusya-Ukrayna Savaşı, küresel ekonomi için büyük bir maliyet oluşturmuş, COVID-19 sonrası toparlanmayı geciktirmiştir. IMF, Dünya Bankası ve OECD savaş ve yaptırımlar nedeniyle küresel büyüme tahminlerini düşürmüştür. Küresel enflasyonun savaşın etkisiyle 2022'de birkaç puan artması ve küresel büyümenin

en az %1 gerilemesi beklenmiştir (Bağış, 2022, s. 7). Savaşın küresel ekonomiye maliyetinin birkaç trilyon doları geçeceği tahmin edilmektedir. Rusya ekonomisinin savaş döneminde %8 ile %20 arası daralması beklenirken, savaşın Ukrayna ekonomisine toplam maliyetinin 600 milyar ile 1 trilyon dolar arasında olduğu hesaplanmaktadır (Bağış, 2022, s. 10).

ABD ve AB öncülüğünde uygulanan yaptırımlar, Rusya'nın uluslararası finansal sisteme erişimini büyük ölçüde kısıtlamıştır. SWIFT sisteminden çıkarılan Rus bankaları nedeniyle finansal işlemler sekteye uğramış, yabancı yatırımcılar piyasadan çekilmiş ve ruble büyük dalgalanmalar yaşamıştır (Bağış, 2022, s. 15). 2022'nin ilk çeyreğinde Rusya'dan sermaye çıkışları geçen yılın aynı dönemine göre %266 artışla 64 milyar dolara ulaşmıştır. Aynı dönemde Rusya'nın uluslararası rezervleri 640 milyar dolardan 587 milyar dolara gerilemiştir (Bağış, 2022, s. 31).

Rusya, küresel doğal gaz rezervlerinin %19'una, petrol ihracatının %12'sine sahiptir ve Avrupa'nın doğal gaz ihtiyacının %40'ını karşılamaktadır. AB ülkelerinin enerji bağımlılığı nedeniyle savaş sonrası dönemde enerji fiyatları büyük bir dalgalanma yaşamıştır. Mart 2022'de petrol fiyatları 130 dolar seviyesine ulaşırken, doğal gaz fiyatları %200'den fazla artmıştır (Bağış, 2022, s. 26). IMF ve Dünya Bankası, savaş nedeniyle 1970'lerdeki benzer bir enerji krizi ve stagflasyon riskinin arttığını öngörmektedir (Bağış, 2022, s. 8).

Rusya ve Ukrayna, küresel buğday ihracatının %30'unu, mısır ihracatının %19'unu ve ayçiçek yağı ihracatının %80'ini karşılamaktadır. Rusya'nın gıda ihracatına getirdiği kısıtlamalar ve Ukrayna'nın tarımsal üretim kapasitesinin savaş nedeniyle düşmesi, küresel gıda fiyatlarını rekor seviyelere çıkarmıştır. Mart 2022'de FAO Gıda Fiyat Endeksi, tüm zamanların en yüksek seviyesine ulaşmıştır (Bağış, 2022, s. 27). Dünya Bankası tahminlerine göre, gıda fiyatlarındaki bu yükselişin küresel yoksulluğu artırması ve 2022 sonuna kadar 250 milyon insanı aşırı yoksulluğa sürüklemesi beklenmektedir (Bağış, 2022, s. 12).

Türkiye, savaş nedeniyle artan enerji ve gıda fiyatlarından doğrudan etkilenecektir. 2021'de Türkiye, Rusya'dan 27,5 milyar dolar değerinde ithalat yaparken, Ukrayna'dan 2,4 milyar dolar ithalat gerçekleştirmiştir (Bağış, 2022, s. 22). Rusya, Türkiye'nin enerji ithalatında %45'lik paya sahip olup, özellikle doğal gaz arzındaki olası kesintiler Türkiye'nin enerji güvenliği açısından önemli bir risk oluşturmaktadır. Türkiye, savaş sonrası dönemde ticaret rotalarını çeşitlendirmek adına Orta Koridor'u güçlendirme yönünde adımlar atmıştır (Bağış, 2022, s. 53).

Rusya-Ukrayna Savaşı, küresel gıda fiyatlarını doğrudan etkileyen önemli bir jeopolitik kriz olmuştur. Özellikle buğday, mısır ve pirinç gibi temel tarımsal emtia fiyatları üzerindeki volatilitiyi artırmıştır. 2015-2023 yılları arasında gıda fiyatları ile hisse senedi (MSCI ACWI), tahvil (MOVE), genel emtia (S&P GSCI) ve tarımsal emtia (S&P GSCI Agriculture) piyasaları arasındaki dinamik bağlantılılık incelenmiş ve savaş sonrası gıda fiyatlarında keskin bir artış gözlemlenmiştir (Doğru, 2023, s. 63).

Tarımsal emtia piyasaları savaş nedeniyle net volatilité yayıcısı haline gelmiş, özellikle mısır ve hisse senedi piyasalarının savaş sonrası dönemde en büyük volatilité yayıcıları olduğu belirlenmiştir. Buğday ve hisse senedi piyasaları savaşın ardından sert bir şekilde net volatilité yayıcısı olurken, pirinç ve tahvil piyasaları net volatilité alıcısı konumuna gelmiştir (Doğru, 2023, s. 64).

Rusya ve Ukrayna, küresel buğday ihracatının %30'unu, mısır ihracatının %19'unu ve ayçiçek yağı ihracatının %80'ini karşılamaktadır. Savaş, bu tarımsal ürünlerin piyasaya arzını ciddi şekilde kesintiye uğratmış ve FAO Gıda Fiyat Endeksi'ni rekor seviyelere çıkarmıştır. Savaş nedeniyle gıda tedarikinde yaşanan aksaklıklar, başta Afrika ve Orta Doğu olmak üzere düşük gelirli ülkelerde gıda güvenliği krizini tetiklemiştir (Doğru, 2023, s. 65).

Tarımsal ürünlerdeki fiyat artışları, küresel piyasalarda enflasyonist baskıyı artırarak hisse senetleri ve tahvil piyasalarında dalgalanmalara yol açmıştır. 2022'de tahıl fiyatları savaş öncesine göre %40'a kadar artmış, tarımsal emtia piyasaları finansal piyasalarla daha entegre hale gelmiştir. Özellikle, gıda ve enerji fiyatlarındaki yükselişin spekülâtif sermaye hareketleriyle desteklendiği gözlemlenmiştir (Doğru, 2023, s. 66).

Türkiye, Rusya ve Ukrayna'dan büyük miktarda tahıl ithal eden ülkelerden biridir. 2021'de Türkiye'nin Rusya'dan ithal ettiği buğday miktarı 6 milyon tonun üzerindeyken, savaş sonrası arz sorunları nedeniyle fiyat dalgalanmaları yaşanmıştır. Türkiye'nin Karadeniz Tahıl Koridoru anlaşmasındaki arabulucu rolü, küresel gıda krizinin etkilerini azaltmada önemli bir faktör olmuştur (Doğru, 2023, s. 72).

Rusya-Ukrayna Savaşı, küresel ekonomik kırılganlıkları artırarak yüksek enflasyon baskısı oluşturmuştur. ABD ve Avrupa'da enflasyon oranları savaş sonrası ciddi artış göstermiştir. 2023 yılı itibarıyla ABD Merkez Bankası (FED), faiz oranlarını %5,25-5,5 seviyelerine yükseltmiştir (Buyar & Şener, 2023, s. 294).

Savaşın başlamasıyla birlikte, özellikle enerji ve gıda fiyatlarında büyük artışlar yaşanmıştır. Buğday, mısır ve yağlı tohumlar gibi temel tarım ürünlerinde fiyat dalgalanmaları, küresel tedarik zincirinde aksamalara yol açmıştır (Buyar & Şener, 2023, s. 295).

Rusya'nın Ukrayna'ya saldırısı sonrası Batı'nın uyguladığı enerji yaptırımları, küresel enerji arzında büyük değişimlere neden olmuştur. 2022 yılı itibarıyla petrol fiyatları 130 dolar seviyelerine çıkarken, Avrupa'daki doğal gaz fiyatları savaş öncesine göre %200'ün üzerinde artış göstermiştir (Buyar & Şener, 2023, s. 293).

Savaşın etkisiyle, Avrupa Birliği ülkeleri enerji arz güvenliğini sağlamak için alternatif tedarikçilere yönelmek zorunda kalmıştır. Bu durum, yenilenebilir enerji yatırımlarının hızlanmasına ve enerji tedarik stratejilerinin yeniden şekillendirilmesine neden olmuştur (Buyar & Şener, 2023, s. 292).

Rusya ve Ukrayna, dünya buğday ihracatının %30'unu, ayçiçek yağı ihracatının %80'ini ve mısır ihracatının %19'unu sağlamaktadır. Savaş nedeniyle Karadeniz'deki sevkiyat aksaklıkları, küresel gıda piyasalarını olumsuz etkilemiştir (Buyar & Şener, 2023, s. 295). Bu süreçte, Türkiye'nin Karadeniz Tahıl Koridoru anlaşmasındaki rolü büyük önem kazanmış ve Ukrayna'nın tahıl ihracatını yeniden sağlamasına yardımcı olmuştur (Buyar & Şener, 2023, s. 296).

Buna karşılık, Rusya yaptırımları aşmak için Çin ve Hindistan gibi ülkelerle alternatif ticaret mekanizmaları oluşturmuş ve enerji ihracatını bu pazarlara yönlendirmiştir (Buyar & Şener, 2023, s. 298). Türkiye, Rusya ve Ukrayna ile güçlü ticari bağlara sahip olması nedeniyle savaşın ekonomik etkilerinden doğrudan etkilenmiştir. Türkiye'nin Rusya'dan ithal ettiği enerji kaynakları nedeniyle dış ticaret dengesi üzerinde baskı oluşmuş, ancak diğer yandan Orta Koridor ticaret rotasının önem kazanmasıyla yeni ekonomik fırsatlar ortaya çıkmıştır (Buyar & Şener, 2023, s. 299).

Rusya-Ukrayna Savaşı, küresel enerji piyasalarını kökten değiştiren bir dönüm noktası olmuştur. Özellikle Rusya'nın enerji ihracatına yönelik yaptırımlar ve Avrupa'nın alternatif enerji kaynaklarına yönelmesi, enerji ticaretinde büyük değişiklikler yaratmıştır (Gül Çiçek & Birvural, 2024, s. 1254). Batı dünyasının uyguladığı ekonomik yaptırımlar, küresel enerji arzında önemli kesintilere yol açmış ve enerji fiyatlarında keskin artışlara neden olmuştur.

Savaşın başlamasıyla birlikte enerji arz güvenliği ciddi şekilde tehdit altına girmiştir. Rusya, dünya doğal gaz rezervlerinin yaklaşık %19'una, petrol rezerv-

lerinin ise %12'sine sahiptir. 2022 yılı itibarıyla doğal gaz fiyatları savaş öncesine göre %250 oranında artarken, petrol fiyatları 130 dolar seviyelerine kadar yükselmiştir (Gül Çiçek & Birvural, 2024, s. 1255). Avrupa ülkeleri, Rus gazına olan bağımlılığını azaltmak için LNG (sıvılaştırılmış doğal gaz) tedarikini artırarak alternatif tedarikçilere yönelmek zorunda kalmıştır.

AB, Rusya'ya olan enerji bağımlılığını azaltmak için 2022 yılında RE-PowerEU Planı'nı devreye sokmuş ve enerji arzını çeşitlendirme stratejilerini hızlandırmıştır. Bu kapsamda, yenilenebilir enerji yatırımları artırılmış ve enerji altyapısında dönüşüm süreci başlamıştır (Gül Çiçek & Birvural, 2024, s. 1257). Ancak, enerji altyapısının kısa vadede alternatif kaynaklara yönlendirilmesi oldukça maliyetli olmuştur.

Yatırımların etkisiyle Rusya, Avrupa'ya bağımlılığını azaltarak enerji ihracatını Asya pazarlarına kaydırmaya başlamıştır. Özellikle Çin ve Hindistan, Rusya'nın enerji ihracatında kritik pazarlar haline gelmiştir. Ancak, bu süreç zaman alıcı olduğu için kısa vadede Rusya'nın enerji gelirlerinde büyük kayıplar yaşanmıştır (Gül Çiçek & Birvural, 2024, s. 1258).

Türkiye, Rusya'dan doğal gaz ve petrol ithal eden ülkeler arasında önemli bir konuma sahiptir. 2021 yılında Türkiye, toplam enerji ithalatının %45'ini Rusya'dan karşılamıştır. Ancak savaş sonrası süreçte Türkiye, Azerbaycan ve İran gibi alternatif enerji tedarikçileri ile anlaşmalar yaparak enerji arz güvenliğini sağlamaya çalışmaktadır (Gül Çiçek & Birvural, 2024, s. 1259). Ayrıca, Türkiye'nin Orta Koridor üzerinden yeni enerji ticaret yolları geliştirme çabaları da hız kazanmıştır.

Rusya-Ukrayna Savaşı, küresel enerji arz ve fiyatlarında büyük dalgalanmalara neden olmuş, Avrupa Birliği'nin (AB) enerji politikalarını yeniden şekillendirmiştir. Rusya, küresel doğal gaz rezervlerinin %19'una, petrol ihracatının ise %12'sine sahiptir. Savaşın başlamasıyla birlikte doğal gaz fiyatları %250 artarken, petrol fiyatları 130 dolar seviyelerine ulaşmıştır (Karakaya, 2022, s. 3).

Rusya, 2021'de AB'nin toplam doğal gaz ithalatının %40'ını, petrol ihtiyacının %26'sını karşılamıştır. Ancak savaş sonrası süreçte AB, 2022 sonunda Rusya'dan aldığı hidrokarbonları üçte iki oranında azaltmayı hedeflemiş ve 2030'a kadar tamamen bağımsız hale gelmeyi planlamıştır (Karakaya, 2022, s. 4). AB, alternatif enerji kaynakları arayışına girerek, yenilenebilir enerji yatırımlarını hızlandırmış ve LNG tedarikini artırmaya yönelmiştir.

Rusya, Batı yaptırımları nedeniyle Avrupa pazarındaki kayıplarını telafi etmek amacıyla enerji ihracatını Çin ve Hindistan'a yönlendirmiştir. 2022 yılı itibarıyla Hindistan'ın Rusya'dan petrol ithalatı %400 artarken, Çin'in doğalgaz alımları da önemli ölçüde yükselmiştir (Karakaya, 2022, s. 5). Ancak altyapı ve lojistik sorunlar nedeniyle bu yönelimin kısa vadede Rusya'nın kayıplarını tam olarak telafi etmesi zor görünmektedir.

Türkiye, Rusya'dan önemli miktarda doğal gaz ve petrol ithal eden ülkelerden biridir. 2021 yılında Türkiye'nin toplam enerji ithalatının %45'i Rusya'dan karşılanmıştır. Ancak savaş sonrası süreçte Türkiye, Azerbaycan ve İran gibi alternatif tedarikçilere yönelerek enerji arz güvenliğini sağlamaya çalışmaktadır (Karakaya, 2022, s. 6). TANAP ve Türk Akım projeleri bu süreçte Türkiye için kritik bir öneme sahiptir.

AB, Rusya'dan enerji bağımsızlığını artırmak amacıyla yenilenebilir enerji yatırımlarına hız vermiştir. Ancak 2022 itibarıyla AB'nin enerji bileşiminde fosil yakıtların payı hâlâ %70 seviyesindedir. Yenilenebilir enerjiye tam geçişin zaman alacağı ve kısa vadede fosil yakıt bağımlılığının devam edeceği öngörülmektedir (Karakaya, 2022, s. 7). Nükleer enerji ve hidrojen yatırımları da bu süreçte hız kazanmıştır.

Rusya-Ukrayna savaşı küresel ekonomik dengesizlikleri artırmış, enerji ve emtia fiyatları üzerinden küresel enflasyon üzerinde baskı yaratmaya devam etmiştir. 2023 yılı son çeyreğinde, Orta Doğu'daki jeopolitik gerilimlerin de eklenmesiyle küresel ticarete risk algısı yükselmiş ve küreselleşme sürecinin ivmesi azalmıştır.

Küresel enflasyonla mücadelede sıkı para politikaları uygulanmış, ancak beklenen faiz düşüşleri sınırlı kalmıştır. Özellikle ABD Merkez Bankası (FED) ve Avrupa Merkez Bankası'nın sıkı para politikalarıyla enflasyonu dizginlemeye çalışması, küresel büyüme üzerinde baskı oluşturmuştur. 2024 yılında hizmetler sektörü enflasyonu dirençli kalmış, işgücü piyasasında istikrar sağlanırken faiz indirim döngülerinin ertelendiği görülmüştür (Ticaret Bakanlığı, 2024, s. 15).

2022 yılında savaş nedeniyle hızla yükselen emtia fiyatları, 2024 itibarıyla daha istikrarlı bir görünüme kavuşmuştur. Küresel petrol fiyatları 2024 yılında 70-90 dolar aralığında dalgalanırken, doğal gaz fiyatları arz fazlası ve düşen talep nedeniyle önemli ölçüde gerilemiştir. Tarım emtialarında ise El Niño hava olaylarının etkisiyle kakao ve kahve fiyatlarında rekor seviyeler gözlenmiş, ancak genel

tahıl arzının iyi durumda olması sayesinde fiyatlar görece dengelenmiştir (Ticaret Bakanlığı, 2024, s. 15).

IMF'nin Temmuz 2024'te yaptığı tahminlere göre, küresel büyüme eğilimi önceki beklentilerle uyumlu olarak ılımlı bir seyir izlemiştir. Ancak Rusya-Ukrayna savaşının devam eden etkileri, enerji ve gıda fiyatları üzerinden büyüme dinamiklerini etkilemeye devam etmektedir (Ticaret Bakanlığı, 2024, s. 16).

Son olarak Ukrayna'daki savaşın yeniden inşa maliyeti, 2023 itibarıyla 411 milyar dolar olarak tahmin edilmektedir (World Bank, 2023). Altyapı hasarları (yol, köprü, enerji santralleri) bu rakamın %50'sini oluştururken, üretim kapasitesi kaybı GSYH'nin %35'lik daralmasına yol açmıştır. Koubi (2005), savaş sonrası toparlanmanın dış yardım ve özel sektör yatırımlarına bağlı olduğunu belirtmiştir. AB ve ABD'nin taahhüt ettiği yardımlar, maliyetin %20'sini finanse edebilecek durumdadır.

Sonuç

Savaşlar, insanlık tarihi boyunca yalnızca siyasi ve askeri dengeleri değil, aynı zamanda ekonomik sistemleri de kökten etkileyen olaylar olmuştur. Bu çalışma, savaşların makroekonomik etkilerini çok boyutlu bir çerçevede değerlendirmeyi amaçlamış, tarihsel, teorik ve ampirik yönleriyle savaş ve ekonomi ilişkisini incelemiştir. Elde edilen bulgular göstermektedir ki savaşlar, yalnızca çatışma döneminde değil, uzun vadede de ülkelerin ekonomik kalkınma potansiyellerini, kamu maliyesi dengelerini, yatırım ortamlarını ve toplumsal refah düzeyini derinden sarsmaktadır.

Makroekonomik göstergeler üzerinden değerlendirildiğinde, savaşların ilk ve en belirgin etkisi Gayrisafi Yurtiçi Hasıla (GSYİH) üzerinde gözlemlenmektedir. Savaşların neden olduğu üretim kayıpları, altyapı yıkımı ve nüfus hareketliliği, ekonomik büyüme üzerinde negatif bir baskı yaratmaktadır. Ukrayna-Rusya Savaşı örneğinde görüldüğü gibi, savaşın ilk yılında Ukrayna ekonomisi %35 daralmış, dış ticaret dengesi bozulmuş ve yatırım ortamı büyük ölçüde tahrip olmuştur. Bu durum sadece çatışma yaşayan ülkeleri değil, savaşın tedarik zinciri, enerji ve gıda piyasaları üzerinden küresel etkilerini de gözler önüne sermiştir.

Savaşların finansmanında artan kamu harcamaları, genellikle bütçe açıklarını büyütmede ve devletleri iç ve dış borçlanmaya yöneltmektedir. Bu süreçte mali disiplinin zayıflaması ve para arzındaki artış enflasyonist baskıların yükselmesine neden olmaktadır. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde, bu baskılar sosyal harcamaların kısılmasına ve gelir dağılımının daha da bozulmasına yol açmakta-

dır. Almanya'nın I. Dünya Savaşı sonrası yaşadığı hiperenflasyon, savaşın maliyetlerinin kontrolsüz para politikaları ile finanse edilmesinin tarihsel bir örneğidir.

Bu bağlamda, savaşların ekonomik etkileri yalnızca fiziksel yıkımla sınırlı kalmamakta; aynı zamanda sermaye birikimi süreçlerini, insan sermayesini ve kurumsal kapasiteyi de zayıflatmaktadır. İç savaşların uzun vadeli maliyetleri ise çok daha derin olmaktadır; çünkü bu tür çatışmalar genellikle devlet kapasitesinde ciddi erozyona, güvenlik zafiyetlerine ve toplumsal kutuplaşmalara neden olmaktadır. Bu durum, yatırım kararlarının ertelenmesine, iş gücü kayıplarına ve yoksulluk oranlarının yükselmesine neden olarak, ekonomik toparlanmayı geciktirmektedir.

Yeniden inşa süreci, savaş sonrası dönemin en kritik ekonomik safhasını oluşturmaktadır. Ancak bu sürecin başarılı olabilmesi, dış yardımların miktarı kadar, yerel kurumsal kapasitenin etkinliğine, yönetim kalitesine ve politik istikrara da bağlıdır. Marshall Planı'nın Avrupa'da başarıya ulaşması, sadece finansal desteğin varlığıyla değil, aynı zamanda planlı kalkınma ve demokratik kurumların güçlendirilmesiyle mümkün olmuştur. Buna karşın Suriye örneği, dış yardım yetersizliğinin ve siyasal istikrarsızlığın savaş sonrası toparlanmayı nasıl imkânsız hale getirdiğini göstermektedir.

Çalışmanın vaka analizi bölümü olan Ukrayna-Rusya Savaşı örneği, savaşların sadece yerel değil, küresel ölçekte de makroekonomik dengeleri nasıl sarstığını açıkça ortaya koymuştur. Enerji arz güvenliği, gıda tedarik zincirleri ve küresel ticaretin sürdürülebilirliği gibi alanlarda yaşanan dalgalanmalar, savaşların küresel ekonomi üzerindeki sistemik etkilerini gözler önüne sermektedir. Bu süreçte Türkiye'nin jeostratejik konumu, enerji ve lojistik akışlarında kritik bir rol oynamasını sağlarken, aynı zamanda savaşın makroekonomik baskılarını doğru-
dan deneyimlemesine yol açmıştır.

Savaş ve ekonomi ilişkisini kuramsal düzeyde ele alan bu çalışma, Keynesyen, Neoklasik ve Kurumsalcı yaklaşımlar ışığında savaşların makroekonomik etkilerini sınıflandırmış, savaşların bazı durumlarda kısa vadeli talep genişlemesi yaratabileceğini, ancak uzun vadede refah kayıplarının baskın olduğunu göstermiştir. Buna ek olarak, savaşın ekonomi üzerindeki etkileri yalnızca ekonomik göstergelerle değil, aynı zamanda sosyal sermaye, beşeri sermaye ve kurumsal kapasite gibi daha soyut ama bir o kadar da belirleyici unsurlar üzerinden de değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak, savaşların ekonomik etkileri çok boyutlu, kalıcı ve çoğu zaman geri döndürülemez nitelikler taşımaktadır. Devletlerin savaş sonrası dönemde hızlı ve kapsayıcı bir ekonomik toparlanma sağlayabilmeleri, etkin kamu politikaları, kurumsal reformlar, dış finansman kaynaklarına erişim ve uluslararası iş birliği ile mümkündür. Bu çerçevede, ilerleyen araştırmaların, savaş sonrası yeniden inşa süreçlerinde yeşil dönüşüm, dijitalleşme ve sürdürülebilir kalkınma hedeflerinin nasıl entegre edilebileceğine odaklanması gerekmektedir. Ayrıca, savaşın etkilerini azaltacak önleyici ekonomik stratejilerin geliştirilmesi ve barış ekonomisi kavramının daha fazla gündeme alınması, sadece akademik literatür için değil, küresel politika yapımcılar için de yaşamsal önemdedir.

Bu çalışma, savaşların ekonomik etkilerini yalnızca klasik göstergelerle sınırlı kalmaksızın; kamu maliyesi, enerji güvenliği, gıda tedarik zincirleri ve finansal piyasalar gibi çok boyutlu alanlarda değerlendirmesiyle literatüre önemli bir katkı sunmaktadır. Gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler bağlamında farklılaşan etkileri karşılaştırmalı olarak ele alması, çalışmayı benzerlerinden ayırmaktadır. Ayrıca Ukrayna-Rusya savaşı özelinde yapılan kapsamlı vaka analizi bu alanda literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle de çalışma, savaş ekonomisi üzerine yapılan tartışmalara geniş bir perspektifle katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

- Abadie, A., & Gardeazabal, J. (2003). The economic costs of conflict: A case study of the Basque Country. *American Economic Review*, 93(1), 113–132. <https://doi.org/10.1257/000282803321455188>
- Allen, R. C. (2001). *The Great Divergence in European Wages and Prices from the Middle Ages to the First World War*. Oxford University Press.
- Bağış, B. (2022). *Rusya-Ukrayna Savaşının Küresel Ekonomiye ve Türkiye'ye Etkileri*. SETA Vakfı.
- Bailey, N., & Godfrey, M. (2023). Energy Politics in the Post-Ukraine War Era. *Energy Policy Journal*, 49(1), 12-29.
- Baldwin, R., & Evenett, S. J. (2020). *COVID-19 and Trade Policy: Why Turning Inward Won't Work*. CEPR Press.
- Barro, R. J. (1991). Economic growth in a cross section of countries. *The Quarterly Journal of Economics*, 106(2), 407–443. <https://doi.org/10.2307/2937943>
- Bilmes, L., & Stiglitz, J. E. (2006). *The economic costs of the Iraq War: An appraisal three years after the beginning of the conflict*. National Bureau of Economic Research Working Paper No. 12054. <https://www.nber.org/papers/w12054>
- Boungou, W., & Yatié, A. (2022). The impact of the Ukraine–Russia war on world stock market returns. *Economics Letters*, 215, 110516. <https://doi.org/10.1016/j.econlet.2022.110516>
- Broadberry, S., & Harrison, M. (Eds.). (2005). *The Economics of World War I*. Cambridge University Press.
- Buyar, C. & Şener, U. (2023). *Tarihin Dönüşü: Rusya-Ukrayna Savaşı, Siyasi ve Ekonomik Tesirleri*. *Journal of Academic Value Studies*, 9(4), 284-301. <http://dx.doi.org/10.29228/javs.73952>
- Cengiz, ÖL. (2023). Rusya-Ukrayna savaşının Türkiye'den geçen orta lojistik koridora etkileri. *KAÜİİBFD*, 14(27), 485-505.
- Collier, P., & Hoeffler, A. (2004). Greed and grievance in civil war. *Oxford Economic Papers*, 56(4), 563–595. <https://doi.org/10.1093/oep/gpf064>
- Crafts, N., & Fearon, P. (2010). Lessons from the 1930s Great Depression. *Oxford Review of Economic Policy*, 26(3), 285-317.

- Doğru, E. (2023). *Rusya-Ukrayna Savaşının Gıda Fiyatları ile Finansal Piyasalar Arasındaki Bağlantılılık Üzerine Etkisi*. Bingöl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 7(2), 63-83.
- Eichengreen, B. (1995). *Golden Fetters: The Gold Standard and the Great Depression, 1919-1939*. Oxford University Press.
- Energy Information Administration (EIA). (1992). *The economic impact of the Persian Gulf War*. <https://www.eia.gov>
- Ferguson, N. (2008). *The ascent of money: A financial history of the world*. Penguin Books.
- Findlay, R., & O'Rourke, K. H. (2007). *Power and Plenty: Trade, War, and the World Economy in the Second Millennium*. Princeton University Press.
- Gereffi, G., Humphrey, J., & Sturgeon, T. (2005). *The Governance of Global Value Chains*. Review of International Political Economy, 12(1), 78-104.
- Goldin, C. (1991). *Understanding the Gender Gap: An Economic History of American Women*. Oxford University Press.
- Görgülü, F. (2022). Ukrainian Crisis and Global Markets: A Contemporary Analysis. *International Economic Review*, 17(4), 45-62.
- Gül Çiçek, N. & Birvural, A. (2024). *Rusya-Ukrayna Savaşı'nın Enerji Politikalarına Etkisi*. *International Social Sciences Studies Journal*, 10(7), 1253-1261. <https://doi.org/10.5281/zenodo.12820627>
- Harrison, M. (1998). *The Economics of World War II: Six Great Powers in International Comparison*. Cambridge University Press.
- International Monetary Fund (IMF). (2015). *World economic outlook: Adjusting to lower commodity prices*. <https://www.imf.org/en/Publications/WEO>
- International Monetary Fund (IMF). (2022). *Global financial stability report: Shockwaves from the war in Ukraine*. <https://www.imf.org/en/Publications/GFSR>
- Karakaya, L. (2022). *Rusya-Ukrayna Savaşı: Küresel Enerji Geleceği İçin Ne Anlama Geliyor? Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı (TEPAV)*.
- Kešeljević, A., & Spruk, R. (2023). The economic effects of the Syrian civil war: A synthetic control approach. *Economic Systems*, 47(1), 100987. <https://doi.org/10.1016/j.ecosys.2022.100987>

- Keynes, J. M. (1936). *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Macmillan.
- Koubi, V. (2005). War and economic performance. *Journal of Peace Research*, 42(1), 67–82. <https://doi.org/10.1177/0022343305049667>
- Mitchell, B. R. (2003). *International historical statistics: Europe, 1750-2000*. Palgrave Macmillan.
- Organski, A. F. K., & Kugler, J. (1980). *The War Ledger*. University of Chicago Press.
- Ritschl, A. O. (2002). Germany's économic recovery, 1933-1936: credits and politics revisited. *European Review of Economic History*, 6(1), 27-57.
- Schneider, G., & Troeger, V. E. (2006). War and the world economy: Stock market reactions to international conflicts. *Journal of Conflict Resolution*, 50(5), 623–645. <https://doi.org/10.1177/0022002706290430>
- Smith, R. (1991). The economic impacts of the Gulf War. *Journal of Economic Perspectives*, 5(2), 151-164.
- Ticaret Bakanlığı. (2024). *Yıllık Ekonomik Rapor 2024*. Ticaret Bakanlığı Yayınları.
- Tilly, C. (1992). *Coercion, Capital, and European States, AD 990–1992*. Blackwell.
- Tilly, C. (1992). Coercion, capital, and European states, AD 990–1992. *Studies in Social Discontinuity*.
- Tooze, A. (2008). *The wages of destruction: The making and breaking of the Nazi economy*. Penguin UK.
- World Bank. (2015). *Ukraine recovery and peacebuilding assessment*. <https://data.worldbank.org/country/ukraine>
- World Bank. (2022). *Global Economic Prospects*. World Bank Publications.
- World Bank. (2023). *Syria economic monitor*. <https://data.worldbank.org/country/syria>
- World Bank. (2023). *Ukraine rapid damage and needs assessment*. <https://data.worldbank.org/country/ukraine>

YAKIN COĞRAFYAMIZDA MÜLKSÜZLEŞTİRME, SAVAŞ, GÖÇ VE MÜLTECİLİK İLİŞKİSİ

İhsan ÇAPCIOĞLU*
Ramazan ÇINAR**

Giriş

Orta Doğu, tarihsel olarak medeniyetlerin, inançların, dillerin ve kültürlerin beşiği olmuş ancak aynı zamanda emperyal müdahalelerin, bölgesel savaşların ve yerel çatışmaların da sürekli hedefi haline gelmiştir. Özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren bölge, ulus-devlete geçiş sürecinde büyük bir dönüşüm yaşamış ve bu süreçte çok sayıda topluluk köklü bir mülksüzleştirme ile karşı karşıya kalmıştır. Filistinlilerin 1948 yılından beri sistematik olarak topraklarından sürülmesi, Irak'ta Şii ve Sünni topluluklar arasındaki çatışmalar, Amerikan'ın emperyalist sömürgeciliği nedeniyle bölgedeki işgali ya da çıkardığı savaşlar, Lübnan iç savaşı, Körfez Savaşı, Arap Baharı sonrasında Mısır, Libya ve Yemen'deki istikrarsızlıklar ve nihayetinde Suriye iç savaşı gibi olaylar milyonlarca insanı yerinden eden, mülksüzleştiren ve statüsüzleştiren süreçlerin başlıca örnekleridir.¹

Suriye iç savaşı bu süreçlerin en canlı ve çarpıcı örneklerinden biri olmuştur. 2011 yılında başlayan çatışmalar sonucunda ülke nüfusunun yarıdan fazlası yer değiştirmiş, milyonlarca kişi başta komşu ülkelere olmak üzere başka bölgelere sığınmak zorunda kalmış,² büyük şehirler yıkılmış, tarım alanları tahrip olmuş, tapu kayıtları kaybolmuş ve halkın mülkiyetle kurduğu ilişki ciddi biçimde

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, ihsancapcioglu@yahoo.com

ORC-ID: 0000-0003-4796-5232

** Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, mramazancinar@gmail.com ORC-ID: 0000-0003-4126-4187

1 Kapsamlı bir analiz için bk: Dawn Chatty, *Modern Ortadoğu'da Zorunlu Göç ve Mülksüzleştirme*, çev. Evren Demirci (Ankara: Koyusiyah Yayıncılık, 2019).

2 Ferhat Pirinççi, "Suriye'ye Komşu Ülkelerin Suriyeli Mültecilere Yönelik Politikaları", *Tesam Akademi Dergisi* 5/2 (2018), 39-60.

kesintiye uğramıştır. Bu süreçte yalnızca evler değil, mahalleler, camiler, okullar, tarihi mekânlar da yok edilmiş, böylece sadece fiziksel olarak değil kolektif hafızanın mekânla olan ilişkisi zayıflatılarak zihinsel bir mülksüzleştirme de hedeflenmiştir. Bu durum göç ettikleri ülkelerde düşük ücretli işlerde çalışan, hukuki güvenceden yoksun ve sürekli dışlanmaya maruz kalan Suriyeli mültecilerin karşılaştığı yeni bir mülksüzleşme evresine de zemin hazırlamıştır.

Benzer şekilde Filistin örneğinde ise mülksüzleştirme yarım asırdan uzun süredir süreklilik arz eden bir karaktere sahiptir. İsrail'in yerleşim politikaları, kamulaştırmalar, sınır dışı etmeler ve hukuki manipölasyonlar yoluyla Filistin halkını topraklarından ve kaynaklarından uzaklaştırması salt bir işgal değil aynı zamanda mekânsal ve kültürel bir silme operasyonu olarak değerlendirilmelidir. Zorunlu göçler, özel mülkün gaspı, zeytinliklerin sökülmesi, tarımsal faaliyetlere ket vurulması, tarihi yerleşim yerlerinin yok edilmesi ve su kaynaklarının kontrol altına alınması gibi uygulamalar Filistinlilerin hem geçim imkânlarını hem de kimliksel bağlarını hedef almaktadır. Bu bağlamda Filistinli mülteciler hem fiziksel hem de sembolik düzeyde mülksüzleştirilmiş bir halk olarak değerlendirilmektedir.³

Bu ve daha pek çok yaşanan örnek üzerinden ele alındığında mülksüzleştirme olgusunun yalnızca bir malın veya taşınmazın kaybı değil aynı zamanda insanın yerle, aidiyetle, hafızayla ve toplulukla olan bağlarının kesintiye uğratılması olarak anlaşılması gerektiği rahatlıkla söylenebilir. Bu kavram, çağdaş sosyal teori ve siyasal iktisat tartışmalarında kapitalist genişleme, savaş, göç, kentleşme ve çevresel yıkım gibi süreçlerle birlikte çok boyutlu bir biçimde incelenmektedir. Mülksüzleştirme fiziksel olduğu kadar kültürel, sembolik, kimliksel ve ekolojik düzlemlerde de işlerlik kazanır. Dolayısıyla bu olgu yalnızca mülkiyetin devriyle değil var olma, tanınma ve ait olma biçimlerinin ortadan kaldırılmasıyla da ilişkilidir. Modern dünyanın savaşlar, çatışmalar, devlet şiddeti ve neoliberal yayılmacı/işgalci politikalarla şekillenen yeni dinamikleri mülksüzleştirme süreçlerinin daha görünür, daha yaygın ve daha sistematik biçimlerde ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Mülksüzleştirme teorileri bu bağlamda farklı yaklaşımlar etrafında şekillenmiştir. David Harvey'in "mülksüzleştirme yoluyla birikim" (accumulation by dispossession) kavramı özellikle neoliberal kapitalizmin kriz dönemlerinde kamu varlıklarının özelleştirilmesi, toplumsal hakların tasfiyesi ve yerel yaşam biçimle-

3 Chatty, *Modern Ortadoğu'da Zorunlu Göç ve Mülksüzleştirme*, 175-223.

rinin metalaştırılması süreçlerini açıklamak için kullanılır.⁴ Bu çerçevede savaşlar, iç çatışmalar ve zorunlu göçler de birer fiziksel mülksüzleştirme aracı olarak devreye girer. Judith Butler ve Athena Athanasiou'nun mülksüzleştirme kavramına getirdiği yaklaşım ise daha çok kimlik, temsil, tanınma ve bedensel varoluş gibi ontolojik düzeylere işaret eder.⁵ Bunlara ek olarak postkolonyal ve yerli teoriler mülksüzleştirme kavramını sömürgecilik sonrası ulus-devletlerin uygulamaları bağlamında tartışır. Bu konuda Coulthard her ne kadar tanıma siyasetiyle yumuşak bir çehreye büründürülmüş olsa da yerli halkların topraklarıyla olan bağlarının, epistemenin (bilginin) ve yaşam biçimlerinin sistematik olarak değersizleştirildiğini ve bu yolla sömürgeci mantığın günümüzde de devam ettiğini öne sürer.⁶ Bu bakış açısı Orta Doğu'daki bazı sömürge mirası uygulamalarla da doğrudan ilişkilidir.

Bu tebliğde, yukarıda özetlenen çerçeve doğrultusunda savaş ve çatışma ortamlarının yalnızca fiziksel bir yıkımı değil çok yönlü mülksüzleştirme süreçlerini tetiklediği ve bu süreçlerin göç ve mültecilik olgularıyla nasıl iç içe geçtiği tartışılacaktır. Ayrıca zorunlu iç ve dış göçlerin coğrafi, fiziksel, sembolik ve ekolojik düzlemlerde nasıl bir mülksüzleşmeye yol açtığı incelenecektir. Ayrıca mülksüzleştirilen toplulukların karşı karşıya kaldığı kimliksel, mekânsal ve hukuki dışlanma biçimlerine de dikkat çekilecektir. Bununla birlikte doğu-batı eksenli gerçekleşen küresel göçün dinamiklerinin Avrupa'nın siyasi sınırlarını dışsallaştırması sonucunda periferisinde bulunan bölgelerde özellikle de coğrafi konumu nedeniyle Türkiye'de artan göçmen yoğunluğunun⁷ ortaya çıkardığı yeni mekânsal aidiyet kurgulamaları da mülksüzleştirmenin ve yerinden edilmelerin sonuçlarından biri olarak okunmaya muhtaçtır. Bu çerçevede tebliğin temel amacı savaş ve göç bağlamında mülksüzleştirme kavramının çok katmanlı yapısını görünür kılmak ve bu kavram üzerinden bölgemizdeki çatışma dinamiklerini yeni bir perspektifle değerlendirmektir.

4 David Harvey, *Yeni Emperyalizm*, çev. A. Nüvit Bingöl (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019), 123-160.

5 Judith Butler - Athena Athanasiou, *Dispossession: The Performative in the Political* (Cambridge: Polity Press, 2013).

6 Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition* (Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2014), 27-31.

7 Sibel Karadağ, "Extraterritoriality of European Borders to Turkey: an Implementation Perspective of Counteractive Strategies", *Comparative Migration Studies* 7/12 (2019), 3-5.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Mülksüzleştirme: Tanımlar ve Türler

Özel mülkiyet tarih boyunca hem bireysel hakların hem de toplumsal eşitsizliklerin merkezinde yer alan bir kurum olarak varlık göstermiştir. Mülkiyetin bireysel özgürlüğün temeli mi yoksa sömürünün ve eşitsizliğin kaynağı mı olduğu sorusu farklı düşünsel geleneklerin ve ideolojik pozisyonların merkezinde yer alır. Günümüz toplumlarında özel mülkiyet kurumu hem bireysel güvenliğin teminatı hem de toplumsal eşitsizliklerin kaynağı olarak ikili bir rol üstlenmektedir. Mülkiyet hakkı bireylere ekonomik ve hukuki güvence sağlarken aynı zamanda gelir ve servet dağılımındaki adaletsizliklerin derinleşmesine katkıda bulunmaktadır. Mülkiyetsizlik durumu sıklıkla yoksulluk, toplumsal dışlanma ve güvencesizlikle ilişkilendirilmekte, bu durum da bireylerin sosyal ve ekonomik hayata katılımını sınırlandırmaktadır. Bu bağlamda mülkiyetin varlığı kadar onun nasıl yapılandırıldığı, ne ölçüde paylaşıldığı ve kimlerin yararına işlediği soruları da önem kazanmaktadır. Dolayısıyla mülkiyet hakkının sadece varlığı değil aynı zamanda adil ve kapsayıcı bir şekilde düzenlenmesi toplumsal eşitlik ve adaletin sağlanması açısından kritik bir öneme sahiptir. Mülkiyet hakkı felsefi açılardan ve toplumsal boyutlarıyla tartışılmasına ve bu kadar önemsenmesine rağmen tüm dünyada giderek artan oranda bir mülksüzleştirme politikası yaşanmaktadır. Kapitalist sistemin yol açtığı mülkiyetin tekelleşmesinin yanı sıra savaş ve çatışmalar sonucunda kitlesel olarak zorunlu göç ve mülksüzleşme olgusu meydana gelmektedir. Pek çok açıdan ele alınabilecek olan bu olgunun özellikle savaş ve göç bağlamında incelenmesi kitlesel hareketlerin önemli bir dinamiğinin açıklanabilmesini sağlayacaktır.

Mülksüzleştirme kavramı modern sosyal teoride hem maddi hem de sembolik boyutlarıyla ele alınan çok katmanlı bir olgudur. Bu kavram yalnızca mülkiyetin fiziksel devrine indirgenecek bir olgu değildir. Bu temel anlamın yanı sıra toplumsal hafıza, kimlik, tanınma ve bedensel varoluş gibi unsurların sistematik olarak gasp edilmesi anlamına da gelmektedir. Bu kapsamda mülksüzleştirme ekonomik, politik, kültürel ve ekolojik boyutlarıyla bütüncül bir analiz gerektiren bir süreç olarak ortaya konulmaktadır. Mülksüzleştirmenin farklı türlerine dair literatürde yapılan tanımlamalar bu olgunun çok boyutluluğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda fiziksel, epistemik, sembolik, biyopolitik ve ekolojik mülksüzleştirme olmak üzere beş temel mülksüzleştirme türü öne çıkmaktadır.

Fiziksel mülksüzleştirme özel mülkü ifade eden toprak, ev, barınma gibi somut varlıkların bireylerin ya da toplulukların elinden alınması anlamına gel-

mektedir. Bu tür mülksüzleştirme, genellikle askeri müdahale, zorla tahliye, doğal afetler veya planlı kentsel dönüşüm gibi süreçlerle ortaya çıkar. Savaş ve çatışmalarla insanların topraklarından sistematik olarak çıkarılması fiziksel mülksüzleştirmenin en somut örneğidir. Bu tür mülksüzleştirme toplumsal hafızanın ve kolektif yaşam alanlarının yok olmasına neden olarak toplumsal dayanışma ve kimlik üzerinde derin etkiler bırakır. Bu konuda küresel çapta gerçekleşen fiziksel mülksüzleştirmenin kapitalizmle ilişkisine değinen Luxemburg, sermaye birikiminin diğer yönünün sermayeyle kapitalist olmayan üretim biçimleri arasındaki ilişkilerle ilgili olduğunu ifade eder ve bu alanda egemen yöntemlerin sömürgeci politika, uluslararası borç sistemi, çıkar alanları politikası ve savaş olduğunu belirtir. Ona göre zora, hileye, zulme, yağmaya açıkça hiç bir gizleme gereği görülmeden başvurulur ve bu siyasal şiddet eylemleri ve güç denemeleri karmaşası içerisinde ekonomik sürecin kesin yasalarını ortaya çıkarmak yoğun bir çaba ister.”⁸ Harvey ise kapitalizmin tarihsel kariyerinin ancak bunların bir araya getirilmesiyle değerlendirilebileceğini ve bu yöntemlerle organik olarak bağlantılı olduğunu ifade eder.⁹

Harvey’in birikim yoluyla mülksüzleştirme kavramı, bu alanın temel referans noktalarından biridir. O, neoliberal dönemde sermayenin birikim sürecinde devlet politikaları, tapu düzenlemeleri, özelleştirme süreçleri ve benzeri mekanizmalar aracılığıyla kamusal ve ortak varlıkların özel mülkiyete dönüştürülmesini açıklamaktadır. Ona göre mülksüzleştirme yalnızca ekonomik bir işlev görmekle kalmaz aynı zamanda toplumsal düzeni ve yaşam biçimlerini yeniden şekillendiren, statü ve kimlik üzerinde derin etkiler bırakan bir süreçtir. Harvey’in analizinde mülksüzleştirme kapitalist sistemin krizlere çözüm bulmak amacıyla kamusal kaynakları ve kolektif mülkiyet biçimlerini sermayenin genişlemesi için gerekli yeni alanlar haline getirmesi süreci olarak ele alınır. Ona göre kapitalist sistemin genişleyebilmesi için yeni kaynaklara, yeni piyasalara ve yeni birikim alanlarına ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç ise çoğunlukla halihazırda kamusal ya da kolektif olan şeylerin özel mülkiyete dönüştürülmesiyle karşılanır.¹⁰ Hatta kapitalizmin vadettiği gelişme ve kalkınma sonucunda yoksulluğun ortadan kalkacağı iddiası dahi benzer sonuçlar doğurmuştur. Kalkınma projeleri yoksulluğu ortadan kaldırmak yerine bu vaat adı altında yerel halkların mülklerini gasp etmiş ve kapitalist sermayenin bir parçası haline getirmiştir.¹¹ Bu tür ayrıntılı kavramsal çerçeveler

8 Rosa Luxemburg, *Sermaye Birikiminin Tarihsel Koşulları* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1984), 151.

9 Harvey, *Yeni Emperyalizm*, 123-124.

10 Harvey, *Yeni Emperyalizm*, 123-160.

11 Burak Gürel, “Dispossession and Development in the Neoliberal ERA”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*

devletin, pazar güçlerinin ve uluslararası kuruluşların uyguladığı politikaların nasıl birbiriyle iç içe geçtiğini de gözler önüne sermektedir. Neoliberal reformların getirdiği özelleştirme politikaları, kamusal alanların daraltılması ve yerinden edilme süreçleri, fiziksel mülksüzleştirmenin ötesine geçerek toplumsal hafızanın ve kültürel mirasın da tahrip edilmesine yol açmaktadır. Bu bağlamda, mülksüzleştirmenin çok katmanlı doğası hem mikro düzeyde bireysel deneyimleri hem de makro düzeyde toplumsal dönüşümleri kapsamaktadır.

Epistemik mülksüzleştirme bilginin, tarihsel anlatıların, kültürel belleklerin ve toplumsal deneyimlerin sistematik olarak dışlanması veya geçersiz kılınması biçiminde tanımlanabilir. Bu tür mülksüzleştirme, toplulukların kendi tarihlerini, kültürlerini ve bilgi birikimlerini meşrulaştırma çabalarının, baskı ve marjinalleştirme yoluyla yok sayılmasıyla gerçekleşir. Epistemik mülksüzleştirme, özellikle sömürge sonrası toplumlarda ve azınlık gruplarının yaşadığı çevrelerde belirginleşir. Yerli halkların bilgi sistemlerinin, Batılı modernite anlayışı kapsamında değersizleştirilmesi epistemik mülksüzleştirmenin somut örneklerindendir. Butler ve Athanasiou bu çerçevede söyleşi olarak kaleme aldıkları *Dispossession: The Performative in the Political* adlı eserlerinde “performativite”¹² kavramını eser adına taşıyarak bu karşılıklılaşma/edimliliğe vurgu yapmışlardır. Bu kavram çerçevesinden bakarak mülksüzleştirme olgusunu şu şekilde açıklamaktadırlar: “Devam eden (post)kolonyal boyun eğdirme ve mülksüzleştirme, yerli halkları sessiz mağdurlar olarak temsil etmeye çalışan uzlaştırma söylemleri aracılığıyla ve bu söylemler adına daha da meşrulaştırılıyor, normleştiriliyor ve düzenleniyor. Dolayısıyla insanları hayatta kalma araçlarından ayırmanın bir yolu olarak mülksüzleştirme yalnızca toprak yoksunluğu sorunu değil aynı zamanda öznel ve epistemik şiddet sorunudur.”¹³

Butler ve Athanasiou’nun çalışmaları mülksüzleştirmenin ontolojik ve bedensel boyutlarına vurgu yapar. Onların perspektifinden mülksüzleştirme sadece maddi varlıkların gaspı ile sınırlı değildir. Aynı zamanda bireylerin, toplulukların ve hatta bedenlerin varlık haklarının, tanınma süreçlerinin ve toplumsal temsilin de sistematik olarak reddedilmesi şeklinde tezahür eder. Bu yaklaşım özellikle kimlik ve aidiyet meseleleri üzerinden toplumsal adaletsizliklerin derinleşmesine dikkat çeker. Bu yaklaşım mülksüzleştirmenin sadece mal varlıklarıyla sınırlı olmadığını, aksine bireylerin ontolojik olarak ‘varlıklarını’ ve ‘kendilerini’ idrak

74/3 (2019), 996-997.

12 Yazarın notu: Performatif olan, bir sözün ya da eylemin sadece bir durumu tanımlamakla kalmayıp aynı zamanda o durumu üretmesi yani gerçekleştirmesi anlamına gelir.

13 Butler - Athanasiou, *Dispossession*, 26.

edebilme haklarının da ihlal edildiğini ortaya koyar. Onlara göre mülksüzleştirme bir bedenın yaşama hakkının elinden alınması ya da bir kimliğin geçersiz kılması gibi varoluşsal düzlemde işleyen bir kaybetme biçimidir. Onların tanımlamasıyla genel olarak “mülksüzleştirme, insan bedenlerinin kölelik, sömürgecilik, apartheid yönetimi, kapitalist yabancılaşma, göç ve sığınma siyaseti, sömürgecilik sonrası liberal çokkültürlülük, cinsiyet ve cinsel yönelim normatifiği, güvenlik odaklı yönetsellik ve insani yardım aklı gibi tarihsel süreçler aracılığıyla nasıl maddileştirdiğini ve maddi varlığından arındırıldığını ifade eder.”¹⁴ Mülksüzleştirme olgusunun bu kapsamlı çerçevesini şu şekilde ifade etmişlerdir:

Kelimenin tam anlamıyla – eğer böyle bir şey gerçekten varsa – “mülksüzleştirme”nin başlangıçta toprak gaspı pratiklerine atıfta bulunduğunu hatırlamak faydalı olabilir. Sömürgeci ve ırkçı varsayımlar, yerli topraklarının tanınmaması, sahiplenilmesi ve işgal edilmesini haklılaştırmak ve meşrulaştırmak amacıyla tarihsel olarak seferber edilmiştir. Bu durum, sömürgeci ve sömürge sonrası yerleşimci bağlamlarda – örneğin yerli halkların mülksüzleştirilmesi ya da Filistin toprakları ve kaynaklarının İsrail devleti tarafından işgali örneklerinde – açıkça görülmektedir. Bu tür bağlamlarda ister ulusal tek kültürcülük ister liberal çokkültürlü (yanlış) tanıma, biyosömürü, “kültürel çeşitliliğin” nesneleştirilmesi ya da Filistin’deki ayırım duvarı örneğinde olduğu gibi apartheid yoluyla olsun, mülksüzleştirme; (neo-)sömürgeleştirilmiş öznelerin mekânsallık, hareketlilik, duygulanım, potansiyellik ve ilişkiselliğini denetleyen ve sahiplenen otoriter ve sıklıkla paternalist bir aygıt olarak işler. Bu bağlamda “mülksüzleştirme” terimi, köksüzleşme, işgal, evlerin ve toplumsal bağların yıkımı, “otantik” kimliklere yönlendirme, insani mağduriyet, yaşanmazlık ve öz-belirlenim mücadelesi gibi deneyimleri ifade etmenin bir dili olarak işlev görür.¹⁵

Sembolik mülksüzleştirme bireylerin ve toplulukların kimliklerinin, temsil haklarının ve toplumsal tanınmalarının sistematik olarak dışlanması veya değersizleştirilmesi biçiminde ele alınır. Bu tür mülksüzleştirme özellikle etnik, dini veya kültürel azınlıkların maruz kaldığı ayrımcılık süreçlerinde gözlemlenir. Toplumsal temsiliyetin kırılması sembolik mülksüzleştirmenin en belirgin göstergesidir. Örneğin medya, eğitim ve kamu politikaları aracılığıyla belirli kimliklerin veya yaşam biçimlerinin görünmez kılması sembolik mülksüzleştirmenin yansımasıdır. Bazı durumlarda ise ötekileştirilen grubun yalnızca görünmez kılmasıyla iktifa edilmemekte, insandışılştırma (dehumanization) kavramıyla karşılık bulan ayrımcılığın uç noktalarına kadar varılmaktadır. “İnsanlıktan çıkarma olarak

14 Butler - Athanasiou, *Dispossession*, 10.

15 Butler - Athanasiou, *Dispossession*, 10-11.

açıklanabilecek olan bu kavram ile bir grubun aşağı ırklar, hayvanlar gibi insanaltı varlıklar, şeytanlar, canavarlar ya da satanistler gibi olumsuz nitelermeler kullanılarak insan olmayan bir kategoriye yerleştirilmesi”¹⁶ sağlanmakta dolayısıyla en iyi ihtimalle toplumdan dışlanması, her türlü haksız muameleye uğrayabilmesi hatta kitlesel olarak yok edilmesi meşrulaştırılmaktadır. Yakın zamanda Filistinli Müslümanlar için İsrail yetkililerince benzer tanımlamaların kullanılması bu insandışılaştırmanın savaşların ve sivil katliamlarının meşrulaştırılmasında kullanılan en temel figür olduğu açıkça görülmektedir.¹⁷

Sömürgecilik bağlamında bu konuyu irdeleyen Frantz Fanon’un eserlerinde de sömürgecinin yerli kimlikleri nasıl yabancılaştırdığı ve onları kendi kültürel normları çerçevesinde yeniden biçimlendirmeye çalıştığına değinilir. Bu yabancılaştırma yalnızca dönüştürmeyi içermez aynı zamanda bir milletin unsurlarının farklılaştırılması ve çatıştırılması olarak da meydana gelmektedir. Kır halkı ve şehirli ayrımı üzerinden bu konuyu açıklayan Fanon bu mülksüzleştirme biçiminin ortaya çıkardığı toplumsal ayrışmayı şu sözlerle ifade eder: “Kır halkı şehirlilere güvenmez. Avrupalı gibi giyinen, onların dilini konuşan, onlarla yan yana çalışan, bazen aynı bölgede yaşayan şehirli insanı, ulusal mirası oluşturan her şeye ihanet etmiş bir döneç olarak görür. Şehirliler, işgalciyle iyi anlaşılan ve sömürge sistemi koşullarında başarılı olmak için ellerinden geleni yapan ‘hainler, satılmışlar’dır.”¹⁸ Avrupa uluslarının şu andaki gelişmişlik düzeyine çalışarak ulaştığına dair yaygın bir kanı olduğunu ancak bunun yalnızca sömürülen azgelişmiş dünyanın emeğine, toprağına ve toprak altına borçlu olduğunu belirten Fanon bu süreci yalnızca maddi bir kayıp olarak değil aynı zamanda varlık ve kimlik mücadelesi olarak nitelendirir.¹⁹

Biyopolitik mülksüzleştirme, modern devletlerin bireylerin yaşamları ve bedenleri üzerindeki denetimini ifade eden bir kavramdır. Bu yaklaşım, Michel Foucault’nun biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Foucault, iktidarın sadece yasalar ve cezalar yoluyla değil aynı zamanda bireylerin bedenleri ve yaşam süreçleri üzerinden işlediğini belirtir. Biyopolitik yaklaşımlar

16 Melek Göregenli, “Ayrımcılığın Meşrulaştırılması”, *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, ed. Kenan Çayır - Müge Ayan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 67-68; Kavrama dair kapsamlı bir analiz için bkz: Anne-Cathrine Wackerhausen, “Dehumanization Clarified: What Are We Talking About, When We Talk About Dehumanization?”, *Social Theory and Practice* 49/3 (2023), 543-577; Ayrıca göçmenlere yönelik insandışılaştırma olgusu hakkında bkz: Stephen M. Utych, “How Dehumanization Influences Attitudes toward Immigrants”, *Political Research Quarterly* 71/2 (2018), 440-452.

17 <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/israilin-eski-bm-daimi-temsalcisi-gillerman-filistin-halki-icin-insanlik-disi-hayvanlar-ifadesini-kullandi/3033235#>

18 Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer (İstanbul: Versus Kitap, 2007), 115.

19 Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, 99-109.

özellikle Michel Foucault'nun çalışmalarında ele alınmış olsa da modern devletlerin vatandaşları üzerindeki denetim mekanizmalarını sorgulayan çalışmalar çerçevesinde değerlendirilebilir.²⁰ Bu tür mülksüzleştirme nüfus politikaları, sağlık, eğitim ve sosyal güvenlik sistemleri üzerinden bireylerin yaşamlarını şekillendirme biçiminde tezahür eder. Modern devletin nüfus politikaları, doğum kontrolü uygulamaları ve sağlık hizmetleri üzerindeki denetimi bireylerin bedenleri üzerinde doğrudan bir kontrol mekanizması oluşturur. Bu tür müdahaleler bireylerin yaşamlarını ve bedenlerini şekillendirerek onları belirli normlara ve standartlara uyumlu hale getirmeyi amaçlar. Bu süreçte bireylerin bedenleri ve yaşamları üzerindeki kontrol, onların biyopolitik açıdan mülksüzleştirilmesine yani kendi bedenleri ve yaşamları üzerindeki tasarruf haklarının ellerinden alınmasına yol açar. Bu bağlamda bireylerin bedenlerinin, çalışma hayatlarının ve hatta üreme haklarının devlet politikaları yoluyla sınırlandırılması biyopolitik mülksüzleştirmenin göstergesidir.

Bunlara ek olarak son yıllarda mülksüzleştirme sürecinin aynı zamanda doğrudan ekolojik yıkımlarla da bağlantılı olduğu daha fazla tartışılmaktadır. Özellikle kırsal kesimlerde yaşayan topluluklar, doğayla olan bağları üzerinden mülkiyet ve aidiyet ilişkisi kurmakta, doğanın tahribatı bu bağları da kesintiye uğratmaktadır. Doğal kaynakların, yer altı ve yer üstü zenginliklerinin özellikle de suyun, yerel halkın kullanımına engel olacak uygulamalar bu mülkiyet ve aidiyet ilişkisini zedelemektedir. Doğal zenginliklerin kapitalist sermayenin denetimine geçmesinin yerel halkların istihdamını sağlayacağı ifade edilse de uzun vadede bunun aksi yönde büyük etkiler ortaya çıkardığı ve refah yerine yoksulluğa neden olduğu pek çok örnekte açıkça görülmektedir. Bundan daha olumsuz etkiler meydana getirense doğal kaynak sularının ticarileştirilmesi ve yerel halkın bundan istifadesinin imkânsız hale gelmesidir. Bu durum bitki örtüsünün, hayvanların ve yerel halkın hayatın temel kaynağı olan sudan mahrum kalmasına ve bu ihtiyacı farklı şekillerde temin etseler dahi kendilerini yaşadıkları bölgeye en temel dürtülerle bağlayan bağı (mülkiyet-aidiyet bağı) koparmaktadır. Orta Doğu'da zaten sınırlı olan su kaynaklarının bu şekilde tasarrufu ya da yanlış çevre politikaları veya kalkınma projeleri nedeniyle azalması, tarım alanlarının verimsizleşmesi, savaş, iç çatışmalar, baskıcı politikalar vb. çeşitli şekillerde yer altı ve yer üstü zenginliklerinden halkların istifadesine engel olunması insanların yaşam alanla-

20 Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu: College de France Dersleri (1978-1979)* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015); Bu konuda detaylı bir inceleme için bkz: Altuğ Koç, "Michel Foucault'nun 'Biyopolitika' Kavramının Teorik Çerçevesi", *ANKASAM-Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 193-218.

rından kopmalarına neden olmakta, bu durum da ekolojik mülksüzleştirme olarak adlandırılmaktadır.²¹ Ekolojik mülksüzleştirme kavramı yeni bir tartışma alanı olmakla birlikte yerel halkları doğal yaşam alanlarından kopararak kitlesel göçlere neden olmaktadır. Göç yazınında çevre mülteciliği olarak ifade edilen bu göç türünün ekolojik mülksüzleştirme ile birlikte tartışılması meselenin kapsamlı analizi için önem arz etmektedir.²²

Yukarıda belirtilen beş mülksüzleştirme türü modern toplumların ve özellikle neoliberal düzenlemelerin getirdiği yapısal dönüşümlerin çok boyutluluğunu yansıtmaktadır. Harvey'nin ekonomik perspektifi özel mülkiyetin nasıl birikim süreçlerine hizmet ettiğini ortaya koyarken, Butler ve Athanasiou'nun yaklaşımları bu süreçlerin bireylerin ve toplulukların varlık hakları üzerindeki etkilerini vurgulamaktadır. Ayrıca Frantz Fanon'un sömürge deneyimlerine ilişkin analizleri, sembolik ve ontolojik mülksüzleştirmenin sömürgecilik sonrası toplumlarda nasıl derinleştiğini göstermektedir. Foucault biyopolitika olgusunun bu çerçevede tartışılmasını sağlayan felsefi arka planı bizlere sunmaktadır. West ise mülksüzleştirme ve çevre konusuna eğilerek hangi politikaların ve uygulamaların bu süreci ortaya çıkardığını tartışmaktadır.

Bu tanım ve tür ayrımları mülksüzleştirmenin yalnızca ekonomik bir kayıp olarak görülmemesi gerektiğini aksine toplumsal, kültürel, politik ve çevresel düzlemlerde de derin izler bıraktığını ortaya koymaktadır. Fiziksel mülksüzleştirmenin ötesinde epistemik, sembolik, biyopolitik ve ekolojik süreçlerin bir araya gelmesi toplulukların kendi kimliklerini ve yaşam biçimlerini yeniden inşa etmelerini zorlaştırmakta hatta bazen imkânsız hale getirmektedir. Bu durum özellikle azınlık grupları, savaş mağdurları, göçmenler ve sömürge sonrası toplumlar için güçlü etkiler meydana getirmektedir. Mülksüzleştirme toplumsal hafızanın, kültürel değerlerin ve varlık haklarının sistematik olarak reddedilmesiyle yeni bir tahakküm biçiminin de habercisi olmaktadır. Tüm bu süreçler savaş gibi tüm insan haklarının ortadan kalktığı kriz süreçlerinde daha da keskinleşmekte ve tüm derinliğiyle yaşanmaktadır. Bu nedenle ele aldığımız bu mülksüzleştirme türlerinin savaş ve yol açtığı göç ve mültecilik olgularıyla birlikte analiz edilmesi, günümüzde yaşanan çatışmaların temelinde yatan kronik sorunları daha anlaşılır ve çözüm üretilebilir kılacaktır.

21 Kapsamlı bir analiz için bkz: Paige West, *Dispossession and the Environment: Rhetoric and Inequality in Papua New Guinea* (New York: Columbia University Press, 2016).

22 Geniş bilgi için bkz: Ramazan Çınar, "Doğal Afetler, Zorunlu Göç ve Çevre Mülteciliği", *Psikososyal Boyutlarıyla Afetler ve Din*, ed. İhsan Çapcıoğlu vd. (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2023), 503-516.

1.2. Savaş, Göç ve Mültecilik

Mülksüzleştirme olgusunun teorik çerçevesinin mümkün olduğu kadar geniş bir perspektifle çizilmesi yaşanan çatışmaların ve bundan kaynaklı meydana gelen kitlesel göç hareketlerinin anlaşılmasına önemli katkılar sunacaktır. İnsanların birbirlerine bakışlarını büyük oranda belirleyen bu sürecin yalnızca fiziksel bir mülk kaybı olmadığını aynı zamanda bir zihinsel inşa süreci olduğunu yukarıda ele almaya çalıştık. Nitekim göçmen ve mülteci toplulukların geldikleri toplumlarda hem fiziksel barınma hem de kimliksel tanınma eksikliği yaşamaları bu perspektifin en belirgin göstergelerindendir. Bu yaklaşım göçmenlerin, mültecilerin ya da yurtsuzlaştırılmış toplulukların sadece mülklerini değil aynı zamanda isimlerini, seslerini, hafızalarını ve gelecek tahayyüllerini de kaybettiklerini vurgular. Dolayısıyla savaş ve göç bağlamında da ele alındığında mülksüzleştirme sadece bir ekonomik gasp değil aynı zamanda bir siyasal ve kültürel silinme sürecidir. Bu nedenle savaş, göç ve mültecilik kavramlarının tanımlanmaları önemli olmakla birlikte mülksüzleştirme olgusuyla doğrudan ilişkileri de vurgulanmak durumundadır.

Bu bağlamda göç olgusunu yalnızca bireylerin fiziksel yer değiştirmesi olarak görmek yetersiz kalır. Kavramsal olarak göç olgusu “uluslararası bir sınırı geçmek veya bir devlet içinde yer değiştirmek; süresi, yapısı ve nedeni ne olursa olsun insanların yer değiştirdiği nüfus hareketleridir. Buna mülteciler, yerinden edilmiş kişiler ve ekonomik göçmenler dâhildir.”²³ Buna karşın göç aynı zamanda gündelik yaşamın sıradanlığının kesintiye uğradığı, öngörülebilir toplumsal ilişkilerin sağladığı konfor alanından çıkıp belirsiz bir sürece geçişin getirdiği kaygıların hakim olduğu, “toplumsal varoluşun her boyutunu etkileyen ve kendi karmaşık dinamiklerini geliştiren bir süreçtir.”²⁴ Göç olgusunun girift doğasını açıklamaya çalışan Faist’in bu konuda yaptığı tanımlama konuyu özetler niteliktedir. Ona göre göç olgusu “tüm göç yapılarını ve insan hareketliliğini kapsayan çok sayıda bağ ile çok sayıda ulus-devlet içindeki iki ya da daha çok konumu ve hareket edenlerle kalanlar arasındaki çeşitli bağları özetleyen; çok boyutlu ekonomik, siyasal, kültürel ve demografik bir süreçtir.”²⁵ Göç olgusunun bu karmaşıklığını dikkate alan ve güçlü bir teorik çerçeve sunan göç sistemleri kuramı, bu süreci

23 Richard Perruchoud, *Göç Terimleri Sözlüğü*, ed. Bülent Çiçekli (Cenevre: IOM Uluslararası Göç Örgütü Yayınları, 2009), 22.

24 Stephen Castles - Mark J. Miller, *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 30.

25 Thomas Faist, *Uluslararası Göç ve Ulusal Toplumsal Alanlar*, çev. Azat Zana Gündoğan- Can Nacar (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2003), 30.

çok boyutlu bir yapı olarak ele alır ve göçün nedenlerini, süreçlerini ve sonuçlarını anlamaya çalışır.²⁶ Nitekim kapitalist sistemde hedeflenen “metaların ve sermayenin dolaşımı neredeyse her zaman insan hareketliliğini de beraberinde getirmiştir.”²⁷ Bu durum göçün sadece ekonomik bir zorunluluk olmadığını aynı zamanda sermayenin yeniden üretimi için bir araç haline getirildiğini ve ucuz iş gücünün sürekliliği için bir kaynak olarak görüldüğünü gösterir.

Göçün pek çok sebebi olabilir ancak en başat etkenler arasında sayılan “ulusal ve uluslararası gelir eşitsizlikleri, çalışma olanaklarının dengesiz dağılımı, siyasi, etnik, dinsel vb. kültürel haklar alanında yaşanan gerilimler göçün itme ve çekme etkenlerinin iskeletini oluşturmaktadır.”²⁸ Ulus aşırı göçün günümüz göç pratiklerini daha iyi tanımlayan bir kavram olduğunu ve diasporik kimlik yerine ulus aşırı kimliklerin ön plana çıktığını ifade eden Şimşek, globalleşmenin etkisiyle göçün sınırlarının da büyük oranda ortadan kalktığını belirtmektedir.²⁹ Göç sonrasında yaşanan süreçte göçün koşullarının ve sebeplerinin etkisi olduğunu ve bunların göçmenin uyum sürecini doğrudan etkilediğini belirten Akhtar ise bu etkenlerin başında (1) göçün geçici mi yoksa kalıcı mı olduğu, (2) kişinin ülkesinden ne düzeyde kendi isteği ile ayrıldığı, (3) kişinin memleketini yeniden ziyaret edip edemeyeceği ve (4) kişinin ülkesinden ayrılma nedenlerinin geldiğini ifade etmekte ve bu sürecin göçmen kimliğinin inşasında büyük oranda etkili olduğunu aktarmaktadır.³⁰

Göçün neden ve sonuçlarına göre çeşitlendiği, göçmenin bu duruma göre isimlendirilerek mülteci, sığınmacı, ülke içinde yerinden edilmiş (IDP’s) vb. isimlendirilmelerle anıldığı ve bunun neticesinde çeşitli haklara sahip olabildiği göz önünde bulundurulduğunda Akhtar’ın ele aldığı bu süreç daha iyi anlaşılabilir. Nitekim savaş ve çatışmalar söz konusu olduğunda bu durum her zaman cebri bir süreci ihtiva eder. Bunun neticesinde göçün süreci uzadığı gibi, kişinin ülkesini ziyaret etme imkânı da zorlaşmaktadır. Hatta kimi durumlarda (Uygur Türklerinin hâlihazırda yaşadığı gibi) günümüz dünyasında iletişim imkanlarının sınırsızlığına rağmen anavatanı kalan aile üyeleriyle iletişim kurmaları dahi sı-

26 Bkz: Castles - Miller, *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*, 35-40.

27 Castles - Miller, *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*, 7.

28 İbrahim Sirkeci, “Küresel Kontrol Çabalarına Karşı Bireysel Aşma Çabaları: Türkiye ve Irak Örneklerinde Uluslararası Göçün Evrimi”, 8-11 Aralık 2005 *Uluslararası Göç Sempozyumu* (İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2006), 34.

29 Doğu Şimşek, *Uluslararası Kimlikler & Londra’da Kıbrıslı Türk, Kürt ve Türk Göçmen Çocukları* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 15-18.

30 Salman Akhtar, *Göç ve Kimlik: Kargaşa, Sağaltım ve Dönüşüm*, çev. Sedef Ayhan (İstanbul: Sfenks Kitap, 2018), 4-7.

nırlanabilmektedir. Bu çalışma kapsamına giren zorunlu göç (forced migration) ortaya çıkardığı pek çok sonuç ile birlikte ele alınması gereken travmatik bir olgudur. Buna karşın Özçürümez ve İçduygu, zorunlu göç alan yazını içerisinde ‘sosyal uyum’ ve ‘toplumsal bütünleşme’ kavramlarının detaylı olarak ele alınmasının yakın zamanlarda başladığını ifade etmektedir.³¹ Oysa zorunlu göç olgusu mülksüzleştirmenin başat aktörlerinden birisidir ve “doğal ya da insan yapımı nedenlerden dolayı içerisinde yaşama ve refaha yönelik tehditleri de içeren bir zorlama unsuru bulunan göç hareketi olarak ifade edilir. Mültecilerin, ülkesinde yerinden edilmiş kişilerin hareketleri ve doğal, çevresel, kimyasal, nükleer felaketler, açlık ya da kalkınma projeleri nedeniyle gerçekleşen hareketler bu kapsamda değerlendirilir.”³²

Fiziksel mülksüzleştirmenin en temel nedeni olan zorunlu göç olgusunun yalnızca savaşıardan değil, kalkınma projeleri ve pek çok doğal afetten kaynaklandığı da göz önünde bulundurulduğunda³³ bu sürecin tüm dünyada doğal kabul edilmesi ve zihinlerde inşa edilmiş istila eden mülteci algısının kökten değiştirilmesi şarttır. Oysa günümüzde Castles ve Miller’ın da ifade ettikleri gibi “etnik mahalleler çoğunluğun kimi üyeleri tarafından onların ‘ele geçiren yabancı’ korkularının bir sağlaması olarak görülür. Etnik cemaatler egemen kültüre ve ulusal kimliğe bir tehdit olarak algılanır.”³⁴ Bu durum zorunlu göç nedeniyle bir yandan fiziksel bir mülksüzleştirmeye maruz kalmış kimselerin diğer yandan zihinlerde inşa edilen bu algılar nedeniyle sembolik mülksüzleştirmenin birer mağdurları olmalarına da neden olmaktadır. Elbette yaşanan bu mülksüzleştirme süreçlerinin literatürde kavramsal çerçevesinin belirlenmesi ve çeşitli şekillerde isimlendirilmesi kadar kolay olmadığının altını çizmek gerekmektedir.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi ötekileştirilen topluluklara, azınlıklara ve özellikle de göçmen gruplara karşı oluşturulan algıların meydana getirdiği bu süreçlerin tamamı insandışılaştırma (dehumanization) ve her türlü insani haktan mahrum bırakmaya ve dahi yaşam hakkının ellerinden alınmasına kadar varan bir yelpazeyi kapsamaktadır. Yakın coğrafyamızda özellikle savaş ve zorunlu göç bağlamında bu olgulara örnek gösterilebilecek sayısız yaşanmış olay ne yazık ki sıradanlaşmış durumdadır ve bunları gündelik hayatımızda da sıklıkla duymaya devam etmekteyiz. Bu örnek olaylar üzerinden mülksüzleştirme olgusunun bo-

31 Saime Özçürümez - Ahmet İçduygu, *Zorunlu Göç Deneyimi ve Toplumsal Bütünleşme: Kavramlar, Modeller ve Uygulamalar ile Türkiye* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020), 24.

32 Perruchoud, *Göç Terimleri Sözlüğü*, 69.

33 Çınar, “Doğal Afetler, Zorunlu Göç ve Çevre Mülteciliği”, 508-510.

34 Castles - Miller, *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*, 53.

yutlarını netleştirmek daha mümkün olacağından yaşanmakta olan süreci somut örneklerle açıklamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu nedenle sayısız örnek içerisinden bazılarını vererek coğrafyamızda yaşanan krizlerin asıl sebebi olan mülksüzleştirme olgusunun yarattığı tahribatı açıklamaya çalışacağız. Ayrıca bu tahribatın yalnızca fiziksel bir mülk kaybı ile sınırlı olmadığına, tüm yönleriyle ele almaya çalıştığımız mülksüzleştirme sürecinin coğrafyamızda bir varoluş mücadelesine dönüştüğüne ve kitleler üzerinde olduğu kadar bireylerin yaşantılarına, psikolojilerine, tercihlerine ve inançlarına da derinden etki ettiğine değineceğiz.

2. Yakın Coğrafyamızda Mülksüzleştirme ve Varoluş Mücadelesi

“Zorunlu göç ve mülksüzleştirme süreçlerinde sıradan bir hayat inşa etmek ve bir barınak temin etmekten tutun, akrabalar, komşular, arkadaşlar ve hatta hasımlardan oluşan bir topluluğu meydana getiren ritüelleri, gelenekleri, kurumları yeniden tesis etmek ve de yer ve mekan ile bağlantıları güçlendirilmiş sahiplenecek ve benimsenecek bir yaşam hissinin tekrar oluşturulması ve korunması olağanüstü bir emek gerektirir.”³⁵ Bir insanın kısa ömründe ilmek ilmek dokumaya çalıştığı bu standart hayatı ve sosyal bağları tesis etmesi yeterince büyük bir çaba gerektirirken, coğrafyamızda yaşanan zorunlu göçler pek çok insanın bu süreci yeniden ve yeniden yaşamak zorunda kalmasına neden olmaktadır. Nitekim bir kimsenin anavatanında sahip olduğu kuşatıcı sosyal ilişkileri tekrar tesis etmesi mümkün olamamaktadır. Bu durum insanların varoluş ihtiyacını tüm hayatları boyunca derinden hissetmelerine neden olmakta ve bu mücadeleyi fiziksel ve zihinsel açılardan mülksüzleştirilmiş olarak tamamen savunmasız bir şekilde vermek zorunda kalmaktadırlar.

Mülksüzleştirme olgusunun tüm hayatı kuşatan bir kapsama sahip olduğunu yukarıda ifade etmeye çalıştık. Öyle ki tüm mekanları, coğrafyaları, yaşam biçimlerini, kültürleri, inançları ve dahi zihin yapılarını bu kapsamın genişliği içerisinde şekillendirilmiş olarak bulmak mümkündür. Fiziksel mülksüzleştirme örnekleri canlı ve travmatik bir şekilde yaşanmakta olduğu için ilk tahlilde en dikkat çekici süreçler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte epistemik ve sembolik mülksüzleştirmeler daha derin izler bırakmakta ve fiziksel mülksüzleştirmenin meşrulaştırıcı aracı olarak işlevsellik kazanmaktadır. Bir kültürün kendini inşa etmesinin engellenerek onun bir başka hegemonik unsur tarafından kendi çıkarları doğrultusunda betimlenmesi, betimlenen tarafın bu çıkarlara muhalif hareket etmesini imkansızlaştırmaktadır. Nitekim çalışmamızda yakın coğrafyamız olarak

35 Chatty, *Modern Ortadoğu'da Zorunlu Göç ve Mülksüzleştirme*, 289.

nitelemeyi tercih ettiğimiz bölgemiz ile ilgili son yüzyılda kullanılan ‘Ortadoğu’ kavramı dahi benzer bir epistemik ve sembolik mülksüzleştirmenin ürünüdür.

Alfred T. Mahan’ın, Avrupa ve Amerika’nın bölgemize yönelik emperyal girişimlerini ve yaşanan siyasi ve askeri mücadeleleri betimlerken kullandığı Ortadoğu kavramının geçmişi bir asırdan biraz fazladır.³⁶ Başlangıçta Osmanlı topraklarıyla başlatılan (ki bu topraklar Belgrad’dan başlayarak Balkanları da içine alan tüm Osmanlı coğrafyası için kullanılmaktaydı) Ortadoğu kavramı kısa sürede yaygın bir kullanıma kavuşmuştur. Ancak zamanla Balkanlar ve hinterlandı öncelikle yakın doğu daha sonra ise Doğu Avrupa olarak isimlendirilmiş ve Ortadoğu kavramı gittikçe daha sınırlı bir bölge için kullanılmaya başlanmıştır.³⁷ Bir Ortadoğu var mı sorusunu soran Keddie bu hususta çalışmasında şu ifadelere yer vermektedir;

Günümüzde genel olarak kabul edilen sınırlarıyla Orta Doğu’nun, 19. yüzyılda bugünkünden daha gerçek bir karşılığı vardı. 19. yüzyıl Avrupalıları, günümüzdeki Orta Doğu kavramından ziyade, genellikle Balkanları da kapsayan ve İran ile Afganistan’ı dışarda bırakan “Yakın Doğu” kavramını daha çok kullanırlardı. Orta Doğu terimi ise, mantıken, yukarıda tanımlanan Yakın Doğu ile Uzak Doğu arasındaki bölgeyi ifade etmek üzere bazıları tarafından kullanılıyordu. Ancak tüm bu terimler Avrupa merkezci, hatta emperyalist bir terminolojidir ve nesnel bir gerçekliği olsa bile mutlaka benimsenmeleri gerekmez. ‘Orta Doğu’ gibi garip bir terimin (Fas, hangi doğunun ortasında yer alıyor olabilir?) bugün hâlâ kullanılmaya devam etmesinin nedeni, şimdiye dek düşünülmüş daha bilimsel herhangi bir tanımın üretilmesindeki hantallık olabilir.³⁸

Bu siyasi mücadeleler çerçevesinde üretilen Ortadoğu kavramının sınırlarının yeniden düşünülmesi gerektiğini vurgulayan Lewis ise bu bölgenin yalnızca coğrafi sınırlarla çizilemeyeceğini, bilakis kültürel ve dini sürekliliğin bir gönül coğrafyası oluşturduğunu ve tamamının birlikte ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre;

Semer kand ve Buhara, nihayetinde, tarihî Ortadoğu’nun bir parçası olma bakımından İsfahan ve Şam kadar bu coğrafyaya aittir. Ortadoğu İslam medeniyetinin birçok büyük kurucusu bu ülkelerde doğmuştur. Bunlardan yalnızca birkaçını anmak gerekirse: şair Nizami, bilim insanları Biruni ve Harezmi, filozoflar Farabi ve Batı’da Avicenna adıyla bilinen İbn Sina ile belki de en

36 Alfred T. Mahan, “The Persian Gulf and International Relations”, *The National Review* (Eylül 1902), 38-39.

37 Roderic H. Davison, “Where Is the Middle East?”, *Foreign Affairs* 38/4 (1960), 666-667.

38 Nikki R. Keddie, “Is There a Middle East?”, *International Journal of Middle East Studies* 4/3 (1973), 267.

dikkat çekici olanı, Müslüman rivayetlerinin derlemesiyle tanınan ve eseri tüm İslam dünyasında Kur'an'dan sonra en fazla saygı gören Buhari'dir.³⁹

Avrupa merkezci (Euro-centric) bakış açısının ürettiği ve günümüzde kendi coğrafyamızı tanımlamak için benimseyerek kullandığımız bu kelime topyekûn bir coğrafyanın insanların kendi topraklarını bulundukları noktadan betimleyemediklerini ve ne yazık ki zihinlerinde inşa edilen yer, yön ve mekanların sınırlamalarıyla dünyaya bakabildiklerini göstermektedir. Başlı başına bu örnek dahi yaşadığımız mülksüzleştirmenin boyutlarını gösterebilmektedir. Tüm bu coğrafyanın birbirinden bağımsız, ilişiksiz, birbirine el uzatamayacak kadar uzak, kültürel olarak kopuk ve ayrıca herhangi bir amaçla gitmeye de değmeyecek bölgelermiş gibi gösterilmesi; Afrika'nın kara kıta, Türkistan'ın bozkır, Arap yarımadasının çöl olarak betimlenmesi ve bu bölgelere yönelik üretilmek istenen politikaların yersiz ve yalnızca ideolojik olarak görülmesi bir mülksüzleştirme projesinin çıktılarıdır. Bu nedenle özellikle kendi fiziksel ve gönül coğrafyamızın sınırlarının iyi belirlenmesi ve ayrıca isimlendirmesinin de titizlikle düşünülmesi gerekmektedir. Bu bağlamda son yıllarda konuşulan ve Orta Asya isimlendirmesi yerine Türkistan isminin kullanımının yaygınlaştırılmaya çalışılması önemli bir çaba olarak değerlendirilmelidir.

Mülksüzleştirme türlerinin en başında fiziksel mülksüzleştirmenin geldiğini ifade etmiştik. Bu çerçevede yalnızca bölgemizde yaşanan örnekleri aktarmaya çalışmak dahi bu çalışmanın kapsamını fersah fersah aşmaktadır. Nitekim Birinci Dünya Savaşı öncesi ve sonrası süreçte Osmanlı İmparatorluğunun kaybettiği topraklar, bundan kaynaklı meydana gelen zorunlu göçler, Osmanlı bakiyesi topraklardan özellikle Balkanlar, Kırım ve Kafkasya'dan Anadolu'ya yönelik yaşanan zorunlu tehcirler neticesinde meydana gelen coğrafi ve demografik değişim fiziksel mülksüzleşmenin en çarpıcı biçimlerindendir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Rusya'nın Kırım, Kafkasya, Doğu Anadolu bölgesinde ve Balkanlarda ortaya çıkan yeni ulus devletlerin Osmanlı topraklarında yürüttüğü asimilasyon ve zorla yer değiştirme politikaları sonucunda milyonlarca Müslüman ortak yaşama alanı olarak gördükleri Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Osmanlı Devleti bu süreçte göçmenleri yerleştirmek üzere kurduğu Muhacir Komisyonları aracılığıyla Anadolu'daki Müslüman nüfusu iki katına çıkaracak büyüklükte bir göç düzeni oluşturmuştur. Bu demografik dönüşüm, Balkanlar ve Kafkasya gibi Osmanlı'nın zayıflayan sınırlarından kaynaklanan nüfus baskılarının bir sonucu olarak kabul edilir. Rusya'nın özellikle Müslüman toplulukları göçe zorlaması ve bu baskıların

39 Bernard Lewis, "Rethinking the Middle East", *Foreign Affairs* 71/4 (1992), 104.

artırılması Osmanlı idaresinin muhacirleri Anadolu içinde planlı şekilde iskân etmesini gündeme getirmiştir.⁴⁰

Ulus devletlerin meydana geldiği savaş sonrası dönemde ise homojen uluslar yaratmak ve azınlıklarla yaşanan çatışmaları engellemek amacıyla farklı din ve milletten kimselerin kendileri için uygun görülen bölgelere göç ettirilmeleri uygun görülmüştür.⁴¹ Her ne kadar bu mülksüzleştirme süreci günümüzde insan hakları perspektifi ile ele alınarak suç sayılsa da meydana geldiği dönemde ulus devletin kaygılarının giderilmesi için üretilmiş önemli bir çözüm olarak uygulanmış ve yıllarca savunulmuştur.⁴²

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Yahudilerin Filistin'e göç etmesi ve sonrasında İsrail Devleti'ni kurarak günümüze kadar Filistin topraklarını çıkardıkları çatışmalarla sistematik olarak işgal etmeleri, Bosna Savaşı'nda Müslümanlara yönelik uygulanan soykırım, Amerika'nın tüm bölgeye yönelik emperyal tutumunun neden olduğu çatışmalar ve ayrıca Irak'ı işgali neticesinde yaşanan kargaşa ve istikrarsızlığın yansımaları, Arap Baharı olarak isimlendirilen süreçte Suriye'de başlayan iç savaş neticesinde mülteci durumuna düşen milyonlar, aynı dönemde Libya'da yaşanan ayaklanma sonucunda meydana gelen çatışmaların neden olduğu istikrarsızlık ve göç dalgaları bir çırpıda sayılabilecek onlarca örnekten bazılarıdır.⁴³

Bu örneklerin yanı sıra Lewis'in belirttiği üzere tarihi ve kültürel açılardan ayrılmaz bir bütün olduğumuz Türkistan coğrafyasını da bu kapsamda değerlendirdiğimizde yaşanan mülksüzleştirmenin boyutları sınırsız bir çalışma alanını teşkil etmektedir. Rusya'nın Türkistan coğrafyasında sergilediği yayılmacı politika ve Çin'in Doğu Türkistan'da uyguladığı politikalar son yüzyılda tüm mülksüzleştirme türlerini kapsayacak niteliktedir. Bölge insanının kendi dillerini konuşma noktasında yaşadıkları sorunlar, alfabelerinin değiştirilmesi, kültürlerine yönelik oluşturulan alt sınıf algısı, dini inançlarını yaşama hususunda uygulanan

40 Geniş bilgi için bkz: M. Murat Erdoğan - Ayhan Kaya (ed.), *Türkiye'nin Göç Tarihi: 14. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Göçler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015).

41 Geniş bilgi için bkz: Kemal Arı, "1923 Türk-Rum Mübadele Anlaşması Sonrasında İzmir'de 'Emval-i Metruke' ve 'Mübadil Göçmenler'", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 6/18 (1990), 627-657; Ayhan Aktar, "Nüfusun Homojenleştirilmesi ve Ekonominin Türkleştirilmesi Sürecinde Bir Aşama: Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi, 1923-1924", *Ege'yi Geçerken*, ed. Renée Hirschon (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 111-160; Ercan Çelebi, "Mübadillerin Yunanistan'daki Mal Kayıtları ve Muhtelit Mübadele Komisyonu Tasfiye Talepnameleri", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (2006), 35-45.

42 Onur Yıldırım, *Diplomasi ve Göç: Türk-Yunan Mübadelesi'nin Öteki Yüzü* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 265-266.

43 Geniş bilgi için bkz: Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019); Chatty, *Modern Ortadoğu'da Zorunlu Göç ve Mülksüzleştirme*.

yasaklamalar, ekonomik açıdan dezavantajlı konuma düşürülmeleri⁴⁴ epistemik ve sembolik mülksüzleştirmeler kapsamında düşünülmelidir. Ayrıca her ne kadar son yıllarda esnetilmiş olsa da Çin'in yıllarca uyguladığı tek çocuk politikası Foucault'nun detaylandığı biyopolitik mülksüzleştirmenin canlı bir örneğidir. Elbette sayılabilecek onlarca uygulama her türlü mülksüzleştirmenin alenen ve sistematik olarak uygulandığını da açıkça göstermektedir.⁴⁵ Ayrıca buna benzer şekilde Afrika başta olmak üzere dünyanın pek çok ülkesinde ve bizim coğrafyamızda da uygulanan doğum kontrol ve sağlık politikaları da biyopolitik mülksüzleştirmenin birer örneğidir ve fiziksel mülksüzleştirmeden daha sistematik ve etkili şekilde yürütülmektedir.

Mülksüzleştirme olgusu benzer pek çok örneği kapsayacak nitelikte geniş bir alanı etkisi altına almaktadır. Hegemonik yapılar kendi çıkarlarını pekiştirmelerinin önündeki her engeli bertaraf etmek için çeşitli mülksüzleştirme dinamiklerini araçsallaştırmaktadırlar. Bu bağlamda terör kavramı (özellikle de İslami terör olarak üretilen kavram) coğrafyamızda sömürgeci odaklara karşı gösterilen her karşı duruş için kullanılmakta ve çoğumuz da bu dezenformasyon sürecinin yol açtığı sembolik mülksüzleştirmenin etkisi altında olay, olgu ve isimlere bakabilmekteyiz. Bu konuda Albayrak ve Çapcıoğlu'nun üç üniversitede yürüttükleri araştırmada terörün nedenleri sorulan katılımcıların %90.1'i kötü hükümet politikaları, %78.7'si yoksulluk, %85.8'i sosyal adaletsizlik seçeneklerini kesinlikle katılıyorum ya da katılıyorum şeklinde cevaplarırken, katılımcıların %66.7'si ise 'terör saldırılarına hedef olan ülkeler daha önce ettiklerini biçmektedirler' cevabını vermiştir.⁴⁶ Buna karşın Batının emperyalist çıkarlarına muhalif kimse-lerin terörist olarak yansıtılması çok daha yaygın bir husustur. Örneğin Filistinli ilk kadın eylemci olan Vefa İdris'in, uluslararası medyada 'mahrumiyet teorisi' çerçevesinde ele alınarak sosyal ve psikolojik açılardan yaşadığı zorluklar nedeniyle ve içinde bulunduğu psikolojisinin etkisiyle bu eylemi gerçekleştirdiği gibi söylemler öne çıkarılmakta ve bu eylem yalnızca terörle irtibatlandırılmaktadır. Ancak bu kimselerin yıllardır yaşadıkları yoksunluk ve baskının bir çıktısı olduğu ise cılız sesler olarak kalmaktadır. Vefa İdris'in Filistin'de bir halk kahramanı

44 Geniş bilgi için bkz: Timur Kocaoğlu, "Orta Asya'dan Türkiye'ye Göçler (1981-2006)", 8-11 Aralık 2005 *Uluslararası Göç Sempozyumu* (İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2006), 153-158.

45 Murat Yılmaz, *Doğu Türkistan'da Toplama Kampları: Adım Adım Soykırım* (İstanbul: İnsamer, 2022), 31-43.

46 Ali Albayrak - İhsan Çapcıoğlu, "Güvenlik-Özgürlük İkileminde Teröre Yönelik Tutumlar", *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 287-288.

olmasına karşın uluslararası platformlarda terörist olarak görülmesi¹ bir sembolik mülksüzleştirmedir.

Bu sayılanlar uluslararası kamuoyuna yansıyan ve kitlesel sonuçları olan örnekler olması hasebiyle yaşanan mülksüzleştirme örneklerinin en bilinen ve gün yüzüne çıkmış olanlarıdır. Bununla birlikte kitlesel çatışmaların yanı sıra kayda geçmiş ve canlı birer mülksüzleştirme örneği olarak yaşanan bireysel olaylar da dikkat çekici somut olgular olarak incelenmeyi hak etmektedir. Bu konuda aynı zamanda bir psikiyatrist olan Fanon'un 'Yeryüzünün Lanetlileri' adlı eserinin son kısmında ele aldığı psikiyatrik vakalarla ilgili bölüm dikkat çekici veriler sunmaktadır. Fransızların kendisine ulaşabilmek için karısını sorguladıkları ve bu sırada tecavüz ettikleri Cezayirli bir mücahidin yaşadıklarının ve hayata dair sorgulamalarının anlatıldığı vakada Müslümanlar için ve bir erkek için en kutsal değerlerden birinin çiğnenmesinin ortaya çıkardığı sorunlar ele alınmaktadır.² Aile ve eş gibi bir insanın hayatta sahip olduğu ve kaybının telafisi pek mümkün olmayan değerlerin çiğnenmesinin, bir ev ya da toprak parçasının kaybindan çok daha travmatik olacağı aşikârdır. Bir diğer vakada vatanının işgal edildiği ve vatandaşlarının işkence gördüğü bir ortamda tüm olaylardan uzak durduğu için pişmanlık duyan bir üniversite öğrencisinin bu suçluluk duygusu içerisinde şizofrenik davranışlar göstermesi ele alınmaktadır.³ Bu bölümün başında Fanon sömürge döneminin açtığı sayısız ve onulmaz yaraların yıllarca sarılmaya çalışılacağını ve emperyalizmin ektiği çürüme tohumlarını topraklarımızdan ve zihinlerimizden söküp atmamız gerektiğini ifade etmektedir.⁴ Eserde ele alınan her bir örnek mülksüzleştirmenin insan hayatında yol açtığı pek çok sorunu irdelemektedir ve bu nedenle mülksüzleştirme olgusunun tüm bu alanları kapsayıcı niteliği göz önünde bulundurularak her biri titizlikle okunmalıdır.

Batı medeniyetinin demokrasinin beşiği olduğu ve dünyaya demokrasi götüren bir barış gücü olduğu, coğrafyamızdaki yönetimlerinse anti demokratik ve dolayısıyla müdahale edilmesi gereken yapılar olduğu düşüncesi de benzer şekilde zihinlerde kodlanmış bir sembolik mülksüzleştirmedir. Bu şekilde herhangi bir mesnetsiz nedenle arzu edilen bir bölgeye savaş açılması her zaman meşru bir zemine oturtulmaktadır. Demokratik Barış Teorisi söylemiyle ABD ve Avrupa liderleri, Irak ve Afganistan müdahalelerini 'demokrasi yayma' gerekçesiyle savun-

1 Halil Aydınalp, "İntihar Eylemcisinin Sosyal Kimliği: Filistinli İlk Kadın Eylemci Vefa İdris", *Toplum Bilimleri Dergisi* 1-6 (2009 2006), 201-219.

2 Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, 248-252.

3 Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, 265-268.

4 Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, 243.

muş ancak çoğu zaman bu söylem, gerçek demokratik kurumlar inşa etmek yerine paradoksal olarak otoriter rejimleri güçlendirmiştir. Benzer şekilde Batılı ülkeler Körfez’de istikrar adına otoriter yönetimlerle iş birliği yaparak halkın demokratik taleplerini görmezden gelmiş, demokrasi söylemiyle örtülen bu strateji, pratikte güç dengelerini korumayı amaçlamıştır. Çünkü bu söylemler hukukun üstünlüğü ve insan hakları dâhil her türlü insani değeri dış müdahale lehine aşağı ederek hedef toplulukların varoluş temsillerini silikleştirmektedir. Bu örneklerin çoğaltılması elbette önemli bir çabayı gerekli kılmaz. Hem uluslararası arenada hem de ulusal düzeyde pek çok örnek kolaylıkla akla gelebilmektedir. Hatta verilen bir örnek onlarca benzerinin akla gelmesini sağlamaktadır ve bu durum dünya üzerinde mülksüzleştirme olgusunun ne denli sık yaşandığı gerçeğini de gözler önüne sermektedir.

Çalışmamızda da mülksüzleştirme olgusunun salt mülkiyet kaybı olarak ele alınmasının ötesine geçerek çok katmanlı bir baskı mekanizması olarak değerlendirilmesinin önemi vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu sorunu bertaraf etmek birçok katmanda mücadele etmeyi zorunlu kılmaktadır. Sistematik olarak yeniden üretilen kavramlarla ve algılarla tekrarlanan süreci doğru anlamının yanı sıra güçlü bir entelektüel karşı duruşla birlikte tüm mülksüzleştirme dinamiklerini bertaraf edecek bilinçli politikalar geliştirmenin gerekliliği sıklıkla ifade edilmelidir. Ayrıca çalışmada ‘yakın coğrafyamız’ olarak nitelenen bölge yalnızca coğrafi açıdan bir mesafe dikkate alınarak Anadolu ve çevresi olarak düşünülmemiş; tarihi, kültürel, dinî, millî vb. açılardan ortaklıklarımız ve gönüldaşlığımız olan tüm coğrafya kastedilmiştir. Bu bağlamda Anadolu’nun yalnızca Asya ile Avrupa arasında bir geçiş noktası olmasının çok ötesinde, Türkistan’dan Balkanlara uzanan ve Arap yarımadası ile Afrika’nın önemli bir kesimini kapsayan geniş bir hinterlanda sahip olduğunu tekrar etmek gerekir. Bu coğrafyanın tamamında yürütülen mülksüzleştirme projelerinin topyekûn ele alınması ve bu bağlamda projeler üretilmesi şarttır. Bir bölgenin gözden çıkarılabilir ya da daha az değerli görülmesi dahi mülksüzleştirme çalışmalarının başarılı olduğunu göstermektedir. Nitekim ele aldığımız geniş coğrafyada en ufak bir toprak parçasının ya da insanımızın bir diğerinden daha aşağı görülebilmesi ya da kendinden görülmemesi ve ayrıştırılabilmesi için mülksüzleştirme projeleri sistematik olarak üretilmeye devam etmektedir.

Mülksüzleştirmenin çok boyutlu doğası modern toplumların yalnızca ekonomik değil aynı zamanda kültürel, siyasal ve ekolojik yapılarının da derin dönüşümlerden geçtiğini ifade etmiştik. Bu kavramsal çerçeve, savaş ve göç süreçlerinin mülksüzleştirici etkilerini açıklarken aynı zamanda toplumsal adaletsizliklerin

nasıl yeniden üretildiğine dair kapsamlı bir analiz sunmaktadır. Mülksüzleştirme- nin çalışmamızda ele aldığımız beş boyutu (fiziksel, epistemik, sembolik, biyo- politik ve ekolojik) modern devletlerin ve uluslararası aktörlerin stratejik müda- haleleri sonucunda birbirini güçlendirerek kültür, tarih, değer ve kimliklerin gasp edildiği bir ortam yaratmaktadır. Coğrafyamız bağlamında bu politikaların neden olduğu göçler yalnızca mekânsal yer değiştirmeler olarak değil aynı zamanda top- lulukların aidiyet katmanlarını, hafızalarını, temel haklarını ve geleceğe dair ta- hayyüllerini hedef alan sistematik silinmeler olarak tanımlanmalıdır. Bu bağlamda mülksüzleştirme olgusunu çok katmanlı olarak kavramak yalnızca akademik bir analiz olmanın ötesinde çağımızın insani krizlerine karşı mücadelede yeni araçlar yaratmayı ve kolektif direnişin epistemik, kimliksel, çevresel ve politik temelleri- ni güçlendirmeyi mümkün kılacaktır.

Sonuç

Mülksüzleştirme, yalnızca mülkiyetin el değiştirmesi ya da somut bir malın kaybı değil; insanın kimliğiyle, belleğiyle, aidiyetiyle ve toplumsal varlığıyla kur- duğu bağların koparılması anlamına gelmektedir. Coğrafyamızda bu olgu, savaş- lar, zorunlu göçler, sömürgeci politikalar ve neoliberal düzenlemeler aracılığıyla çok boyutlu bir şekilde deneyimlenmektedir. Filistin, Irak ve Suriye örneklerinde görüldüğü üzere mülksüzleştirme; fiziksel mekânın tahribinden kültürel hafızanın silinmesine, ekonomik kaynakların gasp edilmesinden kimliklerin tanınmaz kılın- masına kadar geniş bir yelpazede işlemektedir.

David Harvey'nin "mülksüzleştirme yoluyla birikim" kavramsallaştırma- sı bu sürecin ekonomik boyutunu açıklarken; Judith Butler, Athena Athanasiou ve Frantz Fanon'un yaklaşımları, mülksüzleştirmenin ontolojik, sembolik ve sö- mürgecilik sonrası etkilerini görünür kılmaktadır. Bunun yanı sıra, Foucault'nun biyopolitika tartışmaları ve ekolojik mülksüzleştirme analizleri, devlet politika- larının ve çevresel yıkımların bireyler ve topluluklar üzerindeki dönüştürücü gü- cünü göstermektedir. Dolayısıyla mülksüzleştirme, yalnızca bireysel mülkiyetin kaybı üzerinden değil toplumsal ilişkilerin, yaşam biçimlerinin ve geleceğe dair tahayyüllerin gaspı üzerinden de okunmalıdır. Bu çok katmanlı olgu, göç ve mül- tecilik süreçleriyle birleştiğinde hem bölgesel hem de küresel düzeyde yeni kimlik krizleri, mekânsal aidiyet sorunları ve toplumsal adalet tartışmalarını doğurmakta- dır. Türkiye'nin artan göçmen yoğunluğu da bu sürecin güncel bir uzantısı olarak okunmalıdır.

Mülksüzleştirme, modern dünyada sadece bir mülkiyet meselesi değil; adalet, kimlik, aidiyet ve varoluş sorunu olarak karşımızda durmaktadır. Bu nedenle mülksüzleştirme olgusunu anlamak, bölgedeki çatışma ve göç dinamiklerini çözümlmek için kritik önemdedir. Aynı zamanda toplumsal barış, adalet ve eşitlik arayışlarının geleceğini şekillendirecek temel kavramlardan biri olarak daha derinlikli bir incelemeye muhtaçtır.

Kaynakça

- Akhtar, Salman. *Göç ve Kimlik: Kargaşa, Sağaltım ve Dönüşüm*. çev. Sedef Ayhan. İstanbul: Sfenks Kitap, 2018.
- Aktar, Ayhan. “Nüfusun Homojenleştirilmesi ve Ekonominin Türkleştirilmesi Sürecinde Bir Aşama: Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi, 1923-1924”. *Ege’yi Geçerken*. ed. Renée Hirschon. 111-160. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Albayrak, Ali - Çapcıoğlu, İhsan. “Güvenlik-Özgürlük İkileminde Teröre Yönelik Tutumlar”. *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 275-290.
- Arı, Kemal. “1923 Türk-Rum Mübadele Anlaşması Sonrasında İzmir’de ‘Emval-i Metruke’ ve ‘Mübadil Göçmenler’”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 6/18 (1990), 627-657.
- Aydınalp, Halil. “İntihar Eylemcisinin Sosyal Kimliği: Filistinli İlk Kadın Eylemci Vefa İdris”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 1-6 (2009 2006), 201-219.
- Butler, Judith - Athanasiou, Athena. *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press, 2013. <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=07a6f10fb862a9b93ec06a81dd3995c6>
- Castles, Stephen - Miller, Mark J. *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Chatty, Dawn. *Modern Ortadoğu’da Zorunlu Göç ve Mülksüzleştirme*. çev. Evren Demirci. Ankara: Koyusiyah Yayıncılık, 2019.
- Coulthard, Glen Sean. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2014.
- Çelebi, Ercan. “Mübadillerin Yunanistan’daki Mal Kayıtları ve Muhtelit Mübadele Komisyonu Tasfiye Talepnameleri”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (2006), 35-45.
- Çınar, Ramazan. “Doğal Afetler, Zorunlu Göç ve Çevre Mülteciliği”. *Psikososyal Boyutlarıyla Afetler ve Din*. ed. İhsan Çapcıoğlu vd. 503-516. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2023.
- Davison, Roderic H. “Where Is the Middle East?” *Foreign Affairs* 38/4 (1960), 665-675. <https://doi.org/10.2307/20029452>

- Erdoğan, M. Murat - Ayhan Kaya (ed.). *Türkiye'nin Göç Tarihi: 14. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Göçler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Faist, Thomas. *Uluslararası Göç ve Ulusaşırı Toplumsal Alanlar*. çev. Azat Zana Gündoğan - Can Nacar. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2003.
- Fanon, Frantz. *Yeryüzünün Lanetlileri*. çev. Şen Süer. İstanbul: Versus Kitap, 2007.
- Foucault, Michel. *Biyopolitikanın Doğuşu: College de France Dersleri (1978-1979)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015. <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=0dc5ab6018b20331a7b7ddf93c4aa96e>
- Göregenli, Melek. "Ayrımcılığın Meşrulaştırılması". *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*. ed. Kenan Çayır - Müge Ayan. 61-72. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Gürel, Burak. "Dispossession and Development in the Neoliberal ERA". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 74/3 (2019), 983-1001. <https://doi.org/10.33630/ausbf.569746>
- Harvey, David. *Yeni Emperyalizm*. çev. A. Nüvit Bingöl. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019.
- <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/israilin-eski-bm-daimi-temsilcisi-gillerman-filistin-halki-icin-insanlik-disi-hayvanlar-ifadesini-kullandi/3033235#>
- Karadağ, Sibel. "Extraterritoriality of European Borders to Turkey: an Implementation Perspective of Counteractive Strategies". *Comparative Migration Studies* 7/12 (2019), 1-16.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Keddie, Nikki R. "Is There a Middle East?" *International Journal of Middle East Studies* 4/3 (1973), 255-271.
- Kocaoğlu, Timur. "Orta Asya'dan Türkiye'ye Göçler (1981-2006)". *8-11 Aralık 2005 Uluslararası Göç Sempozyumu*. 153-158. İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2006.
- Koç, Altuğ. "Michel Foucault'nun 'Biyopolitika' Kavramının Teorik Çerçevesi". *ANKASAM-Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 193-218.
- Lewis, Bernard. "Rethinking the Middle East". *Foreign Affairs* 71/4 (1992), 99-119. <https://doi.org/10.2307/20045312>

- Luxemburg, Rosa. *Sermaye Birikiminin Tarihsel Koşulları*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1984.
- Mahan, Alfred T. “The Persian Gulf and International Relations”. *The National Review* (Eylül 1902).
- Özçürümez, Saime - İçduygu, Ahmet. *Zorunlu Göç Deneyimi ve Toplumsal Bütünleşme: Kavramlar, Modeller ve Uygulamalar ile Türkiye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Perruchoud, Richard. *Göç Terimleri Sözlüğü*. ed. Bülent Çiçekli. Cenevre: IOM Uluslararası Göç Örgütü Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Pirinççi, Ferhat. “Suriye’ye Komşu Ülkelerin Suriyeli Mültecilere Yönelik Politikaları”. *Tesam Akademi Dergisi* 5/2 (2018), 39-60.
- Sirkeci, İbrahim. “Küresel Kontrol Çabalarına Karşı Bireysel Aşma Çabaları: Türkiye ve Irak Örneklerinde Uluslararası Göçün Evrimi”. *8-11 Aralık 2005 Uluslararası Göç Sempozyumu*. 33-39. İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2006.
- Şimşek, Doğuş. *Ulusasıırı Kimlikler & Londra’da Kıbrıslı Türk, Kürt ve Türk Göçmen Çocukları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Utych, Stephen M. “How Dehumanization Influences Attitudes toward Immigrants”. *Political Research Quarterly* 71/2 (2018), 440-452.
- Wackerhausen, Anne-Cathrine. “Dehumanization Clarified: What Are We Talking About, When We Talk About Dehumanization?” *Social Theory and Practice* 49/3 (2023), 543-577.
- West, Paige. *Dispossession and the Environment: Rhetoric and Inequality in Papua New Guinea*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Yıldırım, Onur. *Diplomasi ve Göç: Türk-Yunan Mübadelesi’nin Öteki Yüzü*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Yılmaz, Murat. *Doğu Türkistan’da Toplama Kampları: Adım Adım Soykırım*. İstanbul: İnsamer, 2. Basım, 2022.

SAVAŞIN BİR SONUCU OLARAK YERİNDEN EDİLME: ZORUNLU GÖÇE DAİR MEDENİYET PERSPEKTİFLERİ

İrfan TATLI*

Giriş

Savaşlar ve çatışmalar yalnızca askeri sonuçlar doğurmaz; demografiyi, kimliği, kültürleri, sosyal ve siyasal yapıları derinden etkileyen göç hareketlilikleri de savaşların ve çatışmaların yol açtığı önemli olgulardandır. Bu bağlamda savaş, zorunlu göç hareketlerinin en önemli itici güçlerinden biri olmuştur. Savaş ve yerinden edilme arasındaki bu ilişki ne tesadüfi ne de ikincildir. Uluslararası düzeyde veya iç savaş düzeyinde olsun tüm çatışma ve savaşlar, demografik yapıları yeniden şekillendiren, komşu bölgeleri istikrarsızlaştıran ve uluslararası sistemde koruma ve aidiyetin anlamını değiştiren büyük ölçekli nüfus hareketlerine yol açma eğilimindedir. Bu anlamda zorunlu göç, yalnızca savaş ve şiddetin beşerî bir yan sonucu olarak değil, aynı zamanda hem yerel hem de küresel düzeyde siyasi, yasal ve kültürel yapılarla etkileşime giren bir olgu olarak görülmelidir.

Güncel rakamlar küresel çaptaki göç meselesinin büyüklüğünü ortaya koymaktadır. Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği'ne (UNHCR) göre, küresel çapta zorla yerinden edilmiş kişi sayısı 2024 yılında 120 milyonu aşarak şimdiye kadar kaydedilen en yüksek seviyeye ulaşmış durumdadır.¹ Bu göç hareketlerinin oldukça önemli bir kısmının doğrudan kaynağı, Suriye'deki iç savaş, Rusya ile Ukrayna arasında devam eden çatışmalar, Sudan'da ordu ve Hızlı Destek Kuvvetleri arasındaki çatışmalar ve İsrail'in Gazze'de sebep olduğu zorla yerinden edilme gibi silahlı çatışmalardır.

* İHH İnsani Yardım Vakfı Uluslararası İlişkiler Birimi & Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Doktora Öğrencisi, info@irfantatli.com, ORCID ID: 0000-0001-7116-9127.

1 Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (UNHCR), "Global Trends 2024: Figures at a Glance" (Erişim 28 Ağustos 2025).

Sosyal bilimlerde, savaş ve göç arasındaki bu bağlantıyı sorgulamak için bir dizi teorik araç geliştirilmiştir. Alexander Betts, zorunlu göçün devletler ve devlet dışı aktörler tarafından nasıl kasıtlı olarak araçsallaştırılabileceğini ve yerinden edilmenin siyasi bir silaha veya pazarlık aracına nasıl dönüştürülebileceğini vurgularken², Zygmunt Bauman'ın akışkan modernite kavramı, yerinden edilmenin artık bir anomali değil, daha geniş bir çerçevede göç eden kitlelerin tanımlamakta zorlandıkları aidiyet örüntüsünün bir parçası olduğu küresel göç hareketliliğinin yapısal koşullarına dikkat çekmektedir.³ Bu yaklaşımlar bir araya geldiğinde, savaş, yönetim ve hareketlilik arasındaki karmaşık, ancak birbiriyle örüntülü etkileşimi ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, medeniyetlere ait gelenekler de yerinden edilmeyi ve göç hareketlerini yeniden düşünmek adına normatif ve tarihsel kaynaklar sunmaktadır. Bu bağlamda, İslâm medeniyeti ve İslâmî entelektüel ve tarihsel deneyimde göç, hicret⁴ hareketiyle ilişkilendirilmektedir. Bu hareketlilik hem temel bir olay hem de hareketliliği yalnızca hayatta kalma çabası olarak değil, aynı zamanda potansiyel bir yenilenme ve topluluk inşası olarak da çerçeveyeleyen ve tekrar edebilen bir motiftir. Medine Sözleşmesi ve sonraki yüzyıllarda gelişen vakıf temelli kurumlar, yerinden edilmiş grupları adalet ve dayanışma koşulları altında daha geniş toplumsal düzenlere entegre etmenin örneklerini temsil etmektedir.

Bu çalışma; ampirik, normatif ve teorik boyutlarıyla örtüşen savaş kaynaklı göçü doğru bir zemine yerleştirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada bahsedilen göç olgusu, savaş ve çatışma ile birlikte ele alınmasından dolayı zorunlu göç hareketlerini ve zorla yerinden edilmeyi ifade etmektedir. Çalışma; zorunlu göçün, modern çatışmanın yapısal bir özelliği, yeni toplumsal ve politik coğrafyalar üreten yaşanmış bir gerçeklik ve devletlerin ve toplumların insan onurunu koruma kapasitesini sınavan ahlaki bir meydan okuma olarak ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda çalışma; yerinden edilmelere dair güncel verileri, toplumsal teoriyi ve İslâm medeniyeti perspektiflerini bir araya getirerek, zorunlu göçün hem savaşın bir sonucu hem de bir aracı olarak daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

2 Alexander Betts, *Survival Migration: Failed Governance and the Crisis of Displacement* (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 2013).

3 Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity Press: 2000).

4 Ahmet Önkol, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 28 Ağustos 2025).

1. Zorunlu Göçün Küresel Boyutu

Küresel ölçekte zorla yerinden edilmenin ulaştığı boyut her geçen yıl daha yüksek bir seviyeye ulaşmaktadır. UNHCR, 2024 yılı sonu itibarıyla dünya genelinde 123,2 milyon insanın savaş, çatışma, şiddet, zulüm ve çeşitli insan hakları ihlalleri nedeniyle zorla yerinden edildiğini belirtmektedir. Öyle ki, bu rakama göre dünya üzerindeki her 67 kişiden 1'i zorla yerinden edilmiş durumdadır.⁵ Bu rakamlar, bugüne kadar kaydedilmiş en yüksek seviyeyi ifade etmektedir.

Küresel ölçekte bu denli yüksek bir zorunlu göç hareketinin görülmesinde bazı savaş ve çatışmaların etkisi büyüktür. 2011 yılında başlayan ve 8 Aralık 2024 tarihinde muhalif grupların kontrolü ele geçirerek Esad rejimine son vermesine rağmen bugün halen daha düşük ölçekli de olsa devam eden Suriye'deki çatışmalar sebebiyle 14 milyondan fazla Suriyeli ülke içinde ve ülke dışına göç etmiştir.⁶ 2023 yılının Nisan ayında başlayan çatışmaların ardından Sudan'da 9,8 milyonu ülke içinde ve 4,3 milyonu komşu ülkelerde olmak üzere toplamda 14,1 milyon kişi zorla yerinden edilmiştir.⁷ 7 Ekim 2023 tarihinden bu yana Gazze Şeridi'nde birçoğu birden fazla kez olmak üzere 2 milyondan fazla insan İsrail güçlerinin saldırıları sebebiyle zorla yerinden edilmiş durumdadır. Dünya genelindeki zorla yerinden edilmiş Filistinlilerin sayısı ise 9,17 milyon olarak ifade edilmektedir.⁸ Bu rakamlar, modern savaş ve çatışma kaynaklı yerinden edilmelerin iki temel özelliğine işaret etmektedir: Ölçek (modern, kentleşmiş çatışma alanlarında yoğunlaşan kitlesel yerinden edilmeler) ve tekrarlama (aynı kişilerin zaman içinde birden fazla kez yerinden edilmesi).

Zorla yerinden edilerek ülkeleri dışına göç etmek durumunda kalan mültecilerin ilk durakları ise genellikle komşu ülkeler olmaktadır. Örneğin; 2011 yılında Suriye'de başlayan iç savaş sebebiyle ülkelerini terk eden Suriyelilerin ilk sığındıkları ülkeler Türkiye, Lübnan ve Ürdün gibi komşu ülkeler olmuştur. Benzer durumlar Sudan, Orta Afrika ve Venezuelalı mülteciler için de geçerlidir. Ancak mültecilerin nihai varış ülkeleri genellikle daha gelişmiş ve refah düzeyi yüksek ülkeler olduğundan, göç hareketliliği devam etmektedir. Bu bağlamda, Almanya, Fransa, İngiltere gibi Avrupa ülkeleri ile Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ve Kanada mültecilerin nihai varış noktaları olmuştur. Ancak gelişmiş ülkeler çoğu

5 UNHCR, "Global Trends 2024: Figures at a Glance".

6 ABD için Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (UNHCR), "Refugee Statistics" (Erişim 29 Ağustos 2025).

7 Uluslararası Göç Örgütü (IOM), "DTM Sudan Mobility Update (21)" (Erişim: 29 Ağustos 2025).

8 Nidal al-Azza (ed.), *Survey of Palestinian Refugees and Internally Displaced Persons, 2019-2021* (Bethlehem/Filistin: BADIL Resource Center, 2022).

zaman bu düzensiz göç akışını kabul etmek istememekte ve bu nedenle göçmenleri ve mültecileri bulundukları ülkelerde tutmak için çeşitli programlar ve politikalar geliştirmekte ve diplomatik girişimlerde bulunmaktadırlar. Göçü ilk karşılayan düşük ve orta gelirli ülkeler ile gelişmiş ülkeler arasında sıkışan mülteci ve göçmenler ise devletler arasındaki bu asimetrik yük paylaşımında bir pazarlık unsuruna dönüşmektedirler.

Bu rakam ve istatistiklerden yerinden edilmiş kişilerin göç nedenlerini ve göç edilen toplumlardaki karşılıklarını anlamlandırabilmek için teorik bilgiye ve medeniyet tasavvurlarına dair analizlere ihtiyaç duyulmaktadır.

2. Teorik Çerçeve ve Literatür Taraması

Zorunlu göç çalışmaları, sosyoloji, ekonomi, siyaset bilimi, antropoloji ve uluslararası hukukun kesişme noktasında gelişmiştir. Göç teorisine yönelik ilk yaklaşımlar klasik itme-çekme modelleri ve neo-klasik ekonomi teorileriyle ilişkili gönüllü ve ekonomik refah odaklı göç modellerine odaklanmıştır. Ancak, göçün bu ekonomik refah arayışı temelli okumaları savaş, şiddet, zulüm ve istikrarsızlıklardan kaynaklanan göç hareketlerini açıklamakta yetersiz kalmıştır. Zorunlu sebeplere dayanan bu göç hareketliliğini analiz edebilmek farklı kavramsal ve teorik okumaları gerekli kılmıştır.⁹

Bu konudaki temel katkılardan biri, Anthony H. Richmond'ın proaktif ve reaktif göç arasında yaptığı ayırım olmuştur. Richmond'a göre proaktif göç fırsatlardan kaynaklanırken, reaktif göç tehdit, zorlama veya hayatta kalma zorunluluklarından kaynaklanmaktadır.¹⁰ Bu ayırım, savaş, çatışma, zulüm ve istikrarsızlıklardan kaynaklanan yerinden edilmeye dair çağdaş analizlerinin temelini oluşturmuştur. Aristide Zolberg, Astri Suhrke ve Sergio Aguayo ise mülteci hareketlerinin siyasi olayların içerisine derinlemesine yerleştiğini ve yalnızca basit kitlesel hareketliliğe indirgenemeyeceğini savunarak bu bakış açısını daha da güçlendirmiştir.¹¹

9 Stephen Castles vd., *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World* (Guilford Press, 2014), 5. Baskı & Everett S. Lee, "A Theory of Migration" *Demography* 3/1 (Mart 1966), 47-57.

10 Anthony H. Richmond, *Global Apartheid: Refugees, Racism, and the New World Order* (Oxford University Press, 1994).

11 Aristide R. Zolberg vd., *Escape from Violence: Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World* (Oxford University Press, 1989).

Bu temeller üzerine inşa edilen sonraki çalışmalar, zorunlu göçün yapısal boyutlarıyla ilgilenmiştir. Manuel Castells¹² ve Anthony Giddens,¹³ küreselleşme, modernite ve devlet dönüşümü süreçlerinin kitlesel yerinden edilmeyi hızlandıran sistemik kırılmalıklar yarattığını vurgulamışlardır. Bu teorik okumalar, çağdaş yaşamın sürekli bir hareket halinde ve sürekli bir değişim durumunda olduğunu savunarak geleceğin belirsiz bir hal aldığını savunan Zygmunt Bauman'ın akışkan modernite kavramıyla kesişmektedir. Bauman'a göre yerinden edilme bir sapma değil, sabit kimliklerin ve bağlılıkların sürekli olarak istikrarsızlaştığı modernitenin bir koşuludur.¹⁴

Göç çalışmalarına dair bir diğer teorik inceleme ise mültecilerin statüsünü modern uluslararası düzen içinde istisnalar olarak inceleyen teoriler olmuştur. Giorgio Agamben'in istisna hali kavramı, özellikle mülteci kamplarına, toplama ve geri gönderme merkezlerine uygulanarak mülteci çalışmalarında etkili olmuştur.¹⁵ Michel Agier mülteci kamplarını "istisna alanları" olarak analiz ederek bu anlayışı daha da genişletmiştir. Agier'e göre bu alanlar, bireylerin normal toplumsal düzenin dışına yerleştirildiği alanlardır.¹⁶ Agier'in antropolojik bakış açısı, uzun süreli yerinden edilmenin neden sıklıkla kalıcı bir marjinalleşmeyle sonuçlandığını açıklığa kavuşturması bakımından önem arz etmektedir.

Alexander Betts yerinden edilmenin her zaman çatışmanın bir yan ürünü olmadığını, ancak siyasi bir araç olarak kullanılabileceğini savunmuştur. Devletler ve devlet dışı aktörler, çıkarları doğrultusunda demografik dengeleri değiştirmek, komşu ülkelere baskı unsuru oluşturmak ve diplomatik kazanımlar elde etmek suretiyle göçü bir silah ve koz olarak kullanabilmektedirler.¹⁷ Bu yaklaşım, yerinden edilmiş kişilerin edilgen kurbanlar olarak ele alındığı genel odak noktasını, yerinden edilmeyi bir güç ilişkileri alanı olarak ele almaya kaydırmıştır.

Göç çalışmaları zorla yerinden edilmenin sosyolojik ve kültürel sonuçlarını da ele almaktadır. Didier Fassin mültecileri şefkat öznelere olarak tanımlayan ancak genellikle onlara siyasi eylemde bulunma hakkı tanımayan "insani akıl"ı incelemiştir.¹⁸ Bu tür çalışmalar, yalnızca zorla yerinden edilmenin nedenlerini değil,

12 Manuel Castells, *The Rise of the Network Society* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1996).

13 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford University Press, 1990).

14 Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holokaust*, çev. Süha Sertabiboğlu (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016).

15 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford University Press, 1998).

16 Michel Agier, *Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government* (Polity Press, 2011).

17 Alexander Betts (ed.), *Global Migration Governance* (Oxford: Oxford Academic, 2011).

18 Didier Fassin, *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present* (University of California Press, 2012).

aynı zamanda yerinden edilmiş kişilerin deneyimlerini şekillendiren söylemsel ve kurumsal çerçeveleri de analiz etme gerekliliğinin altını çizmektedir.

Bu çalışma, yukarıda bahsedilen literatürden hareketle bu teorik temelleri kavramsal çerçeve olarak benimsemektedir. Bu kapsamda savaş ve çatışma kaynaklı göç, hem savaş ve çatışmanın yapısal bir sonucu hem de siyasi bir mücadele alanı, mekânsal ve zamansal bir istisna durumu ve hem ev sahibi toplumları ve uluslararası sistemi zorlayan, yaşanmış, kimlik şekillendirici bir deneyim olarak analiz edilmektedir. Çalışma aynı zamanda, zorunlu göç olgusuna medeniyeti perspektiflerini entegre ederek göç ve medeniyet ilişkisine dair literatüre katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

3. İslâm Düşüncesinde Göç: Bir Medeniyet Perspektifi

Modern teoriler, zorunlu göçü analiz etmek için çatışma kaynaklı yerinden edilmeye dair yapısalcı açıklamalardan mülteci kamplarının istisna alanları olarak antropolojik incelemelerine ve göçün politik ekonomi bağlamındaki analizlerine kadar güçlü teorik çerçeveler oluşturmuş olsa da bu bakış açıları genellikle Batı epistemolojileriyle sınırlı kalmaktadır. Bu nedenle, analitik çeşitlilik için tarihsel olarak göç, hareketlilik, sürgün ve misafirperverlik kavramlarını ele alan medeniyet geleneklerini de bu teorik çerçeveye dahil etmek, göç hareketlerinin medeniyet perspektifiyle açıklanabilmesi ve anlaşılabilmesi için önem arz etmektedir. İslâmî entelektüel ve tarihsel gelenek içinde göç (hicret), yalnızca tehlikeye karşı pragmatik bir tepki değil, aynı zamanda topluluk inşası, adalet ve etik sorumluluk açısından biçimlendirici bir eylemdir.

3.1. Zorla Yerinden Edilme ve Yenilenmenin İlk Örneği Olarak Hicret

Hz. Muhammed'in 622 yılında Mekke'den Medine'ye göçü (hicret), çağdaş zorunlu göçün en önemli tarihsel örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Jureidini ve Hassan¹⁹ ve Donner²⁰ gibi araştırmacılar, hicretin aynı zamanda zulümden kaçış ve kurucu bir siyasi an olduğunu vurgulamışlardır. Hz. Muhammed'in hicreti Medine'de göçmenler (muhacirûn), onlara yardımcı olan yerel halk (ensar) ve diğer yerleşik gruplar arasında yeni bir toplumsal sözleşme başlatmıştır. Bu kapsamda Medine'deki gruplar arasında yapılan Medine Sözleşmesi, Müslümanlar, Yahudiler ve diğer kabileler arasında güvenlik, haklar ve birlikte yaşama

19 Ray Jureidini - Said Fares Hassan, *Migration and Islamic Ethics: Issues of Residence, Naturalization and Citizenship* (Leiden ve Boston: BRILL, 2020).

20 Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (The Belknap Press of Harvard University Press: Londra, 2010).

konusunda karşılıklı yükümlülükleri belirleyen çoğulculuğun erken bir kodifikasyonuna örnek teşkil etmektedir. Göç çalışmaları bağlamında bu belge, dayanışma ve adalet kavramlarını normatif bir çerçeve olarak kullanarak, günümüzdeki entegrasyon ve çok kültürlülük tartışmalarına bir temel oluşturmaktadır.

3.2. İlk Göç: Güvenlik ve Adalet Arayışı

Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye gerçekleştirdiği hicret, İslâm tarihindeki en önemli göç hareketi olarak kabul edilse de İslâm tarihindeki ilk göç hareketi hicretten yaklaşık 7 yıl önce, 615 yılında bir grup Müslümanın Mekke'deki zulümden kaçarak Hristiyan Habeşistan Krallığı'na sığınmasıyla gerçekleşmiştir.²¹ Watt'a²² göre bu göç, İslâm medeniyetinin zorunlu göçe ilişkin bakış açısı birkaç boyutuyla açıklamaktadır. Söz konusu göç hareketi ilk olarak, yaşanan yerdeki zulüm ve koşulların can güvenliğini tehlikeye soktuğu durumlarda, gayrimüslim otoriteler altında dahi güvenlik ve korumanın meşru bir şekilde aranabileceğini göstermektedir. İkinci olarak, farklı din ve inançlara sahip olsalar da insanların şiddet ve zulüm karşısında dayanışma potansiyelini ortaya koymaktadır. Öyle ki; dönemin Habeşistan Hükümdarı olan Kral Necaşi, Kureyşli müşriklerin Müslümanları sınır dışı etmesine yönelik taleplerini reddetmiş ve içinde bulundukları zor durumun ahlaki meşruiyetini kabul ederek onlara sığınma hakkı teklif etmiştir.

Bu bağlamda, çağdaş zorunlu göç çalışmaları açısından Habeşistan'a hicret oldukça önemlidir. Zira, sığınma hakkı ve geri göndermeme ilkesi gibi daha sonra uluslararası mülteci hukukunda yer alacak olan temel ilkelerin ilk örneklerinden biridir. Dahası, korumanın (eman) mezhepsel sınırlarla sınırlı olmadığı, adalete dayalı evrensel bir yükümlülük olduğu şeklindeki İslâmi etik yönelimi de göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Firestone'un da belirttiği gibi, bu bölüm erken dönem İslâm'ın jeopolitik gerçeklere uyum sağlama yeteneğini vurgulamakta ve güvenlik arayışının siyasi ve dini ayrışmaların ötesine nasıl geçebileceğini vurgulamaktadır.²³

Habeşistan'a hicretin daha geniş bir medeniyet anlatısına dahil edilmesi, göç konusundaki İslâmi kaynaklara dair anlayışı da zenginleştirmesi bakımından önemlidir. Nitekim, bu göç hareketi zorla yerinden edilme durumuna karşı İslâm medeniyetinin tepkisinin bir yönüyle pragmatik olarak hayatta kalmayı ön-

21 Adem Apak, "Habeşistan Hicreti Üzerine Mülâhazalar", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 2 (Haziran 2017), 27-44.

22 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Londra: Oxford University Press, 1956).

23 Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (New York: Oxford University Press, 1999).

celerken diğer yönüyle ise adalet ve bir arada yaşama gibi normatif taahhütleri de kapsadığını göstermektedir. Bu kapsamda, Hz. Muhammed'in Medine'ye hicreti ile Habeşistan'a hicret hareketleri İslâm medeniyeti açısından göç ve zorla yerinden edilmeye dair ikili bir temel oluşturmaktadır. Habeşistan'a hicret, toplumun ötesinde adil yöneticiler altında sığınma aramanın meşruiyetini vurgularken, Medine'ye hicret ise karşılıklı yükümlülüklerle dayalı çoğulcu bir siyasi yapının oluşturmaya dair önemli bir örnek oluşturmaktadır.

3.3. Yerinden Edilmiş Kişilere Dair Misafirperverliğin

Kurumsallaştırılması: Vakıflar, Misafirhaneler ve Sosyal Altyapı

Temel teori ve anlatıların ötesinde, İslâm medeniyeti göç hareketliliklerini karşılamak ve zorla yerinden edilen bireylerin ihtiyaçlarını gidermek için kurumsal mekanizmalar geliştirmiştir. Misafirhaneler ve imaretler, misafirperverliği toplumsal ve dini bir yükümlülük olarak kurumsallaştırmış ve yerinden edilmiş kişilere yönelik ihtiyaçların giderilmesini İslâm şehirlerindeki günlük yaşamın dokusuna yerleştirmiştir. Geçici müdahalelerin aksine, bu mekanizmalar toplum genelinde sorumluluğu dağıtma ve yabancılara yardımı normalleştirme konusundaki İslâm medeniyet geleneğini göstermektedir. İslâm medeniyetinin geliştirdiği bu yapılar çağdaş tartışmalardaki minimalist hümanizm anlayışının ötesine geçerek dayanışmayı kurumsallaştıran alternatif mülteci koruma modellerine dair önemli bir örneklik oluşturmaktadırlar.

3.4. Sosyal Uyum ve Döngüsel Yerinden Edilme:

İbn Haldun'un *Asabiyye*

Ünlü İslâm düşünür ve teorisyenlerinden biri olan İbn Haldun'un (öl. 808/1406) *Mukaddime*'de dile getirdiği fikirleri göç ve toplumsal dönüşüme dair önemli bulgular içermektedir. İbn Haldun'un "asabiyyet" kavramı, grup dayanışmasının hareketlilik yoluyla nasıl hem bozulduğunu hem de yeniden inşa edildiğini göstermektedir. Ona göre kitlesel göçler, hanedanlıkların yükselişine ve düşüşüne katkıda bulunarak siyasi dinamikleri değiştirmektedir.²⁴ Issawi²⁵ ve Alatas²⁶ gibi çağdaş düşünürler İbn Haldun'un düşüncesini modern sosyal bilimlere uygulayarak, zorunlu göçün toplumları nasıl yeniden şekillendirdiğini anlamada döngüsel modelin önemini vurgulamıştır. Çatışma kaynaklı yerinden edilme bağ-

24 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 1.

25 Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)* (Indiana: Darwin Press, 1987).

26 Syed Farid Alatas, *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology* (Londra: Routledge, 2014), 782-798.

lamında İbn Haldun'un görüşleri göçün hem ev sahibi hem de göç eden topluluklar üzerindeki uzun vadeli, kuşaklar arası etkilerini ortaya koymasına bakımından oldukça önemlidir.

Bu kapsamda, çağdaş göç teorisiyle karşılaştırıldığında, İslâm medeniyeti perspektifi tamamlayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Bu nedenle, İslâmi kaynakların zorunlu göç literatürüne entegre edilmesi, göç hareketlerine ve zorla yerinden edilmeye dair analizlerin zenginleşmesine katkıda bulunmaktadır. Zira bu kaynaklar, zorla yerinden edilen kişilere yönelik kapsayıcı ve adil bir yaklaşım için hem tarihsel hem de normatif açıdan sağlam ve önemli bir dayanak oluşturmaktadır. Ayrıca, göç meselesinin çağdaş toplumlar için yalnızca siyasi veya yapısal bir mesele değil, aynı zamanda bir ahlaki sorumluluk alanı olduğuna dair yaklaşımın önemli ve ilk örneklerindendir.

4. Zorla Yerinden Edilme ve Modern Çağın Medeniyet Krizi

21. yüzyılda zorla yerinden edilme olgusu, çağdaş medeniyetin çelişkilerini ve içinde bulunduğu buhranı açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Teknolojik gelişmeler, göç yönetimine dair küresel kurumlar ve mekanizmalar, uluslararası insani yardım faaliyetleri ve mülteci hukuku gibi normatif çerçeveler ahlaki ve politik kapasitede ilerlemelere işaret etse de zorla yerinden edilmiş nüfusların yaşadıkları deneyimler küresel sistemdeki yapısal bozuklukları, seçici şefkati ve giderek derinleşen eşitsizliği ortaya koymaktadır. Suriye ve Sudan'daki uzun süreli krizlerden Gazze'deki tekrarlayan yıkım ve soykırıma, Ukrayna'daki savaşa ve Rohingya mültecilerine yönelik kitlesel şiddet ve hak ihlallerine varıncaya kadar, zorunlu göç yalnızca savaş ve çatışmaların şiddetini değil, aynı zamanda uluslararası sistemin insan onurunun en temel ilkelerini koruma konusundaki yetersizliğini, isteksizliğini ve seçiciliğini de yansıtan bir turnusol kâğıdı görevi görmektedir.

Yerinden edilmiş kişiler sığındıkları ülkelerde çoğu zaman insan onurunu zedeleyecek muamelelere maruz kalmaktadır. Çoğu durumda, Michel Agier'in²⁷ öne sürdüğü gibi, kamplar, yerinden edilmiş kişilerin askıya alınmış yasal ve siyasi statüde var olduğu paradigmatik bir "istisna alanı" olmaya devam etmektedir. Örneğin, Lübnan ve Ürdün'deki Suriyeli mülteciler, başlangıçta geçici olarak lanse edilen ancak daha sonra kalıcı zorunlu yaşam alanlarına dönüşen kamplarda yaşamaya devam ediyor. Dünyanın en büyük mülteci yerleşim yeri olan Bangladeş'in Cox's Bazar bölgesindeki Rohingya mültecileri de benzer bir paradoksu

27 Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government.

temsil etmektedir. Bir milyonu aşan mülteci nüfusu,²⁸ kalıcı çözümlerin geliştirilemediği kamplarda yaşamlarını sürdürmekte ancak insani yardım kurumları tarafından idare edilen bu kamplar her türlü temsil hakkından mahrum bırakılmaktadır.²⁹

Ancak, günümüzde yerinden edilmiş kişilerin büyük bir çoğunluğu mülteci kamplarında değil, şehirlerde yaşamaktadır. Fakat, şehirlerde yaşamlarını devam ettiren mülteciler, çoğu durumda temel hak ve korumadan mahrum olarak, zor barınma koşullarının yanı sıra yoksulluk, ırkçılık ve ötekileştirme gibi problemlerle mücadele etmektedir. Nitekim, zorla yerinden edilen nüfusların büyük bir bölümü ülke içinde yer değiştirmektedir. Savaş ve çatışmaların hedefi olan ülkenin neredeyse tümünde insani krizler yaşandığı göz önünde bulundurulduğunda, zorla yerinden edilmiş kişiler nispeten daha güvenli olan bölgelerdeki şehirlerin kırsal kesimlerinde ve düzensiz kamp ve barınma alanlarında yaşamaktadır. Ülke dışına sığınanların ise ilk durakları komşu ülkeler olmakta ve bu ülkelerdeki şartlar da epey zorlayıcı olabilmektedir.

Günümüzdeki insani krizlerin bir diğer özelliği de tekrarlanan yerinden edilmelerdir. Örneğin; 7 Ekim 2023 tarihinden bu yana devam eden İsrail saldırıları sebebiyle Gazze'deki 2 milyondan fazla insan birden fazla kez yerinden edilmiş durumdadır. Önceki çatışmalar ve zorla el koymalar sebebiyle evlerini kaybeden pek çok insan 7 Ekim sonrasında yeniden yerlerinden edilmiştir. Bu durum, yerinden edilmenin tekil bir olay değil, döngüsel bir durum olduğunu açıkça göstermektedir. Benzer dinamikler, 2003 yılında başlayan Darfur'daki çatışmalar nedeniyle yerlerinden edilen toplulukların, Sudan Silahlı Kuvvetleri ile Hızlı Destek Güçleri arasında yaşanan son çatışmalarda yeniden yerinden edilmeye karşı karşıya kaldığı Sudan'da da gözlemlenebilmektedir. Bu tür tekrarlanan yerinden edilmeler travmaları derinleştirmekte, toplumsal uyumu zedelemekte ve iyileşme olanaklarını zayıflatmaktadır.

Günümüzdeki yerinden edilmeler, modern küresel yönetişimin çifte standartlı tutumunu da gözler önüne sermektedir. Rusya ile Ukrayna arasında 2022 yılında başlayan savaştan bu yana Avrupa'daki Ukraynalı sığınmacılar için geçici koruma statüsü, çalışma izinleri ve entegrasyona dair girişimler gibi koruma ve kabul prosedürleri hızla yürürlüğe sokulurken benzer sebeplerle Avrupa'ya göç

28 Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (UNHCR), "Operational Data Portal: Bangladesh" (Erişim 2 Eylül 2025).

29 Shahnam Karim vd., "Status of Rohingya Refugees in Bangladesh: A Comparative Study with Emphasis on Aspects of Women and Girls in Camps of Kutupalong, Cox's Bazar, Bangladesh", *Open Access Library Journal* 7/1-4 (2020).

eden Suriyeli, Afganistanlı veya Afrikalı sığınmacılar için uygulanan kısıtlayıcı tedbirler Avrupalı devletlerin mülteci ve göçmenlere dair yaklaşımındaki tezatı ortaya koymaktadır. Crawley ve Skleparis'in mülteci kabulünün genellikle insani ilkelerden ziyade ırksal ve jeopolitik hiyerarşiler tarafından şekillendirildiğine dair görüşleri³⁰ sığınmacılara yönelik bu çifte tutumun temeldeki nedenlerini açıklamaktadır.

Bu örnekler, Didier Fassin'in³¹ "insani aklın ikircikliliği" olarak adlandırdığı olguyu da açıklamaktadır. Nitekim, yerinden edilmiş kişiler şefkat nesnesi haline getirilmekte, ancak siyasi temsiliyetleri reddedilmektedir. Modern medeniyetin paradoksu, bir taraftan 1951 Mülteci Sözleşmesi ve geri göndermeme ilkesi gibi gelişmiş ve insancıl hukuk normlarını üretirken ve diğer taraftan oldukça tutarlı bir şekilde bu normları ve hukuk kurallarını uygulamadaki başarısızlığında yatmaktadır. Kampların, tekrarlayan yerinden edilme süreçlerinin ve seçici şefkatin devam etmesi, modern çağın medeniyetindeki çok daha derin bir rahatsızlığı ortaya koymaktadır; teknolojik olarak modern ancak etik açıdan parçalanmış, devasa bürokratik süreçleri sürdürebilen, ancak bunları gerekli kılan krizleri önleyemeyen veya çözemeyen bir medeniyetle karşı karşıyayız.

5. Misafirperverlik, Güvenlikleştirme ve Medeniyet Tasavvurları Arasında Ev Sahibi Toplamların Tepkileri

Zorla yerinden edilmiş insanların bir ülke ya da toplum tarafından kabul edilmeleri yalnızca insani, hukuki ya da teknik bir mesele değildir. Bu tür kabul-ler, ev sahibi toplumların siyasi yapıları, ekonomik durumları, kültürel tahayyülleri ve en önemlisi medeniyetsel öz-anlayışları ile derinden ilişkilidir. Özyeşil'in ifade ettiği gibi; "*Öz-anlayış kişinin kendisine sıkıntı veren durumlara yönelik açık ve duyarlı olması, acı ve sıkıntının bütün insanların deneyimlediği ortak bir durum olduğunu kabul etmesi...*"³² şeklinde tanımlanabilecek öz-anlayışa sahip medeniyetler ile bu anlayıştan yoksun medeniyetlerin sığınmacılara bakışlarında da önemli farklılıklar bulunmaktadır. Zira, 1951 Mülteci Sözleşmesi ve 1967 Protokolü gibi metinler uluslararası mülteci hukukuna dair evrensel bir çerçeve ortaya koyarken, toplumların ve devletlerin tepkilerinin tarihsel deneyimler, sos-

30 Heaven Crawley vd., "Refugees, migrants, neither, both: categorical fetishism and the politics of bounding in Europe's 'migration crisis'", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44/1 (2017), 48–64.

31 Fassin, *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*.

32 Zümra Özyeşil, *Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayış Düzeylerinin Bilinçli Farkındalık Kişilik Özellikleri ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Konya: SelçukSelçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 6.

yo-ekonomik koşullar ve baskın kimlik ve aidiyet anlatıları aracılığıyla şekillendiği durumlar oldukça yaygın görülmektedir.

5.1. Kabul Siyaseti ve Araçsallaştırılması

Mültecilerin kabulü genellikle ev sahibi ülkenin siyaseti içinde araçsallaştırılmaktadır. Betts,³³ mültecileri kabul etmenin, reddetmenin veya dışsallaştırmanın daha geniş siyasi ve stratejik çıkarlara hizmet edebileceğini göstermiştir. Nitekim mülteciler, dış politikadaki gelişmelerde göç yönetiminden yararlanmak, uluslararası alanda insani bir imaj oluşturmak veya seçmenleri harekete geçirmek için bir araç olarak kullanılabilir.34

Örneğin, Türkiye'nin 2016 yılındaki AB-Türkiye Bildirisi'ne giden süreçte izlediği politika, büyük bir mülteci nüfusuna ev sahipliği yapmanın daha geniş diplomatik ilişkilerde nasıl bir pazarlık aracı haline geldiğini göstermektedir.³⁴ Benzer şekilde, Uganda ve Kenya gibi Afrika ülkeleri, açık kapı politikalarıyla uluslararası alanda takdir görmektedir ancak bu politikalar aynı zamanda ülkele- rin uluslararası görüşmelerde, insani yardım faaliyetlerine dair fon paylaşımında ve iç siyasetlerinde de izledikleri politikalarının da bir parçasıdır.³⁵

Mülteci gruplara yönelik uygulanabilecek en önemli politikalardan birisi ise entegrasyondur. Entegrasyon süreçleri, fırsat ve kaygı arasındaki gerilimi ortaya koymaktadır. Örneğin; Türkiye'nin Suriyeli mültecilere ev sahipliği yap- masına ilişkin çalışmalar, hem İslâmi misafirperverlik anlayışına dayanan dayana- nışmacı gelenekleri hem de ortaya çıkan sosyoekonomik sorunları vurgulamak- tadır.³⁶ Yerinden edilmenin dini veya kültürel yakınlık çerçevesinde ele alındığı durumlarda ev sahibi toplumların ve hükümetlerin başlangıçta mülteci gruplara karşı daha anlayışlı ve misafirperver oldukları ancak zamanla ekonomik sebepler, mültecilerin işgücü piyasasında görünürlüklerinin artmasıyla birlikte ortaya çıkan huzursuzluklar, konut ve barınma fiyatlarındaki gelişmeler ve kamu hizmetleri üzerindeki baskılar nedeniyle mültecilere yönelik tutumun değiştiği görülmek- tedir. Avrupa'da da benzer dinamikler izlenmekte ve mültecilerin varış ülkesi ya da transit ülke olarak göç ettikleri pek çok Avrupa ülkesindeki aşırı sağcı siyasi partilerin ve grupların popülaritesi giderek artmaktadır. Almanya ve İspanya gibi

33 Betts (ed.), *Global Migration Governance*.

34 Ahmet İçduygu - Damla B. Aksel., "Turkish Migration Policies: A Critical Historical Retrospective", *PERCEPTIONS: Journal of International Affairs* 18/3 (Ekim 2013), 167-190.

35 Bob Koigi, "African countries open doors to continental and international refugees" *Fair Planet* (Erişim 3 Eylül 2025).

36 Ayhan Kaya - Aysu Kırac, *Vulnerability Assessment of Syrian Refugees in Istanbul* (Migration Policy Centre: European University Institute, 2016).

ölkeler mülteci entegrasyonunu hem ahlaki bir yükümlölük hem de toplumsal uyumun bir sınavı olarak çerçeveleyerek çokkültürlölük tartışmaları üzerinden bu hareketliliğı kontrol altında tutmaya çalışsalar da³⁷ genel olarak kıtada yükselen bir mülteci karşıtlığından bahsetmek mümkündür.

Yerinden edilmiş insanların göç ettikleri ölkelerde yerleşik hayatın bir parçası olarak kentlerde yaşamaları ise bu dinamikleri daha da karmaşık hale getirmektedir. Betts, Bloom ve Omata'nın³⁸ belirttiğı gibi, yerinden edilmiş kişilerin çoğı artık kamplar yerine şehirlere yerleşerek kendilerini ekonomik ve sosyal anlamda bu şehirlere entegre etme gayreti içerisinde. Şehirlerde mültecilere yönelik algılar yasal çerçeveler ve kurallardan ziyade kıt olduğı düşünölen kaynaklar (konut, iş olanakları vs.), kültürel normlar ve farklılıklar, dil ve din gibi günlük karşılaşma alanları tarafından şekillenmektedir.

5.2. Güvenikleştirme ve Tehdit İnşası

Yerinden edilmiş gruplara yönelik bir diğ er baskın eğ ilim ise göç ün güvenikleştirilmesidir. Kopenhag Okulu temelli bu yaklaşımdan hareketle³⁹ çok sayıda çalışma, siyasi elitlerin mültecileri savunmasız kişiler olarak değ il, ulusal güvenlik, kültürel kimlik veya toplumsal istikrara tehdit olarak nasıl çerçevelediğini göstermiştir. 2015 sonrasında Avrupa'da yaşanan Suriyeli mülteci "kriz"i bu dinamiğı örneklemektedir. Zira, bazı hükümetler insani bir anlatıyı benimserken, Macaristan ve Polonya gibi diğ erleri mülteci gelişlerini ulusal egemenliğ e ve Hristiyan kimliğ ine yönelik varoluşsal bir tehdit olarak güvenikleştirmiştir.⁴⁰ Bu güvenikleştirme, sınır tahkimatı, sığınma prosedürlerindeki zorlaştırma ve dışsallaştırma ve askeri güç kullanarak caydırıcılık gibi kısıtlayıcı politikaları meşrulaştırarak yerinden edilme ile medeniyet kaygıları arasındaki derin iç iç e geçmişliğı ortaya koymaktadır.

Bu siyasi ve toplumsal tartışmaların altında, göçle ilgili farklı medeniyet anlatıları yatmaktadır. Çağdaş Batı'nın büyük bir bölümünde göç, liberal düzenin bir sınavı haline gelmiştir. Evrensel insan hakları söylemi ise devletleri yerinden edilmiş gruplara koruma sağlamaya zorlarken, milliyetçi ve kültürcü söylemler

37 Agnieszka Weinar, "Handbook of Globalisation and Migration", ed. Anna Triandafyllidou, 10/2, 334–337, Migration Studies, 2022. <https://doi.org/10.1093/migration/mny044>

38 Alexander Betts vd., *Refugee Economies, Forced Displacement and Development* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

39 Barry Buzan vd., *Security: A New Framework for Analysis* (Colorado: Lynne Rienner Publishers, 1998).

40 Michal Opatrný vd., "Iron Curtain of Fear: Theological Interpretations of Data About Attitudes of Christians Towards Refugees from Surveys in Central Europe" (Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 2023) 43/3, 38–66.

genellikle “öteki”nin kendi toplumlarına dahil edilmesine direnmektedir. Avrupa’da Ukraynalı mültecilerin hızlı ve hak temelli kabulü ile Suriyelilere, Afganlara ve Afrikalılara yönelik kısıtlayıcı muamele arasındaki tezat, ırksal ve medeniyetsel hiyerarşilerin insani yardım uygulamalarını nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaktadır.⁴¹

Bunun aksine, İslâm medeniyeti ve gelenekleri misafirperverliği bir medeniyet erdemi olarak betimlemektedir. Hicrete dair anlatılar ve vakıf ve imaret gibi kurumlar, yerinden edilmeyi bir tehdit olarak değil, ahlaki bir sorumluluk sınavı olarak kurgulamıştır. Bu tezat, medeniyet tahayyüllerinin ev sahibi toplumun tepkilerini nasıl şekillendirdiğinin altını çizmektedir. Bir model, kabulü güvenlikleştirme ve dışlama yoluyla çerçevelerken, diğeri dayanışma ve görev geleneklerini öne çıkarmaktadır. Burada belirtilmesi gereken en önemli husus ise bu tespitin medeniyet bazlı bir düşüncenin tezahürü olduğu ve ülke bazlı değerlendirmelerde farklı uygulamalara rastlanılabileceğine dair kabuldür. Nitekim, Türkiye, Ürdün ve Lübnan gibi büyük mülteci nüfuslarına ev sahipliği yapan günümüz Müslüman çoğunluklu ülkeler, siyasi ve ekonomik kısıtlamalar kapasitelerini sınırlamasına rağmen mültecileri kabullenme bağlamında daha açık olmalarının yanı sıra bu ülkelerde de mülteci karşıtı siyasi partiler, hareketler ve grupların yanı sıra toplum nezdinde mülteci karşıtı söylemler görülebilmektedir.

6. Göçe Dair Medeniyetsel Bir Tepki Arayışı

Kuşkusuz, modern medeniyet tasavvurlarının en çarpıcı paradokslarından biri bu noktada ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, günümüzde hukuki dayanaklar, kuruma mekanizmaları ve insani yardım kuruluşları tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar gelişmiş ve sistemli bir yapıya kavuşmuşken, yerinden edilmiş insan sayısının her yıl artmasına paralel olarak, bu nüfusa yönelik siyasi ve toplumsal muhalefetin de aynı ölçüde şiddetlendiği gözlemlenmektedir. Uzun süreli mülteci kamplarının devam eden varlığı, tekrarlanan yerinden edilme deneyimleri ve politik çıkarlar tarafından belirlenen seçici şefkat gibi sistematik güvenlikleştirme ve dışsallaştırma faaliyetleri zorla yerinden edilen insanlar için korumanın uluslararası hukuk ve kurumlarca garanti altında olmasından ziyade koşullu olduğunu göstermektedir.

Bu nedenle, yerinden edilmenin zorluğu yalnızca lojistik bir mesele olmanın ötesinde, doğrudan medeniyetin temel değerleriyle yüzleşmemizi gerektiren

41 Crawley, “Refugees, Migrants, Neither, Both: Categorical Fetishism and the Politics of Bounding in Europe’s “Migration Crisis”.

ahlaki bir sınavdır. Bu olgu, toplumları en temel sorularla yüzleşmeye zorlamaktadır. Aidiyetin sınırları nerede çizilmelidir? Yükümlülüklerimiz ulusal sınırları aşabilir mi? İçimizdeki ‘öteki’ne karşı nasıl bir sorumluluk taşıyoruz? Nitekim Fassin’in vurguladığı üzere, insaniyetçi söylem, yerinden edilmiş kişileri hak sahibi özneler olarak değil, çoğu zaman acınması gereken edilgen nesnelere dönüştürme eğilimindedir.⁴² Bu nedenle, yerinden edilme sorununa yönelik kalıcı bir çözüm, ancak şefkatin ötesine geçen adalet, karşılıklılık ve tanıma ilkeleri üzerine inşa edilmiş bir etik zeminde mümkün olacaktır.

İslâm medeniyetinin birikimi, modern medeniyetlerin zorunlu göç meselesine yönelik bakış açısını yenilemeye dair önemli kaynaklar sunmaktadır. Habeşistan’a ve Medine’ye yapılan hicretler, yerinden edilmeyi yalnızca bir kırılma hali olarak değil, aynı zamanda siyasi ve toplumsal yenilenmenin kurucu bir anı olarak anlamlandırma imkânı sağlamaktadır. Medine Sözleşmesi, çoğulculuğun ve karşılıklı yükümlülüklerin hukuki bir çerçeveye oturtulmasının tarihsel bir örneğini teşkil ederken; vakıflar, misafirhaneler ve aşevleri gibi kurumlar, misafirperverliğin nasıl kalıcı bir toplumsal yapıya dönüştürülebildiğini göstermektedir.

Bu kaynaklar yalnızca geçmişe ait kaynaklar değildir; günümüz toplumlarını, mültecileri kabul etmeyi ihtiyari bir yardım eylemi olarak değil, ahlaki ve medeni bir sorumluluk olarak tasavvur etmeye davet etmektedir. Bu perspektif, göçü varoluşsal bir tehdit olarak çerçeveleyen pek çok Batılı güvenlikleştirme söylemi ile keskin bir tezat oluşturmaktadır. İslâm medeniyeti perspektifi, politika ve uygulamaya yön veren ilkeler olarak misafirperverliği, adaleti ve emanet bilincine dayalı güveni ön plana çıkarmaktadır.

Bu tür yaklaşımlar, nihayetinde yeni bir medeniyet sorumluluk etiğini inşa etme imkânını beraberinde getirmektedir. Böyle bir etik anlayışı, yerinden edilmiş bireyleri yalnızca mağdur değil, aynı zamanda hakları olan özneler olarak tanıyacak; onların yerinden edilmelerinin arka planındaki yapısal nedenleri görünür kılacak ve ev sahibi toplumları entegrasyon ve kabullenme mekanizmaları geliştirmeye teşvik edecektir. Aynı zamanda, küresel ölçekteki sorumluluk paylaşımının mevcut düzendeki asimetrik yapısının aksine, koruma yükümlülüğünün adil bir şekilde dağıtılması sağlamada önemli bir rol oynayacaktır.

Bu tür bir anlayışa dayanan bir etiğin inşası, modern göç teorilerinin sunduğu verilerle İslâm geleneği ve diğer medeniyet birikimlerinin normatif kaynaklarını birleştirmeyi gerektirmektedir. Burada önemli olan temel nokta romantik

42 Fassin, *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*.

bir geçmiş savunuculuğundan ziyade, mevcut sistem ve yapıların yetersizliklerine meydan okuyabilecek kalıcı ilkeleri yeniden keşfetmektir. Bu bağlamda, göç krizi olarak tanımlanan durum aynı zamanda çağdaş medeniyetin, insan onurunu seçici değil, evrensel bir sorumlulukla koruma kapasitesini yeniden kazanıp kazanamayacağını gösterecek olması bakımından bir fırsata dönüşmektedir.

7. Medeniyetin Göç Yoluyla Yeniden Tasavvuru

Zorunlu göç olgusu, modern çağın medeniyet tasavvurları için en belirleyici meydan okumalardan biridir. Bu olgu, insani bir acil durum olmanın yanı sıra siyasi bir araç ve küresel modernitenin yapısal bir özelliğidir. Bu alandaki teorik çalışmalar, göçün yalnızca insani bir kriz değil aynı zamanda çağdaş toplumsal ve siyasi yapının da kurucu unsurlarından biri olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak mevcut uluslararası düzenin bu göç hareketleri ve zorla yerinden edilmelere karşı gerekli ve yeterli tepkiyi vermedeki başarısızlıkları, yalnızca kurumsal zayıflıkları değil, aynı zamanda modern çağdaki medeniyet zayıflıklarını da ortaya koymaktadır. Seçici şefkat, güvenlikçi söylem ve adaletsiz sorumluluk paylaşımı, evrenselliğini ilan eden ancak tarafgirliğini de beraberinde getiren küresel bir sistemin sınırlarını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, modern medeniyet teknolojik ve kurumsal olarak gelişmiş ancak etik açıdan parçalanmış, duvarlar inşa edip kampları yönetebilen, ancak insan onurunu istikrarlı bir şekilde koruyamayan bir görünüm sergilemektedir.

İslâm medeniyetinin kaynakları, tam da bu bağlamda hem tarihsel derinlik hem de normatif bir yenilenme sunmaktadır. Habeşistan’a hicret, dini sınırlar ötesinde adil yöneticiler altında sığınma aramanın meşruiyetini gösterirken, Medine’ye hicret, yerinden edilmenin bir yeniden başlangıç olarak görülmesine dair potansiyelini ortaya koymaktadır. Medine Sözleşmesi, çoğulculuğu ve karşılıklı yükümlülükleri sistemleştirmek için güçlü bir emsal teşkil etmeye devam etmektedir. Vakıf, imaret ve misafirhane gibi kurumsal gelenekler, misafirperverliğin yalnızca belirli bir süre dahilinde belirli bir duruma yönelik hayırseverlikle sınırlı kalmak yerine kalıcı toplumsal yapılara nasıl yerleştirildiğini göstermektedir.

Bu gelenekleri çağdaş göç teorisiyle bağdaştırmaya yönelik çalışmalar, daha zengin ve adil bir eylem çerçevesi oluşturmaya yardımcı olacaktır. Mültecilerin yalnızca savaş ve çatışmaların mağdurları veya toplumlara ve kültürlere yönelik tehdit unsurlarına indirgenmesine meydan okuyarak ev sahibi toplumların tepkilerini keyfi eylemler olarak değil, adalet, sorumluluk ve ahlaki vizyonun

medeniyet sınavları olarak yeniden çerçevelemektedir. Bu nedenle, modern medeniyet tasavvurlarının ilerleyişi ortak bir sorumluluk etiğinin oluşturulmasıyla mümkün olacaktır. Söz konusu bu etik, zorunlu göçün yalnızca acil yardım yoluyla değil, uzun vadeli ve adil politika, kurum ve yapılarla ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu kapsamda, zorunlu göçün ulusal ve kültürel sınırları aşan ahlaki yükümlülükleri olduğundan hareketle, zorla yerinden edilen insanların sorumluluğunun yalnızca komşu devletlere bırakılmasına karşı çıkarken, adil bir küresel sorumluluk paylaşımını savunmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, zorunlu göç yalnızca savaş ve çatışmanın bir sonucu değil, aynı zamanda medeniyetlere tutulan bir ayna olarak tanımlanabilmektedir. Zorla yerinden edilen kitlelere karşı gösterilen tepkinin mahiyeti medeniyetin bir üstünlük söylemi olarak değil insanlığın ortak etik değeri olarak paylaşılabilmesine dair olasılığını ortaya çıkarmaktadır. Nitekim, medeniyet yalnızca teknoloji, zenginlik veya güçle ilişkilendirilemeyecek kadar derin bir kavramdır. Toplulukları ayakta tutan adalet, şefkat, dayanışma ve onur gibi etik temeller bir medeniyetin gerçekliğini ortaya çıkarmakta oldukça önemlidir. Bu nedenle, medeniyet algısına sahip bir toplumun zorla yerlerinden edilmiş kişiler gibi savunmasız olana karşı tavrı medeni olma iddiasında belirleyici önemli bir faktördür. Zorla yerinden edilmiş kitlelere adalet ve dayanışma ile karşılık veren, adil sığınma prosedürleri ve sistemleri, eşit sorumluluk paylaşımı, kapsayıcılık ve entegrasyon politikaları geliştirerek bu soruna çözüm üretme gayretinde olan bir medeniyet tasavvuru kendi olasılığını da teyit etmiş olacaktır. Bir diğer deyişle, medeniyet ancak bu değerler hayata geçirildiğinde pratikte var olur. Diğer taraftan, yerinden edilmiş kişileri yük, tehdit ve düşman olarak tanımlayarak bu kişileri bir pazarlık kozu olarak kullanmayı normalleştiren medeniyet tasavvurları teoride varlıklarını sürdürseler de pratikte insanlığa verecekleri bir değer bulunmamaktadır.

Modern dönemde sıklıkla bir üstünlük söylemi olarak kullanılan medeniyet kavramının soyut bir slogandan ziyade paylaşılabilir ortak bir insanlık etiği olarak somutlaştırılabilmesi bu gibi durumlarda ortaya çıkan reaksiyonlarla doğrudan ilgilidir. Toplulukların mültecilere ve yerinden edilmiş kişilere nasıl tepki verdikleri yalnızca siyasi veya ekonomik bir mesele değil, aynı zamanda halen medeni olarak adlandırılıp adlandırılmayacaklarının bir turnusol kağıdıdır. Sonuç olarak medeniyet, retorik veya teknolojik, ekonomik ve siyasi üstünlükle değil, pratikle onaylanmaktadır. Topluluklar yerinden edilmiş kişilere adalet ve dayanışma ile karşılık verdiklerinde, bir parçası olduklarını iddia ettikleri medeni-

yetlerinin paylaşılan bir insanlık etiği olarak hayata geçirilip geçirilemeyeceğini de göstermiş olmaktadır.

Sonuç

Zorunlu göç, modern çağın en derin medeniyet krizlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Savaş ve çatışmaların yalnızca askeri ve siyasi boyutlarla sınırlı olmadığı; demografik yapıları, toplumsal dokuları ve medeniyet tasavvurlarını köklü biçimde dönüştürdüğü görülmektedir. Bu bağlamda zorla yerinden edilme hem yapısal bir gerçeklik hem de devletler ve toplumlar için ahlaki bir sınav niteliği taşımaktadır. Çalışma boyunca ortaya konulduğu üzere, çağdaş teoriler bu olgunun ekonomik, siyasi ve sosyolojik boyutlarını aydınlatırken; İslâm medeniyetine ait tarihsel ve normatif kaynaklar, göçün yalnızca bir mağduriyet değil, aynı zamanda dayanışma, adalet ve yeniden inşa imkânı sunan bir süreç olarak anlaşılabilirliğini göstermektedir.

Habeşistan ve Medine hicretleri, göçün zulümden kaçışın ötesinde yeni bir toplumsal düzen kurma potansiyelini ortaya koyarken; vakıflar, imaretler ve misafirhaneler gibi kurumsal yapılar, misafirperverliğin ve sorumluluk paylaşımının kalıcı toplumsal düzenlere nasıl yerleştirilebildiğinin tarihsel örneklerini teşkil etmektedir. Bu miras, günümüzde yaşanan zorunlu göç krizlerinin yalnızca geçici insani yardımlarla değil, adil sorumluluk paylaşımı ve uzun vadeli entegrasyon politikalarıyla ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Sonuç olarak zorunlu göç, medeniyetlerin etik temellerini sınavan bir ayna işlevi görmektedir. İnsan onurunu korumayı merkeze alan, dayanışmayı kurumsallaştıran ve adaleti önceleyen medeniyet tasavvurları hem tarihsel köklerinden beslenmekte hem de çağdaş krizlere çözüm üretme potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla, zorunlu göç meselesi yalnızca insani bir acil durum değil; medeniyetlerin, insanlık etiğini evrensel bir sorumluluk bilinciyle hayata geçirip geçiremeyeceklerini gösterecek temel bir turnusol niteliğindedir.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Stanford University Press, 1998.
- Agier, Michel. Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government. Polity Press, 2011.
- Al-Azza, Nidal (ed.). Survey of Palestinian Refugees and Internally Displaced Persons, 2019-2021. Vol X. Bethlehem, Filistin: BADIL Resource Center, 2022.
- Alatas, Syed Farid. Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology, Londra: Routledge, 2014.
- Apak, Adem. “Habeşistan Hicreti Üzerine Mülâhazalar”. 2 (Haziran 2017), 27-44. <https://doi.org/10.56288/siyer.712878>
- Bauman, Zygmunt. Liquid Modernity. Cambridge, Polity Press 2000.
- Bauman, Zygmunt. Modernite ve Holokaust. çev. Sûha Sertabiboğlu. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016.
- Betts , Alexander vd.. Refugee Economies, Forced Displacement and Development. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Betts, Alexander (ed.). Global Migration Governance. Oxford: Oxford Academic, 2011.
- Betts, Alexander. Survival Migration: Failed Governance and the Crisis of Displacement. Ithaca ve Londra, Cornell University Press, 2013.
- Buzan, Barry vd.. Security: A New Framework for Analysis. Colorado: Lynne Rienner Publishers, 1998.
- Castells, Manuel. The Rise of the Network Society. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1996.
- Castles, Stephen vd. The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World. Guilford Press, 2014.
- Crawley, Heaven vd., “Refugees, migrants, neither, both: categorical fetishism and the politics of bounding in Europe’s ‘migration crisis’”, Journal of Ethnic and Migration Studies, 44/1 (2017), 48–64. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1348224>

- Donner, Fred M. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. The Belknap Press of Harvard University Press: Londra, 2010.
- Fassin, Didier. *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. University of California Press, 2012.
- Firestone, Reuven. *JIHAD: The Origin of Holy War in Islam*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press, 1990.
- Haldun, İbn. Mukaddime. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2007.
- IOM, Uluslararası Göç Örgütü. ““DTM Sudan Mobility Update (21)” Erişim 29 Ağustos 2025. <https://dtm.iom.int/reports/dtm-sudan-mobility-update-21>
- Issawi, Charles. *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*. Indiana: Darwin Press, 1987.
- İçduygu, Ahmet - Aksel, Damla B. “Turkish Migration Policies: A Critical Historical Retrospective”. *PERCEPTIONS: Journal of International Affairs* 18/3 (Ekim 2013), 167-190.
- Jureidini, Ray - Hassan, Said Fares. *Migration and Islamic Ethics: Issues of Residence, Naturalization and Citizenship*. Cilt 2. Leiden ve Boston: BRILL, 2020.
- Karin, Shahnam vd., “Status of Rohingya Refugees in Bangladesh: A Comparative Study with Emphasis on Aspects of Women and Girls in Camps of Kutupalong, Cox’s Bazar, Bangladesh”, *Open Access Library Journal* 7/1-4 (2020). doi: 10.4236/oalib.1105831.
- Kaya, Ayhan - Kırac, Aysu. *Vulnerability Assessment of Syrian Refugees in Istanbul*. Migration Policy Centre: European University Institute, 2016.
- Koigi, Bob. “African countries open doors to continental and international refugees”. *Fair Planet*. Erişim 3 Eylül 2025. <https://www.fairplanet.org/story/african-countries-open-doors-to-continental-and-international-refugees/>
- Opatrný, Michal vd.. “Iron Curtain of Fear: Theological Interpretations of Data About Attitudes of Christians Towards Refugees from Surveys in Central Europe”. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 2023. 43/3, 38-66. <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2416>

- Önkal, Ahmet. “Hicret”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 28 Ağustos 2025. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hicret>
- Özyeşil, Zümra. Üniversite öğrencilerinin öz-anlayış düzeylerinin bilinçli farkındalık kişilik özellikleri ve bazı değişkenler açısından incelenmesi. Konya: SelçukSelçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Richmond, Anthony H. Global Apartheid: Refugees, Racism, and the New World Order. Oxford University Press, 1994.
- UNHCR for USA, ABD için Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği. “Refugee Statistics”. Erişim 28 Ağustos 2025. [https://www.unrefugees.org/refugee-facts/statistics/#:~:text=By%20the%20end%20of%202024%2C%20the%20number%20of%20Syrian%20refugees,\)%20and%20Jordan%20\(611%2C000](https://www.unrefugees.org/refugee-facts/statistics/#:~:text=By%20the%20end%20of%202024%2C%20the%20number%20of%20Syrian%20refugees,)%20and%20Jordan%20(611%2C000)
- UNHCR, Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği. “Global Trends 2024: Figures at a Glance”. Erişim 28 Ağustos 2025. <https://www.unhcr.org/about-unhcr/overview/figures-glance>
- UNHCR, Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği. “Operational Data Portal: Bangladesh”. Erişim 2 Eylül 2025. <https://data.unhcr.org/en/country/bgd>
- Watt, W. Montgomery. Muhammad at Medina. Londra: Oxford University Press, 1956.
- Weinar, Agnieszka. “Handbook of Globalisation and Migration”. ed. Anna Triandafyllidou. 10/2, 334–337. Migration Studies, 2022. <https://doi.org/10.1093/migration/mny044>
- Zolberg, Aristide R. vd. Escape from Violence: Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World. Oxford University Press, 1989.

İSRAİL’İN GAZZE’Yİ İŞGALİ VE SİVİLLERE KARŞI İŞLEDİĞİ SUÇLAR

Ali Osman KARAOĞLU*

Giriş

Yüz yılı aşkın bir süredir devam eden Filistin uyuşmazlığı 7 Ekim 2023’te yeni bir döneme girmiştir. Kuruluşundan günümüze kadar Filistin halkına karşı uluslararası hukukta tanımlanmış neredeyse tüm suçları işleyen İsrail, 7 Ekim itibarıyla Gazze topraklarında soykırım suçunu da işlemektedir. Hem Birleşmiş Milletler (BM) raporları, hem BM Genel Kurulu ve Güvenlik Konseyi kararları hem Uluslararası Adalet Divanı (UAD) hem de Uluslararası Ceza Mahkemesi (UCM) İsrail’in 1967’den beri Gazze’yi işgali altında tuttuğunu ve Gazze dahil tüm işgal edilmiş Filistin topraklarında çok sayıda uluslararası hukuk kuralını ihlal ettiğini teyit etmektedir. Bu anlamda İsrail’in Gazze’yi işgali yeni bir durum değildir. İşgal bir kez daha boyut değiştirmiş ve bu defa Gazze halkının soykırıma uğratılarak bölgeden arındırılması planlanmıştır.

Bilindiği üzere Filistin uyuşmazlığı 7 Ekim’deki Aksa Tufanı Operasyonu ile başlamamıştır. Birinci Dünya Savaşı’nın başlamasından itibaren Filistin savaş sonrası planların ana gündem maddelerinden biri olmuştur. Özellikle Ortadoğu’yu galip devletler arasında paylaştırmayı planlayan gizli Sykes-Picot anlaşmasında Filistin’in akıbeti tartışılmıştır. 1917 yılına gelindiğinde Balfour Deklarasyonu ile Filistin’de bir “Yahudi yurdu” kurulması vadedilmiş ve 1922’de Filistin İngiltere Manda’sına (mandate) verilmiştir. Bu tarihten sonra İngiltere Filistin topraklarına kontrollü bir Yahudi göçüne müsaade etmiş ve Yahudi topluluğu hem sivil hem de askeri yönden örgütlenmiştir¹ 1947 yılına gelindiğinde İngiltere ile Yahudi toplumu arasındaki gerginlik had safhaya ulaşmış ve İngiltere konuyu BM’ye taşı-

* Doç. Dr., Yalova Üniversitesi Hukuk Fakültesi, ali.karaoglu@yalova.edu.tr ORCID: 0000-0003-2979-7001.

1 Penny Sinanoglou, “British Plans for the Partition of Palestine, 1929-1938”, *The Historical Journal* 52/1 (2009), 131.

mıştır. BM Genel Kurulu tartışmalara neden olan 181 sayılı kararı alarak Filistin topraklarının Arap ve Yahudi toplumları arasında bölünmesini ve Kudüs'ün de uluslararası yönetime sahip ayrık bir şehir statüsünde (*corpus separatum*) olmasını tavsiye etmiştir.² Güvenlik Konseyi'nin bir karar alamadığı bu süreçte İngiltere 1948'de Filistin topraklarındaki Manda yönetimini sona erdireceğini ve çekileceğini duyurmuştur. İngiltere'nin çekilmeyi tamamladığı günde, 14 Mayıs 1948'de, İsrail'in bağımsız devlet olduğunu ilan etmiştir. Bağımsızlık ilanının hemen ardından Ürdün ve Mısır başta olmak üzere bölge devletleri ile İsrail savaşa girmiş ve Batı Şeria ile Doğu Kudüs bölgeleri Ürdün tarafından, Gazze Şeridi ise Mısır tarafından ele geçirilmiştir.³ Taraflar arasında 1949 tarihinde bir Yeşil Hat'tın (Green Line) çizilmesiyle birlikte ateşkes sağlanmış ve 1967'ye kadar bu statüko devam etmiştir. 1967'de ise etkileri günümüze kadar uzanan ve Filistin'in tümüyle işgaline giden süreci başlatan Altı Gün Savaşı (Six-Day War) yaşanmıştır. Aşağıdaki bölümlerde sıklıkla başvuracağımız üzere 7 Ekim ve sonrası süreç de bu tarihsel bağlamdan ayrı düşünülemez. Bu anlamda İsrail'in Gazze'de işlediği suçlar da uzun yıllardan bu yana tüm Filistin topraklarında işlediği suçlardan bağımsız ele alınamaz.

Bu çalışmada Filistin meselesinin genel çerçevesinden koparılmadan Gazze işgalinin seyri ve daha sonrasında ise İsrail'in sivillere karşı işlediği suçlar ele alınacaktır. Bu anlamda öncelikle Filistin halkının sahip olduğu self determinasyon hakkı çerçevesinde Gazze ve Hamas'ın konumu izah edilecektir. İkinci olarak 7 Ekim'de başlayan Aksa Tufanı ve buna karşılık İsrail tarafından başlatılan Demir Kılıçlar operasyonlarının meşru müdafaa hakkı ile ilişkisi ele alınacaktır. Son olarak İsrail'in işlediği suçlar hem uluslararası Andlaşmalar hem Uluslararası Adalet Divanı (UAD) hem de Uluslararası Ceza Mahkemesi (UCM) önünde görülen davalar ışığında değerlendirilecektir.

1. Self Determinasyon Hakkı ve Hamas'ın Konumu

Self determinasyon hakkı (kendi kaderini tayin hakkı) İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra BM Andlaşması'nda bu isimle yer almış ve dekolonizasyon sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Self determinasyon, 14 Aralık 1960 tarihinde kabul edilen 1514 (XV) sayılı 'Sömürge İdaresi Altındaki Ülkelere ve Halklara Bağımsızlık Verilmesine İlişkin Bildiri' adlı Genel Kurul kararı⁴ ile birlikte uluslararası

2 UNGA Resolution 181 (II), 29 Kasım 1947, 132 vd., (Erişim tarihi 26.05.2025).

3 Avi Shlaim, "Britain and the Arab Israeli War of 1948", *Journal of Palestine Studies* 16/4 (1987), 59-60.

4 UN Doc A/RES/1514(XV), *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and*

teamül hukukunun da parçası haline gelmiştir. Bu anlamda self determinasyon sömürge veya sömürge benzeri yabancı askeri işgal altında yaşayan halklara tanınmış bir haktır.⁵ UAD de *Doğu Timor* davasında self determinasyon hakkının uluslararası hukukun önemli bir ilkesi olduğunu ve hakkın *erga omnes* niteliğini haiz olduğunu vurgulamıştır.⁶ Benzer şekilde Divan, *Chagos* takımadalarına ilişkin danışma görüşünde kendi kendini yönetemeyen topraklarda yaşayan halkların, kendi topraklarının bütünlüğünü talep etme ve dolayısıyla self determinasyon hakkını kullanma hakkına sahip olduğunu ve sömürgeci devletin buna saygı duyması gerektiğini vurgulamıştır.⁷ Sömürge benzeri askeri işgal altında yaşayan bir halk olan Filistinlilerin bu hakka sahip olduğu, uluslararası toplum tarafından yaygın olarak kabul edilmektedir. Bu kabul, *Duvar* Danışma Görüşü'nde UAD tarafından da teyit edilmiş ve artık bu hususta bir tartışmanın olmadığı vurgulanmıştır.⁸ Divana göre (*erga omnes* niteliğinden dolayı) diğer devletler de Filistin halkının self determinasyon hakkını kullanmasının önündeki engelleri ortadan kaldırmakla yükümlüdür.⁹ Filistin halkının self determinasyon hakkı BM kararlarında da defaatle vurgulanmıştır.¹⁰ Ancak Filistin halkının self determinasyon hakkından bahsederken Gazze'nin de Filistin toprağı olduğu gerçeğinden hareketle Hamas'ın konumunun izah edilmesi gerekmektedir.

İsrail'in Gazze'yi hedef alması diğer işgal edilmiş Filistin topraklarını hedef almadığı anlamına gelmemektedir. Bu anlamda büyük oranda Gazze'ye odaklanmakla birlikte Gazze ifadesi ile Filistin'den başka bir yer kastetmediğimizi hatırlatmak gerekmektedir. Zira akademik literatürde ya da yazılı ve görsel medyada yapılan Gazze vurgusu alanın uzmanı olmayanlar nezdinde bir kafa karışıklığına neden olmaktadır. Hem UCM hem de UAD işgal edilmiş Filistin topraklarını (Occupied Palestinian Territories) Doğu Kudüs, Batı Şeria ve Gazze olarak tanımlamaktadır.¹¹ Bu anlamda Gazze ayrı bir ülke olmadığı gibi Hamas da bu ayrı ül-

Peoples, 14 Aralık 1960.

5 UN Doc A/RES/1514(XV), *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples*, 14 Aralık 1960, par. 1-2.

6 ICJ, *East Timor (Portugal v. Australia)*, Judgment, 30 Haziran 1995, I.C.J. Reports 1995, 90, 102, par. 29.

7 ICJ, *Legal Consequences of the Separation of the Chagos Archipelago from Mauritius in 1965*, Advisory Opinion, par. 140-162.

8 ICJ, *Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory*, Advisory Opinion, 2004, par. 118.

9 ICJ, *Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory*, Advisory Opinion, 2004, par. 154-159.

10 Bakınız: UN Doc A/RES/58/292, 17 Mayıs 2004; UN Doc A/RES/62/146, 4 Mart 2008; UN Doc A/RES/67/19, 29 Kasım 2012.

11 ICJ, *Legal Consequences Arising from the Policies and Practices of Israel in the Occupied Palestinian Territory, Including East Jerusalem*, Advisory Opinion, 19 Temmuz 2024. International Criminal Court

kenin hükümeti değildir. Aşağıda izah edeceğimiz üzere self determinasyon hakkı başka bir devletin sömürgesi veya sömürge benzeri askeri işgali altında bulunan halklara verilmiş bir haktır. Bu hakka sahip olan halkın hakkını uluslararası hukuk kuralları çerçevesinde kullanması gerekir. Bu anlamda uluslararası hukuk bu hakkın tek bir kurtuluş örgütü eliyle yürütülmesini ya da birden fazla örgüt eliyle yürütülmesini veya başkaca formları yasaklamamaktadır. Bu durum iç işlerini ilgilendirmekte olup self determinasyon hakkının kullanımını engellememektedir. Hatta tek bir örgüt eliyle yürütülen bir bağımsızlık mücadelesi bulmak çok zordur. İrlanda, Hindistan, Cezayir ve Güney Afrika gibi birçok ülkede bağımsızlık mücadeleleri birden fazla örgüt tarafından yürütülmüş ve kimi zaman bu örgütler anlaşmazlığa düşerek rakip konumda mücadele etmiştir. Ancak yine de bu durum bağımsızlık amacı ve sömürgeciyle mücadele hedefi bakımından self determinasyon hakkına zarar vermemiştir.

Filistin örneğinde de her zaman birden fazla örgüt bulunmuştur. Hamas birçok örgüte göre sonradan kurulmuş ve Fetih ile birlikte en büyük iki örgütten biri haline gelmiştir. Özellikle 1987’de başlayan Birinci İntifada döneminde Hamas etkinlik kazanmış ve Oslo süreci sonrasında ise bir siyasi parti olarak Fetih’in en büyük rakibi haline gelmiştir. 2000-2005 yılları arasında gerçekleşen İkinci İntifada sonrasında İsrail Gazze’den çekilmiş ve Gazze’de yer alan illegal yerleşim birimlerini (settlements) kaldırmıştır. Bunun üzerine Filistin genelinde (Batı Şeria, Gazze ve Doğu Kudüs’te) 2005 yılında başkanlık ve 2006 yılında parlamento seçimleri yapılmıştır. Hamas başkanlık seçimini protesto ederek girmemiş ancak parlamento seçimine girerek birinci parti olmuştur. Ancak bu beklenmedik durumun İsrail tarafından kabul edilmemesi ve Fetih ile Hamas arasında gerginliğin artması ile birlikte Hamas hükümeti kısa sürmüş ve Filistin devlet başkanı Mahmud Abbas tarafından feshedilmiştir.¹² Bu durumun haksızlık yarattığını ve kabul edilemez olduğunu ifade eden Hamas, temel olarak Gazze’ye sıkıştırılmıştır. Bu anlamda siyasal şartlar Hamas’ı Gazze’nin yöneticisi konumuna indirgemıştır. Bu durum da zamanla Gazze Filistin’den başka bir yer, Hamas da bu yerin hükümeti gibi yanlış algılamalara neden olmuştur. Oysa Gazze Filistin ülkesinin bir parçasıdır. Hamas da tüm Filistin topraklarında yani Batı Şeria, Gazze ve Doğu Kudüs’te seçime girmiş ve birinci parti olarak seçilmiş bir siyasi partidir. Gazze haricindeki yerlerde Hamas var olduğu gibi Gazze’de de Fetih vardır.

(ICC), Pre-Trial Chamber I, *Decision on the ‘Prosecution request pursuant to article 19(3) for a ruling on the Court’s territorial jurisdiction in Palestine*, No. ICC-01/18, 5 Şubat 2021, (Erişim 26.05.2025).

12 Bakınız: Manal A. Jamal, “Beyond Fateh Corruption and Mass Discontent: Hamas, the Palestinian Left and the 2006 Legislative Elections”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 40/3 (2013), 273-294.

2. Aksa Tufanı Operasyonu Sonrası Meşru Müdafaa Tartışmaları

Uluslararası hukukta meşru müdafaa devletlerin kendiliğinden var olan bir hakkı olarak kabul edilmektedir. Tarihsel kökleri eskiye dayanmakla birlikte günümüzde meşru müdafaa anlamındaki en temel düzenleme BM Antlaşması'nın 51. maddesinde yer almaktadır. BM Antlaşması'nın 2/4. maddesi kuvvet kullanımını yasaklamış ancak 51. maddesinde meşru müdafaa istisnasını düzenlemiştir.¹³ Madde düzenlemesine göre: Mevcut antlaşma hükümleri, Birleşmiş Milletlere üye bir Devlet'e yönelik silahlı bir saldırı gerçekleştiği takdirde, Güvenlik Konseyi uluslararası barış ve güvenliğin korunması için gerekli önlemleri alana kadar, o devletin bireysel ya da kolektif meşru müdafaa hakkını hiçbir surette ortadan kaldırmaz. Üyeler tarafından bu meşru müdafaa hakkının kullanımı çerçevesinde alınan önlemler derhal Güvenlik Konseyi'ne bildirilmelidir. Bu önlemler, uluslararası barış ve güvenliğin korunması ya da yeniden tesisi amacıyla, mevcut antlaşma uyarınca Güvenlik Konseyi'nin gerekli gördüğü her türlü tedbiri alma yetki ve sorumluluğunu hiçbir şekilde etkilemez.¹⁴ Aksa Tufanı operasyonu¹⁵ sonrasında İsrail'in yaptığı karşı saldırıyı meşru müdafaa kapsamında sayması Filistin ile İsrail arasındaki meşru müdafaa tartışmalarını yeniden gündeme getirmiştir.

Filistin özelinde incelediğimizde 1949'da çizilen Ateşkes Hattı'na devletler tarafından büyük bir itiraz gelmemiştir. Bu durum 1967'ye kadar böyle sürmüştür. Ancak 1967 yılına gelindiğinde, İsrail ile Arap Devletleri arasında cereyan eden meşhur Altı Gün Savaşı neticesinde Doğu Kudüs, Batı Şeria ve Gazze de İsrail tarafından işgal edilmiştir. 1967 ve sonrasında işgal edilen toprak kazanımlarının geçersiz olduğu birçok BM kararında dile getirilmiştir. Bu anlamda Doğu Kudüs, Batı Şeria ve Gazze hem BM Güvenlik Konseyi hem de BM Genel Kurulu kararlarında "işgal edilmiş Filistin toprakları" olarak zikredilmektedir. Her ne kadar 2005 yılında İsrail Gazze'den askeri olarak çekilmiş ve Gazze'deki yerleşim birimlerini kaldırmış ise de işgali sonlandırmamıştır. Bu anlamda Gazze'nin karadan, denizden ve havadan abluka altına alınması işgalin kısmen devam ettiği

13 United Nations, *Charter of the United Nations*, 1 UNTS XVI, 24 Ekim 1945, (Erişim tarihi 26 Mayıs 2025).

14 Article 51 Nothing in the present Charter shall impair the inherent right of individual or collective self-defence if an armed attack occurs against a Member of the United Nations, until the Security Council has taken measures necessary to maintain international peace and security. Measures taken by Members in the exercise of this right of self-defence shall be immediately reported to the Security Council and shall not in any way affect the authority and responsibility of the Security Council under the present Charter to take at any time such action as it deems necessary in order to maintain or restore international peace and security. United Nations, *Charter of the United Nations*, md. 51.

15 Aksa Tufanı Operasyonu hakkında bakınız: Muhammed Hüseyin Mercan, "Operation al-Aqsa Flood: A Rupture in the History of the Palestinian Resistance and Its Implications", *Insight Turkey Fall 25/4* (2023), 79-90.

anlamına gelmektedir. Nitekim Uluslararası İnsancıl Hukuk ile ilgili en nitelikli çalışmaları yapan Kızılhaç Örgütü'ne (ICRC) göre de Gazze hala işgal altındadır. Kızılhaç'a göre; her ne kadar İsrail Gazze'de kalıcı bir varlık göstermiyor olsa da kara, hava ve deniz ablukası belirli düzeyde etkin kontrolünün olduğunu göstermekte ve Gazze özelinde de İsrail'in işgalden kaynaklanan yükümlülükleri devam etmektedir.¹⁶

İşgalin sürmesinin önemli bir sonucu da meşru müdafaa hakkı doğurmasıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere BM Şartı'nın 51. maddesi meşru müdafaa için "saldırı" fiilinin varlığını aramaktadır. Saldırıdan ne anlaşılması gerektiği ise her zaman tartışmalı olmuştur. Ancak BM Genel Kurulu saldırıdan ne anlaşılması gerektiğini izah etmek için 1974 tarihinde 3314 sayılı "Saldırının Tanımı" başlıklı kararı almış ve hangi fiillerin saldırı sayılacağına örnekler vermiştir. Buna göre *"...a) Bir Devletin silahlı kuvvetlerinin diğer bir devleti istila etmesi veya ona hücum etmesi veya ne kadar geçici olursa olsun, böyle bir istiladan veya hücumdan ileri gelen herhangi bir askeri işgal veya kuvvet yoluyla başka bir Devletin ülkesinin veya bir bölümünün ilhakı; b) Bir Devletin silahlı kuvvetlerinin, başka bir Devletin ülkesini bombardıman etmesi veya bir Devletin diğer bir Devletin ülkesine karşı herhangi bir şekilde silah kullanması; c) Bir Devletin liman veya kıyılarının diğer bir Devletin silahlı kuvvetleri tarafından abluka altına alınması..."* silahlı saldırı olarak kabul edilmektedir. Görüldüğü üzere süresine bakılmaksızın bir devletin topraklarının işgali silahlı saldırı (armed attack) olarak ifade edilmiştir. Silahlı saldırının olduğu yerde saldırıya uğrayanın meşru müdafaa hakkı doğar. Her ne kadar birtakım yazarlar 3314 sayılı kararda yer alan silahlı saldırıyı aktif silahlı çatışma olarak yorumlasa da karar böyle bir sınırlandırma öngörmemiştir. Bu anlamda haksız işgalin varlığı saldırı sayılması için yeterli kabul edilmelidir. Bu hüküm self-determinasyon hakkı tanınmış Filistin gibi ülkeler için de geçerlidir. Bu anlamda denebilir ki devam eden İsrail işgaline karşılık Filistin'in meşru müdafaa hakkı da devam eder. İsrail 1967 yılında Filistin topraklarını işgal etmiş ve işgale son vermemiştir. Taraflar arasında kalıcı barış sağlanana kadar toprakları işgal altında olan Filistin'in, topraklarını geri almak üzere meşru müdafaa hakkı devam etmektedir. Bu anlamda 7 Ekim olaylarını büyük resmin içerisinde ve tarihsel bağlamı ile birlikte düşünmek gerekir. İsrail, 1967'den beri işgal devam ettiği için "saldıran", Filistin ise buna mukabil "meşru müdafaa yapan" konumdadır. İşgal devam ettiği müddetçe bu sıfatlar devam eder. Meşru müdafaaya cevap

16 ICRC, *Occupation and Other Forms of Administration of Foreign Territory*, Expert Meeting Report (2012), 27-41, (Erişim tarihi 25 Mayıs 2025).

meşru müdafaa teşkil etmez. Ancak tüm bu tartışmalardan bağımsız şekilde savaşan tarafların uluslararası insancıl hukuk kurallarına tam olarak uyması ve sivilleri koruması gerekmekte ve operasyonların hukukiliğinden bağımsız şekilde bunları yerine getirmesi gerekmektedir. Öte yandan Hamas ve Fetih arasında siyasi çekişmelerin olması Gazze’yi işgal edilmiş Filistin toprakları dışına çıkarmamaktadır. Filistin’in self-determinasyon hakkı Gazze’yi de kapsamaktadır. Bu anlamda Gazze’nin *de facto* olarak Hamas tarafından kontrol edilmesi Gazze halkının self-determinasyon hakkını etkilememektedir. Bu hak mevcut İsrail işgaline karşı meşru müdafaa hakkını da içermektedir. Gazze ayrı bir devlet veya ülke değildir.

3. Soykırım Suçu ve Güney Afrika ve İsrail Davası

İkinci Dünya Savaşı esnasında yaşanan Holokost olayı devletleri Soykırımı suç kabul eden bir uluslararası sözleşme hazırlamaya yöneltmiştir. Bu anlamda 1945’te kurulan BM bünyesinde hazırlanan “Soykırım Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılması Sözleşmesi” (Soykırım Sözleşmesi) 1948 yılında imzaya açılmış ve 1951’de yürürlüğe girmiştir.¹⁷ Sözleşme’nin 2. maddesi Soykırım suçunu şu şekilde tanımlamıştır: “Mevcut Sözleşme kapsamında “soykırım”, bir ulusal, etnik, ırksal veya dinsel grubun, bu niteliği dolayısıyla, tamamını veya bir kısmını yok etme kastıyla işlenen aşağıdaki fiillerden herhangi biri anlamına gelir: (a) Grubun üyelerinin öldürülmesi; (b) Grubun üyelerine ciddi surette bedensel veya zihinsel zarar verilmesi; (c) Gruba, fiziksel varlığını tamamen veya kısmen ortadan kaldırmaya yönelik yaşam koşullarının kasten dayatılması; (d) Grup içinde doğumların engellenmesini amaçlayan önlemlerin alınması; (e) Gruba mensup çocukların zorla başka bir gruba nakledilmesi.” Öte yandan 3. maddeye göre cezalandırılabilen fiiller sadece doğrudan soykırım işlemek değildir. Buna göre; (a) Soykırım suçu, (b) Soykırım işlemek için komplo kurma, (c) Soykırım suçuna doğrudan ve aleni şekilde azmettirme, (d) Soykırım suçuna teşebbüs, (e) Soykırıma iştirak cezalandırılabilir fiiller olarak sayılmıştır. Sözleşmenin 9. maddesi ise Soykırım Sözleşmesi’nden kaynaklanan uyuşmazlıklar bakımından Uluslararası Adalet Divanı’nı yetkili kılmıştır.

Belirtmek gerekir ki hem Filistin hem de İsrail Soykırım Sözleşmesi’ne taraftır ve 9. maddeye çekince koymamıştır. Ancak İsrail’e karşı dava Güney Afrika tarafından açılmıştır. Zira Soykırım Sözleşmesi *erga omnes* olarak bilinen uluslararası topluma karşı yükümlülükler barındırmaktadır. Bu nedenle Soykırım

17 United Nations, *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, 9 Aralık 1948, 78 UNTS 276 (yürürlüğe giriş 12 Ocak 1951), (Erişim Tarihi 21 Mayıs 2025).

Sözleşmesi'ne taraf olan diğer devletlerin de dava açma hakkı bulunmaktadır. Esasen Filistin'in davayı açması, BM üyesi olmadığından ve dolayısıyla UAD kurucu statüsüne de taraf olmadığından, birtakım riskler barındırmaktaydı. Bu nedenle davayı Güney Afrika'nın açması isabetli olmuştur. Güney Afrika'ya göre; Soykırım fiillerini, İsrail'in 75 yıldır Filistin halkına karşı sürdürdüğü apartheid rejimi, 56 yıldır devam eden Filistin topraklarındaki fiili askerî işgali ve 16 yıldır Gazze Şeridi üzerinde uyguladığı abluka bağlamında; ayrıca bu uygulamalara eşlik eden Dördüncü Cenevre Sözleşmesi'nin ağır ihlalleri ile diğer savaş suçları ve insanlığa karşı suçlar gibi uluslararası hukukun süreklilik arz eden ihlalleriyle birlikte ele almak önem arz etmektedir. Ancak Güney Afrika'nın hukuki tezinin temelinde, söz konusu fiil ve ihmallerin soykırım niteliği taşıdığı; zira bu eylemlerin, Gazze'deki Filistinlileri, daha geniş anlamda Filistin ulusal, ırksal ve etnik grubunun bir parçası olarak yok etmeye yönelik gerekli özel kastla (*dolus specialis*) işlendiği iddiası yatmaktadır.¹⁸

Güney Afrika onlarca üst düzey görevlinin kamuya açık beyanlarını naklederek devlet görevlilerinin beyanlarının Soykırım kastını ispatladığını iddia etmiştir. Bunlar arasında en üst devlet görevlileri olan Netanyahu, Herzog ve Gallant'ın beyanlarını aktarmak dahi mevcut yönetimin Filistinlilere bakış açısını ortaya koymaktadır. Başbakan Netanyahu 15 Ekim 2023 tarihinde, İsrail hava saldırılarında 724 çocuk da dahil olmak üzere 2.670'ten fazla Filistinlinin öldürüldüğü bir aşamada, İsraili askerlerin "görevin kapsamını anladıklarını" ve "İsrail'e karşı ayaklanan kana susamış canavarları yenmeye hazır olduklarını" ifade etmiştir. 16 Ekim 2023 tarihinde İsrail Parlamentosu (Knesset) nezdinde yaptığı resmî konuşmada durumu "ışığın çocukları ile karanlığın çocukları arasında, insanlık ile orman kanunu arasında bir mücadele" olarak nitelendirmiştir. Cumhurbaşkanı Herzog ise 12 Ekim 2023 tarihinde Gazze'deki sivil nüfus ile savaşçılar arasında bir ayırım yapılmadığını açıkça ifade etmiştir. Yabancı basına yaptığı bir basın açıklamasında, yaklaşık bir milyonu çocuk olan Gazze'deki Filistinliler için şöyle demiştir: "Bu halkın tamamı sorumlu. Sivillerin haberi yoktu, karışmadılar söylemi doğru değil. Bu tamamen asılsız. Onların belini kırana dek savaşıyoruz." Öte yandan Savunma Bakanı Gallant, 9 Ekim 2023 tarihinde bir İsrail ordusu "durum değerlendirme" toplantısında, İsrail'in "Gazze'ye yönelik tam bir kuşatma uyguladığını" duyurmuştur. "Elektrik yok, yiyecek yok, su yok, yakıt yok. Her şey kapalı. İnsansı hayvanlarla savaşıyoruz ve buna göre hareket ediyoruz." demiştir.

¹⁸ ICJ, *Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel)*, Application instituting proceedings and request for the indication of provisional measures, 29 Aralık 2023, 8, par. 2.

Ayrıca Gazze sınırındaki askerlere, “tüm kısıtlamaları kaldırdığını” ve “Gazze’nin artık eskisi gibi olmayacağını, her şeyi ortadan kaldıracaklarını” belirtmiş; “Eğer bir gün sürmezse bir hafta sürer. Haftalar, belki aylar sürecektir ama her yere ulaşacağız.” ifadelerini kullanmıştır.¹⁹

Güney Afrika İsrail’in Soykırım suçu işlediğini ileri sürerek Divan’dan ihtiyati tedbirlere hükmetmesini istemiştir. Buna göre İsrail tüm askeri operasyonlarını durdurmalı ve Soykırım Sözleşmesi’nden kaynaklanan yükümlülüklerine uymalıdır. Ayrıca İsrail delillerin yok edilmesine son vermeli ve gerekli araştırma-yı/soruşturmayı yapacak görevlilerin Gazze’ye girişine izin vermelidir. Divan 26 Ocak 2024 tarihli ihtiyati tedbir kararında İsrail’in Soykırım Sözleşmesi’nden kaynaklanan yükümlülüklerine uyması ve insani yardıma müsaade etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Durumun kötüleşmesi üzerine daha sonra Divan 28 Mart 2024’te ikinci kez ihtiyati tedbire hükmetmiştir. İkinci tedbir kararındaki en önemli husus Divan’ın insani yardıma müsaade ve insani krizin önlenmesi yükümlülüğüne vurgu yapmasıdır. Son olarak 24 Mayıs 2024’te ihtiyati tedbire hükmeden Divan ilk kez Refah bölgesine ilişkin İsrail’den operasyonlarını durdurmasını talep etmiştir.²⁰ Ancak İsrail ihtiyati tedbir kararlarının hiçbirine uymamıştır. İsrail hakkında BM Güvenlik Konseyi bünyesinde de bir yaptırım kararı alınamamıştır. Zira ABD her kararı veto etmekte ve İsrail’e destek vermektedir. Genel Kurul tarafından alınan kararlar da herhangi bir yaptırım kararının önünü açamamıştır. Divan önündeki kararın da Soykırım suçunun işlendiği yönünde çıkıp çıkmayacağı meçhuldür.

4. Roma Statüsü Suçları ve UCM’nin Filistin Soruşturması

Uluslararası ceza hukuku temel olarak Nürnberg Mahkemesi’nin kuruluşuyla gelişme göstermiştir. Daha sonra Eski Yugoslavya (özellikle Bosna) ve Ruanda topraklarında işlenen suçlar için BMGK tarafından iki özel mahkeme (ICTY ve ICTR) ile birtakım hibrid mahkemeler (ör. Sierra Leone, Kamboçya) kurulmuştur. 1998 yılına gelindiğinde ise özel mahkemelerin yerine evrensel bir mahkeme kurulması fikri ortaya çıkmış ve Uluslararası Ceza Mahkemesi’ni (UCM) kuran Roma Statüsü hazırlanarak imzaya açılmıştır. Statü 60 devletin taraf olması şartının gerçekleşmesi ile birlikte 1 Temmuz 2002’de yürürlüğe girmiştir. Buna göre Roma Statüsü’ne taraf bir devletin topraklarında işlenen birtakım suçlar Uluslararası Ceza Mahkemesi tarafından incelenebilecek ve bireyler Mahkeme önünde

19 ICJ, *Application instituting proceedings and request for the indication of provisional measures*, 29 Aralık 2023, 140-144, par. 101.

20 ICJ, *Provisional Measures*, Orders of 26 Ocak, 28 Mart ve 24 Mayıs 2024.

yargılanabilecektir.²¹ Belirtmek gerekir ki Roma Statüsü'ne sonradan da bir devlet katılabilir. Katıldıktan sonra da geriye dönük olarak (1 Temmuz 2002'den geriye götürmemek kaydıyla) bir meseleyi UCM'ye havale edebilir. Nitekim Filistin 1 Ocak 2015'te Mahkeme'nin yetkisini kabul etmiş, 2 Ocak 2015'te Roma Statüsü'ne taraf olma iradesini taşıyan belgesini depozitere tevdi etmiştir. Statü Filistin açısından 1 Nisan 2015'te yürürlüğe girmiştir. Ancak Filistin 13 Haziran 2014 tarihinden itibaren Filistin topraklarında işlenen Roma Statüsü suçlarının soruşturulmasını talep etmiştir.

Roma Statüsü'nde 4 suç tipi düzenlenmiştir: Soykırım, insanlığa karşı suçlar, savaş suçları ve saldırı suçu. Buna göre üst düzey devlet görevlileri de dahil olmak üzere bu suçlara karışan kişiler UCM önünde yargılanabilecektir. Bu anlamda yargı bağıışıklığı da söz konusu değildir. Zira devletler Roma Statüsü'ne taraf olmakla yargı bağıışıklığından vazgeçmiştir. Filistin özelinde baktığımızda UCM savcısı tarafından yapılan araştırma neticesinde 2021 tarihinde birtakım İsrailli üst düzey yetkililerin Roma Statüsü suçlarına karıştığı şüphesi tespit edilmiş ve soruşturma açılmıştır. İnsanlığa karşı suçlar ve savaş suçları özelinde yürütülen soruşturma çerçevesinde UCM 21 Kasım 2024 tarihinde önemli bir karar vererek üç kişi hakkında yakalama emrine hükmetmiştir. Ön Yargılama Dairesi, Benjamin Netanyahu, Yoav Gallant ve Muhammed Diab Ibrahim Al-Masri (Deif)'in insanlığa karşı suçlar ve savaş suçları işlediğine inanmak için makul şüphenin olduğunu ifade ederek üç ismin yakalanmasına karar vermiştir.²² Ancak belirtmek gerekir ki Muhammed Deif geçen süre zarfında hayatını kaybetmiş ve hakkındaki yakalama emri akim kalmıştır. Mahkemenin polis veya asker gücü bulunmadığından taraf devletlerin topraklarında yakalama yapması mümkün görünmemektedir. Bu nedenle yakalamayı gerçekleştirecek olan Roma Statüsü'ne taraf 125 devlettir. Taraf devletlerin mevzubahis üç ismi yakalaması ve Mahkeme'ye teslim etmesi gerekmektedir. Zira Netanyahu ve Gallant yakalanıp Mahkeme'ye teslim edildikçe yargılamanın devam etmesi ve kişilerin yokluğunda karar verilmesi mümkün değildir.

Esasen UCM soruşturmasının akıbetini Divan önündeki dava gibi tahmin etmek mümkün değildir. Aşikâr görünen birtakım durumların yargı önünde farklı sonuçlanması mümkündür. Ancak halihazırda yayınlanmış BM raporlarına göre

21 *Rome Statute of the International Criminal Court*, 17 Temmuz 1998 (son değişiklik 2010), (Erişim Tarihi 26.05.2025).

22 ICC Prosecutor Karim A.A. Khan KC, "Statement: Applications for arrest warrants in the situation in the State of Palestine", 20 Mayıs 2024, (Erişim Tarihi 26.05.2025).

MODERN DÖNEMDE SAVAŞ

İsrail'in Gazze'de ve diğer işgal edilmiş Filistin topraklarında işlediği Roma Statüsü suçlarını şu şekilde tablo haline getirebiliriz:

Suç Kategorisi	Roma Statüsü Maddesi	Fiil (Eylem)	Uygulama Örneği / İddia
Soykırım Suçu	Md. 6(a)	Bir grubun üyelerini öldürmek	Gazze'de sivil halkın kitlesel şekilde bombalanarak öldürülmesi
	Md. 6(b)	Grubun üyelerine ciddi bedensel veya zihinsel zarar vermek	Kuşatma altında yaşayan Filistinlilere yönelik sistematik saldırılar ve travmatik koşullar
	Md. 6(c)	Kasten, grubun tamamen veya kısmen fiziksel varlığını ortadan kaldıracak yaşam koşulları yaratmak	Gıda, ilaç, su ve yakıt ambargosu; sivil altyapının yok edilmesi (hastane, okul, enerji vs.)
	Md. 6(d)	Grup içinde doğumları engellemek	Tıbbi hizmetlere erişimin engellenmesi, doğum kliniklerinin bombalanması
	Md. 6(e)	Çocukların zorla başka bir gruba aktarılması	Bazı iddialara göre çocukların ailelerinden ayrılması ve ortadan kaybolması
İnsanlığa Karşı Suçlar	Md. 7(1)(a)	İnsan öldürme	Sivil yerleşimlere düzenlenen hava saldırıları sonucu binlerce can kaybı
Savaş Suçları	Md. 7(1)(h)	Zulüm (ayrımcılığa dayalı ciddi hak ihlalleri)	Filistinlilere yönelik ırk temelli ayrımcı politikalar; hareket özgürlüğü kısıtlamaları
	Md. 7(1)(d)	Zorla yerinden etme	Batı Şeria'da yerleşim politikaları, Gazze'den sivillerin zorla göç ettirilmesi
	Md. 7(1)(k)	İnsanlık dışı fiiller	Elektrik, su, internet gibi temel hizmetlerin kesilmesi; cenazelerin gömülememesi
	Md. 7(2)(g)	İrk temelinde ayrımcılık yapan apartheid rejimi	İsrail'in Batı Şeria ve Gazze'de uyguladığı sistematik ayrımcılık politikaları
	Md. 8(2)(a)(i)	Sivilleri kasten öldürmek	Okul, hastane, mülteci kampı gibi sivil alanların bombalanması
	Md. 8(2)(b)(i)-(ii)	Sivilleri hedef alma veya orantısız güç kullanımı	Uluslararası insancıl hukuka aykırı biçimde sivil yoğunluklu alanlara saldırılar
	Md. 8(2)(b)(ix)	Hastaneler, eğitim yapıları gibi sivil nesneleri hedef almak	Gazze'de çok sayıda hastane ve üniversitenin hedef alınması
	Md. 8(2)(b)(xxv)	Aç bırakma	Gıda, ilaç, elektrik gibi temel ihtiyaçların engellenmesi
	Md. 8(2)(b)(viii)	İşgal altındaki topraklara nüfus transferi	Batı Şeria'daki yasa dışı Yahudi yerleşimleri
	Md. 8(2)(b)(xiii)	Mülkiyetin gereksiz yere yıkılması	Sivil evlerin ve tarım alanlarının sistematik olarak yıkılması

Halihazırda Netanyahu ve Gallant'ın yakalanması ve UCM'ye teslim edilmesi beklenmektedir. Ancak Netanyahu Roma Statüsü'ne taraf olan Macaristan'a seyahat etmiş ve yakalanmamıştır. Oysa UCM'nin kurucu andlaşması olan Roma Statüsü'ne taraf olan 125 devlet Statü'nün 27. maddesine de rıza göstermişlerdir. Bu anlamda Statü'nün 27. maddesine göre; normalde yargı bağıışıklığından istifade eden devlet başkanı, hükümet başkanı ya da dışişleri bakanı gibi üst düzey yetkililer UCM yükümlülükleri karşısında bağıışıklık iddiasında bulunamayacaktır. Bu anlamda taraf devletlerin yakalama emrini uygulamaması Roma Statüsü'nü ihlal edecektir. Nitekim UCM II. Ön Yargılama Dairesi 24 Ekim 2024 tarihinde verdiği kararında Moğolistan'ın; Putin'i kendi topraklarında bulunduğu sırada yakalamaması ve Mahkemeye teslim etmemesi nedeniyle Mahkeme'nin iş birliği talebine uymadığı, Roma Statüsü hükümlerine aykırı davrandığı ve bu nedenle Statü'nün 87(7). maddesi anlamında Mahkeme'nin görev ve yetkilerini ifa etmesini engellediği sonucuna varmıştır. Daire, Devlet Başkanları da dahil olmak üzere kişisel yargı bağıışıklığının UCM önünde ileri sürülemeyeceğini ve ilgili devlet tarafından bu bağıışıklıktan feragat edilmesine gerek olmadığını bir kez daha teyit etmiştir. Daireye göre; Taraf Devletler ile Mahkeme'nin yargı yetkisini kabul eden tüm devletler, resmi statü ya da uyruk fark etmeksizin, UCM tarafından hakkında yakalama emri çıkarılmış kişileri yakalama ve Mahkemeye teslim etme yükümlülüğü altındadır.²³ Bu nedenle Macaristan'ın Netanyahu'yu yakalamaması üzerine UCM bünyesinde ihlal prosedürü başlatılmıştır. UCM kuvvetle muhtemel Macaristan'ın Roma Statüsü'nün ihlal ettiğine karar verecektir.

2025 Haziran itibarıyla Gazze'de katliam devam etmekte ve insani kriz derinleşmektedir. İsrail hiçbir ateşkes kuralına uymamış ve saldırılarını arttırmıştır. BM Raportörlerine²⁴ göre İsrail'in askeri saldırıları, Gazze'yi neredeyse

23 ICC, Pre-Trial Chamber, *Finding under article 87(7) of the Rome Statute on the non-compliance by Mongolia*, ICC-01/22-90, 24 Ekim 2024.

24 Bu raportörler şunlardır: Francesca Albanese – 1967'den bu yana işgal altında bulunan Filistin topraklarındaki insan hakları durumuna ilişkin özel raportör. George Katrougalos – Demokratik ve adil bir uluslararası düzenin teşvik edilmesine ilişkin Bağımsız uzman. Gehad Madi – Göçmenlerin insan haklarına ilişkin özel raportör. Gina Romero – Barışçıl toplanma ve dernek kurma özgürlüğü haklarına ilişkin özel raportör. Tlaleng Mofokeng – Herkesin ulaşabileceği en yüksek fiziksel ve ruhsal sağlık standartlarından yararlanma hakkına ilişkin özel raportör. Astrid Puentes Riaño – Temiz, sağlıklı ve sürdürülebilir bir çevreye ilişkin insan hakkı konusunda özel raportör. Paula Gaviria Betancur – Ülke içinde yerinden edilen kişilerin insan haklarına ilişkin özel raportör. Tomoya Obokata – Nedenleri ve sonuçları da dahil olmak üzere çağdaş kölelik biçimlerine ilişkin özel raportör. Nicolas Levrat – Azınlık haklarına ilişkin özel raportör. Farida Shaheed – Eğitim hakkına ilişkin özel raportör. Ashwini K.P. – Irkçılığın çağdaş biçimleri, ırksal ayrımcılık, yabancı düşmanlığı ve bunlarla ilişkili hoşgörüsüzlükle ilgili özel raportör. Heba Hagrass – Engelli bireylerin haklarına ilişkin özel raportör. Pedro Arrojo-Agudo – Güvenli içme suyuna ve sıhhi koşullara erişim hakkına ilişkin özel raportör. Graeme Reid – Cinsel yönelim ve cinsiyet kimliğine dayalı şiddet ve ayrımcılığa karşı korunmaya ilişkin Bağımsız uzman. Balakrishnan Rajagopal – Uygun konut hakkına ilişkin özel raportör. Michael Fakhri – Gıda hakkına ilişkin özel raportör. Mary Lawlor – İnsan hakları savunucularının durumuna ilişkin özel raportör. Olivier De Schutter – Aşırı yoksulluk ve insan

tamamen yerle bir edilmiş, harabe hâline gelmiş bir bölgeye dönüştürmüştür. Can kayıplarının neredeyse yarısını çocuklar oluşturmaktadır ve binlerce insan yerinden edilmiş durumdadır. Öyle ki sadece bir günde yani 18 Mart 2025'te yapılan saldırı 400'ü çocuk toplamda 600 kişinin hayatını kaybetmesiyle sonuçlanmıştır. Uzmanlar, 4 Mayıs 2025 itibarıyla 52.535'ten fazla kişinin hayatını kaybettiğini, ölenlerin %70'inin kadınlar ve çocuklar olduğunu, yaralı sayısının ise 118.491 olduğunu bildirmektedir. 2025 yılı Mart ayında ateşkesin sona ermesiyle birlikte İsrail, Gazze'ye yönelik daha da sert bir abluka rejimi uygulamaya koymuştur. Bu uygulama, sivil nüfusu çaresizlik, açlık ve hastalığın hâkim olduğu bir yaşam alanına hapsedmiştir. Aylardır kesintiye uğrayan gıda ve su temini, açlık, susuzluk ve hastalıkların yayılmasına neden olmuş ve bu durum, özellikle en savunmasız kesimler açısından, günlük ölümlerle sonuçlanan bir yaşam biçimine dönüşmüştür.²⁵

Sonuç

Kökene 100 yıldan fazla bir süreye dayanan İsrail-Filistin uyuşmazlığında İsrail'in 1967'den beri Filistin toprakları üzerinde işgalci olduğuna ilişkin ittifak vardır. İsrail işgal ettiği Filistin topraklarında uluslararası hukukun düzenlediği en ağır suçların tamamını işlemiştir. Üstelik bu suçların tarihi 1948 ve öncesine uzanmaktadır. Bu anlamda İsrail'in uluslararası hukuk kurallarına uymadığı ve uymayacağı aşikâr gözükmektedir. Devletlerin İsrail'e yaptırım uygulamasından başkaca bir çözüm yolu bulunmamaktadır. Zira Filistin haklı self determinasyon mücadelesinde yalnızlaştırılmış ve kaderine terk edilmekle karşı karşıya kalmıştır. Dünya barış ve güvenliğini korumakla sorumlu olan BM Güvenlik Konseyi'nin de ABD'nin vetosu nedeniyle İsrail'e karşı etkili bir yaptırım uygulayamayacağı da ortadadır. Uluslararası Ceza Mahkemesi ya da Uluslararası Adalet Divanı gibi mahkemeler ise bozulan adaleti yeniden tesis etmek amacıyla birtakım kararlar alsa da bu mahkemelerin ordu ya da polis gücü bulunmadığından kararların icrası da devletlere düşmektedir. Bu açıdan bakıldığında esasen devletlerin İsrail'e yaptırım uygulaması için gerekli hukuki altyapı mevcuttur. Hem BM kararları hem de uluslararası mahkeme kararları İsrail'in onlarca uluslararası hukuka aykırı eylemini tespit etmiş durumdadır. Geriye kalan sadece bu kararları hayata geçirmektir.

haklarına ilişkin özel rapörtör. Morris Tidball-Binz – Yargısız, keyfi ya da infaz benzeri öldürmelere ilişkin özel rapörtör. Siobhán Mullally – İnsan ticaretine, özellikle kadın ve çocuk ticaretine ilişkin özel rapörtör.

25 UN Experts, "End unfolding genocide or watch it end life in Gaza: UN experts say States face defining choice", 7 Mayıs 2025, (Erişim tarihi 26.05.2025).

Kaynakça

- ICC Prosecutor Karim A.A. Khan KC, “Statement: Applications for arrest warrants in the situation in the State of Palestine”, 20 Mayıs 2024, <https://www.icc-cpi.int/news/statement-icc-prosecutor-karim-aa-khan-kc-applications-arrest-warrants-situation-state> (erişim 26.05.2025).
- ICC, Pre-Trial Chamber I, *Decision on the ‘Prosecution request pursuant to article 19(3) for a ruling on the Court’s territorial jurisdiction in Palestine*, No. ICC-01/18, 5 Şubat 2021, https://www.icc-cpi.int/sites/default/files/Court-Records/CR2021_01165.PDF (erişim 26.05.2025).
- ICC, Pre-Trial Chamber, *Finding under article 87(7) of the Rome Statute on the non-compliance by Mongolia*, ICC-01/22-90, 24 Ekim 2024.
- ICJ, *Application instituting proceedings and request for the indication of provisional measures*, 29 Aralık 2023, 140-144, par. 101.
- ICJ, *Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel)*, Application instituting proceedings and request for the indication of provisional measures, 29 Aralık 2023, 8, par. 2.
- ICJ, *East Timor (Portugal v. Australia)*, Judgment, 30 Haziran 1995, *I.C.J. Reports* 1995, 90, 102, par. 29.
- ICJ, *Legal Consequences Arising from the Policies and Practices of Israel in the Occupied Palestinian Territory, Including East Jerusalem*, Advisory Opinion, 19 Temmuz 2024.
- ICJ, *Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory*, Advisory Opinion, 2004, par. 118.
- ICJ, *Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory*, Advisory Opinion, 2004, par. 154-159.
- ICJ, *Legal Consequences of the Separation of the Chagos Archipelago from Mauritius in 1965*, Advisory Opinion, par. 140-162.
- ICJ, *Provisional Measures*, Orders of 26 Ocak, 28 Mart ve 24 Mayıs 2024.
- International Committee of the Red Cross (ICRC), *Occupation and Other Forms of Administration of Foreign Territory*, Expert Meeting Report (2012), 27-41, <https://www.icrc.org/sites/default/files/external/doc/en/assets/files/publications/icrc-002-4094.pdf> (erişim 25 Mayıs 2025).

- Jamal, Manal A., “Beyond Fateh Corruption and Mass Discontent: Hamas, the Palestinian Left and the 2006 Legislative Elections”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 40/3 (2013), 273-294.
- Mercan, Muhammed Hüseyin, “Operation al-Aqsa Flood: A Rupture in the History of the Palestinian Resistance and Its Implications”, *Insight Turkey* Fall 25/4 (2023), 79-90.
- Rome Statute of the International Criminal Court, 17 Temmuz 1998 (son değişiklik 2010), <https://www.refworld.org/legal/constinstr/unga/1998/en/64553> (erişim 26.05.2025).
- Shlaim, Avi, “Britain and the Arab Israeli War of 1948”, *Journal of Palestine Studies* 16/4 (1987), 59-60.
- Sinanoglou, Penny, “British Plans for the Partition of Palestine, 1929-1938”, *The Historical Journal* 52/1 (2009), 131.
- UN Doc A/RES/1514(XV), *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples*, 14 Aralık 1960.
- UN Doc A/RES/1514(XV), *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples*, 14 Aralık 1960, para. 1-2.
- UN Doc A/RES/58/292, 17 Mayıs 2004; UN Doc A/RES/62/146, 4 Mart 2008; UN Doc A/RES/67/19, 29 Kasım 2012.
- UN Experts, “End unfolding genocide or watch it end life in Gaza: UN experts say States face defining choice”, 7 Mayıs 2025, <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2025/05/end-unfolding-genocide-or-watch-it-end-life-gaza-un-experts-say-states-face> (erişim 26.05.2025).
- UNGA Resolution 181 (II), 29 Kasım 1947, 132 vd., [https://undocs.org/A/RES/181\(II\)](https://undocs.org/A/RES/181(II)) (erişim 26.05.2025).
- United Nations, *Charter of the United Nations*, 1 UNTS XVI, 24 Ekim 1945, <https://www.refworld.org/legal/constinstr/un/1945/en/27654> (erişim 26 Mayıs 2025).
- United Nations, *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, 9 Aralık 1948, 78 UNTS 276 (yürürlüğe giriş 12 Ocak 1951), https://inhak.adalet.gov.tr/Resimler/Dokuman/2312020093827bm_11.pdf (erişim 21 Mayıs 2025).

MODERN DÖNEM SİSTEM KARŞITI CİHADİ SELEFİLİK

Halil AYDINALP*

Giriş: Kavram ve Yöntem

Güçlü olma ve hâkim kalma duygusu insanın yaratılışından gelir. Ya hâkim olmak ya da hâkim olana karşı çıkmak insanın yine rekabetçi ve çatışmacı yönünün tezahürüdür. Bilindiği kadarıyla, on bin yıl kadar önce ortaya çıkan özel mülkiyet, özel mülkiyetin gelişmesiyle ortaya çıkan devlet, aslında hâkimiyet güdüsünün kamusal tezahürüdür. Korunma, barınma, beslenme, güvenlik, ruhi tatmin ve barış içinde sürdürülebilir bir hayat sınırların muhafazasını beraberinde getirirken; düzen ve uyum arayan insan için devlet, güvenlik ve adalet dağıtan bir mekanizma, hak duygusunun âdeta “tanrısal tecelligâhı” olarak görülmüştür. Dolayısıyla içerde ya da dışarda hâkimiyet ihlali ve sınırları aşma hak duygusuyla perçinlenmiş “kutsala”¹ savaş açma olarak algılanmıştır. Varlık ve bağımsızlık otoriteyle ilişkilendirildiğinde, otoriteler seküler bir mahiyette bile olsa, çoğu zaman yarı-kutsal nitelik kazanmışlardır. Ayrıca kendi sınırları içinde tecrübe edilen uyum, barış ve adalet, evrensel bir değer/düzen olarak başka sınırlara taşındığında, hâkimiyet ve güç sınırların dışına taşan bir olgu haline de gelir.

Aslında bütün büyük dinlerde böyle bir fetih kültürüne az çok rastlanılır; bazen insan kendi içini, bazen de kendi dışını fethetmek ister. Her fetih süreci içsel bir adanma, dışsal bir meşruiyet gerektirir. “İ’lâ-yi kelimetullah” ya da “Türk cihan hâkimiyeti” İslam’da; “adil savaş” ya da “evrensel misyon” anlayışı Hristiyanlıkta bu durumun tezahürüdür. Hatta günümüzde giderek daha fazla tartışılan dünya çapındaki Masonik teşkilatlanmalar, yine, senkretik kültürel temeller üzerine bina edilen bir “dünya hâkimiyeti” modeliyle de açıklanır. Tek bir dünya kutsal

* Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, halil.aydinalp@marmara.edu.tr, ORC-ID: 0000-0002-1907-868X.

1 Metin içinde kullanılan tırnaklar ya kavramın dayandığı teorik zemine ya da metnin genel bağlamı içinde kavrama yüklenen özel anlama gönderme yapar.

ya da kutsallaştırılan rakip güçler tarafından ele geçirilmek istendiğinde, ortaya çıkan manzara, bir kutsallar ya da kutsanmış güçler savaşına döner; her ne kadar çatışma süreçleri çoğu zaman siyasal ve ekonomik başka hedeflere mebni gerçekleşse de çatışmaların kutsallaştırılması tarihsel olarak zaruri, toplumsal olarak motive edici, ayrıca çatışmanın anlamsız ve çelişkili detaylarını yok eden geçerli ve işlevsel bir tutum olarak karşımıza çıkar.

Günümüzde kapitalizm de kendi metafiziğini üreterek sermaye temelli üretim ve tüketim süreçlerini kutsayan pek çok enstrümana sahiptir. “Seküler spiri-tüaliteler” tüketim ve hazcılık arasında yaşanan sıkışmaların arasından sızmaktadır. Sanki bir noktadan sonra herkes ve her şey kutsanma ihtiyacı hissederken, elbette bu ihtiyaç çatışma süreçlerinde çok daha önemli ve vazgeçilmezdir. Zira en etkili motivasyon ve meşrulaştırma çatışmanın “kutsallaştırılmasıyla” sağlanmaktadır. Etnik ya da aşırı sol, seküler ideolojilerin de çatışma süreçlerinde etkili kutsallaştırma araçlarına dönüştükleri görülür. Bireyin ölecek kadar yürekte bağ-lılığını sağlayan her bağlanma sosyolojik anlamda bir çeşit kutsal nüve taşır. Burada çatışma süreleri ya kutsaldır ya da kutsalımsı bir kutsallaştırmaya tabi tutulur. Çatışmalar, sonuçta, dini veya seküler, kutsal ya da kutsallaşan hakimiyet ve karşı hakimiyet iddialarına dayalı güç ilişkilerinin içinde somutlaşır.

Hakimiyet iddiasının kutsallaşması, özellikle İslam dikkate alındığında, bir süreç modeliyle en az üç şekilde düşünülebilir: (I) Din daha ilk ortaya çıktığı andan itibaren, kendisine rakip yerleşik dini ve kültürel yapılara yönelik bir meydan okumadır. Başlangıçta zihinsel ve duygusal içe dönük bir çizgi takip eden bu süreç, alenî tebliğle birlikte, devrimci ve mücadeleci karaktere bürünür. Her yeni doğuş mevcut sınırlara yönelik bir tehdittir. Hâkim olmak isteyen hâkim olana meydan okumadan hâkim olamaz. Bireyden cemaate, cemaatten cemiyete, cemiyetten evrensel sınırlara doğru mesajı yayma ülküsüyle, ilk cemaatleşme ve ilk kurumsallaşma aşamaları, tabii biçimde vukuu bulan karşılıklı çatışmalar barındırırken; bu rekabet ve çatışma süreci aynı zamanda İslam’da cihad ve şehitlik söylemlerinin temel koordinatlarının oluşmaya başladığı sosyal zemini ifade eder. Bu yüzden savaş dönemleri, kaçınılmaz olarak çatışma dili barındıran ilgili dini metinlerin anlaşılması için çok önemli bir tarihsel stoktur. Dini metnin genelde belirli bir olay sonrası ya da olay öncesi söz olması, olaydan ve aktörden bağımsız bir metincilikle cihadın tam manasıyla anlaşılamayacağını gösterir. Dolayısıyla cihadın anlaşılması, ilgili olay silsilelerinin, dinin ve tarihin genel mantığına uygun şekilde anlaşılmasını da gerektirir.

(II) Egemenlik ve özgürlük problemini çözerek belirli bir coğrafyada kendine özgü yaşam tarzı ve kurumsallaşmaya sahip hür şekilde yaşayan dini aktörün cihadı, kaçınılmaz biçimde evrensel bir hakimiyet için savaşmak mı, yoksa mecburen kendi sınırlarını korumak için midir? İslam hukukçuları bu konuda ikiye bölünmüş gözüküyor. “İslam kendisini tehdit edenlere karşı savunma savaşı yapar” ile “kendini tehdit etmese de küfrün ortadan kalkması savaşın nihai gerekçesidir” arasında gidip gelen çıkarımlar, güçlü oldukları dönemde küfrü ortadan kaldırmayı, saldırı altında bulundukları durumda ise savunmayı meşrulaştıracak bir tona bürünmektedir. (III) Dolayısıyla cihadın meşruiyetinin bağlam ve imkana göre farklılaşabileceği görülmektedir. Son iki yüzyıldır fiili olarak işgaller yaşayan İslam dünyasında, özellikle de 11 Eylül 2001 sonrası oluşan global kültür karşısında, İslam’da asıl olanın saldırı değil, saldırıya karşı savunma olduğu fikri daha fazla öne çıkmıştır. Hz. Peygamber kendisini tehdit etmeyen hiçbir kimse ve gruba saldırmadığı için, cihad, her zaman tehditler olabileceği gerekçesiyle daima silahlı mücadele anlamına gelse de savaş ve çatışmanın gayesinin temelde düzen ve barışı tesis etmek olduğu öne çıkmaktadır. İlk dönemde, cihad, nasıl olay sonrası kutsalsa, daha sonraki dönemlerde için de yine olay sonrası bir kutsaldır; ancak kutsalın anlamını yeni olaylar ve şartlar tekrar belirlemektedir. Bu yönüyle cihad, metin ve söylem olarak kesinlik; anlam ve yorum olarak izafiyet barındıran bir kavramdır.

Bir başka mesele, cihad kavramına, Batı kaynaklarında, genelde haçlı seferlerinin din kaynaklı şiddet anlayışını yansıtan “kutsal savaş” (holy war-guerre sainte) anlayışından hareketle bakılmasıdır. İslam’da Müslüman olmayanları dine sokmak şeklinde bir “kutsal savaş” olmadığı için bu bakış yanıltıcı olabilir. Netleştirmek gerekirse, cihad, İslâmî literatürde dinî emirleri öğrenme, yaşama, öğretme, iyiliği emredip kötülükten sakındırma, İslam’ı tebliğ etme, nefse ve dış düşmana karşı mücadele verme gibi geniş anlamlara sahiptir. Bununla birlikte, İslam hukukunda genelde savaşma, İslam mistisizminde ise daha çok nefsin istekleriyle mücadele etme şeklinde anlaşılmıştır. Cihad, en geniş anlamıyla “Müslüman’a sevap kazandıran, dinin meşru ve makbul gördüğü her davranışı gerçekleştirme çabası” şeklinde tanımlanabilir.² Burada dinin uygun bulunduğu davranışlar, savaş ve barış zamanına göre, kendi mücadele bağlamını yeniden üreterek asıl yerini bulmakta gibidir. Hakimiyet kurmak adına saldırı ya da egemen olmak isteyene karşı savunma şeklinde, elbette sivil ya da resmi yapılar tarafından çoğunlukla farklı yorumlansa da cihad, yukarıda da vurgulandığı üzere, imkân ve şartlara

2 Ahmet Özel, *İslam ve Terör: Fıkhi Yaklaşım* (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 60-61.

göre içeriği yeniden doldurulan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Cihadın ne olduğu bellidir; ancak kime, nasıl ve kim tarafından uygulanacağı şartlara göre yeniden belirlenir.

“Modern dönem cihad” denildiğinde, aslında, 18. yüzyılın sonlarından itibaren yaşanan işgal ve daralmalar sonucu İslam dünyasında ortaya çıkan sivil ya da resmi direniş hareketleri kastedilmektedir. Vakıa bu direniş yapıları, yine modern dönemde 20. yüzyılın başlarında, bilhassa 1928 sonrası Müslüman Kardeşler’in ortaya çıkışıyla, sömürgeciliğin tetiklediği ve şekillendirdiği sivil aktörler tarafından temsil edilmeye başlanmıştır. Kabaca son iki asır, birinci neslin yarı düzenli birliklerle fiili işgale karşı çıkması, başarılı olmayan çoğu bölgede ikinci neslin gerillalaşan taktikleriyle cihadı devralmasını beraberinde getirmiştir. 1970 sonrası ise, cihadın giderek daha marjinal para-militer yapılarla temsil edildiği, kural dışı şiddete de sahne, günümüz tartışmalarının bağlamını oluşturan yeni bir evreye işaret etmektedir. “Sistem karşıtı” ifadesi ise birkaç şekilde anlaşılmalıdır. (I) Bu sistem, en genel anlamda, İslam dünyasının üzerine gelen “dünya ekonomik sistemi” ve sistem içinde baş oyuncu olan aktör devletlerin yön verdiği bağımlılık ilişkilerini ifade eder. Sistem karşıtlığı bir açıdan fiili işgal karşıtlığı, diğer açıdan, müdahale şeklinde yorumlanan her türlü dış etkiye karşı çıkma anlamına gelmektedir. (II) Fiili işgal ve dış müdahalelere gereği gibi karşı çıkmayan dahili yapıların temsil ettiği iç sistemler de karşıt sistemlerdir. Sömürge dönemi yerel yöneticiler ile bağımsızlık sonrası modernleşmeci elitler, işbirlikçi ve güvenilmezdirler; zira bunlar düşman olarak görülen büyük sistemin küçük parçalarıdır. (III) İçerideki modernleştirici elitlerin daha çok Batılılaşma şeklinde tezahür eden politikalarını destekleyen veya direnmeyerek pasif şekilde onaylayan, direniş ve mücadele azmini apolitik bir gelişme süreci olarak yorumlayan, hâlden ve düzenden memnun kitleler de sistem karşıtı yapılar içinde yorumlanabilmektedir. Diğer taraftan başlıktaki “modern” kavramı, modernitenin felsefi içeriğini değil; zamansal olarak günümüze yakınlığı ifade eder. Modern cihad tartışmaları, geçmiş cihadî geleneğin aydınlanma ve sanayileşme sonrası sistem karşıtlığı şeklinde modernize edilmiş halini içerse de başlıktaki vurgu daha çok zamansaldır.

İşgal güçleri, işbirlikçi yöneticiler ve bunlarla problemi olmayan sıradan halk katmanları arasında gidip gelen bu sistem karşıtlığı, sivil cihadi hareketlerin tanımlanmasında da farklılıklar yaratır. Burada en sorunsuz cihad anlayışı, genel dini doktrine uygun, bütün mezheplerin ittifak ettiği ve Müslümanların vicdanında da büyük oranda soru işareti oluşturmeyen fiili işgale karşı *beklenen* cihaddır. Daha sorunlu ve *sorgulanan* cihad fiili işgal olmamasına karşın içerdeki yönetici-

lere yöneltilen cihad; çok daha sorunlu ve genel olarak *reddedilen* cihad ise, yer yer tekfirci eğilimlerin görüldüğü Müslüman halkı da düşman addeden cihad anlayışıdır. Modern cihadı anlamak için bu anlayışları üçlü bir tipoloji halinde sunabiliriz: (1) *beklenen cihad*, (2) *sorgulanan cihad* ve (3) *reddedilen cihad*. Cihad ve radikallik ilişkisinin de bu tipolojiye göre anlam kazandığı söylenebilir. Tahmin edileceği üzere, modern dönem sistem karşıtı cihad denilince, tartışılması gereken *sorgulanan* ve *reddedilen* cihad tipolojileridir. Çoğu zaman yapıldığı gibi, *beklenen cihad* zaten kabul edilen ve tartışılmayan cihaddır. *Reddedilen* ve *sorgulanan* cihadın analizi, *beklenen* cihadın analiziyle ilgili olsa da İslamcı hareketler sosyolojisinde uzmanlık gerektirir. Bir anlamda sadece metinde ve gelenekte cihadı tartışmak modern bağlamları dışlayan salt tarihsel analizi ifade eder ve muhakkak gereklidir; fakat yeterli değildir. Zira modern cihad, sosyal ve ekonomik şartların yeniden şekillendirdiği, metinsel kesinliğe ideolojik anlamların yüklendiği, bireyin iç dünyasıyla yapısal zorunlulukların paradoksal kombinasyonu şeklinde ortaya çıkan çok da karmaşık bir olgudur.

Bu çerçevede biz daha sorunsal hale gelmiş cihadi anlayışları, verdiğimiz tipolojiler ekseninde analiz etmeye çalışacağız. Muhakkak bu yazının sınırları içinde bütün detaylara yer veremeyeceğiz. Yine de sonuca doğru, modern cihadi hareketleri anlama ve açıklamada kullanışlı olacağını düşündüğümüz bir model denemesiyle cihadla ilgili karmaşıklığı netleştirmeye çalışacağız. Sistem, yapı, birey, anlam, metin ve olay eksenlerinin tümüne yer veren bu model, cihadi fâil ile cihad sürecini üreten yapının karşılıklı etkileşimini ifade etmektedir. Model, makro seviye tek yönlü bir öneri olmaktan ziyade, makro ya da mikro cihadi olay, hareket ve aktörleri bir örüntü şeklinde kavramaya hizmet edecek, anlamlı bağlantılar bulmaya yarayacak, yeni sorular sormaya sevk edecek; bazen anlamının, bazen açıklamanın, bazen de yorumun parçası olabilecek geçirgenlikler içeren ve birbirini açan çok yönlü açıklama katmanları olarak kurgulanmıştır. Bu katmanların detayları arasında kurulacak anlamlı ilişkiler modern cihadın yapısal özünün kavranmasına yardımcı olacaktır.

1. Sorgulanan ve Reddedilen Cihadın Zihinsel İnşası³

Tartışmaların merkezinde yer alan sorgulanan ve reddedilen cihad tipolojileri, yukarıda da kısmen değinildiği gibi ya işgalin ya da sömürgeciliğin gölgesin-

3 Bu başlık daha önce aynı konuları ele aldığımız şu eserin verilen sayfa aralarının bu çalışmanın hedeflerine göre yeniden düzenlenmiş hâlidir. Bazı bölümlere yapılan küçük ilaveler dışında aynen alınmıştır. Halil Aydınalp, *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik* (İstanbul: Çamlica Yayınları, 2011), 75-81.

de gelişmiştir. İslam dünyasında, egemenlik ve özgürlük problemi yaşanan Orta Asya, Kafkaslar ve Afrika'da 18. yüzyıldan itibaren çeşitli cihadi direniş hareketleri ortaya çıksa da cihadi doktrinin modern kontekst içinde yeniden yorumlandığı coğrafya, şüphesiz İngiliz işgali altındaki Mısır ve Hint alt kıtası olmuştur. Cemati İslami'nin önce Hindistan sonra Pakistan'da, Müslüman Kardeşler'in önce Mısır sonra başta Filistin olmak üzere çevre ülkelerde geliştirdiği cihad söylemleri, modern cihadi hareketlerin teorik ve düşünsel zemini olmuştur. Bu sivil cihadi diriliş ruhunun ilk temsilcisi sayılabilecek Benna ile başlamak muhakkak çok daha uygun olacaktır. Benna ile başlayan cihadi yorumlar, çağdaş dönemde, özellikle Kutub'un hapishane şartları altında çok daha sertleştirdiği cihad anlayışıyla, Kutub ve Mevdudi'de biraz daha yoğunlaşarak ve derinleşerek devam edecektir.

Risalelerinde cihadla ilgili ayet ve hadisleri yoğun şekilde işleyen Benna, cihadın basamaklarını saydıktan sonra, insanların er ya da geç zaten öleceklerini, dolayısıyla kutsal bir ölümle ölmenin çok daha şerefli olduğunu hatırlatır. Cihadın en üst basamağının Allah yolunda savaşmak olduğunu ifade eden Benna, cihadın önemine işaret etmekte ve cihada teşvik etmekte; fakat İslam'ın genel ilkeleriyle çelişecek saldırgan ve tahrik edici bir üslup kullanmamaktadır.⁴ Benna, yine de hedefe ulaşmada olumlu ya da olumsuz, insanların adetlerine uygun ya da değil, ılımlı veya sert vasıtaların kullanılabileceğini ifade etmekten geri durmaz.⁵ Nitekim “Müslüman Kardeşler kendileri iktidar olsun diye hükümeti ele geçirmek istemezler... Eğer böyle birini bulamazlarsa, Allah'ın emirlerini uygulamayan her hükümetin elinden iktidarı almaya çalışacaklardır” diyen Benna, Müslüman Kardeşler'in, eğer şeri şerife uygun hareket etmeyen bir yönetim olursa, iktidarı ele geçirme amacının olabileceğini ifade etmektedir.⁶

Benna'nın fiili kuvvete başvurma konusunda, genel havası barışçıl ve insanîdir. Bununla birlikte çelişkili ifadeleri olduğu da görülür. “Davamızın vasıtası ve metodu para ve mal olmadığı gibi zora ve fiziki kuvvete başvurmak da değildir. Çünkü biz zorbalıkla hiçbir davanın hedefine ulaşamayacağına inanıyoruz. Hak ve doğru yol olan bir dava, her şeyden önce akıllara, ruhlara, kalplere ve vicdanlara seslenir” diyen Benna;⁷ aynı zamanda, hedefe ulaşmada kademeli bir çizgi takip edeceklerini ifade eder: “Müslüman Kardeşler birinci derecede kuvvetin inanç ve iman gücü olduğunu, hemen bunun peşinden birlik ve beraberlik

4 Hasan Benna, *Hayatı ve Risaleleri*, çev. Ramazan Nazlı (İstanbul: Arslan Yayınları, 1980), 57.

5 Benna, *Hayatı ve Risaleleri*, 247.

6 Benna, *Hayatı ve Risaleleri*, 249.

7 Benna, *Hayatı ve Risaleleri*, 103.

gücünün geldiğini, bilek ve silah kuvvetinin bunların ikisinden de sonra geldiğini çok iyi bilmektedirler”.⁸ Benna’nın bu sıralaması, İslami hareketlerde sıklıkla dile getirildiği gibi, tebliğ-cemaat-cihad aşamalarını yansıtmaktadır. Bu kademeli sürecin son noktası olan kuvvet kullanmanın da hangi şartlarda ve nasıl olacağını yine Benna’nın kendisi açıklamaktadır:

Müslüman kardeşler, ancak hiçbir şey fayda vermediğinde, sağlam imanı ve birliği gerçekleştirdiklerinde kuvvete başvururlar. Onlar, kuvvet kullanırken de onu en şerefli bir biçimde kullanırlar. ...önce ikazda bulunurlar, karşısında-kine fırsat verirler. Müspet bir cevap alamayınca artık, kuvvete başvurmadan çekinmezler.⁹

Kutub ise, Hz. Peygamber’in kendi döneminde, kâfir ve müşriklere karşı takip ettiği mücadelenin aşamalarına vurgu yapmakta; cihad ayetlerini nüzul sırasına göre ele alarak İslam davasının stratejisini bu çizgi üzerine kurmaya çalışmaktadır.¹⁰ Cihadın sadece savunma amaçlı gösterilmesine şiddetle karşı çıkan Kutub’da, genel anlayışına uygun bir şekilde aksiyoner bir cihad anlayışı öne çıkmaktadır. “Beşer kafasının ürünü kanunları fes ederek sadece Allah’ın şeriatının hükümlerini tesis etmek” için yalnızca *tebliğe dayalı cihad* anlayışının yetmeyeceğini, zira İslam’ın akideden ibaret olmadığını, *kılıca dayalı cihadın* vazgeçilmez olduğunu söyleyen Kutub, dinde zorlama yoktur prensibinin de yanlış yorumlandığını ifade eder.¹¹ “İslam evrensel ve ilahi bir sistemdir. Bundan dolayı herkesten çok aksiyoner olacaktır. Ve insanların inanç seçme hürriyetini engelleyen tüm otoriteleri devirecektir” diyen Kutub’a göre, Allah’a kulluğun önündeki engeller kaldırıldıktan sonra, yabancı ve yıkıcı etkilere uzak, evrensel İslam sisteminin gölgesindeki bir zihin zorla İslam’a çevrilemeyecektir; dolayısıyla önce insanların ilahi düzenle tanıştırılması gerekmektedir.¹²

Benna gerektiğinde şiddet kullanılması fikrini açıkça zikretmesine rağmen, kendi döneminde militanlaşmaya müsaade etmemiştir. Şiddet kullanma konusundaki esas ayırım, kendisinin yerine geçen Hasan Hudeybî (V.1973) ve Seyyid Kutub arasında yaşanmıştır. Nasır yönetiminin İhvan’ı bastırma teşebbüsleri karşısında, özellikle 1949’da Hasan Benna’nın öldürülmesinden sonra, Hudeybî’nin Benna’nın kuruluş vizyonuna uygun şekilde, rejimi tekfir etmemesi ve harekete

8 Benna, *Hayatı ve Risaleleri*, 247.

9 Benna, *Hayatı ve Risaleleri*, 248.

10 Seyyid Kutub, *İslam Davasının Stratejisi*, çev. Akif Nuri (İstanbul: Çığır Yayınları, 1977), 9.

11 Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, çev. Kamil M. Çetiner (İstanbul: Arslan Yayınları, 1997), 109.

12 Seyyid Kutub - Ebu’l ‘Ala Mevdudi, *Cihad* (İstanbul: Dünya Yayınları, 1992), 48.

daha ılımlı bir yön tayin etmesi, İhvan içinde bölünmelere sebep olacak ve daha radikal bireylerin Kutub'a yaklaşmasını sağlayacaktır. Kutub'un da 1966'da Nasır rejimi tarafından asılması, Hudeybî-Kutub ayırımını daha da keskinleştirerek bu grupların daha fazla militanlaşmasını sağlamıştır.¹³ Yine de çağdaş bazı araştırmalar, Müslüman Kardeşler ve Hudeybî'nin, tekfir ve şiddete karşı çıkmakla birlikte, Kutub'un temel felsefesini taşıdığını, Kutub'a reddiye olarak yazılmış olan "Tebliğciyiz, Yargıç Değil" adlı risalenin Hudeybî tarafından yazılmadığını iddia etmektedir.¹⁴

Dar'ul-harb ve *dar'ul-İslam* ayırımının da dini kaynaklı şiddetin meşrulaştırılmasında sıklıkla kullanıldığı görülür. İslam şariatının tatbik edilmediği bölgelerin dar'ul harb ilan edilmesi, bu bölgelerle savaşılmaya gerektiğine dair çıkarımları da beraberinde getirmektedir. Kutub dar'ul harbi şu cümlelerle açıklamaktadır: "...Daru'l İslam yurdu da tektir. Bu üzerinde İslam devletinin yer aldığı, Allah'ın şariatının geçerli olduğu, bu şariatın ceza sisteminin tatbik edildiği ve içerisindeki Müslümanların birbirlerini veli edindikleri yurttur. Bunun dışında kalanlar ise dar'ül harptir ki, Müslümanlar burasıyla ya bilfiil savaş halindedir ya da eman yoluyla ateşkes imzalamışlardır. Ancak bunların dar'ül İslam olmadığına şüphe yoktur".¹⁵ Şariatın uygulanmadığı bir bölgede, eğer anlaşma yapılmamışsa, diğer seçenek Kutub'un da ifade ettiği gibi, onlarla mücadele etmektir. Bu nokta, Kutub'un, şiddet kullanmaya giden yolun önünü açması anlamına gelmektedir. Kutub'un "insanları şiddete çağıran bir tek cümlesi yoktur" şeklinde iddialar ortaya atılsa da (Kardeşi Muhammed Kutub'un açıklamaları için bkz, Yeni Şafak, 19.08.2006), Kutub'a ait aşağıdaki ifadeler durumun tam da böyle olmadığını göstermektedir:

"İnanç hürriyetini güvence altına almak, Allah'ın hidayetine ulaştırdığı kimselerin emniyetini temin etmek, Allah'ın nizamını yeryüzünde hâkim kılmak ve bütün insanlığa müjdelenen o kapsayıcı hayırdan yoksun bırakmamak için kuvvet kullanmak; meşru bir görevdir".¹⁶

Kutub'un, diğer taraftan, başlangıçta deli saçması olarak görmesine ve tasvip etmemesine rağmen, bir anlamda gönülsüz bir mecburiyet içinde, İhvan'a mensup asker kökenli üyelerin de katılacağı bir devrim planı içinde olduğu da gö-

13 R. Leiken - S. Brooke, "The Moderate Muslim Brotherhood", *Foreign Affairs* 86/2 (2007), 109.

14 Sayed Khatab, "Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb", *Middle Eastern Studies* 38/3 (2002), 149-150; Barbara H. E. Zollner, *The Muslim Brotherhood: Hassan al-Hudaybi and Ideology* (London: Routledge Oxon, 2009), 4 ve 23.

15 Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 180.

16 Kutub - Mevdudi, *Cihad*, 50.

rülür. Burada “içinde olması” tabiri kendisine bu planın takdim edilmesi, 2000 ci-varındaki mahpus İhvan üyesinin kaçırılarak dışarıda organize edilmesi, silah temini için kaynak toplanması, silahların Cezayir üzerinden Mısır’a girecek olması, ordu mensubu bir subayın (bu subayın Benna’nın kardeşi Abdulbasid olduğu iddia edilir) bir alayı kendisinin hizmetine vereceğini taahhüt etmesi anlamına gelir.¹⁷ Abdulnasır’a yönelik bu ihtilal planı, özellikle bunun Mısır istihbaratı tarafından İhvan’ın intiharı anlamına gelecek bir iç oyun olarak tertiplenip tertiplenmediği, İhvan içinde hangi kanadın ne oranda bu ihtilal teşebbüsünü tasvip ettiği ve fiilen desteklediği konuları açısından ucu açık bir tartışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Yollarının eğitim ve bilinçlendirme olduğunu ifade eden Kutub, İhvan’ın varlığını sürdürmesi için asgari düzeyde bile olsa kendisine yönelik saldırıları bertaraf edecek bir güce sahip olması ve lüzumu halinde karşılık vermesi gerektiğine vurgu yaparak, 1962’de İhvan’ın fiilen harekete geçtiğini deklare etmektedir.¹⁸

İslâmî harekete çizdiği çeşitli ilkelerden oluşan kademeli strateji Kutub’un bütünüyle hayalperest olmadığını ve reel gerçekleri dikkate aldığını gösterir. Bu kademeli metot şu şekilde özetlenebilir. (1) Toplum İslam’ın ne demek olduğunu anlamaktan uzaktır. Dolayısıyla öncelikli olarak insanlara İslam’ın, imanın, kulluğun ve egemenliğin manası yeniden anlatılmalıdır. (2) Bu anlayışı benimseyenler için İslâmî hareketin gelişim sürecini, İslam’ın diğer topluluklarla ilişkilerini, İslam’ın önündeki Siyonizm ve Hristiyanlık kaynaklı tehlike ve engelleri kapsayan bir eğitim programı düzenlenmelidir. (3) İlk iki seviye iyi kavranıp belirli bir noktaya gelmeden herhangi organize bir yapıya girişmek uygun değildir. (4) Hareket noktası İslam nizamının hemen yürürlüğe konması değil; bu anlayışı sahiplenecek bir toplumsal taban meydana getirmektir. En azından toplum içinde bir grup bu anlayışa tamamıyla sahip çıkacak bir seviyeye gelmelidir. (5) Asıl olan tepeden inme bir iktidar değişikliği değil, öncelikle halkın gönlünde devrim yapmaktır. Sonuç olarak (6) bu faaliyetler dizesi İslâmî hareketin korunmasını gerektirmekte olup, harekete ve mensuplarına yönelik bir saldırı söz konusu olduğunda, bu saldırıyı püskürtmek hareketin görevidir.¹⁹ Her ne kadar başta Kutub savunma merkezli cihadı tenkit etse de dikkat edilirse, gücü elde edinceye kadar, kendisinde de savunma amaçlı cihad yaklaşımı öne çıkmaktadır.

Mevdudi’nin cihada bakışı da temelde Kutub ve Benna’dan farklı değildir; zaten hapisteyken tanıştığı Mevdudi’nin eserlerinin Kutub’un fikri yapısını

17 Seyyid Kutub, *Son Sözler*, çev. Ömer Bezirci (İstanbul: Nehir Yayınları, 1989), 28.

18 Kutub, *Son Sözler*, 38.

19 Kutub, *Son Sözler*, 57.

derinden etkilediği görülür. İslam'ı devrimci ve bütünsel bir ideoloji olarak yorumlayan ve bunun teorisi üzerinde çalışan Mevdudi'nin cihadla ilgili görüşleri şu cümlelerde somutlaşmaktadır:

“İslam, bir inkılâp hareketidir. O, yeryüzündeki bütün batıl sistemleri tuzla buz edip yerine kendi mefkûresine göre düzenlenmiş, yepyeni ve âlemşümül sistemleri koymak ister. Bu yüzdendir ki Müslüman bu ebedi inkılâbı gerçekleştirecek dünya inkılâpçılarının adıdır. Cihad ise bu âlemşümül inkılâbı gerçekleştirme savaşıdır. Ya da bu âlemşümül inkılâbı gerçekleştirmek için yorulmak, dinlenmek bilmeyen sonsuz çalışma işidir”.²⁰

Arap dilinde, savaşma kavramını karşılayan *harb* kelimesinin yanında cihad kavramının kullanılması, Mevdudi'ye göre, normal kıtalin dışında cihadın daha genel manada bir özlemi ifade etmesiyle ilgilidir. Bu manada cihad, ilke olarak, temelinde tevhidin, uygulamada adalet ve eşitliğin olacağı cihanşümül bir düzen ya da toplum arayışı için gayret gösterme ve mücadele etmedir. Yine Mevdudi, harpte aldatma ve çıkarın olduğuna, cihada ise sadece rızayı ilahi beklentisinin yön verdiğini ifade etmektedir.²¹

Şiddet açısından bakıldığında, Mevdudi'nin bu konuda temkinli ve ölçülü bir yaklaşım sergilediği görülür. Aleni şiddet kullanmadan ziyade, aşamalı toplumsal değişime vurgu yapan Mevdudi'nin, sorulan bir soru üzerine yaptığı şu açıklaması bu konudaki yaklaşımını gözler önüne serer:

Tabii savaşıarak, kanlı çarpışmalara girişerek, elde edebileceğimiz neticeyi, dövüşmeksizin elde etmemize mâni herhangi bir şer'i hüküm konulmamıştır... Memlekette, vaziyet öyle olmalıdır ki, efkârı umumiye, bu nizamdan başka bir nizamın kurulmamasına karşı koyacak güçte olmalı ve bu nizamı yürütmeye hazır bulunmalıdır. Yahut da bu nizamın kurulmasına yeterli olmalıdır... Öyle bir program takip etmeliyiz ki, memleket halkının büyük bir çoğunluğunu kendimize hemfikir yapabilelim ve gayri İslâmî nizam yerine İslâmî nizamı kurmak için efkârı umumiye hazırlamak mümkün olsun.²²

İslâmî bir devlet kurmadaki aşırı isteğin mesnetsiz sözlerin, sathi anlayışların, yetersiz ve basit düşüncelerin aksiyon haline getirilmesiyle gerçekleşemeyeceğine vurgu yapan Mevdudi, öncelikle fikri ve ahlaki olarak, İslam'ı, devlet nizamı olarak kabul edecek bir cemiyetin teşekkülünden bahsetmektedir. Bu cemiyetin içinde İslâmî bir devlet sistemini taşıyabilecek teknik ve mesleki donanım

20 Ebu'l 'Ala Mevdudi, *Allah Yolunda Cihad* (İstanbul: Çığır Yayınları, 1976), 18.

21 Mevdudi, *Allah Yolunda Cihad*, 18.

22 Ebu'l 'Ala Mevdudi, *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli (Ankara: Hilal Yayınları, 1971), 884-885.

sahip bireylerin olmasını gerekli gören Mevdudi, yine İslâmî bir sisteme inanmış kaliteli siyasetçilerin ve İslam hukukunu gelişim süreci içinde çok iyi anlamış din adamlarının yetişmesinin bir zorunluluk olduğuna inanmaktadır.²³ “İçtimâî vaziyetin esası da yavaş yavaş değişmedir” diyen Mevdudi, önce filizlenme sonra kök salma anlayışını benimsemekle birlikte; ânî bir sistem değişikliğinin de olabileceğinin sinyallerini vermektedir. “[F]akat *daha güvenli bir vasıta ile* iktidar mevkii elimize geçerse, o zaman davamız için halkı toplamaya da lüzum kalmaz. Derhal işe başlar ve bütün şer’î yollarla İslâmî inkılâbı kaim kılarız [italik yazara ait]”. “Daha güvenli bir vasıta” kavramından neyi kastettiğini vuzuha kavuşturmasa da kendisinin, ânî bir değişimle de iktidarın ele geçirilebileceğine inandığı söylenebilir.²⁴

2. Sorgulanan ve Reddedilen Cihadın Pratik İnşası

Özellikle Benna ve Kutub, şiddete kapı aralayacak bir tonda yorumlamalarda bulunmakla birlikte; cihad kavramını, masum insanların hayatlarına kastedecek şekilde yorumlamamışlar; sivillere yönelik kuralsız şiddet kullanmayı İslam’daki cihad anlayışıyla meşrulaştırmamışlardır. Kendilerine yönelik baskı ve şiddete karşı kuvvet kullanmayı onaylamakla birlikte, terör faaliyetlerini onayladıklarına dair bizim tespit edebildiğimiz herhangi bir ifadeleri söz konusu değildir. O dönemlerde, günümüzde olduğu gibi, sivilleri de kapsayan bir şiddetle İslami hareketler henüz tanışmamışlardır. Bu konuda biz iki temel çıkarıma sahibiz: Özellikle Benna ve Kutub, gerektiğinde şiddet kullanmayı haklılaştıran ifadeler kullanmışlar, ilerleyen dönemde ise bu ifadeler kendi eylemlerini haklılaştırmak isteyen kişi ve gruplar tarafından genişletilerek kullanılmıştır. Müslüman Kardeşler’den koparak, 1970’lerin ilk yarısında ortaya çıkan “İslami Cihad”ın, “Askeri Teknik Akademi” ya da “Tekfir ve’l-Hicre”nin eylemleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

İkinci husus, Seyyid Kutub’un 1966’da asılmasıyla hararetlenen radikalleşme sürecidir. Benna’dan sonra Kutub’un da rejim tarafından öldürülmesi, İslami hareketlerin küçük kanadını oluşturan şiddet yanlısı grupların giderek gelişmesine sebep olmuştur. Özellikle Mısır’ın 1979 Camp David Antlaşması ile İsrail’in varlığını kabul etmesi, zaten kaynayan İslamcı aktivizmi daha da alevlendirmiştir. Mısır ordusunda subaylık yapan, İslami Cihad üyesi Halid İslamboli ve arkadaş-

23 Ebu’l ‘Ala Mevdudi, *İslam İnkılâbının Programı*, çev. Mikailü Bayram (Ankara: Hilal Yayınları, 1969), 14, 33 ve 36.

24 Mevdudi, *İslam’da Hükümet*, 887.

larının 6 Kasım 1981’de, resmi bir geçit sırasında, Enver Sedat’ı öldürmesi, bu radikalleşme sürecinin Mısır örneği dikkate alındığında en tepe noktası olmuştur. Enver Sedat’ın katline dair fetvayı, 1993 New York Dünya Ticaret Merkezi bombalama eylemlerine karıştığı gerekçesiyle ABD’de ömür boyu hapse mahkûm edilen, “âma şeyh” lakaplı, Ömer Abdurrahman’ın verdiği bilinmektedir. Yine Mısır İslami Cihad’ın liderlerinden, el-Kaide’nin ideolojik ve operasyonel beyni olarak sunulan Eymen el-Zevâhirî de bu süreçte sivrilmiş şiddet yanlısı isimlerden bir diğeridir. El-Kaide’nin askeri kanat sorumlusu Muhammed Atef de (Ebu Hafz el-Mısri) yine bu dönemin şartlarında radikalleşmiş bir isimdir.²⁵

Özellikle 1967 ve 1982 Arap-İsrail savaşları, 1979 İran İslam devrimi, 1979 Cüheyman el-Uteybi’nin Kabe baskını, yine 1979’da Rusya’nın Afganistan’ı işgali ve işgalle birlikte ortaya çıkan çok uluslu mücahitlerin değerlendirilmesiyle 1988’de el-Kaide’nin ortaya çıkması gibi dinamiklerin etkisiyle, 1965 sonrası dönemde cihad, özellikle 1970’lerin ilk yarısından itibaren, giderek asimetrik savaş tekniklerinin kullanıldığı “cihadizm” denilen bir mücadele şekline dönüşmüş ve çeşitli cihadi hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır. Sivilleri hedef alma anlamında, “cihad anlayışının terörleşmesi” diyebileceğimiz bu sürecin başat aktörleri, Müslüman Kardeşler’den kopan, özellikle Eymen Zevahiri ve Muhammed Abdüsselam Ferac’ın şahsında temsil edilen militan gruplar ile Bin Ladin’in önderliğini yaptığı Vahhâbî-Selefi çizgideki “Ladinciler” olmuştur. Öyle anlaşıyor ki, Kutub’un özellikle hâkimiyet ve ilahi düzen konusunda genç İslamcı aktivistlerde yaktığı kıvılcımın büyük bir ateşe dönüşmesi uzun sürmemiştir. Kutub asıldığında henüz lise öğrencisi olan ve ilk cihad grubunu birkaç arkadaşıyla birlikte daha o günlerde kuran Zevahiri, çağdaş cihad hareketlerinin gelişmesinde, kendilerine bir vizyon ve hedef tayin etmede Kutub’un etkisinin çok büyük olduğunu kabul eder. 1993 sonrası dönemde, aralarında bir Mısır başbakanı ve bir iç işleri bakanına suikast teşebbüsünün de bulunduğu, çeşitli şiddet eylemlerinde aktif rol aldığı iddia edilen Zevahiri’nin, 1998 yılından sonra fiilen Bin Ladin grubuna katıldığı, el-Kaide’nin Afrika’daki ABD elçiliklerine düzenlediği saldırıların akıl hocası olduğu öne sürülmektedir.

Zevahiri ile birlikte, Enver Sedat suikastini koordine etmekle suçlanarak 1982’de idam edilen Abdüsselam Ferac’ın da çağdaş cihadizm tarihinde önemli rolü olduğu görülür. Eğer Kutub çağdaş cihad hareketleri için ideolojik manifestolar şeklinde kapsamlı söylemler üreten entelektüel bir sima olarak kabul edilirse; Ferac da bu söylemleri pratik hale getiren, soyut manifestoları uygulamaya koyan

25 Aydınalp, *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik*, 81.

isim olarak karşımıza çıkar. Ferac'ın "el-Farîzatü'l Gâibe" isimli cihad risalesi, 1980 ve 1990'lar boyunca pek çok İslâmî hareketin el kitabı olmuştur. "Kayıp Farz" adlı bu risalede, Kutub'un ortaya koyduğu hâkimiyet, tekfir ve cahiliye ek-senindeki retorik daha da sertleştirilerek devam ettirilmekte; cihadın neredeyse İslam'ın altıncı şartı olduğu işlenmekte; haçlı, siyonist ya da komünist, dar'ul harb yaklaşımı içinde, sömürgecilere uşaklık yapan bugünkü yöneticilerin sadece ismen Müslüman oldukları ve "yakın düşman" olarak öncelikle bunların devril-mesinin her Müslüman için farz-ı ayn olduğu üzerinde durulmaktadır.²⁶

Abdüsselam Ferac'ın "İslami Cihad"ı, Salih Serriyye'nin "Askeri Teknik Akademi"si ve Şükrü Mustafa'nın "Tekfir ve'l-Hicre"si, 1974 sonrası dönemde, Mısır'ın kendi şartları içinde, Benna-Kutub-Mevdudi dönemi teorik tartışmaların nasıl örgütsel yapılara dönüştüğünü göstermesi açısından manidardır. Yaptıkları eylemler sonrasında, resmi otoriteler tarafından bastırılması çok sürmeyen, dola-yısıyla örgütsel/cemaatsel ömürleri eylemleri kadar süren; ancak bir sefer pratize etmeye başladıkları kontrolsüz şiddet içeren cihad kültürünü de bilhassa üç liderin asılmasının oluşturduğu duygu ve arayışın etkisiyle, miras bırakan ilk modern cihadi örgütlenmeler, daha sonra, nerede nefes alacaklarsa oraya hicret eden "sey-yal yapılara" dönüştüler. Kaderin cilvesine bakın ki, Mısır'da baskılandıkları bir dönemde, Afgan cihadının patlak vermesi, bu "göçebe cihadın", eş zamanlı bir dizgenin yapısal tamamlanması şeklinde, arayıp da bulamadığı bir şeydi. İçerde nefes alamayan cihadi yapıların soluğu Afganistan'da alması uzun sürmeyecek; sadece teoriyi değil cihadi pratiği de tecrübe ederek gelen alt orta sınıf Mısır ciha-dının, Afgan dağlarında, pratikten ziyade teoriye aşına orta-üst sınıf Selefi-Vahha-bi "Ladinizm" ile birlikteliğinin ortaya çıkardığı sinerji, daha sonra küresel cihad haline gelecektir. Teori, pratik ve sermaye iş birliğinin "Afganistan zaferi", cihadi teorinin pratikle âdeta yeniden test edilmesi, Mısır'daki başarısızlığın hilafına, onaylanması ve özgüven kazanması anlamına gelmiştir.

Afgan mücahitlerin, ABD'nin Pakistan istihbaratı üzerinden verdiği deste-ğin de yardımıyla, Sovyetlere karşı kazandığı zafer, 1989 sonrası dönemde, ciha-

26 Bu küçük risalede Ferac, İslam devletinin kuruluşunu, Müslümanların ve İslam'ın hakimiyetini, cihad yerine ilim öğrenmek ya da hicret etmek gibi gerekçeleri kısa kısa ele alarak reddetmekte; bir anlamda cihadı terk edenlerin mazeretlerinin geçersiz olduğunu yer yer İbn Teymiyye'nin fetvalarına da atıfta bulunarak göstermeye çalışmaktadır. Abdüsselam Ferac, *el-Cihad: el-Farîzatü'l Gâibe*, 1981, 8 vd.; Aydınalp, *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik*, 82-83; Çakmaktaş, bir zihniyet analizi yaparak cihadın ideolojisini izlediği doktora çalışmasında, modern cihadi süreci, Kutub'un yazdıklarıyla yeni durumun tanımlanması, Salih Serriyye'nin İman Risalesi ile bu yeni durumun iman-küfür ekseninde yargılanması, Ferac'ın bahsedilen eseriyle de cihadi yapıların harekete geçirilmesi şeklinde yorumlamaktadır. Nurullah Çakmaktaş, *Cihadi Selefiliğin İdeolojik Oluşumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019), 6-7.

dın, tekrar “uzak düşman” konseptine uygun biçimde küresel ölçekte yaygınlık kazanmasını sağlamıştır. 1990’lar boyunca Filipin’den Keşmir’e, Çeçenistan’dan Bosna’ya Müslümanların etnik temizliğe maruz kaldığı bölgeler, global cihadın yeni cepheleri haline gelirken, bir taraftan da küresel cihad bilincinin canlı kalmasını sağlamıştır. Afganistan örneğinde olduğu gibi, askeri güçlere karşı gerilla savaşı veren mücahitlerin Bin Ladin tarafından yeniden organize edilerek uluslararası bir cihad ağının ortaya çıkması, şiddetin yer yer sivilleri de kapsayan şekilde genişlemesine sebep olmuştur. Burada fetvaların mobilize edici etkisi küçümsemez. Normal şartlarda farz-ı kifaye olan cihadın, Müslümanlara ait bir toprak parçasının işgal edildiği durumlarda farz-ı ayn haline gelmesi, klasik İslam hukukunda da kabul edilen bir gerçektir. Modern dönemde, Afganistan’daki mücahitleri “Mektebü’l Hıdamât” vasıtasıyla organize eden ve fikirleriyle Bin Ladin’i yakından etkilediği bilinen Ezher’den İslam hukuku doktoru Abdullah Azzam, dört mezhep imamına göre, işgal edilmiş Müslüman topraklarında cihadın farz-ı ‘ayn olduğunu bir kez daha güçlü darbelerle hatırlatmıştır.²⁷

Bu dönemlerde sivrilmeye başlayan Usame b. Ladin, aslında, 3 Ağustos 1995’te Arabistan Kralı Fehd’e hitaben yazdığı açık mektubuyla global bir figür olacağını işaretlerini vermiş; yönetimle ilgili tenkitlerden oluşan bu mektubu, 23 Ağustos 1996 tarihli, Suudi Arabistan’da işgalci kuvvet olarak gördüğü Amerikan güçlerine karşı yapılan cihad deklarasyonu izlemiştir. Şubat 1998’de ise, Usame b. Ladin ve Eymen Zevahirî’nin başkanlığında, Mısır İslâmî Grup lideri Abu Yasir Rifai Ahmet Taha, Pakistan Cemaat-i Ulema sekreteri Şeyh Mir Hamza, Bangladeş Cihad Hareketi lideri Fazlur Rahman’ın da onayladığı, “Yahudi ve Haçlılara cihad deklarasyonu”, küresel cihadı üç temel gerekçeye dayandırmaktadır: Bunlar (1) Amerika’nın Arap Yarımadasındaki işgalci konumu, bölgenin zenginliklerinin yağmalanması, yöneticilerine dikte edilmesi, insanların onurlarının kırılması, komşularının terörize edilmesi, üstleri aracılığıyla komşu Müslümanlara korku yağdırılması; (2) Irak’ta bir milyondan fazla insanın Haçlı-Siyonist işbirliğiyle öldürülmesine rağmen bölgeden vazgeçilmemesi ve Amerika’nın bir kez daha bu bölgeyi işgal etmek istemesi; (3) Amerika’nın bölgeye yerleşerek İsrail’in işgal ve katliamlarını devam ettirmesine göz yumması, komşu ülkelerden gelecek tehditle-ri önlemesi şeklinde sıralanmaktadır.²⁸

Bu süreçte, bilhassa 11 Eylül 2001 saldırılarından sonra, cihadî hareketlerin terörizmle ilişkilendirilen global tartışmaların merkezine yerleşmesi, biri “doktri-

27 Aydınlı, *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik*, 83.

28 Halil Aydınlı, *Canlı Bomba Sosyolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 232.

ner”, diğeri “taktiksel” iki gelişmeye sahne olur. Doktrin olarak eylemlerin boyutunun sivilleri de kapsayacak şekilde, daha çok canlı bomba eylemleri şeklinde, genişletilmesi nasıl meşrulaştırılacak? Doktriner meşruiyet İslam savaş hukukundan getirilmeye çalışılır. Genelde bu tarz kural dışı şiddet uygulamalarının İslam hukukunda bir askerin gerçekten şehitlik mertebesine ulaşmak gayesiyle öleceğini bile bile tek başına düşman ordusuna saldırabilmesi ve düşmanın kalkan olarak kullandığı sivillere zarar verilmesinin belirli şartlar altında caiz olması -ya da savaşın kendi yapısı gereği sivillerin kurban olmaları- şeklindeki iki umumi hükme dayanılarak açıklanmıştır. Yerleşik ulemanın geneli kabul etmemekle birlikte, bu tarz eylemlere cevaz verenlerin, yine İslam savaş hukukuna dayanarak, sivillerin savaşta rol alması ve savaşı teşvik ederek maddi-manevi yardım sağlaması; çatışma sürecinde sivilleri askerlerden ayırt etmenin çok zor olması ve sivillerin saldırılara karşı kalkan olarak kullanılması gibi gerekçeleri öne sürdükleri görülmüştür.

Bu tarz dini meşrulaştırmalar, küresel cihadın elini güçlendirirken, Bin Ladin’in meşruiyet zemini ise, yukarıda bahsedildiği üzere, daha çok mütekabiliyete dayalı bir retorikle kurulmuştur. “Ordularınızı topraklarımıza naklederken sizleri terörize etmek meşru ve ahlaki olarak beklenen bir vazifedir” diyen Bin Ladin, Hiroşima ve Nagazaki örneklerinden başlayarak özellikle Filistin, Irak ve Afganistan’da sivillerin askerlerden ayırt edilmeden katledildiğini vurgulamakta; eylemlerini karşılıklı prensibi çerçevesinde açıklayarak sivil ve asker ayrımı şeklinde bir meselelerinin olmadığını ifade etmiştir.²⁹

Bir sarkaç modeli içinde, 1990’lardan itibaren küresel cihad ağları Amerika’yı Arap Yarımadasından çıkarmak, Amerika’nın İsrail’e olan yardımlarını sona erdirmek ile Orta Doğu’daki “İslam dışı kukla rejimleri” devirmek arasında gidip gelen bir salınımına sahip olurken, 2010 sonrası Suriye ve Irak olaylarında, lider-örgüt-eylem-destek şeklindeki geleneksel örgüt modeline geri dönse de, yeni ve eski taktiklerin bir arada zamana, zemine, imkana ve riske göre melez edildiği melez bir strateji izlemektedir. El-Kaide coğrafya, nüfus, ekonomi ve askerî kaynaklar gibi “katı güç” unsurlarının eskisi gibi aşılamaz olmadığı ve gücün devletlere özgü olmaktan çıkıp devlet dışı aktörlere geçtiği yeni bir sistem içinde ortaya çıkmıştır. Geleneksel güç paradigmasındaki bu değişim, modern anti-sistemik cihadi grupların bağımsız hareket etme kapasitesini artırmıştır. El-Kaide, simetriyi ve tahmin edilebilirliği yok etmiş; düşman algısına göre güvenlik yönetimini tartışmaya açmış ve “yeni çatışma çağı” da denilen eşit olmayan güçler arasındaki

29 Aydınlı, *Canlı Bomba Sosyolojisi*, 229.

asimetrik savaşı tekrar dünya gündemine sokmuştur. Küresel cihad, diğer taraftan, küreselleşmenin bölgeselleşmeyi beraberinde getirdiği “kürelokalizasyon” diye isimlendirilen karmaşık ve dinamik sürecin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum sadece işgal ve asimetrik savaş değil, küresel sistemle ilgili ortaya çıkan post-materyal küresel toplum içinde dinin oynadığı rollerle de ilgilidir. Bu anlamda, post-materyalist değerlere vurgu yapan bir mesajla yeni sosyal hareketleri çağrıştıran el-Kaide, modernizmin desekülerize olduğu genel “dinî canlanış” rüzgârı içinde kurmaya çalışan aşırı protest ve devrimci bir hareket olarak görülebilir.³⁰

Bu zemine uygun biçimde, el-Kaide, belirli bir merkezi olmayan, irili ufaklı ağlar şeklinde organize olmuş bir örgüt olarak, 1989 sonrası dönemde tartışılmaya başlanan, geniş bir biçimde yayılmış, bütünüyle tanımlanamayan ve savaşla barış arasındaki farkın sıfır noktasında yok olduğu dördüncü nesil savaş modeliy-le ilişkilendirilmektedir. Ladin’in gücü, doğrudan ve kurumsal olarak kendisine bağlı üyelerin sayısı ile ilgili olmayıp, çeşitli şekillerde İslâmî duyarlılığa sahip selefi-cihadi gruplarla olan gerektiğinde kullanabileceği esnek ilişkilerinden kaynaklanır. Örgütü ortadan kaldıracak hiyerarşik özün bulanık kalması, el-Kaide’nin en temel niteliklerinden birisidir. Sistemin görünen küçük parçalarını yok etmek, hareketin kavram ve sembolik yapısını, beklenmeyen ters işlev olarak, aksine güçlendirirken, şehitliği daha büyük bir simge haline getirmekte ve küçük hücrelerdeki yıkım yeni sembolik öyküler üretecek şekilde kullanılmaktadır. Bünyesinde barındırdığı tüm yapılanmaların üzerinde şemsiye örgüt olarak el-Kaide’de “örgütsel hiyerarşiden ziyade doktrin bağının” daha önemli olduğu görülür. Lider kadro eylem emrini vermekte ve kaynak temin etmekte; ancak gizlilik ve güvenlik açısından yerel hücrelerin teşekkülüne, işleyişine, eylem planlamasına doğrudan karışmamaktadır.³¹

Günümüzde, şartların elverdiği ölçüde hem uzak hem yakın düşmana karşı cihadî hareketlerin hem kendinden zuhur hem de klasik örgüt modeline göre uyu-yan hücreler şeklinde varlığını devam ettirdiği; hatta cihad ruhu ve tecrübesinin artık dördüncü nesil cihadi yapılara aktarıldığı söylenebilir. Genelde bu uyanışı

30 Aydınalp, *Canlı Bomba Sosyolojisi*, 171-172.

31 Aydınalp, *Canlı Bomba Sosyolojisi*, 176-177 Global cihadın bu tarz taktik değişimi, Che Guevara ve Carlos Marighela gibi “gerilla” önderleriyle somutlaşan, sol askeri devrim stratejisini hatırlatır. 2000 sonrası dönemde, küresel cihada bu tarz yeni örgütlenme modelinin Ebu Musab es-Sûri tarafından çizildiği, haklı olarak ifade edilse de büyük ihtimalle o da bu taktikleri, cihadi hareketler için önemli bir taktisyen olarak, 1960’lı yılların devrimci literatüründen almıştır. Dahası Sûri bu konuda tek değildir. İBDA-C’nin kurucu lideri, Mirzabeyoğlu’nun da, 1991 sonrası, aynı devrimci sol literatürden beslenerek, “Kendinden Zuhur Diyalektiğini” ve “Nizam Bozucu Kitle Kıyamını” kullandığını biliyoruz. Mirzabeyoğlu, tahminen 80-90 tane kendinden zuhur eden İbda-c olduğunu teslim etmektedir. Bkz. Aydınalp, *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik*, 126-127.

bölgesel fay hatlarındaki kırılmalar ve otorite boşlukları tetiklemekte denilebilir. Daha sonra IŞİD'e dönüşecek, Zerkavi'nin Irak el-Kaidesi'ni, daha ABD'nin Irak işgali başlamadan bölgede konumlandırması, âdetâ Amerikalıları hazır kıta beklemesi bu durumun bir tezahürüdür. Cihadi hücrelerde doktrin zaten mevcut, mesele bir kıvılcımdır. İşgal ve askeri müdahalelerin olduğu, otorite boşlukları ve kaosu yaşadığı bölgeler ise bu tarz kıvılcımlar için fazlasıyla uygundur. Genel olarak, modern cihadi hareketler “yakın düşman” seküler otoriteler karşısında daha çok tebliğ ve dava çalışmalarıyla öne çıkarken; fiili işgale sebep olan “uzak düşman” karşısında her zaman daha aksiyonerdir. Bu açıdan, İslam dünyasındaki işgal ve otorite boşlukları modern cihadın bir silsile ve kültür olarak devamını sağlayan en önemli yapısal kırılma olarak karşımıza çıkar. Sorgulanan ve reddedilen cihadın zihinsel inşası pratik inşasını kolaylaştırırken; pratik inşası zihinsel inşa biçimlerini derinden etkilemektedir. Burada modern cihad “olay sonrası yeniden yorum-sama” olarak düşünüldüğünde, cihadın pratik inşası, cihad yorumunun dönemsel eksenini ve aktüel anlamını belirlemektedir. Başta Orta Doğu olmak üzere, İslam dünyasının kırılğan bölgelerinde hem dünya ekonomik sisteminin hem iç yapısal düzensizliklerin hem de cihadi bireylerin düştüğü boşlukların anti-sistemik cihadi anlayışlara müsait olumsuz bir praksis yarattığı açıktır. Dolayısıyla negatif pratiğin anti-sistemik cihadi zihniyeti beslemeye devam edeceği söylenebilir.

3. Dini Zihniyet ve Sosyal Pratik Arasında Cihadi Fâilin Sosyal Kimliği

Öncelikle bu başlıkta ele alacağımız sosyal kimlik tartışmalarının Türk vatandaşları cihadi öznelere dayandığını söyleyelim. Türkiye’de anti-sistemik cihadi hareketlerin sosyal profiline dair en net bilgiler, özellikle 2013 sonrası sistematik katılım gerçekleşen IŞİD yapılanması dikkate alındığında, ilgili resmi güvenlik birimlerinin arşivlerinde yer almakta denilebilir. Burada oluşan arşivden istifade edilerek yapılan bilimsel yayınlara, bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla, henüz sahip değiliz. Modern cihadi yapılara dair bilgilerin kaynakları, resmi kayıtlar dışında, genelde, araştırmacı ve gazetecilerin yaptığı mülakatlar, hareket mensuplarının yazdığı hatırat ve biyografiler, cihad bölgelerinden gelen mektuplar, cihadi sitelerdeki haber/yorumlar ve genel medyadaki bilgilere dayalıdır. Bu tarz kaynaklara dayalı, bizim yaptığımız ve yaptırdığımız çalışmalara göre,³² genelle-

32 Aksi belirtilmedikçe, bu bölümde kullandığımız sosyal profile dair bilgiler, aşağıda detaylarını ve sayfa numaralarını verdiğimiz çalışmalara dayanmaktadır. Cihad eğilimli dört selefi-tekfirinin sosyal profilini derinlemesine ele aldığımız çalışma için bkz: Halil Aydınalp, “Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi- III”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (ts.),

meden uzak itibari düzeyde de olsa, modern cihadi hareketlerin sosyal profiline dair çeşitli çıkarımlar yapılabilir.

Çağdaş tekfirciliğin sosyal kimliği, genel bir profilden ziyade, itibari değerlendirmelere müsaade etse de yapılan çalışmalar, sosyal kimlik özellikleriyle ilgili ana eğilimler hakkında bilgi vermektedir. Öncelikle, sosyal cinsiyet bakımından bahse konu sivil cihadi yapıların temelde erkek egemen bir karakterde olduğu söylenebilir. Kadınlar bölgesel cephelerde silahlı mücadelenin içinde olmayıp özellikle cephe gerisinde “dava” faaliyetleriyle öne çıkarlar. Cihadi fikirlerin baskınlığı açısından aslında kadın-erkek ayrımı yapmanın zor olduğu görülür. Zira İslami hareketler içinde kendi fikri kimliğini bulan ve küçük grup mantığı içinde bu fikirler çevresinde sosyalleşen bireylerin cihadi eğilimleri birbirine benzerdir. Hatta cephe gerisinde olmakla birlikte, bazen kadınların daha hararetli ve keskin söylemler geliştirdiği de görülür.³³ Farklılık fiili silahlı çatışmalara katılmamalarıyla ilgilidir. Yoksa pek çok cihadi fâilin evli olmasına rağmen, eş ve çocuklarıyla birlikte cihad bölgelerine “hicret” ettikleri; hanımların da dolaylı şekillerde cihadi faaliyetlere destek verdikleri, fiili olarak cihadi süreçlerin içinde kaldıklarına dair örnekler mevcuttur. İslamı daha iyi yaşama kaygısıyla cihadi yapıların egemen olduğu coğrafyalara ailecek hicret edilmesi kadınların da cihad bölgelerinde var olmasını beraberinde getirmektedir. Özellikle el-Kaide ile IŞİD arasında bir karşılaştırma yapılırsa, IŞİD’e daha fazla kadın katılımcının katıldığı söylenebilir.³⁴ Bu durum, IŞİD’in belir bir coğrafya üzerinde kendince “İslâmî devlet kurarak”, belirli bir dönemde de olsa, kendine ait düzen ve otorite kurmasıyla ilgili olabilir.

56-70; bu bildiride ise, özellikle aşağıda künyesi verilen Coşkun Yıldız’ın 251 kişilik cihadiden oluşan envanteri ile kendi bulgularımız karşılaştırılarak tartışılmıştır, bkz: Halil Aydınalp, “Türkiye’den Çatışma Bölgelerindeki Cihad Hareketlerine Katılım: Süreç ve Dinamikler” (Uluslararası Şiddet ve Sosyal Travmalar Kongresi, Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi, 2018); Tarafımızdan yaptırılan bu üç tezde, Yıldız, medya ve sosyal medyaya dayalı olarak tespit ettiği 251, Bayram, biyografik eserlerden hareketle elde ettiği 38, Baş ise doğrudan mülakat yaptığı 12 kişilik cihadi bireyden oluşan örneklemeler üzerinden tezlerini yazmışlardır: Coşkun Yıldız, *Türkiye’den Cihad Bölgelerine Gidenler Üzerine Bir Araştırma*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016), 108-132; Nida Nur Bayram, *Modern Cihad: Cihad Bölgelerine Giden Türk Gençler Üzerine Bibliyografik Bir Araştırma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 112-170; Sema Baş, *Türkiye’den Daiş’e Katılanlar ve Sempatizanları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 133-190.

33 Mesela, şiddet içeren cihadi faaliyetlerde bulunmasalar da Hizbuttahrir’in kadın üyeleriyle yaptığımız görüşmelerde, kendilerinin erkeklerden daha hararetli olduklarını kişisel olarak gözlemledik. Erkek üyeler, tartışmalı konularda, bizim hoca vasfımıza saygı ya da ortamı gereğinden fazla germeme adına yeri geldiğinde “frene basarken”, kadın üyeler, çok iyi bildiğimiz teknik meselelerde bile âdeta bize ders vermeye çalışmışlardır. Halil Aydınalp, Hizbuttahrir İstanbul Şubesinde Kadın Üyelerle Yapılan Görüşme, Kısıklı 17 Ocak 2022; Tarih.... Yine aynı şekilde cihadi eğilimleri güçlü olan önde gelen tekfirci liderlerden Murat Gezenler’le yaptığımız görüşmede, kendisi kadınların erkeklerden daha faal etkinlikler yaptıklarını anlatmıştır. Halil Aydınalp, Murat Gezenler ile Konya’da kendi çalışma ofisinde yapılan görüşme, 21 Ocak 2020.

34 Baş, *Türkiye’den Daiş’e Katılanlar ve Sempatizanları Üzerine Bir Araştırma*, 134.

Yoksa, Yıldız'a ve Bayram'a yaptırdığımız tezlerde, özellikle Yıldız'ın 251 kişilik cihadi örnekleme dikkate alınırsa, tek bir tane dahi cephede aktif kadın mücahideye rastlamadığımızı belirtelim.³⁵

Kadınlar cihada teşvik edilmekte, cihad için bir engellerinin olmadığı da ifade edilmekte; ancak fiilen kadınların cephelerde yer almadığı görülmektedir. Hatta cihadi hareketin önemli isimlerden Yusuf Iyeyri, kadınların cihad konusundaki duruşlarını anlatan müstakil bir eser kaleme almış; işgalin cihadı farzı ayn haline getirdiğini hatırlatarak, cihada engel olan kadınların erkekleri günaha sokmaması gerektiği üzerinde durmuştur. Iyeyri, Çeçen Cihâd'ından Havva Barayev, Afganistan Cihâd'ından Ümmü Ömer el-Mekkî, Ümmü Sürekâ, Ümmü Gazanfer gibi modern mücahide kadınlardan da örnekler vererek, aslında kadınların cihad-dan geri kalmadıklarını gösterirken, kafaları karışık olan kadınları da teşvik etmeye çalışır.³⁶ Ayrıca eşlerini cihad bölgelerinde kaybeden kadınların diğer cihadi eğilime sahip bireylerle evlendirildiğine dair örnekler yanında, yine cephelerde ölenlerin bıraktıkları dul ve yetimlere sahip çıktığı, ziyaret edildiği, özellikle çocuklarıyla ilgilenildiğine dair bilgilere de rastladığımızı söyleyelim.

Cihadi eğilimlerin belirli yaşlarda nüks eden geçici bir durum mu yoksa daha kalıcı bir yönelim mi olduğu tartışmalıdır. Cihad bölgelerinde 17-70 yaş aralığında farklı yaşlardan mücahid bireylere rastlanmaktadır. Hatta birinci Afgan savaşında bulunmuş bir savaşçıyla yaptığımız görüşmede torun, baba, dede; üç neslin bir arada cihad ettiğini anlatmış; 14 yaş altı çocuk denebilecek mücahidlerin varlığına işaret edilmiştir.³⁷ IŞİD içinde kalan bazı kişiler de mülakatlarda, 14 yaşlarında bireylerin bu yapı tarafından cepheye gönderildiğini, hatta çatışmalarda şehit edildiğini anlatmaktadır.³⁸ Bununla birlikte, cihad bölgelerinde yaş ortalamasının ağırlıklı olarak 25'li yaşlar olduğu söylenebilir. Yaş ilerledikçe cihadi eğilimlerde bir azalma beklense de her zaman istisnaların olduğu görülmektedir. Pek çok cihadi özne cihad sonrası hayatlarında tekrar aynı duygu yoğunluğu ve kardeşlik ruhunu hissetmek istediklerini ifade etmiştir. En samimi dini duyguları cihad bölgelerinde hissettiklerini, hala rüyalarında kendilerini oralarda gördüklerini hikâye etmektedirler. Hatta bazı cihadiler bu bölgelerin kendisine has bir kokusunun olduğunu ve bu kokuyu başka insanların da aldıklarını anlatmaktadır.

35 Yıldız, *Türkiye'den Cihad Bölgelerine Gidenler Üzerine Bir Araştırma*, 111.

36 Yusuf el-Iyeyri, *Gerilla Savaşı: Düşmanla Savaşta Kadının Rolü*, çev. Muhammet Atta - Yasemin Çimen (İstanbul: Küresel Kitap, 2017), 96-112.

37 Halil Aydınalp, Sİ ile Lefkoşa Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yapılan mülakat, 18 Mayıs 2016

38 Baş, *Türkiye'den Daiş'e Katılanlar ve Sempatizanları Üzerine Bir Araştırma*, 173.

Dolayısıyla cihad söz konusu olduğunda fikri inanmışlık ve yüksek dini motivasyon yaş bariyerini aşmakta; cihad motivasyonu ile yaş arasında belirli bir ilişki kurulamamaktadır. Yaşa bağlı tecrübeler insanı rasyonelleştirse de “cihadi duygu yoğunluğu” anlaşılan dünyevî hesapları alt üst etmektedir.

Bölge olarak bakılırsa, 1979 Afgan cihadına katılan mülakatçımız, sadece Müslüman ülkelerden değil; Norveç gibi Kuzey ülkeler de dahil, neredeyse tüm Avrupa ülkelerinden; Japonya ve Çin’den, Afrika’dan; Kamboçya, Vietnam ve Arjantin gibi Orta ve Güney Amerika ülkelerinden gelen mücahitlerin savaştığını anlatmıştır. Ağırlıklı olarak Arap ülkeler olmakla birlikte, mülakatçımız, yine Fas’tan Endonezya’ya, neredeyse tüm Müslüman ülkelerden mücahidin olduğunu ifade etmiştir.³⁹ İşgal normal şartlarda uykuya dalan ümmet şuurunu tekrar güçlendirerek cihadi dinamizme yön vermektedir ki, bu durumun en çarpıcı örneği birinci Afgan cihadı denilebilir. Cihad, özellikle “uzak düşmana” odaklandığında, milli ve coğrafi sınırların ötesinde global ruha dönüşmektedir. Türkiye açısından meseleye bakıldığında ise, yine, yapılan envanter nitelikli çalışmalar, genelleme yapılamayacak kadar farklı bölgelerden cihada gidildiğini göstermektedir. Yıldız’ın 251 kişilik örnekleme dikkate alındığında, büyükten küçüğe doğru, en fazla katılımın olduğu bölge İç Anadolu, şehir olarak Konya (55 kişinin 29’u tek başına Konya’dan); sonra Doğu Anadolu, şehir olarak Bingöl; daha sonra da Güneydoğu Anadolu, şehir olarak Adıyaman ve Gaziantep şeklinde sıralanmaktadır. Daha sonra gelen Marmara’da ise İstanbul 12, Yalova 9 kişiyle öne çıkmaktadır. Daha sonra gelen Marmara’da ise İstanbul 12, Yalova 9 kişiyle öne çıkmaktadır. Düşük sayılarla da olsa toplam 45 farklı şehirden cihad bölgelerine katılım sağlandığı görülmektedir.⁴⁰

Eğitim açısından bakıldığında, cihadi yapılarda, lider kadroların üniversite, hatta prestijli üniversite mezunu oldukları görülür. El-Kaide liderleri Usame b. Ladin, kendi ülkesinin standartları içinde iyi bir üniversitesi olan King Faysal’da Kamu Yönetimi ve Ekonomi okumuş (1971’de Oxford Üniversitesi’nde kısa bir dil eğitimi de almış); sonraki lider Eymen Zevahiri Kahire Tıp Fakültesi mezunu göz hekimidir. Yine cihadi liderlerden Şükrü Mustafa Asyut Üniversitesi Ziraat Fakültesi, Abdüsselam Feraç Kahire Üniversitesi Elektrik Mühendisliği, Dr. Salih Seriiye Bağdat Eğitim Fakültesi (Mısır Ayn Şems Üniversitesi’nden eğitim dok-

39 Halil Aydınalp, Sİ ile Lefkoşa Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde yapılan mülakat, 18 Mayıs 2016

40 Yıldız, *Türkiye’den Cihad Bölgelerine Gidenler Üzerine Bir Araştırma*, 112-113; Bayram’ın 38 kişiden oluşan cihadi envanterinde Konya (8) Gaziantep (2), Yalova (2), Kırıkkale (2) ve İstanbul (2) öne çıkmaktadır, bkz: Bayram, *Modern Cihad: Cihad Bölgelerine Giden Türk Gençler Üzerine Bibliyografik Bir Araştırma*, 123-125.

toralı, aslen Filistinli), Dr. Abdullah Azzam Şam Şeriat Fakültesi (Ezher'den fıkıh doktoralı, aslen Filistinli), Ebu Muhammed Makdisi Musul Üniversitesi Biyoloji (üçüncü sınıftan terk, sonra Suudi Arabistan'da Medine İslam Üniversitesi'ne girmeye çalışıyor ancak kabul edilmiyor; yine de bu ülkede kendi çabalarıyla yoğun okumalar yapıyor, aslen Filistinli) kökenlidir. Türkiye'deki cihadi tekfiri eğilimlere sahip Murat Gezenler de mühendislik fakültesi; yine bir başka cihadi-tekfiri isim Halis Bayancuk Ezher Üniversitesi terktir. Yine Suriye iç savaşına katılan azımsanmayacak üniversiteli bir grubun varlığı bilinmektedir. Bunların arasında Hacettepe Tıp, ODTÜ Mühendislik prestijli okullardan gelenlere de rastlanılmıştır. Lider kadroları dışındaki kadrolar arasında da azımsanmayacak üniversite mezunu ya da üniversite terk bulunmakla birlikte, yapılan araştırmalar, cihad bölgelerine giden bireylerin ağırlıklı olarak ortaokul-lise mezunu olduğunu göstermektedir. Bizim Filistin ve Çeçenistan örnekleri üzerinden tartıştığımız canlı bomba eylemcilerinin de benzer bir profile sahip olduğu görülür. Filistinli canlı bomba eylemcilerinde, kadınların %10,4'ü, erkeklerin ise %5,9'u üniversite mezunu, diğer eylemciler ise ilk, orta ve lise mezunudur. Çeçenistan örneğinde ise bu oran üniversite öğrencilerinde %9, üniversite mezunlarında %18'dir. Çeçenistan örneğinde biraz daha yüksek olmakla birlikte, cihadist hareketlerde, ağırlığı lise ve ortaokul mezunları oluşturmaktadır.⁴¹

Ekonomiye bakarsak, cihadın, şüphesiz, bireyleri aşan bir ekonomi politikası mevcuttur. Öteden beri, yeşil kuşak projesi konsepti içinde, çevre ve yarı çevre müttefikleriyle beraber ABD'nin, SSCB'ye karşı, ılımlı ya da radikal, yerine ve zamanına göre, İslamcı hareket ve yapıları desteklediği, bilhassa sol teorisyenler tarafından sıklıkla işlenir. Vakıa, 11 Eylül 2001 sonrası, ABD resmi raporlarında da özellikle Afgan cihadının Pakistan üzerinden desteklediği alenen ifade edilmektedir. Bizim yaptığımız mülakatta da 1979 Afgan cihadında, özellikle Pakistan üzerinden cihadın desteklendiği kabul edilmekle birlikte, ABD'nin fiili desteğinin görülmediği ifade edilmiş, daha çok körfez ülkelerinden gelen yüklü bağışlara dikkat çekilmiştir. Alt kademe savaşçıların ABD desteğini görmemeleri normal-

41 Aydıralp, *Canlı Bomba Sosyolojisi*, 315-317; Baş, *Türkiye'den Daiş'e Katılanlar ve Sempatizanları Üzerine Bir Araştırma*, 137; Aydıralp, "Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi- III", 59; Coşkun Yıldız'ın envanterinde 49 kişinin 19'u üniversite mezunu (İHL açısından sadece 9 kişi); Nida Nur Bayram'ın 38 kişilik örnekleminde sadece 6 kişi üniversite terk ya da mezunudur (biri terk 3 İHL), bkz: Yıldız, *Türkiye'den Cihad Bölgelerine Gidenler Üzerine Bir Araştırma*, 116; Bayram, *Modern Cihad: Cihad Bölgelerine Giden Türk Gençler Üzerine Bibliyografik Bir Araştırma*, 123-126 Dikkat edilirse, resmi ve kurumsal din eğitiminden gelenlerin de az sayıda olduğu görülür. Her iki örnekleme de yüksek din eğitimi veren fakülte mezunu olmayıp, İHL'den gelenlerin sayısı ise azdır. Kurumsal ve resmi din eğitiminden ziyade, sivil ve paralel dini eğitimlerin etkili olduğu söylenebilir. Bu konuda değerlendirme için bkz.; Aydıralp, "Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi- III", 59.

dir; zira bu tarz destekler karmaşık bir profesyonellik içinde müttefikler aracılığıyla yapılır. Bazı üst kademe, hatta üst kademenin de fevkinde olanların bilgisi muhtemelen olsa da zaten bu destekler büyük oranda, Pakistan gibi, Müslüman müttefikler aracılığıyla yapılmıştır. O dönemde, Türkiye’den Pakistan İslam Üniversitesi’ne okumaya giden bir mülakatçıyla yaptığımız görüşmede, Türkiye’nin Afganistan Elçiliği’nin de savaşmaya gelen Türkleri yakından takip ettiği ve bazı gençler aracılığıyla yer yer yönlendirmeye çalıştığı, daha sonra elçilik için bilgi toplayan bu gençlerden biriyle ciddi tartışmalar yaşandığı bilgisini vermiştir.⁴²

Cihadi yapılar, küresel ekonomik sistem içinde, bölgesel fay hatlarından herhangi birinde bir düşmana karşı savaşırken, diğer düşmanın tarafında yer almakta; dünya sistem yaklaşımı açısından, aslında kendiliğinden ortaya çıkan bağımlılıklar içinde varlığını sürdürmektedir. Bu yönüyle cihadi yapılar kendisine alan açan veya lojistik destek sağlayan daha üst güç merkezlerinden bağımsız yapılar olarak görülemez. Fakat bu bağımlılıklar sahada cihad eden aktörün cihad motivasyonunda büyük bir değişiklik yapmamaktadır. Derin bir siyasi şuurdan ziyade yoğun duygu ve adanmışlıkla hareket eden cihadi aktör, kendilerini aşan bağımlılıklarla pek de ilgilenmemekte ya da “düşmanımın düşmanı dostumdur” kadim ilkesi belki de sessizce kabul edilmektedir. Küresel bağlam ne olursa olsun kendi cihadını meşru ve muteber gören cihadi aktörün kişisel ekonomisi nasıldır denildiğinde, karşımıza, yine lider ve diğer kadrolar arasında ayırım yapma zarureti çıkmaktadır. Küresel cihadi yapıların merkezinde, az ya da çok, orta üst, hatta Bin Ladin örneğinde olduğu gibi, multi-milyarder mega üst sınıftan insanlar bulmak zor değildir. Yine Kafkas cihadına katılan çok varlıklı ailelerden gelen insanlar da tespit edilmiştir.⁴³ Bununla birlikte, genel olarak, yapılan araştırmalar, bizlere, cihad bölgelerine gidenlerin, alt ve orta sınıfa mensup kişiler olduğunu göstermektedir. Genelde, ufak esnaf ve zanaatkar, serbest meslek erbabı, az da olsa çiftçi tabakalardan gelenlerin yoğunlukta olduğu görülmektedir.⁴⁴

Medeni durum açısından bakıldığında ise, evliliğin cihada engel olmadığı söylenebilir. Cihada gidenler arasında medeni durum bir farklılaşma unsuru değildir. Cihad bölgelerinde bekarlar da evliler de görülmekte; hatta evlilerin, medeni durumu tespit edilebilen cihadi örneklerde, bekarlardan daha fazla olduğu gö-

42 Halil Aydınalp, GY ile Girne’de Lavash restoranda yapılan mülakat, 14 Şubat 2007

43 Alev Erkilet, *Ele Geçirilemeyen Toprak Kuzey Kafkasya* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015), 273-274.

44 Yıldız, *Türkiye’den Cihad Bölgelerine Gidenler Üzerine Bir Araştırma*, 116-117; Bayram, *Modern Cihad: Cihad Bölgelerine Giden Türk Gençler Üzerine Bibliyografik Bir Araştırma*, 117-118; Aydınalp, “Türkiye’den Çatışma Bölgelerindeki Cihad Hareketlerine Katılım: Süreç ve Dinamikler”; Aydınalp, “Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi- III”, 66.

rülmektedir.⁴⁵ Daha önce ifade edildiği gibi, İslam'ı daha iyi yaşama arayışı içinde ailecek cihad bölgelerine “hicret” eden bireyler vardır. Yine hikayeler arasında, dul kalan mücahid eşlerinin diğer mücahedilerle evlendirildiği geçmektedir.⁴⁶ Hatta bu konuda cihadi çevrelerden evlendiği üç eşini de çatışmalarda kaybetmiş bir kadının hikayesi anlatılır. Cihad bölgelerindeki gözlemlerini anlatan Harun İlhan, yeni evlenmesine veya çocuğu olmasına rağmen, eşlerini ve çocuklarını geride bırakarak cihada gelen mücahidlerin hikayelerini anlatmaktadır. Bazı durumlarda yapılan evlilik de cihada gitmeye vesile olmaktadır. Cihadi çevrelerden yapılan evliliklerde kadınların bizzat kendileri eşlerini cihada teşvik etmektedir.⁴⁷ Yine cepheye tanıştığı arkadaşlarının kız kardeşleriyle evlenenlerin olması, cihad bölgelerinde akrabalıkların kurulduğunu ve cihadi fikirlerin evlilikler yoluyla da genişlediği görülmektedir. Ayrıca cihad bölgelerinde çocuklar da vardır. Afganistan'da Türkiye'den gelen savaşçıların okul çağındaki çocuklarına kadınlar tarafından türkçe ve matematik dersleri anlatılmaktadır. Afganistan gözlemlerini anlatan Seriyiye, bu bölgede Türk mücahidlerin çok sayıda çocuğunun olduğunu söylemekte ve 9-13 yaş arası çocuklara ders verdiklerini anlatmaktadır.⁴⁸

Cihada gidenlerin kişisel motivasyonu ve psikolojik durumuyla ilgili genel bir profilden bahsetmek pek mümkün gözüküyor. Her bir fâil kendince özel sebeplere ve psikolojik hazır bulunuşa sahip olabilmektedir. 1980'lerden bu yana Filistin ve Lübnan'daki canlı bomba örnekleri üzerinde çalışan Merari intihar eylemcisinin psikolojik profilini çıkarmanın mümkün olmadığını ileri sürerken, konuyla ilgili bir diğer referans kaynağı İsraili, daha da ileri giderek, eylemcilerde intihar davranışına yol açacak risk faktörlerinin bile görülmediğini iddia eder. Lester ise Yang ve Lindsay'la birlikte, bu iki sonucun henüz kesin olmadığını ve büyük olasılıkla yanlış olduğunu ifade etmektedir. Filistin'deki cihadi yapılar üzerinden canlı bomba eylemcisinin psiko-dinamik özellikleri şu şekilde özetlenebilir: “Kushner, ümitsizlik ve öfke duygularının tecrübe edilebileceğini önerirken, Volkan potansiyel intihar eylemcisinin incinmiş kişilik yapısına sahip olduğunu, iç dünyasını durağanlaştırmak için bazı dış temsil araçlarını bilinçli ya da bilinç dışı özümlediğini ve kendi doğasının bir parçası haline getirmeye çalıştığını ifade etmektedir. Eylemciyi idealist ve olgunlaşmamış olarak gören Rosenberg intikam güdüsünü öne çıkararak gurur ve haysiyetin onarımını ileri sürmektedir. Lackhar

45 Yıldız, *Türkiye'den Cihad Bölgelerine Gidenler Üzerine Bir Araştırma*, 166-171; Bayram, *Modern Cihad: Cihad Bölgelerine Giden Türk Gençler Üzerine Bibliyografik Bir Araştırma*, 123-125.

46 Baş, *Türkiye'den Daiş'e Katılanlar ve Sempatizanları Üzerine Bir Araştırma*, 182-183.

47 Harun İlhan, *Cihad Yürüyüşü* (İstanbul: Küresel Kitap, 2015), 118-120 ve 130-138.

48 Yıldız, *Türkiye'den Cihad Bölgelerine Gidenler Üzerine Bir Araştırma*, 118.

ise duygusal düzensizlik, siyah ve beyaz görme, kaotik ilişkiler biçimi, utanç ve başkalarını suçlama gibi özelliklerle nitelendirilen sınırdaki kişilik yapısına vurgu yapar. Yine Merari, depresyon, madde bağımlılığı ve önceden intihar teşebbüsü şeklinde intiharda üç temel risk faktörünü sayarak, kendi örneklemini içinde bu özelliklerin hiçbirinin tespit edilmediğini” ifade eder. Açık psiko-patolojik belirtilere rastlanmadığını söyleyen Merari, canlı bomba eylemi ile intikam duygusu arasında kurulan bağa dikkat çeker. Buna göre ölüm ve işkenceler kişisel sarsıntılara, incinme ve sarsıntılar intikam duygusunun gelişimine, intikam duygusu da eylem kararına yol açmaktadır.⁴⁹

Cihad bölgelerine giden Türk vatandaşları üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında ise, tekrar eden temalar dikkate alınırsa, temelde motive edici iki husus öne çıkmaktadır: İslam dünyasında yaşanan işgaller ve katliamların, özellikle kadın ve çocuklara yönelik şiddet görüntülerinin meydana getirdiği duygusal çöküntü ve kendi halinde geleneksel halk İslamı yaşarken, hatta bazı örneklerde seküler denebilecek bir hayatın içindeyken, devrimci-İslamcı kimlikle tanışmayı sağlayan yeniden fikri bir uyanış teması. Detaylandırılacak olursa şu temalar ortaya çıkmaktadır: “Müslümanlar orada işkence ve zulüm altındayken rahat yaşamama ve Allah’a nasıl hesap vereceğim kaygısı”; zulüm altındaki “Müslüman kardeşinin derdiyle dertlenme” arzusu; geçirdiği bir kaza sonrası “ölümüm bir gün mutlaka olacak bu niçin Allah için olmasın” düşüncesi; Çeçenistan’a cihada gidemediği için âdeta kahrolan arkadaşının samimiyet ve kararlılığının etkisi; cihad fikrine sahip insanların samimiyetinden etkilenme; arkadaşının şehadet haberi üzerine kendisinin de gitmeye karar vermesi; aile, iş, okul ya da bazen hapisane vasıtasıyla cihadi fikirlerin işlendiği çevrelerle sosyal etkileşim; cihadi fikirlerin işlendiği dernek çalışmalarına katılma; hareketli ve başarısız bir okul dönemi sonrası İslami hareketlerle tanışarak “yeniden doğma”;⁵⁰ sessiz sakin biraz da içe kapanık bir lise hayatı yaşarken, önce Anadolu Gençlik Vakfı, sonra Mevdu-di-Seyyid Kutub ve Muhammed Kutub’un fikirleriyle tanışma, daha sonra da tek-firci eğilimleriyle öne çıkan Ebu Hanzala lakaplı Halis Bayancuk’tan etkilenecek kendini IŞİD kamplarında bulma (Ebu Hanzala ismi pek çok örnekte karşımıza çıkıyor); içki-zina gibi her türlü kötü alışkanlığa sahipken, iki buçuk sene içinde bir taraftan abisinin telkinleriyle içkiyi bırakma, diğer taraftan da Ebu Hanzala’yı dinleyerek dini yenilenme yaşama ve yine kendini IŞİD saflarında bulma; Suriye’de Müslümanlara yapılan zulümler; İslami bir düzen hayaliyle IŞİD toprak-

49 Aydınalp, *Canlı Bomba Sosyolojisi*, 321-322.

50 Bayram, *Modern Cihad: Cihad Bölgelerine Giden Türk Gençler Üzerine Bibliyografik Bir Araştırma*, 127-133.

larına “hicret etme”; Kuran ve Sünnet’e göre yaşama isteği, bu yüzden “aşkla” İŞİD topraklarına gitme;⁵¹ Müslümana zulmeden kafire karşı kesin tavır alınması gerektiği; cihad bölgelerinde çekilen kahramanlık videolarının etkisi; yardım için ağlayan kadın ve çocukların görüntüleri; mazlum insan görüntülerinin okul-iş gibi rutinleri anlamsızlaştırması; sokak eylemlerinin ya da uzaktan protestoların işe yaramaması; ümmetin mahremine el uzatılması; daha önce cihada katılanların rüyalarında kendilerini cihad bölgelerini görmeleri, bunu manevi bir işaret olarak algılamaları ve kendilerini oraya ait hissetmeleri; cihada gidenlerin dini duygu ve motivasyonlarından etkilenme; yakınıni cihad bölgelerinde kaybetmenin depreştirdiği cihad arzusu; bazı durumlarda ise ailevi nedenlerden ötürü bir nevi başka bir dünyaya kaçış.⁵²

4. Sosyal Teori ve Modern Cihad İlişkisi Üzerinden Bir Modele Doğru

Modern cihad, makrodan mikroya çeşitli teorik zeminlerde açıklanabilecek karmaşık bir olgudur. Tek yönlü nedensel açıklamalar bu karmaşıklığı basitleştirse de verimli ve derinlikli bilimsel bir tartışma sunmaz. Biz, modern sistem karşısı cihadi hareketleri, sonuç kısmında bir şablon olarak da sunduğumuz, beşli terkip şeklinde kurguladığımız, “modern cihad modeli” (bkz: şekil-I) üzerinden okunması gerektiğini düşünüyoruz. Bu modelde, her bir açıklama seviyesi, diğer açıklamaları ilgilendiren aslında helezon şeklinde anlamların makrodan mikroya katmanlaşması olarak düşünülmelidir. Pedagojik veya metodolojik kaygılarla, her bir yaklaşım kendi içinde problem haline getirilebilir ve elbette derinleştirilebilir; fakat modern cihadi yapılar böyle helezonik bir yelpaze içinde ve çoğul bakış açısıyla düşünüldüğünde çok daha anlaşılır ve açıklanır hâle gelecektir.

Dünya sistem katmanı, ekonomik bir dünya sistemi içinde, daha çok çevre ve yarı çevre konumundaki İslam dünyasının, kapitalizme yön veren aktör devletlerle, eşitsizliklerin yön verdiği karşılıklı bağımlılıkları ifade eder. Tahmin edileceği üzere, bu yaklaşım, Wallerstein’in “dünya sistem teorisinden” beslenir. İslam dünyası enerji, hammadde, ucuz iş gücü, pazar potansiyelleri yanında ekolojik maliyetlerin dışsallaştırılacağı ucuz ve feda edilebilir alanlar olması açısından dünya sistemi içinde tutulması gereken büyük bir yapıdır. Kapitalizm enerji, hammadde ve ucuz iş gücü krizlerini dışsal alanlara doğru genişleyerek, bir anlamda maliyetlerini çevre ve yarı çevre ülkelere yükleyerek atlatmaya çalışmaktadır.

51 Baş, *Türkiye’den Daiş’e Katılanlar ve Sempatizanları Üzerine Bir Araştırma*, 142-144.

52 Yıldız, *Türkiye’den Cihad Bölgelerine Gidenler Üzerine Bir Araştırma*, 119-122.

Kârlılığın devamı ve içerdeki refahın sürdürülebilirliği dışsal alanların sömürülmesini gerektirir. Dolayısıyla İslam dünyası, özellikle Orta Doğu, kapitalizme eklemlendiği ve küresel sermayeyle iş birliği yaptığı ölçüde bu sistemin anlamlı parçası, uyum ve eklemlenmeyi reddettiğinde ise, sistem tarafından caydırılması ve hizaya çekilmesi gereken âdeti “huysuz bir çocuktur”. Askeri müdahaleler, toplumsal hareketlerin yönlendirilmesi, örgütsel faaliyetlerin kontrolü, otorite boşluklarının dizaynı, gruplar arası etkileşimin sağlanması, silah ve esrar başta olmak üzere sermaye akışını ve güvenlik algılarını etkileyecek tüm kaçakçılık sisteminin takibi, bölgesel göç hareketlerinin istenir istikamette yönetilmesi dikkate alındığında, tabir caizse, İslam dünyasının nasıl bir “belaya” çatıttığını veya nasıl bir “cehennemin” ortasında kaldığını göstermesi açısından manidardır. Bu yönüyle cihadi hareketler anti-kapitalist sistem karşıtı sosyal hareketler zemininde yükselen, silahlı ya da silahsız varyasyonları içinde, protest yapılar olarak karşımıza çıkar. Sistemik süreçlerin tetiklediği otorite boşluklarından beslenen cihadi hareketler için, işgal ve yabancı müdahalesi, cihadi söylemleri meşrulaştıran belki de en önemli kaynaktır. Her ne kadar dünya sistem analizi açısından bu tarz kültürel açıklamalar bir “gölge fenomen” olarak önemsenmese de bilhassa Orta Doğu dikkate alındığında, “Hristiyan siyonizmi”, “tanrısal seçilmişlik”, “vaad edilmiş topraklar”, “aryan istisnacılığı”, “armagedon binyılcılığı”, “Tanrıyı kıyamete zorlamak” şeklinde somutlaşan teo-politik tartışmalar da dünya sisteminin işleyişinde atıfta bulunulan ezoterik ve kültürel düzlemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, tüm bu teo-politik açıklamalar sermaye süreçlerinin dışında değil, onların etkisinde ve paralelinde meşrulaştırıcı ve motive edici meta söylemler olarak görülebilir.

Dünya sistem yaklaşımı, lokal bir çatışmanın küresel kodlarını ve sermayeye ilişkin reel bağlamını vermesi açısından bize göre de temeldir. Hiçbir önemli bölgesel çatışma dünya sisteminden bağımsız açıklanamaz. Ancak gerekli olan bu açıklama her zaman tek başına yeterli olmayabilir. Burada kırılmaların yaşandığı bölgelerin yapısal durumları karşımıza çıkar. İslam dünyasındaki yapısal uyumsuzluklarla cihadi hareketler arasında bağlantılar vardır. Bir önceki başlıkta verilen sosyal profil tartışmaları, modern cihadizmin, belirli bir yapısal modelin ürettiği yeknesak ve homojen bir çizgi olmadığını gösterir. Bu durum, kendi çeşitlilikleri içinde cihadi aktörleri var eden yapısal unsurların aslında önemine işaret eder. Profile dair çeşitlilik yapısal açıdan düzen oluşturmadaki başarısızlık, geçiş aşamasının oturmamışlığı, dışardaki süreçlerin yön verdiği yapısal istikrarsızlığı ve belirsizliği ifade eder. Genel anlamda, İslam dünyasının içinde bulunduğu ya-

pısal model bir kriz analizini de beraberinde getirmektedir. Âdeta tarihi kazananların belirlemesi ya da hâkim olanın hukukunun geçerli olması veya coğrafyanın gerçekten kader olması da denebilir, fakat son dört asır şüphesiz Müslümanlar için bir gerileme ve çöküş tarihidir. Kendi emek süreçleriyle zihinsel dünyasını geçerli bir doktrin haline getirdiği, güçlü tarihsellik örneği vererek gerçekten egemen ve bağımsız olduğu dönemleri geride bıraktığı, düzen ve ilerleme problemleri altında boğulmaya başladığı aşamada; teknoloji ve bilimi, endüstriyel kapitalizmi, yeni siyasal ve sosyal nizamıyla bilgiyi, üretimi ve cepheyi kontrol eden Batı yayılmacılığı karşısında gerileme mukadder olmuştur. İslam dünyasında önce sömürgecilik ve işgallerle travmatik hâle gelen egemenlik krizi yaşanmış; bağımsızlık elde edildiğinde ise, hangi araçlarla nereye kadar modernleşeceğini kestiremeyen mekteplilerle medreseliler, seküler kesimlerle dindarlar arasında, hâlâ söndürülemeyen modernleşme krizi baş vermiştir. Arızalı modernleşme sürecinin belirsizlikleri içinde, refahın alt ve orta sınıflara daha dengeli aktarımı, yani orta tabakalaşma krizi hep sorun olarak kalmış; istikrarlı bir ekonomik modele sahip olmadığı için sürekli yenilenen insan ihtiyacını karşılama adına kendisine uygun sürdürülebilir bir eğitim modeli krizi, orta tabakalaşma krizini izlemiştir. Böylesi yapısal uyumsuzluklar içinde derin ideolojik farklılaşmalar, vatandaşlık ve hukuk bilincinin yeterince gelişmemesi, bölgecilik ve kabilecilikten eşitlikçi bir ulus bilincine çıkamayarak alt kimlik tartışmalarında boğulma, devlet ve hukuk âdiyeti gelişmeden, düzen fikri oturmadan, enerjinin yeni düzen arayışı için özellikle etnik ve dinsel tartışmalarda heba edilmesi, dolayısıyla refaha ve bütünleşmeye hizmet eden efektif bir sivil toplum ve siyasal entegrasyona ulaşma yerine, ideolojik düzen krizlerine sivrulma, yine bu yapının temel özelliklerindendir. Krizlerin şekillendirdiği bu yapı içinde bilim, devlet, hukuk, özgürlük, kadın, eğitim, din, tarih gibi toplumsal unsurlar kendi yerini bulamazken, böylesi bir kör dövüşü içinde sermaye hareketliliğinin gereğinden fazla politikleşmesi, sınıfsal mobilitenin zorlaşması, emek süreçlerinin gayri insanileşmesi kaçınılmaz hâle gelmektedir. Böylesi yapısal uyumsuzluklardan, tüm olumsuzlukların sebebi olarak görülen “yakın” ya da “uzak” düşmana karşı savaş açan devrimci cihadi hareketlerin çıkması şaşırtıcı değildir. Bazen de yapının tetiklediği kendi çelişkilerini ve yetersizliklerini, kendisinden ziyade bir düzen sorunu haline getiren; çaresizliklerin gerçek sebebi olduğuna inandığı düzene karşı verilecek mücadeleyi de dinsel idealizmle meşrulaştıran aktör ve hareketler için yapı ve değişim temel problemlerdendir. Sorunların sebebi olan yapı çözümün de aslı parçasıdır. Bu yüz-

den içerde ya da cihad bölgelerinde, modern cihadi hareketler, hem anti-sistemik, hem de anti-yapısal bir karakter arz ederler.

Sonuçta küresel sistem materyalist bir sermaye birikimini, milli sistemler de seküler hukukun önceliğini imler. Birbirinden kopuk olmayan eş süremli bu yapısal zincirin özü, cihadi hareketler açısından, dini dışlayan materyalist ve seküler bilinci ifade eder ki, bütün kötülüklerin anası bu yapısal zincir çöktüldüğünde, hatta sadece Müslümanlar değil tüm insanlık da esaretten kurtulacaktır. Burada, yapının özsel kodlarını kendileri gibi reddederek sınıfsal eşitlik ve emeğin özgürleşmesini isteyen sol devrimci hareketlerle cihadi hareketlerin müşterek anti-yapısal ve anti-sistemik bir zeminde buluştuğu görülür. Sınıfsal eşitliğin olmadığı yerde insan bilincinin asla özgürleşmeyeceğini savunan Marksist yorum, çözümü, zihnin dışındaki reel tahakküm ilişkilerinde bulurken; cihadi tavır, çözümü, zihnin içindeki soyut iman ve teslimiyette bulur. Birbirine zıt değer sistemlerinden beslenmesine rağmen, praksis olarak, her ikisinin de yapısal eşitsizliklere odaklanan söylemler ve yöntemler geliştirmesi, ez cümle kapitalizme saldırması, taktik ve hedef birliğini ihsas eder. Proleter kitlelerin müşterek ezilmişliği, anti-kapitalist bir kızgınlıkla en uçları birbirine yaklaştırmaktadır.

Dünya ekonomik sistemi yapısal unsurları şekillendirirken, art zamanlı olarak, tarihin herhangi bir döneminde farklı yapısal unsurlar câri olsa ve düzen problemleri nispeten sona erse de cihadi düşünce, bir dini zihniyet ve idealizm olarak yine var olmaya devam edebilir. Zira sistemsel ve yapısal açıklamalar, dini duygu ve adanmışlıktan beslenen cihadi öznenin zihinsel ve bilişsel durumunu etkilemekte fakat bütünüyle değiştirmemektedir. Farzı kifaye olan cihadın farzı ayn, hatta işgalin olduğu yerde öncelikli farz şeklinde yorumlanması ve cihadi hareketlerin şiddeti meşrulaştırmaları, bir anlamda cihadla ilgili yorumların sertleşmesi, dönemsel art zamanlı ve eş süremli olaylardan elbette bağımsız değildir. Örneğin Seyyid Kutub'un hapisane şartları altında, İhvan'ı tavizkâr olmakla suçlayan hararetli gençleri etkilemesi, Kutub'un asılmasıyla birlikte, bu gençlerin Kutub'un fikirlerini daha da radikalleştirerek karşı şiddete başvuran örgütler kurması, bu örgütlerin içerdeki şiddet eylemleri sonucunda kamusal otorite tarafından bastırılması, bu sefer de ulus ötesi cihadın ilk halkası olacak şekilde Afganistan'a hicret etmesi, birbirini tetikleyen art zamanlı yapısal şartlarla ilgilidir. Yine 1979 Afgan cihadı, 1979 İran Devrimi, 1979 Cüheyman el-Uteybi'nin Kâbe baskını, 1979 Camp David İsrail-Mısır Anlaşmaları, 1979 Zülfikâr Ali Butto'nun Pakistan'da devrilmesi, 1981 Enver Sedat'ın İhvan'dan kopan marjinaler tarafından katledilmesi cihadi düşüncelerin canlanmasına hizmet eden eş süremli yapısal

şartlar olarak sunulabilir. Özellikle Afgan Cihadı el-Kaide'nin, İran Devrimi Hiz-bullah'ın ortaya çıkmasını sağlayarak günümüze kadar gelen süreçleri derinden etkileyecektir. Böylesi bir yapısal model olaylar ve aktörlerin etkileşim süreçlerini açıklamada çok faydalıdır. Fakat bu art zamanlı ve eş süremli olay dizgelerinin dayandığı “yapısal öz” nedir diye sorulduğunda, karşımıza, yine adanmışlık ve mensubiyeti var eden dini duygu, dini zihniyet ve dini idealizm karşımıza çıkar. Ancak burada Weberci bir zihniyet analizi bize göre modern cihadi hareketle-ri bütünüyle açıklamaz; zira cihad sadece bir ide, zihniyet veya yorum meselesi değildir. Zaten hep var olan ve bilinen cihadi zihniyet, bir anlamda ihtiyaç du-yulmadığında “uykuya dalan” cihadi çıkarımlar olarak kalırken, yapısal şartlar uygun ortam oluşturduğunda tekrar canlanmaya başlamaktadır. Fâilin salt dini idealizmi her zaman cihadi zihniyet taşır; fakat cihad algısı barış, savaş, anlaşma ve fitne dönemlerine, hatta tam egemenlik, karşılıklı bağımlılık ve azınlık olma durumlarına göre kendi gerçek anlamını bulur. Böyle bakıldığında, cihad, sadece rivayet sisteminde yazılı bir düstur değil, aslında eş zamanlı ve art süremli yapısal şartların var ettiği sürekli yorumlanacak konjonktürel bir çıkarımdır. Dolayısıyla Weberci zihniyet analizi, durağan kognitif bir bilinç durumunun analizi şeklinde eksik; fakat bu bilişsel durum yapısal şartlarla ilişkileri açısından anlamlı kılındığı ölçüde tamamlayıcı ve açıklayıcıdır. Bu nokta, bizi, sosyolojide yapı fail ikiliğini aşma girişimleri olarak “yapılaşma” ve “jenetik strüktüralizm”e götürür. Cihadi özne, öznel anlam dünyasıyla cihadı var eden yapısal şartları etkileme kapasitesi-ne sahiptir (refleksite); ancak içinde bulunduğu yapısal şartların da cihadi özneyi şekillendirme gücü (yapısal-işlevselcilik) dâima bâkidir.

Burada, fâilin modern cihada iltifatı, yine bireysel motivasyonla yapısal şartların kesiştiği noktada, tetikleyici olay ya da olaylarla ilgilidir. Benzer zihni-yete sahip aynı yapısal şartlar içinde var olan bireylerin, kendilerini, düz bir çizgi şeklinde cihad bölgelerinde buldukları söylenemez. Daha önce örnekleri verildiği üzere, her fâilin özsel şartları ve kendine göre gerekçeleri mevcuttur. Kimisi salt dini doktrine dayalı, kimisi gördüğü rüyayla, kimisi bir yakınını kaybettiği için, kimisi maruz kaldığı şiddet görüntüleriyle, kimisi tesadüfen yaşadığı sosyal et-kileşimle, kimisi örgütsel yapıların planlı çalışmalarıyla, kimisi sınıfsal kenara itilmişliğin adı konulmamış çelişkileriyle, kimisi sürekli dışlandığı gruba duydu-ğu öfkeyle; ez cümle sayısız tetikleyici olaydan bahsedilebilir. Burada karşımıza Simmelci ve de Certeaucu gündelik hayatın ve sıradan davranışların sosyolojisi çıkar. Metro çıkışında kızgın bir bakış, arkasından yürüdüğü kadının belirsiz ama ruh halini değiştirmeye yeten parfümünün kokusu, imkânı olmadığı için değil el

açtığı için ruhu fakir dilenci, her yerde ve her zaman çingene olmaktan hoşnut renkli bir çingene, hıçkırarak ağlayan bir çocuğun ağlaması; bütün bunlar ilgisiz tesadüfler anlamında sebepsizce, yüzlerce kilometre ötede yaşanan katliamları ve dramları, ruhta sızı bedende bir yük olarak hatırlatabilir. Duyguları ve zihni sınırları tanımayan insanın harici normatif kalıpları ve dahili gündelik rutinini hangi ölçülerde nereye kadar aşacağını aslında kimse bilmiyor. Sebepleri ve zihniyeti yeterince aydınlattığımızda bile, hâlâ karanlık noktaların olabileceğini, bütün değişkenlerin farklı şartlar altında tekrar bağımsızlaşacağını, dolayısıyla ihtimal barındıran ihtiyatlı sosyolojik bir dile ihtiyaç duyduğumuzu unutmuyoruz. Böylesi bir model içinden konuşma gereği hissetmemiz de aslında, kesinlik arayışından ziyade en etkili ihtimaller üzerinde düşünme isteğimizle ilgilidir. Burada Weberci yöntem bir başka açıdan yine kendini ele verir. Olası en anlamlı nedenler üzerinden gerçek özü yakalamak.

Cihadi hareketleri açıklayan, olası en önemli nedenlerden birisi, yapısal şartlarla eşgüdüm içinde ele alınması kaydıyla, politik-dini idealizmdir. Dini duygu ve motivasyon yoğunluğunun siyasallaşması denilebilecek bu anlam katmanını neyi ifade eder? Derin dini duygu ve içsel mensubiyetin siyasal içerik kazanması tabii bir süreç içinde gerçekleşir. Zira doğdukları andan itibaren toplumsal nitelik kazanan her din diğerlerini de ilgilendiren kamusal bir mesele, dini kaynaklı her kamusal mesele de siyasal bir mesele haline gelir. Otorite ve paylaşım sorunları üzerinden önce karşı dinlerle, sonra kardeş dini topluluklarla çatışma ve rekabet kaçınılmazdır. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki güç ilişkileri bu durumun tezahürüdür. Burada, cihadi selefilik açısından ayırt edici nokta, tüm orta çağlar boyunca, güçlünün, “mülkü” bir sefer ele geçirdikten sonra, siyasal egemenlikle dini hakimiyeti kendi bünyesinde mecz etmesi ve bireysel olarak “de facto” etmese bile kamusal olarak “de jure” dini temsil etmesi; dinsel meşruiyetinin ötesinde kitlelerin kültür olarak aldığı bu siyasi-dini birleşim ve temsilin 20. yüzyıldan sonra müstakil devletler tarafından daha fazla devam ettirilememesinin meydana getirdiği boşluklar ve arayışlardır. 16. yüzyıldan sonra gelişmeye başlayan sermaye, üretim ve teknoloji süreçlerinin dışında kalan Osmanlı'nın 1924 sonrası ortadan kalkmasıyla bu boşluklar ve arayışlar tam manasıyla hissedilmeye başlanmıştır. Önce işgal, sonra sömürgecilik, daha sonra da “arızalı modernleşme” süreçleri içinde, bir taraftan başarıları dine hamledilen eski “büyük egemenliklerin” özlemi, diğer taraftan “yeni dünyaya uyumun” çelişkileri arasında, salim bir düşünce çilesiyle değil de egemenlik krizlerinin ortasında, yeni bir dini-politik söylem üretilmeye başlanmıştır. Sanayi sonrası post-patrimonyal dönemde, sanayi

ve ulus-devlet öncesi, imparatorluk şartlarına göre kurumsallaşan dini-politiği yeniden söylemleştiren ve idealize eden bir asırlık anti-sistemik zihinsel ve ideolojik zeminden beslenen bir cihadi selefilik var karşımızda. Dolayısıyla işgal ve müdahale olmasa bile “ilahi hakimiyet ve dini düzen” arayışı, her ne kadar bu arayış metin, gelenek, yorum ve reel süreçler açısından Hz. Peygamber ve dört halife dönemi sonrası hep bir arayış ve mevcudu kabul şeklinde ilerlese de (saltanatı kabul, meşruti monarşiyi kabul, cumhuriyeti kabul, demokrasiyi kabul şeklinde), şüphesiz cihadın temel gerekçelerinden olacaktır. Vakıa, modern cihadi hareketlerin ilahi hakimiyet arayışlarını tetikleyecek yapısal şartlar da fazlasıyla müsait olmuştur. Benna ve Mevdudi İngiliz emperyalizmine ve sömürgecilığe karşı, Kutub hapishane şartları altında kendi toplumu ve devletine yabancılaştığı bir vasatta seküler “tağutlara” karşı dini-politik bir söylem üretmiştir. Seriyye, Feraç, Şükrü Mustafa, Ömer Abdurrahman ise bilhassa Kutub’un asılması, İslami hareketin otorite tarafından bastırılması, İsrail’in Mısır tarafından kabul edilmesinin oluşturduğu menfi hava içinde, Kutub’un kavramlarını daha ileri noktalara götürerek iman, tekfir ve cihad doktrinleri ve bu doktrinlere dayalı çok daha sert dini-politik söylemler üretmişlerdir. Mısır’da üretilen bu tarz dini-politik 80’ler boyunca Afgan cihadında (sadece Afganistan’da da değil, 81-82’de Suriye’de Hama ve Humus’ta mesela), Afgan cihadında Vahhabi tonlarla kendini bulan dini-polik, 90’larda Bosna ve Çeçenistan’da; 90’ların sonlarına gelindiğinde ise küreselleşen bu dini-politik Müslümanlar nerede çatışma yaşıyorsa oraya uzanmıştır. Olaylar dini-politik doktrini şekillendirirken; dini politik doktrin de olaylara bakışı etkilemektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus dinden olaylara değil; olayların var ettiği dini yorum tarzı olan bir dini-politikten olaylara gidilmesidir. Özellikle “sorgulanan” ve “reddedilen” cihadi zihniyeti var eden, dinden ziyade, olayların ve çatışmaların şekillendirdiği bu dini-politiktir. Dini-politiğin inşa ettiği “selefi cihadi zihniyetle”; politikleşmemiş, bir şeye tepki olarak değil de zaten öyle olduğu için var olan, Müslümanlar tarafından ortalama kabul gören, ittifak edilen mezheplerle mücessem, gelenekle ilişkisi daha dikkatli kurulmuş “genel cihadi anlayış” arasında bu yüzden farklılık vardır. Ezher ulemasının, Türk ilahiyatçıların ya da Dünya Âlimler Birliği’nin cihad anlayışı ile aralarda bazı durumlarda makul geçişler yapılabilse de Kutub’un, Seriyye’nin, Ferac’ın, Makdisi’nin, Tartusi’nin, ‘Iyeyri’nin, Havâli’nin, Ebu Katâde’nin, Abdülkadir b. Abdülaziz’in ve Muhammed es-Suri’nin cihad anlayışı arasındaki farktır bu. İslam’da bir cihad anlayışı mevcuttur; cihadizm ise dini-politik bir yorumdur. Genel dini-politiğin içine sızan bu tarz cihadi bir doktrin nerede nefes alıyorsa oraya göçmekte; göçtü-

ğü yerde bir nüve bırakarak, yolculuğuna devam etmektedir. Bu yolculuk internet teknolojileriyle çok daha hızlanmış durumdadır.

Sanal ümmet katmanı ise, cihadi hareketlerde, iletişim teknolojilerine ve dijitalleşmeye paralel, coğrafi sınırları aşan küresel yakınlaşmaları ve etkileşimleri ifade eder. Belirli merkezi olmayan sanal bir düzlem, kendi sınırlarına hapsolmayı reddeden yapılar için siyasal muhalefet ve örgütlenmenin yeni mekânı haline gelmiştir. Bilgi paylaşımı, fikir alışverişi, örgütlenme biçimi, kamuoyu oluşturma şekli kültürel normları ve coğrafi şartları aşan dijital bir karakter kazanarak cihadi normların küresel yeniden üretimine imkân sağlamaktadır. Sadece düşünceler değil, geçerli taktikler de hızlı yayılma imkânı elde etmektedir. Bu yaklaşım, kuramsal olarak, Manuel Castells'in "ağ toplumu" ile ilgili çalışmaları, özellikle siyasal muhalefetin enformasyon çağında değişen formları üzerinde yazdıkları üzerinden takip edilebilir.⁵³ Böyle bir yaklaşımı, 2000'lerin başında, doğrudan cihadi yapılar üzerinden değerlendiren Olivier Roy'u elbette hatırlamak gerekir. Roy'un "coğrafyasızlaşma" yaklaşımı, aslında 1979 Afgan savaşında kendini gösterse de 1990'ların ortalarından itibaren, bilhassa el-Kaide eylemlerinin global nitelik kazanmasıyla çok daha geçerli hale gelmiştir.⁵⁴ Tarihsel ve kültürel bağlamdan soyutlanarak dinî motivasyon ve cihadi fikirlerden hareketle oluşturulan homojen davranış örüntüleri giderek küresel bir kimlik haline gelmektedir. İslami hareketler, Vestfalya sonrası oluşan yeni dünya düzenine ve bu düzenin epistemik zemini olan modernizme karşı olmakla birlikte, modernitenin kazanımlarını doğru okuyup kullanmaktan geri durmamışlardır. İslamcı hareketler, kabaca 60'lardan sonra dergi ve yayınlarda, 70'lerden sonra video ve kasetlerde, 90'lardan sonra özel televizyonlarda ama daha çok özel radyolarda, 2000'lerden sonra ise dijital ortamlarda hayat bulmuşlar; böylece fikirler ve heyecanlar uzak bölgelere taşınmıştır. Bir merkezde üretilen dini-politik bilginin en ücra köşelere kadar götürülmesi "dava ve tebliğ" faaliyetinin gereğidir. Bu bilgi, bir intihar yeleğinin nasıl üretileceği ya da basit bir düzeneikle nasıl bomba yapılacağı halini aldığı anda, elbette çok riskli hale gelmektedir. Ya da alamadığınız fetvaları dijital mecralardan alabilirsiniz. Bazı sitelerde, canlı bombanın, kendi tabirleriyle, istişhâd eylemlerinin meşruiyetine dair pek çok hüküm verildiği görülür.⁵⁵

53 Özellikle şu eseri anılan konular açısından dikkat çekicidir, bkz: Manuel Castells, *İsyân ve Umut Ağları: İnternet Çağında Toplumsal Hareketler*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2013).

54 Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004).

55 İstişhâd eylemleriyle ilgili âdeta bir "fetva enflasyonu" yaşanmaktadır, bkz: Süleyman b.Fahd el-Avde, "2007) مسائل جهادية وحكم العمليات" (Erişim 17 Temmuz 2025); Şeyh Ali Hâzım, "مسائل جهادية وحكم العمليات" (Erişim 9 Aralık 2015); Türki b. Mübarek el-Binali, "2009) (إلى العمليات، الأقوال المهدية" (Erişim 10 Aralık 2025).

Sonuç

Aşağıda şekil olarak da verilen modern cihad modelimizden hareketle, öncelikle sistem karşıtı cihadizmin karşı olduğu sistem genel olarak dünya ekonomik sistemi, özel olarak küresel sistemin ulusal yansımalarıdır. Her iki sistem de “bütün dertlerin devası” olacak, kurgusu ve işleyişi tam belli olmasa da ilahi hakimiyetin, salt dinsel politik bir düzenin önünde engeldir. Bu sistemler seküler olmasının yanında hem materyalist hem de hedonisttir. Ayrıca bu “seküler” sistemler zinciri, İslam dünyasının nefes almasına mücadele etmemekte; siyasal müdahaleler, askeri-sivil darbeler ve fiili işgallerle yaratılan kargaşa ve otorite boşluklarıyla İslam dünyasının altını oymaktadır.

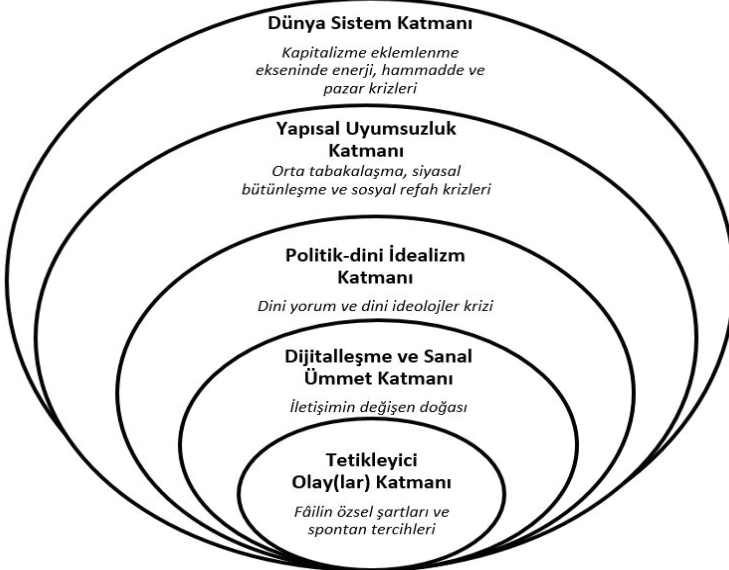
Böylesine global bir kuşatılmışlığın veya gönülsüz de olsa bağımlılığın ürettiği yapısal bozukluklar, siyasetten ekonomiye, eğitimden kültüre düzen kurma ve bütünleşme imkanlarını zedelemektedir. Çift yönlü bu tarz küresel ve ulusal kuşatılmışlık hissi, metnin en net, geleneğin en sade biçimde algılandığı, dolayısıyla daha kesin ve daha dar dini yorumlarla şekillenen politik-selefilığe kapı aralamaktadır. Politik-selefi söylemler ise bugünün dünden hareketle yeniden inşa edileceğini öne sürdükçe; bu inanç ve duygu, dini kardeşlik ve heyecanın üst seviye yaşandığı kurucu “altın çağa” dönüş talebini de tetiklemektedir. Sistemsel istikametsizlik, düzen kurmadaki başarısızlık ve kişisel belirsizliklerin yön verdiği kaygılar, mahalle ve köy sisteminin çökmesiyle boşlukta yüzen özellikle yeni kentli bireyler için İslamcı hareketlerden cihadi yapılara geçişi kolaylaştıracak uygun kişisel ortamlar yaratmaktadır. Üstelik bu tarz tetikleyici geçiş ve karşılaşmalar iletişimin değişen doğasıyla çok daha hızlı olabilmektedir. Mesajınız birilerini ilgilendiriyorsa artık sınır tanımamaktadır. Dolayısıyla sizin kişisel boşluklarınız ya da sistemsel tartışmalarınız olmasa bile, “duygudaş olduğunuz başkası” ya da “derin bir dramın” içine kendiliğinden çekilebildiğiniz dijital vasatın içinde yolunuz yine cihadi yapılarla kesişebilmektedir. Fâilin öznel durumuyla yapının zorunlu bağımlılıkları arasında çözüm ararken, cihadi birey, kültürel sınırları aşan; bir taraftan daha özgür diğer taraftan daha güçlü olduğu hissiyle, kendini milyonlarca kişiden oluşan sanal ümmetin içinde bulmaktadır.

Modern cihadi fikirler ve hareketler, temelde dünya sistemi, milli yapılar ve kişinin dini-politik yorumlarla idealize bilişsel dünyasının bir bileşkesi olduğu için karmaşık bir durum arz eder. Bu karmaşayı netleştirmek adına, ileri sürdüğümüz modelden hareketle, her bir hareket veya aktör için bazen dünya sisteminden

18 Temmuz 2025); Genelde eylemlere cevaz veren pek çok fetvanın özetlendiği şu site bu konuda dikkat çekicidir: “2010) (اقوال العلماء في جواز الاستشهادية, “العمليات الاستشهادية” (Erişim 18 Temmuz 2025).

BÜTÜN YÖNLERİYLE SAVAŞ

yapısal uyumsuzluklara, bazen dünya sisteminden doğrudan bireyin anlam dünyasına, bazen dini zihniyetten olay silsilelerine, bazen kişisel olaylardan metin ve yoruma gitmek gerekebilir. Durağan bir durumda, yani ortada ele alınan hususi bir aktör, hareket, örgüt ve eylem yoksa, bağımsız değişken yoktur bütün değişkenler birbiriyle bağlı olabilir; burada eş süremlili ve art zamanlı dinamiklere dayalı yapısal öz veya özlere aktör, olay ya da hareketin niteliklerine göre, zamansal ve mekansal olarak belli bir kesitin içinde ancak netleşebilir. Her şey netleşmeye başladığında bile hâlâ kapalı kalan yönlerin bulunabileceği hesaba katılmalıdır. Yapısal şartların özsel anlamları dikkate aldığı bu tarz helezonik bir terkip modeli, şu an için modern cihadi karmaşayı açıklamada en mantıklı tercih gibi görünmektedir. Bu modelde dini idealizm yapısal şartlara ya da bireyin nihai anlam dünyası dünya sistemi bütünüyle feda edilmese de dini-politik ideolojiyi şekillendirmede yapısal şartların önemli olduğu, ideoloji bir sefer oturduğunda ise dini-politik zihniyetin yapısal şartları tersine çevirmeye çalıştığı söylenebilir. Bir anlamda, cihadi fikir ve hareketlerin gelişim safhasında, küresel ya da lokal yapısal şartların etkili olduğu; cihadi bilinç, yoğun duygu durumu eşliğinde bir sefer yerleştiğinde ise, dini-politik söylemlerin baskın olduğunu düşünmekteyiz. Tekrar edilecek olursa, cihadi vektörün yönünü, yine de aktör, olay ve hareketin kendi özel durumları belirler. Özel durumlar bu model içine atıldığında, verilen anlam katmanlarının karşılıklı analizinin, ele alınan cihadi hareketin yapısal özünü yakalamak için uygun sinerji ve doğru sıçramalara imkân vermesi beklenir.



Modern Cihâdî Hareketler Modeli - Aydınalp 2025

Kaynakça

- Avde, Süleyman b. Fahd el-. “الاستشهادية العمليات حكم”. 2007. Erişim 17 Temmuz 2025. <http://ar.islamway.net/article/2244/>
- Aydınalp, Halil. *Canlı Bomba Sosyolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Aydınalp, Halil. “Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi- III”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (ts.), 56-70.
- Aydınalp, Halil. “Türkiye’den Çatışma Bölgelerindeki Cihad Hareketlerine Katılım: Süreç ve Dinamikler”. Samsun: Samsun Büyükşehir Belediyesi, 2018.
- Aydınalp, Halil. *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Baş, Sema. *Türkiye’den Daiş’e Katılanlar ve Sempatizanları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bayram, Nida Nur. *Modern Cihad: Cihad Bölgelerine Giden Türk Gençler Üzerine Bibliyografik Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Benna, Hasan. *Hayatı ve Risaleleri*. çev. Ramazan Nazlı. İstanbul: Arslan Yayınları, 1980.
- Binali, Türki b. Mübarek el-. “الاستشهادية العمليات إلى , المهدية الأقوال”. 2009. Erişim 18 Temmuz 2025. <http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=89144>
- Castells, Manuel. *İsyan ve Umut Ağları: İnternet Çağında Toplumsal Hareketler*. çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Çakmaktaş, Nurullah. *Cihadi Selefililiğin İdeolojik Oluşumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019.
- Erkilet, Alev. *Ele Geçirilemeyen Toprak Kuzey Kafkasya*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015.
- Ferac, Abdüsselam. *el-Cihad: el-Farîzatü’l Gâibe*, 1981. <https://ia801500.us.archive.org/4/items/ktp2019-bk2340/ktp2019-bk2340.pdf>
- Hâzım, Şeyh Ali. “الاستشهادية العمليات وحكم جهادية مسائل”. Erişim 09 Aralık 2015. <http://bou-r.talk4her.com/t14970-topic#142774>

- Iyeyrî, Yusuf el-. *Gerilla Savaşı: Düşmanla Savaşta Kadının Rolü*. çev. Muhammet Atta - Yasemin Çimen. İstanbul: Küresel Kitap, 2. bsk., 2017.
- İlhan, Harun. *Cihad Yürüyüşü*. İstanbul: Küresel Kitap, 2015.
- Khatab, Sayed. “Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb”. *Middle Eastern Studies* 38/3 (2002), 145-170.
- Kutub, Seyyid. *İslam Davasının Stratejisi*. çev. Akif Nuri. İstanbul: Çığır Yayınları, 1977.
- Kutub, Seyyid. *Son Sözler*. çev. Ömer Bezirci. İstanbul: Nehir Yayınları, 1989.
- Kutub, Seyyid. *Yoldaki İşaretler*. çev. Kamil M. Çetiner. İstanbul: Arslan Yayınları, 1997.
- Kutub, Seyyid - Mevdudi, Ebu'l 'Ala. *Cihad*. İstanbul: Dünya Yayınları, 5. bsk., 1992.
- Leiken, R. - Brooke, S. “The Moderate Muslim Brotherhood”. *Foreign Affairs* 86/2 (2007), 107-109.
- Mevdudi, Ebu'l 'Ala. *Allah Yolunda Cihad*. İstanbul: Çığır Yayınları, 1976.
- Mevdudi, Ebu'l 'Ala. *İslam İnkılâbının Programı*. çev. Mikailü Bayram. Ankara: Hilal Yayınları, 1969.
- Mevdudi, Ebu'l 'Ala. *İslam'da Hükümet*. çev. Ali Genceli. Ankara: Hilal Yayınları, 1971.
- Özel, Ahmet. *İslam ve Terör: Fıkhî Yaklaşım*. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- Roy, Olivier. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Yıldız, Coşkun. *Türkiye'den Cihad Bölgelerine Gidenler Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Zollner, Barbara H. E. *The Muslim Brotherhood: Hassan al-Hudaybi and Ideology*. London: Routledge Oxon, 2009.
2010. “الاستشهادية العمليات جواز في العلماء اقوال”. *الاستشهادية العمليات جواز في العلماء اقوال*. Erişim 18 Temmuz 2025. <http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=105747>.

SAVAŞIN MEŞRUIYET ZEMİNİ: CİHÂDÎ HAREKETLERDE TEKFİR

Muhammed İkbâl ÇOBAN*

“Modern ‘Yasak’ın kullarına, hükümetlerine, dostlarına, destekçilerine...

Yasak’ın hizmetkarlığını yapan sapkın liderlere...

Hepsine derim ki:

Sizin tapıtığınıza tapmıyoruz. Sizin dininiz size, bizim dinimiz bize. Sizi, Allah’ı bırakıp da tapıtığınız yasa ve kanunlarınızı reddediyoruz. Bu düşmanlık ve nefret, Allah’ın dinine dönünceye, onun şeriatına ve hükmüne boyun eğip teslim oluncaya kadar, kıyamet gününe kadar aramızda devam edecektir.”

Cihâdî Hareket’in Ürdünlü ideoloğu Ebû Muhammed el-Makdisî, *Keşfu’n-nikâb* adlı eserine mukaddimeden önce bu teberrî cümleleri ile başlar. Bu cümleler aynı zamanda, Ortadoğu’da on yıllardır süregelen çatışmaların arkasında yer alan ideolojilerden birinin özeti niteliğindedir.

11 Eylül’den sonra özelde Ortadoğu, genelde İslam coğrafyasını etkisi altına alan terörle savaş sürecinde, cihâdî hareketler birden fazla devletle silahlı çatışmalara girmiştir. Söz konusu hareketler, gerek ideolojilerini ele aldıkları matbu çalışmalarda gerek propaganda amaçlı hazırlanmış görsel dokümanlarda, rakiplerinin İslam dininden çıktıklarını, yani kafir olduklarını ısrarla vurgulamaktadır. Bu vurgu, hareketin kendi meşruiyet anlayışını inşa etme sürecinde kritik bir işlev üstlenmektedir. Dinden çıktıkları varsayılan hükümetler, liderler ve ordular meşru hedef haline gelmektedir. Hadis mecmualarında ve klasik fıkıh literatüründe mürted ahkamı başlığı altında ele alınan hüküm ve uygulamalar da bu siyakta devreye

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, muhammed.coban@marmara.edu.tr ORC-ID: 0000-0002-8960-1798

sokulmaktadır. Böylece, süregelen çatışma ve savaşların meşruiyetini ispat etme, sempatizan kitlenin tereddütlerini giderme ve düşman görülen ordu mensuplarının dini hassasiyetleri üzerinden tereddüde düşüp saf değiştirmeleri hedeflenmektedir.

Cihâdî Hareket'in gündemine giren bir diğer konu, Şiîlerin tekfiridir. Özellikle ABD'nin 2003 yılı Irak işgalinden sonra, ülkedeki Şiî popülasyonun gerek hükümet gerek ordu saflarında yer almaları, onları Cihâdî Hareketle karşı karşıya getirmiştir. Nitekim bu tarihten sonra Şiîlerin dinî statüsü meselesi, cihâdîler için önemli bir konuya dönüşecek ve yeni bir cephe açılacaktır.

Bu çalışmada, cihâdî hareketlerin ideologları tarafından kaleme alınan eserlerde; İslam alemindeki devletlere ve liderlere olan bakışları, bu devletlerin ayakta kalmasından sorumlu tuttıkları ordu mensupları hakkındaki düşüncelerine yer verilecek, ayrıca Şiîlere olan bakışlarına değinilecektir.

Cihâdî Hareket'in ötekine yönelik bakışı, yalnızca teorik düzeyde kalmamış; sahadaki fiilî uygulamalara da yansımıştır. Belki de cihâdî hareketleri, diğer İslamcı hareketlerden ayıran en önemli nokta, rakipleri hakkında verdikleri yargıların daha hızlı biçimde pratiğe dönüşmesidir.

1. İslam Ülkelerindeki Yönetimler ve Liderler

İlkesel olarak cihâdiliğin kendisini nispet ettiği Selefilik, devlet liderlerine ve idarecilere isyana sıcak bakmamaktadır. Müslüman toplumun birlikteliğini korumak için, zalim dahi olsalar devlete karşı silahlı muhalefet yürütülmemelidir. Ortada bir zulüm söz konusu ise Müslüman sabretmeli, yöneticiye gizli olacak biçimde nasihat etmeli ve onların düzelmelerini Allah'tan niyaz etmelidir. Bu pasif ve mütevekkil duruşun isyana çevrilmesini sağlayan tek istisna küfürdür. Yöneticinin kafir olması veya sonradan küfre düşüp mürted olması durumunda isyan meşru hale gelmektedir. Bu konuda Selefi çevrelerin, Hz. Ubâde b. Sâmit'ten mervi olan: "Biz Allah Resûlü'ne, kolaylıkta ve zorlukta, sevinçli ve kederli anlarımızda ve başkalarının bize tercih edildiği anlarda itaat etmek, ayrıca açık bir küfür görmedikçe devleti idare edenlere başkaldırmamak üzere biat ettik." hadisini referans gösterdikleri görülür. Bu durumda Selefi Cihâdiliğin başkaldırısını meşrulaştırmak için yalnızca, yöneticilerin Müslüman olmadığını ispat etme çabası kalmaktadır

İslam dünyasındaki devletler, cihâdîlerin gözünde oldukça olumsuz bir imaja sahiptirler. İslam şeriatını uygulamaktan imtina ettiklerini ve yabancı güçlerle iş birliği yaparak ihanet ettiklerini düşünen Cihâdî Hareket'in ideologları, bu

devletler hakkında oldukça ötekileştirici bir söylem benimsemiş ve bu yönetimleri, liderleri ile birlikte tekfir etmişlerdir.

2004 yılında Suudi Arabistan emniyet güçleri tarafından tutuklanan ve 2016 yılında idam edilen Fâris Âl-Şüveyl ez-Zehrânî, bu yönetimlerin varlığının tamamen Batı'nın izni dahilinde gerçekleştiği kanısındadır. Ona göre, bu rejimlere ve liderlere tevdi edilmiş bazı misyonlar vardır. Bunlardan ilki, her ne şekilde olursa olsun, kontrol ettikleri bölgelerde İslami bir yönetimin oluşumuna engel olmaktır. Bunun dışında, halklarını ikna ederek, coğrafyalarının yer altı zenginliklerinin sömürülmesine izin vermeleri ve İsrail Devleti'nin varlığını meşru görmeleri gerekir. Son misyonları ise, Batı'nın icadı olan demokrasiyi benimsemektir. Ancak bu misyon, ilk üç misyonu sekteye uğratırsa ihmal edilebilir. Böyle bir durumda rejim, askerî darbeler aracılığıyla yeniden istikrara kavuşturulur.¹

Bütün bu eleştiriler arasında, hareketin gözünde tekfiri meşrulaştıran nokta, şeriatın tatbik edilmemesidir.² Mekke müşriklerini şirke düşüren husus, Allah'ın hâlık, râzık ve kâdir oluşunu inkâr etmelerinden kaynaklanmamaktadır. Onlar, Allah'ın bu sıfatlarını kabul etmekte, ancak sadece ona ibadet etme ve onun şeriatına boyun eğme hususunda Allah'a şirk koşmaktadırlar. “*Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler.*”³ ayetinde kastedilen şirk, Allah'tan başkasının koyduğu kanunlara boyun eğmektir. Bahsedilen rahiplerle modern rejimler arasında bir fark yoktur.⁴

Kafir oldukları ileri sürülen yönetimler ve liderler, Cihâdî Hareket'in matbu referanslarında, ‘tâğut’ olarak adlandırılır. Kur'anî bir terim olan tâğut kelimesinin beş farklı manaya geldiği ileri sürülür. Bu manalar sırasıyla; Şeytan, Allah'ın hükümlerini değiştirenler, Allah'ın hükümlerinden başka hükümler vazedenler, gaybı bildiğini iddia edenler ve rızası dahilinde kendisine tapılan kimselerdir. Bu beş anlam, ibadet tâğutu ve hüküm tâğutu olarak ikiye ayrılabilir. İbadet tâğutu, Allah'tan başka ibadetin kendisine sarf edildiği herkesi ve her şeyi kapsamaktadır. Hüküm tâğutu ise, Allah'ın kanunları dışında hakem edinilen her kanun ve rejimdir. Bu bakımdan İslam dünyasındaki bütün devletler ve rejimler tâğuttur.⁵

1 Fâris Âl-Şüveyl ez-Zehrânî, *el-Bâhis 'an hükmi katli efrâd ve zubbâtı'l-mebâhis* (b.y.: Müessesetü's-Sumûd, ts.), 15-17.

2 'Abdülkâdir b. 'Abdül'azîz Seyyid İmâm, *el-Câmi 'fî talebi'l-'ilmi 'ş-şerîf* (Minberu't-Tevhîd ve'l-Cihâd), 597.

3 et-Tevbe 9/31.

4 Ebû Muhammed 'Âsım b. Muhammed el-Makdisî, *el-İşrâka fî suâlatin sevvâka* (Ğurfetü'l-Fecr el-İslâmiyye), 14-15.

5 ez-Zehrânî, *el-Bâhis*, 31-32.

Tâğut kavramının modern rejimler için kullanılmasıyla, Kur'an'da tâğut hakkında geçen tüm olumsuz nitelemeler ve yine bu kavram etrafında dönen bütün emir ve yasaklamalar, günümüz yönetimleri için devreye sokulmaya hazır hale gelmektedir. Mesela Bakara, 256. ayette varit olan “*Tâğutu (sapturıcıları) inkâr edip Allah’a inanan kimse, kopmak bilmeyen sağlam bir kulpa sarılmıştır.*” ayetine işaret edilerek, her Müslüman’ın inandığı dini muhafaza edebilmesi ve cenneti hak edebilmesi için günümüz yönetimlerine düşmanlık beslemesi gerektiği çıkarımı yapılır.⁶

Seyyid İmâm (Abdülkâdir b. Abdülazîz) durumu daha da ileri götürmekte ve modern devletlerin ve liderlerinin, tarihteki Moğollardan daha kafir olduklarını düşünmektedir. Ona göre Moğollar, kendi aralarındaki problemleri çözmek için Yasak’ın kanunlarına başvururken, kontrolleri altındaki bölgelerde yaşayan Müslümanlara, Yasak’ın kanunlarını dayatmamışlardır. Müslümanlar, kendi aralarındaki problemleri çözmek için şeriatın uygulandığı mahkemelere başvurmakta serbesttirler. Günümüz İslam dünyasındaki yönetimler ise kanunları, vatandaşlık mefhumu kapsamında Müslümanlara dayatmaktadır. Ve bu bakımdan, İslam’a yönelik düşmanlıkları, tarihteki Moğollardan daha ileri düzeydedir.⁷

Söz konusu tekfir fetvaları verilirken ve devlet liderlerinin imanları geçersiz sayılırken, kalplerinde neye inandıklarına bakılmamaktadır. İslam mezhepleri arasında asırlar önce tartışma konusu olan, amelin iman kapsamına girip girmediği konusu yeniden gündeme getirilmektedir.⁸ Kendilerini Selefilik üzerinden Ehl-i Hadis’e nispet eden cihâdiler,⁹ ameli imanın bir parçası olarak görmektedirler. Amel iman kapsamına girdiği için, Kur'an'da veya Sünnet'te küfür olmakla nitelenen her amel küfür sayılmaktadır. Cihâdiler de hükümetleri ve devlet liderlerini tekfir ederken bu düşünceye atıf yapmaktadırlar.¹⁰ Küfür ameli işleyen herkesin kafir olmaz, çünkü kişinin kafir olarak tasnif edilebilmesi için ikrah, tevil, cehalet vb. manilerin¹¹ devre dışı kalması gerekmektedir. Ancak ‘Atıyyetullâh el-Lîbî, konu devlet liderleri olduğunda ihtiyatlı davranmanın yersiz olduğu kanaatinde- dir. Ona göre, şeriatı uygulamaktan geri duran ve Batılı devletlerle ittifaklar kuran

6 el-Makdisî, *Keşfu'n-nikâb 'an şerî'ati'l-ğâb* (b.y.: y.y. ts.), 19

7 Seyyid İmâm, *el-Câmi*, 902.

8 Quintan Wiktorowicz, “Anatomy of the Salafi Movement,” *Studies in Conflict & Terrorism* 29/3 (2006), 218.

9 Bk. Ebû Katâde Ömer b. Muhammed el-Filistîni, *el-Cihâd ve'l-ictihâd* (Amman: Dâru'l-Beyârik, 1419/1999), 44-52.

10 el-Makdisî, *el-İsrâka*, 61; Ebû 'Abdurrahmân Cemâl 'Atıyyetullâh el-Lîbî, el-A' mâlu'l-kâmile (b.y: Dâru'l-Mücâhidîn, 1436/2015), 356.

11 Tekfirin manileri için bk. Ebû Basîr 'Abdûlmun'im Mustafâ et-Tartûsî, *Kavâ'id fit-tekfir* (b.y.: y.y. ts.), 110-112.

liderler ile açık bir ikrah durumu söz konusu olmadan Allah’a ve peygamberine söven kimse arasında bir fark yoktur.¹² Her ikisi de kalplerindeki kanaate bakılmaksızın tekfir edilmelidir.

Seyyid İmâm bu düşünceyi bir misalle izah etmeye çalışır. Şayet bir grup, Hz. Peygamber’in daveti ile muhatap olduktan sonra kalben ona iman ettiklerini ve kelime-i şehadet getireceklerini ifade etseler, ancak bu tasdikleri ile beraber onun emrettiği hiçbir ibadeti yerine getirmeyeceklerini, aynı iman etmeden önce işledikleri gibi günah işlemeye devam edeceklerini ve peygamberin davetine bütün güçleriyle karşı duracaklarını belirtirlerse, Hz. Peygamber onları mümin sayar mıydı? Ona göre cevap nettir. Hz. Peygamber’in, bu insanları mümin sayması tahayyül bile edilemez.¹³

1.1. İsyanın Meşruiyeti

İslam dünyasındaki devletlerin ve liderlerin hükmü belirlendikten sonra, bu teorik zeminin pratik yansımalarını ele almak gerekmektedir. Cihâdî Hareket’in ideologları ilkesel olarak bu devletlerin yok edilmesini önermektedir. Her Müslüman, bu yönetimlerden teberrî etmeli, gücünün yettiği durumda ortadan kaldırmak için fiili olarak bu devletlerle savaşmalı ve ömrünü bu amaç için harcamalıdır.¹⁴

Bu siyakta fıkıh kitaplarının imamet bahsine başvurulmakta ve kafirin imametinin zaten geçersiz olduğu belirtilmektedir. İdarecinin Müslüman iken devletin başına geçirilip, sonradan kafir olması durumunda ise hal edilmesi gerekir.¹⁵ Bu yönetimler ve idareciler, mürted oldukları için diğer kafirlerden daha kötü sayılmaktadırlar. Onların hal edilmesi, aslî kafirlerle savaşmaktan daha öncelikli bir görev haline gelmektedir.¹⁶

İcra edilen tekfir, teorik düzeyde kalmamış ve bölgedeki devletlere karşı yürütülen silahlı isyanların meşruiyet zemini oluşturulmuştur. Hatta, bu savaş, diğer işgalcilere karşı yürütülen savaştan daha öncelikli bir konuma getirilmiştir.¹⁷

12 el-Libî, *el-A ‘mâlu’l-kâmile*, 357.

13 Seyyid İmâm, *el-Câmi’*, 589.

14 el-Makdisî, *Keşfu’n-nikâb*, 19.

15 Seyyid İmâm, *el-Câmi’*, 920.

16 Seyyid İmâm, *el-Câmi’*, 921.

17 Bernard Haykel, “On the Nature of Salafî Thought and Action,” *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, ed. Roel Meijer (Oxford: Oxford University Press, 2014), 50.

1.2. Kanların Heder Görülmesi

İslam dünyasındaki ulus devletlere ve krallıklara karşı açılan savaşta, bu yönetimlerin şiddet tekeline kendileri üzerinden kontrol ettiği aygıtları; ordu ve emniyet güçleri meşru hedef haline gelmektedir. Cihâdî Hareket'in mensupları arasında bu konuda bir konsensüsün varlığından söz edilebilir.¹⁸ Onlar, ordu ve emniyet mensuplarının, kafir olup olmadıkları konusu bir tarafa, kanlarının heder olduğunu düşünmektedirler. Hatta Zehrânî, yazdığı *el-Bâhis 'an hükmî katli efrâd ve zubbâtî'l-mebâhis* adlı çalışmasını, başlığından anlaşılacağı üzere bu konuya hasretmiştir.

Bir diğer ideolog Lîbî ise tekfir tartışmalarını bir aşamadan sonra gereksiz görmekte ve bu tartışmaların, savaşın en önemli tarafı olan aksiyonu sekteye uğrattığını düşünmektedir. Bir bireyin kanının mubah addedilmesi için kıstas, düşman safında yer alması olmalıdır. Ona göre İbn Teymiyye de Moğol askerlerinin kanını mubah addederken aynı kıstası kullanmış ve bu askerler içerisinde kimlerin kafir olduğu, kimlerin olmadığı üzerine kafa yormamıştır.¹⁹ O, Moğollar ile savaşmakta tereddüt eden askerlere, çıktıkları savaşın meşruiyetini izah etmek için: “Karşı tarafta, başımda mushaf olduğu halde beni dahi görseniz öldürün” demiştir.²⁰ Yani mürted addedilen düşmanın safında yer almak, bireyin Müslüman oluşuna delalet eden bütün alametleri işlevsiz hale getirmektedir.²¹

Ancak, konu asker ve polis güçlerine mensup bireylerin tekfirine gelince, Cihâdî Hareket içerisinde iki farklı görüş dile getirilmektedir. Bu iki görüşten daha radikal olanı Seyyid İmâm'ın dile getirdiği ve Zehrânî'nin destek verdiği, asker ve polislerin tamamının muayyen, yani bireysel olarak tekfiridir. Buna göre, söz konusu bireyler, orduya intisap ederek, sadece kanlarını heder etmemekte aynı zamanda iman dairesinden çıkmaktadırlar.

Seyyid İmâm'a göre, dinin bazı vecibelerinin terkedilmesi, imanın özü ile doğrudan ilişkilidir. Mesela namazın terki bu vecibelerden biridir ki, onu terk eden kafir görülmüştür. Keza, mürted sayılan ordu güçlerine katılmak da Müslüman'ın yükümlü olduğu teberrî vecibesini terk etmesi anlamına gelmekte ve faili dinden çıkmaktadır.²² Tekfir bağlamında, İslam şeriatını uygulamaktan imtina eden idarecilerle, onların peşinden gidenler arasında bir fark yoktur. Söz konusu

18 ez-Zehrânî, *el-Bâhis*, 32; el-Lîbî, *el-A 'mâlu 'l-kâmile*, 247 ve 308

19 el-Lîbî, *el-A 'mâlu 'l-kâmile*, 312.

20 el-Lîbî, *el-A 'mâlu 'l-kâmile*, 247.

21 el-Lîbî, *el-A 'mâlu 'l-kâmile*, 315.

22 Seyyid İmâm, *el-Câmi '*, 579.

toptancı bakışın Kur'an kaynaklı olduğunu savunan müellif, Kasas Sûresi 8. ayete vurgu yapar ve Allah'ın Firavun ile ordusunu hata etme bakımından eşit gördüğünü ifade eder.²³ Tarihi olarak Müseylimetülkezzâb'ın, Hz. Peygamber'in vefatını takip eden süreçte isyanına atıf yapan müellif, sahabenin bu isyana katılan herkesi tekfir ettiğini belirtir. Yani sahabe, Müseylime'nin peşinden giden bireylerin kafir oldukları konusunda icmâ etmişlerdir.²⁴ Sahabenin icmasını reddeden de kafirdir.²⁵ Yine müellif, Nisa Sûresi 76. ayete referans vermektedir. Söz konusu ayette "*İnkâr edenler de tâğût yolunda savaşırlar.*" denilerek, tâğût için savaşmak küfür sayılmıştır.²⁶ Tekfirin vuku bulmasını engelleyen sebepleri araştırmakla mükellef olmadıklarını düşünen Seyyid İmâm'a göre bir kimseyi tekfir etmek için zâhirine bakmak yeterlidir. Bâtın ise Allah'a havale edilecek bir konudur.²⁷

Zehrânî de aynı kanaati paylaşmakta ve söz konusu ordu ve emniyet güçlerine bağlı bireyleri kafir görmektedir. Seyyid İmâm'ın öne sürdüğü referansların yanı sıra o, ordu mensuplarının kendi iç dünyalarında da dine düşman olduklarını varsaymaktadır. Bu ordulara, dini bütün bireylerin intisap etmesi engellenmekte, verilen emirlere gözü kapalı itaat edecek, Allah korkusundan yoksun bireyler bu kurumlarda istihdam edilmektedir. Düşmanlıklarını, İslam'ın ölçülerine göre değil, rejimin ölçülerine göre kurgulayan bu kimseler, Zehrânî'ye göre işgalcilere karşı koyma konusunda son derece korkaklardır. Ürdün ve Mısır orduları bu hususta açık bir örneklik teşkil etmektedir.²⁸ Zehrânî, tekfire mâni görülen durumların, ordu ve emniyet mensupları için geçersiz olduğu kanaatinde. O, bu orduları tâife-i mümteni' olarak, yani şeriatı ikame etmekten imtina eden gruplar olarak adlandırmakta ve böylesi bir konumda olanların mazur olmadıklarını, tövbeye davet edilmelerinin gereksiz olduğunu düşünmektedir.²⁹

Öte yandan, Cihâdî Hareket içerisinde etkili bazı isimler, bu toptancı yaklaşımı yerinde bulmamakta ve kitlelerinin kanaatini daha ihtiyatlı bir yöne çekmeye çalışmaktadır. Mesela Makdisî, Müslüman kimsenin tâğûtî addettiği yönetimler için çalışmaktan her durumda kaçınması gerektiğini ifade eder. Ona göre, orduya ve polis güçlerine katılmak caiz değildir ve hiçbir tevil bu fiili kabul edilebilir

23 Seyyid İmâm, *el-Câmi* ' , 582.

24 Seyyid İmâm, *el-Câmi* ' , 597.

25 Seyyid İmâm, *el-Câmi* ' , 599.

26 Seyyid İmâm, *el-Câmi* ' , 601.

27 Seyyid İmâm, *el-Câmi* ' , 617.

28 ez-Zehrânî, *el-Bâhis* , 17-21.

29 ez-Zehrânî, *el-Bâhis* , 76-77.

hale getiremez.³⁰ Hz. Peygamber'den mervî olan bir hadiste, kendisinden sonra ortaya çıkacak olan zalim yöneticiler için çalışmaktan sakındırılmaktadır.³¹ Makdisî'ye göre, zalim yöneticilerin emri altında çalışmak dahi yasaklanmışsa, dinden çıktıkları açık olan çağdaş devletlerin kurumlarında çalışmak hiçbir bir şekilde meşru olamaz.³²

Ordu ve emniyet gücünde yer alan bireylerin tekfirine gelince, Makdisî bu kesimleri ikiye ayırmaktadır. Bu kurumlar içinde yer alıp, onların küfre girdiklerini ikrar ettikleri halde bu durumdan rahatsız olmayanlar kafirlerdir. Bu düşünce üzere ölmeleri halinde de küfür üzere ölmüş sayılırlar. Ancak, içinde bulundukları kurumların küfrünü desteklemeyen ve Müslümanlara karşı açtıkları savaşlarda yer almayan ordu mensuplarının durumu farklıdır. Çatışma anında, içinde bulundukları orduya göre muamele yapılsalar dahi ahirette her birey niyetine göre haşrolunacaktır. Makdisî açısından, bu askerlerin Müslüman olmaları kanlarının mubah olmasına engel değildir. Zira bu konuda ihtiyatlı davranması gereken, cihâdiler değil, bu ordulara katılanlardır. Bu siyakta İbn Teymiyye'nin Moğol ordusu hakkında verdiği ifadelerle başvuran Makdisî, ahir zamanda Kâbe'yi yıkmak için yola çıkıp batırılacağı ifade edilen orduyu haber veren hadise³³ yer verir. Söz konusu rivayette, bu ordunun içerisinde zorla getirilen bireylerin olduğundan söz edilmektedir. Ancak, Allah bireylerin niyetleri arasındaki farklılığı gözetmeden, ordunun tamamını yere batırmıştır. Herkesin içinde sakladığı niyeti en iyi bilen Allah bir ayrıma gitmemiş ise, Müslümanlardan böyle bir hassasiyet beklenmemelidir.³⁴

Makdisî bu ayrımı yaptıktan sonra, mürted addettikleri ordu ve emniyet güçleriyle bağlantılı olmanın, tekfir için yeterli sebep olmadığını belirtir. Tekfiri meşru kılan asıl illet, bu devlet ve kurumlara olan kalbi bağlılıktır. Dolayısıyla, orduyla veya herhangi bir devlet kurumu ile bağlantılı olmasa da vuku bulan küfre destek olan herkes iman dairesinden çıkmaktadır.³⁵

Bu konuda Makdisî ile benzer bir kanaate sahip olan Lîbî de orduya ve askerî birliklere “mürtedler” denilmesinde bir sakınca görmemektedir.³⁶ Ancak konu bu kurumlara mensup bireylerin tekfirine geldiğinde o da toptancı olunma-

30 el-Makdisî, *Keşfu'n-nikâb*, 110-113.

31 Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsim ve'l-envâ'*, thk. Mehmet Ali Sönmez – Halis Aydemir (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1433/2012), 6/54 (No. 4862).

32 el-Makdisî, *Keşfu'n-nikâb*, 113-115.

33 Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Mustafâ Dîb el-Bağâ (Şam: Daru İbn Kesir, 1414/1993), 2/746 (No. 2012).

34 el-Makdisî, *el-İşrâka*, 46.

35 el-Makdisî, *el-İşrâka*, 55.

36 el-Lîbî, *el-A'mâlu'l-kâmile*, 247.

ması gerektiğini düşünür.³⁷ Lîbî, zorunlu askerlik hizmetini yerine getirmek için orduya katılanlarla, gönüllü olarak bu kurumlarda çalışanların eşit olmadığı kanaatinde. Buna bağlı olarak, istihbarat ve özel birliklere mensup bireyler tekfir edilmeye daha layıktırlar.³⁸

Lîbî, devletlerin ve idarecilerin küfrünün katî bir mesele olmadığı kanaatinde. Nazarî bir konu olduğu için, bu konuda kendilerine karşı çıkanları tekfir etmeyi yanlış bulur.³⁹ Ayrıca Lîbî, konuyu açık ve katî bir mesele gören Seyyid İmâm ve onun gibi düşünenleri eleştirir. Onların toptancılığını fahiş bir hata olarak niteler⁴⁰ ve İbn Teymiyye'nin Moğol ordusundaki askerlere böyle yaklaşmadığını ifade eder. İbn Teymiyye Moğol ordusunu değerlendirirken, içlerinde kafirler olduğu gibi Müslümanların da olduğunu belirtmiştir.⁴¹

Cihâdîler arasındaki bu ihtilaf önemsiz gözükse de aslında son derece ehemmiyet arz etmektedir. Seyyid İmâm, askerlerin kafir oluşunu ayrışma kabul etmeyen bir konu olarak değerlendirmiştir. Savunduğu görüşü, sahabe tarafından üzerine icmâ edilmiş bir konu görerek ve sahabenin icmâ ettiği bir konuya muhalefeti küfür sayarak, kendilerine bu konuda muhalefet eden herkesin tekfir edilmesine olanak sağlamıştır. Öte yandan Makdisî ve Lîbî, belki de bu sonu gelmeyecek zincirleme tekfirin önüne geçmek isteyerek, konuyu içtihadî alana çekmeye çalışmışlardır.

2. Kurumların Tekfirinden Mezhebin Tekfirine Geçiş: Şîîler

2003 yılında, ABD'nin Irak işgali sonrası oluşan mezhebi ayrışma sürecinde, Şîîlerin iman-küfür bağlamında hükmü konusu, cihâdîlerin gündemine güçlü bir şekilde girmiştir. Savaş öncesi dönemde kaleme alınan eserlerde bu konunun öncelikli bir önem arz etmediği açıktır.

Ebu Katâde el-Filistîni, 1999 yılında neşredilen *el-Cihâd ve'l-ictihâd* adlı kitabında Cihâdî Hareket'in önündeki engeller dahil birçok konuyu ele alsa da Şîîler için bir başlık açmamıştır. Bunun yerine, iman konusunda kendilerine muvafık olmayanlara ve düşüncelerine verdiği "Mürchie-irca" adlandırmasını içeren birden fazla başlık açmayı tercih etmiştir. Yine Cihâdî Hareket için bir diğer tehlike ola-

37 el-Lîbî, *el-A'mâlu'l-kâmile*, 307.

38 el-Lîbî, *el-A'mâlu'l-kâmile*, 310.

39 el-Lîbî, *el-A'mâlu'l-kâmile*, 316.

40 el-Lîbî, *el-A'mâlu'l-kâmile*, 310.

41 el-Lîbî, *el-A'mâlu'l-kâmile*, 314.

rak gördüğü, tekfirden aşırılığı ve Hariciliği ele almış ama Şiîler'e değinmemiştir.⁴² Keza Seyyid İmâm, oldukça hacimli bir eser olan ve devletlerin tekfiri gibi cihâdîlerin zihin dünyasını meşgul eden birçok konuya değindiği eseri, *el-Câmi'*'de bu konuya hızlı bir şekilde değinmiş ve İbn Teymiyye'nin Şiîleri muayyen biçimde tekfir etmediğini belirtmiştir. Ona göre, Şiîleri tekfir eden çalışmalar, devrimden sonraki süreçte İran'dan çekinen Suudi Arabistan'ın teşvikiyle yaygınlık kazanmıştır. Ancak bu görüş, Ehli Sünnet'in görüşü olmaktan uzaktır. ⁴³ Ebu Mus'ab es-Surî de bu görüşü, hareketin çoğunluğunun kanaati olarak aktarmıştır.⁴⁴

Bu bakış açısı, Irak savaşıdan sonra da Cihâdî Hareket'in içinde bir yere kadar ağırlığını korumuştur. Makdisî, el-Jazeera kanalının 2005 yılında kendisiyle gerçekleştirdiği bir röportajda, İbn Teymiyye'nin izinden gittiğini ve Şiîlerin umumunu tekfir etmediğini belirtmiştir. Ona göre, Şiîlerin avam kitlesinin birçoğunun Sünnî avam kitlesinden bir farkı yoktur. ⁴⁵Keza Eymen ez-Zevahiri, Şiîlerin avamının tekfiri konusunda Ehli Sünnet'in kanaatini benimsediğini belirtir. Onları, cehaletlerinden dolayı mazur görür. Ancak, işgalcilerle işbirliğine gidenler, şeriatı tatbik etmekten imtina eden taife-i mümteni 'a mesabesinde olup kafirdirler.⁴⁶

Ancak hareketin Irak kanadına gelindiğinde konu, daha sert bir biçimde ele alınmaya başlanmıştır. 2004'te Irak'ta öldürülen ve Tevhid ve Cihad Cemaati içerisinde Zerkavî'den sonraki en önemli isim Ebu Enes eş-Şâmî, *eş-Şîa* adlı çalışmasında, Ehl-i Sünnet'in tekfirden gözetdiği şartlara bağlı olduğunu belirtse de Şiîlerin küfür taifesi olduğunu söylemekten geri durmamıştır.⁴⁷ Söz konusu eserin her bir bölümü, Ehl-i Sünnet'in Şîa ile olan ayrılığının ne derece derin olduğuna parmak basmak için yazılmış gibidir. Örneğin, Şîa'nın Ku'ran hakkındaki inancını ele alırken eş-Şâmî, Hüseyin et-Tabersî'nin *Faslu'l-hitâb* adlı eserine odaklanmış ve Kur'an'ın tahrif edildiği görüşünü Şiîliğin genel görüşü olarak lanse etmiştir.⁴⁸

Irak sahasında daha popüler ve yetkin bir isim olan Zerkâvî'nin duruşu ise daha serttir. Makdisî'nin, üstte bahsedilen röportajına verdiği cevapta; Râfızîlerin avamı ile Ehl-i Sünnet'in avamının hiçbir zaman bir olamayacağını belirtmiştir. Zerkâvî'ye göre, Hz. Hüseyin ve ailesine istigâse etmek, imamların masum oldu-

42 bk. el-Filistinî, *el-Cihâd*, 63-87.

43 Seyyid İmâm, *el-Câmi'*, 451-452.

44 Ebû Mus'ab 'Ömer 'Abdülhakim es-Sûrî, *Da'vetû'l-mukâvemeti'l-İslâmiyye el-'âlemiyye* (b.y.: y.y. ts.), 794.

45 el-Makdisî, "Ebu Muhammed el-Makdisî. "es-Selefiyye el-Cihâdiyye" (Görüşmecî: Yâsir Ebû Hilâle, Yazılı, Görüşme 10 Temmuz 2005).

46 Eymen Muhammed ez-Zevâhîrî, *Mecmû' ebhâs ve resâil ve tevcihât* (b.y.: y.y. ts.), 471.

47 Ebû Enes 'Ömer Yûsuf eş-Şâmî, *eş-Şî'a* (b.y.: Minberu't-Tevhîd ve'l-Cihâd, ts.), 5.

48 eş-Şâmî, *eş-Şî'a*, 14-22.

ğuna ve gaybı bildiklerine inanmak şıktır. Hiçbir cehalet bu tür bir şirki işleyeni mazur kılamaz. Ayrıca, Makdisî'nin bahsettiği avamın varlığından günümüz için söz edilemeyeceğini savunur. Söz konusu Şiî grupların oylarıyla, işgalci ile iş birliğine giden isimler seçilip başa gelmektedir.⁴⁹

Bu kanaatiyle Şiîlerin hedef alınmasını mubah gören Zerkâvî, cihâdîlerin savaşını kurumsal bir kimliğe karşı olan mücadeleden koparıp, Irak üzerinde mezhebi bir zemine oturtmuştur. Bu değişimle birlikte, Cihâdî Hareket'in hedef haritası genişlemiş, kurumsal düşmanlardan mezhebi rakiplere doğru bir yönelme başlamıştır. Bu yönelimin ideolojik değil, aynı zamanda toplumsal bir meşruiyet stratejisi içerdiği de ifade edilmektedir.⁵⁰

3. Madalyonun Diğer Yüzü: Haricilik Suçlaması

Ötekinin kanını mubah görmenin meşruiyeti sadece tekfir üzerinden devşirilmemektedir. Siyasi ve dini gruplaşmaların öne çıkardığı başka meşruiyet aygıtları da vardır. Bunlar içinde belki de en önemlisi, başta Suudi Arabistan yönetimi olmak üzere, İslam dünyasındaki yönetimlere itaati önceleyen Medhalî Selefilik, muhaliflerine karşı kullandığı Haricilik suçlamasıdır. Medhalîler, sadece cihâdî hareketleri değil, devlet yöneticilerine karşı çıkan her türlü muhalefete karşı çıkmaktadırlar. Rebî' b. Hâdî el-Medhalî'ye göre, yönetim aleyhine edilen her söz, gayrı meşru sayılmaktadır.⁵¹ Suçlama, bu oluşumlara sempati duyanlara kadar uzanmıştır. Medhalî Selefilik'in tanınmış simalarından Muhammed Sa'îd Reslân, İhvânî Müslimîn'e destek olan sempatizanları, Hâricîlerin Ka'ade fırkasına benzetmiştir.⁵²

Haricilik suçlamaları, aynı tekfir fetvalarında olduğu gibi teorik boyutta kalmamıştır. Hala devam eden Libya'daki iç savaşın aktörlerinden Halîfe Hafter'in meşru yönetici olduğuna kanaat getiren Medhalî isimler, onun safında savaşılması gerektiğini takipçilerine öğütlemişlerdir.⁵³ Günümüzde de Libya Ulusal

49 archive.org, "Beyân ve tavzîh limâ esârahu's-Şeyh el-Makdisî fî likâihî me'a kanâtî'l-Cezîra" (Erişim tarihi 2 Nisan 2025).

50 Craig Whiteside, "The Islamic State and the Return of Revolutionary Warfare", *Small Wars & Insurgencies* 27/5 (2016), 743.

51 el-Mevkî'i'r-Resmî li Fazîleti'l-'Allâme ed-Duktûr Rebî' b. Hâdî 'Umeyr el-Medhalî, "Hel yekûnû'l-hurûc 'alâ vulâti'l-emr bi'l-keîlâm ev lâ bûdde mine'l-hurûc 'aleyhim bi's-seyf (Erişim tarihi 5 Nisan 2025).

52 et-Tevhîd, el-Mute'âtîfûn me'a'l-İhvân küllühüm mine'l-ceheleti'l-fesake ve mine'l-Havârici'l-Ka'ade Muhammed Sa'îd Raslân" *Youtube* (Erişim tarihi 5 Nisan 2025).

53 Ehlu'l-hadis ve'l-Eser bi'l-Ebâr "Kelâmu's-Şeyh Rebî' yensahu's-Selefiyyîn fî Libyâ en yandammû tahte râyeti Hafter ve enne Serrâc 'amîl" *Youtube* (Erişim tarihi 5 Nisan 2025).

Hükümetine karşı süren çatışmalarda, Medhalî kimliği ile ön plana çıkan gruplar Hafter'in ordusunda yer almaktadır.⁵⁴

Sonuç

Cihâdî Hareket'in tekfir fetvaları, fırkalar ve gruplar arası teorik bir çatışmanın ötesine geçmiş; doğrudan ideolojik bir savaşın meşruiyet zeminini oluşturmuştur. Devletlerin, idarecilerin, güvenlik güçlerinin ve diğer mezhep mensuplarının tekfir edilmesi, onlara yönelik şiddeti meşrulaştırmış; bireylerin kanlarının helal görülmesine gerekçeler oluşturmuştur. Ancak böylesi bir meşruiyet inşası, sadece Cihâdî Hareket'e özgün değildir. Cihâdî Hareket'i ve özellikle yönetimlere karşı takındığı tutumu sapkınlık sayan Medhalî Selefilik de tekfire başvurmadan şiddeti meşrulaştırmak için farklı bir söylem geliştirebilmiştir.

54 al-Jazeera, “Çaderû bi Sirt ve yer kudûn bi Trablus. Mâ hiye kıssatu milişyâti'l-Medâhile fi Lîbyâ” (Erişim tarihi 5 Nisan 2025).

Kaynakça

- “Beyân ve tavzîh limâ esârahu’ş-Şeyh el-Makdisî fî likâihî me’a Kanâtî’l-Cezîra.” archive.org. Erişim: 2 Nisan 2025. https://archive.org/details/abu_musab_al-zarqawi_reply/page/n1/mode/2up
- el-Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. thk. Mustafâ Dîb el-Bağâ. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- el-Filistînî, Ebû Katâde Ömer b. Muhammed. *el-Cihâd ve’l-ictihâd*. Amman: Dâru’l-Beyârik, 1419/1999.
- “Ğaderû bi Sirt ve Yerkudûn bi Trablus. Mâ Hiye Kıssatu Milişyâtî’l-Medâhile fî Lîbyâ.” al-Jazeera. Erişim: 5 Nisan 2025. <https://aja.me/w7h2u>
- Haykel, Bernard. “On the Nature of Salafi Thought and Action.” *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, ed. Roel Meijer 33-57. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- “Hel Yekûnü’l-Hurûc ‘Alâ Vulâti’l-Emr bi’l-Kelâm ev lâ Büdde mine’l-Hurûc ‘Aleyhim bi’s-Seyf.” el-Mevkî‘u’r-Resmî li Fazîleti’ş-Şeyh, Erişim: 5 Nisan 2025. <https://rabee.net/alfatawi/%D9%87%D9%84-%D9%8A%D9%83-%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B1%D9%88-%D8%AC-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D9%88%D9%84%D8%A7-%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D8%B1-%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A3/>
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-Müsnedü’s-sahîh ‘ale’t-tekâsîm ve’l-en-vâ’*. thk. Mehmet Ali Sönmez – Halis Aydemir. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1433/2012.
- “Kelâmu’ş-Şeyh Rebî‘ Yensahu’s-Selefiyyîn fî Lîbyâ en Yandammû Tahte Râyeti Hafter ve Enne Serrâc ‘Amîl.” Ehlu’l-Hadîs ve’l-Eser bi’l-Ebâr, YouTube. Erişim: 5 Nisan 2025, 00:01:10–00:01:45. <https://youtu.be/4R6a5cUDpv-M?feature=shared>
- el-Lîbî, Ebû ‘Abdurrahmân Cemâl ‘Atıyyetullâh. *el-A‘mâlu’l-kâmile*. b.y.: Dâru’l-Mücâhidîn, 1436/2015. https://archive.org/details/20220206_20220206_1112/mode/1up
- el-Makdisî, Ebû Muhammed ‘Âsım b. Muhammed. *el-İşrâka fî suâlin sevvâka*. b.y.: Ğurfetü’l-Fecr el-İslâmiyye, ts. https://archive.org/details/doc-tor25250_gmail_20170317_1658

- Keşfu'n-nikâb 'an şerî'ati'l-ğâb. b.y.: y.y., ts. https://archive.org/details/20230802_20230802_0308/mode/2up
- “Ebû Muhammed el-Makdisî. es-Selefiyye el-Cihâdiyye.” Röportaj: Yâsir Ebû Hilâle. El-Jazeera, 10 Temmuz 2005. <https://aja.me/hu2fkn>
- el-Mute'âtifûn me'a'l-İlhvân küllühüm mine'l-Ceheleti'l-Feseka ve mine'l-Havârici'l-Ka'ade. YouTube. Erişim: 5 Nisan 2025, 00:02:02–00:02:04. <https://youtu.be/yAG4bvkskDQ?feature=shared>
- Seyyid İmâm, 'Abdülkâdir b. 'Abdül'azîz. el-Câmi' fî talebi'l-'ilmi's-şerîf. b.y.: Minberu't-Tevhîd ve'l-Cihâd, ts. noor-book.com/gvcd3n
- es-Sûrî, Ebû Mus'ab 'Ömer 'Abdülhakîm. Da'vetü'l-mukâvemeti'l-islâmiyye el-'âlemiyye. b.y.: y.y. ts. https://archive.org/details/2_20200906
- eş-Şâmî, Ebû Enes 'Ömer Yûsuf. eş-Şî'a. b.y.: Minberu't-Tevhîd ve'l-Cihâd, ts. https://archive.org/details/onetow78_mail_20161209_0951
- et-Tartûsî, Ebû Basîr 'Abdûlmun'im Mustafâ. Kavâ'id fit-tekfir. b.y.: ts. https://tartosi.blogspot.com/2003/05/blog-post_14.html
- ez-Zehrânî, Fâris Âl-Şüveyl. el-Bâhis 'an hükmi katli efrâd ve zubbâti'l-mebâhis. b.y.: es-Sumûd, ts. <https://www.docdroid.net/v5zTyf1/albahth-abo-gndl-alazdy-pdf>
- ez-Zevâhirî, Eymen Muhammed. Mecmû' ebhâs ve resâil ve tevcîhât. b.y.: ts. noor-book.com/finvj7
- Whiteside, Craig. “The Islamic State and the Return of Revolutionary Warfare.” Small Wars & Insurgencies 27/5 (2016): 743-764.

DEVLET DIŞI ÖRGÜTLERİN SAVAŞI: GÜNÜMÜZDE SİLAHLI Şİİ GRUPLAR

Muhammed Usame KARADENİZ*

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatının ardından devlet idaresini Hz. Ali ve evladı üzerinden temellendiren Őia/İmâmiyye fırkası bu meyanda Emevî ve Abbasî yönetimleri ile fikrî ve siyasî birtakım mücadelelere girmiştir. İmâmet meselesini dinin ana esasî kabul eden dönemin Őîileri özellikle 11. imam Hasan el-Askerî'nin (öl. 260/874) vefat etmesiyle çeşitli gruplara bölünmüş, el-Askerî'nin ölmeden önce bir cariyeden Muhammed el-Mehdî adında bir oğlunun olduğu iddiası zaman içerisinde genel kanaat olarak kabul görmüştür. 12. imam el-Mehdî'nin 260/874-329/941 yılları arası insanlar arasından ayrılıp gizlendiği dönem "el-gaybetü's-suğrâ" (küçük gaybet) şeklinde tanımlanmış ve bu dönemde onun adına faaliyetleri "sefir" ünvanı verilen isimler (Ebû Amr Osman b. Saîd, Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman, İbn Rûh en-Nevbahtî, Ali b. Muhammed es-Semerrî) yürütmüştür. Adı geçen isimler bu dönemde imam adına vekaleten humus toplamış ve imamın fetvalarını (tevkî') cemaatlerine ulaştırmışlardır. Yetmiş yıla yakın bir süreç bu şekilde devam etmiş son sefir Ali b. Muhammed'in ölümüyle "el-gaybetü'l-kübrâ" (büyük gaybet) dönemi başlamıştır. İnaniőa göre Muhammed el-Mehdî kıyametin kopmasından önce tekrardan dünyaya döneceği vakte (rec'at) kadar uzun bir gaybete girmiştir.¹ Mevcut yeni halde imam ile cemaat arasındaki iletişim kesilmiş, bundan sonra imamların "hüccet"i mertebesindeki ulemaya başvurulmuştur. Onlar da Ehl-i Beyt imamlarından gelen rivayetleri baz alarak meselelere çözümler sunmuşlardır.

* Arş. Gör. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, m.usame.karadeniz@adu.edu.tr ORC-ID: 0000-0002-8288-0317

1 Gaybet meselesi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Cemil Hakyemez, *Őia'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 69-134.

On iki imam sistemini baz alan İsnâaşeriyye fırkasına göre Muhammed el-Mehdî'den sonraki büyük gaybet süreci asırlarca devam etmiş ve dinî noktadaki velayeti ulema üstlenmiştir. Siyasî noktadaki velayeti ise Ali ve evladına hasreden bu görüş, onların dışındaki tüm siyasî erkleri “gayr-ı meşru” addetmiştir. Haliyle bu durum onların siyasetten, yönetimden azade mezhebî bir cemaat olmalarına zemin sağlamıştır. Buradan hareketle Şii/İmâmî ulema ile cemaat arasındaki bağlantı dinî-mezhebî alanda karşılık bulmuştur. Nitekim fırka mensuplarının bu siyasî tavırları, onların bölgede hüküm süren Abbâsîler (750-1258), Büveyhîler (932-1062), Selçuklular (1040-1308), İlhanlılar (1256-1353), Timurlular (1370-1507), Osmanlılar (1300-1922), Safevîler (1501-1736), Avşarlılar (1736-1804), Kaçarlar (1796-1925), Pehlevîler (1925-1979) vb. devletler ile inişli çıkışlı bir ilişki içerisinde olmalarına sebebiyet vermiştir.

1. Ayetullah Humeynî ve Velâyet-i Fakîh Doktrini

1902 yılında İran'ın Kum eyaletine bağlı Humeyn kasabasında doğan Humeynî, yedinci imam Musa el-Kâzım'ın (öl. 183/799) soyundan gelmektedir. Ataları Nîşâbur'dan Hindistan'ın Leknev bölgesine yerleşmiş, dedesi Seyyid Ahmed ise İran'a göç etmiştir. Babası Seyyid Mustafa'nın öldürülmesinin ardından abisi Seyyid Murtaza'nın desteğiyle ilmî alana yönelmiş, çeşitli ilim merkezlerinde meşhur din adamlarından eğitim görmüştür. İlmî yönden yetkinleşen Humeynî, 1946-1961 yılları arası Şîa/İmâmîyye mezhebinde yetkili tek merci-i taklîd addedilen Ayetullah Burûcerdî'nin (1875-1961) vefatıyla İran'da önemli bir pozisyona gelmiştir.²

1941 yılında İran'da babası Rızâ Şah Pehlevî'nin (1878-1944) yerine geçen Muhammed Rızâ Şah (1919-1980) ülkesinde birtakım reformları yürürlüğe koyma amacı gütmüştür. Bu meyanda 1962 yılında eyalet ve bölge komiteleri ile ilgili çıkarılan yasa, 1963'teki Ak Devrim (Toprak Reformu) ve 1964 senesinde Amerikalıların İran mahkemelerinde yargılanmasını önleyen karar tasarısı Humeynî önceliğinde bir takım ulema tarafından tepki ile karşılanmıştır.³ Neticede Şah ve rejim ile birtakım konularda ihtilafa düşen Humeynî sürgüne gönderilmiştir. Kasım 1964 - Ekim 1965 arası Türkiye'de sürgünde yaşayan Humeynî, daha sonra Irak'ın Necef şehrine gitmiş ve 1978'e kadar uzun bir süre orada kalmıştır.

2 Baqer Moin, *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*, çev. Osman Cem Öneroy (Ankara: Elips Kitap, 2005), 9-66.

3 Kolektif, *İran İslâm İnkılâbı*, çev. Hamide Muhammed (İstanbul: Kevser Yayınları, 1993), 24-162.

Humeynî'nin 1970'in başında Necef'teki medrese talebelerine verdiği dersler “Hükûmet-i İslâmî” adıyla neşredilmiştir. Humeynî, konuşmalarında on ikinci imamın gaybeti döneminde ona niyâbet eden ulemanın dinî ve siyasî fonksiyonlarını ifade eden velâyet-i fakîh kavramını ele alarak onu modern anlamda teorize etmiştir.⁴ İmâmîyye fırkasının genel kabulünün aksine imama dinî-mezhebî noktanın yanında siyasî naibliği de öneren bu tez, “beklenen Mehdi” inanç ve anlayışını fiilen rafa kaldırmıştır. Âdil bir fakihin devleti yönetmesi anlamına gelen mevcut teori bizzat Humeynî'nin şahsında gerçekleşmiş, Şubat 1979'da gerçekleşen devrim ile İran'daki monarşik yönetim kendisini Cumhuriyet'e, krallık ise yerini velâyet-i fakîh'e bırakmıştır.

Pehlevî Hanedanlığı'nın yıkılıp yerine İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulması (Nisan 1979) Şîa tarihi açısından önemli bir kırılma noktası olmuştur. Nitekim tarih boyunca siyasî idareleri meşru görmeyen anlayış otoriteyi eline almış, Aralık 1979'daki Anayasa değişikliği ile bunu yasallaştırmıştır.⁵ Nitekim Anayasa'nın 12. maddesi “*İran'ın resmi dini İslam ve mezhebi Ca'ferî İsnâaşeriyye'dir. Bu madde hiçbir surette değiştirilemez.*” şeklinde nitelenerek devletin dinî ve mezhebî muhtevası tanımlanmış, Anayasa'nın 5. maddesi ile de “*Hz. Veliyy-i Asr'ın gaybeti zamanında (Allah, zuhurunu tez kılsın) İran İslâm Cumhuriyetinde, Veliyy-i Emr olma ve ümmete imamlık vazifesi; halkın ekseriyetinin kendisini rehber bildikleri ve kabul ettikleri, âdil, takva sahibi, devrini iyi bilen, cesur, idareci, ve tedbirli bir fakihin uhdesindedir.*”⁶ denilerek velâyet-i fakîh ilkesi teminat altına alınmıştır.

2. Devrim Muhafızları Ordusu ve Devrim İhracı Meselesi

İran'daki devrimin ardından devletin hiyerarşisi velayet-i fakîh'e göre düzenlenmiş birçok kurum doğrudan rehber/lidere bağlı hale gelmiştir. Örneğin yasama, yürütme, yargı erklerinin atamaları, görevden alınmaları rehberin uhdesindedir. Benzer şekilde İran Silahlı Kuvvetleri (ارتش جمهوری اسلامی ایران) tüm bileşenleri (kara, hava, deniz, hava savunma) ile ülkenin bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü koruma gayesiyle dinî lidere bağlıdır. Mamafih Anayasa'nın 143 ve 144. maddeleri ordunun görevlerini “*Devletin istiklalini, toprak bütünlüğünü ve*

4 Detaylı bilgi için bkz. Ayetullah Humeynî, *İslam Fıkıhında Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Düşün Yayınları, 1979). Gürkan Biçen, *Ayetullah Humeynî'nin Düşünce ve Pratiğinde Velâyet-i Fakîh* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2024). İsmail Safa Üstün, *Humeynî'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 24, 60-78.

5 Arshin Adib-Moghaddam, *Ayetullah Humeyni Politik ve Entelektüel Biyografisi*, çev. Mehmet Akif Koç (İstanbul: Vadi Yayınları, 2023), 180-210.

6 *İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası*, çev. Dr. Ömer Okumuş (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1980), 17-25.

*İslâm Cumhuriyeti nizamını korumak İran İslâm Cumhuriyeti Ordusunun vazifesidir.” ve “İran İslâm Cumhuriyeti Ordusu; insanî ve ideolojiye bağlı İslâmî bir ordu olması gereklidir ve yalnız İslâm İnkılâbının gayelerine inanan ve bu (gayelerin) tahakkukunda fedakâr olan, liyakatli kimseleri vazifeye kabul edebilir.”*⁷ şeklinde tanımlamıştır. Her ne kadar Şah döneminden kalma ordunun yeni rejime süreç içerisinde intibak etmesi hedeflense de Ayetullah Hüseyin Ali Muntazerî’nin (1922-2009) oğlu Muhammed Muntazerî (1944-1981) tarafından devrimin ve ilkelerinin korunması noktasında rehberle sadık silahlı bir teşkilat kurulması fikri dillendirilmiştir. Nitekim onun bu teklifi çeşitli kesimlerce destek görmüş özellikle İran Devrimi’ne giden süreçte Şah yönetimine karşı birlikte hareket eden birtakım grupların konsensüsü ile Mayıs 1979’da İslam Devrimi Muhafızları Ordusu (سپاه پاسداران انقلاب اسلامی) ülkenin dinî lideri Ayetullah Humeynî’nin emriyle kurulmuştur.⁸ Anayasa’nın 150. maddesi ile

“Bu İnkılâbın zafere ulaşmasının ilk günlerinde teşkil edilen ‘İslâm İnkılâbı Muhafızları Ordusu’ İnkılâbı ve onun getirdiklerini koruma hizmetine devam etmek üzere, sabit kalır. Aralarındaki iş birliği ve kardeşçe uyumu kuvvetlendirmek suretiyle, diğer Silahlı Kuvvetlerin vazife ve sorumluluklarına muvâzi olarak, bu Ordunun vazifelerinin sınırları ve sorumluluklarının sahası, kanun mucibince tayin edilir.”

kurumun çerçevesi çizilmiştir. Ayrıca 151. madde de Enfâl Sûresi’nin 60. ayetini aktararak *“âyeti kerîmesi hükmünce, Devlet, bütün vatandaşlarına, İslâmî ölçülere uygun olarak askeri eğitimin program ve imkânlarını; dâima bütün fertlerin, İran ülkesi ve İslâm Cumhuriyeti nizamını, silahlı müdafaa gücüne sahip olacakları bir tarzda, hazırlamakla vazifelidir. Ancak, silah sahibi olmak, resmî makamların iznine bağlıdır.”*⁹ şeklinde kurumun amaçları ifade edilmiştir.

Muhammed Muntazerî, Devrim Muhafızları Ordusu’nun fikir babası olmasına rağmen ondan daha bağımsız bir teşkilat ihdas etmiştir. “Dünya Özgürlük Ofisi”, “Kurtuluş Hareketleri Birimi” (واحد نهضت های آزادیبخش) şeklinde söylene gelen bu teşkilatın amacı dünyada küresel bir hareket oluşturup İslam ülkelerinin birçoğuna İran’dakine benzer devrim ihraç etmektir. Mevcut oluşum dünyada İran devriminden etkilenmiş bir takım isim ve gruplarla (sol ve İslâmcı) bağlantı kurmuştur. Nitekim 1980 Şubat’ında Tahran’da “Uluslararası Ulusal Kurtuluş Hare-

7 İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası, 66-67.

8 Said Allamiyan, *Tarih İçin Anlatıyorum Muhsin Refikdust’un Hatıraları 1979-1989*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: İyidişün Yayınları, 2015), 34-43.

9 İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası, 67-68.

ketleri ve Devrimci Örgütleri Konferansı” düzenlenmesi¹⁰ göz önüne alındığında İran Devrimi’nin ardından devrim kadrosundan bir kesimin meseleyi yerelden küresele taşıma gayesi güttüğü anlaşılmaktadır. Muhammed Muntazeri’nin Devrim Muhafızları Ordusu’na katılmayıp başına buyruk hareket etmesi devrimin önde gelen isimlerini rahatsız etmiş uzun uğraşlar sonucu teşkilat Devrim Muhafızları Ordusu’na bağlanmış ve hareketin başına Muntazeri ailesine yakınlığı ile bilinen Seyyid Mehdi Hâşimî (1944-1987) getirilmiştir.¹¹

Kurtuluş Hareketleri Birimi’nin Devrim Muhafızları Ordusu’na bağlanarak kontrol edilebilir bir hale getirilmesi merkezi otoritenin elini uluslararası ilişkiler noktasında rahatlatmıştır. Böylelikle meseleye resmîyet kazandırılmış, bu meydana-daki faaliyetler Devrim Muhafızları Ordusu’nca yürütülmüştür. Neticede mevcut yönetim açısından dizginlenmesi zor olan silahlı devrim ihracı ütopyası zamanla törpülenmiştir. Zira devrim ihracının sınırları Anayasa’nın 154. maddesinde

*“İran İslâm Cumhuriyeti, beşerî toplumların tümünde insan saadetini, kendi gayesi bilir ve istiklâl, hürriyet ve Hak ve adalet yönetimini, dünya insanlarının tümünün hakkı olarak tanır. Binaenaleyh, diğer milletlerin dahlî işlerine, her nevi müdahaleden tam olarak çekinmekle beraber, mazlumların zalimlere (mustad’afinin müstekbirlere) karşı haklı mücadelelerini, dünyanın neresinde olursa olsun, himâye eder.”*¹²

biçiminde özetlenmiştir. Devrim ihracına dair anayasadaki nispeten kapalı bu ifade devrim lideri Humeyni’nin mevcut konudaki sözleri ile daha açık hale gelmiştir. Örneğin O,

*“Biz inkılabımızı bütün dünyaya ihraç edeceğiz; çünkü bizim inkılabımız İslâmî’dir. ---“, “Biz ‘bu inkılabı ihraç edeceğiz’ derken burada, İran’da gerçekleşen bu mana ve bu anlamı, bu hakikatleri ihraç edeceğimizi kastediyoruz. Kılıç çekmek, silaha sarılıp saldırmak gibi bir gayemiz yok bizim. --- Biz bu inkılabımızı, şu kültürel inkılabımızı, şu İslam inkılabımızı bütün İslam ülkelerine ihraç etmek istiyoruz. Nitekim bu inkılab ihraç olursa ihraç olduğu her yerde oranın meselesi hallolmuş olur.”, “‘Bizim inkılabımız her yere ihraç edilmelidir’ derken bu, bizim ülkemizin topraklarını genişletme derdinde olduğumuz gibi yanlış bir yoruma tabi tutulmamalıdır---“, “---İnkılabı ihraç etmek istiyorsak, bizzat halkın iktidarı ele geçirmesini sağlamalıyız---”*¹³

10 Faik Bulut, *İslamcı Örgütler* (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2009), 3/112-113.

11 Said Allamiyan, *Tarih İçin Anlatıyorum*, 38, 47, 95.

12 *İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası*, 69-70. Devrim ihracı meselesi ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Bülent Keneş, *Hasan Sabbah’tan Bugüne İran ve Terör* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 23-51.

13 *İmam Humeyni -ks- Açısından İslam İnkılabının İhracı* (Tahran: İmam Humeyni’nin -ks- Eserlerini Tanzım ve Yayınlama Müessesesi Uluslararası İlişkiler Bürosu, 1997), 42, 75-79.

minvalindeki sözleriyle ihraçtan kasıtlarını sarahaten ifade etmiştir.

3. İran-İrak Savaşı (1980-1988) ve Aksülamelleri

Şubat 1979'dan Eylül 1980'lere kadar İran Devrimi'nin bölgeye ve dünyaya birtakım etkileri olmuş, özellikle ülke içinde ideolojik tandanslı milis bir ordu kurulması ve devrim ihracı söylemleri yoğun bir gündem teşkil etmiştir. Tam bu noktada Irak devlet başkanı Saddam Hüseyin (1937-2006) gerek Şah döneminden devam eden Şattülarap'taki sınır sorunu gerek İran'daki Şiî yönetimin, Irak'taki Şiî çoğunluğu Sünnî iktidara karşı kışkırtma endişesi ile İran'a 22 Eylül 1980'de savaş açmıştır. Devrim süreci ve sonrasında iç sorunlarla uğraşan İran yönetimi refleks almada geç kalmakla birlikte kaybettiği Hürremşehr'i Mayıs 1982'de geri almıştır. Özellikle bu dönemde dünyanın birçok yerinden İran'a yabancı savaşçı gelmiş,¹⁴ Saddam'ı “Zalim”, “Amerikan Uşağı”, “Kafir”, Irak rejimini ise “Baas”, “Sosyalist” olarak görmekle birlikte iki ülke arasındaki savaşı İslam-Küfür denklemi üzerine oturtmuşlardır.

Saddam Hüseyin ve Irak yönetiminin İran-İrak savaşını “Saddam'ın Kâdisiyesi” (قادیسیه صدام), İran tarafının ise “Tahmilî Savaş” (جنگ تحمیلی) ve “Kutsal Savunma” (دفاع مقدس) olarak nitelendirmesi meseleyi tarihî Arap-Acem, Şiî-Sünnî gerilimine indirgemıştır. Ayrıca Irak tarafının Şiî karşıtı broşürler dağıtması, İran tarafının ise *Fethu'l-Mübîn*, *Sâminu'l-Eimme*, *Beytü'l-Mukaddes*, *Ve'l-Fecr*, *Hayber*, *Bedir*, *Kerbela* gibi operasyon isimleri kullanması bu ayrışmaya bihakkın zemin hazırlamıştır. Tam bu konjonktürde Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) eksenli oluşan iki kutuplu dünya denklemi burada da kendini göstermiş, ABD ve bölgedeki müttefikleri Irak'ı desteklerken SSCB ve bölgedeki müttefikleri İran'ın yanında yer almıştır. Nitekim savaş esnasında askeri mühimmat eksiklikleri yaşayan İran, bu noktadaki teçhizat teminini Libya, Lübnan, Kuzey Kore, Bulgaristan, Doğu Almanya, İsviçre, Avusturya, Polonya, Macaristan ve Arjantin gibi ülkelerden sağlamıştır. Yapılan silah alışverişlerinde İran Silahlı Kuvvetleri'nden ziyade Devrim Muhafızları Ordusu dikkat çekmektedir. Örneğin “Devrimin Tedarikçisi” olarak isimlendirilen ve Devrim Muhafızları içerisinde önemli görevlerde bulunan Muhsin Refikdüst

14 Irak'lı Ayyâd Saîd Sâbit'in (1938-2015) grubu ile beraber Devrim Muhafızları Ordusu desteğinde Irak'a karşı savaşması için bkz. Ayad Said Sabit, *İran'la Hikayemiz*, çev. Ahmet Deniz (İstanbul: Şura Yayınları, 1990). Türkiye İslâmcılarından Yakup Aslan'ın Devrim Muhafızları Ordusu'na bağlı “Kurtuluş Hareketleri Birimi” altında Irak'a karşı savaşması için bkz. Yakup Aslan, *Bir Rüyanın Ardından Gerçekleşen Sessiz Devrim* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2014), 118-207. Türkiye'den 5 bine yakın kişinin mektup ve müracaat yoluyla gönüllü olarak İran'ın yanında savaşa katılmayı istedikleri iddiası için bkz. Tahran Radyosu, “Sesimiz, Türkiyeli Müslümanların da Sesidir...” (Görüşmecisi: M. Ali Tekin, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 11 (1990), 32-34.

(1942-), adı geçen ülkelerle birebir bağlantı kurmuş ve birtakım yollarla silah ve mühimmat temin etmiştir.¹⁵

Suriye'deki Baas yönetiminin İran-Irak savaşının başından beri İran'ın tarafında yer alması İran'ın savaşta konumu ve pozisyonuna çeşitli yönden katkı sağlamıştır. Her ne kadar Irak ile yapılan savaş İran açısından savunma savaşı endeksli devam etse de aynı vakitlerde gerçekleşen İsrail'in Şii nüfusunun yoğun olduğu Güney Lübnan'ı işgali (Haziran 1982), Devrim Muhafızları Ordusu'nu reaksiyon almaya itmiş ve ordunun komuta kademesi Suriye'ye bir miktar asker göndermiştir. Ancak Humeynî'nin *"Birlikleri geri getirin çünkü Kudüs yolu Kerbela'dan geçer--- Gidin ve kardeşlerinizi eğitin."*¹⁶ demesi üzerine bir kısım asker Lübnanlı Şii gençleri eğitmişlerdir. Böylelikle İran'daki yönetimin ilk sınır ötesi askerî eğitim ve öğretim sahasını Suriye'deki kamplar oluşturmuştur.

1980-1988 arası süren İran-Irak savaşı İran'ın devrim süreci noktasında dünyaya verdiği imajı zedelemiş buna binaen İran Devrimi, Şiilik ve İran milliyetçiliği ile özdeşleştirilmiştir. Neticesinde bilhassa Körfez ülkeleri ve halkları İran modeline sırt çevirmişlerdir. Özellikle İran'ın savaş ortamındaki güvenlik eksensli kaygıları civar devletlere karşı şüpheli, temkinli, davranmasına zemin hazırlamış, dıştaki bu durum içeriye ve söylemlere mezhepsel olarak yansımıştır. Haliyle bunun sonucunda İran'ın devrim ihracı mefkûresi daha lokal hareketlerle sınırlı kalmış ve bazı ülkelerdeki Şii hareketlere odaklanılarak onları fikrî-askerî yönden destekleme metodu tercih edilmiştir. Ayrıca sekiz yıl süren mevcut savaş İran'ın başından beri niyetinde olduğu devrimi anlatma, ihraç etme imkanını elinden almış tüm mesaisini savaş harcamalarına ve gündemine ayırmasına sebebiyet vermiştir.

4. Humeynî Sonrası Dönem

Irak'la süren savaşta birtakım sebeplerle barışa yanaşmayan Humeynî, BM Güvenlik Konseyi'nin 598 sayılı savaşın son bulmasını talep eden kararını "Zehir kadehini içmek" şeklinde niteleyerek kabul etmiş ve iki taraf için de yıpratıcı olan bu savaş son bulmuştur. Irak'la yaşanan savaşın bitmesinin ardından Ayetullah Humeynî Haziran 1989'da vefat etmiş bunun üzerine İran'daki Uzmanlar Meclisi (مجلس خبرگان رهبری) yeni dinî lider olarak Ali Hamaney'i (1939-) seçmiştir. 1979-1989 arası Humeynî'nin yönetiminde olan İran'ın, Afganistan, Filipinler (Moro) ve Filistin'e (FKÖ) verdiği destekler dünyadaki Müslümanlar tarafından olumlu

15 Detaylı bilgi için bkz. Said Allamiyan, *Tarih İçin Anlatıyorum*, 13, 65, 130-136, 203-251.

16 Said Allamiyan, *Tarih İçin Anlatıyorum*, 60, 154-155, 274.

değerlendirilmiştir.¹⁷ Ancak İran-İrak savaşında mezhebî vurguların ön plana çıkması, durumu tersine çevirmiş özellikle 1982'deki Hama Katliamı'na karşı İran'ın sessiz kalıp Suriye'deki Nusayrî Baas yönetiminin yanında yer alması kırılma noktası olmuştur.

İran'da yeni dinî lider Ayetullah Hamaney'in göreve gelmesinden (1989) kısa bir zaman sonra SSCB'nin dağılması (1991) dünyadaki iki kutuplu denklemi değiştirdiği gibi İran'ın da bölgedeki pozisyonunu yeniden gözden geçirmesine sebebiyet vermiş ancak İran'ın yönetim kademesi bu meyanda ortak bir söylem izlememiştir. Zira dönemin İran Cumhurbaşkanı Hâşimî Rafsancânî (1934-2017) pragmatik, uzlaşmacı siyaseti öncelerken devrimin dinî rehberinin bazı tutumları bunun aksı yönünde cereyan etmiştir. Örneğin İran'ın Bosna Savaşı (1992-1995) süresince bölgedeki Müslümanlara mühimmat yardımı yapması ve bilhassa Devrim Muhafızları Ordusu ile Lübnan Hizbullah'ı mensuplarının savaş sahasında fiili olarak yer almalarında¹⁸ teopolitiği gözettiği anlaşılırken, Azerbaycan ile Ermenistan arasındaki çatışma (1988-1994), Çeçenistan Savaşı (1994-1996) ve Afganistan Taliban'ı ile gerilimler (1998) söz konusu olduğunda ise reel politiği baz aldığı görülmektedir. İran açısından 1990'lı yıllar dengeli bir görünüm arz etmiş, İsrail'e karşı Filistin kökenli İslâmî Cihâd (حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين) ve Hamas (حركة المقاومة الإسلامية) gibi teşkilatlara birçok yönden destek sağlanmıştır. Nitekim İran'ın Filistin hassasiyeti erken dönemlerde gözlemlenmiş, Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) lideri Yaser Arafat'a (1929-2004) verilen destek¹⁹ daha sonraki süreçte İslâmî Cihâd ve Hamas'a kaymıştır.

5. Günümüzde Şii Silahlı Gruplar

İran'daki yönetimin değişmesi ve Şiîliğin tüm bileşenleri ile iktidara gelmesi sadece İran'ı değil dünyadaki tüm Şiîleri derinden etkilemiş ve mezhep içi görüşlerdeki mantalite değişikliği Şiîleri modern dönemde bir aktör haline ge-

17 Detaylar için bkz. Bahattin Yıldız, "Bahattin Yıldız'la Afganistan Üzerine Söyleşi" (Görüşmecisi: H. Alan - E. Altınlı, Görüşme Transkripsiyonu), *İktibas* 14/213 (1996), 20-30; Mustafa İslamoğlu, *Öncülerle Konuşmalar* (İstanbul: Eksen Yayıncılık, 1989), 15-24. "Filipinler'deki Savaşımız Zafere Yaklaşıyor", *Hicret* 6 (1979), 3; "Humeyni Filipinlerin Markos Yönetimine Petrolü Kesti", *Akıncılar* 6 (1979), 9. Turgut Tülümen, *İran Devrimi Hatıraları* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1998), 70-75.

18 Halil Salih, "Cihadımıza Silah ve Cephane Gönderen Yalnız İran İslam Cumhuriyeti'dir" (Görüşmecisi: Abdullah Şahin, Görüşme Transkripsiyonu), *Tevhid* 35 (1992), 17-19; Bülend Tokgöz, *Gençliğimi Şahitliğe Çağırıyorum* (İstanbul: Ark Kitapları, 2016), 130-147; Mehmet Şahin, *Tek Yol İslâm Çizgisinde Yarım Asır* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2021), 193.

19 Humeyni'nin 1963 yılında Şah ile İsrail'in bağlantılı olduğunu aktarıp eleştirmesi için bkz. Kolektif, *İran İslâm İnkılabı*, 95-98, 135-146. İran Devrimi'nin ardından ülkeye gelen ilk ziyaretçinin Yaser Arafat olduğu ve İsrail Büyükelçiliğinin FKÖ'ye teslim edildiği bilgisi için bkz. Tülümen, *İran Devrimi Hatıraları*, 70-75. FKÖ ve Yaser Arafat ile olan ilişkinin İran-İrak savaşında Arafat'ın Saddam Hüseyin tarafında yer alması nedeniyle koptuğu iddiası için bkz. Said Allamiyan, *Tarih İçin Anlatıyorum*, 201, 275-276.

tirmiştir. Özellikle İran-Irak savaşının Şîî-Sünnî ayrımlı propagandaya hizmet etmesi Sünnîleri İran'dan soğuturken bölgede azınlığı temsil eden Şîîleri İran'a yaklaştırmıştır. Devrimi tüm mazlum ve mağdur halklara ihraç etmeyi planlayan İran yönetimi Irak savaşında bölge devletlerinin kendisine karşı tutumlarını güvenlik eksenli okumuş ve kendisine emniyet hattı oluşturma yollarını aramıştır. Bu noktada Suriye'deki Baas yönetimi ile yakınlaşarak Lübnan üzerinden gerek lojistik gerek mezhep koridoru oluşturmuştur. Zamanla bölgedeki Şîîlerin hamiliğini üstlenme misyonu güden İran; Lübnan, Irak, Suriye ve Yemen gibi ülkelerde paramiliter unsurların oluşmasına ve donatılmasına imkan sağlamıştır. Bunların yanı sıra Afganistan, Pakistan, Azerbaycan, Bahreyn, Suudi Arabistan ve Nijerya gibi ülkelerde de çeşitli girişimlerde²⁰ bulunmasına rağmen silahlı milis teşkilatı oluşturamamıştır.

5. 1. Lübnan Hizbullah'ı

Lübnan'ın Cebel-i Âmil (جبل عامل) bölgesi geçmişten günümüze Şîî-İmâmî nüfus ve nüfuzunun yoğun olduğu bölgelerden biridir. Bölgenin modern dönemde önemli müctehidlerinden olan Seyyid Abdülhüseyn Şerefüddîn el-Âmilî (1873-1957) vefatından önce yerine namzet olarak Musa es-Sadr'ı (1928- 1978?) göstermiştir. Aslen Lübnanlı olmakla birlikte İran'da ikamet eden Sadr, 1950'li yılların sonunda Lübnan'a yerleşmiş ve dinî, ekonomik, kültürel ve siyasal faaliyetlerde bulunmuştur. Zamanla Lübnan'da popülaritesi artan Sadr, 1969 yılında "Yüksek Şîî İslâm Konseyi"ni (المجلس الاسلامي الشيعي الاعلى) oluşturmuştur. 1970'lerde ise bölgedeki halkların hakkını savunmak amacıyla "Mahrumlar Hareketi"ni (حركة المحرومين), 1975 yılında ise siyasi parti ve milis güç özelliği taşıyan "Emel Hare-

20 İran, 1987'de Afganistan'da Hazaralar ve bir takım Şîî unsurları "Tahran Sekizlisi" (هشت تهران) adlı koalisyonunda toplayıp daha sonra 1989'da Abdül-Alî Mezârî'nin (1946-1995) liderliğinde "Afganistan İslâmî Birlik Partisi" (حزب وحدت اسلامی افغانستان) adlı bir oluşum kurulmasına destek sağlamıştır. Günümüzde Afganistan'da İran ile yakın ilişki içerisinde olan Hacı Kârî Ahmed Ali Gûrdervâzî'nin liderliğini yaptığı "Afganistan Hizbullah'ı" (حزب الله افغانستان) adlı bir örgüt de vardır. Pakistan'da Humeynî'nin öğrencilerinden Allâme Arif Hüseyin el-Hüseyinî (1946-1988) "Pakistan Ca'feriyye Hareketi" (تحريك جعفرية باكستان) adlı teşkilatı kurmuştur. 1993 yılında Gulâm Rızâ Nakvî'nin (?-2016) liderliğinde kurulan "Sipâh-ı Muhammed" (سپاه محمد پاکستان) adlı hareket Arif Hüseyin el-Hüseyinî'nin cemaatinin devamı niteliğinde görülmüş ve yer yer silahlı terör eylemlerine karışmıştır. Ayetullah Ali Hamaney'in Pakistan'daki temsilcisi olarak bilinen Seyyid Sâcid Ali en-Nakvî (1940-) "Pakistan Ca'ferî Diriliş Partisi" (حزب النهضة الجعفرية الباكستانية) ile 2012 yılında kurulan "Pakistan İslâmî Hareketi"nin (اسلامی) liderliğini yapmaktadır. Azerbaycan'da Mavsum Samadov (1966-) 1991 yılında kurulan "Azerbaycan İslâm Partisi" (Azərbaycan İslam Partiyası) adlı partinin önderliğini yapmaktadır. Ayrıca Tevhid İbrahimbeyli'nin liderliğini yaptığı "Hüseyinciler" (Hüseynçilər) veya "Azerbaycan İslâmî Direniş Hareketi" (Azərbaycan İslam Müqavimət Hərəkatı) adında daha radikal bir oluşum da bulunmaktadır. Bahreyn'de Şeyh İsâ Ahmed Kâsım (1941-) "el-Vifâk" (جمعية الوفاق الوطني الإسلامية) partisinin ruhani liderliğini yapmaktadır. Ayrıca günümüzde Bahreyn'de bazı terör eylemleri gerçekleştiren "Muhtâr Seriyeleri" (سرايا المختار) adlı bir örgüt de mevcuttur. Suudi Arabistan'da Katif Şîîlerinin liderliğini Nimr Bâkır en-Nimr (1959-2016) yapmıştır. Ayrıca 1987'de Suud'da "Hicaz Hizbullahı" (حزب الله الحجاز) adlı örgüt kurulmuştur. Nijerya'da İbrahim Yakup Zakzakî (1953-) "Nijerya İslâmî Hareketi"nin (حركة الإسلام في نيجيريا) liderliğini yapmaktadır.

keti”ni (أفواج المقاومة اللبنانية) kurmuştur. “Lübnan Direniş Tugayları” manasına gelen bu teşkilat asırlardır bölgede yaşayan Şiîlerin ilk askerî örgütlenmesini ihtiva etmektedir.²¹ Örgütün karizmatik liderliğini üstlenen Sadr’ın 1978 yılında Libya’da kaybolması²² ile hareketin önderliğini Hüseyin el-Hüseyinî (1937-2023) ardından Nebih Berrî (1938-) gibi isimler yapmıştır. Sadr’ın kaybolması ile Emel hareketi içerisinde metod farklılığı ortaya çıkmış bir kesim başkan yardımcısı Hüseyin el-Müsevî’nin (1943-) öncülüğünde “İslâmî Emel” adında bir oluşuma gitmiştir.²³ Ancak zamanında Emel hareketinde yer alan fakat İran Devrimi’nin etkisinde kalan ve Şiî-İmâmî itikadına yakın duran kesimler İran’a meyletmiş özellikle 1982’de İsrail’in Lübnan’ı işgali sırasında Suriye’deki kamplarda İran Devrim Muhafızları Ordusunca askerî eğitime tabi tutulmuşlardır. Humeynî’nin İran-Irak savaşı ortamında “Kudüs yolu Kerbela’dan geçer.” (راه قدس از كربلا می گذرد) sözü Irak’a odaklanılması şeklinde yorumlanmakla beraber Lübnan’daki gençler de çeşitli yollarla eğitime tabi tutulmuştur.

1982 yılında İran Devrim Muhafızları Ordusunca eğit-donat projesine tabi tutulan grup Lübnan Hizbullah’ı (حزب الله اللبناني) adını almış özellikle 1980’li yılların sonunda adından söz ettirir hale gelmiştir. Nitekim “İslâmî Emel” hareketi de 1990’larda kendisini feshedip Hizbullah hareketine katılmıştır. Hareketin liderliğini sırasıyla Subhî et-Tufeylî (1948-), Abbâs el-Müsevî (1952-1992), Hasan Nasrallah (1960-2024) gibi isimler yapmış günümüzde ise örgütün önderliğini Naîm Kâsım (1953-) üstlenmiştir. Ancak gerek Râğıb Harb (1952-1984), gerekse Lübnanlı alim M. Hüseyin Fadlallah (1935-2010) hareketin küresel planda duyulması ve desteklenmesinde önemli misyonlar sergilemişlerdir.

Lübnan Hizbullah’ı; Lübnan İç Savaşı’ndaki faaliyetleri (1975-1990) ve ülkedeki ABD, Fransa, İsrail askerlerine karşı çeşitli saldırıları ile dikkatleri üzerine çekmiş bilhassa 2006’da 33 gün süren İsrail-Lübnan Savaşı’nda önemli kazanımlar elde etmesi dünya Müslümanları tarafından takdirle karşılanmıştır.²⁴ Savaş sonrası Lübnan’da etkisi artan Hizbullah hareketi, buradaki süksesini si-

21 *Lübnan’da İslâmî Hareketler Konuşmalar*, çev. Üsâme Zeydoğlu (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1989), 9-17; Bulut, *İslamcı Örgütler*, 3/28-37, 52-91.

22 Musa es-Sadr’ın Libya ziyareti esnasında kaybolması, üzerinde en çok spekülasyon yapılan konuların başında gelmektedir. Ahmet Ağırakça’nın Sadr’ın kaybolmasına dair dikkat çekici iddiaları için bkz. Ahmet Ağırakça, *Hatıralarla İslami Mücadelede Dikenli Yolda Yürümek* (İstanbul: Duruş Yayınları, 2022), 276-279.

23 *Lübnan’da İslâmî Hareketler*, 129-141.

24 Hakan Albayrak, *Zaferimiz Mübarek Olsun* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2006), 26, 60; Mehmed Durmuş, “Hizbullah - Nasrullah Va’dullah”, *İktibas* 332 (2006), 38-39; “Hizbullah Ümmetin İftiharıdır!”, *Haksöz* 209 (2008), 82.

yaset sahasına da kanalizetmiş, ülkede kurulan hükümetlere bakan ve vekiller göndermiş böylelikle uluslararası ilişkileri ile tanınır bir duruma gelmiştir. Ulusal ve uluslararası bir güç haline gelen örgüt özellikle 2010'daki Arap Baharı sürecinde aktif bir rol üstlenerek İran ile birlikte Suriye'de etkin görev almıştır. Nitekim 1979'dan beri yakın ilişki içerisinde olan Suriye ve İran yönetimleri 2006 yılında askeri pakt imzalamış, “ortak tehdit” olarak gördükleri güçlere karşı birlikte hareket etme sözü vermişlerdir.²⁵ Özellikle babası Hafız Esed'in (1930-2000) yerine geçen Beşşar Esed (1965-) Arap Baharı sürecinde Suriye'deki protestoculara karşı sert baskılar uygulamış, iç savaşa dönüşen ortamda stratejik ortaklarından (Rusya, Çin, İran ve Lübnan Hizbullah'ı) askerî ve malî yardım görmüştür. Bilhassa Hizbullah'ın Suriye'deki iç savaşa doğrudan müdahil olması Suriye'de Nusayrî kimliği ile bilinen yönetime mezhebî mi yoksa stratejik bir yakınlık mı duyduğu sorularını akıllara getirmiştir. Hizbullah'ın Suriye'deki vekalet savaşına (proxy war) dahil olması daha önceki dönemlerde İsrail karşısındaki başarıları ile oluşmuş olan imajını zedelemiştir.²⁶ Ayrıca Hamas'ın İsrail'e karşı 7 Ekim 2023'te başlattığı Aksa Tufanı'na verdiği sınırlı ölçekteki destekleri ile “stratejik sabır” (صبر استراتيجي) mefhumları aleyhlerine işlemiş, tüm komuta kademesinin ardından dönemin Hizbullah lideri Hasan Nasrallah da İsraililerce öldürülmüştür.

5. 2. Arap Baharı Dönemi Suriye

İran-Irak savaşı sonrası savaş ve güvenlik konseptini değiştiren İran, Devrim Muhafızları Ordusu'nu Kara, Hava, Deniz, Kudüs Gücü ve Besic gibi bölümlere ayırmıştır. Özellikle “Kudüs Gücü” (نیروی قدس) 1980'li ve 1990'lı yıllarda önemli vazifeler üstlenmiş, Suriye üzerinden Lübnan ve Filistinli gruplarla bağlantı kurmuştur. Tam bu noktada 1988-1997 yılları arası Kudüs Gücü komutanlığını yapan Ahmed Vahîdî'den sonra 1997'de göreve gelen Kâsım Süleymânî (1957-2020), 2000-2020 yılları arasında Ortadoğu'nun birçok ülkesinde aktif ve etkin görevlerde bulunmuştur.²⁷ Nitekim onun döneminde İran yönetiminin Filistin-Kudüs üzerine ve İsrail'e karşı kurduğu denklem, kendilerince “Direniş Eksenî” (محور مقاومت), karşıtlarınca “Şii Hilali” (Shiite Crescent) olarak isimlendirilmiştir.

25 Yusuf Korkmaz, *İran Suriye Bölgesel İttifakı ve Arap Baharı Sürecine Yansıması* (İstanbul: Matbuat Yayın Grubu, 2015), 144-146.

26 Hakan Albayrak, *Yezid Şiası* (Ankara: Öncü Kitap, 2013), 5, 41-46. Yusuf el-Karadâvî'nin (1926-2022) bu noktadaki görüşleri için bkz. İsmail Yaşa, “Karadavi'nin İran İsyanı”, *Misak* 43/257 (2012), 14. Hizbullah'ın kurucularından olan Subhî Tufeylî'nin eleştirileri için bkz. “Hizbullah'ın Eski Genel Sekreteri Subhî Tufeylî: ‘İran, Hizbullah'ı Mezhep Savaşıyla Görevlendirildi’”, *Misak* 51/303 (2016), 13.

27 Süleymânî hakkında detaylı bilgi için bkz. Majid Safataj, *Kasım Süleymani*, çev. Alptekin Dursunoğlu (İstanbul: Nazenin Kitap, 2021); Muhammed Ali, *Süleymani'nin Sırları*, çev. Aykut Pazarbaşı (İstanbul: Feta Yayıncılık, 2023).

Arap Baharı'ndaki devrim rüzgarlarını selamlayıp kendi ülkesindeki devrim sürecine benzeten İran; Tunus, Mısır ve Libya'daki halk hareketlerini desteklemiş ve olayları “İslâmî Uyanış” (بيدارى اسلامى) olarak görmüştür.²⁸ Ancak bölgedeki protestolar Suriye'ye sıçrayınca İran yönetimi ağız değiştirerek meseleyi ABD-İsrail eksenli okumuş ve kendisine müzahir olan kesimlerle “Direniş Hattı” söylemini geliştirmiştir. Bilhassa Suriye hükümetinin muhalifler karşısında âciz kalması İran'ın sahaya eğilmesine olanak sağlamış, İran, Lübnan, Irak, Afganistan, Pakistan vb. ülkelerden bölgeye birçok yabancı savaşçı gelmiştir. Gerek İran Devrim Muhafızları'nın gerekse 2013 yılında Kuseyr bölgesi üzerinden Hizbullah'ın savaşa dahil olmasıyla bölgede bir takım yerel-yabancı milis gruplar örgütlenip silahlandırılmıştır. Ağırlığı Suriye ve Irak kökenli olan bu örgütlere; “Rızâ Kuvvetleri” (قوات الرضا), “Galipler Tugayı” (لواء الغالبون), “Muhtâr es-Sekafî Tugayı” (لواء المختار الثقفي), “Ca'ferî Gücü” (القوة الجعفرية), “Ebu'l-Fazl el-Abbas Tugayı” (لواء أبو الفضل العباس), “Nücebâ Hareketi” (حركة النجباء), “Ehl-i Hak Birliği” (عصائب أهل الحق), “Esedullah Gâlip Tugayı” (لواء أسد الله الغالب), “Seyyidü's-Şühedâ Tugayları” (كتائب سيد الشهداء), “Gerçek Vaat Ordusu” (فيلق الوعد الصادق), “Hizbullah Tugayları” (كتائب حزب الله) vb. misal olarak verilebilir.²⁹ Özellikle Irak kökenli olan örgütler Suriye'de mezhebî-ideolojik misyonlarını yerine getirmiş, Ehl-i Beyt türbelerinin muhafazası birincil amaçlarını teşkil etmiştir.

Suriye'deki savaşçı örgütlerden öne çıkanları 2013 yılında Afganistanlı Şiî savaşçıların oluşturduğu “Fâtımiyyûn Tugayı” (لواء فاطميون) ile 2015 yılında Pakistanlı Şiî savaşçılardan meydana gelen “Zeynebiyyûn Tugayı” (لواء زينبيون) oluşturmaktadır. Ali Rızâ Tevessülî'nin (1962-2015) komutanlığını yaptığı Fâtımiyyûn Tugayı Afganistan bölgesindeki Hazara Şiîlerinden meydana gelmektedir. Afganistan Hizbullah'ı (حزب الله أفغانستان) ile yakınlığı olan örgüt, eleman temini oradan sağlamaktadır.³⁰ Hz. Peygamber'in torunu Hz. Zeyneb'in adından mülhem Zeynebiyyûn Tugayı ise Pakistanlı Şiîlerin yoğun olarak yer aldığı bir örgüttür. Özellikle İran Devrim Muhafızları'nın Kudüs Gücü ile irtibatlı olan bu örgütler gerek Suriye'deki muhalif gruplarla gerekse Irak ve Şam İslam Devleti (İŞİD) ile yoğun mücadele içerisinde olmuşlardır.³¹ Suriye'deki iç savaşta başlangıçtan sona kadar (2011-2024 arası) başat rolü üstlenen İran, bu uğurda Hasan

28 Ayetullah Hamaney'in bu meyandaki vaazı için bkz. Kenan Çamurcu, *Ortadünya Jeopolitiğinde İslamî Uyanış* (İstanbul: Feta Yayıncılık, 2013), 17-31.

29 Sky News Arabia, “خريطة الميليشيات الإيرانية في سوريا...”, (Erişim 06 Nisan 2025); Aljazeera Turk, “Suriye'deki İthal Şii Savaşçılar”, (Erişim 06 Nisan 2025).

30 Detaylar için bkz. Rahimullah Farzam vd., *İran'ın Afgan Lejyonerleri Fatimiyyun Tugayı* (Ankara: İran Araştırmaları Merkezi, 2016), 4-14.

31 Fazl el-Hâdî Vezîn, “قصة مليشيا «زينبيون» من الأضرحة إلى جبهات القتال”, *Aljazeera* (Erişim 06 Nisan 2025).

Şâtîrî, Hüseyin Hemedânî, Rızâ Ferzâne, Hasan Ali Şems Abâdî, Dâvûd Caferî, Ebu'l-Fazl Alicânî, Seyyid Razeî Mûsevî, Muhammed Rızâ Zâhidî gibi Devrim Muhafızları Ordusu'na mensup birçok üst düzey komutanını kaybetmiştir. Son tahlilde Suriye'deki muhaliflerin Kasım 2024'te başlattıkları harekât başarıya ulaşınca 13 yıllık mücadelenin ardından Beşşar Esed yönetimi devrilmiştir. Büyük oranda Rusya, İran ve vekil güçlere dayanan Suriye rejimi uluslararası desteğini kaybetmiştir. 7 Ekim 2023 Aksa Tufanı sebebiyle İsrail ile mücadele içerisinde olan İran ve vekil güçleri ise beklenmedik bir durumla karşılaşmış ve sahadan tamamıyla tasfiye edilmişlerdir.

5. 3. Irak

Tarih boyunca Şîîliğin merkezi konumunda olan Irak, Şîîlerin kutsal olarak kabul ettikleri türbeleri (العتبات المقدسة) barındırmaktadır. Bunların yanında Şîî ilmî havzaların varlığı Irak'ı dünya Şîîleri nazarında önemli bir yere getirmiştir. Özellikle İmâmîyye Şîa'sı Irak'ta köklü geleneğe sahip olmuş *Sadr, Hakîm* vb. aileler dinî, mezhebî, ictihâdî konularda öne çıkmıştır. Modern zamanlara gelindiğinde Sadr ailesine mensup Muhammed Bakır es-Sadr (1935-1980) 1958'deki askerî darbenin ardından İslâmî Da'vet Partisi'nin (حزب الدعوة الإسلامية) içerisinde yer almıştır. Irak'ta Şîî örgütlenmesinin ilkinin teşkil eden bu oluşum dönemin büyük merci-i taklîd'i Muhsin el-Hakîm (1889-1970) tarafından eleştirilince Sadr, daha çok ilmî alana yönelmiştir. 1970 yılında Âyetullâhi'l-uzmâ Muhsin el-Hakîm'in vefatıyla yerine Ebü'l-Kâsım el-Hûî (1899-1992) geçmiş ve hocası gibi siyaseten ılımlı bir üslup tercih etmiştir. Ancak özellikle 1958'deki askerî darbeden sonra yükselişe geçen Baas yönetimi, Şîî kesimler ile gerilimler yaşamış bilhassa İran Devrimi'nin başarıya ulaşması Irak'taki yönetimi endişelendirmiştir. Nitekim Muhammed Bakır es-Sadr'ın İran'daki devrimden övgüyle bahsetmesi okları üzerine çekmiş Baas yönetimi, 1980'de bütün İslâmî Da'vet Partisi üyelerine idam kararı çıkartarak Sadr ve kız kardeşini öldürmüştür.³² Mevcut baskı ortamında Muhsin el-Hakîm'in oğlu Muhammed Bâkır el-Hakîm de (1939-2003) İran'a göç etmiştir. İran'daki yeni yönetim tarafından taltif edilen el-Hakîm 1982 yılında diasporada "Irak Yüksek İslam Konseyi" (المجلس الأعلى الإسلامي العراقي) ve "Bedir Örgütü"nü (منظمة بدر) kurmuştur. Silahlı bir oluşum olan Bedir grubu özellikle İran-Irak savaşında Saddam Hüseyin yönetimine karşı İran'ın yanında savaşmıştır.³³

32 "Irak'ın Kafir Baas Rejimi, Muhammed Es-Sadr'ı Şehid Etti", *İslâmî Hareket* 3/26 (1980), 1, 13.

33 Mepa News, "Irak'taki Şîi Grupları Anlama Kılavuzu", (Erişim, 01 Nisan 2025).

Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin 1992 yılında vefat etmesi sonucu Ayetullah Seyyid Ali el-Hüseynî es-Sîstânî (1930 -) üzerinde uzlaşma sağlanmıştır. Siyaseten Baas yönetimine karşı gelenlerin ölüm veya sürgüne gönderilme seçeneği, ılımlı ulemanın önünü açmış ve onlara geniş kesimlere merci-i taklîd olma potansiyeli kazandırmıştır. 2003'te ABD'nin Irak'ı işgal etmesi Irak'taki mevcut durumu tamamen değiştirmiş daha önceleri Saddam Hüseyin ve Baas yönetimi ile mücadele eden Şiîler oluşan yeni duruma karşı farklı yaklaşımlar serdetmişlerdir. Örneğin Muhammed Sâdık es-Sadr'ın (1943-1999) 1999'da suikasta uğraması ile yerine geçen oğlu Muktedâ es-Sadr (1974-) ABD işgali sırasında Mehdi Ordusu'nu (جيش المهدي) kurmuş ve örgüt özellikle 2004-2007 yılları arası Amerikan askerleri ile çeşitli çatışmalara girmiştir.³⁴ Bunların yanında Muhammed Bâkır el-Hakîm ve ailesi, İran'daki sürgün hayatının ardından Irak'a dönmüş Saddam sonrası kurulan geçici hükümette yer alarak Bedir Tugayı grubunu Irak Ordusu'na katmışlardır. Dönemin büyük merci-i taklîd-i Ayetullah Sîstânî ise hocası Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin usulünü takip ederek siyasi konulara pek değinmemekle birlikte ABD işgaline karşı sessizliğini korumuştur.³⁵

2003-2011 yılları arası ABD işgali Irak'ı sosyal ve siyasal noktada dönüştürmüş birçok silahlı milis grup ortaya çıkmıştır. Özellikle ABD işgaline direnen Sünnî-Selefi gruplar (Irak el-Kaidesi, Ceyşü'l-Mücâhidîn vb.) yer yer Şiîlerle de karşı karşıya gelmiştir. İki taraf arasındaki intihar saldırıları bölgedeki gerilimi arttırmış ve mezhepler arasındaki güven kaybı hat safhaya ulaşmıştır. Nitekim İslâmî Da'vet Partisi geçmişte olan ve uzun dönemler İran'da yaşayan Nûrî el-Mâlikî'nin 2006-2014 yılları arası kesintisiz başbakanlık yapması ve hükümetteki icraatları Irak'taki mezhebî kırılıma hizmet etmiştir. Tam da bu noktada Irak'ta bir takım Şiî gruplar ortaya çıkmış, bilhassa Arap Baharı'na denk gelen bu dönemde komşu ülke Suriye'deki iç savaş mezhebî çatışmanın öne çıkmasına zemin hazırlamıştır. Böylelikle Irak coğrafyasında Bedir Tugayı ve Mehdi Ordusu gibi grupların dışında Ebû Mehdi el-Mühendis'in (1954-2020) liderliğini yaptığı "Hizbullah Tugayları" (كتائب حزب الله), Kays el-Hazali'nin önderi olduğu "Ehl-i Hak Birliği" (عصائب أهل الحق), Ekrem el-Ka'bî'nin lideri olduğu "Nücebâ Hareketi" (سرايا طليعة), Ali Yâsirî'nin reisi olduğu "Horasan Öncüsü Seriyeleri" (حركة النجباء), Vâsık el-Battât'ın önderliğini yaptığı "Muhtâr Ordusu" (جيش المختار),

34 Halil Fadl, "Mukteda es-Sadr Fenomeni: Irak Siyasetinde Anahtar Güç", çev. Murat Yörükogulları - Murat Kayacan, *Haksöz* 209 (2008), 16-21.

35 The Guardian, "Ayatollah Tells Shias to Stop Fighting", (Erişim 01 Nisan 2025); Ayetullah Sîstânî'nin Amerikalılardan 200 milyon dolar rüşvet aldığı iddiası için bkz. Yeni Şafak, "Sistani ABD'den Rüşvet Aldığını İtiraf Etti", (Erişim tarihi 01 Nisan 2025); Musab Dönertaş, "Irak: Mezhepçi Siyasetin Bedeli ve Sünnî İsyanı", *Misak* 48/284 (2014), 11-14.

Hacı Şebl ez-Zeydî'nin komutanlığını yaptığı “İmam Ali Tugayları” (كتائب الإمام), Mâhir Acib Cazza'nın komuta ettiği “Ebu'l-Fazl el-Abbas Tugayı” (لواء أبو الفضل العباس) vb. gruplar ortaya çıkmıştır.³⁶

İran'ın başta Irak ve Suriye'yi domine etmesi Irak'taki Sünnîlerin tepkisini çekmiş ve 2014 yılında Irak el-Kaidesi'nden ayrılarak yeni bir yapılanmaya giden IŞİD ülkedeki birçok şehri ele geçirmiştir. Ebû Bekir el-Bağdâdî'nin (1971-2019) kendisini halife ilan etmesinin ardından örgüt kısa zamanda uluslararası bir organizasyona dönüşmüş Irak topraklarının yanı sıra Suriye bölgesine de açılmıştır. IŞİD'in bu yükselişi Irak'taki Şîîleri reaksiyon almaya itmiş, ülkedeki en büyük dinî mercî olan Sîstânî'nin Haziran 2014'te verdiği fetva kendisine bağlı camilerde okunmuştur. ABD'nin Irak işgali sırasında suskunluğunu koruyan Sîstânî, tüm Iraklıları IŞİD'e karşı “Cihad”'a çağırmıştır.³⁷ Sîstânî'nin cihad fetvasının ardından birçok Iraklı Şîî gönüllü savaşçı çeşitli grupların altında IŞİD'e karşı savaşmıştır. Tam bu noktada İran'ın desteklediği ve Başbakan Nûrî el-Mâlikî'nin çabalarıyla “el-Haşdi's-Şa'bî” (الحشد الشعبي) adında bir milis gücü meydana gelmiştir. Çatı bir kuruluş olan bu yapılanma başlangıçta Irak Silahlı Kuvvetleri'ne bağlı olmakla birlikte bağımsız bir askerî teşekküldür.³⁸ Gerek daha önce gerek yeni kurulan 70'e yakın silahlı güç el-Haşdi's-Şa'bî'nin altında yer almıştır. Çoğunluğunu Şîîlerin oluşturduğu bu teşkilatta zaman zaman Sünnîler ve azınlıklar da yer almış ve oluşumun başkanlığını Felâh el-Feyyâz, başkan yardımcılığını Abdülaziz Muhammedâvî yapmıştır. el-Haşdi's-Şa'bî teşkilatında yer alan grupları, Hâdi el-Âmirî'nin liderliğindeki “Bedir Örgütü” (15 Tugay), Nûrî el-Mâlikî'nin liderliğini yaptığı “İslâmî Da'vet Partisi” (4 Tugay), Celâleddîn es-Sağîr'in liderliğindeki “Irak Yüksek İslam Konseyi” (4 Tugay), Muktedâ es-Sadr'ın önderliğindeki “Sadr Hareketi” (3 Tugay), Ahmed Muhsin Ferc el-Hamîdâvî'nin komuta ettiği “Irak Hizbullah Tugayları” (5 Tugay), Kays el-Hazalî'nin liderli olduğu “Ehl-i Hak Birliği” (3 Tugay), “Haşdü'l-Atebât” (4 Tugay), “Irak İslâmî Direnişi” (8 Tugay), “Huşûdü'l-Ekalliyye” (2 Tugay), Abdülhüseyn el-Mûsevî'nin lideri olduğu “İslâmî Fazilet Partisi” (1 Tugay), “el-Huşûdü'l-Aşâiriyye” (13 Tugay) şeklinde sıralamak mümkündür.³⁹ Nitekim geniş bir konsensus ile meydana gelen

36 Faik Bulut, “Irak'ta İran Destekli Milisler: Jeopolitik Oyunun Ayrıntıları”, *Independent Türkçe* (Erişim 1 Nisan 2025); Bülent Erdeğer, “Irak'taki Silahlı Şîî Gruplar”, *Anadolu Ajansı* (Erişim 1 Nisan 2025).

37 <https://www.youtube.com/watch?v=R7by5almGhA> (0:01-5:30 arası), (Erişim tarihi 1 Nisan 2025).

38 Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Kılıç vd., “Kuruluşundan Günümüze Irak'ın Şîî Milis Gücü Haşdi Şabi”, *Uluslararası Beşeri ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi* 2/1 (Nisan 2018), 46-63.

39 Detaylar için bkz. Alssaa, “تشكيلات الحشد الشعبي العراقي”, (Erişim 1 Nisan 2025).

el-Haşdi’ş-Şa’bî, IŞİD ile mücadelesinde başarı göstermiş, ardından bazı gruplar Irak Ordusu’na dahil olmuştur.

5. 4. Yemen Ensârullah’ı

Şîa’nın Zeydiyye fırkası Yemen’de asırlarca varlığını sürdürmüş, Zeydiyye fırkasına mensup imamlar I. Zeydî İmamlar Devleti (897-1052) ve II. Zeydî İmamlar Devleti (1138-1538) olarak ülkeyi yönetmişlerdir. Yemen’de Osmanlı’nın hakimiyet sürdüğü yıllar (1538-1918) Zeydî isyanlarının sıklıkla yaşandığı bir dönem olmuş, I. Dünya Savaşı’nın ardından Osmanlı’nın bölgeden çekilmesi ile Yemen halkı tekrardan imamlar (1918-1962) ile yönetilmiştir.⁴⁰ Ta ki 27 Eylül 1962’deki askerî darbe ile yönetim şekli olarak cumhuriyete geçilmiş, Kuzey ve Güney Yemen olarak ikiye ayrılan devlet 1990’da birleşmiş ve ülkenin ilk ve uzun dönem Cumhurbaşkanlığını Ali Abdullah Salih (1990-2012) yapmıştır.

Geçmişten günümüze birçok Zeydî aşirete ve kabileye ev sahipliği yapan ülke özellikle modern zamanlarda dikkatleri üzerine çekmiştir. Zira Yemen’in önemli aşiretlerinden biri olan “Hûsîler” (الحوثيون) 1990’lardan günümüze ülke siyaseti açısından merkezi noktada yer almıştır. Örneğin Bedreddin el-Hûsî (1926-2010) ve oğlu Hüseyin el-Hûsî’nin (1959-2004) 1990’larda “Hak Partisi” (حزب الحق) çatısı altındaki faaliyetleri ile eş-Şebâbü’l-Mü’mîn (الشباب المؤمن) ve 2004’teki “Ensârullah” (أنصار الله) adı altında silahlı milis gücüne dönüşen hareketleri Yemen’in çağdaş tarihi açısından önemli bir yer teşkil etmektedir. Bilhassa Hüseyin el-Hûsî, önceleri siyasî parti metodunu önceleyip parlamentoda yer alırken 2000’li yıllarda söylem değiştirmiş ve Yemen hükümeti ile silahlı mücadeleyi öncelemiştir. Nitekim 2004 yılında hükümet güçlerince girdiği bir çatışmada öldürülmüştür. Hüseyin el-Hûsî’nin ölümünün ardından hareketin başına genç yaştaki kardeşi Abdülmelik el-Hûsî (1979-) geçmiş ve o tarihten itibaren liderliğini sürdürmüştür.⁴¹

2004 yılında Hüseyin el-Hûsî’nin öldürülmesi ile oluşan gerilim 2010’lu yıllara kadar hükümet ile Hûsîler arasında büyük çatışmalar meydana getirmiş, Arap Baharı’nın Yemen’e uğraması ile birlikte bölgede tansiyon bir hayli yükselmiştir. Toplumdan gelen protesto ve itirazlar neticesinde Cumhurbaşkanı Ali Abdullah Salih görevinden istifa etmiş ve 2012 yılında yerine yardımcısı Abdurabbu

40 İlyas Üzümlü, “Zeydîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/326-328. Yemen’deki isyanları için bkz. İhsan Süreyya Sırma, *Osmanlı Devleti’nin Yıkılışında Yemen İsyanları* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980).

41 Hûsîler hakkında detaylı bilgi için bkz. Bayram Keklik, *Ortaya Çıkışları, İnançları ve Yemen Siyasetine Etkileri Açısından Hûsîler* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 32-58.

Mansûr el-Hâdî gelmiştir. Ancak el-Hâdî Hûsîlerin ülkedeki isyanı ve yayılımı karşısında tutunamayıp Suudi Arabistan’a iltica etmiş ve 2022 yılında görevlerini başkanlık konseyine devrederek istifa etmiştir. Hûsîlerin ülkedeki ilerleyişi ve başkent Sana’yı ele geçirmeleri Suudi Arabistan öncülüğünde Arap Koalisyonunu devreye sokmuş, özellikle Irak, Suriye sahasında vekalet güçlerine destek sağlayan İran, Yemen Hûsîleri ile bu dönemde yakın temasa geçmiştir. Komşu devletlerin olaya müdahil olması ile durum daha da karmaşık hale gelmiştir. Örneğin Hûsîlerin isyanları İran ile irtibatlandırılmış ve hareketin yöneticilerinin İran’da eğitim gördükleri veyahut da Zeydîlikten İmâmiyye fırkasına geçtikleri ileri sürülmüştür.⁴² Ancak İran’ın bölgeye eğilmesi yalnızca Yemen ile sınırlı kalmamış bilhassa Arap Baharı döneminde “Direniş Ekseni” söylemi ile Irak, Suriye ve Lübnan gibi ülkelere de odaklanmıştır. Buradan hareketle İran’ın Yemen’e eğilmesi coğrafyada kurduğu diskur ile yakından ilişkilidir. Elbette İran’ın stratejik hesaplarının yanında mezhebî yakınlığı da merkezine aldığı ve teşkilatlara bu noktadan yaklaştığı aşikardır. Ancak Arap Baharı sürecinin bölge devletlerinin etkisiyle Şîî-Sünnî denkleminde ele alınması hem Şîî fırkaları (İmâmî, Nusayrî, Zeydî) hem de Sünnî fırkaları (Eş’ârî, Mâtürîdî, Vehhâbî, Selefi) kendi içerisinde birbirlerine gerek söylem gerekse eylem noktasında yakınlaştırmıştır. Mevcut durum Yemen özelinde de vuku bulmuş, İran ve Suudi Arabistan’ın müdahil olduğu ülke, iç savaş ortamından kurtulamamıştır. Fiili durumda ikiye bölünen ülkenin bir kısmını Hûsîler idare etmektedir.

Sonuç

Tarih boyunca on ikinci imam Muhammed el-Mehdî’nin rec’atını bekleyen İmâmiyye Şîîleri özellikle Ayetullah Humeynî’nin Velâyet-i Fakîh teorisi ile tahavvül yaşamış ve İran’da yönetime gelmişlerdir. Mevcut dönüşüm kendisini dinî, mezhebî alanda gösterdiği gibi askerî, stratejik noktada da ispat etmiştir. Zira İranlı yöneticiler bölgeyi adeta konvansiyonel ordu görünümünde olan Devrim Muhafızları Ordusu ile dizayn etmişlerdir. İran-Irak savaşında bir yandan savunma misyonunu yerine getiren kuruluş diğer yandan Lübnan’dan başlamak üzere bir takım Şîî silahlı paramiliter grupları eğitip donatmıştır. Bu meyanda Abbâs Âgâzemânî (Ebû Şerîf), Murtezâ Rızâî, Muhsin Rızâî, Muhsin Refikdûst, Mehdi

42 Bu konunun iddia düzeyinde olmasına misal olarak Selahaddin Eş Çakırgil’in köşe yazılarındaki değişim verilebilir. Örneğin 11.02.2015 tarihli yazısında Hûsîlerin Zeydîlikten İmâmiyye fırkasına geçtiğini belirtirken 26.04.2015 tarihli köşe yazısında ise bu durumu iddia düzeyinde ele almıştır. Karşılaştırma için bkz. Selahaddin Eş Çakırgil, *Dili Yok Kalbimin (Yazılar 2015 - I)* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016), 48-49; Selahaddin Eş Çakırgil, *İslam Birliği Ütopya mı İdeal mi ? (Yazılar 2015 - II)* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016), 33-34. Meselenin sağlıklı bir zeminde değerlendirilebilmesi için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, “Sosyal, Siyasî ve Dinî Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi”, *Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (Haziran 2011), 115-152.

Hâşimî, Hüseyin Humeynî vb. isimler gerek grupları mobilize noktasında gerek dış bağlantılarda öne çıkmışlardır. Humeynî sonrası dönemde dünyadaki küresel dönüşümü gündemine alan İran yönetimi uluslararası siyasî, mezhebî ve stratejik misyonlarına uygun hareket eden oluşumların hamiliğini üstlenmiştir. Kendisine müzahir olan gruplara verdiği destek özellikle ABD'nin Irak işgali ve Arap Baharı döneminde doruklara çıkmıştır. Bahse konu durumda “Janus face” gibi bir yanı teopolitiğe bir yanı reelpolitiğe dayanmıştır. Nitekim Lübnan, Irak, Suriye ve Yemen'deki gruplar gerek kendi gayretleri gerek İran'ın desteği ile belli başlı kazanımlar elde etme imkânı bulmuşlardır. Ancak bölgenin Sünnî çoğunluğunu hesaba katmayan bu stratejik kazanımlar 2020 yılında Kâsım Süleymânî'nin öldürülmesinden başlayarak terse işlemiştir. Nitekim 7 Ekim 2023 tarihindeki Aksa Tufanı ile bölgede büyük değişimler meydana gelmiş, İsrail'in Lübnan Hizbullah'ı ve Beşşar Esed Suriye'sine karşı yaptığı hamleler İran'ın “direnç hattı”nı büyük zafiyete uğratmıştır. Son tahlilde 1979'dan beriilmek ilmek Ortadoğu'yu kurgulayan İran, kırk beş yılın sonunda hedeflerine ulaşamamış gözükmektedir.

Kaynakça

- “Filipinler’deki Savaşımız Zafere Yaklaşıyor”. *Hicret* 6 (1979), 3.
- “Hizbullah Ümmetin İftiharıdır!”. *Haksöz* 209 (2008), 82.
- “Hizbullah’ın Eski Genel Sekreteri Subhi Tufeyli: ‘İran, Hizbullah’ı Mezhep Savaşıyla Görevlendirildi’”. *Mısak* 51/303 (2016), 13.
- “Humeyni Filipinlerin Markos Yönetimine Petrolü Kesti”. *Akıncılar* 6 (1979), 9.
- “İrak’ın Kafır Baas Rejimi, Muhammed Es-Sadr’ı Şehid Etti”. *İslâmî Hareket* 3/26 (1980), 1, 13.
- Ağırakça, Ahmet. *Hatıralarla İslami Mücadelede Dikenli Yolda Yürümek*. İstanbul: Duruş Yayınları, 2022.
- Albayrak, Hakan. *Yezid Şiası* Ankara: Öncü Kitap, 2013.
- Albayrak, Hakan. *Zaferimiz Mübarek Olsun*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2006.
- Ali, Muhammed. *Süleymani’nin Sırları*. çev. Aykut Pazarbaşı. İstanbul: Feta Yayıncılık, 2023.
- Aljazeera Turk. “Suriye’deki İthal Şii Savaşçılar”. Erişim 06 Nisan 2025. <https://www.aljazeera.com.tr/haber/suriyedeki-ithal-sii-savascilar>
- Allamiyan, Said. *Tarih İçin Anlatıyorum Muhsin Refikdust’un Hatıraları 1979-1989*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2015.
- Alssaa. “تشكلات حشد الشعبي العراقي”. Erişim 1 Nisan 2025. <https://alssaa.com/post/show/8654>
- Aslan, Yakup. *Bir Rüyanın Ardından Gerçekleşen Sessiz Devrim*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2014.
- Ayetullah Humeynî. *İslam Fıkında Devlet*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Düşün Yayınları, 1979.
- Biçen Gürkan. *Âyetullah Humeynî’nin Düşünce ve Pratiğinde Velâyet-i Fakîh*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2024.
- Bulut, Faik. “İrak’ta İran Destekli Milisler: Jeopolitik Oyunun Ayrıntıları”. *Independent Türkçe*. Erişim 1 Nisan 2025. <https://bit.ly/4iYkRA7>
- Bulut, Faik. *İslamcı Örgütler*. 3 Cilt. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2009.

- Büyükkara, Mehmet Ali. “Sosyal, Siyasî ve Dinî Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi”. *Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (Haziran 2011), 115-152.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. *Dili Yok Kalbimin (Yazılar 2015 - I)*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016.
- Çakırgil, Selahaddin Eş. *İslam Birliği Ütopya mı İdeal mi ? (Yazılar 2015 - II)*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016.
- Çamurcu, Kenan. *Ortadünya Jeopolitiğinde İslamî Uyanış*. İstanbul: Feta Yayıncılık, 2013.
- Dönertaş, Musab. “Irak: Mezhepçi Siyâsetin Bedeli ve Sünnî İsyanı”. *Mîsak* 48/284 (2014), 11-14.
- Durmuş, Mehmed. “Hizbullah - Nasrullah Va’dullah”. *İktibas* 332 (2006), 38-39.
- Erdeğer, Bülent. “Irak’taki Silahlı Şii Gruplar”. *Anadolu Ajansı*. Erişim 1 Nisan 2025. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/iraktaki-silahlı-sii-gruplar/150181>
- Fadl, Halil. “Mukteda es-Sadr Fenomeni: Irak Siyasetinde Anahtar Güç”. çev. Murat Yörükoğulları - Murat Kayacan. *Haksöz* 209 (2008), 16-21.
- Farzam, Rahimullah vd. *İran’ın Afgan Lejyonierleri Fatimiyyun Tugayı*. Ankara: İran Araştırmaları Merkezi, 2016.
- Hakyemez, Cemil. *Şîa’da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- <https://www.youtube.com/watch?v=R7by5almGhA> (Erişim tarihi 1 Nisan 2025).
- İmam Humeyni -ks- Açısından İslam İnkılabının İhracı*. Tahran: İmam Humeyni’nin -ks- Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi Uluslararası İlişkiler Bürosu, 1997.
- İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası*, çev. Dr. Ömer Okumuş. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- İslamoğlu, Mustafa. *Öncülerle Konuşmalar*. İstanbul: Eksen Yayıncılık, 1989.
- Keklik, Bayram. *Ortaya Çıkışları, İnançları ve Yemen Siyasetine Etkileri Açısından Hûsîler*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Keneş, Bülent. *Hasan Sabbah’tan Bugüne İran ve Terör*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.

- Kılıç, Mehmet vd., “Kuruluşundan Günümüze Irak’ın Şii Milis Gücü Haşdi Şabi”. *Uluslararası Beşeri ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi* 2/1 (Nisan 2018), 46-63.
- Kolektif. *İran İslâm İnkılâbı*. çev. Hamide Muhammed. İstanbul: Kevser Yayınları, 1993.
- Korkmaz, Yusuf. *İran Suriye Bölgesel İttifakı ve Arap Baharı Sürecine Yansıması*. İstanbul: Matbuat Yayın Grubu, 2015.
- Lübnan’da İslâmî Hareketler Konuşmalar. çev. Üsâme Zeydoğlu. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1989.
- Mepa News. “Irak’taki Şii Grupları Anlama Kılavuzu”. Erişim, 01 Nisan 2025. <https://www.mepanews.com/iraktaki-sii-gruplari-anlama-kilavuzu-42971h.htm>
- Moghaddam, Arshin Adib. *Ayetullah Humeyni Politik ve Entelektüel Biyografisi*. çev. Mehmet Akif Koç. İstanbul: Vadi Yayınları, 2023.
- Moin, Baqer. *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*. çev. Osman Cem Öner toy. Ankara: Elips Kitap, 2005.
- Sabit, Ayad Said. *İran’la Hikayemiz*. çev. Ahmet Deniz. İstanbul: Şura Yayınları, 1990.
- Safataj, Majid. *Kasım Süleymani*. çev. Alptekin Dursunoğlu. İstanbul: Nazenin Kitap, 2021.
- Salih, Halil. ““Cihadımıza Silah ve Cephane Gönderen Yalnız İran İslam Cumhuriyeti’dir”” (Görüşmecisi: Abdullah Şahin, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 35 (1992), 17-19.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Osmanlı Devletinin Yıkılışında Yemen İsyanları*. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.
- Sky News Arabia. “بالفصيل والأرقام.. خريطة الميليشيات الإيرانية في سوريا”. Erişim 06 Nisan 2025. <https://www.skynewsarabia.com/middle-east/1695087>
- Şahin, Mehmet. *Tek Yol İslâm Çizgisinde Yarım Asır*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2021.
- Tahran Radyosu. “Sesimiz, Türkiyeli Müslümanların da Sesidir...” (Görüşmecisi: M. Ali Tekin, Görüşme Transkripsiyonu). *Tevhid* 11 (1990), 32-34.
- The Guardian. “Ayatollah Tells Shias to Stop Fighting”. Erişim 01 Nisan 2025. <https://www.theguardian.com/world/2003/apr/04/iraq.ewenmacaskill1>

- Tokgöz, Bülend. *Gençliğimi Şahitliğe Çağırıyorum*. İstanbul: Ark Kitapları, 2016.
- Tülümen, Turgut. *İran Devrimi Hatıraları*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1998.
- Üstün, İsmail Safa. *Humeyni'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Üzüm, İlyas. "Zeydiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/326-328. Ankara: TDV Yayınları, 2013).
- Vezîn, Fazl el-Hâdî. "قصة مليشيا «زينبيون» من الأضرحة إلى جبهات القتال". *Aljazeera*. Erişim 06 Nisan 2025. bit.ly/4ckzStv
- Yaşa, İsmail. "Karadavi'nin İran İsyanı". *Misak* 43/257 (2012), 14.
- Yeni Şafak. "Sistani ABD'den Rüşvet Aldığını İtiraf Etti". Erişim 01 Nisan 2025. <https://www.yenisafak.com/dunya/sistani-abdden-rusvet-aldigini-itiraf-et-ti-2560478>
- Yıldız, Bahattin. "Bahattin Yıldız'la Afganistan Üzerine Söyleşi" (Görüşmeci: H. Alan - E. Altınlı, Görüşme Transkripsiyonu). *İktibas* 14/213 (1996), 20-30.

CİHADİ HAREKET Mİ ÇAĞDAŞ BUNALIMA BİR PARADİGMA KAYMASI MI? SOMALİ'DE EŞ-ŞEBAB ÖRGÜTÜ'NÜN DOĞUŞU VE İDEOLOJİK ARKA PLANI

Abdullah ALTAY*

Giriş

Dünya ticaret yollarının ve enerji kaynaklarının nakliyesinde merkezi bir konuma sahip olan Somali'nin stratejik önemi, özellikle Çin'in “Bir Kuşak Bir Yol” girişiminin ardından yeniden artış göstermiştir. Türkiye'nin Somali'de stratejik yatırımları neticesinde nispeten daha istikrarlı bir siyasi ortama kavuşmuş olsa da Rusya-Ukrayna Savaşı, ABD-Çin arasındaki ticari rekabet ve Gazze'de devam eden soykırım krizi, Somali'yi küresel jeopolitik çekişmelerin ortasında bırakmıştır. Devletin siyasi ve güvenlik egemenliğini tesis etme çabalarındaki temel engellerden biri olan eş-Şebab örgütü, hükümete karşı yeni bir saldırı dalgası başlatmıştır. Ülkenin uzun süredir devam eden kriz, çatışma ve istikrarsızlık geçmişinin bir ürünü olarak ortaya çıkan eş-Şebab'ın mevcut inisiyatifi hem yerel dinamikleri hem de bölgesel ve küresel boyutları olan karmaşık bir yapıyı temsil etmekte ve ülke için yeni bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Bu bağlamda, Somali'deki çatışmaların yerel aktörleri arasında en önemli taraf olan eş-Şebab örgütünün derinlemesine anlaşılması büyük önem taşımaktadır.

Bu çalışma, sebep sonuç bağlamında eş-Şebab örgütünün ortaya çıkış nedenlerini ve ideolojisini tartışmayı hedeflemektedir. Saha araştırması kapsamında hazırlanan bu çalışma, mevcut çatışma ortamının somut gidişatından bağımsız olarak eş-Şebab örgütünün özellikle iç dinamiklerindeki düşünsel yapısını anlamaya yönelik önemli bir katkı sunmanın yanı sıra Afrika ve Ortadoğu'da din merkezli devlet dışı örgütlenmenin yol açtığı neticeleri ele almaktadır.

* İHH İnsani Yardım Vakfı İnsani Diplomasi Birim Başkanı/Yönetim Kurulu Üyesi

1. eş-Şebab Örgütünün Doğuşu

1.1. Örgütü Doğuran İç ve Dış Faktörler

Somali, 3.200 kilometrelik bir kıyı şeridine sahip olup Hint Okyanusu ve Aden Körfezi boyunca uzanmaktadır. Bu coğrafi konumu, ülkeyi Doğu Afrika'ya açılan stratejik bir kapı konumuna getirmektedir. Bosaso, Berera, Mogadişu ve Kismayo gibi önemli limanlar hem uluslararası hem de bölgesel ticaret için kritik öneme sahiptir. Bu limanlardaki ticari faaliyetlerin yaklaşık %80'i uluslararası ticaret kapsamında gerçekleşmekte ve liman gelirleri, Somali ekonomisi için önemli bir finansal kaynak oluşturmaktadır.

Muhammed Siad Barre'nin despot yönetimi altında, Somali 1988'in başlarında yıkıcı bir iç savaşa sürüklenmiş, bu durum milyonlarca vatandaşın ülke dışına göç etmesine neden olmuştur. 1991 yılında ise devletin dağılmasına yol açan ekonomik ve sosyal bir çöküş yaşanmıştır. Bu yönetim boşluğu, ülkenin kuzeybatısındaki Somaliland'ın 1993'te ve Puntland'ın 1998'de bağımsızlıklarını ilan etmelerine zemin hazırlamıştır. Her iki bölge de Somali'yi bölgesel bir rakip olarak gören komşu ülke Etiyopya'dan siyasi ve ekonomik destek alarak bölünme sürecinde teşvik edilmiştir.

Başkent Mogadişu'nun da bulunduğu Güney Somali, milis ve aşiret çatışmalarının ortasında kalmıştır. Bu çatışmalar sonucunda yollar, havaalanları ve limanlar gibi kamu altyapısı “savaş ağaları” olarak adlandırılan grupların kontrolüne geçmiş, organize suç ve mafyatik oluşumlar yaygınlaşmıştır. Merkezi otoritenin zayıflığı, yasa dışı çıkar gruplarının yasadışı göç, sahtecilik ve korsanlık faaliyetlerini yoğunlaştırmasına olanak tanımıştır.

1996 yılında, Somali'deki iç savaşı takip eden uluslararası aktörler ve komşu ülkeler, kaosu azaltma amacıyla farklı vilayetlerde yerel yönetimlerin oluşturulması fikrini desteklemişlerdir. Bu girişim sonucunda, teorik olarak başkent Mogadişu'dan yönetilen, ancak yerel yönetimlere sahip beş bölge ve on sekiz şehir ortaya çıkmıştır.

Bu durum, 2000 yılının Ağustos ayında Somali Geçici Ulusal Hükümeti'nin başkente girmesine kadar devam etmiştir. Bu süreçte, Etiyopya'nın alternatif bir hükümet modeli sunma çabasıyla, 2001 yılının Mart ayında Güney Somali milislerinin önde gelenleri tarafından “Uzlaşma ve Reform Meclisi”nin kurulması fikri desteklenmiştir. Geçici Hükümet Güçleri ve Uzlaşma ve Reform Meclisi grupları arasında yaşanan çatışmalardan kesin bir sonuç alınamamıştır.

Siad Barre rejiminin yıkılmasının ardından ülkenin güneyinde, Hasan Siad Uveys liderliğindeki yaklaşık bin savaşçıdan oluşan “İttihad-ı İslami” adlı bir İs-

lami hareket ortaya çıkmıştır. Selefi eğilimleri olan Haviye aşiretinin bir koluna mensup eski bir subay olan Uveys'in liderliğindeki bu topluluk, Etiyopya'dan Ogaden bölgesinin iadesini ve bu bölgede İslami şeriatın uygulanacağı bir düzenin kurulmasını talep etmiştir.

İttihad-ı İslami, Usame bin Ladin'in Sudan'da bulunduğu 1992-1996 yılları arasında el-Kaide ile temas kurmuş ve bu dönemde el-Kaide eğitmenleri tarafından verilen askeri kamplar kurulmuştur. Her iki taraf da 1993-1995 yılları arasında Somali'deki Birleşmiş Milletler misyonuna karşı General Muhammed Farah Aidid'e bağlı güçlerle iş birliği yapmıştır. Ülkedeki gerginlik, Ekim 1993'te Mogadişu'da bir Amerikan Black Hawk helikopterinin düşürülmesi ve 18 Amerikan askerinin öldürülmesiyle doruğa ulaşmıştır. İttihad-ı İslami, 1996'da Etiyopya'daki iki otele saldırmış ve bir Etiyopyalı bakana suikast girişiminde bulunmuştur. Bunun üzerine Addis Ababa, Somali topraklarındaki İttihad kamplarına yönelik yoğun bir askeri operasyon düzenlemiştir.

Hasan Uveys, ülkedeki eğitim ve hukuk düzenlemeleriyle ilgilenerek, 1998'de Galgudud bölgesinde İslami kurallara göre hüküm veren şer'i bir mahkeme kurulmasında etkili olmuştur. Bu mahkemeler, zamanla Mogadişu'da farklı İslami eğilimlere sahip grupların bir araya gelmesiyle genişlemiş ve 2004 yılında Şerif Şeyh Ahmet liderliğinde "Şeriat Mahkemeleri Yüksek Konseyi" adı altında birleşmiştir. Hasan Uveys ise bu yapıda Şura Meclisi Başkanlığı görevini üstlenmiştir. Halk, diğer güçlerin adalet ve emniyeti sağlayamayacağını gördüğünde, bu mahkemeleri büyük ölçüde kabul etmiş, özellikle Somali'nin güney ve orta kesimlerinde ve Haviye aşireti nezdinde destek bulmuştur. Emekli subayların görevlendirildiği bu mahkemeler, Etiyopya'ya karşı mücadele eden çeşitli kurtuluş cepheleriyle de iş birliği yapmıştır.

İslam Mahkemeleri güçleri, savaş ağalarının gelir topladığı denetim noktalarını kaldırarak Mogadişu liman ve havalimanını yeniden işler hale getirmiştir. Ayrıca, dış destek de alarak ülkedeki askeri, yönetim ve eğitim alanlarında kısmi bir kontrol sağlamışlardır. Kabilelerin desteğiyle, diğer güçlerin asker toplamasının önüne geçilmiş ve mahkemelerin üyeleri olan toplumun önde gelenlerinin etkisiyle güvenlik sağlanmıştır. İslam Mahkemeleri'nin siyasi başarısı, halkın güvenlik ve istikrar talebini kendi gündemleriyle örtüştürmelerinden kaynaklanmıştır.

İslam Mahkemeleri'nin güçlenmesi ve toplum nezdinde artan saygınlığı, Etiyopya tarafından ulusal güvenlik tehdidi olarak algılanmış ve bu durum kendisine düşmanlık besleyen grupların hedef alınmasına yol açmıştır. Benzer şekilde, ABD de bu gelişmeleri olumsuz karşılamıştır. el-Kaide ile Hasan Uveys arasındaki temaslar, el-Kaide'nin 1998'deki ABD büyükelçilik saldırılarında Somali'yi

lojistik destek için kullanmış olması ve diğer terör eylemlerinin arka planında el-Kaide'nin Somali'yi bir sığınak olarak kullanabileceği endişesi, Washington'u rahatsız etmiştir. Uveys'in 2000 yılında Afganistan'da Bin Ladin ile görüşerek destek istemesi de bu endişeleri artırmıştır.

Etiyopya güçleri, ABD'nin onayıyla Aralık 2006'da Somali'ye askeri müdahalede bulunmuştur. Ocak 2007'de İslam Mahkemeleri Birliği'nin Mogadişu'daki kontrolünü kaybetmesi üzerine Addis Ababa, savaş ağalarını ve Geçici Hükümet'i desteklemiştir. Etiyopya, sınır hattı boyunca kendine yakın Somalili aşiretlere silah ve mühimmat sağlayarak hem bir tampon bölge oluşturmayı hem de Etiyopyalı muhalif silahlı örgütleri kontrol altına almayı hedeflemiştir.

Ancak Etiyopya'nın hızlı askeri başarıları, Mahkemelerin güçlerinin tam bir hezimetle sonuçlanmamış, aksine durumu daha da karmaşıklştırmıştır. Bu durum, birçok Somalilinin Addis Ababa'nın ülkeyi tek başına kontrol altına alacağı korkusunu pekiştirmiş ve Somalililerin Hristiyan Etiyopyalılarla bir "cihad" içinde olduğu algısını güçlendirmiştir.

2007 yılında Afrika Birliği, barışı korumak, Geçici Hükümet güçlerini eğitmek ve Etiyopya'nın çekilmesi için uygun ortamı sağlamak amacıyla Somali'ye 8.000 asker konuşlandırma kararı almıştır. Bu durum, Afrika Barış Gücü'nü artan saldırılar karşısında bir hedef haline getirmiştir. Avrupa Birliği ve Fransa da Somali ordusunun bazı birliklerini eğitmek üzere Uganda ve Cibuti'de eğitim programları başlatmıştır. Burundi ve Uganda güçlerinden oluşan Afrika Birliği Ordusu, 2011 yılında önemli kayıplar verdikten sonra Mogadişu'da kontrolü sağlayabilmiştir.

2012 yılında, Afrika Birliği güçleri Etiyopya güçlerinin yerini almıştır. Bu dönemde geçici ve yeni bir Somali hükümeti kurulmuştur. Ardından Birleşik Arap Emirlikleri, terörle mücadele, deniz güvenliği, Somali ordusu için maddi ve lojistik destek, deniz polisliği ve kolluk kuvvetlerinin eğitimi gibi konularda Somali hükümeti ile kapsamlı bir anlaşma imzalayarak ülkedeki süreci yakından takip etmeye ve aktif rol almaya başlamıştır.

1.2. eş-Şebab Örgütünün Doğuşu

Somali'deki siyasi manzara, İslam Mahkemeleri Birliği (İMB) ve Geçici Federal Hükümet (GFH) arasındaki zayıf ittifaklar ve iç bölünmeler nedeniyle karmaşık bir yapı sergilemektedir. Etiyopya'nın 2007'deki askeri müdahalesinin ardından, İMB'nin ikiye bölünmesi bu durumu daha da belirginleştirmiştir. Hasan Zahar Uveys liderliğindeki Esmera kanadı savaşı sürdürme yanlısı iken, Şerif Şeyh Ahmet liderliğindeki Cibuti kanadı Etiyopya ve GFH ile müzakereye daha

açık bir tutum sergilemiştir. Bu bölünmenin ardından Şerif Şeyh, Ocak 2009’da Somali cumhurbaşkanı olmuştur.

Hasan Zahar Uveys’in hükümet karşıtı faaliyetleri, kendisine bağlı Habir Cedir İr aşiretinin desteğini çekmesiyle zayıflamıştır. Bu zayıflamadan faydalanmak isteyen eş-Şebab örgütü, 2009’da Uveys’e katılma teklifinde bulunmuş, ancak Uveys bağımsız hareket etme tercihini kullanmıştır. Zamanla, büyük kabile ileri gelenlerini ve cihadçı unsurları bünyesine katarak koalisyon benzeri bir yapıya dönüşen eş-Şebab, siyasi mücadeleyi reddedip kanlı saldırılara odaklanmıştır. Örgüt, Şerif Şeyh’i Batı’nın kuklası ve İslam’a ihanet eden biri olarak nitelendirmiş, Etiyopyalı askerlere, polisler, istihbarat görevlilerine ve hükümet personeline karşı suikastlar ve saldırılarla gerilla savaşı taktikleri uygulamaya başlamıştır.

Bu dönemde Etiyopya üsleri de yoğun saldırılara maruz kalmıştır. Ağır kayıplar ve artan ekonomik yükümlülükler nedeniyle Etiyopya, 2008’de Somali’nin güneyindeki birliklerini aşamalı olarak geri çekmeye başlamıştır. Eş zamanlı olarak Etiyopya, Galgadud ve Hiran şehirlerinde 2009’da eş-Şebab’ı mağlup eden Sufi eğilimli “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat” güçlerine silah ve finansman desteği sağlamıştır. Bu desteğin karşılığında, 2008’de eş-Şebab, Ceyşü’l-Usra adıyla dört birlikten oluşan bir savaşı grup kurmuştur. Ayrıca, hırsızlığı önlemek, yol kontrol noktalarını kaldırmak ve hâkim olduğu bölgelerde genel asayiş sağlamaya amaçla kolluk kuvvetlerine benzer bir yapı oluşturmuştur.

eş-Şebab, gücünü ve savaş kaynaklarını korumak amacıyla doğrudan çatışmalardan kaçınarak şehir merkezleri ve kırsal alanlarda asimetrik savaş yöntemlerini benimsemiştir. Örgüt ayrıca, bağımsız bir bütçe ve personel yapısına sahip olan “Emniyyat” adlı istihbarat kanadını kurmuştur. Emniyyat, bilgi toplama ve casusluk konularında uzmanlaşarak Somali genelinde, özellikle Afrika Birliği ve Somali hükümet güçlerinin bulunduğu bölgelerde faaliyet göstermiş ve suikastlar düzenlemiştir.

2012’de eş-Şebab, el-Kaide’ye bağlılığını ilan ederek kırsal kesimlere çekilmiştir. Bu dönemde, Somali ve Afrika Birliği ordularının kontrolündeki yerleşim merkezlerine ulaşan yolları kesmeye odaklanmış ve bu yollarda sabotaj eylemleri gerçekleştirmiştir. Örgüt, üst düzey hükümet yetkililerinin kaldığı otellere yönelik saldırılarını artırmış ve Afrika Birliği ordularına yönelik saldırıları yoğunlaştırarak askerler arasında korku salmaya çalışmıştır.

2. eş-Şebab Örgütü'nün İdeolojisi

eş-Şebab örgütü, selefi ve cihadçı bir çizgiyi benimsemektedir. Bu ideoloji doğrultusunda, demokrasinin küfür olarak kabul edildiği ve yalnızca İslami şeriatla yönetilen hükümetlerin meşru görüldüğü temel prensipleri benimsemektedir. Somali hükümeti ve devlet görevlileri dâhil olmak üzere tüm memurlar “mürtet” (dinden dönmüş) olarak nitelendirilmekte, mevcut Mogadişu hükümeti ise bölgesel ve uluslararası güçlerin bir kuklası olarak görülmektedir. Eş-Şebab’a göre, bu düzenin ancak silahlı mücadele yoluyla değiştirilebileceğine inanılmaktadır.

Örgütün temel hedefleri arasında Somali’nin İslami şeriatla yönetilmesi ve yabancı güçlerin ülkeden çekilmesi yer almaktadır. Ayrıca, Somali’nin yanı sıra çevre ülkelerdeki ve Doğu Afrika’daki Müslümanlara yönelik olumsuz muamelelerin düzeltilmesi de amaçlanmaktadır. eş-Şebab’ın ideolojisi, ülke dışındaki selefi ve cihadçı düşüncelere açık bireyleri ve grupları da etkilemektedir. Bu selefi eğilimler ve el-Kaide ile olan yakın ilişkisi, ABD’nin bölgedeki terörle mücadele kampanyasının temelini oluşturmuştur.

eş-Şebab, resmi olarak 2012 yılında el-Kaide’ye katıldığını ilan etmiştir. Bu yakın ilişki, örgütün Arap Yarımadası’ndaki el-Kaide yapılanmaları, Nijerya’daki Boko Haram, Kenya’daki “el-Hicra Lahikan” (Müslüman Gençlik Merkezi) ve Tanzanya’daki Ensaru’ş-Şebabi’l-Müslim gibi diğer dini referanslı gruplarla ilişkilerini geliştirmesine olanak sağlamıştır. el-Kaide ile olan bağları, diğer örgütler nezdinde olumlu bir referans olarak kabul edilmiş ve bu stratejik ağ sayesinde eş-Şebab, uzmanlaşmış yeni militanları bünyesine katma konusunda avantaj elde etmiştir.

eş-Şebab, kontrolündeki bölgelerde kadınların iş hayatında aktif rol almasını yasaklamaktadır. Kadınlar örgüt içinde sınırlı ve harp odaklı görevlerde yer alabilmektedir: zekât (vergi) toplama, kızlara din dersleri verme, kadın hapishanelerinde gardiyanlık yapma, silah depolama faaliyetlerine destek verme, casusluk ve örgüt mensupları için yemek hazırlama gibi görevler üstlenmektedirler.

Somali merkezli “Hiral” düşünce kuruluşunun 2018 tarihli araştırması, eş-Şebab’ın etnik yapısına dair önemli veriler sunmaktadır. Örgüt, Haviye, Darod, Digil ve Dir başta olmak üzere Somali’nin tüm aşiretlerinden liderleri bünyesinde barındırmaktadır. 220 kişilik bir örneklem üzerinden yapılan analizde, örgüt üyelerinin %43’ünün Haviye, %31’inin ise Darod aşiretine mensup olduğu belirlenmiştir.

%43	%31	%11	%12	% 3
Haviye	Darod	Dir	Digil/Mirifle	Diğerleri

Tablo 1: eş-Şebab Örgütündeki 220 Sorumlunun Aşiretlere Göre Dağılımı

%50	%20	%20	%10
Hawiye	Darod	Dir	Digil/Mirifle

Tablo 2: eş-Şebab Örgütü Şura Meclisi Dağılımı (Aşiretlere Göre)

%56	% 22	%4	%18
Hawiye	Darod	Dir	Digil/Mirifle

Tablo 3: eş-Şebab Örgütü İstihbaratındaki En Önemli 27 Sorumlunun Mensup Olduğu Aşiretlere Göre Dağılımı

Somali'deki çatışmaların ve ittifakların temelinde yatan karmaşık dinamikler, Birleşmiş Milletler raporları ve saha gözlemleriyle de desteklenmektedir. Bu analizler, sorunun kökenlerini Hawiye ve Darod kabileleri arasındaki tarihi rekabete ve yönetimi ele geçirme mücadelelerine dayandırmaktadır. Özellikle Aşağı Şabel bölgesindeki çatışmalar incelendiğinde, Hawiye kabilesine bağlı “Habar Gidir” ile Bimal ve Digil aşiretleri arasındaki gerilim dikkat çekmektedir. Bu çatışmalarda, Hawiye kabilesinin nüfuzundaki Somali Ordusu’nun, eş-Şebab örgütü ile iş birliği yaparak Bimaal ve Digil topluluklarına yönelik saldırılar gerçekleştirdiği rapor edilmiştir. Bu durum, geleneksel kabilevi yapıların ötesinde, siyasi ve askeri güçlerin çıkarlar doğrultusunda ittifaklar kurabildiğini göstermektedir.

eş-Şebab örgütünün Lisan aşiretine mensup Muhtar Rabov’a, örgütten 20 savaşçı ile birlikte ayrılması üzerine uyguladığı işkence vakası da, örgütün içindeki disiplin anlayışını ve muhalif duruşlara karşı sert tutumunu ortaya koymaktadır. Bu gelişmeler ışığında, Somali'deki çatışmaların ve sürekli değişen ittifakların ardında yatan temel nedenlerin sadece kabilevi rekabetten ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun yerine, çıkar ilişkileri, sekülerizm ve radikalizm arasındaki ideolojik çekişmeler ve kabileler arası rekabetin birleşimi, bölgedeki istikrarsızlığın ana belirleyicileri olarak öne çıkmaktadır. Bu çok katmanlı yapının anlaşılması, Somali'deki sorunun çözümü için daha kapsamlı ve stratejik yaklaşımların geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır.

3. eş-Şebab Örgütü’nün Saha Etkinliği

eş-Şebab örgütünün Somali'deki kontrol alanları, örgütün nüfuzunu ve operasyonel kabiliyetlerini belirleyen üç ana kategoriye ayrılabilir:

Doğrudan Kontrol Edilen Alanlar: Bu bölgelerde eş-Şebab, kendi idaresini ve askeri varlığını doğrudan tesis etmiş durumdadır. Özellikle Cuba Vadisi’nin büyük bir bölümü ve Aşağı Şabel bölgesinin çevresindeki coğrafyalar bu kategoriye girmektedir. Örgütün ana askeri eğitim kampları ve militan yetiştirme merkezleri, Bay eyaletindeki Bolo Foday yakınlarındaki dağlık alanlarda bulunmaktadır.

Güçlü Askeri Varlığa Sahip Alanlar: Bu bölgelerde eş-Şebab tam bir kontrol sahibi olmasa da, önemli bir askeri güce ve nüfuza sahiptir. Orta Şabel bölgesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca, Puntland'ın Bosaso şehrinin yaklaşık 30 km güneybatısında yer alan Culis Dağları ve Cidu bölgesinin bazı kesimlerinde de örgütün askeri faaliyetleri gözlemlenmektedir.

Vergi Toplanabilen Alanlar: Örgütün doğrudan askeri veya idari kontrolü bulunmayan ancak nüfuzunu kullanarak vergi topladığı alanlardır. Özellikle Orta ve Güney Somali'nin geniş kesimleri, başkent Mogadişu dahil olmak üzere, bu kategoriye girmektedir. Bu durum, örgütün mali kaynaklarını sürdürmesi açısından kritik öneme sahiptir.

Örgütün operasyonel yapısında, merkezi otoriteye bağlı olmalarına rağmen ordu mensuplarının aşiret yönetimlerini/kararlarını öncelendirmesi önemli bir iç dinamik oluşturmaktadır. Bu durum, merkezi yönetimin otoritesini zayıflatırken, firar eden askerlerin yerine kendi aşiretlerinden sadık kişileri almalarına yol açarak örgütün erişimini ve kontrolünü kolaylaştıran bir döngü yaratmaktadır.

Somali Federal Hükümeti, Türk ve ABD orduları ile Avrupa Birliği'nden aldığı askeri eğitim ve destekle güvenlik alanında ilerleme kaydetmiştir. 2014 Mart'ında başlatılan "Kartal Harekâtı" gibi operasyonlarla eş-Şebab'ın stratejik noktalardaki kontrolünü sonlandırmayı hedeflemiştir. Ancak, Somali emniyet güçleri arasındaki siyasi ve aşiret temelli bölünmeler, örgütün sızma kabiliyetini artırmıştır. Buna rağmen, federal hükümetin halk nezdindeki konumu, etkin güvenlik güçlerinin gelişimi, yerel halka sunulan hizmetler ve sivil/askeri teşkilatlardaki yolsuzluğun azaltılması gibi faktörler, örgütün hareket alanını kısıtlamakta ve ideolojik etkisini zayıflatmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Somali'deki eş-Şebab örgütünün doğuşunu, ideolojisini ve saha etkinliğini inceleyerek küresel jeopolitik çekişmelerin ortasında kalan ülkenin karmaşık güvenlik ortamını anlamaya yönelik bir katkı sunmayı amaçlamıştır. Elde edilen bulgular eş-Şebab'ın ortaya çıkışının, ülkede uzun süredir devam eden siyasi istikrarsızlık, devlet otoritesinin zayıflığı ve dış müdahalelerin bir sonucu olduğunu ortaya koymaktadır.

Örgütün ideolojik temelleri, Selefi ve cihadçı bir anlayışa dayanmakta olup demokrasiyi reddetmekte ve yalnızca İslami şeriatla yönetilen bir devlet idealini benimsemektedir. Bu doğrultuda, Somali hükümeti ve devlet görevlileri "mürtet" olarak görülmekte ve mevcut düzenin silahlı mücadele yoluyla değiştirilebileceğine inanılmaktadır. Eş-Şebab'ın el-Kaide ile olan yakın ilişkisi, örgütün küre-

sel cihadçı ağlarla entegrasyonunu güçlendirmekte ve bölgesel terörle mücadele çabalarının temelini oluşturmaktadır. Saha etkinliği açısından eş-Şebab, örgütün operasyonel yapısında, merkezi otoriteye bağlılık ile kabilevi yönetimler arasındaki gerilim, iç dinamikleri şekillendiren önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Somali'deki çatışmaların ve ittifakların kökeninde sadece kabilevi rekabetin değil, aynı zamanda çıkar ilişkileri, sekülerizm ve radikalizm arasındaki ideolojik çekişmelerin de rol oynadığı görülmektedir. Bu çok katmanlı yapının anlaşılması, Somali'deki sorunun çözümüne yönelik daha kapsamlı ve stratejik yaklaşımların geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Federal hükümetin ilerlemeleri ve halk nezdindeki konumunu güçlendirmesi, örgütün hareket alanını kısıtlayarak ideolojik etkisini zayıflatma potansiyeli taşımaktadır. Ancak, bölgedeki istikrarsızlığın kalıcı çözümü için uluslararası toplumun, yerel aktörlerin ve sivil toplum kuruluşlarının koordineli ve bütüncül bir yaklaşım benimsemesi büyük önem taşımaktadır.

Sonuç olarak bu metin eş-Şebab örgütünü hem İslami bir hareket hem de çağdaş bir örgüt olarak tanımlamanın mümkün olduğunu gösteriyor. Her iki tanım da örgütün doğasını ve eylemlerini anlamak için farklı açılardan önem taşıyor. Her ne kadar amaç ve ideolojik kökenler açısından dini bir hareket niteliği taşısa da İslam coğrafyasının pek çok yerinde görüldüğü üzere, bu tür yapıların yerel çıkarlar, kabilesel bağlar ve bölgesel çatışma dinamiklerinden beslenen yapısı, onu çağdaş bunalımların bir sonucu olarak ortaya çıkan örgütler arasında konumlandırmayı daha isabetli kılmaktadır. Eş-Şebab örgütü, dini söylem ve yöntemleri yoğun biçimde kullansa da Somali'nin önde gelen aşiretlerinden Haviye ve Darod mensuplarını bünyesinde barındırması; özellikle liderlik kadrosunda Haviye kökenlilerin %43 oranında baskın bir şekilde temsil edilmesi, örgütün kabilevi yapısının iç yüzünü ortaya koymaktadır. Bu durum, örgütün yapısının yalnızca dini saiklerle açıklanamayacağını; aynı zamanda siyasi, yerel ve ideolojik çekişmelerin de bu yapının oluşumunda etkili olduğunu göstermektedir. Söz konusu çok katmanlı yapı, eş-Şebab'ı yalnızca dini motivasyonlarla hareket eden bir örgüt olmaktan çıkarıp çıkar ilişkileri ve ideolojik çatışmalarla şekillenen karmaşık bir yapı haline getirmektedir. Öte yandan, örgütün mücadele yöntemlerinde başvurduğu yoğun şiddet ve asimetrik savaş taktikleri, çoğu zaman İslam savaş hukukunu ihlal niteliği taşımaktadır. Şehir merkezleri ile kırsal alanlarda yürüttüğü faaliyetler ise modern gerilla örgütlerinin taktikleriyle örtüşmektedir. Bu bağlamda eş-Şebab, devlet dışı bir aktör olarak, karmaşık ve çok yönlü bir organizasyonel yapıya sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abdisaid, A. A. *The Rise of Al-Shabaab: Ideology, Clan Dynamics, and State Collapse in Somalia*. 2016.
- Altay, Abdullah, Eş-Şebab: Doğuşu, İdeolojisi ve Saha Varlığı, İNSAMER Saha Raporu. Mart 2025.
- Bain, W. “Al-Shabaab: The most dangerous group in East Africa? In Al-Qaeda’s Global Adventure”. Columbia University Press. (2011), 101-118.
- De Waal, A. The End of Ethiopia’s Intervention in Somalia. *African Affairs*, 107(426), (2007), 95-114.
- International Crisis Group. *Somalia: The Unfinished Business of the Warlord Era*. Africa Report No. 218, (2014).
- Human Rights Watch, *Somali Events of 2023*, World Report 2024.
- Marchal, R. *Somalia: The “New Deal” and the making of a new state*. Palgrave Macmillan, 2012.
- Menkhaus, K. *Somalia: Stability and instability in the Horn of Africa*. Routledge, 2014.
- Shinn, D. H. *Al-Shabaab: Who are they?*, Brookings Institution, 2009.

BİR SAVAŞ SİLAHI OLARAK KADIN

Kübra ÇAKALOĞLU*

Giriş

Savaş insanlık tarihinin en yıkıcı olaylarından biridir. İnsan kaybı, fiziksel ve ruhsal yıkım, ekonomik çöküş, toplumsal çevresel tahribat yanında birçok zararını saymak mümkündür. Savaşın her türüsünün yıkıcılığı tartışılmazken, bunun kadınlar için bir savaş silahı olarak kullanılması vahameti arttırmaktadır. Kadınlar savaşta hem doğrudan hem de dolaylı olarak birçok şekilde zarar görmektedir. Savaş zamanında düşman ülkenin kadınlarına cinsel tacizlerde bulunulması tarih boyunca çokça rastlanılmış, son derece insanlık dışı ve trajik uygulamadır. Toplumun temel taşı olan kadına bu tarz zararlar vererek düşman toplumun motivasyonunu kırmak, aile yapısını yıkmak, toplumsal yapıyı dinamitlemek amaçlanır. Savaşta fiziksel olduğu kadar psikolojik yöntemlerle de düşman toplum üzerinde baskı oluşturulur. Etnik temizlik ve soykırım amacıyla güç gösterisi, korku ve kaçış yaratarak kadınlara yönelik saldırılar bir strateji olarak kullanılmaktadır.

Savaş zamanlarında düşman ülkenin kadınlarına tecavüz edilmesi ne yazık ki çok yaygın bir olaydır. Toplumsal hafızada kadın bedeni vatan olarak algılanmakta ve bu eylemde toprağı ele geçirme şeklinde temsil görmektedir. Kadın adeta varoluşun ve soyun devamını temsil ediyorsa, bir etnik gurubun genetik mirasını yok etmek ya da karıştırmak amacıyla sistematik olarak uygulanabilir algısıyla düşman taraf adeta insanlıktan çıkar. Kadın bedeni namus, aile onuru ve aidiyetle ilişkilendirildiğı için saldırı her iki tarafça sadece bireye değil ailesine ve topluma karşı yapılmış olarak algılanır.

Bosna savaşı (1992 – 1995) bu durumun en çarpıcı örneklerinden biridir. Bosna’da Sırp kuvvetlerinin tecavüzü bir silah olarak sistematik olarak kullandığına tüm dünyanın gözleri önünde şahit olundu. Kadının bu dramı yaşadığı yerlere geri dönmeyeceğı düşüncesiyle hareket etmişler ve bunu soykırım olarak hayata

* Manisa İ.H.H. Kadın Kollar Başkanı

geçirmişlerdi. Ayrıca düşmanından çocuk sahibi olmak da dramın başka bir boyutudur.

O yıllarda Milli Gençlik Vakfı'nın ve İHH'nın Türkiye şubesinin hanımları Bosna'dan gelen muhacirlere kucak açmış, Kırklareli İzci Kampı'na yerleştirilen hanım ve çocuklarla yakından ilgilenmişlerdir. İHH müteveli heyetinden yazar ve araştırmacı Ayşe Müzeyyen Taşçı'nın bu ailelerle yakın teması, rehabilitasyonları ve uyum sürecine yönelik çabaları bilgimiz dahilindedir. İlerleyen zamanlarda yazdığı “Kızıl Zambaklar” kitabı Bosna Hersek'in tarihini, Müslüman Boşnakların İslami mücadelesini ve savaşın soğuk yüzünü gerçek hikayeler üzerinden anlatmaktadır. Yine yazmış olduğu “Savaşın Masumları” kitabı da Bosna savaşının farklı yönlerini ve etkilerini derinlemesine incelemektedir. Kadın kolları başkanlığını yürüttüğüm Manisa İHH İnsani Yardım Derneği'nde yıllardır mazlum, mağdur ve dezavantajlı guruplarla yakından ilgilenme, gözlemlleme ve problemlerine çözüm arayışına girme mücadelesi vermekteyiz.

Sunumumun bu bölümünde uzun yıllar içerisinde şahitlik ettiğim zorlu hayatlardan birkaçını da sizinle paylaşmak isterim. Çünkü yazılacak söylenecek binlerce teorik kelime ve hatta bilimsel makale vahşeti yaşamış bir insanın bizzat anlattıklarından daha gerçekçi olmasa gerek.

Manisa İHH yardım derneğinde kadın ekibimizin içinde bir kardeşimiz var, Iraklı N. Q. F.. Yaşanan savaş sonrası Türkiye'ye gelerek yaşamına devam ediyorken İHH ile tanışıyor. Biz onu tanıdığımızda dört çocuğuyla, savaş travmaları atlatmış ve felç geçirmiş eşine bakmaya çalışan ama bu arada kendi acılarını ve yaşadığı korkunç deneyimlerinin psikolojik etkilerini görmezden gelmek zorunda olan savaş mağduru genç bir kadındı. Yaşama tutunma, ailesini bir arada tutma ve yaşatma iç güdüsü onu daha da güçlü kılmaktaydı. Bu ibretlik ve takdire şayan bir durumdur.

Şimdi vakfımızda N. ile yaptığımız bir küçük röportaj ile kendisini tanımış olacağız. Kendi ağzından savaş ve sonrasındaki iç savaşın kadın üzerindeki etkisini dinleyeceğiz.

1. Irak (N. Q. F. ile Röportaj)

K. Ç: “N. sen Irak'lısın, Irak'tan Türkiye Manisa'ya geldin, bizim de kardeşimiz oldun. Orada savaş sırasında bir kadın olarak yaşadığın zorluklardan biraz bize bahseder misin?

N. Q. F.: “İsmim N., Irak'tan geliyorum. Savaştan dolayı geldim. Türkiye'ye kadın olarak da şiddet ve zulüm çok gördük. Şahsi olarak da bir kere evimi-

ze baskın yaptılar. Annem “Gelen kişilerin kötü bakışları ve hareketleri olduğunu söylemişti.” Sözleri hareketleri ve şiddetlerinden çok zulüm gördük. Hatta bizim yan mahallemizde 14 yaşında bir kız vardı. Hiçbir şey yapmamasına rağmen şiddet ve tecavüze uğradı. Hiçbir suçu yoktu annesi ve babası da normal insanlardı. Hiçbir cemaatle ilgileri yoktu. Çok kötü şeyler yaptılar hatta sonrasında ateşe atıldılar. Biz kadın olarak çok şiddet ve zulüm gördük. Sadece etraftan duyduğumuz şeyler değil bizzat yaşadık.

K. Ç.: “Türkiye’ye gelme sebebin ve sonrasında yaşadıkların nelerdir?”

N. Q. F.: “Türkiye’ye gelme sebebim biz bir günde kardeşlerimde olmak üzere dört şehit verdik. Cesetleri ayrı kafaları ayırdı. Biz bunları gördük şahit olduk. Sokaklar savaş yeri gibi olunca Türkiye’ye geldik. Benim ailemin yarısı kayboldu. O yüzden çocukları aldım ve Türkiye’ye geldim çok şükür elhamdülillah. Türkiye’ye de çok teşekkür ederiz. Bizleri aldılar. Bir de ilk olarak İHH’ya gelmiştik. Allah razı olsun başkanları bize yardımcı oldular. İHH mensubu da oldum. Bizleri kucakladılar. Ben çok teşekkür ediyorum. Gerçekten en güvenli yer olarak İHH ailesini görüyorum. Arkadaş değil kardeş olduk. Çok teşekkür ederiz herkese. K. hocamız Başkanımız, A. abi olmak üzere herkese çok teşekkürler.

K. Ç.: “Sen de bizim kardeşimizsin, sen de sağ ol Naciye.

Özellikle kadınların savaş ve savaş sonrası travmaları oldukça derin iken yine en çok onlar hayata karşı tutunma ve direnç gösterme mecburiyetindeler. Annelik iç güdüsü ve rolü kadınların kendinden ödün vermesine ve hatta kendini çok sonraki plana atmasına sebep olmaktadır. N. bunların en iyi örneklerindendir bence. Irak’ta iken gazeteci olan eşi Türkiye’de ilerleyen zamanlarda savaş travmalarını bahane ederek ailesini terk edip yalnız yaşamayı tercih etmiştir. Bağdat Üniversitesi’nden mezun İngilizce öğretmeni olan N. Türkiye’de denklığı olması sebebi ile temizlik işlerine giderek hayatını idame ettirmeye çalışmaktadır.

Kadınların savaş içinde ve sonrasındaki hayat mücadeleleri savaştan mağlup çıkılsa da hayata karşı galibiyetlerinin malumu gibidir.

2. Myanmar

Küreselleşen dünyada ulaşım, internet ve iletişim teknolojilerinin gelişmesi ile bilgi akışı hızlanmış, insanlar dünyanın diğer ucundaki gelişmelere anında erişebilmektedirler. Şimdi coğrafyamıza çok uzak, uçakla bile on saatlik uçuş gerektiren Myanmar’dan savaş mağduru olarak Türkiye’ye ve hatta Manisa’ya sığınmış E. ile yaptığım küçük röportajı sizinle paylaşmak istiyorum. Rohingya Müslümanlarına yönelik zulüm son yılların en ağır insan hakları ihlallerinden biri

olarak kabul ediliyor. Birleşmiş Milletler bu durumu “Soykırım niyeti taşıyan etnik temizlik” olarak tanımladı. Özellikle Myanmarda’ki Rohingyalı Müslüman kadınlar sistematik şekilde “Savaş Silahı” olarak kullanılan cinsel şiddetin mağduru oldular. Bu durum Birleşmiş Milletler ve birçok insan hakları örgütü tarafından belgelenmiş ve ciddi şekilde kınanmıştır. Ancak malumunuz kınama yöntemi pasif bir karşı duruştur. İçinde bulunduğum İHH insani yardım vakfı birçok yerde olduğu gibi bu zorlu bölgede de kapsamlı çalışmalar yapmaktadır. Özellikle Myanmar’da zulümden kaçarak Bangladeş’e sığınan Arakan’lı mültecilere yönelik barınma, gıda, temel insani ihtiyaçlar, sağlık hizmetleri ve acil yardımlar gibi yaşam koşullarını iyileştirmede önemli katkılar sunmaktadır. 2017’de şiddetin yoğun ve yaygın olduğu tarihte Manisa İHH kadın kolları olarak İzmir İHH kadın kolları başkanımız E. S. hanımı bu konuda konferans vermek üzere Manisa’ya davet etmiştik. Kısa süre öncesinde o bölgede incelemeler yaparak, yardım çalışmalarına da eşlik ve şahitlik etmiş olan E. Hanım Manisa’daki hanımlara haritada belki yerini bile bulmakta zorluk çekecekleri ülkenin insanların dramını ve yaşadıklarını görseller ile anlatmıştı. Oluşan farkındalık ile toplanan bağışlar bölgeye aktararak Manisa’dan Myanmar’a uzanan bir yardım eline dönüşmüş oldu. O tarihlerde Myanmar’dan savrulup Manisa’ya gelmiş tek Rohingyalı Müslüman ailenin ürkek çok genç annesi E. de konferansa katılım sağlamıştı. Korku ve paniği ilk geldiği günlerdeki kadar olmasa da endişe ve kaygısı taptaze duruyordu. E’nin evine ilk gittiğim zamanlarda yüzünü yastığa gömmesi, başka odalara kaçması hatta elimizdeki telefonları ve kameraları silah olarak algılaması unutamadığım acı anekdotlardandır. Şimdi E. Türkçeyi öğrendi, hayatın içinde doğal akışında yardımlarımızla rehabilite olup hayata tutundu.

2.1. E. ile röportaj;

K. Ç.: “E. sen Myanmar’da yaşayan genç bir kadındın, Türkiye’ye geldin sonrasında Manisa’ya yerleştin, bana o iç savaş sırasında bir kadın olarak yaşadığın zorluklardan biraz bahseder misin?”

E.: “Savaş sırasında insanların yaşamasına izin vermiyorlardı. Kadınları nasıl isterlerse kullanıyorlardı, canları isterse öldürüyorlardı istemezse bırakıyorlardı. Hatta kadınlara değil küçük kızlara yapıyorlardı. Ben de öyle bir hayat çok yaşadım, insanlar pislik yaptı, tekrar tekrar söylüyorum benim içim çok yanıyor, acıyor. Çok söylemek istemiyorum, çok zor durumlardan geldim. Yani yaptıkları her pislik bana da oldu. Allah eşimden razı olsun, eşim beni kabul etti. Oradaki kadınların hepsi öyle. Allah o kadınlara da bana da yardım etsin.

K. Ç.: “E. Türkiye’ye gelişinden hemen sonraki durumunla şimdiki halini karşılaştırabilir misin?

E.: “Memleketimden buraya geldiğimde çok kötü durumdaydım. İstanbul’da kaldım beş altı ay kadar kapıya dahi gidemedim insanlardan çok korkuyordum. Eşimden bile korkuyordum. Korka korka Manisa’ya geldik. Türkiye sağ olsun artık iyiyim.

E’nin konuşmasında en çok canımızı acıtan cümle sanırım sizin de dikkatinizi çekmiştir. “Yaşadığım pislığe rağmen eşim beni kabul ettiği için Allah ondan razı olsun” cümlesi oldu. Oysa E. suçlu değil aksine sadece mağdur idi.

3. Suriye

Savaşlar ve iç karışıklıklar askeri stratejiler ürettiği kadar, bireylerin hayatları üzerinden yıkımlara, toplumsal yok oluşa da sebep olmaktadır. Bu bağlamda kadınlar savaşlarda bazen hedef bazen araç olarak görülmüştür. Yirminci yüzyıl sonlarından itibaren bu şiddet sistematik ve planlı bir savaş stratejisi olarak kabul görmeye başlamıştır. Hemen yanı başımızdaki Suriye Savaşında her türlü kirli savaş yöntemleri sonuna kadar kullanılarak insani dramların zirvesi yaşanmış, yaşatılmıştır. 2011 yılında başlayan bu kaos birçok farklı tarafın çatıştığı ve hala devam eden karmaşık bir iç savaştır. Sednaya Hapishanesi Suriye’nin başkenti Şam yakınlarında bulunan sadece bir cezaevi değil aynı zamanda Suriye Hükümeti’nin muhaliflerine karşı uyguladığı baskı şiddet ve korku stratejisinin bir simgesidir. Suriye’deki insan haklarını ihlallerinin karanlık yüzünü yansıtan bu hapishanede hiçbir suçu yok iken iki yıl zorla tutulmuş olan Lazkiyeli S. Ş. binlerce örnekten sadece biridir. Şam’da kocası taraf olup savaşta yer almayı reddettiği için kaçmış ve kendisinden iki yıl haber alınamamıştır. Bu iki yıllık süreçte karısı S. Ş. Sednaya Hapishanesi’nde alıkonulup çeşitli zulümlere maruz kalmıştır. Eşinin teslim olması şartı ile rejim güçleri tarafından salıverileceği söylenmiştir. Sekiz ve on bir yaşlarındaki iki çocuğu ebeveynsiz iki yıl geçirmişlerdir. Sonrasında S. Ş. rejim güçleri tarafından serbest bırakılmasının ardından kocasının Türkiye’de olduğunu öğrenince çocukları ile birlikte yapılan zulümden kaçıp Türkiye’ye sığınmışlardır.

S. Ş. şu anda Manisa Şehir Hastanesi’nde maruz kaldığı şiddetin yaralarını sarma sürecinde yaşamaya devam etmektedir. Hayatın bir cilvesi olarak makus talihsizlik yakalarını bırakmadı. Yaşadığı bir tartışma sebebi ile deport edilerek Suriye’ye geri gönderildi. Kız kardeşimizin iyileşmeyen yaraları sebebiyle aylardır süren ve bitmek bilmeyen tedavisinde Türkiye’deki tek yakını olan on altı yaşındaki Muhammed Nur refakat etmektedir.

3.1. S. Ş. ile Röportaj

Kübra ÇAKALOĞLU: “M. N. annen Sednaya Hapishane’sinde yaşadıkları ile alakalı bizlere bilgi verebilir mi?

S. Ş.: “Hapishaneye girmeden önce dövmek için başka bir yere sonra Sednaya Hapishanesi’ne götürdüler. Üç ay kadar başka yerde tuttular.

K. Ç.: “Oranın şartlarından biraz bahsedebilir misin?”

S. Ş.: “Orada tuz odaları vardı. Ölenleri ve yaşayanları aynı yerde tutuyorlardı. Yemek için bir tane ekmek, yarım patates, beş tane zeytin verirlerdi. Bazen bunları bile vermezlerdi. Kötü muamelede bulunuyorlardı. Zorla kadınlara elbise-lerini çıkartıyor, taciz ediyorlardı. Sorgularda sadece eşimin nerede olduğu soruyorlardı. Bilmediğimi söylediğimde üzerime sıcak kahve döküyorlardı.

K. Ç.: “Annenin savaş sürecinde yaşadıklarından bahsedebilir misin?

M. N.: “Babam savaş başladığı zaman askerliği bıraktı. Sonra devlet an-nemi aldı. İki yıl bir ay boyunca hapishanede kaldı. Kocan gelirse seni bırakırız denilmiş, yani babamı yakalamak için annemi hapse attılar. Annem herhangi bir suç işlemedi. Üzerine sıcak kahve attılar ve hala üzerinde yanıklar var. Kalça kemikleri de zarar görmüş bu nedenle protez takılması gerekti.

K. Ç.: “Hapishaneden çıkma süreci nasıl oldu? Hangi şartla serbest bırakıldı?

M. N.: “Babamın nerde olduğuna dair hiçbir bilgisi olmadığını anladıktan sonra annemi serbest bıraktılar. Sonrasında biz bir buçuk sene boyunca para biriktirdik ve Türkiye’ye geldik. Annem Türkiye’ye ilaç için geldi. Sol kalçasına protez takıldı.

K. Ç.: “Enfeksiyonları hala devam ediyor, inşallah sağlıkla ayağa kalktığını da hep birlikte göreceğiz. İHH ailesi olarak her zaman yanınızdayız.

2018 yılında İHH’nın düzenlediği “Vicdan Konvoyu” Suriye hapishane-lerinde hukuka aykırı şekilde tutulan, işkence gören yaklaşık sekiz bin kadının özgürlüklerini talep etmek amacı ile düzenlenmişti. Manisa İHH kadınları olarak bir otobüs ile biz de bu konvoyla katıldık. Uzun bir yolculuktan sonra sekiz mart dünya kadınlar gününde Hatay’a ulaşarak elli beş farklı ülkeden gelen on binden fazla kadın ile etkinlikler düzenledik. Konvoy Hatay’da düzenlediği miting ve etkinlikler ile dünya kamuoyunun dikkatini Suriye’deki kadınların yaşadığı drama çekmiş ve uluslararası dayanışma ruhunu uyandırmıştır. En dramatik ve mani-dar katılım da Bosna Hersek’ten gelen iki yüz kişilik kadın grubudur. Suriyeli kadınlar ile empati kurarak acının evrenselliğini göstermişlerdir. Suriye kampla-

rına defalarca yaptığım ziyaretlerde savaşın acı yüzünün kadın ve çocuklardaki yansımalarına şahit olmak zorlu bir deneyimdi. Savaşın ortasında doğan ve hayatı kamplar ve çadır olarak algılayabilen çocuklar, belki de yaşamı böyle bir şey zannediyorlardı. Ancak her şey var iken aniden hiçbir şeyi kalmayan Suriyeli kadınlar ile konuşurken mahcubiyetim en az onlar kadar oluyordu. Ortalama bir hayat yaşarken artık sadece yardımlarla yaşama tutunmalarının insan onuruna dokunan bir tarafı var. İHH ailesi olarak sosyal yardımların dağıtımında mağdur kişilerin duygu durumlarına saygı göstermek gibi konularda hassasiyetimiz son derece ön plandadır. Kamplarda karşılaştığımız kadınlar ile sohbet ve bazen dil bilmesek bile beden dili ile gönül dili ile temas hem bizlere hem onlara iyi gelmektedir.

Arap yarımadasındaki en fakir ülke olan Yemen’de de uzun süredir devam eden iç savaş ve ekonomik çöküş temel ihtiyaçların erişimine ulaşmayı imkânsız kılmaktadır. Bölgeye akademik grupla yaptığımız bir ziyarette dönemin Türkiye Büyük Elçisi Fazlı Corman’dan aldığımız bilgiler kadınların bu bölgedeki yaşam koşullarının getirdiği zorluklardan bahsetmesiydi. Muhafız gurupların ve kabilelerin kadınları kaçırma ve bunu şantaj olarak kullanma yöntemi çokça görülen durumdur. Misafiri olduğumuz ve bir hafta kaldığımız Beyt el-Turki (kökenleri Türk olan Yemen vatandaşları) köyünde bir dizi toplu düğüne denk gelmiştik. Çocuk yaşta evlenme oranının yüksekliği güvensiz ortam, ekonomik sıkıntılar ile açıklanmaktaydı. Yemen, Dünya Ekonomik Forumu’nun küresel cinsiyet uçurumu endeksinde yüz elli altı ülke arasından yüz elli beşinci sırada yer almıştır. Çatışmanın tarafları özellikle Husiler, kadınların seyahat özgürlüğünü kısıtlayan politikalar uygulamaktadır. Bu tür kısıtlamalarda kadınların eğitim sağlık ve iş fırsatlarına erişimlerini zorlaştırmaktadır. Misafir olduğumuz ailelerdeki kadınlarla yaptığım görüşmelerde kadınların bilinçli ve dünyadan haberdar ancak bir o kadar da doğal haklarından engellenmiş olmaları üzüntü veren bir başka durumdu benim için.

İHH’nın Afrika çalışmalarına şahit olma ve yardım çalışmalarına destek verme hususunda Sudan’da bulunmuştum. Başkent Hartum’a çok da uzak olmayan Nifaşa Köyü’nde bir ramazan akşamında kardeşlerimizle iftar yapma imkânı bulduk. Zorlu olan yaşam şartları bir kadın açısından çok daha zorlayıcıydı. İftar zamanı yürüme engelli bir genç kızımız ısıldayan gözleri ile yanımıza getirildi. Elektrik, su başta olmak üzere tüm imkansızlıklara rağmen kızımıza “Ne ihtiyacınız var diye sorduğumda bana o ısıldayan gözleri ile her şeyim var bir şeye ihtiyacım yok demesi oldukça manidar ve düşündürücü idi. İhtiyaçlarının bile ne olduğunu bilemeyen insanlar iç savaş dediğimiz mezhepsel ya da politik kavganın kurbanıydılar. Sahada gözlem yapmış bir İHH gönüllüsü olarak şu tespiti

de paylaşmadan geçemeyeceğim. Yanımızdaki Suriye Kamplarında yıllardır milyonlarca insanın yaşam şartları Afrika'da gördüğüm bölgedeki yaşam şartlarından daha zorlu olduğunu düşünüyorum. Serbest çadırlardaki çaresiz yaşam ve umutsuz bekleyiş Afrika'daki yarı aç yarı tok geçen günlerden bile daha zorlayıcı.

Sonuç

Barış süreçlerinde kadınların rolü sadece korunmaları değil aynı zamanda çözüm süreçlerine katılımları da olmalıdır. Bu sayede hem seslerini duyurabilirler hem de barışın ve yeniden yapılanmanın bir parçası olurlar. Kadınları STK'lara, yerel yönetimlere ve sosyal hayata katılmaları yönünde teşvik etmek önemlidir. Videolarını izlediğimiz savaş mağduru kardeşlerimiz binlerce örnekten sadece üç tanesidir. Bizler İHH vakfı olarak binlerce gönüllü ordumuzla bu konuyu kendimize vazife bilip dert edinmiş kişileriz. Savaş ilk yaratılıştan itibaren hep vardı ve hep olacak gibi gözüküyor. Buna engel olamasak da durumun vahametini ve mağdurların acısını hafifletebiliriz. Kadınların iyiliği çoğaltan, adaleti yaygınlaştıran, umudu diri tutan katkıları dünya barışı için elzemdir.

Dünün savaş konseptinde son örnek birinci dünya savaşı ya da ikinci dünya savaşı olarak düşünülebilir. Maalesef günümüzde siviller daha fazla hedef gösterilmekte ve kitle imha silahları ön plana çıkmaktadır. Bombalar sivil masumların üzerine atılmakta, kadınlar ve çocuklar savaş silahı olarak görülmektedirler. 07 Ekim 2023'te başlayan Gazze Savaşı'ndaki Soykırıma hep birlikte şahit oluyoruz. Sivillerin hedeflenmesi en alçakça savaş stratejisidir. Ne yazık ki savaşın da namusu kaybolmuştur.

Kaynakça

- Arat, Yeşim. *Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet*. İstanbul: TÜSİAD-KAGİDER Ortak Yayını, 2008.
- Kaya, Ayhan. “Savaş, Kadın ve Toplumsal Bellek: Bosna-Hersek Örneği”. *Kadın/Woman 2000*, 15/1 (2014), 89-108.
- Karadeniz, Hülya. “Kadınlara Yönelik Cinsel Şiddetin Bir Savaş Stratejisi Olarak Kullanımı”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 14/1 (2017), 1253-1270.
- Gökalp, Zeynep. *Kadın, Savaş ve Şiddet: Suriye Krizi Bağlamında Kadınların Deneyimleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.

SAVAŞTA KADININ VAR OLMA MÜCADELESİ: SAVAŞ ÖNCESİ VE SONRASINDA KADINLARIN GÖÇ VE UYUM SÜREÇLERİ

Betül GERÇEK ERTEKİN*

Giriş

Kadın, fitratında var olan sevgi ve merhamet hisleriyle, problemlere ulaşmacı bir bakış getirilmesine, böylece barış ve huzurun yaygınlaşmasına katkı sağlayacak bir potansiyelle yaratılmıştır. Savaşların yaşandığı, acımasızlığın ön planda olduğu dünyada, kadınlar bu duygusal üstünlüklerini öne çıkarabilirlerse, dünyanın içinde bulunduğu bencillik ve nefret duygularının yerine sevgi ve hoşgörünün hâkim olmasına çözüm sağlayabilirler.

Kadının duygusal dünyasında huzur, güven ve birliktelikler erkeğine oranla bir adım daha ön plandadır. Zor zamanlarda kendini güvende hissedebilmek için öncelikle ailesi, ardından komşulukları, doğup büyüdüğü vatani ve toplumu ile birlikte olmak onu güçlü kılar. Kadının birlikteliği ile ortaya çıkan güç, birlikte yaşadıklarını da besler, büyütür ve dönüştürür. Bu karşılıklı bir alışveriştir.

Savaş, korku, kaygı ve belirsizlikler içeren zorlu bir süreçtir. Savaşla sonuçlanan sıkıntılarla dolu süreçte göç ve yeni bir topluma uyum aşamalarının her biri travmalarla doludur. Şiddet, savaşın ta kendisidir ve kadına da dokunur. Fiziksel, duygusal ve cinsel şiddet adeta savaş ortamından beslenir. Böylesi sert bir ortamda huzur ve güven duygularını toparlamak zordur.

Şu bir gerçektir ki güçlükler insanı daha güçlü kılar. Koşullar ne kadar zorlarsa bir o kadar rahmet kapısı açılır. Kadın, yaratılıştan kendisine verilen vicdan ve hislerini kullanma özelliklerini köreltmemişse, dönüştüren ve iyiye eviren yönünü harekete geçirir. Bulunduğu her ortamı sıcak bir yuvaya çevirebilir. Bu

* Dr., İHH İnsani Yardım Vakfı Kadın Eğitim Birimi

yuvanın annesi olur, ailesinden ayakta kalanları birleştirmekle kalmaz, çevresindekilere, kendisiyle aynı kaderi paylaşanlara ve hatta tüm insanlığa merhametli bir dokunuşla dokunur.

Bu çalışmada savaş mağduru kadınların savaşa giden süreçte, savaş ortamında, göçte ve yeni yaşam alanlarına uyum süreçlerinde yaşadıkları zorluklar ve mücadeleleri üzerinde durulmuştur. Bahsedilen hususlar, savaş mağduru kadınlara temas eden çok sayıda sivil toplum gönüllüsü ve araştırmacının deneyimlerinden ve kadınlarla birebir mülakatlardan çıkarımlar yapılarak kaleme alınmıştır. Savaşın her aşamasında kadının karşılaşılabileceği en ağır travmalardan biri cinsel şiddettir. Bosna Savaşı örneklği üzerinden kadına uygulanan cinsel şiddetin soykırımsal boyutu vurgulanarak insanoğlunun nefrette gelebileceği son nokta gözler önüne serilmiştir. Bu derlemenin kadınlarla çalışan akademisyen ve sivil toplum kuruluşu üyelerine faydalı olması beklenmektedir.

1. Öncesi ve Sonrasıyla Savaşın Getirdikleri

Dünya üzerinde, Orta Asya ve Afrika bölgelerinde ve daha pek çok coğrafyada şiddetli çatışmalar, iç savaş ve göçler sıklıkla karşılaşılan durumlardır. Ülke içinde gerilimli bölgelerin artmasıyla birlikte insanlar canlarını, iffetlerini ve aile bütünlüklerini korumak amacıyla ülkenin daha güvenli bölgelerine yönelmektedir. Güvenlik genel anlamda tehdit içermeye başladığında ise ülkelerini terk ederek yaşamak için elverişli alanlara göç etmek zorunda kalmaktadırlar.

Göç en temel tanımlamayla; siyasi, ekonomik, sosyal veya kültürel etkenler nedeniyle yaşanan yerden ayrılıp yer değiştirmektir. Bununla birlikte savaş gibi olağanüstü durumlarda göç hikayesi, bir yer değiştirmenin ötesinde pek çok zorluklar, sıkıntılar ve acıları beraberinde getirir. Zorunlu göçte kişiyi göçe sürükleyen sebeplerin baş göstermesi ile duygusal süreç işlemeye başlar. Sivillerin hedef alındığı günümüz savaşlarında, korku ve kaygıyı doğuran iç çatışmalar, alıkonulmalar, tetikçiler, tutuklanmalar, bombalanmalar, baskı, zulüm ve türlü zorbalıkları içeren durumlardan en çok kadınlar, çocuklar ve dezavantajlı gruplar etkilenir. Bununla birlikte çatışmalar ve alıkonulmalar nedeniyle erkek nüfustaki önemli azalmalar da kadın için farklı sonuçlar doğurur. Literatürde erkek nüfustaki azalma ile çok eşli evliliklerde artış görüldüğü kaydedilmiştir¹

1 Muazzez Harunoğulları, "Suriyeli Sığınmacı Kadınların Sözlü Anlatılarında Savaş, Göç ve Evlilik", *International Journal of Social Sciences and Education Research* 7/4 (Ekim 2021), 353.

Bu durum kadını güvende tutmanın bir yoludur. Benzer bir durum küçük yaşta evlilikler için de geçerlidir.² Ailede çok sayıda çocuk varsa, savaş ortamında kız çocukları bir an evvel evlendirilerek hem güvence altına alınmış hem de ailenin geçim masrafları azaltılmış olur. Bu noktada literatürde başlık parasına gönderme yapan bazı araştırmacılar bulunmaktadır.³ Ancak başlık parası konusunun savaş ortamının gerçekliğini yansıtmadığı düşünülmektedir. Neticede savaş mağduru insanların hepsi aynı maddi zorlukları yaşamakta ve gençlerini evlilik güvencesine alma gayreti içerisinde bulunmaktadırlar.⁴ Bu konuda bir çalışmada, savaş nedeniyle evliliklerin masraftan kaçınılarak çok hızlı şekilde yapılmasından söz edilmektedir.⁵ Bu durum saha çalışmalarında da gözlemlenmiştir.

Kadını etkileyen bir başka husus da resmi evraklarla ilgilidir. Eşinin hayatını kaybetmesi, alıkonulması veya hayatından haber alınamaması gibi nedenlerle çok sayıda kadın resmi olarak evli olduğu halde sahipsiz kalır. Belirsizlik ve tehlikenin hüküm sürdüğü böylesi güvensiz bir ortamda, yeniden evlenmek kadına güven verir. Fakat savaş ortamında resmî belgelere ulaşılabilmesi nedeniyle yeni bir evlilik gerçekleştirilememekte, resmi olmayan yollara başvurulmakta ve yenidoğan çocukların kaydı yapılamamaktadır.⁶ Yine göçle gidilen ülkede resmi kayıtların yapılabilmesi ve çeşitli haklardan faydalanılmasında da gerekli belgeler sağlanamamaktadır.

Günümüz savaşlarında sivil bölgelere saldırmak adeta normal görülmektedir. Savaş mağduru kadınlar ile yapılan mülakatlarda göçe iten süreçte, lüks eşyaları salonlarını, evlerini, yazlıklarını, arabalarını, ziynet eşyalarını kaybettiklerinden, gözlerinin önünde ölümler, yaralıları, çöp poşeti gibi sokağa atılıp kalan insanlardan ve kardeşlerinin, babalarının, eşlerinin ölümüne şahit olduklarından söz edilmektedir.⁷ Kadın için en zor duygulardan biri, çocuklarının başına kötü bir şeyler gelmesi endişesidir. Yapılan mülakatlarda kız erkek demeden, küçük büyük armaksızın çocuklarını götüren, gece yarısı evin içinden çıkan silahlı gruplardan

2 Seyided Nefise, Karaosmanoğlu. *Kahramanmaraş'ta Yaşayan Suriyeli Sığınmacı Kadınların Suriye Ve Türkiye'deki Durumlarının Kadınlar Coğrafyası Açısından Değerlendirilmesi*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 104.

3 Karaosmanoğlu, *Kahramanmaraş'ta Yaşayan Suriyeli Sığınmacı Kadınların Suriye ve Türkiye'deki Durumlarının Kadınlar Coğrafyası Açısından Değerlendirilmesi*, 98.; Özlem, Özdemir. "Savaş ve Çatışmalarda Şiddetin Kurbanları Kadınlar" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (Ağustos 2015), 310.

4 Harunoğulları, "Suriyeli Sığınmacı Kadınların Sözlü Anlatılarında Savaş, Göç ve Evlilik", 353.

5 Özlem Cankurtaran, – Hande Albayrak *Suriye'den Türkiye'ye Kadın Olmak* (HÜKSAM 2019), 54.

6 Harunoğulları, "Suriyeli sığınmacı kadınların sözlü anlatılarında savaş, göç ve evlilik", 353.

7 Zeynep Sağır, *Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı Ve Din*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 186.

bahsedilmektedir.⁷ Evinden dışarı çıkmayan bir kadın dahi ev içerisinde silahlı kişilerce saldırıya uğrayabilmekte, evine ateş açılabilenmekte, bomba yağdırılabilmektedir. En güvenli bölgeler olan okul ve hastanelerin dahi bombalanması, sivil ve masum halkın öldürülmesinin yanı sıra geride kalanların da temel gıda, sağlık ve eğitim hizmetlerinden mahrum bırakılması Filistin Direnişi'nde her gün dünyanın gözleri önünde gerçekleşen olaylardır. Açlık başta olmak üzere her türlü yoksunluk, savaş ve göç sürecinin başından sonuna her aşamasında kadın, erkek, bebek, çocuk her bireyin içinde bulunduğu bir haldir.

Ülkedeki güvensiz ortam büsbütün yaşamı tehdit ettiğinde ülke dışına kaçış başlar. Bu süreçte fırsat bulabilenler havayolu veya deniz yolu ile ülke değiştirmişlerdir. Resmi yollardan çıkış imkânı kalmadığında ise kaçış, karayolu ile ve çoğunlukla da yürüyerek gerçekleşir. Daha iyi şartlarda yaşama umuduyla ülkeden kaçan pek çok insan günlerce, hatta haftalarca zorlu geçitlerden geçerek ve saklanarak, silahlı güçler tarafından çevrilmek veya ateş hattında kalmak gibi tehlikeler arasında sınıra ulaşır. Sınıra ulaşabilenler, başka bir ülkenin sınırlarından yasadışı bir biçimde girebilmek için bir aracıya ihtiyaç duyarlar. Bu araçılar, genellikle daha önce aynı yolu kullanmış ve sonrasında yasadışı bu yollardan insan transferini bir meslek haline getirmiş olan uluslararası suç şebekeleridir.⁸ Elleriinde olan her şeyi satıp bu şebekelere veren göçmenlerin, insanın değerinin hiçe sayıldığı yollarla geçiş yaparken başlarına gelenler içler acısıdır. Tüm bu süreçler kadının fiziksel olarak dayanabileceği sınırın çok üstünde olabilmektedir. Ayrıca çocuklarının veya yakınlarının kaybı gibi pek çok acı ve gözyaşı barındırır. Kadınların neredeyse tamamı, hayatlarının geri kalan kısmında bu travmaları unutamadıklarından bahsetmektedir.

Sınırdan yeni ülkeye geçtikten sonra ilk problem barınacak yer ve maaşet konularıdır. Sınır bölgelerindeki çadır kamplarda, yardımlarla gıda ve barınma ihtiyaçları karşılanırsa da tuvalet banyo gibi ortak alanların kullanımı ve sıkışık yaşam alanı kadınlar için problem teşkil etmektedir. Şehirlerde kalacak yer temin eden ailelerin de rahata kavuştukları söylenemez. Bu noktada kadın savaş ve göç öncesi yaşamında sahip olduğu sosyal statüyü, imkân ve koşulların değişmesiyle birlikte kaybedebilir. Öncesinde çalışma hayatı içerisinde olan veya sosyal bir hayat süren kadın göç sonrası dönemde içine kapanabilmektedir. Veya alışıık olduğu yaşam şekli daha evcimen olduğunda, hayat tarzının dışına çıkmak zorunda kalarak kimi zaman ev dışında çalışmaya mecbur olabilmekte, farklı ortamlarda fiziksel, duygusal hatta cinsel taciz noktalarına varan olaylarla karşılaşabilmekte-

8 Yusuf Adıgüzel, *Göç Sosyolojisi* (Ankara: Nobel Yayınevi, 2016), 113.

dir. Her halükârda kadının önceki yaşamında sahip olduğu koşulların değişmesi travmatik olabilmektedir. Erkeğin hayatta olmadığı veya savaş nedeniyle göçe katılmadığı ailelerde ya da yeni ortamda geçimlerini sağlamak için erkeklerin gün boyunca dışarıda olması gereken durumlarda, öncesinde erkeğin sorumluluğunda olan pek çok iş kadının üzerine yıkılmaktadır. Evin geçimi, yardım kuruluşlarına ulaşma, sağlık hizmetlerinden yararlanma, çocukların eğitimi ve ihtiyaçların alınması gibi konular kadının sorumluluğunda olabilmektedir. Bununla birlikte tanımadıkları bir ortam olması nedeniyle korkudan dolayı ilk bir iki yıl hiç dışarı çıkmadıklarından bahseden kadınlar da vardır.⁹

Kadının evde kalmasını zorunlu kılan durumlar da olabilmektedir. Bu durumda kadın evde çocukların bakımı ile ilgilenmenin yanı sıra, birlikte yaşadıkları yaşlı veya savaş nedeniyle engelli duruma düşmüş ilgiye muhtaç yakınlarının bakım verme sorumluluklarını da üstlenmektedir. Kadın ev dışında çalışmadığı ve vaktinin çoğunu evde geçirdiği için, sosyal ortamlarda daha fazla vakit geçiren erkeğe oranla yeni toplumun dilini öğrenme noktasında da eksik kalmakta, yaşadığı stres ve travmaların etkisinden uzaklaşması zor olmaktadır. Üstelik dışarı çıksa bile toplumun, göçmen kadınların din veya etnik kökenine yönelik, fiziksel görünüşü yani giyim şekli üzerinden uyguladığı baskı ve dışlamalar, durumu daha da zorlaştırmaktadır.

Savaş dönemlerinde aile bütünlüğünün zarar görmesi neticesinde kadının yalnız kaldığı durumlarda kadın, çocuklarıyla birlikte akrabalarının yaşadığı bir ortamı tercih etmek zorunda kalabilmektedir. Ancak zaten geçim sıkıntısı olan ve çoğunlukla küçük ve elverişsiz bir evde yaşayan yakınlarının yanına da sığmadığı durumlar olabilmektedir. Kadın yaşadığı psikolojik baskıdan kurtulmak istese de yeni bir ev bulmak, evin geçimini üstlenmek ve aynı zamanda çocuklara bakmak imkânsız görünmektedir.

Bunların dışında devam etmekte olan eğitim süreçlerinin kesintiye uğraması, çalışma hayatında eğitim aldıkları alan yerine vasıfsız düşük statülü işlere layık görülmeleri, düşük ücretle, sigortasız ve güvencesiz çalıştırılmaları, sosyal güvencelerinin olmaması nedeniyle sağlık hizmetlerinden kısıtlı yararlanmaları ayrıca dil, din, etnik köken nedenleriyle uğradıkları sosyal dışlanmalar gibi durumlarla da karşılaşabilmektedirler. Tüm bunlar, üzerinde durulması gereken ve kadın çalışmaları yapan sivil toplum kuruluşları ile araştırmacıların dikkatine sunulan konulardır.

9 Cankurtaran – Albayrak, *Suriye'den Türkiye'ye Kadın Olmak*, 54.

Savaş mağduriyetinden kaynaklanan göçün, geri dönüşü de mümkündür. Bu durumun ilk aşaması, ülkedeki karışıklığın tamamen ya da kısmen sona ermesi nedeniyle geri dönüş düşüncesinin filizlenmesiyle başlar. Suriye Savaşı özelinde değerlendirecek olursak, Aralık 2024 itibariyle Suriye Savaşı'nın sona ermesiyle çok sayıda insan yurtlarına geri dönmüş, dönmeye devam etmekte veya koşulların iyileşmesiyle birlikte dönmeyi düşünmektedir. Mülteciliğin sıkıntılarını, belirsizliklerini ve özlemlerini yaşayan her birey vatanına dönmeyi düşünse de bu, zaman isteyen bir süreçtir. Suriye'ye bakıldığında; elektrik, su, internet, iletişim gibi hiçbir altyapının kalmadığı, kırsalda her şeyin yok olduğu, şehir merkezlerinde de binaların yıkılarak evlerin eşyalarının dahi yağmalandığı, hastane okul gibi binaların yerle bir edilmiş olduğu, buralarda çalışacak nitelikli insanların öldüğü bir memlekete geri dönenlerin varoluşu bile, mültecilerin, kendi ülkesinin dışında yaşadığı, zorluklar ve onursuzluk hislerini içeren hayatı hakkında bize fikir verebilir. Suriye özelinde henüz birkaç ay gibi kısa bir süreyi içeren alan çalışmalarına bakılarak geri dönüş ve uyum hakkında yorum yapılabilir. Her göçte olduğu gibi yeniden uyum süreci, eve dönüşte de benzer ihtiyaçları önceler. Barınma ve maişet başta olmak üzere sağlık, eğitim ve yeniden uyum aşamalarının her biri kadın ve aile bireyleri açısından zorludur. Barınma konusunda, binanın ayakta olduğu durumlarda bile kapı, pencere dahil olmak üzere eşyalar ve gıda gereklidir ve bu da maddi ihtiyaçları doğurur. Bu durum kadın açısından yeniden sıcak bir yuva oluşturmak, aile bireylerini bir araya getirebilmek için zamana ihtiyaç olduğu anlamına gelir. Aile birlikteliği açısından meselenin bir başka yönü mülteci olarak kalınan yerde kurulan yeni ilişkiler, yeni evlilik bağları, eğitim süreçlerine dahil olma, iş kurma gibi belli bir düzen oturtma faaliyetlerinden dolayı ülkesine geçmek istemeyen bireylerdir. Bu durumda ailenin tamamı veya bir kısmı geride kalabilir. Ancak savaş ortamı ve getirdiği kısıtlılıklar sona ermişse, gidiş geliş süreçleri kolaylaşacağı için aile birlikteliği açısından bu durum tolere edilebilir düzeydedir.

Meseleyi çok çeşitli yönleriyle değerlendirmek mümkün olsa da kadının aile birlikteliğine verdiği kıymet nedeniyle vurgulanması gereken bir başka husus da kayıplardır. Çocuklarının veya yakınlarının ölümüne şahit olmak kuşkusuz travmatize edicidir ancak savaş ortamı; hayatta mı, ölü mü, ne durumda olduğu bilinmeyen çocuklar ve aile yakınlarının belirsizlikleriyle de doludur. Suriye Savaşı'nda çok sayıda insan başta Sednaya hapisanelerinde olmak üzere mahkûm edilmiştir. Savaş sona erip tutukluların tamamı serbest bırakıldığında, geri dönmeyen, hayatı hakkında bir habere ulaşılamayan insanların olduğu bilinmektedir. Bir

kadın için, evladının ya da yakınlarının hala bir yerlerde saklı kaldığı düşüncesi, kaçıp bir yerlere sığındığı düşüncesi gibi belirsizliklerin olduğu bir durum, acının ölümden daha uzun süreli olarak yaşanması anlamına gelir.

Tüm bunların dışında çok daha farklı yönleriyle de değerlendirilebilecek olan yeniden uyum süreci, en nihayetinde acıların, sıkıntıların, özlemlerin tüm kötü anıların yerini yeni başlangıçların alacağı, yeniden diriliş ve hayata bağlılık duygularını barındıran bir süreçtir.

2. Savaş Ortamlarında Kadına Yönelik Şiddet

Kadınların savaş durumlarında yaşamış oldukları mağduriyetler hakkında literatürde Suriye iç savaşı nedeniyle ülkemize göç eden kadınlarla yapılan çok sayıda araştırma bulunmaktadır.¹⁰ Bu çalışmalar incelendiğinde, kadına yönelik şiddet konusundaki yorumlamaların çoğunlukla “toplumsal cinsiyete dayalı şiddet” noktasında birleştiğini görmekteyiz. Bilindiği gibi biyolojik cinsiyet yanında, toplumun kadına biçtiği roller bakımından öne çıkarılan “toplumsal cinsiyet” kavramı, toplumda hâkim olan dini/kültürel kodlara bağlı olarak kadına yönelik ayrımcı tutumlara atıfla çokça vurgulanan bir başlıktır. Bu bağlamda kadın çalışmalarının genelinde konunun feminizm perspektifinden değerlendirildiği dikkat çekmektedir. Zaten barış dönemlerinde de erkeklerle eşitlik mücadelesi veren kadının, savaş ortamlarında toplumsal cinsiyet temelli şiddete yönelik mağduriyetleri öne çıkarılmaktadır. Bu başlık altında yapılan yorumlarda ataerkil toplumların kadına dayattığı, erkeğe bağımlı hayat şekli ve savaş durumlarındaki etkisi sıklıkla eleştirilmektedir.

Bu perspektifle Suriye’den göç eden ailelere bakıldığında, kadınların eğitim noktasında eksik, ev dışında bir işte çalışma konusuna mesafeli oldukları görülür. Neticede kadın evde otururken erkek, dışarıda çalışan, eve geldiğinde stresini kadın üzerinde şiddet uygulayarak atan bir yapıda gösterilir. Bu durum, kadının savaş nedeniyle maruz kaldığı bir mağduriyet olarak değerlendirilir. Ancak bu çalışmalarda ulaşılan kesimin genele oranla söz konusu toplumun yüzde kaçını temsil ettiği bilinmemektedir. Hakikatte bu durum toplumda var olan çeşitliliğin tahminen kırsal kesimini temsil eden bir bölümünü tasvir eder. Ekonomik açıdan

10 Karaosmanoğlu. *Kahramanmaraş’ta Yaşayan Suriyeli Sığınmacı Kadınların Suriye ve Türkiye’deki Durumlarının Kadınlar Coğrafyası Açısından Değerlendirilmesi*; Nurgül Elçik, *Türkiye’deki Suriyeli Kadınların Mültecilik Deneyimleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Cankurtaran –Albayrak *Suriye’den Türkiye’ye Kadın Olmak*; Suriye Sonnur, Yıldıztuğay, *Göç Sürecinde Toplumsal Cinsiyete Dayalı Şiddet* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021)

bakıldığında savaş öncesi ekonomik ve sosyal statüsü ne olursa olsun, savaşın sıkıntılı dönemlerinde elindekini sıfırlamış olarak göç etmiş kişilerin yeni hayata geçimini sağlamak için sıfırdan başlaması gerekmektedir. Bu noktada kadının çalışması, erkeğin olmadığı durumlar dışında, evde bakım verme zorunlulukları nedeniyle genellikle ikinci planda olmaktadır. Meseleye yaklaşım şekli ne olursa olsun, savaşın çeşitli dönemlerinde savaş durumlarının getirdiği ekonomik zorluklar nedeniyle evin maişetinin erkeğin üzerinde olması gerek göç öncesi gerekse yeni dahil olunan topluma uyum aşamasında erkeğe stres yüklemektedir. Bu durum, savaş mağduru toplumun yapısına bağlı olarak kadına uygulanan ev içi fiziksel ve duygusal şiddette artışa neden olabilmektedir. Ayrıca kadının kendisini eve bağlayan çocuk, yaşlı, engelli bakımı gibi bir sorumluluğunun olmadığı, dışarda çalışmayı tercih ettiği durumlarda ise, ikinci sınıf düşük ücretli işlerde uzun saatler çalıştırılması da kadın erkek tüm göçmenlerin düştüğü bir mağduriyettir.

Feminist yaklaşımın hâkim olduğu benzer çalışmalarda toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılık konusu, çalışma hayatına katılım noktasında olduğu gibi evlilik ve aile alanında da ön plandadır. Bu düşünceye göre zaten toplumun kültürel kodlarında var olan, kadının boşanma, velayet ve benzeri meselelerde söz sahibi olmaması, erkeğin 4 kadınla evlenme hakkına sahip olması, ev içi sorumlulukların kadına yüklenmesi, aile onurunu koruma konusuna sadece kadın üzerinden değer biçilmesi, aile içi şiddet ve namus cinayetlerine müsamahakâr tavır sergilenmesi gibi konuların doğurduğu sonuçlar savaş bağlamında tartışılmıştır. Kültürel kodlarda var olan kadının mali açıdan erkeğe bağımlı olması, kadının itaatsizlik etmesi durumunda bakım hakkını kaybetmesi gibi meselelerin toplumsal olarak dayatılması ve savaş ya da göçle gelen sıkıntılar da üst üste geldiğinde, kadına uygulanan fiziksel, duygusal ve hatta cinsel şiddet olarak baş göstermesi gibi mağduriyetler, savaş ve kadının işlendiği pek çok çalışmada sıklıkla vurgulanmaktadır.¹¹

Ayrıca cinsel şiddet konusu, kadının savaş mağduriyetlerinin araştırıldığı pek çok çalışma ve raporda savaş öncesi, göç ve savaş sonrası durumların her bir aşamasında karşılaşılan bir problem olarak öne çıkmaktadır. Bu noktada, Birleş-

11 Sema Buz, *Kadın ve Göç İlişkisi: Sığınan ve Sığınmacı Kadınlar Örneği* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006).; Seda Günel Yılmaz, *Uluslararası Zorunlu Göç Çalışmalarında Feminist Bir Metodoloji* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).; Bahar Taner - Zeynep Gökalp, "Kadın ve Savaş: Sosyal Boyutta Bir Analiz" *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 1/18 (Mayıs 2019) 13.; Özdemir, "Savaş ve Çatışmalarda Şiddetin Kurbanları Kadınlar" 310.; Harunoğulları, "Suriye'li Kadınların Sözlü Anlatılarında Savaş" 353.; Cankurtaran, Suriye'den Türkiye'ye Kadın Olmak; Karaosmanoğlu, *Kahramanmaraş'ta Yaşayan Suriyeli Sığınmacı Kadınların Suriye ve Türkiye'deki Durumlarının Kadınlar Coğrafyası Açısından Değerlendirilmesi*.; Yıldıztuğay, *Göç Sürecinde Toplumsal Cinsiyete Dayalı Şiddet: Göçmen Kadınların Deneyimleri*.

miş Milletler Mülteci Yüksek Komiserliği'nin 2003 yılında yayınladığı “Mülteciler, Geri Dönerler, İç Göç Edenlere Karşı Cinsel ve Toplumsal Cinsiyet Temelli Şiddet” raporunda, cinsiyete ve toplumsal cinsiyete bağlı olarak kadına uygulanan cinsel şiddet; Fiziksel, Duygusal, Cinsel, Geleneksel ve Sosyo-ekonomik olmak üzere beş ana başlık altında toplanmıştır.¹² Belirtilen şiddet türlerinin, savaş ve göç süreçlerinde temas edilen erkekler tarafından veya ev içinde erkek eş tarafından uygulandığı söylenmektedir. Geleneksel şiddetin ise toplumsal cinsiyet temelli olarak kadının kendi aile bireyleri tarafından yapıldığı belirtilmektedir. Söz konusu raporda ortaya konulan veriler, dünya çapında 32 ülkede bulunan 60'tan fazla kurum ile iş birliği içerisinde yapılan saha çalışmaları ile elde edilmiştir. (Tablo 1).

Tablo 1: Cinsiyete ve Toplumsal Cinsiyete Bağlı Olarak Kadına Uygulanan Cinsel Şiddet Türleri.¹³

Fiziksel Şiddet	Fiziksel Saldırı, İnsan Kaçakçılığı, Kölelik
Duygusal Şiddet	Aşağılama, Hapsetme
Cinsel Şiddet	Tecavüz, Cinsel İstismar, Cinsel Sömürü, Cinsel Taciz, Zorla Fuhuş
Geleneksel Şiddet	Kadın Sünneti, Erken Evlilik, Zorla Evlendirme, Namus Cinayeti, Yeni Doğmuş Kız Çocuklarını Öldürme, Eğitim Hakkından Mahrum Etme
Sosyo-ekonomik Şiddet	Eğitim, Sağlık, İş Olanaklarında

Yine aynı raporda; kaçıştan önce çatışma esnasında, kaçış sırasında, sığınılan ülkede, geri dönüş esnasında ve kendi memleketinde yeniden uyum süreçlerinin her bir aşamasında kadının hangi noktalarda şiddete maruz kaldığı da sunulmuştur.¹⁴ Söz konusu raporda sunulan değerlendirmeler, dünya genelinde çok çeşitli kültürlerle ait savaş mağduru kadınların maruz bırakıldığı cinsel şiddet tecrübelerini yansıtmakla birlikte, ülkemizde Suriyeli göçmen kadınlar ile yapılan çok sayıda araştırma ve raporda da cinsel şiddet konusunda referans gösterilmektedir. İşte tam bu noktada, dünya genelinde çeşitli coğrafyalara ait kadınların tecrübeleri ile hazırlanan raporun sunduğu verilerin genellenmesi ve ülkemizdeki savaş mağduru kadınların bu tür şiddete maruz kaldıkları şeklinde bir yanlış anlaşılmaya mahal verilmemesi önemlidir. Bu bağlamda, literatürde Türkiye'ye

12 United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), Sexual and Gender-Based Violence against Refugees, Returnees and Internally Displaced Persons, Guidelines for Prevention and Response (Geneva: United Nations High Commissioner For Refugees, 1st Press, 2003), 15.

13 UNHCR, Sexual and Gender-Based Violence against Refugees, Returnees and Internally Displaced Persons, 15-18.

14 UNHCR, Sexual and Gender-Based Violence against Refugees, Returnees and Internally Displaced Persons, 20.

sığınan savaş mağduru kadınlarla yapılan bir çalışmada karşılaştığımız şu sözler dikkat çekicidir:

“...Orada ama kadın yaşamı kolay değil...Burayı, İslam devleti olarak kadınların burayı tercih etmesi daha iyi... Yani Lübnan’da oradan da çok şeyler duyduk. Yani mülteciler, kadın mültecilere falan...Çok bir şeyler. İşkence ya da tecavüz... Ya da çok bir şeyler duyduk da yani, şahit de olduk bazı şeylere. Arka... Kardeşleri falan ya da babası şehit düşüyor ama tutuklanmıyor rejimden onlar kaçıyor kadınlar Lübnan’a ya da Ürdün’e iltica ediyorlar. En çoğu da Lübnan’da duyduk yani, böyle bir şeyler. Türkiye işte, İslam olarak burası daha rahattır yani. Hepsine Araba, Kürde, Türk’e, her yerden daha rahat yani. Benim arkadaşlarım var Avrupa’da. Çoğu, Türkiye’yi tercih ediyor, geri dönmeyi istiyor.”¹⁵

Bununla birlikte, ülkemizde çeşitli araştırmacılar tarafından yapılmış, savaş mağduru kadınların maruz kaldığı fiziksel, duygusal ve cinsel şiddeti gösteren çok sayıda tez ve akademik yayın da mevcuttur.¹⁶ Çeşitli coğrafyalardan ülkemize göç etmiş kadınlarla bire bir mülakatlar yapılarak onların tecrübeleri ve izlenimleri literatüre kazandırılmıştır.

Ayrıca bu noktada, ülkemizde sığınmacı olarak bulunan kadınlara, toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılık uygulanıp uygulanmadığı tartışılabilir. Bu konuda Mazlumder tarafından sunulan bir raporda, kamp dışında yaşayan ve özellikle de kayıt dışı olan kadınların toplumsal istismara daha açık oldukları vurgulanmaktadır.¹⁷ Özellikle sınıra yakın ve sığınmacı nüfusunun fazla olduğu şehirlerimizdeki yerel halktan kadınların eşlerinin elinden alınacağı korkusuyla, sığınmacı kadınlara yönelik tedirginliklerini dile getirmelerinden bahsedilmektedir. Para karşılığı evlilikler, imam nikahı ile çok eşli evlilikler, yerel halkta boşanmaların artması gibi durumlar söz konusu edilmektedir. Bu konu, hem yerel halktan kadınların tutumu bakımından toplumsal damgalama, hem de erkeklerin tutumu bakımından istismar olarak değerlendirilebilir.

15 Sağır, *Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*, 209.

16 Buz, *Kadın ve Göç İlişkisi: Sığınan ve Sığınmacı Kadınlar Örneği*; Yıldıztuğay, *Göç Sürecinde Toplumsal Cinsiyete Dayalı Şiddet: Göçmen Kadınların Deneyimleri*; Özdemir, “Savaş ve Çatışmalarda Şiddetin Kurbanları Kadınlar”.

17 İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği (MAZLUMDER), *Kamp Dışında Yaşayan Suriyeli Sığınmacılar Raporu* (Ankara: 2014), 31.

2.1. Soykırımsal Cinsel Şiddet: Bosna Örneği

Kuşkusuz savaş ortamı bir güç mücadelesi demektir. Ancak şiddetin kontrolden çıktığı, insan hakları bilinci ve hukukun geri plana itildiği durumlar savaşın vahşete dönüştüğü anlardır. Vahşete karşı, insanlık onurunu korumak adına, uluslararası düzlemde 1899 ve 1907’de ortaya konan Lahey sözleşmelerinin ardından 1949’da Cenevre’de imzalanan dört sözleşme, hukuki anlamda savaş suçlarını tanımlamak ve sınırlar koymak için gösterilen ilk çabalardır. Yıllar sonra 4. Cenevre Sözleşmesi’nde söz konusu edilen sivilin korunması mevzusuna, cinsel şiddetin de dahil edilmesi, yani uluslararası düzlemde bir savaş suçu olarak görülmesi ne yazık ki savaş ortamında kadına tecavüzü ortadan kaldırmaya yetmemiştir.

Maalesef bugün modern dünyada savaş ortamları, kadının bedenine yönelik cinsel şiddetin bir savaş silahı olarak kullanıldığı örneklerle doludur. Kadına sahip olmak karşı tarafa ait bir toprak parçasını ele geçirmek olarak görülmekte, bir güç gösterisi olarak kullanılabilir. Bunun daha da ötesi, kadının düşmana ait gelecek nesilleri doğuran bir anne olması nedeniyle, ona uygulanan cinsel şiddetin soykırımsal bir silaha dönüştürülmesidir.

1992’de Bosna Hersek Yugoslavya’dan ayrıldığını ilan etmiş ve o tarihten itibaren 3 yıl boyunca Hırvat, Sırp ve Bosnalı Müslümanlar arasında silahlı çatışmalar devam etmiştir. Sırp askerleri tarafından on binlerce Müslümanın işkence ile öldürülmesi, tecavüz kamplarında tecavüze uğratılması ve yaşadıkları yeri terk etmeye zorlanması Avrupa’nın ortasında ve sessizliğe bürünen dünyanın gözleri önünde gerçekleşmiştir. Bosna Savaşı’nda 20.000-60.000 Müslüman kadın tecavüze uğramıştır.¹⁸

Yıllar sonra 2002’de kurulan Uluslararası Ceza Mahkemesi’nde Sırp ordusunun kasıtlı şekilde Boşnak nesline karşı etnik temizlik amaçlı “sistemik tecavüz” uyguladığı kabul edilmiştir. Sırp’ların sistemik tecavüz uygulamaları konusunda literatürde çeşitli sebepler öne sürülmektedir. İslam’da kadının iffetine atfedilen önemden dolayı Müslüman kadınları utanç duygusuna itme,¹⁹ tecavüze uğrayan kadının dışlanacağı ve evliliklerin, dolayısıyla Boşnak neslin azalacağı

18 Sibel Göğen, . “Bir Savaş Silahı Olarak Kadına Yönelik Cinsel Şiddetin Sağlık Üzerine Etkileri.” *TAF Preventive Medicine Bulletin* 10/1 (Mart 2011) 119.

19 Cenap Çakmak – Cansu Atılğan, . “BM, Bosna Soykırımı Ve Küresel Adalet”. *Bilge Strateji* 4/7 (Aralık 2012), 11.

öngörüsü,²⁰ travma yaşayacakları için cinsel ilişkiden kaçınacakları ve doğurganlığın azalacağı düşüncesi²¹ gibi nedenler sayılmaktadır.

Sırp askerleri tarafından Müslüman Boşnak kadınlara uygulanan “zorla hamilelik” (force-pregnancy), bir kavram olarak literatüre geçmiştir.²² Sırp askerler tarafından hamile bırakılan kadın, doğum gerçekleşene kadar alıkonulmakta, hamileliğin sonlandırılmayacağından emin olunmaktadır. Böylece yeni doğan Boşnak neslinin Sırp geni taşıması amaçlanmaktadır.²² Görüldüğü gibi uzun vadeli sistematik bir soykırım uygulanmak istenmiş²⁰ ve yüzlerce bebeğin “Sırp etnik kimliği” ile dünyaya gelmesi sağlanmıştır.²³

Sistematik savaş tecavüzleri, kadını fiziksel, ruhsal, duygusal olarak etkilemenin yanı sıra sosyal ve ekonomik yönden de etkileyen çok yönlü travmalardır.²⁴ Savaş ortamında cinsel şiddet ve işkenceye uğrayan kadın, çoğunlukla acil sağlık müdahalesine ulaşamamaktadır. Şahsiyetine yapılan bu aşağılayıcı durumun ardından kadın, dışlanma, etiketlenme gibi korkular da yaşar. Depresyon, intihar düşüncesi, kendini suçlama, öz saygınlığını yitirme, umutsuz olma, sosyal izolasyon, duyguları bastırma, bağ kuramama gibi çok sayıda ruhsal buhrana itilebilir. Dahası bu etkiler hayat boyu devam edebilir. Bu konuda; 1992 yılı Bosna Savaşı’nın başlarında, 20 yaşında, yeni evli ve dört aylık hamile bir kadın olan Elma’nın cepheden dönen paramiliter gruplar tarafından kendisine her gün toplu tecavüz uygulandığı bir “tecavüz kampına” götürülmesi ile ilgili anlattıkları durumu gözler önüne sermektedir:

“Beni dövdüler, bana ve diğer kızlara tecavüz ettiler, çoğunlukla gruplar halinde. Kar maskesi takıyorlar ve bana hangisinin üzerimde olduğunu tahmin edip edemeyeceğimi soruyorlardı. Hepsi buranın yerlisi olan çocuklardı.”²⁵

Elma, bu istismar yüzünden bebeğini kaybeder ve omurgasında kalıcı hasar oluşur. Olayın üzerinden çeyrek asırdan fazla zaman geçmesine rağmen tıbbi ve psikolojik yardıma ihtiyaç duymaktadır.

20 Jonathan Short, “Sexual Violence as Genocide: The Developing Law of the International Criminal Tribunals and the International Criminal Court”, *Michigan Journal of Race & Law* 8 /3 (2003), 509.

21 Short, “Sexual Violence as Genocide: The Developing Law of the International Criminal Tribunals and the International Criminal Court”, 511.

22 Short, “Sexual Violence as Genocide: The Developing Law of the International Criminal Tribunals and the International Criminal Court”, 513.

23 Megan Gereçke, “Explaining Sexual Violence in Conflict Situations”. ed. Laura Sjoberg - Sandra Via (New York: Praeger Security International, 2010), 139.

24 Semra Saruç – Hüsnür Aslantürk, “Kadına Yönelik Cinsel Saldırı Sonrası Müdahalede Tıbbi Sosyal Hizmet Uygulamaları” *The Journal of Family Medicine and Primary Care* 12/2 (Haziran 2018), 136.

25 Amnesty International, Amnesty, “I can’t Forget, Neither Should You?” Erişim 31 Mayıs 2025.

3. Savaş ve Getirdikleri ile Başa Çıkma

Hayat belli bir seyirde akıp gider. Ne zaman ki, sarsıcı bir olay yaşanır ve aslında bize ait sandığımız bir şeyler yok olur, o anda hayat donar. Bu yok-sunlukla dünyaya bakıp, yeni bir şeyler yakaladığımızda, önümüzde iki ihtimal belirir ya silkinip toparlanmak ya da donuk kalmak. “Travma sonrası büyüme” kavramı tam da bu durumu tarif eder. Yaşanılan bir travmanın ardından, kişinin kendini değerlendirmesinde, hayata bakışında ve ilişkilerinde kendi potansiyelini daha iyi açığa çıkarabildiği bir durumdur. Travma sonrası büyüme yaşayanlarda; kişilerarası ilişkilerde yakınlık duygusunda artış, empati kurabilme, kendini daha güçlü olarak değerlendirme, özgüven artışı, o zamana kadar denenmemiş yeni rollerin benimsenmesi, yaşam önceliklerinin yeniden belirlenmesi, sıradan günlük şeylerin değerini anlama, hayattaki amaçlarını yenileme, dini inançlarını yeniden gözden geçirilmesi ve inanç sisteminin güçlenmesi gibi gelişmeler gözlenir²⁶

Acıyı kabullenmeye giden süreçte kişinin; öncelikle olayı inkâr etme, sonra öfkelenme, keşke dönemi, depresyon dönemi ve kabullenme dönemi gibi aşamalardan geçtiği bilinmektedir. Savaş mağduru kadınlarla yapılan çalışmalarda, yaşananların kabullenilmesi süreci ile birlikte, silkinip yeniden ayağa kalkan, kendini büyütüp geliştirdiği gibi çevresindekilere de faydalı olmak amacıyla harekete geçen, sivil toplum kuruluşu çalışmalarına katılan ve hatta özellikle sınır illerde, kendi sivil toplum kuruluşunu kuran kadınların olduğu gözlenmiştir.

Yapılan bir çalışmada;²⁷ Suriye’den savaş nedeniyle ülkemize gelen bir kadının, kuaförlük yaparak geçimini sağladığı, ardından bununla yetinmeyip çevresindekilere de öğretmek, belediyeden temin ettiği mekânda 45 kişilik personeli ile savaş mağdurlarına hizmet verdiği hikayesi acılarla büyümeye güzel bir örnektir.

Yine yapılan çalışmalarda bireylerin özellikle kriz dönemlerinde dini değerlerden güç aldıkları, yaşananlar ne kadar zorlarsa da şükür halinde olabildikleri, Allah ile olan bağlarının güçlü oluşu, O’na teslimiyetleri ve O’nun korumasına sığındıkları dikkat çekmektedir.

26 Melike Ezerbolat, Ayşe Gül, Yılmaz Özpolat. “Travma Sonrası Büyüme: Travmaya İyi Yanından Bakmak” *Kriz Dergisi* 24/1 (Haziran 2016); Gökben, Hızlı Sayar. “Travma Sonrası Büyüme” *Travmayı Anlamak 1. Travma Psikolojisi Kongresi Konuşmaları*. ed. Fatma Özten, 25-34. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2020.

27 Sağır, *Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı Ve Din*, 192

Yaşadıkları ile baş etme konusunda aile ve kendi toplumları ile birliktelikleri de önemlidir. Düşünler, bayramlar, kutlamalar, dini-kültürel değerleri sürdürme ve nesillerine aktarma davranışları da önem arz etmektedir.

Sosyal ilişkileri güçlendikçe birbirlerine destek oldukları ve problemlerini unuttukları, zaman içerisinde aralarındaki konuşmaların, savaş konusunun dışına çıkarak günlük hayat işleri, aile ve çocuklar ekseninde ilerlediği gözlenmektedir. Bu konuda sivil toplum kuruluşları ile ilişkiler içerisinde olmaları, bu kuruluşların çalışmalarında ve hatta karar mekanizmalarında yer almaları ve böylece çok kültürlü toplumun bir parçası olarak sevilme, sayılma ve değer görme duygularına sahip oldukları da görülmektedir.

Bu çalışmada savaşı ve süreçlerini tecrübe etmiş, savaşın korkusunu, belirsizliklerini, kaygılarını, buhranlarını, zulmünü, acılarını, mücadelesini, umutlarını ve kazanımlarını tecrübe etmiş kadınlardan bahsedilmiştir. Onlar savaşın kadın kahramanlarıdır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Yusuf. Göç Sosyolojisi. Ankara: 1.Basım, 2016
- Amnesty, Amnesty International. “I can’t Forget, Neither Should You?” Erişim 31 Mayıs 2025. <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2017/09/they-can-not-forget-neither-should-we/>
- Buz, Sema. *Kadın ve Göç İlişkisi: Sığınan ve Sığınmacı Kadınlar Örneği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Cankurtaran, Özlem – Albayrak, Hande *Suriye’den Türkiye’ye Kadın Olmak*. HÜKSAM, 2019. https://huksam.hacettepe.edu.tr/Turkce/suriyedenturkiyeye_TR_210519.pdf
- Çakmak, Cenap – Atılğan, Cansu. “BM, Bosna Soykırımı Ve Küresel Adalet”. *Bilge Strateji* 4/7 (Aralık 2012), 11-30.
- Elçik, Nurgül. *Türkiye’deki Suriyeli Kadınların Mültecilik Deneyimleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ezerbolat Melike – Yılmaz Özpolat, Ayşe Gül. “Travma Sonrası Büyüme: Travmaya İyi Yanından Bakmak” *Kriz Dergisi* 24/1 (Haziran 2016), 0-0. https://doi.org/10.1501/Kriz_0000000353
- Gereçke, Megan. “Explaining Sexual Violence in Conflict Situations”. Gender, War, and Militarism. ed. Laura Sjoberg - Sandra Via. 137–154. New York: Praeger Security International, 2010.
- Gögen, Sibel. “Bir Savaş Silahı Olarak Kadına Yönelik Cinsel Şiddetin Sağlık Üzerine Etkileri: Bosna Savaşı Örneği”. *TAF Preventive Medicine Bulletin* 10/1 (Mart 2011) 119-126.
- Harunoğulları, Muazzez. “Suriyeli Sığınmacı Kadınların Sözlü Anlatılarında Savaş, Göç Ve Evlilik”. *International Journal of Social Sciences and Education Research* 7/4 (Ekim 2021), 353-368. <https://doi.org/10.24289/ijsser.969897>
- Hızlı Sayar, Gökben. “Travma Sonrası Büyüme”. *Travmayı Anlamak 1. Travma Psikolojisi Kongresi Konuşmaları*. ed. Fatma Özten, 25-34. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2020. <https://uuyayinlari.com/travmayi-anlamak>

- Jonathan M. H. Short, “Sexual Violence as Genocide: The Developing Law of the International Criminal Tribunals and the International Criminal Court,” 8/3 (2003).
- Karaosmanoğlu, Seyide Nefise. *Kahramanmaraş'ta Yaşayan Suriyeli Sığınmacı Kadınların Suriye Ve Türkiye'deki Durumlarının Kadınlar Coğrafyası Açısından Değerlendirilmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- MAZLUMDER, İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği, Kamp Dışında Yaşayan Suriyeli Sığınmacılar Raporu. Ankara: 2014. <https://mazlumder.org/tr/main/yayinlar/yurt-ici-raporlar/3/mazlumder-kamp-disinda-yasayan-suriyeli-kadin/1151>
- Özdemir, Özlem. “Savaş ve Çatışmalarda Şiddetin Kurbanları Kadınlar”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (Ağustos 2015), 310 – 318. <https://doi.org/10.17719/JISR.20153913752>
- Sağır, Zeynep. *Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Saruç, Semra - Aslantürk, Hüsnünur. “Kadına Yönelik Cinsel Saldırı Sonrası Müdahalede Tıbbi Sosyal Hizmet Uygulamaları” *The Journal of Family Medicine and Primary Care* 12/2 (Haziran 2018), 136-147. <https://doi.org/10.21763/tjfmpe.432550>
- Short, Jonathan. “Sexual Violence as Genocide: The Developing Law of the International Criminal Tribunals and the International Criminal Court”, *Michigan Journal of Race & Law* 8 /3 (2003), 503-528.
- Taner, Bahar - Gökalp, Zeynep. “Kadın ve Savaş: Sosyal Boyutta Bir Analiz”. *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 1/18 (Mayıs 2019) 13–30.
- UNHCR, United Nations High Commissioner for Refugees, Sexual and Gender-Based Violence against Refugees, Returnees and Internally Displaced Persons, Guidelines for Prevention and Response. Geneva: United Nations High Commissioner For Refugees, 2003. <https://www.unhcr.org/media/sexual-and-gender-based-violence-against-refugees-returnees-and-internally-displaced-persons>

Yıldızıtugay, Duriye Sonnur. *Göç Sürecinde Toplumsal Cinsiyete Dayalı Şiddet: Göçmen Kadınların Deneyimleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021

Yılmaz, Seda Günel. *Uluslararası zorunlu göç çalışmalarında feminist bir metodoloji: Mardin’de Suriyeli kadınların deneyimleri*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

SAVAŞ MAĞDURLARININ TRAVMALARI VE REHABİLİTE EDİCİ ÇALIŞMALAR

Ayşe Hümeyra KARAYEL*

Giriş

Sadece fiziksel çatışmalarla sınırlı olmayıp bireylerin ve toplumların ruhsal, davranışsal ve bilişsel süreçlerinde de yıkıcı etkilere maruz kaldıkları bir olgu olan ‘savaş’ çok yönlü incelenmesi gereken bir durumdur. Ekonomik, siyasi, dini, tıbbi, psikolojik pek çok yönü içinde barındıran savaş, günümüzde sık başvuru-
lan ve sistematığı olan bir şiddet sürecidir. Bu süreç bazen devletlerarası, bazen gruplar ve topluluklar arasında iç savaş şeklinde meydana gelebilmekte ve siyasi çıkarlar, ekonomik çıkarlar ideolojiler, etnik veya dini nedenler uğruna gerçek-
leştirilmekte ve silahlı çatışmaları içermektedir. Ülkelerin bilhassa da sivillerin ciddi kayıplar yaşadığı savaşta, büyük kırımlar meydana gelmekte ve bu nedenle travmatik bir olgu olarak ele alınabilmektedir. Gelişen teknoloji ile özellikle modern çağlarda görülen savaşlarda meydana gelen kayıplar daha da artmakta ve bunların başını can kaybı, mal kaybı, sosyokültürel kayıplar, eğitim ve çevresel kayıplar çekmektedir. Örneğin, can kaybı açısından bakıldığında 7 Ekim 2023’ten bu yana Gazze’de devam eden soykırımda Filistin Sağlık Bakanlığından yapılan yazılı açıklamada, can kayıpları 53 bin 822 ve yaralıların sayısının da 122 bin 382 olarak açıklandı. Bu sayı her geçen saniye artış göstermektedir¹ Bir diğer örnekte, Suriye savaşında çatışmalar sebebiyle ülke içinde yerinden olmuş kişi sayısı 6,8 milyon oldu. Suriye genelinde bu kişilerin %68’i temel geçim kaynaklarından, %67’si temel hizmetlerden ve %55’i temel gıdaya erişimden mahrum bırakıldı.² 2,4 milyon çocuk eğitimden mahrum bırakıldı.³ İlâveten, yerle bir olan alt yapı ve

* Uzman Klinik Psikolog, İHH İnsani Yardım Vakfı, aysehumeyrakutluoglu@ihh.org.tr 0009-0009-0009-9374

1 Örnek olarak bk. Anadolu Ajansı (AA), ‘‘ İsrail’in Gazze’de Filistinlilerin sığındığı okula düzenlediği hava saldırısında onlarca kişi hayatını kaybetti’’ (Erişim 27.05.2025).

2 International Organization for Migration (IOM), *Syrian Arab Republic Crisis Response Plan 2023*.

3 İrfan Tatlı, ‘‘Yerel İsyanı Uluslararası İç Savaş: 13. Yılında Suriye İç Savaşı’’, *İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (İNSAMER)* (Erişim 28 Mayıs 2025).

binalar, erişilemeyen kamu binaları ve çöken sistemler, kamp yaşamının zorlukları, sayısız insan hakları ihlalleri, işkenceler, temiz suya ve gıdaya erişim güçlüğü, taciz ve tecavüzlerin savaş silahı olarak kullanılması gibi diğer pek çok durum savaşların doğurduğu acı sonuçlardır. Bu acı gerçeklerin psikolojik boyutu daha çok bu çalışmada incelenecektir.

1. Psikolojik Açıdan Savaş

Bireyin en temel ihtiyaçlarından biri olan güvenlik ihtiyacı savaş ve çatışmalarla birlikte yerle bir olur. Dünyanın artık güvenilir bir yer olmadığına inanmaya başlayan birey, zamanla çevresindeki kişilerin de güvenilir insanlar olmadığını düşünmeye başlayabilir. Bilhassa düne kadar güvendiği, tanıdığı ve sevdiği kişiler zarar vermeye başlayınca bu inanç daha da güçlenebilir. Güven duygusu bu şekilde zedelenmiş olan bireyin aidiyet mefhumu da olumsuz yönde etkilenir. Ait olduğu yeri ve hayatın anlamını, bu olanların neden onun başına geldiğini, neden hayatta kaldığı, neden bu acıları çektiği, karşı tarafın nasıl bu kadar acımasız ve kötü olabildiği gibi pek çok varoluşçu soru ile sorgulama sürecine girer. Olan biteni anlamlandırmaya ve sebeplerini kavramaya çalışır.

Bu hususta Freud gibi bazı uzmanlar savaşın kişinin içinde var olan saldırganlık dürtüsünün, yıkıcı ve ölümcül içgüdünün ve öfkenin dışa vurumu, toplumsal düzeyde tezahürü olarak tanımlamıştır.⁴ Jung ise, Freud'dan farklı olarak savaşı daha sembolik açıdan ele alır ve kişinin karanlık tarafının ve gölgelerin, bilinçdışı dürtülerin, yıkıcı enerjinin bir tezahürü olarak tanımlamaktadır.⁵

Bu süreçte bireyin savaş karşısında sarsılan tek duygusu güven olmaz. Aynı zamanda kendilik algısı da olumsuz yönde etkilenir. Örneğin değerlilik algısını sorgular. İnsan canına kıymanın bu kadar basit olabildiği, öldürülen kişilerin birer sayıdan ibaret olabildiği, açıklıktan ya da soğuktan vefat eden bebeklerin olduğu bir dünyada değerlilik algısı da yeniden şekillenir.

Yeterlilik duygusu ve kontrol mekanizmaları da bu süreçte olumsuz etkilenenler arasındadır. Zira savaş öncesi yaşamı ile şimdiyi kıyasladığında ve imkânsızlıkları ile yüzleştğinde bireyde yetersizim inancı, karamsarlık, geleceğe yönelik ümitsizlik sık görülen durumlardır. Artık kontrol edebildiği alanların azalmış olması kendisini başarısız veya yetersiz olarak etiketlemesine ve bu da zaman

4 Nuriye Merkit, "Sigmund Freud'da Uygarlığın Temel Dinamikleri ve Birey Üzerindeki Etkisi", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Mayıs 2016).

5 Ritske Rensma, "Wotan in the Shadows Analytical Psychology and the Archetypal Roots of War", *Depth Insights* 6, Fall 2014.

içerisinde depresyon gibi rahatsızlıkların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilmektedir.

Sosyolojik açıdan da bakıldığında bu yaralanmalar sadece bireysel açıdan değil toplumsal açıdan da gerçekleşmektedir. Toplumun genelinde bir güven kırılması, kutuplaşma, nefret söylemleri, şiddetin pekişmesi, dışlama veya ayrımcılığın artış göstermesi, umutsuzluk, tükenmişlik gibi durumlar da meydana gelebilmektedir.

2. Savaş ve Travma

Görüldüğü üzere çok boyutlu olan ve sadece fiziksel yaralanmalardan ibaret olmayan savaş farklı nedenlerden ötürü meydana gelmekte ve bireyin yaşantısında ciddi bir stres yüküne ve ruhsal yaralanmalara sebebiyet vermektedir. Savaş ortamı doğası gereği fazla risk ve tehdit içerdiğinden birey sürekli ölümle ve korku ile karşı karşıya gelmekte, güvendeyim inancı yıkılmakta, başa çıkma yolları sekteye uğramakta ve kontrol kaybı gerçekleşmektedir. Bu durum bireyde andan ve gerçeklikten kopma, yoğun stres sonucu psikiyatrik rahatsızlıklar geliştirme ve yoğun travma belirtileri göstermesine sebebiyet vermektedir.

Günlük yaşantısında bireyin baş etmekte güçlük çektiği, baş etme kapasitesini aşan, beklenmedik, bir anda aniden gelişip yoğun korku, kaygı, dehşet yaratan ve bireyin vücut bütünlüğüne, yaşamına, sevdiklerine yahut inanç sistemine yönelik tehdit olarak gördüğü zorlu olaylara travma denir.

Doğa kaynaklı travmalara deprem, sel, toprak kayması, tsunami, heyelan, çığ örnek verilebilirken insan kaynaklı travmalara örnek olarak savaş, terör saldırıları, trafik kazası, soykırım, iş kazaları, kimyasal kirlenme, tecavüz, işkence, kaçırılmalar sıralanabilir. Hepsinin ortak noktası, bireyde maddi ve/veya manevi kayıplara ve zararlara yol açabilmesi ve yaşamını eskisinden çok farklı hale getirmesidir.

Savaşın doğrudan kişinin yaşamına yönelik bir tehdit oluşturduğu düşünülecek olursa, başlı başına travmatik bir olay olarak değerlendirilebilir.

3. Travma Semptomları

Yaşamsal tehdidin yanında sebebiyet verdiği yaralanmalar, uzuv kayıpları, kaçırılma, sevilen kişinin zarar görmesi, mülk kaybı, göçe zorlanma, işkence görme, cinsel istismara uğrama, zihinsel ve duygusal olarak zorlanma gibi boyutları ile de savaş ve çatışmalar çok ciddi travmatik olaylar olarak kabul edilir. Bu ne-

denle savaş, sadece bedenleri değil aynı zamanda ruhları ve zihinleri de olumsuz yönde etkileyen ve yıkıcı yönleri olan bir olgudur.

Özellikle çocukların, kadınların, ebeveynlerin, yaşlı ve engellilerin, sivil halkın, arama kurtarma ve sağlık çalışanlarının, ruh sağlığı uzmanlarının savaş gibi travmatik bir olay karşısında olumsuz yönde etkilendiği bilinen bir gerçektir. Aşağıda böylesi durumlar karşısında verilen psikolojik, bilişsel ve fiziksel tepkilere yer verilmiştir.

Bu tepkiler savaştan etkilenen birçok kişi için olayın anormal olmasından kaynaklı başlangıçta bir ay kadar normal kabul edilse de olayın üzerinden geçen bir aylık sürecin sonunda hafiflemek, giderek azalmak yerine günden güne daha da artış gösteriyor ise artık uzman desteğinin alınması oldukça önem arz etmektedir.

3.1. Travma Sonrası Stres Bozukluğu

Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB), bireyin kendi yaşadığı veya şahit olduğu korkutucu, aşırı strese neden olan, tehdit içeren veya dehşete düşüren ölüm, savaş, doğal afet, işkence, istismar gibi travmatik bir olayın ardından gelişen ruhsal bir bozukluktur. Bir diğer tanımla; TSSB, kişinin ölüm, ağır yaralanma ya da cinsel saldırı gibi bir travmatik olaya doğrudan maruz kalması, buna tanıklık etmesi veya bu olaydan haberdar olması sonucu gelişen; uzun süreli korku, çaresizlik, yoğun stres ve işlev kaybı ile seyreden bir bozukluktur.⁶

Çözümü için profesyonel destek almak gereklidir zira bireyde sürekli travmayı yeniden yaşıyor gibi hissetme hali (flashback), rahatsız edici düşüncelerin varlığı, kabuslar ve uyku sorunları, kaçınma davranışları, aşırı uyarılmışlık hali, içe kapanma ve toplumdan uzaklaşma, öfke sorunları ve suçluluk, utanç, değersizlik gibi duyguları deneyimleme hali söz konusu olduğu için uzman desteği almadan bu süreci yönetmek, zamanla geçer diye düşünmek maalesef mümkün değildir.

3.2. Yas ve Kayıp

Yas; bir kayıp ya da değişim sonrasında yaşanan duygusal, bilişsel, davranışsal ve fizyolojik doğal bir tepkidir. Bu kayıplar her zaman ölüm şeklinde olmak zorunda değildir. Bazen sevilen bir hayvanın kaybı, bazen uzun yıllar yaşanan semtten taşınma, bazen işten ayrılma veya iflas, boşanma veya savaş neticesinde

6 American Psychiatric Association, *Ruhsal bozuklukların tanısal ve istatistiksel el kitabı* (Amerika: Amerikan Psikiyatri Yayıncılığı, 2013).

vatanından göç etmek zorunda kalmak da bir kayıptır ve bu kayıpların ardından yas tutulması oldukça anlaşıldır.

3.3. Depresyon ve Anksiyete

Bireyin savaş gibi yıkıcı bir durum karşısında günden güne kendini mutsuz, umutsuz hissetmesi, geleceği dönük ümitlerinin azalması ve daha karamsar oluşu, kendini yetersiz, değersiz, başarısız hissetmesi, kaybettiği gücün veya sevdiklerinin ardından suçlu, pişman, utanç içinde yahut öfkeli hissetmesi, yaşama enerjisinin ve özgüvenin azalması, içe kapanma, yeme ve uyku bozukluklarının gelişmesi, maddeyi kötüye kullanma, aile içi şiddet, iletişim sorunları, cinsel işlev bozuklukları, intihar düşüncelerinin varlığı veya teşebbüsü depresyon nedeniyle sık görülebilmekte ve gelecek kaygısı, belirsizlikler, bireyin yitirdiği kontrol duygusu nedeniyle panik, endişeli, stresli, çaresiz ve huzursuz, öfkeli, korkulu hissetme anksiyete bozukluklarına bağlı sık görülebilmektedir.

3.4. Çocuklarda Gelişimsel Bozukluklar

Savaşa bağlı gelişen sorunlar sadece yetişkinleri etkilememekte, bu durumdan çocuklar, yaşlılar, dezavantajlı gruptaki bireyler de olumsuz yönde etkilenmektedir. Fakat henüz gelişim çağında olmaları hasebiyle çocukların etkilenmeleri daha dramatik olabilmekte ve tüm yaşamlarını acı bir şekilde etkileyebilmektedir.

Bu bağlamda çocuklarda sık görülen gelişim geriliklerine örnek olarak, dil ve konuşma sorunları, kekemelik, mutizm, zihinsel gelişimde sorunlar, bedensel gelişim geriliği, öğrenme güçlükleri ve akademik sorunlar, motor becerilerin kazanılmasında gecikme, sosyal uyum sorunları ve hastalıklar verilebilmektedir. Yeterli fiziksel ve ruhsal beslenmeyi alamayan çocuklar maalesef pek çok alanda gelişimsel olarak geride kalabilmekte ve bu durum da ilave başka sorunları beraberinde getirebilmektedir.

3.5. İhmal ve İstismar Vakaları

Savaş ve neden olduğu güvensiz yaşam koşulları gerek yetişkinler için gerekse çocuklar için ihmal ve istismar vakalarının görülebileceği ortamlar doğurabilir. Kaotik çatışma ortamlarında bilhassa çocukların kaçırılması, fiziksel yahut cinsel istismara maruz kalmaları, aile içinde beklentilerin ve duygusal ihtiyaçlarının karşılanamaması ve ihmal edilmesi, yetişkinlerin ise bir savaş silahı olarak özellikle işkenceye veya tecavüze uğraması sık karşılaşılan travmatik olaylardır.

3.6. Tıbbi ve Sağlıkla İlgili Sorunlar

Ruh ve beden bir bütün olduğu düşünülecek olunursa, ruhsal yaralanmaların etkisi ister istemez bedende de tezahür eder. Örneğin bireyde travmatik olayın ardından yoğun bedensel ağrılar, fizyolojik bir arka planı olmamasına karşın bedensel yakınmalar, sindirim sorunları, uyku bozuklukları, mide hastalıklarının gelişmesi, panik ataklar, bedene yabancılaşma veya bedenle fazla meşgul olma, bedene zarar verme bu bağlamda değerlendirilebilir. Buna ilaveten savaşa bağlı yaralanmaların oluşumu, uzuv kaybı yaşama ve engelli kalma, temiz suya, yeterli gıdaya erişememe, istem dışı kilo kaybı yaşama yine travmatik durumlar sonucunda karşılaşılabilen sağlık sorunlarından bazılarıdır.

4. Rehabilitasyon Çalışmaları

Nasıl ki savaş çok yönlü bir olgu ve bireylerin yaşadığı travmalar da buna bağlı olarak çok yönlü olarak gelişmekteyse, rehabilitasyon çalışmaları da sadece bu kişilere gıda, barınma desteği sağlamak gibi basit ölçekli çalışmaları değil sosyal, kültürel, psikolojik, eğitimsel olmak üzere çok boyutlu yardımları ve iyileştirme çalışmalarını içermelidir.

Bireylerin savaşın yıkıcı yönünden etkilenen psikolojileri, psikososyal desteği gerekli kılmakta, yaşadıkları yaralanmalar veya tıbbi sorunlar medikal desteği gerekli kılmakta, yaşadıkları kayıplar ve buna bağlı gelişen ruhsal sorunlar beraberinde manevi desteği gerektirmekte, bir neslin elinden alınan eğitim öğretim hakkı beraberinde akademik desteği ve güçlendirme çalışmalarını önemli kılmaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın geri kalan kısmında savaş mağduru bireylerin ve toplumların yaşadıkları travma ve zorlu yaşam olayları ile başa çıkma süreçlerinde iyileşmelerine ve güçlenmelerine yardımcı olabilecek rehabilite edici çalışmalara yer verilmiştir.

4.1 Psikososyal Destek

Bireylerin yaşadıkları zorlu ve stresli yaşam olaylarının ardından psikolojik iyilik halini sağlamaya çalışan ve uyum süreçlerini destekleyen çok yönlü yardım çalışmalarıdır. Özellikle doğal afetlerden, savaş veya kayıplardan, travmatik deneyimlerden etkilenen kişilerin ihtiyaç duydukları ve uygulanmasında fayda olan faaliyetler bütünüdür.

Aşağıda bahsedilecek tüm bu yöntemler bireylerin yaşadıkları travmatik süreçlerin anlamlandırılmasına, yeniden daha sağlıklı bir şekilde işlenmesine,

duyguların sağaltılıp ikincil travmaların önlenmesine, bireylerin topluma yeniden katılmalarına ve uyum süreçlerinin kolaylaştırılmasına olumlu yönde katkı sağlamaktadır.

4.1.1. Psikolojik ilkyardım

Herkesin uzman desteği veya terapi hizmetine erişim sağlayamadığı zamanlarda biri tarafından etkin bir şekilde dinlenmesi, anlaşılması, duygularının dile getirilmesi, düşüncelerinin yeniden daha sağlıklı bir şekilde ele alınması, psikoeğitimin verilmesi, stresinin veya korkusunun sağaltılması ve bununla ilgili yöntemleri öğrenmesi, gıda barınma giyinme, güvenlik gibi en temel ihtiyaçlarının giderilmesi bu bağlamda psikolojik ilk yardım çalışmaları kapsamında değerlendirilebilmektedir.

4.1.2. Psikoterapi hizmetleri

Profesyonel anlamda değerlendirildiğinde ise, psikoterapi konuşmaya dayalı bir terapi yöntemidir. Seans esnasında terapistin ve danışanın bir iş birliği içinde var olan sorunu ele aldığı, nedenlerini keşfetmeye çalıştıkları, işlevsel çözümler ürettikleri belli çerçevesi olan bir süreçtir.

Özellikle savaş sonrası dönemde bireylerin yaşadıkları travmatik yaşantıları geriye kolayca bırakamamaları sonucu uzman desteği almaları gerekebilmekte ve kişiye özel bireysel terapi, benzer deneyimlere sahip kişilerle bir araya gelerek gerçekleştirilen ve destekleyici bir yanı olan grup terapileri bu anlamda etkili olmaktadır. Bilişsel ve Davranışçı terapiler, EMDR (Göz hareketleri ile duyarsızlaştırma ve yeniden işleme), çocuklar için oyun terapisi, kum terapisi ve sanat terapileri en bilinen yöntemlerdendir.

4.2. Sağlık Hizmetleri ve Fiziksel Rehabilitasyon

Savaştan yara almış kişilerin tıbbi ve ruhsal süreçlerinin yakından takip edilmesi ve desteklenmesi, ilkyardım uygulamalarının yürütülmesi, hastaneye sevklerinin sağlanması, ameliyat gibi cerrahi ve acil tıbbi müdahalelerin uygulanması, gereken hastalara psikiyatrist kanalıyla ilaç desteği verilmesi ve intihar önlemeye yönelik faaliyetlerin planlanması, tecavüze uğramış kadınlara tıbbi müdahalenin yapılması, uzman desteğinin sağlanması, kadın üreme sağlığı ile ilgili bilgilendirilmelerin yapıp doğum takibinin ve doğum sonrası süreçlerde yeni annenin desteklenmesi, hijyen setleri ile üreme sağlığının korunması, çocuklarda aşılamalar yoluyla hastalıkların önlenmesi, yeterli ve temiz beslenmenin sağlanıp

gelişim süreçlerinin takip edilmesi, bulaşıcı hastalıklarla mücadele edilmesi, uzuv kaybında fizyoterapi, desteği veya protez ve ortez desteği, halk sağlığını koruma amaçlı kalabalık yerlerde uyulması gereken hijyen kurallarının hatırlatılıp hijyen kitlerinin dağıtılması ve ilaçlama çalışmalarının planlanması gibi hizmetleri kapsamaktadır.

4.3. Ruhsal ve Manevi Destek

Ruhsal ve manevi destekler, savaş mağduru bireylerin yeniden hayata tutunmaları ve içine düştükleri boşluk hissinden kurtulmalarını ve anlam arayışlarını bulmalarını hedefleyen çalışmalar bütünüdür. Travma sonrası bireyde sıkça görülen yabancılaşma, duygusal donukluk hali, içe kapanma, sorgulama, öfke duygusu, çaresiz ve yalnız hissetme halinde manevi destek oldukça önemlidir. Zira kişiye başına gelenleri anlamlandırmada ve travma sonrası büyüme, güçlenme sürecinde oldukça yardımcı olabilmektedir.

Manevi danışmanlar aracılığıyla veya din psikolojisi çalışmış uzmanlar aracılığıyla bireyin psikolojik sağlamlığı, dayanma gücü, baş etme mekanizmaları güçlendirilmeye çalışmakta, sabır ve tevekkül gibi inanç temelli baş etme yöntemleri hatırlatılmaktadır.

Bunun için siyer ve kıssalardan, hadisler ve sünnetten yararlanılmakta, Kur'an'daki ‘*Allah insana kaldıramayacağı yük yüklemes.*’⁷ ayeti⁷ düstur edinilmektedir. ‘*Her zorlukla birlikte bir kolaylık vardır.*’⁸ ayeti⁸ de bireye güç vermekte, dua, ibadet ile meşgul olma, faydalı işler ile kendini faydalı ve yeterli hissetme haline erişme amaçlanmaktadır. Son olarak, ‘*Kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.*’⁹ ayetinde zikredildiği üzere dua halkaları oluşturup dini sohbet ortamlarında bulunma ve sosyalleşme, şükür günlükleri tutma, tefekkür saati oluşturma, ezgiler, ilahiler, İslami sanat çalışmaları ile bireyin yeniden güçlendirilmesi ve desteklenmesi hedeflenmektedir.

4.4. Toplumsal Destek

Travma yaşayan bireylerin iyileşme süreçleri sadece bireysel çabalarla değil, toplumsal destek de işin içine girdiğinde daha kolay ve anlamlı hale gelmektedir. Birey yaşadığı bu zorlu yaşam olayının üzerinden gelebilme sürecinde, yeniden güçlenip sosyal yapıya katıldığında, toplum desteğini ve şefkatli yaklaşımı gördüğünde rehabilitasyon süreci daha kaliteli olacaktır.

7 Kur'an Yolu (Erişim 27 Mayıs 2025), el-Bakara 2/286.

8 Kur'an Yolu (Erişim 27 Mayıs 2025), el-İnşirah 94/6.

9 Kur'an Yolu (Erişim 27 Mayıs 2025), er-Ra'd 13/28.

Aile üyeleri, arkadaşlar, akrabalar, komşular, sivil toplum kuruluşları, din görevlileri, akademisyenler ve daha nice toplumun yapı taşlarını oluşturan sivil destek bir araya geldiğinde anlamlı bir destek sağlayabilmekte ve birey yalnız olmadığını görmektedir.

Bu bağlamda sivil toplum kuruluşlarının kıymetli çalışmaları olduğu, bilhassa İHH İnsani Yardım Vakfının dil, din, mezhep ayrımı gütmeksizin mağdur kim olursa olsun yanında olmaya çalıştığı, açtığı okullarla eğitime destek verdiği, kurduğu ibadethanelerle inanç sistemlerini desteklediği, katarakt başta olmak üzere orteز protez gibi çalışmaları ile tıbbi destek sunduğu, kıtlık kuraklık gibi ciddi bir afet bölgesi olan Afrika'da açtığı su kuyuları ile temel haklardan biri olan temiz suya erişimin sağlandığı, savaş bölgelerinde maddi yardımlar ve evcil hayvan dağıtımı, dükkan açma, iş kurmanın desteklenmesi gibi uzun vadeli bireyin kendini yeterli hissetmesini sağlayacak çalışmalarının olduğu, psikososyal destek çalışmalarını bilhassa afet bölgelerinde uzman ekipleri ile yürüttüğü, arama kurtarma çalışmaları ile tüm dünyaya örnek olduğu ve toplumsal desteğin en güzel örneklerinden biri olarak yetimin desteklendiği bilinmektedir.

Toplumsal destek iki boyutlu uygulanabilmektedir; ilki toplumun da travma ve rehabilitasyon süreçleri ile ilgili bilgilendirilmesidir. Travmanın ne olduğu, türleri ve travmaya verilen tepkilerin neler olduğunu, ne kadar süre ile bu belirtilerin normal kabul edilebileceği ne zaman artık uzman desteğinin gerektiğine dair bilgilere sahip olma ve kendisine düşen rolü, yapabileceklerini öğrenme işin en önemli kısmıdır.

Ardından sahip olduğu bu bilgiler ışığında, travmatize olmuş bireye şefkatli, saygılı bir yaklaşım sergileme, etkin bir dinleyici olma ve anlamaya çalışma, stresini yönetmede yardımcı olabilme, zorlu dönemlerinde yanında olup yalnız, suçlu veya değersiz hissetmesinin önüne geçebilme, kaybettiği güven duygusunu kazanmasına ve yeni travmalar yaşamasının önüne geçmede aracı olma, barınma, sağlık, eğitim, gıdaya erişim gibi temel ihtiyaçlarının utandırılmadan karşılanmasını sağlama, bireye sevildiğini ve değerli olduğunu hissettirip empati ile sarıp sarmalama, günlük rutinlerine yavaş yavaş dönmesi ve yitirdiğini düşündüğü kontrol duygusunu, gücü yeniden deneyimlemesi için motive etme oldukça kıymetli toplumsal destek mekanizmalarıdır.

Bu destek gecikir veya hiç gelmezse bireyde var olan güvensizlik, umutsuzluk, çaresizlik gibi duygular daha da kuvvetlenerek topluma duyulan inanç, adalete duyulan güven, iyileşebileceğine dair umutları günden güne yitecektir. O

nedenle, kurumsal destek mekanizmaları ile veya STK'lar aracılığıyla, gönüllü eliyle bu tür destek çalışmalarında bulunmak savaş gibi yıkıcı bir olayı deneyimlemiş bireylerin yanında olup iyileşme süreçlerine katkıda bulunmak bizlere de ruhen iyileştirici etki edecektir, bu duruma maruz kalan kişilere de.

Zira her zaman travmatize olmak için travmatik olayı bireyin direkt deneyimlemesi gerekmez. Bazen de televizyondan izlediği haber karşısında yahut dinlediği, tanık olduğu, gördüğü bir durum karşısında da kişi travmatize olabilir ve travma semptomları gösterebilir. O sebeple bu tür anlamlı çalışmaları desteklemek yardım edeni de alanı da iyileştirici ve güçlendirici bir etkiye sahiptir.

4.5. Eğitim ve Güçlendirme Çalışmaları

Savaş gibi günlük yaşamı ve rutinleri sekteye uğratan ya da tamamen durduran büyük olaylarda, en insani hak olan eğitim ve sistemi de ne yazık ki durma noktasına gelmektedir. Yoğun çatışmalar, bombardımanlar bir ülkenin tüm alt yapısını, kamu binalarını, yaşam alanlarını ve doğal alanları yok edebilmekte ve okullar, üniversiteler, eğitim merkezleri de bu bağlamda kullanılamaz hale gelebilmektedir. Bu, bazen savaşın acı ve otomatik bir sonucu olarak gelişebilmekte bazen de nesilleri eğitimsiz, bilgisiz bırakma niyetiyle bilinçli bir şekilde adeta bir silah olarak kullanılabilir. O nedenle mümkün mertebe savaş zamanı ve sonraki süreçlerde eğitimin desteklenmesi, kaldığı yerden hızla devam ettirilmesi oldukça değerlidir.

Eğitim çalışmalarını sadece akademik olarak değerlendirmenin yanı sıra, özellikle travma sonrası iyileşme sürecinde iş, uğraş terapisi olarak bir meşguliyet geliştirme, bireyin kendini faydalı ve üretken hissetmesini sağlama, ekonomiye değer katması, alan el değil kendi ayakları üzerinde durabilen birine dönüşüp zedelenen özgüveninin yeniden güçlenmesi eğitim çalışmalarının ne denli desteklendiği ile doğru orantılıdır.

Bu bağlamda, meslek kurslarının açılması, istihdamın desteklenmesi, okulların, kursların, üniversitelerin eğitimlerine devam ettirilmesinin sağlanması, ruh sağlığı çalışmalarının ve travmanın doğası ile iyileşme süreçleri hakkında eğitimlerin verilmesini sağlayacak planlamaların yapılması, kadınların, yaşlıların haklarını öğrenmelerini sağlayacak müfredatların düşünülmesi, afetlere karşı neler yapılabilir sorusuna cevapların öğretildiği içeriklerin hazırlanması, yaşam becerilerinin desteklenmesi sürdürülebilir eğitim çalışmalarına birer örnektir.

4.6. Adaletin Tesisi ve Hukukun İşleyişi

Travma sonrası iyileşme sürecinde bireyin ve toplumun çabasının ne kadar önemli olduğu bu çalışmada sıkça vurgulanmıştır. Fakat bireyin iyileşme sürecine olumlu katkısı olan bir önemli husus daha vardır ki o da özellikle savaş gibi, soykırım gibi, katliam gibi ağır travmatik olayların ardından suçluların adalet önünde hesap vermesi, hukukun herkes için işliyor oluşu, tarafsız ve adil yargılama sisteminin var oluşu ve suçluların cezalarını çekiyor oluşudur.

Bu olmadığı takdirde zaten güven duygusu zedelenmiş, topluma, barışa, geleceğin getireceği güzelliklere ve adaletin tesis edileceğine dair inancı zayıflamış olan kişinin ister istemez haklı çıktığı ve hayatın anlamını sorguladığı, öfke, hayal kırıklığı hissedebildiği iyileşme sürecinin zora girdiği bir eşiğe geldiğini görebilmekteyiz. O sebeple tüm rehabilitasyon süreçlerinde çok yönlü bir iyileşmeden bahsedilmiş, adaletin temini ve hukukun herkes için eşit bir şekilde işletilmesi de oldukça önem kazanmış bir konu haline gelmiştir.

Ayrıca, kaotik bir süreç içerisinde olan bireyler bilhassa çocuklar, kadınlar, mülteciler ve engelli bireyler yaşadıkları ağır olaylar sonucu haklarını tam bilememekte yahut onu savunacak gücü kendilerinde bulamayabilmektedirler. Ağır işkencelere maruz kalmış bireylerde, cinsel şiddete maruz kalmış kişilerde, aile içi şiddet vakalarında mahkeme süreçleri oldukça zorlu geçebilmekte, tanıklık yapmak, hakkını savunmak, faille karşı karşıya gelmek kişi için oldukça zorlayıcı olabilmektedir.

Bu sebeple özel hukuk destek mekanizmaları geliştirilebilir, bu kişilerin haklarını savunacak hukuk kadrosu tesis edilebilir, davaların takibinde toplum destekleyici rol alabilir, kamuya mal olmuş vakalarda sosyal duyarlılık arttırılabilir ve bu sayede mağduriyeti olan kişi kendini yalnız hissetmemiş olmakta, gördüğü destek karşısında iyileşme süreci desteklenmiş olabilmektedir.

Sonuç

Savaş, medyana geldiği topraklarda sadece fiziki yıkım ve kayıplara yol açmakla kalmayan; aynı zamanda bireylerin ve toplumların psikolojik, duygusal, bilişsel ve sosyal yapısında da derin yaralar açan bir olgudur. Savaş her ne sebeple gerçekleşirse gerçekleşsin bundan tüm taraflar etkilenir. En büyük zararı çoğunlukla risk grubunda olan sivil, çocuklar, hamileler, engelliler ve yaşlılar görmektedir. Bu zarar bazen fiziksel olabilirken çoğunlukla ruhsal olabilmektedir. Savaş gibi zorlu bir yaşam olayının ardından genellikle bireylerde korku, kaygı,

stres, güvensizlik, umutsuzluk, yas gibi duygular gözlemlenebilmekte zamanla bireysel veya toplumsal destek gelmedikçe travmanın etkileri daha da derinleşmekte ve iyileşme süreci iyice zorlaşmaktadır.

Bu nedenle savaş süresinde veya sonrasında gerçekleştirilecek rehabilitasyon çalışmaları oldukça önem arz etmekte ve ivedilikle hayata geçirilmelidir. Bu müdahaleler sadece medikal tedaviyi veya nakdi yardımı değil; psikososyal desteği, topluluk temelli destek programlarını, eğitim çalışmalarını, manevi destekleri ve hukuk nezdinde hak arayışlarının savunuculuğunun yapılmasını da kapsamaktadır.

Bu süreçte disiplinler arası ve çok boyutlu bir model benimsenir ve bireyler yalnız bırakılmaz, devlet ve toplum çeşitli iyileşme çalışmalarında uzman ekipler ve gönüllüler ile birlikte yer aktif rol oynarsa hem bireysel iyileşme hem de toplumda acılara şahit olmaktan kaynaklı açılan yaraların iyileşmesi, yiten güven duygusunun ve barışa, gelecek güzel günlere olan inancın yeniden yeşerdiğini görebiliriz. Zira savaş sadece evleri değil hayalleri de yıkar, sadece bedenlere değil ruhlara da zarar verir, yas sadece ölen bir kişinin ardından değil yitip giden güzel yılların, göç etmek zorunda kaldığın vatan toprağının ardından da tutulur ve her şeye rağmen bu açılan yaralar toplumsal dayanışma ile, uzman desteği ile, zaman, sabır, hoşgörü ve suçluların yargılandığı adil bir dünyanın yeniden tesis edilmesi ile sarılabilmektedir.

Kaynakça

- Anadolu Ajansı (AA). “İsrail’in Gazze’de Filistinlilerin sığındığı okula düzenlenen hava saldırısında onlarca kişi hayatını kaybetti”. Erişim 27.05.2025. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/israil-in-gazgede-filistinlilerin-sigindigi-okula-duzenledigi-hava-saldirisinda-onlarca-kisi-hayatini-kaybetti/3579385>
- American Psychiatric Association. *Ruhsal bozuklukların tanılma ve istatistiksel el kitabı*. Amerika: Amerikan Psikiyatri Yayıncılığı, 2013. 2013. <https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596>
- IOM, International Organization for Migration. *Syrian Arab Republic Crisis Response Plan 2023*, Erişim 28 Mayıs 2025. <https://crisisresponse.iom.int/response/syrian-arab-republic-crisis-response-plan-2023>
- Tatlı, İrfan. “Yerel İsyanlardan Uluslararası İç Savaşa: 13. Yılında Suriye İç Savaşı”. *İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (İNSAMER)*. Erişim 28 Mayıs 2025. <https://www.insamer.com/tr/yerel-isyandan-uluslararasi-ic-savasa-13-yilinda-suriye-ic-savasi.html>
- Kuran Yolu*. Erişim 27 Mayıs 2025. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>
- Merkit, Nuriye. “Sigmund Freud’da Uygarlığın Temel Dinamikleri Ve Birey Üzerindeki Etkisi”. *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 21 (Mayıs 2016). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/48626/617833>
- Rensma, Ritske. “Wotan in the Shadows Analytical Psychology and the Archetypal Roots of War”. *Depth Insights* 6, Fall 2014. https://www.academia.edu/9297206/Wotan_in_the_Shadows_Analytical_Psychology_and_the_Archetypal_Roots_of_War#loswp-work-container

SAVAŞ BÖLGELERİNDE HAK TEMELLİ ÇOCUK KORUMA UYGULAMALARI: ULUSLARARASI YAKLAŞIMLAR, MÜSLÜMANCA ÇALIŞMA İLKELERİ VE YEÇED DENEYİMİ

Merve ÖZDENLER*

Giriş

Kriz ve savaş ortamlarında çocukların korunması, yalnızca insani bir sorumluluk değil; aynı zamanda hukuki, ahlaki ve varoluşsal bir yükümlülüktür. Ancak günümüzde çocuk koruma politikalarının büyük bir kısmı, hâlen Batı merkezli bilgi sistemleri çerçevesinde şekillenmektedir. Bu sistemler, çoğu zaman bağlamı gözetmeyen evrensellik iddiaları taşısa da gerçekte seküler, bireyci ve ideolojik temeller üzerine kuruludur.

Bu nedenle şu temel soru her zamankinden daha yakıcıdır: Neden Batı merkezli yaklaşımlar, Suriye, Filistin, Sudan gibi kriz bölgelerinde beklenen etkiyi yaratamıyor? Çünkü bu yaklaşımlar, insanı sadece bedensel ve zihinsel yönleriyle ele alan indirgemeci bir tasavvura dayanır. Oysa savaş, göç ve yoksulluk gibi çok katmanlı krizlerde, insanın nefsi ve ruhi yönleri de doğrudan etkilenmektedir. Böyle ortamlarda sadece fiziksel ihtiyaçlara değil, aynı zamanda onur, aidiyet, maneviyat ve adalet gibi daha derin boyutlara da temas eden yaklaşımlara ihtiyaç vardır.

Müslümanca bir çocuk koruma yaklaşımı, yalnızca alternatif değil; aynı zamanda zorunlu ve bağlamsal bir teklif olarak öne çıkmaktadır. Müslümanca çalışmak, çocukları sadece mağdur olarak değil; hak sahibi, izzetli, onurlu bireyler

* Yeryüzü Çocukları Derneği (YEÇED) Başkan Yardımcısı, merve@yeced.org.tr, ORCID: 0000-0001-720-6602

olarak görmeyi gerektirir. Bu anlayış, yardımın sadece bir müdahale değil; aynı zamanda emanet, adalet ve şefkat temelli bir sorumluluk olduğunu savunur.

YEÇED'in kriz bölgelerinde yürüttüğü insani yardım, eğitim ve psikososyal destek çalışmaları da bu çerçevede şekillenmektedir. Kurumun özgün modeli, yalnızca ihtiyaçları karşılamayı değil, aynı zamanda bireylerin ve toplulukların dayanıklılığını artırarak onların kendi ayakları üzerinde durmasını sağlamayı hedeflemektedir. Bu bağlamda YEÇED'in geliştirdiği programlar, Batı merkezli bireyci terapi modellerine alternatif olarak, Sumud gibi yerel direniş kavramlarını temel alır. Çocukların duygusal, kültürel ve toplumsal hafızalarını güçlendiren oyun temelli grup çalışmaları ve hafıza mekânlarına dair uygulamalar, sadece iyileştirme değil; aynı zamanda dayanıklılık ve kimlik inşası hedefler.

1. Bilgi Temelleri: Epistemolojik Arka Plan

Modern çocuk koruma sistemleri büyük ölçüde 20. yüzyılda gelişmiş uluslararası insan hakları belgelerine, psikolojik bilimlere ve sosyal hizmet disiplinlerine dayanır. Temel varsayımları bireycilik, evrensellik ve rasyonalitedir. Bu sistemler, bireyi merkez alır ve insanın evrensel bir yapıya sahip olduğunu varsayar. Ancak bu yaklaşım, çoğu zaman toplumsal, dini ve kültürel bağlamın etkisini göz ardı eder. Bu noktada insan doğasına ilişkin farklı düşünce sistemlerinin ortaya koyduğu alternatifler, epistemolojik temellerin sorgulanmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

Modern psikoloji yaklaşımları insan doğasını büyük ölçüde rasyonel, bireyci ve evrensel bir yapı içinde tanımlar. Ancak İslam düşüncesinde insan, yalnızca zihinsel süreçlerden ibaret değil; ruh, nefis, akıl ve beden boyutlarıyla çok katmanlı bir varlıktır. Geleneksel İslam psikolojisi bu çok katmanlı yapıyı özellikle ahlaki gelişimle bağlantılı olarak ele alır. Örneğin Şah Veliyyullah, insanın doğasında “meleki” (rûh-ulvî) ve “behîmî” (rûh-ı hayvânî) güçlerin bulunduğunu ve bu güçlerin sürekli bir mücadele içinde olduğunu ifade eder. Bu anlayışa göre psikolojik sağlık, bu içsel güçler arasında kurulan dengeyle mümkündür.¹ Bu yaklaşım, bireyin yalnızca dışsal stres etkenlerine değil, aynı zamanda içsel çatışmalarına da köklü bir anlam verir ve ruhsal eğitimle bu çatışmaların dönüştürülebileceğini öne sürer.

Dolayısıyla, İslamî epistemoloji, insanın varoluşunu indirgemeci olmayan, çok boyutlu bir çerçevede ele alarak Batı psikolojisinin sınırlılıklarını ortaya koy-

1 Hermansen, Meryem. “Shah Wali Allah's Theory of the Subtle Spiritual Centers: A Translation of the Relevant Sections of the Hujjat Allah al-Baligha.” *Studia Islamica* 55 (1982), 145–165.

maktadır. Bu yaklaşım, İslamî özgürleşme psikolojisinin temel eleştirilerinden biridir; çünkü bireyin yaşadığı psikolojik kriz, genellikle tarihsel baskı ve sömürgecilik bağlamında şekillenir.²

Kişilik gelişimi ve travma gibi meselelerde tarihsel ve yapısal etkileri göz ardı eden bireycilik merkezli modeller, özellikle kriz bölgelerinde yetersiz kalmaktadır. Aynı şekilde, bireycilik temelli psikolojik modellerin, bireyi bedensel, toplumsal ve manevî boyutlarından soyutladığı eleştirisi de giderek artmaktadır. Örneğin, İslam düşüncüsü Ebu Zeyd el-Belhî (849–934), bedensel ve ruhsal hastalıkların birbirinden bağımsız olmadığını, bilakis sürekli bir etkileşim içinde olduğunu ifade ederek modern psikosomatik yaklaşımlara öncülük etmiştir. Belhî'ye göre insanların çoğu, ruhun rahatsızlığının bedeni etkilediğini veya bedenin rahatsızlığının ruha zarar verdiğini fark etmez.³

Kriz bölgelerinde uygulanan psikososyal destek çalışmalarına bakıldığında, bireyselci müdahale modelleri, çatışma bölgelerinde yaşayan çocukların ve ailelerinin deneyimlediği kolektif travmalar karşısında yetersiz kalmaktadır. Araştırmalar, stres ve travma süreçlerinin yalnızca bireysel psikolojik tepkiler üzerinden değil, kültürel bağlam ve sosyal destek sistemleri ekseninde ele alınması gerektiğini belirtmektedir.⁴ Bu tespitler, sadece bireyi değil, onun bağlı olduğu topluluğu da kapsayan bir psikososyal yaklaşımın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Belhî'nin önerdiği yaklaşım bu görüşlerle örtüşmektedir. Özellikle “öfke kontrolü” gibi duygusal zorluklar karşısında bireyin yalnızca içsel çabayla değil, etrafında kendisini yatıştıracak kimselerden oluşan özel bir grup kurması gerektiğini vurgulaması modern grup terapilerine erken bir katkı niteliğindedir.⁵

Alternatif travma yaklaşımları arasında yerli halkların geliştirdiği kavramlar öne çıkmaktadır. Renee Linklater'in tanımladığı şekilde, “etnostres” (ethnostress), “tarihsel travma” (historical trauma), “ruh yaralanması” (soul wounding) ve “kan hafızası” (blood memory) gibi kavramlar, bireysel semptomlardan ziyade topluluk ve tarihsel bağlamın ön plana alınmasını gerektirir.⁶ Batı merkezli trav-

2 Rassool, Ghazala. *Islamic Psychology and Psychotherapy: An Introduction to Theory and Practice* (London: Routledge, 2022).

3 Belhî, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl. *Beden ve Ruh Sağlığı: Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*. haz. Mehmet Ruhi Günday – Osman Gündüz (Ankara: Rağbet Yayınları, 2012), 118.

4 Chentsova-Dutton, Yulia E. “Cultural Models and Emotion Regulation.” *Journal of Cross-Cultural Psychology* 33/3 (2002), 268–286; Sanchez, Lisa – Rozin, Paul – Markus, Hazel. “Culture and Resilience.” *International Journal of Psychology* 46/5 (2011), 302–310.

5 Belhî, Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs, 154–155.

6 Linklater, Renee. *Decolonizing Trauma Work: Indigenous Stories and Strategies* (Halifax: Fernwood Publishing, 2014).

ma literatürünün sembol eserlerinden biri olan *The Body Keeps the Score* (van der Kolk), bireyin sinir sistemi üzerindeki travmatik etkileri kapsamlı bir şekilde ele alsada sömürgecilik, ırkçılık, toplumsal kimlik ve politik baskılar gibi yapısal gerçeklikleri dışlaması sebebiyle eleştirilmiştir.⁷ Bu nedenle ruh sağlığı alanında epistemolojik adalet çağırısı, sadece içeriksel değil aynı zamanda tarihsel ve kültürel bir sorumluluk olarak da öne çıkmaktadır.

Rassool, Batı merkezli psikolojinin bireycilik, sekülerlik ve evrensellik iddiasıyla kültürel ve dinî özgünlükleri dışladığını ifade ederek, bunun sömürgeci bir bilgi iktidarı ürettiğini savunmaktadır. Belhî'nin yaklaşımı bu eleştiriyi yüzyıllar öncesinden öngörmüş gibidir. Ona göre ruhsal sıkıntılar yalnızca bireyin zihinsel bozulmalarına değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerle bozulmuş bir dengeye işaret eder. Nitekim “kederli olan kimsenin yalnız bırakılmaması, teselli edici sohbetle ruhunun takviye edilmesi gerekir.” diyerek, ruhsal iyilik hâlini birey-toplum etkileşiminde ele alır.⁸

Benzer olarak, Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi de eleştiriye açıktır. Batı toplumlarında bireyselci gözlemler üzerine inşa edilen bu teori, kolektivist toplumlarda geçerliliğini yitirebilmektedir. Araştırmalar, aidiyet ve kimlik gibi ihtiyaçların, fizyolojik gereksinimlerden önce geldiğini; savaş ve kriz bölgelerinde insanların barınma gibi temel ihtiyaçları karşılanmamış olsa da kimlik ve ifade özgürlüğü gibi soyut değerlere öncelik verdiğini göstermektedir.⁹ Bu bulgular, ihtiyaçların sıralamasının kültürel bağlamlara göre değişebileceğini ve evrensel kabul gören teorilerin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Örneğin Belhî'nin beslenme, barınma, çalışma ve cinsellik gibi fizyolojik süreçleri bile bireyin mizacı, toplumsal yeri ve ruhsal hâline göre değerlendirmesi, ihtiyaçları bireysel değil bağlamsal ve çok katmanlı bir düzlemde anlamaya yöneliktir.¹⁰ Belhî'nin eserinde de vurgulandığı gibi, insan yalnızca kendi zihniyle değil, topluluğuyla, bedeniyle, inancıyla ve manevî deneyimiyle bir bütündür. “Üzüntü, tasa ve korku gibi olumsuz duygular hayatın parçasıdır; ancak insan bu duygularla baş etmeyi öğrenerek ruhsal dayanıklılığını geliştirebilir.” Bu yaklaşım, günü-

7 Kaufman, Sarah. “Criticism of The Body Keeps the Score: A Decolonial Perspective.” Instagram Post, 2025; Jabr, Samah. “Mental Health in the Time of Genocide.” *Al-Shabaka* (2024).

8 Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 129; Gürsu, Orhan. “İslam Düşünürü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi.” *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 11/1 (2020), 32.

9 Taormina, Robert – Gao, Jie. “Maslow and the Motivation Hierarchy: Measuring Satisfaction of the Needs.” *The American Journal of Psychology* 126/2 (2013), 155-177; Frankl, Viktor E. *Man's Search for Meaning*, (Boston: Beacon Press, 1946).

10 Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, 25-27; 23-126.

müzde travma literatüründe giderek daha fazla önem kazanan kolektif iyileşme, dayanışma temelli ruh sağlığı ve manevî farkındalık pratikleriyle örtüşmektedir.

Ek olarak, kolektivist toplumların ihtiyaç yapısını anlamaya çalışan bazı araştırmalar farklı sonuçlara ulaşmıştır. Yapılan bir araştırmada, Afrika ve Asya toplumlarında aidiyet ve dini değerlerin, bireysel ihtiyaçların önünde geldiğini göstermiştir.¹¹ Benzer şekilde diğer bir araştırmada, farklı kültürel bağlamlarda psikolojik iyi oluşun, fizyolojik ihtiyaçlardan bağımsız olarak gelişebileceğini öne sürmektedir.¹² Bu çerçevede, yalnızca evrensel modelleri değil, toplumsal ve kültürel çeşitliliği merkez alan bilgi sistemlerine ihtiyaç duyulduğu açıktır.

2. Hakikatin Merkezinin Değişimi

Bilgi üretiminin tarihsel seyri, 14. yüzyılda başlayan Rönesans, 17. yüzyılda bilimsel devrim ve 18. yüzyıl Aydınlanma ile birlikte, Tanrı merkezli bilgi anlayışından, insan aklı merkezli seküler epistemolojiye evrilmiştir. Bu süreç, sadece Batı'nın kendi bilgi sistemini kurmasıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda İslam dünyasının asırlardır geliştirdiği bütüncül insan tasavvurunu dışlayarak bilgi iktidarını merkezileştirmiştir.¹³ İslam düşüncesinde insan dört boyutlu tanımlanır: beden, akıl, nefis ve ruh. Gazâlî, faydalı bilginin ruh ve nefsin arınmasıyla anlam kazanacağını vurgular. Bu yaklaşım, tarihsel olarak yalnızca teoride değil, pratikte de Maristan (Bimaristan) uygulamalarıyla yaşatılmıştır.¹⁴ Bağdat'taki Adhudi Maristanı, Endülüs'teki Granada Maristanı gibi kurumlar, fiziksel hastalıkların yanı sıra psikolojik rahatsızlıkların da tedavi edildiği yerlerdi.¹⁵ Bu tarihsel miras, Mohr'un ifade ettiği gibi, "hakikatin sadece Batı'ya ait olduğu" iddiasına karşı bütüncül ve adalet temelli bir bilgi üretim süreci olarak yeniden okunmalıdır.¹⁶ İbn Sînâ'nın "el-Kanun fi't-Tıbb", Gazâlî'nin "İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn"i, İbn Haldun'un "Mukaddime"si ve daha niceleri; insan davranışlarını sadece fizyoloji ve zihinsel süreçlerle değil, aynı zamanda ahlaki, toplumsal ve manevi boyutlarıyla inceleyen eserlerdir.

11 Hofstede, Geert. *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values* (Beverly Hills: Sage Publications, 1984).

12 Tay, Louis – Diener, Ed. "Needs and Subjective Well-Being Around the World." *Journal of Personality and Social Psychology* 101/2 (2011), 354–365.

13 Nasr, Seyyid Hüseyin. *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1984).

14 Gazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* (İstanbul: Hüner Yayınevi, 2004).

15 Çakmak, Ahmet. "Bimaristanlar: İslam Medeniyetinde Hastane ve Psikiyatri Kurumları." *İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Dergisi* 1/2 (2014), 35–46.

16 Mohr, Daniel. "Islamic Liberation Psychology." *Journal of Islamic Psychology* 2/1 (2019), 21–42.

Ne var ki modern bilgi sistemleri bu zenginliği ya görmezden gelmiş ya da onu “mistik” ya da “geleneksel” gibi sıfatlarla rasyonel alanın dışına itmiştir. Bilgi üretiminin merkezinin Batı’ya kayması, yalnızca epistemolojik bir dönüşüm değil; aynı zamanda ahlaki bir krizi de beraberinde getirmiştir. Bu kriz, özellikle savaş ve çatışma bölgelerinde yaşayan çocukların yaşam hakkı, onuru ve psikolojik bütünlüğü gibi temel haklarının uluslararası arenada ikinci plana itilmesine yol açmaktadır. Bu, sadece kültürel bir yoksullaşmaya değil; aynı zamanda insanı eksik anlamaya ve dar çözümler üretmeye yol açmıştır. Bu noktadan sonra, alternatif bilgi sistemlerinin yalnızca teorik değil, pratik olarak nasıl uygulanabileceğine dair örnekler sunmak gerekmektedir.

3. Müslümanca Bakış: Epistemolojik Bir İtiraz

Müslümanca bir yaklaşım geliştirmek, yalnızca inanç temelli bir duruş değil; aynı zamanda epistemolojik bir itiraz ve medeniyet temelli bir teklif anlamına gelir. Bu yaklaşımda; İlim, sadece bilgi değil, aynı zamanda hikmettir. Yardım, sadece müdahale değil, aynı zamanda sorumluluktur.¹⁷ İnsan, sadece ihtiyaç sahibi değil; Allah tarafından izzetli ve şerefli kılınmış bir muhataptır.¹⁸ Bu bağlamda tevhid ilkesi, yalnızca inançsal değil; aynı zamanda psikososyal bir duruştur.¹⁹ Adalet, bu tevhit merkezli yaklaşımın toplumsal yansımasıdır. Kur’an, düşünmeye, hakikate ve zulme karşı bilinçli bir duruş sergilemeye çağırır.²⁰ Bu anlayış, modern bireyci psikolojiye karşı bir kurtuluş epistemolojisi sunar.

Müslümanca bir psikososyal yaklaşımın kökleri yalnızca teorik değil; tarihsel olarak da pratikle desteklenmiştir. Bu bağlamda, İslam medeniyetinde asırlarca hizmet vermiş olan maristânlar, yalnızca hastane değil, bütüncül iyileşme mekânları olarak öne çıkar. Rania Awaad, Merve Nursoy - Demir ve Fatima Ale-mam tarafından sunulan kitap, bu tarihsel kurumların günümüz İslamî psikolojî uygulamalarına nasıl örneklik teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Maristânlar, yalnızca bedensel değil; zihinsel, sosyal ve ruhsal iyileşmeyi birlikte hedefleyen mekânlardı. Bu kurumların başarısı, İslam’ın ihlâs (samimiyet) ve ihsan (mükemmeliyet) ilkeleriyle niyet merkezli bir klinik anlayış geliştirmelerine dayanır. Her

17 el-Bakara 2/269.

18 en-Nisâ 4/58.

19 el-İsrâ 17/70.

20 Sâd 38/29.

maristânın kuruluşunda, şifa niyetiyle atılan adımlar ve bu niyetin mekânlara sirayet eden ruhu belirleyici olmuştur.²¹

Maristân yaklaşımı, insanı “bütünsel” bir varlık olarak ele alır; tedavi süreci yalnızca belirtileri değil, bireyin fiziksel, ruhsal, sosyal ve çevresel bağlamlarını birlikte değerlendirir. Modern psikolojinin sıklıkla parçalı (kompartmentalize) yaklaştığı travma süreçlerine karşın, maristân modeli beden, ruh, kalp ve aklı birlikte ele alır. Bu çerçevede, terapötik niyetin ahlaki zemini kadar, şifa mekânlarının fiziksel ve metafiziksel inşası da önemlidir. Maristânlar, doğayla uyumlu, estetiklerle desteklenmiş ve manevî sembollerle zenginleştirilmiş ortamlar sunarak iyileşme sürecini desteklemiştir. Beş duyuya hitap eden bu ortamda, su sesi, kuş cıvıltısı, lavanta ve tütsü kokuları, kaliteli gıdalar, halılar ve estetik mimari şifanın birer parçası olarak tasarlanmıştır. Bu doğal ve sembolik tasarım anlayışı, günümüz ruh sağlığı mekânlarının da iyileştirici gücünü yeniden düşünmeye davet eder.²²

Öte yandan, maristân pratiği sadece hasta için değil, uygulayıcı için de ruhsal ve ahlaki hazırlığı öne çıkarır. Terapistlerin abdestle seansa girmesi, zikirle niyet etmesi, tezkiye ve muhasebe gibi içsel arınma pratikleriyle kendilerini manevî olarak hazırlamaları teşvik edilmiştir. Bu yaklaşım, terapistin yalnızca teknik değil; ahlaken de “rehber” olmasını hedefler. Terapötik ilişkinin niteliği, klinisyenin iç dünyasıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu anlayış, günümüz psikoterapisinde genellikle ihmal edilen ancak İslamî psikolojide merkeze alınan bir ilkedir.²³ Ayrıca, maristânlar klinik yaklaşımları yalnızca doğrudan tedavi edici araçlarla sınırlamamış; dolaylı unsurları da (mekân düzeni, çalışanların tutumu, yemek kalitesi, temizlik ve mahremiyet gibi) tedavi sürecinin asli birer unsuru olarak kabul etmiştir. Bu yönüyle maristân modeli, günümüzde de kurum tasarımı ve hizmet kalitesine dair kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır.²⁴

Son olarak, maristân modelinin ekonomik sürdürülebilirliği de dikkat çekicidir. Waqf (vakıf), zekât ve sadaka gibi İslamî finansman modelleriyle desteklenen bu kurumlar, ücretsiz ve herkesin erişimine açık bir sağlık hizmeti sunmuştur. Bu miras, günümüz Müslüman toplumları için yalnızca nostaljik değil; aynı zamanda uygulanabilir bir model sunmaktadır. Nitekim günümüzde Kaliforniya merkezli “Maristân Clinic” gibi örnekler, bu tarihsel modeli yeniden canlandırarak hem fonlama hem de hizmet sunumu anlamında çağdaş uygulamalara ışık

21 Awaad, Rania – Nursoy - Demir, Merve – Alemam, Fatima. *Maristâns and Islamic Psychology: A Historical Model for Modern Implementation*. London: Routledge, 2025, 88–97.

22 Awaad – Nursoy - Demir, *Maristâns and Islamic Psychology*, 94–95, 110.

23 Awaad – Nursoy - Demir, *Maristâns and Islamic Psychology*, 92–93, 109–110.

24 Awaad – Nursoy - Demir, *Maristâns and Islamic Psychology*, 110.

tutmaktadır.²⁵ Tüm bu yönleriyle maristân modeli, modern psikolojik destek sistemlerinin karşılaştığı parçalanmışlık, bireycilik ve sekülerleşme sorunlarına karşı İslamî ve bütüncül bir alternatif sunar. Bu model, sadece geçmişin bir mirası değil; bugünün ve yarının klinik uygulamaları için de ilham verici, uygulanabilir ve dönüştürücü bir kaynaktır. Bugün kriz bölgelerinde kullanılan insani yardım modellerinin birçoğu, bu çok katmanlı insan anlayışını yansıtmamaktadır. Halbuki İslam medeniyeti, bedenle ruhun, akılla kalbin, bilgiyle hikmetin birlikte ele alındığı bir iyilik modelini asırlardır savunagelmıştır.

YEÇED örnekliğinde sunulduğu gibi kurumların bu çerçevede geliştirdiği çalışmalar, modern seküler modellerle değil, İslamî bilgi geleneğiyle konuşan, onun üzerine yeni bir söylem inşa eden örneklerdir. Bu hem bir koruma hem de bir inşa çabasıdır. Bu yaklaşıma uygun bir biçimde, bireylerin ve toplulukların özneleşmesini amaçlayan yeni psikolojik çerçeveler geliştirmek önemlidir.

4. Özgürleşme Psikolojisi ve Direniş

Müslümanca çalışma ilkeleri, yalnızca pasif koruma süreçleri sunmak yerine; baskı altındaki toplulukların özneleşmesini, kolektif bilincini ve direniş kültürünü inşa etmeyi hedefler. Bu, “İslami Özgürleşme Psikolojisi” (Islamic Liberation Psychology) olarak ifade edilen, bireylerin ve toplumların baskıya karşı bilinçli bir özgürleşme sürecine girmesini amaçlayan çerçeveye örtüşmektedir.

Bu noktada Filistin toplumunun geliştirdiği özgün bir kavram olan “Sumud” (psikolojik dayanıklılık) dikkat çekicidir. Sumud, sadece fiziksel olarak var olma direnci değil, aynı zamanda kültürel, ahlaki ve ruhsal bir direniş biçimidir. Dr. Samah Jabr, psikososyal desteği Sumud’un yeniden inşasıyla ilişkilendirir. Travmanın işlenmesi, kolektif hafızanın korunması ve toplumsal onurun savunulması bu çerçevede anlam kazanır. Bu anlayış, sadece bireysel terapiyle değil, kolektif iyileşme, dayanışma ve toplum temelli güçlenme ile mümkündür. Bu noktada, direniş psikolojisinin uluslararası bağlamdaki uygulamaları ile yerel halk temelli çocuk koruma politikalarının nasıl kesiştiğini görmek mümkündür.

Fanon’un özgürleşme psikolojisi perspektifi, bu anlayışı daha da derinleştirir. Fanon, sömürgeleştirilmiş halkların yaşadığı ruhsal yıkımın toplumsal kökenlerini analiz etmiş ve “kolonyalizm şiddetin doğallaşmış halidir.” diyerek sistematik baskının psikolojik sonuçlarını ortaya koymuştur.²⁶ Ona göre, özgürleşme

25 Awaad – Nursay – Demir, *Maristāns and Islamic Psychology*, 97–99, 113.

26 Fanon, Frantz. *Yeryüzünün Lanetlileri*. çev. Volkan Taşkıran (İstanbul: Versus Yayınları, 2006).

sadece bireyin değil, kolektifin onurunu geri kazanmasıdır. Fanon, baskının hem bireysel hem toplumsal etkilerini bütüncül olarak analiz ederek, ruhsal iyileşmenin toplumsal dönüşümle birlikte düşünülmesi gerektiğini vurgular. Kolonyal baskının, akli dengeyi bozmakla kalmadığını; aynı zamanda “yerli” halkı insanlıktan çıkaran, onu hayvansılaştıran bir sistem kurduğunu ifade eder. Blida-Joinville hastanesinde uyguladığı kültürel onarım temelli psikiyatri pratiği (topluluk gazeteleri, dini kutlamalar, zanaat atölyeleri, film kulüpleri ve açık psikiyatri merkezleri gibi) hastaları toplumsal hayata katma, aidiyet duygusunu geri kazandırma ve özgüveni yeniden inşa etme çabasıydı.²⁷ Bu uygulamalar, günümüz toplum temelli psikososyal müdahaleleri için öncü bir model sunmaktadır. Fanon’un hedefi, yalnızca bireysel iyileşme değil, ezilenlerin kolektif özgürlüğüne zemin hazırlayacak bir sosyal yapı kurmaktır. Bu bağlamda özgürleşme psikolojisi, sömürgeciliğin insan ruhunda açtığı yaraları sadece tedavi etmekle yetinmez; aynı zamanda bu yaraların oluşmasına sebep olan yapıları dönüştürmeyi hedefler.²⁸

Rassool’a göre, özgürleşme psikolojisinin sahada etkili olabilmesi için, Kur’an’ın bütüncül insan anlayışıyla çelişmeyen, şeffaf ve yerli bilgiyle beslenen uygulamalar geliştirilmelidir. Bu anlamda, topluluk temelli yaklaşımlar, bireysel terapi modellerinin ötesine geçerek direniş ve hafıza eksenli kolektif iyileşme süreci sunar. YEÇED’in Suriye ve Filistin gibi bölgelerde yürüttüğü çalışmalar, Sumud kavramını uygulamaya dönüştürmektedir. Kurum, yas tutma biçimleri, hafıza mekânları ve topluluk anlatılarını gözlemleyerek, bu unsurları çocuklarla yapılandırılmış etkinliklere, grup çalışmalarına ve hikâyeleştirme faaliyetlerine dönüştürmektedir. Bu yönüyle model, yalnızca psikolojik destek sunmamakta; aynı zamanda onarıcı adaletin toplumsal taşıyıcılığını da hedeflemektedir.

5. Uluslararası Hukuk ve Çifte Standartlar

Uluslararası insani yardım mekanizmalarının eşit işlemediği açıkça görülmektedir. Ukrayna’daki savaş mağdurlarına sağlanan hızlı ve kapsamlı destek ile, Gazze’de ihtiyaç duyulan yardım arasındaki fark dikkat çekicidir. Örneğin, 2023 yılında Ukrayna’ya yapılan resmi kalkınma yardımları (ODA) yaklaşık 20 milyar USD’ye ulaşırken, aynı yıl Batı Şeria ve Gazze’ye yapılan toplam insani yardım 1,4 milyar USD seviyesinde kalmıştır. Bu miktarın da yalnızca 758 milyon

27 Bulhan, Hussein A. *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York: Springer, 1985).

28 Khalfa, Jean – Young, Robert. *Frantz Fanon: Psychiatry and Politics*. (Cambridge: Polity Press, 2018).

USD'si doğrudan insani yardım olarak sunulmuştur. Bu, yardım sunumunda adil ve tarafsız olunmadığının güçlü bir göstergesidir.²⁹

Bu durum, insani yardım süreçlerinin hangi krizlerin küresel vicdanda daha fazla yer bulduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ukrayna'daki savaş mağdurlarına hızlıca gösterilen uluslararası destek, Filistin, Yemen ve Doğu Türkistan gibi bölgelerde göz ardı edilmekte; bu da yardım süreçlerinin politik etkilere açık olduğunu ve küresel adaletin zedelendiğini göstermektedir.³⁰ Bu çarpıcı çifte standartlar, sivil toplum kuruluşlarının yalnızca insani yardım sağlamakla yetinmeyip, aynı zamanda küresel adalet, eşitlik ve hak temelli yaklaşımları da savunmaları gerektiğini ortaya koymaktadır.³¹

Bu çarpıcı eşitsizlikler, sivil toplum kuruluşlarının yalnızca insani yardım sunmakla kalmayıp, aynı zamanda küresel adalet ve hak temelli yaklaşımları da savunmaları gerektiğini ortaya koymaktadır. YEÇED, bu çifte standartlara karşı yalnızca yardım sağlayan değil; aynı zamanda uluslararası hukukun eşit şekilde uygulanmasını savunan, kolektif dayanışma ağlarını inşa eden ve yerel toplulukların bilgisine saygı duyan bir pozisyonda durmaktadır.

6. YEÇED Örneklığı

YEÇED, maristân modelinin ruhunu günümüz kriz ortamlarında yeniden yorumlayarak, ruh sağlığı hizmetlerini değerlerden, aileden, toplumsal bağlardan ve yerel bağlamdan koparmadan yeniden inşa etmeyi hedeflemektedir. Kurum, özellikle çocuklar özelinde bu anlayışın mikro yansımaları olarak “çocuk dostu alanlar” oluşturmaktadır. Bu merkezler; travmaya duyarlı, bütüncül, kültürel olarak uyarlanmış ve topluluk temelli iyileşme ortamları olarak tasarlanmaktadır.

YEÇED'in Sumud anlayışı doğrultusunda, Suriye ve Filistin gibi bölgelerde çocukların yalnızca korunmasını değil; toplumun yeniden inşasında aktif bireyler olmalarını hedefleyen eğitim ve psikososyal destek içerikleri geliştirmektedir. Ancak bu süreç, yukarıdan dayatılan bir modelle değil; sahada yaşayan insanların kendi iyileşme pratiklerinden öğrenilerek yürütülmektedir. YEÇED, toplulukların yas tutma biçimlerini, hafıza mekânlarını, oyunlarını ve anlatılarını gözlemleyerek bu kültürel öğeleri yaş gruplarına göre yapılandırılmış etkinliklere, hikâyelere ve grup çalışmalarına dönüştürmektedir. Bu yöntemle oluşturulan Sumud temelli psikososyal destek modeli, bireysel değil; topluluk temelli bir iyileşme sürecine dayanır ve sahada karşılık bulan direniş temelli dayanışma pratiklerini kurumsallaştırır.

29 Middle East Eye. “International Aid Disparity between Ukraine and Palestine.” 2024.

30 Busbridge, Rachel. “The Uighur Crisis and Cultural Genocide.” *Asian Affairs* 49/3 (2018), 404–422.

31 Human Rights Council. “Mental Health and Political Oppression.” *Report A/HRC/41/34*, 2019.

Sumud temelli psikososyal destek modeli, yerelden öğrenme, toplulukların hafızası ve direniş pratiklerinden beslenme esaslarına dayanır. Örneğin; oyun, hikâye anlatımı, Kur'an ve sünnet merkezli değer eğitimleri, manevi farkındalık etkinlikleri ve bilim-teknolojiyle tefekkür çalışmaları bu yaklaşıma dahildir.

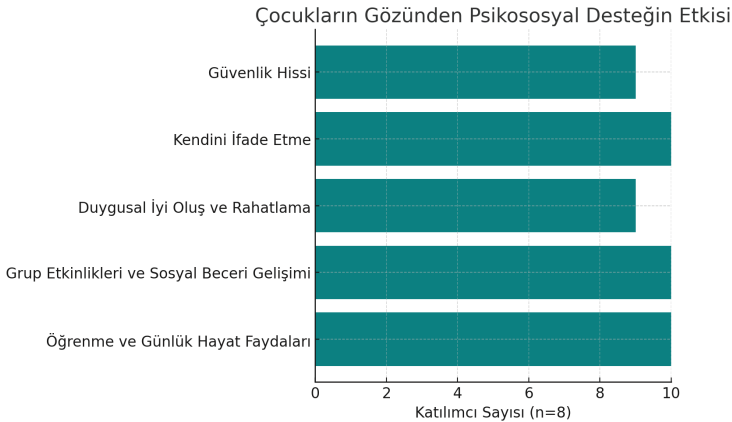
Bu anlayıştan hareketle YEÇED, eğitim kurumları içerisinde uyguladığı travma duyarlı okul danışmanlık modeliyle sahada etkili ve çok boyutlu bir müdahale örneği sunmaktadır.

a. Travma Duyarlı Okul Danışmanlık Modeli: Suriye Uygulaması Üzerinden Çok Yönlü Bir Değerlendirme

i. Uygulama Özeti

Suriye’de kriz koşullarından etkilenen çocukların yoğun olarak eğitim gördüğü bir okulda, travma duyarlı okul modeli kapsamında bir müdahale programı uygulanmıştır. Program, öğrencilerin psikolojik ve sosyal iyilik hallerini desteklemek amacıyla kurulmuş bir psikososyal destek odası ve bu alanda çalışan iki psikolojik danışmanın rehberliğinde gerçekleştirilmiştir. Müdahale, bireysel ve grup danışmanlığı, sınıf içi rehberlik oturumları, ebeveyn psiko-eğitimleri ve öğretmenlerle iş birliği içinde yürütülen takip süreçlerini içermiştir.

ii. Bulgular: Çocuk Görüşleri

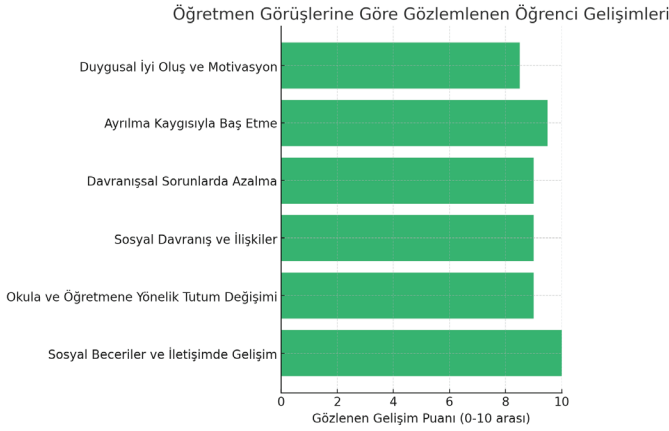


Şekil 1. Suriyeli Çocuklarda Psikososyal Müdahale Sonrası Semptom Azalımı

Çocuklarla yapılan odak grup görüşmeleri sonucunda, sekiz öğrencinin aşağıdaki beş alanda yaşadıkları kazanımlar değerlendirilmiştir. Verilere göre, ço-

cukların kendilerini güvende hissetme, duygularını ifade edebilme ve sosyal becerilerini geliştirme konularında olumlu etkiler raporladıkları görülmektedir. Grup etkinlikleri sadece eğlenceli değil, aynı zamanda özgüven ve iş birliği duygusunu artırıcı bulunmuştur. Özellikle “kendini ifade etme” ve “günlük hayat faydaları” kategorileri, maksimum katılımcı tarafından olumlu olarak değerlendirilmiştir.

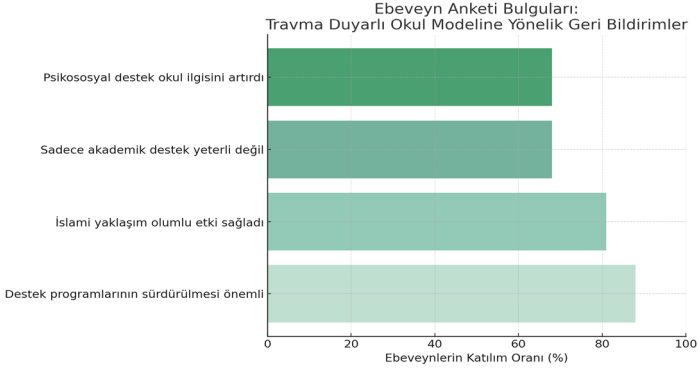
Bulgular: Öğretmen Görüşleri



Şekil 2. Öğretmen Görüşleri Anket Bulguları: Öğretmen Görüşlerine Göre Gözlemlenen Öğrenci Gelişimleri

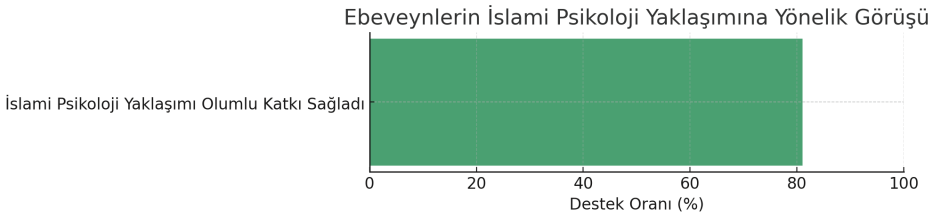
67 öğretmenle yapılan derinlemesine görüşmelerde, öğrencilerde duygusal iyi oluş, ayrılma kaygısının azalması, sınıf içi davranışlarda olumlu dönüşümler ve sosyal ilişkilerde yapıcılık gibi pek çok boyutta iyileşme gözlemlendiği aktarılmıştır. Öğretmenler, psikososyal destek odası etkinliklerinin sadece öğrencilere değil; aynı zamanda sınıf yönetimi, empati kurma becerisi ve kriz durumlarına yanıt verme yetkinliği açısından kendilerine de katkı sunduğunu belirtmiştir. Bunun yanı sıra, öğrencilerin ayrılma kaygısıyla baş etme ve okul/öğretmene yönelik tutumlarında da dikkat çekici olumlu dönüşümler bildirilmiştir.

Bulgular: Ebeveyn Görüşleri



Şekil 3. Ebeveyn Anket Bulguları: Travma Duyarlı Okul Modeline Yönelik Geri Bildirimler

252 ebeveyninden toplanan anket verileri, programın, çocukların okul motivasyonu, duygusal durumu ve davranışları üzerindeki etkilerinin aile ortamında da hissedildiğini göstermiştir. Yukarıda, ebeveynlerin, programın çeşitli yönlerine dair verdikleri yanıtların yüzdelik dağılımları grafikte sunulmuştur. Bu oranlar, travma duyarlı okul modelinin aileler tarafından kabul gördüğünü, güven verdiğini ve sahiplenildiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, ebeveynlerin büyük çoğunluğu, psikososyal desteğin çocuğun okul hayatını desteklemede en az akademik başarı kadar önemli olduğunu belirtmiştir. Bu durum, modelin sadece okul içi değil, aile düzeyinde de olumlu yansımaları olduğuna işaret etmektedir.



Şekil 4. Ebeveynlerin İslami Psikoloji Yaklaşımına Yönelik Görüşü

252 ebeveynin %81'i, programda kullanılan İslami psikoloji temelli yaklaşımın çocuklarının gelişimine olumlu katkı sağladığını belirtmiştir. Bu bulgu, uygulamanın yalnızca teorik bir çerçeve olmadığını, aynı zamanda aileler tarafından da etkili ve anlamlı bulunduğunu göstermektedir. Programda uygulanan İslami psikoloji temelli yaklaşım, öğrencilerin duygusal gelişimlerini desteklemek ile kalmamış, aynı zamanda merhamet, sorumluluk ve saygı gibi temel değerlerin okul ortamında davranışa dönüşmesini sağlamıştır. Bu yaklaşım, öğrencilerin günlük yaşamları ile uyumlu bir model sunduğu için anlamlı ve uygulanabilir bulunmuştur.

7. Kriz Bölgelerinde Hak Temelli Çocuk Koruma Modellerinin Geleceği

Kriz bölgelerinde hak temelli çocuk koruma çalışmaları, yalnızca bireyin fiziksel güvenliğini sağlamaya odaklanmakla kalmayıp; aynı zamanda onun psikolojik, sosyal, kültürel ve manevi bütünlüğünü gözetken çok katmanlı bir yaklaşım gerektirir. Modern çocuk koruma sistemleri büyük oranda Batı merkezli bireycilik paradigmasıyla şekillenmiş olsa da çatışma ve sömürge koşullarında yaşayan toplumlar için bu modeller yetersiz kalmaktadır. Özellikle kolektif hafızaya sahip topluluklarda bireylerin acıları, sadece klinik ölçütlerle değil, aynı zamanda toplumsal onur, adalet arayışı ve tarihsel direniş kodları üzerinden anlam kazanmaktadır.

Bu bağlamda Müslümanca yaklaşım, travmayı sadece bir klinik bozukluk değil; aynı zamanda bir adalet meselesi, bir hak gaspı ve direniş zemini olarak ele alır. İslamî bilgi geleneği, özgürleşme psikolojisi ve Sumud gibi kavramlar hem bireyin hem de toplumun iyileşme süreçlerini destekleyen güçlü teorik ve pratik araçlar sunmaktadır. Bu yaklaşım, bireyin manevi, psikolojik ve sosyal boyutlarının bütüncül şekilde ele alınmasını zorunlu kılar.

YEÇED gibi sahada aktif kurumlar, bu bütüncül anlayışı yalnızca teorik bir önerme olarak görmemekte, saha uygulamalarıyla somutlaştırmakta ve kültürel olarak uyarlanmış modeller geliştirmektedir. Kurumun yürüttüğü çocuk dostu alanlar, travma duyarlı okul danışmanlık programları ve İslamî psikoloji temelli destek sistemleri; bireysel ruh sağlığının yanı sıra topluluk bağlarını ve kolektif direnci güçlendirmeye yönelik özgün uygulamalardır.

Bu uygulamalar, yerel halkın kendi iyileşme pratiklerinden öğrenmeyi esas alan, tepeden inme değil; katılımcı ve toplulukla birlikte inşa edilen modellerdir.

Oyun, hikâye anlatımı, Kur'an ve sünnet merkezli değer eğitimleri, manevi farkındalık çalışmaları ve bilimsel tefekkür etkinlikleri gibi bileşenler, bu yaklaşımların sahadaki karşılıklarını oluşturmaktadır.

Yapılan değerlendirmeler, bu modellerin yalnızca bireysel fayda sağlamadığını; aynı zamanda aile içi iletişimi güçlendirdiğini, okul iklimini iyileştirdiğini ve öğretmen-öğrenci ilişkilerinde yapıcı bir dönüşüm sağladığını göstermektedir. Ebeveynlerin büyük çoğunluğu, İslamî psikoloji yaklaşımını anlamlı, uygulanabilir ve güven verici bulduklarını belirtmektedir. Bu sonuçlar, kültürel olarak uyumlu, değer temelli ve hak odaklı modellerin kriz bölgelerinde ne denli etkili olabileceğini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Sonuç

Bu araştırmanın bulguları, çatışma ve kriz ortamlarında uygulanan travma duyarlı okul danışmanlık modelinin, çocukların iyilik hâline yönelik çok boyutlu bir dönüşüm sağladığını ortaya koymaktadır. Model yalnızca bireysel psikolojik destek sunmakla kalmamış; aynı zamanda okul iklimi, öğretmen davranışları, ebeveyn katılımı ve topluluk güveni üzerinde de etkili olmuştur. Çocukların değerlendirmeleri, psikososyal destek odasının bir “güven alanı” oluşturduğunu, duyguların ifade edilmesine ve sosyal becerilerin gelişimine olanak sağladığını göstermektedir. Öğretmen gözlemleri, öğrencilerde ayrılma kaygısının azalması, empatik iletişimin artması ve sınıf içi davranışlarda olumlu değişimlere işaret etmektedir. Ayrıca öğretmenler, danışmanlarla yürütülen iş birliğinin kendi pedagojik yaklaşımlarını da güçlendirdiğini vurgulamıştır.

Ebeveyn anket sonuçları ise, modelin yalnızca okul içinde değil, ev ortamında da olumlu etkiler yarattığını göstermektedir. Özellikle psikososyal desteğin çocukların okul ilgisini artırması ve İslami değerlerle bütünleşmiş yaklaşımın kültürel uyum açısından olumlu değerlendirilmesi, modelin kabul görme düzeyini pekiştirmiştir. Kültürel duyarlılık ve değer temelli yaklaşımla bütünleşmiş bu model, yalnızca travmatik etkilerin azaltılmasını değil, aynı zamanda bireylerin ve toplulukların direncini artırmayı amaçlayan bütüncül bir iyileşme çerçevesi olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle, çatışma bölgelerinde uygulanabilir, sürdürülebilir ve çoğaltılabilir bir okul temelli müdahale örneği sunmaktadır.

Bu veriler, İslamî psikoloji yaklaşımının modern psikoloji disiplinlerine karşı yalnızca tamamlayıcı değil; aynı zamanda güçlü ve işlevsel bir alternatif sunduğunun kanıtı niteliğindedir. Kriz bölgelerinde uygulanan bu özgün modeller,

bireyin ruhsal, sosyal ve manevi boyutlarını birlikte ele alarak, sahada somut ve sürdürülebilir etki yaratabilmektedir.

Neticede; kriz ortamlarında çocukların korunması yalnızca fiziksel güvenlik ile sınırlı kalmamalı; onurlarının, hafızalarının ve geleceklerinin de inşasına katkı sağlamalıdır. Travma duyarlılığı ile kültürel duyarlılığın bulunduğu, İslamî epistemolojiyle beslenen ve toplumsal iyileşmeye hizmet eden modeller, bu çok boyutlu ihtiyaca cevap verecek güçlü alternatiflerdir. Bu nedenle, özgürleştirici ve dönüştürücü etkisi yüksek, bağlamsal ve kültürel olarak kök salmış çocuk koruma modellerinin yaygınlaştırılması, kriz bölgelerinde yürütülen tüm insani yardım faaliyetlerinin etik ve etkinliğini artıracak bir yönelimi temsil etmektedir.

Kaynakça

- Awaad, Rania – Ali, Sameera – Lankarani, Khoula. *Islamic Psychology: Definition and Historical Foundations*. Ed. Rania Awaad. Islamically Integrated Psychotherapy. Washington D.C.: Templeton Press, 2020.
- Awaad, Rania – Nursoy-Demir, Merve. *Maristāns and Islamic Psychology: A Historical Model for Modern Implementation*. New York: Routledge, 2025.
- Belhî, Ebû Zeyd Ahmed b. Sahl. *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*. Haz. Mehmet Rüştü Günday – Osman Gündüz. Ankara: Rağbet Yayınları, 2012.
- Burke Harris, Nadine. *The Deepest Well: Healing the Long-Term Effects of Childhood Adversity*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2018.
- Busbridge, Rachel. “The Uighur Crisis and Cultural Genocide”, *Asian Affairs* 49/2 (2018), 205–223.
- Butler, Sandra M. – Critelli, Filomena M. “Trauma and Displacement: Psycho-Social Impacts of Forced Migration”, *Journal of Social Work* 19/1 (2019), 76–92.
- Chentsova-Dutton, Yulia E. “Cultural Models and Emotion Regulation”, *Journal of Cross-Cultural Psychology* 33/3 (2002), 280–297.
- Cosgrove, Lisa – Shaughnessy, Allen. “Mental Health as a Basic Human Right and the Interference of Commercialized Science”, *Health and Human Rights Journal* 22/3 (2020), 107–120.
- Çakmak, Ahmet. “Bîmârîstânlar: İslâm Medeniyetinde Hastane ve Psikiyatri Kurumları”, *İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Dergisi* 1/2 (2014), 35–46.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications, 2018.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1967.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*. İstanbul: Hüner Yayınevi, 2004.
- Gürsu, Orhan. “İslâm Düşünürü Belhî'nin (849–934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 11/1 (2020), 23–38.
- Hermansen, Marcia. “Shah Wali Allah's Theory of the Subtle Spiritual Centers: A Translation of the Relevant Sections of the Hujjat Allah al-Baligha”, *Studia Islamica* 55 (1982), 145–165.

- Human Rights Council. Mental Health and Human Rights. New York: United Nations, 2017.
- Human Rights Council. Mental Health and Political Oppression. New York: United Nations, 2019.
- Jabr, Samah. “Mental Health in the Time of Genocide”, Al-Shabaka, 2024.
- Jabr, Samah. “Palestine’s Head of Mental Health Services Says PTSD is a Western Concept”, Al-Shabaka, 2019.
- Kaufman, Spencer. “Criticism of The Body Keeps the Score: A Decolonial Perspective”, Instagram Post, 2025.
- Linklater, Renee. Decolonizing Trauma Work. Winnipeg: Fernwood Publishing, 2014.
- Lloyd, James. “Occupation and Mental Health in Palestine”, International Psychiatry 9/2 (2012), 34–39.
- Maldonado-Torres, Nelson. “Thinking Through the Decolonial Turn”, Transmodernity 1/2 (2011), 1–15.
- Middle East Eye. “International Aid Disparity Between Ukraine and Palestine”, 2024.
- Mohr, David. “Islamic Liberation Psychology”, Journal of Islamic Psychology 2/1 (2019), 44–69.
- Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. New York: SUNY Press, 1984.
- Sanchez, Luis et al. “Culture and Resilience”, International Journal of Psychology 46/5 (2011), 321–334.
- Taormina, Robert J. – Gao, Jennifer H. “Maslow and the Motivation Hierarchy: Measuring Satisfaction of the Needs”, American Journal of Psychology 126/2 (2013), 155–177.
- Tay, Louis – Diener, Ed. “Needs and Subjective Well-Being Around the World”, Journal of Personality and Social Psychology 101/2 (2011), 354–365.
- van der Kolk, Bessel. The Body Keeps the Score: Brain, Mind, and Body in the Healing of Trauma. New York: Viking, 2014.

SAVAŞ BÖLGELERİNDE SİVİL TOPLUMUN ROLÜ

Kemal ÖZDAL*

Giriş

Savaşlar ve silahlı çatışmalar yalnızca cephedeki aktörleri değil, en çok da sivilleri etkileyen siyasi, sosyal ve ruhsal boyutlu krizlerdir. Devletlerin ya da uluslararası kuruluşların sınırlı hareket kabiliyetine sahip olduğu, kriz anlarının sertliğiyle donmuş sahalarda sivil toplum kuruluşları (STK'lar) hayati bir işlev üstlenmektedir. Modern zamanlarda, özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde, “devletin gölgesinden çıkan insani sorumluluk”, sivil toplumun küresel arenada giderek güçlenen rolünü ortaya koymuştur.

Bu çalışmanın temel amacı, savaş bölgelerinde sivil toplum kuruluşlarının rolünü, hem teorik hem de pratik boyutlarıyla ele almak; Sadakataşı Derneği özelinde yürütülen faaliyetler üzerinden bu katkıyı somutlaştırmaktır. Özellikle çatışma, işgal, kuşatma ve etnik temelli şiddet gibi yüksek insani maliyete sahip durumlarda STK'ların gıda, sağlık, barınma, eğitim, psikososyal destek ve barış inşası gibi alanlarda oynadığı rol tartışılacaktır. İnsani krizlerde sivil toplumun önemi yalnızca fiziksel yardım sağlamaktan ibaret değildir. Hannah Arendt'in de vurguladığı gibi, “haklara sahip olma hakkı” ancak varlığını koruyabilecek bir toplumla mümkündür. Savaşın ortasında “bir başkasının hayatını koruma” kararlılığı sivil toplumun temel ahlaki sorumluluğudur. Bu anlamda STK'lar sadece yardım dağıtan değil, aynı zamanda tanıklık eden, müdahil olan, vicdan taşıyan kurumsal hafızalardır. Sadakataşı Derneği, bu anlayışı kurumsal misyonunun merkezine yerleştirerek; yalnızca afet sonrası müdahalenin ötesinde, “onarıcı adalet”, “toplumsal onur” ve “yaşama hakkının kutsallığı” gibi değerlere dayalı bir insani yaklaşım geliştirmiştir. Bu çerçevede Sadakataşı, savaş bölgelerindeki acil

* Sadakataşı Derneği Genel Başkanı

ihtiyaçlara yönelik çalışmakla birlikte, uzun vadeli toplumsal yeniden inşa süreçlerine de odaklanan bir kurum kimliği kazanmıştır.

Nitekim savaş bölgelerinde faaliyet yürütmek, ciddi etik, lojistik ve güvenlik riskleri barındırmaktadır. Uluslararası insancıl hukuk (International Humanitarian Law – IHL), özellikle sivillerin korunması, tarafsızlık, orantılılık ve ayırım ilkeleriyle yardım faaliyetlerinin çerçevesini çizmektedir. Bu bildiride, sivil toplum kuruluşlarının savaşın yıkıcılığı karşısında nasıl bir direnç hattı oluşturabileceği, ne tür kısıtlarla karşılaştığı ve nasıl çözüm geliştirdiği sorularına yanıt aranmaktadır. Bu çalışmada yukarıdaki sorular hem kuramsal literatür hem de saha deneyimleri üzerinden tartışılacak; Sadakataşı Derneği'nin Lübnan, Suriye, Filistin, Yemen ve Afganistan gibi bölgelerde yürüttüğü insani çalışmalar örnek olarak ele alınacaktır. Nihayetinde amaç, savaşın karanlığında bile toplumsal iyiliğin ve insan onurunun korunabileceğini göstermektir.

Savaş Bölgelerinde Sivil Toplumun Rolü

Savaş bölgelerinde STK'ların rolünü değerlendirmek, aynı zamanda şu soruları da gündeme getirir:

- Sivil toplum gerçekten tarafsız olabilir mi?
- Yardım, bir tür güç aracı olarak mı kullanılmaktadır?
- Yerel halk, dışarıdan gelen yardımı nasıl algılamaktadır?
- Sadakataşı gibi İslami kimlikli kuruluşlar uluslararası sahada nasıl konumlanmaktadır?



Resim 1: Sadakataşı Derneği'nin İdlip'te gerçekleştirdiği konut projesi.

Savaş ve çatışma ortamlarında sivil toplum kuruluşları, devlet otoritesinin ya zayıfladığı ya da tamamen çöktüğü durumlarda, toplumsal yaşamın sürdürülebilirliğini sağlamak açısından vazgeçilmez bir rol üstlenir. Devletin ulaşamadığı ya da müdahalede yetersiz kaldığı bölgelerde, sivil aktörler insani yardım sağlama, temel hizmetleri sürdürme ve kriz sonrası iyileşme süreçlerini destekleme görevini üstlenir. Birleşmiş Milletler tarafından geliştirilen Sphere Standartları'na göre, insani müdahalelerin temel amacı insan onurunu korumak ve yaşamsal ihtiyaçları güvence altına almaktır¹

- *Gıda ve Temel İhtiyaç Yardımı:* Savaş bölgelerinde gıda erişimi genellikle ilk kırılan hayati halkalardan biridir. Kıtlik, abluka, üretim zincirlerinin çökmesi ve pazarlara erişimin kesilmesi, milyonlarca insanı açlıkla baş başa bırakmaktadır. Örneğin Yemen'de, Birleşmiş Milletler Dünya Gıda Programı'na göre, yaklaşık 17 milyon kişi gıda güvencesinden yoksundur.² Bu gibi krizlerde sivil toplum kuruluşları, acil gıda paketleri, temiz su ve hijyen kitleri dağıtarak hayati müdahalelerde bulunurlar. Sadakataşı Derneği, her yıl yürüttüğü Ramazan kampanyalarıyla 30'dan fazla ülkede binlerce aileye temel yaşam malzemesi ulaştırmıştır.³
- *Sağlık ve Tıbbi Destek:* Savaşlar, sağlık altyapısının sistemli biçimde çökmesine neden olur. Hastanelerin bombalanması, sağlık çalışanlarının hedef alınması ve ilaç temininin sekteye uğraması sivillerin temel sağlık hizmetlerinden yoksun kalmasına yol açar. Uluslararası Kurtarma Komitesi (IRC), yalnızca Suriye'de 10 yıllık iç savaş boyunca 600'den fazla sağlık tesisinin saldırıya uğradığını bildirmiştir.⁴ Bu ortamda sivil toplum kuruluşları, mobil klinikler, sahra hastaneleri ve tıbbi malzeme temini yoluyla boşluğu doldurmaktadır. Sadakataşı Derneği, Gazze başta olmak üzere çatışma bölgelerinde ambulans desteği, ilaç temini ve sağlık personeli görevlendirmesiyle binlerce kişiye ulaşmıştır.⁵
- *Barınma ve Sığınak Sağlanması:* Barınma ihtiyacı, savaş nedeniyle yerinden edilen milyonlarca insan için öncelikli bir konudur. Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (UNHCR) güvenli barınmayı sadece fiziksel bir mekân değil, aynı zamanda insan onurunun korun-

1 Sphere Association. *The Sphere Handbook: Humanitarian Charter and Minimum Standards in Humanitarian Response* (Geneva: Switzerland, 2018).

2 World Food Programme (WFP), "Yemen Emergency" (Erişim: 13 Nisan 2025).

3 Sadakataşı Derneği, "30 Ülkeye Ramazan Yardımı Ulaştırdı" (Erişim: 13 Nisan 2025).

4 International Rescue Committee (IRC), "A Decade of Destruction: Attacks on Health Care in Syria" (Erişim: 10 Nisan 2025).

5 Sadakataşı Derneği, "Gazze'ye Sağlık Desteği" (Erişim: 15 Nisan 2025).

ması açısından bir gereklilik olarak tanımlar.⁶ Geçici çadır kampları, konteyner yerleşkeler ve rehabilite edilmiş yapılar bu süreçte ön plana çıkar. Sadakataşı Derneği, özellikle Suriye İdlib bölgesinde kış aylarına yönelik çadır ve yakacak yardımları ile barınma alanında kritik destek sağlamaktadır.⁷

- *Psikososyal Destek:* Savaş, bireylerin yalnızca bedeninde değil, aynı zamanda zihin ve ruh dünyasında da ağır travmalar bırakır. Bu durum özellikle çocuklar ve kadınlar üzerinde derin etkiler yaratmaktadır. UNICEF'in çocuk dostu alanlar (Child-Friendly Spaces) konusundaki uygulamaları, kriz zamanlarında oyun, öğrenme ve güven ortamı sağlayarak çocukların psikososyal gelişimine katkı sunmayı amaçlamaktadır.⁸ Psikolog Peter Levine'e göre travma, yalnızca psikolojik değil, bedensel hafızada da yer eden bir durumdur ve bu nedenle çok boyutlu müdahale gerektirir.⁹
- *Eğitime Erişim:* Savaş ortamlarında eğitime erişim genellikle uzun süre kesintiye uğrar. Bu kesinti, çocukların yalnızca akademik gelişimini değil, sosyal ve duygusal bütünlüğünü de tehdit eder. UNESCO, eğitimi kriz zamanlarında "insan onurunun ve geleceğe dair umudun taşıyıcısı" olarak tanımlar.¹⁰ Sivil toplum kuruluşları, geçici okullar kurarak, uzaktan eğitim imkanları sunarak ve eğitim materyalleri temin ederek bu boşluğu kapatmaya çalışır. Sadakataşı Derneği, Filistin ve Suriye'deki projelerinde mülteci çocuklara yönelik çadır sınıflar ve eğitim desteği programları uygulamaktadır.
- *Barış Süreçlerine Katkı:* Sivil toplumun barış süreçlerine katkısı, yalnızca insani yardım faaliyetleriyle sınırlı değildir. Uzun vadeli barışın sürdürülebilir olması, çatışmanın yapısal nedenlerinin ortadan kaldırılması ve toplumsal uzlaşma mekanizmalarının kurulmasıyla mümkündür. GPPAC raporuna göre, kalıcı barış sadece toplumların içeriden dönüşümüyle sağlanabilir.¹¹ Sadakataşı Derneği, hem sahadaki hizmetleri hem de kültürel dayanışma faaliyetleri aracılığıyla sosyal bütünleşmeye katkı sunmakta, yerel iş birlikleri üzerinden barış süreçlerine destek vermektedir.

6 UNHCR, "Settlement and Shelter" (Erişim: 15 Nisan 2025).

7 Sadakataşı Derneği, "İdlibli Mültecilere Acil Yardım" (Erişim: 13 Nisan 2025).

8 UNICEF, "Children in War and Conflict" (Erişim: 13 Nisan 2025).

9 Peter A. Levine, *Waking the Tiger: Healing Trauma* (California: North Atlantic Books, 1997).

10 UNESCO, *Education in Emergencies* (Erişim: 13 Nisan 2025).

11 GPPAC, *Agents for Change: The Role of Civil Society in Preventing and Transforming Violent Conflict*, 2018.

Savaş Bölgelerinde Karşılaşılan Zorluklar



Resim 2: Sadakataşı Derneği'nin Gazze'deki savaşta yıkılan Sultan Abdülhamit Han Anaokulu.

Savaş ortamlarında sivil toplum kuruluşlarının yürüttüğü faaliyetler, teori- de insani yardım ilkeleriyle şekillense de, pratikte pek çok yapısal, etik ve lojistik sorunla karşı karşıya kalmaktadır. Krizlerin yoğunlaştığı bölgelerde yardım faaliyetlerinin kesintisiz ve etkili biçimde yürütülmesi, yalnızca teknik bir çaba değil, aynı zamanda ciddi bir stratejik, hukuki ve ahlaki zemine oturtulması gereken bir iştir. Sivil toplum kuruluşları; savaş hukukunun belirsizlikleri, güvenlik tehditleri, erişim kısıtları ve çatışma aktörleri arasındaki denge zorunluluğu nedeniyle, faaliyetlerini sürdürürken hem fiziksel hem de kurumsal bir risk altındadır. Bu bölümde, savaş bölgelerinde insani yardım organizasyonlarının karşılaştığı temel zorluklar beş ana başlık altında ele alınacaktır.

1. Güvenlik Tehditleri

Savaş bölgelerinde en öncelikli risk unsurunu güvenlik oluşturmaktadır. Yardım çalışanları, çatışan taraflar arasında tarafsız kabul edilmelerine rağmen, sıklıkla hedef hâline gelebilmektedir. Uluslararası İnsancıl Hukuk'un açık biçimde koruma sağladığı sağlık çalışanları ve insani yardım görevlileri, sahada fiilen çeşitli saldırıların öznesi hâline gelmektedir.¹² Humanitarian Outcomes tarafından

12 ICRC (International Committee of the Red Cross), *International Humanitarian Law and the Challenges of*

yayımlanan 2024 tarihli Aid Worker Security Report verilerine göre bir yıl içinde 280’den fazla yardım görevlisi öldürülmüş, yüzlercesi yaralanmış veya kaçırılmıştır.¹³ Bu durum yalnızca personel güvenliği değil, aynı zamanda yardım faaliyetlerinin sürekliliği açısından da ciddi bir kırılma yaratmaktadır. Sadakataşı Derneği, savaş bölgelerinde görev yapan saha ekipleri için özel güvenlik protokolleri geliştirmiş, koruyucu güvenlik eğitimleri (Riskli Bölgelerde Koruyucu Güvenlik Tedbirleri, İstihbarata Karşı Koyma, Yabancı Ülkelere Seyahat Güvenliği) vermiş, yerel rehber ve aracı mekanizmalarla çatışma alanlarında daha güvenli hareket etmeyi mümkün kılmıştır.

2. Lojistik ve Erişim Zorlukları

Savaşın doğası gereği altyapılar tahrip olur; yollar kapanır, havaalanları devre dışı kalır, limanlar ablukaya alınır. Yardım malzemelerinin bölgelere ulaştırılması büyük ölçüde sınır geçişlerine, gümrük prosedürlerine, hatta taraflar arası müzakerelere bağlıdır. Lojistik sistemin çökmesi, yardımın gecikmesine ve ihtiyaç sahiplerinin hayati risk altına girmesine neden olur.¹⁴ Örneğin Gazze’deki kuşatma koşulları nedeniyle insani yardımların geçişine izin verilen sınır kapıları son derece sınırlıdır ve siyasi kararlara bağlı olarak kapanabilmektedir. Aynı şekilde Yemen’de hava sahasının yıllarca kapalı olması, yardım malzemelerinin ülkeye girişini büyük ölçüde engellemiştir.¹⁵ Sadakataşı Derneği bu gibi durumlarda yardım malzemelerini yakın ülkelerde önceden depolayarak acil müdahale sürelerini kısaltmakta, sınır geçişlerini beklemeksizin yerel partnerler üzerinden hızlı dağıtım gerçekleştirmektedir.

3. Koordinasyon Eksikliği ve Kurumsal Çakışmalar

Savaş bölgelerinde faaliyet gösteren çok sayıda STK, uluslararası ajans ve yerel girişimci yapı arasında yeterli koordinasyon kurulamadığında, yardımların hem etkinliği düşer hem de hedef sapmaları yaşanabilir. Özellikle aynı bölgeye birden fazla yardım kuruluşunun benzer yardım türlerini götürmesi, bazı topluluklarda ihtiyaç fazlası oluşurken diğerlerinde ciddi eksikliklerin yaşanmasına sebep olur.¹⁶ Birleşmiş Milletler tarafından kurulan “Cluster System” (Küme Sistemi),

Contemporary Armed Conflicts, 2015.

13 Humanitarian Outcomes, *Aid Worker Security Report 2024*, https://humanitarianoutcomes.org/sites/default/files/publications/awsr_2024.pdf (Erişim: 13 Nisan 2025).

14 UNOCHA, “Humanitarian Access and Delivery” (Erişim: 13 Nisan 2025).

15 WFP, “Yemen Emergency” (Erişim: 13 Nisan 2025).

16 Donini, Antonio. *The Golden Fleece: Manipulation and Independence in Humanitarian Action* (Colorado: Kumarian Press, 2012).

bu sorunu çözmek amacıyla her sektörde (gıda, sağlık, barınma, eğitim vb.) koordinatör kuruluşlar tayin ederek, bilgi paylaşımı ve operasyon eşgüdümünü sağlamayı hedeflemektedir.¹⁷ Ancak bu sistemin işleyebilmesi için yerel STK'ların da bu koordinasyon mekanizmalarına dahil edilmesi elzemdir. Sadakataşı Derneği, gerek Türkiye merkezli platformlar üzerinden gerekse uluslararası koalisyonlar (ör. IHH – ICVA) üzerinden yürütülen koordinasyon yapılarına aktif biçimde katkı vermektedir.

4. Hukuki Belirsizlikler ve İnsancıl Hukuk İhlalleri

Sivil toplum kuruluşlarının savaş bölgelerindeki faaliyetleri uluslararası hukuka göre korunuyor görünse de, pratikte hukuki çerçevenin yeterince işlemediği vakalar oldukça fazladır. Cenevre Sözleşmeleri'nde açıkça belirtilen sivil koruma hükümleri, özellikle iç savaş ve asimetrik çatışmaların yaşandığı bölgelerde sık sık ihlal edilmektedir.¹⁸ Bazı durumlarda yardım faaliyetleri, ilgili devlet veya güç odakları tarafından “siyasi müdahale” veya “tarafgirlik” olarak algılanmakta; bu da yardım kuruluşlarının hedef hâline gelmesine neden olmaktadır. Ayrıca kimi otoriter rejimlerin STK'lara yönelik şeffaflık, lisans ve izin mekanizmalarını kullanarak yardım faaliyetlerini engellediği bilinmektedir.

Bu bağlamda, sivil toplum kuruluşlarının faaliyetlerini sürdürmesi için hem uluslararası hukukta daha net düzenlemelere hem de bu düzenlemelerin etkin yaptırımlarla desteklenmesine ihtiyaç duyulmaktadır.¹⁹

5. Etik İkilemler

Savaş bölgelerinde çalışan STK'lar, sıklıkla karmaşık etik ikilemlerle karşı karşıya kalır. Yardımın kimlere ulaştırılacağı, hangi kriterlere göre dağıtım yapılacağı, tarafsız kalma çabalarının nasıl yürütüleceği gibi meseleler uygulamada her zaman net değildir. Örneğin bir yardım dağıtımının, yerel bir milis grubu tarafından kontrol edilen bölgede gerçekleştirilmesi, o yapının meşrulaştırılması riskini doğurabilir.²⁰ Aynı şekilde medya önünde yapılan yardım kampanyalarının, zaman zaman mağduriyetin teşhiri üzerinden yürütülmesi de “yardımın onur kırıcı olmaması” ilkesine aykırı olabilir. Hugo Slim, bu durumu “ahlaki insaniyet krizi”

17 UNOCHA, “Cluster Coordination” (Erişim: 13 Nisan 2025).

18 Geneva Conventions (I-IV), 1949; Additional Protocols, 1977.

19 Slim, Hugo. *Humanitarian Ethics: A Guide to the Morality of Aid in War and Disaster*, Oxford University Press, 2015.

20 Leader, Nicholas. “Proliferating Principles: Or How to Sup with the Devil Without Getting Eaten”, *Disasters*, 22/4 (1998), 288-308.

olarak nitelendirmiştir.²¹ Sadakataşı Derneği, bu tür ikilemleri aşmak için yardım süreçlerinde yerel topluluklarla ortak karar alma mekanizmaları geliştirmiş, dağıtımda şeffaflık ve onur merkezli ilkelere öncelik vermiştir.

Sadakataşı Derneği'nin Savaş Bölgelerindeki Çalışmaları

Sadakataşı Derneği, insani krizlerin derinleştiği savaş ve afet bölgelerinde yürüttüğü faaliyetlerle yalnızca yardım sağlayan bir yapı olmanın ötesinde, onarıcı adalet, toplumsal dayanışma, insan onuru ve barışa katkı gibi daha derin değerlere dayalı bir insani yaklaşım geliştirmiştir. Kurumsal vizyonu, “insanı, insanca yaşamaktan alıkoyan tüm engelleri ortadan kaldırmak” ilkesine dayanan dernek, savaşın yol açtığı ağır yıkımlar karşısında yerinde ve sürdürülebilir çözümler üretmeye odaklanmaktadır.²²

Sadakataşı'nın savaş bölgelerindeki çalışmaları; acil müdahale, koruyucu destek, sosyo-ekonomik onarım ve kültürel-ahlaki dayanışma başlıkları altında şekillenmektedir. Bu kapsamda, aşağıda örnek ülke sahaları üzerinden derneğin faaliyetleri incelenecektir.

- *Filistin/Gazze - Abluka Altında Hayat Kurtarma Çabası:* İsrail tarafından 2006'dan bu yana uygulanan abluka, Gazze Şeridi'nde derin bir insani krize yol açmıştır. Birleşmiş Milletler'e göre Gazze'de halkın %80'i insani yardımlara bağımlı hâle gelmiştir.²³ Sadakataşı Derneği, bu bölgede uzun süredir gıda, sağlık ve barınma alanlarında çok yönlü yardım faaliyetleri yürütmektedir. 2023 yılında başlatılan “Gazze'ye Acil Sağlık Desteği” programı kapsamında, yaralıların tedavisinde kullanılmak üzere hastanelere tıbbi malzeme, ambulans, ilaç ve acil müdahale setleri ulaştırılmıştır.²⁴ Ayrıca abluka nedeniyle kıtlık riski yaşayan bölgelere gıda ve su dağıtımı gerçekleştirilmiştir.
- *Suriye - On Yıllık Yıkıma Karşı Sürdürülebilir Dayanışma:* Suriye iç savaşının 2011'den bu yana yarattığı yıkım, hem ülke içinde yerinden edilen milyonlarca insanı hem de çevre ülkelere sığınan mültecileri doğrudan etkilemiştir. Sadakataşı Derneği, Türkiye-Suriye sınırında yer alan İdlib ve çevresindeki çadır kamplarda kış aylarına özel yardım çalışmaları, eğitim projeleri ve yetim destek programları yürütmektedir.²⁵

21 Slim, Hugo. *Humanitarian Ethics*, 43.

22 Sadakataşı Derneği, “Misyon” (Erişim: 13 Nisan 2025).

23 UNOCHA, “Gaza Strip Humanitarian Snapshot” (Erişim: 13 Nisan 2025).

24 Sadakataşı Derneği, “Gazze'ye Sağlık Desteği” (Erişim: 13 Nisan 2025).

25 Sadakataşı Derneği, “İdlibli Mültecilere Acil Yardım” (Erişim: 13 Nisan 2025).

Kış yardım projeleri kapsamında ısınma malzemesi (yakacak, soba, battaniye), kışlık kıyafet ve çadır, temel gıda kolileri dağıtılmıştır. Eğitim alanında, Sadakataşı gönüllü öğretmenlerle birlikte çadır sınıflarda temel okuma-yazma ve matematik eğitimi sunmuş; çocuklara özel kırtasiye ve oyun alanları oluşturmuştur.

- *Yemen - Açlık ve Çöküşle Mücadele:* Yemen, son yıllarda dünyanın en ağır insani krizlerinden birine sahne olmaktadır. Dünya Gıda Programı verilerine göre ülkede 17 milyondan fazla kişi kronik açlıkla karşı karşıyadır.²⁶ Sadakataşı Derneği, Yemen’de özellikle çocuklara yönelik gıda ve sağlık destekleri sağlamaktadır. 2022–2023 yıllarında düzenlenen yardım kampanyalarıyla, açlık sınırında yaşayan ailelere düzenli gıda kolileri, temiz içme suyu ve hijyen kitleri ulaştırılmıştır. Ayrıca kolera ve ishal gibi salgınların yoğunlaştığı bölgelerde hijyen eğitimi ve temizlik seti dağıtımı gerçekleştirilmiştir.
- *Lübnan - Suriyeli Mültecilere Yönelik Entegre Destek Programı:* Lübnan, hem Filistinli hem de Suriyeli mültecilerin kitlesel biçimde sığındığı ülkelerden biridir. Sadakataşı, Bekaa Vadisi ve Arsal bölgelerinde barınma, gıda ve eğitim alanında destek programları yürütmektedir. Ayrıca Lübnan’daki patlamalar sonrasında Beyrut’ta yerel STK’larla iş birliği içinde hızlı müdahale ve yeniden inşa desteği sağlanmıştır. Psikososyal destek kapsamında mülteci çocuklara yönelik rehabilitasyon çalışmaları yürütülmüştür.
- *Afganistan: Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Odaklı Destek:* Afganistan’da son yıllarda yaşanan siyasi değişimlerle birlikte insani durum daha da ağırlaşmış; özellikle kadınların ve kız çocuklarının temel haklara erişimi büyük ölçüde kısıtlanmıştır. Sadakataşı, bu çerçevede kadınlara yönelik gıda ve hijyen destekleri ile kız çocuklarının eğitimini hedefleyen projeler yürütmektedir. Bölgesel iş birlikleri ile güvenli alanlar oluşturulmuş, eğitim materyalleri dağıtılmış ve sosyal faaliyetler aracılığıyla travma sonrası destek sağlanmıştır.

Sadakataşı Derneği’nin savaş bölgelerindeki faaliyetleri, klasik yardım dağıtım anlayışının ötesinde bir kurumsal vicdan pratiği ve onarıcı toplum inşası gayreti taşımaktadır. Savaşın yıktığı mekânlarda sadece fiziksel yaraları sarmak değil, aynı zamanda insan onurunu, umudu ve toplumsal hafızayı korumak gibi

26 World Food Programme (WFP), “Yemen Emergency” (Erişim: 13 Nisan 2025).

misyonları da üstlenmektedir. Bu uygulamalar, önceki bölümlerde detaylandırılan teorik çerçevenin sahadaki karşılığı olarak değerlendirilmelidir.

Geleceğe Yönelik Stratejiler ve Çözüm Önerileri

Savaş bölgelerinde faaliyet yürüten sivil toplum kuruluşlarının karşılaştığı zorluklar, mevcut kriz koşullarına ve uluslararası insani sistemin yapısal sınırlılıklarına da işaret etmektedir. Bu bağlamda sürdürülebilir ve etkili bir insani müdahale için sahadaki teknik kapasitenin artırılmasının yanı sıra, etik, politik, dijital ve yerel iş birliklerine dayalı yeni stratejik yaklaşımlar geliştirilmesi zorunludur. Sadakataşı Derneği'nin sahadaki tecrübeleri bu stratejik yaklaşımların bazı unsurlarını fiilen içerdiği gibi, genişletilerek uygulanabilir modeller hâline de getirilebilir. Aşağıda, bu çerçevede beş temel strateji başlığı önerilmektedir:

1. *Erken Uyarı ve Hızlı Müdahale Mekanizmaları:* Savaşların ve krizlerin öngörülebilir dinamikleri, müdahale hazırlıklarını önceden yapılandırmayı mümkün kılmaktadır. Özellikle çatışma bölgelerinde insani ihtiyaçların artışı çoğu zaman çeşitli sinyallerle kendini belli etmektedir: yerinden edilme eğilimleri, altyapı hasarları, sağlık sistemindeki ani çöküşler gibi. Bu noktada sivil toplum kuruluşlarının erken uyarı sistemleri (EWS – Early Warning Systems) geliştirmesi; kriz istihbaratını anlamlandırmak için veri analiz yeteneklerini güçlendirmesi elzemdir.²⁷ Ayrıca hızlı müdahale için önceden konumlandırılmış yardım depoları, mobil ekipler ve acil fon rezervleri gibi esnek sistemlerin kurulması gerekmektedir. Sadakataşı, acil durum hazırlıklarına dönük olarak bölgesel lojistik merkezleri kurabilmekte; yerel afet senaryoları üzerinden hazırlık tatbikatları düzenleyebilmektedir.
2. *Yerelleşme ve Topluluk Temelli Yaklaşımın Güçlendirilmesi:* 2023 IFRC Localization Raporu'na göre, krizlerin ilk 72 saatindeki müdahale kapasitesinin %80'i yerel aktörler tarafından sağlanmaktadır.²⁸ Dolayısıyla yerel STK'lar, kanaat önderleri, dinî yapılar ve gönüllü ağlarla iş birliği kurmak, insani yardımın hem hızını hem de meşruiyetini artırmaktadır. Toplum temelli yaklaşımlar, yalnızca yardımın dağıtımını değil; ihtiyacın belirlenmesini, yardımın takibini ve geri bildirimi de yerel kapasiteye entegre etmeyi gerektirir. Bu model, aynı zamanda yardımın onur

27 Humanitarian Practice Network, *Early Warning Systems and Humanitarian Preparedness*, HPN Network Paper No. 78, 2019.

28 IFRC, *Localization: Shifting the Power*, 2023 (Erişim: 13 Nisan 2025).

kırııcı olmadan, katılımcı bir şekilde yönetilmesini sağlar.²⁹ Sadakataşı bu çerçevede, faaliyet gösterdiği bölgelerde “yerel insani ortaklık protokolleri” oluşturabilmektedir; bölgesel liderlik programları ile yerel STK temsilcilerini insani diploması alanında destekleyebilmektedir.

3. *Dijitalleşme ve Teknolojik Dönüşüm*: Teknoloji, kriz dönemlerinde doğru kullanıldığında hayat kurtarıcı bir araç hâline gelebilmektedir. Johns Hopkins Üniversitesi’nin bir araştırmasına göre, dijital araçlar sayesinde sağlık hizmetlerine erişim, yardım dağıtımının takibi ve şeffaf bağış yönetimi önemli ölçüde iyileştirilebilmektedir.³⁰ Öne çıkan dijital insani yardım uygulamaları: Blokzincir tabanlı yardım dağıtım sistemleri, tele-sağlık çözümleri (mobil uygulamalar üzerinden uzaktan tıbbi destek), yapay zekâ destekli kriz haritalama, veri analitiği ile ihtiyaç tahminleme sistemleri.³¹ Sadakataşı, dijital bağış takip sistemlerini blokzincir altyapısıyla güçlendirebilecek; sahadaki yardım dağıtım ekiplerini mobil uygulamalarla destekleyerek veri tabanlı şeffaf raporlama mekanizmaları oluşturabilecektir.
4. *Sürdürülebilirlik ve Kriz Sonrası Kalkınma Yaklaşımları*: Kriz anında sağlanan yardım, eğer kalkınma sürecine entegre edilmezse geçici etkilerle sınırlı kalır. Bu sebeple Birleşmiş Milletler’in geliştirdiği “Humanitarian-Development-Peace (HDP) Nexus” yaklaşımı, yardımı sadece hayatta kalma düzeyinde bırakmadan; bireylerin yeniden üretken hayatlar kurmalarına imkân verecek şekilde yapılandırmayı hedefler.³² Bu anlayışa göre insani yardım; eğitim, gelir üretimi, psikososyal onarım ve yerel kapasite gelişimiyle birlikte ele alınmalıdır. Sadakataşı, barınma yardımı yaptığı bölgelerde kalıcı konut üretim kooperatifleri kurabilmekte; yetimlere yönelik yardım programlarını, uzun vadeli burs ve mesleki eğitim desteklerine dönüştürebilmektedir.
5. *Etik İlkelerin Kurumsallaştırılması*: Savaş bölgelerinde yürütülen yardım faaliyetleri, yalnızca teknik bir operasyon değil, aynı zamanda ahlaki bir eylemdir. Hugo Slim’in ifadesiyle, insani yardım ahlaki kararla-

29 GPPAC, *Agents for Change: The Role of Civil Society in Preventing and Transforming Violent Conflict*, 2018.

30 Center for Global Digital Health Innovation, “August 2024: Digital Tools Transforming Humanitarian Aid” (Erişim: 13 Nisan 2025).

31 UNOCHA, “Innovation and Technology in Humanitarian Aid” (Erişim: 13 Nisan 2025).

32 European Commission, “Resilience and Humanitarian-Development-Peace Nexus” (Erişim: 13 Nisan 2025).

rın sürekli test edildiği bir alandır.³³ Bu sebeple, yardım faaliyetlerinin planlama ve uygulama aşamalarında etik ilkelerin net biçimde tanımlanması ve kurumsallaştırılması gerekmektedir. Bu ilkelere örnek olarak: Yardımın “onur kırmadan” ulaştırılması, görsel ve medya materyallerinde mağduriyetin teşhir edilmemesi, tarafsızlık ve ayırım gözetmeme ilkelerine sadakat, gönüllülerin ve yerel halkın karar süreçlerine katılımı verilebilir.³⁴ Sadakataşı bu çerçevede kendi İnsani Etik İlkeler Belgesi’ni yayınlayabilecek; sahada görev yapan personel ve gönüllüler için düzenli etik rehberlik ve eğitim programları yürütebilecektir.

Geleceğe yönelik stratejiler sadece daha fazla yardım ulaştırmak için değil, aynı zamanda daha adaletli, daha katılımcı ve daha onarıcı bir insani sistem kurmak için gereklidir. Sadakataşı Derneği, sahip olduğu saha deneyimi ve toplumsal tabanıyla bu vizyonu gerçekleştirme potansiyeline sahiptir. Belirlenecek stratejik yol haritası ile hem savaş bölgelerindeki faaliyetlerini derinleştirebilir hem de insani yardımın ahlaki ve kurumsal dönüşümüne öncülük edebilir.

Sonuç

Savaş bölgelerinde sivil toplumun etkin rolü, insani krizin hafifletilmesi ve barışın inşası için hayati önemdedir. Sadakataşı Derneği, misyonu gereği çatışma bölgelerinde acil yardım ve rehabilitasyon çalışmaları yürütmüştür. Sadakataşı Derneği, barışı ve istikrarı hedefleyen kapsamlı stratejiler ile örgütlerin kapasitesinin artırılması, savaş mağdurlarının hayat kalitesini yükseltilmesi ve gelecekte benzer felaketlere karşı toplumsal direnci artırılmasını sağlamıştır. Başta Filistin olmak üzere dünyanın farklı coğrafyalarda söz konusu insani çabaların sürdürülebilir olması için uluslararası işbirlikleri güçlendirilmeli, yerel aktörler desteklenmeli ve modern teknolojiler kullanılmalıdır. Uzun vadede, insani yardım ve kalkınma programları bir arada ele alınarak sivil toplumun rolü pekiştirilmelidir.

33 Slim, Hugo. *Humanitarian Ethics: A Guide to the Morality of Aid in War and Disaster* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

34 Sphere Association, *Humanitarian Charter and Minimum Standards in Humanitarian Response*, 2018.

Kaynakça

- Center for Global Digital Health Innovation. (2024, August). *Digital tools transforming humanitarian aid*. Johns Hopkins Bloomberg School of Public Health. <https://publichealth.jhu.edu/center-for-global-digital-health-innovation/august-2024-digital-tools-transforming-humanitarian-aid>](<https://publichealth.jhu.edu/center-for-global-digital-health-innovation/august-2024-digital-tools-transforming-humanitarian-aid>)
- Donini, A. (2012). *The Golden Fleece: Manipulation and independence in humanitarian action*. Kumarian Press.
- European Commission. (2025). *Resilience and humanitarian-development-peace nexus*. <https://ec.europa.eu> (Erişim: 13 Nisan 2025).
- GPPAC. (2018). *Agents for change: The role of civil society in preventing and transforming violent conflict*.
- Humanitarian Outcomes. (2024). *Aid worker security report 2024*. [https://humanitarianoutcomes.org/sites/default/files/publications/awsr_2024.pdf](https://humanitarianoutcomes.org/sites/default/files/publications/awsr_2024.pdf) (Erişim: 13 Nisan 2025).
- Humanitarian Practice Network. (2019). *Early warning systems and humanitarian preparedness* (HPN Network Paper No. 78).
- ICRC (International Committee of the Red Cross). (2015). *International humanitarian law and the challenges of contemporary armed conflicts*.
- IFRC. (2023). *Localization: Shifting the power*. <https://www.ifrc.org> (Erişim: 13 Nisan 2025).
- International Rescue Committee (IRC). (2025). *A decade of destruction: Attacks on health care in Syria*. <https://www.rescue.org/article/decade-destruction-attacks-health-care-syria> (Erişim: 10 Nisan 2025).
- Leader, N. (1998). Proliferating principles: Or how to sup with the devil without getting eaten. *Disasters*, 22(4), 288–308.
- Levine, P. A. (1997). *Waking the tiger: Healing trauma*. North Atlantic Books.
- Sadakataşı Derneği. (2025a). *30 ülkeye Ramazan yardımı ulaştırdı*. <https://www.sadakatasi.org.tr> (Erişim: 13 Nisan 2025).

- Sadakataşı Derneği. (2025b). *Gazze'ye sağlık desteği*. <https://www.sadakatasi.org.tr> (Erişim: 13 Nisan 2025).
- Sadakataşı Derneği. (2025c). *İdlibli mültecilere acil yardım*. <https://www.sadakatasi.org.tr> (Erişim: 12 Nisan 2025).
- Sadakataşı Derneği. (2025d). *Misyon*. <https://www.sadakatasi.org.tr/misyon> (Erişim: 7 Nisan 2025).
- Slim, H. (2015). *Humanitarian ethics: A guide to the morality of aid in war and disaster*. Oxford University Press.
- Sphere Association. (2018). *The Sphere Handbook: Humanitarian charter and minimum standards in humanitarian response* (4th ed.). Geneva, Switzerland.
- UNESCO. (2025). *Education in emergencies*. <https://www.unicef.org/education/emergencies> (Erişim: 10 Nisan 2025).
- UNHCR. (2025). *Settlement and shelter*. <https://www.unhcr.org/us/settlement-and-shelter> (Erişim: 15 Nisan 2025).
- UNOCHA. (2025a). *Humanitarian access and delivery*. <https://www.unocha.org> (Erişim: 13 Nisan 2025).
- UNOCHA. (2025b). *Cluster coordination*. <https://www.unocha.org/our-work/coordination/cluster-coordination> (Erişim: 13 Nisan 2025).
- UNOCHA. (2025c). *Gaza Strip humanitarian snapshot*. <https://www.unocha.org> (Erişim: 12 Nisan 2025).
- UNOCHA. (2025d). *Innovation and technology in humanitarian aid*. <https://www.unocha.org> (Erişim: 10 Nisan 2025).
- UNICEF. (2025). *Children in war and conflict*. <https://www.unicefusa.org/what-unicef-does/emergency-response/conflict> (Erişim: 13 Nisan 2025).
- World Food Programme (WFP). (2025). *Yemen emergency*. <https://www.wfp.org/emergencies/yemen-emergency> (Erişim: 7 Nisan 2025).

KRİZ BÖLGELERİNDE MANEVÎ YAKLAŞIMLA PSİKOSOSYAL DESTEK VE EĞİTİM: YERYÜZÜ ÇOCUKLAR DERNEĞİ’NİN (YEÇED) İSLAMİ DEĞER TEMELLİ MODELİ

Reyhan KEKEÇ*

Giriş

Günümüz dünyasında krizler, coğrafi sınırları aşan etkileriyle bireylerin ve toplumların yaşamlarını derinden etkilemektedir ve yaşanan krizlerden etkilenen insan sayısı da her geçen yıl artmaktadır. Savaş, doğal afet, zorunlu göç gibi krizler sadece fiziksel hasar vermekle kalmamakta; aynı zamanda insan psikolojisine, sosyal dokuya ve toplumsal hafızaya da büyük zararlar vermektedir. Kriz durumlarında en çok etkilenen gruplardan biri de şüphesiz çocuklardır. Henüz gelişim süreçleri tamamlanmamış, duygusal bağlanma ihtiyaçları yüksek ve çevresel koşullara karşı duyarlılıkları artmış olan çocuklar, kriz anlarında derin travmalar yaşayabilmekte ve bu travmalar uzun vadeli psikolojik sorunlara dönüşebilmektedir. Üstelik pek çok çocuk kriz anında veya sonrasında psikolojik müdahale hizmetlerinden yararlanamamaktadır.

Çocukların krizler sonucunda yaşadığı olumsuz deneyimler sadece bireysel düzeyde kalmamakta; aynı zamanda toplumların geleceğini tehdit eden yapısal sorunlara zemin hazırlamaktadır. Bu nedenle kriz ortamlarında çocuklara yönelik yürütülen psikososyal destek müdahaleleri hem çocukların hem de toplumların sağlıklı gelişiminde hayati bir öneme sahiptir. Ancak bu desteklerin etkili olabilmesi sadece teknik ve profesyonel bilgilerle değil; aynı zamanda bireyin kültürel, dini ve manevi dünyasını da dikkate alan çok katmanlı bir yaklaşımla yürütülmesiyle mümkündür.

* Psikolojik Danışman, Yeryüzü Çocukları Derneği - reyhankecec@yeced.org

Kriz bölgelerinde uygulanan psikososyal müdahale programları incelendiğinde din temelli manevi uygulamaların oldukça az olduğu görülmektedir. Oysa manevi değerler, kriz zamanlarında bireylerin anlam arayışına, umut duygusuna ve içsel direncine önemli katkılar sunmaktadır. Dinî inançlar, ibadetler, dualar ve toplumsal dayanışma gibi manevi kaynaklar, travmaya uğrayan bireylerin yaşadıklarını anlamlandırmalarında, ruhsal bütünlüklerini yeniden kazanmalarında sıklıkla kullandıkları birer başa çıkma kaynağı olarak önümüze çıkmaktadır. Özellikle Müslüman toplumlar için din, gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası olup, kriz anlarında bireysel ve toplumsal dayanıklılığın temel bileşenlerinden biri hâline gelmektedir. Bu nedenle, psikososyal destek hizmetlerinde manevi yaklaşımların dikkate alınması, hizmetlerin etkililiğini ve kabul edilebilirliğini artıran kritik bir faktör olarak değerlendirilmektedir.

Bu çalışma, Yeryüzü Çocukları Derneği'nin (YEÇED) kriz bölgelerinde geliştirdiği ve uyguladığı İslami değer temelli psikososyal destek modelini merkeze alarak, bu modelin teorik temellerine ve pratikteki yansımalarına dair fikir sunmayı amaçlamaktadır. YEÇED, çocuklara yönelik özgün uygulamalar ve psikososyal destek müdahaleleri geliştiren bir sivil toplum kuruluşudur. Derneğin temel yaklaşımı; psikososyal destek ile eğitim hizmetlerini birbirinden ayırmadan, çocuğun bütünsel iyiliğini gözetten bir anlayışla, İslam temelli bir psikoloji perspektifi sunmaktır.

1. Kriz ve Çocuk

Kriz, beklenmedik ve kontrol dışı gelişen, bireylerin veya toplumların rutinini bozan sarsıcı olaylar olarak tanımlanır. Doğal afetler, savaşlar, salgınlar ve zorunlu göç, krizlerin en yaygın örneklerini oluşturur. Kriz ortamlarında, özellikle çocuklar en kırılgan gruplar olarak karşımıza çıkmaktadır. Çocukların çevresel faktörlere karşı duyarlılığı, duygusal savunmasızlığı ve güvenli bağlanma ihtiyaçları, krizlerde riskli bir grup olmalarına sebep olur.¹

Krizlerin çocuklar üzerindeki etkileri çok yönlüdür. Bu etkiler psikolojik olabileceği gibi sosyal boyutta da görülür. Psikolojik düzeyde yoğun kaygı, korku, ayrılık kaygısı, uykusuzluk, travma sonrası stres bozukluğu, regresyon vb. klinik belirtiler; krizden sonra çocuklarda en çok gözlemlenen durumlardandır. Sosyal boyutta ise içe kapanma, özgüvensizlik ve ilişkilerinde bozulmalar sıklıkla görülebilir. Uzun süre stabilizasyonun sağlanamadığı ve rutine dönülemeyen/ yeni

1 Zeynep Karlık & Naci Kula, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Krize Müdahale Yaklaşımları," Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi 5/5 (Haziran 2022): 106.

rutin oluşturulamayan kriz ortamlarında umutsuzluk ve gelecek kaygısı sıkça görülür hem çocuklar hem de toplum üzerinde kalıcı izler bırakabilir.

Her krizin ardından çocukların maruz kaldığı olumsuz etkiler, toplumsal yapıyı da etkiler çünkü ruhsal olarak desteklenmeyen çocuklar, büyüdüklerinde sosyal dayanışma ve barışın inşasında önemli zorluklarla karşılaşabilirler.² Toplumun geleceğini oluşturacak olan çocukların iyi oluşu toplumun iyi oluşu için büyük önem taşımaktadır. Bu olumsuz etkilerin uzun dönemde önüne geçilmezse, çocuklar sadece bireysel değil toplumsal anlamda da büyük yara alır. Eğitimde gerileme, sosyal uyum sorunları ve geleceğe dair umutsuzluk bu çocuk kuşağına miras olarak kalabilir.³

1.1. Psikososyal Destek Nedir ve Neden Gereklidir?

Psikososyal destek, bireylerin ruhsal, duygusal ve sosyal iyilik halini bütüncül bir şekilde ele alan müdahalelerdir. Bireyin içsel psikolojik süreçlerini değil, aynı zamanda yaşadığı çevre ve toplumla olan etkileşimlerini de desteklemeyi hedefler. Kriz bölgelerinde psikososyal destek çalışmaları hayati öneme sahiptir ve temel amacı; bireylerin yaşadıkları travmatik deneyimlerle başa çıkmalarını kolaylaştırmak, işlevselliklerini yeniden kazanmalarını desteklemek ve uzun vadeli ruhsal iyilik hallerini güçlendirmektir.⁴ Kriz bölgelerinde çalışan uzmanlar, kriz anında akut dönemde uygulanan psikososyal destek müdahalelerinin hem ilk stres tepkilerini azalttığını hem de uzun vadede travma belirtilerinin kronik hale gelmesini önlediğini vurgulamaktadır.⁵

Psikososyal destek müdahaleleri, insani krizlerin ayrılmaz bir parçasıdır ve mağdurların hem hayatta kalma becerilerini hem de yeniden ayağa kalkma becerilerini belirgin biçimde artırmaktadır. Etkili psikososyal destek için gerçekleşen müdahalelerin çok katmanlı olması önemlidir. UNHCR'ye göre bireylerin yerinden edildiği kriz durumlarında psikolojik başa çıkma kapasiteleri zayıflar; bu yüzden müdahaleler toplumsal destek sistemlerini güçlendirmeye odaklanmalıdır. Psikososyal destek müdahaleleri kriz anlarında temel hizmetlerin sağlanmasından

2 Michael Ungar, *"The Social Ecology of Resilience: A Handbook of Theory and Practice"* (New York: Springer, 2012), 25-27.

3 UNHCR, Mental Health and Psychosocial Support (MHPSS), 2023, (erişim 14 Mart 2025).

4 Samah Jabr, *"Psychosocial Impact of Occupation on Palestinian Children,"* Journal of Peace Psychology, cilt 25, sayı 3 (2019): 250-265.

5 World Health Organization (WHO), Mental Health and Psychosocial Support (MHPSS) Interventions, 2023, (erişim 14 Mart 2025).

profesyonel terapi ve rehabilitasyona kadar uzanan bütünsel bir piramit içinde planlanmalıdır.⁶

1.2. Kriz Bölgelerinde Psikososyal Desteğin Boyutları

Kriz ve çatışma dönemlerinde ruh sağlığı hizmetleri, sadece travma merkezli bireysel yaklaşımlarla sınırlı kalmamalıdır. Kriz mağdurlarına bireysel müdahalelerin yanı sıra topluluk dayanışmasını güçlendiren, inanç ve maneviyyatı içeren bir çerçeveye sunulan müdahaleler de kullanılmalıdır. Toplum olarak yara alındığında iyileşmenin sadece bireysel müdahaleler ile sağlanamayacağı, kolektif travmaların kolektif iyileşme gerektirdiği göz ardı edilen bir gerçektir. Filistin bağlamı, toplumsal travmalara karşı toplumsal direnişin ve dolayısıyla toplumsal iyileşmenin gözlemlendiği örneklerdendir. Halkın *sumud* (صمود) (direniş) içinde gösterdiği dayanıklılık; aile desteği, birliktelik, inanç ve aktif sabırla sürdürülmektedir⁷. Bu unsurlar, özellikle travmaya toplum halinde maruz kalınan durumlarda psikososyal iyileşmede koruyucu etkenler olarak kabul edilmektedir. Jabr, Filistinli çocukların yaşadığı psikolojik travmanın yalnızca bireysel düzeyde değerlendirilemeyeceğini, bu travmanın arkasındaki sürekli siyasal şiddet ve işgal bağlamının göz ardı edilmemesi gerektiğini savunmaktadır.⁸ Bu nedenle bireysel terapi yerine toplumsal dayanışmaya dayalı, politik açıdan duyarlı, çok-safhalı müdahaleler önermektedir.

1.3. Müslüman Coğrafyalarda Ruh Sağlığı Hizmetlerinin Durumu

Müslüman coğrafyalarda ruh sağlığı hizmetlerinin erişilebilirliği, kapsamı ve kültürel uygunluğu birçok ülkede hâlâ oldukça sınırlıdır. Özellikle savaş ve afet bölgelerinde gıda, barınma vb. pek çok hizmet yetersiz durumdadır; ruh sağlığını önceleyen hizmetler ise maalesef kriz planının ilk aşamasında yer almamakta ve önemi göz ardı edilmektedir.

Ruh sağlığı konusundaki sosyal damgalanma da bu alandaki hizmetlere başvuru oranlarını ciddi biçimde düşürmektedir. Rania Awaad, Müslüman bireylerin ruh sağlığı sorunları karşısında sıklıkla dini liderlere ya da aile büyüklerine başvurduklarını, klinik yardıma başvurunun ise yaygın olmadığını ifade etmektedir.⁹

6 World Health Organization (WHO), Mental Health and Psychosocial Support (MHPSS) Interventions: Acute/Immediate Response Phase, 2023, (erişim 14 Mart 2025).

7 Bosqui, Tania vd. "Psychological and Social Suffering of Another Generation of Palestinian Children Living under Occupation: An Urgent Call to Advocate." Health and Human Rights Journal, cilt 26, no. 1, 24 Mayıs 2024, 147–150.

8 Samah Jabr, "Psychosocial Impact of Occupation on Palestinian Children," 250-265.

9 Rania Awaad, "Islamic Psychology: Towards an Integrative Approach," Psychiatric Services, 73/6 (2022), 657-659,

Bazı topluluklarda ruhsal sorunların “iman eksikliği” olarak değerlendirilmesi, damgalanma endişesini ve dini kaygıları da beraberinde getirmekte, profesyonel destek arayışını daha da zorlaştırmaktadır.

Müslüman coğrafyalarda ruh sağlığı hizmetlerinin eksikliği, kısmen ruh sağlığıyla ilgili damgalamanın bir yansımasıdır ancak müdahalelerin inançlarla örtüşmediği algısı da insanların bu hizmetlere başvuramalarının ya da talep etmemelerinin önemli sebeplerindendir. Bu durumlara neden olan başlıca faktörlerden biri, sıklıkla başvuru alan psikolojik müdahale yöntemlerinin bireyin dini ve kültürel bağlamıyla örtüşmemesidir. Zoellner’in de dikkat çektiği gibi; dünya nüfusunun yaklaşık %23’ü Müslüman olmasına rağmen travma sonrası bozukluk tedavilerinde İslamî inançları merkeze alan bir model bulunmamaktadır. Halbuki birçok Müslüman, hayatta karşılaştığı zorluklar esnasında dini baş etme kaynaklarına yönelmektedir. Hem kültürel hem de dini anlamda manevi uygulamalar (dua, oruç, zikir gibi) sıkça baş etme mekanizması olarak kullanılmaktadır. Kişilerinde dinî inancıya sahip ve pratikleri yerine getiren kişilerin, krize bağlı depresyon ve travma belirtileri açısından daha düşük risk taşıdığını gösteren araştırmalar da yer almaktadır.¹⁰

Ruh sağlığı hizmetleri incelendiğinde Batı merkezli yöntem ve çalışmaların alanda baskın olduğu dikkate çarpmaktadır. Ancak bu psikoterapi ve psikososyal destek modelleri, özellikle Müslüman çocuklar ve aileler için her zaman uygun olmamaktadır. Bu nedenle, manevi değerlerin ve dini öğretilerin dikkate alındığı, kültürel açıdan uyumlu yaklaşımlar geliştirilmesi ve çalışılan bölgenin ihtiyacına göre uyarlanması ve uygulanması elzemdir.¹¹

Zoellner ve arkadaşlarının yürüttüğü bir çalışma Müslüman toplumlar ile çalışırken İslam öğretilerini merkeze alan bir psikososyal müdahalenin bireylerdeki olumlu etkisini gözler önüne sermektedir. Zoellner, savaş ve göç travması yaşayan mülteci popülasyonlar üzerinde yaptığı çalışmada, cami temelli ve yerel dini liderlerin yürüttüğü kısa süreli psikososyal müdahalelerin, bireylerde anlamlı iyileşmeler sağladığı gözlemlenmiştir. Çalışmanın bulguları, kriz bölgelerinde manevi ve kültürel temelli destek modellerinin, psikososyal iyileşme sürecinde kritik ve etkili bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.¹²

10 Lori A. Zoellner, Jacob A. Bentley, Norah C. Feeny, Alexandra B. Klein, Michael L. Dolezal, Dega A. Angula ve Momin H. Egeh, “Reaching the Unreached: Bridging Islam and Science to Treat the Mental Wounds of War,” *Frontiers in Psychiatry*, cilt 12 (2 Haziran 2021): 599293.m

11 Recep Şentürk, “Integrating Islamic Values into Psychosocial Interventions,” *Journal of Islamic Psychology*, cilt 6, sayı 1 (2020): 20-35

12 Lori Zoellner, Nicole C. Feeny, ve Matthew A. Rothbaum, “Faith-Based Psychosocial Interventions with Refugee Populations,” *Journal of Refugee Studies*, cilt 33, sayı 1 (2020): 123-140.

Sürekli çatışma ve kriz ortamlarında yaşayan çocukların ruh sağlığı üzerine yapılan çalışmalar, bu olumsuz etkilerin kalıcılığını ortaya koymaktadır. Örneğin ruh sağlığı uzmanları Filistin’de yıllardır devam eden işgal ve şiddet koşullarında yetişen çocukların sadece travma değil, sürekli tekrarlayan ve iç içe geçmiş travmalara maruz kaldıkları vurgulanmaktadır. Manevi yönelimli uygulamaların önemli süregelen travmalarda da karşımıza çıkmaktadır. Filistinli Psikiyatrist Samah Jabr, Batı merkezli travma tanımlarının bu bağlamlarda yetersiz kaldığını ve daha kapsayıcı, kültürel ve manevi boyutları içeren yeni modellerin geliştirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.¹³ Jabr’a göre, kriz koşullarında psikolojik dayanıklılığı destekleyen en temel faktörler; toplumsal aidiyet duygusu, kültürel süreklilik ve manevi referanslar aracılığıyla güçlendirilen başa çıkma mekanizmalarıdır.¹⁴

İslami değerlerle temellenmiş ve yerel kültürle uyumlu psikososyal destek yaklaşımlarına olan ihtiyaç giderek daha görünür hale gelmektedir. Alanında uzman isimlerden Hooman Keshavarzi, bu ihtiyaca karşılık olarak “İslami psikoterapi” modelini önermekte ve bireyin dini inançlarını merkeze alarak manevi kaynaklarla desteklenmiş bir terapi sistemi geliştirmektedir.¹⁵ Bu model, bireyin maneviyatını sadece bir başa çıkma stratejisi olarak değil, aynı zamanda psikolojik dayanıklılığın temel bileşeni olarak ele almaktadır.

2. İslami Psikoloji Nedir?

İslamî psikoloji, insanın zihinsel, ruhsal ve bedensel boyutlarını, İslam’ın bilgi anlayışı, insanın yaratılışına dair bakışı ve ahlaki öğretileriyle birlikte değerlendiren bütüncül bir disiplindir. Modern psikolojinin ağırlıklı olarak seküler ve Batı-merkezli olmasına karşın, İslamî psikoloji bireyin akıl, kalp, ruh ve beden bütünlüğünü esas almaktadır. Bu yaklaşım, insanı yalnızca bilişsel ve davranışsal süreçlerin toplamı olarak değil, aynı zamanda manevî ve varoluşsal boyutları olan bir varlık olarak değerlendirmektedir.¹⁶

İslamî psikolojinin kökeni, İbn Sînâ, El-Gazâlî ve İbn Tufeyl gibi İslam alimlerinin “ruh”a dair kapsamlı eserlerine dayanmaktadır. Bu alimler, ruh kavra-

13 Samah Jabr, “*Living in Continuous Trauma: Palestinian Children in Conflict*,” *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 61, no. 3 (2020): 301-315.

14 Samah Jabr, *Psychosocial Support in Conflict Zones: Cultural and Spiritual Perspectives*, Ramallah: Palestine Academic Press, 2019, 45-47.

15 Hooman Keshavarzi ve Amber Haque, “*Outlining a Psychotherapy Model for Enhancing Muslim Mental Health Within an Islamic Context*,” *International Journal for the Psychology of Religion*, 23/3 (2013), 230-249, [Erişim: 31.05.2025].

16 Hooman Keshavarzi, “*Islamic Psychology: Human Behaviour and Experience from an Islamic Perspective*,” (New York: Routledge, 2021), 5-27.

mının açıklanması, duyguların insana etkisi, ahlaki gelişimi ve manevî arınma gibi birçok konuda teoriler geliştirmiştir. İslam literatüründe “ilmü’n-nefs” (ruh bilimi) olarak bilinen bu alan, sadece insan psikolojisi ve patolojik durumları değil, aynı zamanda insanın hakikatle ilişkisini ve ahlaki tekâmülünü de kapsamaktadır.¹⁷

İslami psikoloji öğretilerinin özellikle kriz sonrası müdahale ve psikososyal destek süreçlerine eklenmesi, Müslüman toplumlarda ruh sağlığı hizmetlerinin etkinliğini artırma potansiyeline sahiptir. Travma yaşayan bireylerde, bilişsel ve duygusal etkilerin yanı sıra anlam kaybı, umutsuzluk vb. varoluşsal krizler de gözlenmektedir. İslamî öğretiler, bireyin ruhunu yeniden inşa edebilecek ve onu manevî kaynaklarıyla buluşturabilecek bir zemin sunmaktadır.¹⁸

İslami psikoloji, batı merkezli psikolojinin aksine bütüncül bir yaklaşım benimsemekte; akıl, beden ve ruhu bir arada değerlendirmektedir. İslami Psikoloji alanında önemli eserler ortaya koyan ruh sağlığı uzmanı Rasjid Skinner da İslami psikolojiyi, benlikteki manevî boyutu hesaba katarak “daha bütüncül” kabul etmektedir.¹⁹ Batı psikolojisi ruhî boyutu ihmal ederken İslami psikoloji buna özellikle alan açmaktadır. Bu perspektifte İslami psikoloji, sadece düşünce ve davranışı değil, aynı zamanda ibadet ve maneviyatı da ruh sağlığının ayrılmaz parçası saymaktadır. Awaad, modern psikiyatrik tedaviler ile İslami inanç, adet ve ritüelleri birleştirmenin, bin yıl öncesine dayanan “akıl-beden-ruh” bütünselliği geleneğini yeniden canlandırdığını belirtmektedir.²⁰ Temelde İslami psikoloji, insanın ruhsal ihtiyaçlarını ve ilahî boyutunu görmezden gelen modern yaklaşımların bir eleştirisi ve alternatif arayışıdır. Bu yaklaşımlardan yola çıkarak uygun biçimde İslam öğretilerin psikolojik müdahalelere dahil edilmesi özellikle Müslüman toplumlara sunulan hizmetlerde büyük bir boşluğu dolduracaktır.

2.1. İslami Psikoloji ve Psikososyal Destek

YEÇED’in psikososyal destek modeli İslami değerlere dayanmaktadır. YEÇED’in çocuklarla yürüttüğü çalışmalarında İslami psikolojiyi entegre etmesinin temel nedeni, çocukların toplumsal ve kültürel bağlamına uygun ve onların anlam dünyalarıyla örtüşen bir destek yaklaşımının benimsenmesidir. İstanbul’daki mül-

17 Oliver Leaman, “Islamic Philosophy: An Introduction,” (Cambridge: Polity Press, 2013), 102-130; Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study*, (World Wisdom, 2006), 58-73.

18 Awaad, Rania, et al., “Integrating Islamic Principles in Psychotherapy for Trauma Survivors: Clinical and Theoretical Foundations,” *Journal of Religion and Health*, 58 (2019): 1406–1419.

19 Rasheed, Skinner. “An Islamic Approach to Psychology and Mental Health.” *Mental Health, Religion & Culture* 6, no. 6 (Eylül 2010): 547–551.

20 Stanford Medicine. “Mental Health and Islam: A Conversation with Rania Awaad.” *The Stanford Psychiatry Podcast*. Yayın 28 Mayıs 2024 (erişim 10 Nisan 2025).

teci çocuklar ile deprem ve savaş bölgesindeki çocuklar ile yürütülen çalışmalarda İslami psikolojiye duyulan ihtiyaç belirginleşmiştir. Bu ihtiyacın en önemli nedenleri Batı merkezli yaklaşımlarının sınırlamaları, çocukların ve ailelerin halihazırda manevi referanslara yönelmeleri, dini ritüellerin duygusal düzenleme mekanizması olarak kullanılması olarak sıralanabilir.

Din ve inanç sistemleri, pek çok insan için aktif kullandıkları başa çıkma mekanizmalarıdır. Zorluklar karşısında insanların manevi olarak güç aldıkları kaynaklara yönedikleri ve bu kaynakların pek çok insan için koruyucu rol oynadığı gözlemlenmektedir. Örneğin, Al-Nuaimi ve arkadaşları Müslüman toplumlarda ruh sağlığına yönelik çalışmalarında dindarlık ve maneviyatın insanlar üzerindeki etkilerini incelemiştir. Yapılan çalışmada dini ve manevi kaynakları aktif kullanmanın depresyon oranlarıyla ters orantılı olduğu, stresle baş etmede kolaylık sağladığı ve travma sonrası stres belirtilerini azalttığı gözlemlenmiştir.²¹ Bu bulgular, İslam'ın ve genel olarak dinin kriz anlarında psikososyal destek sağlayan bir kaynak olduğunu göstermektedir.

İslam öğretileri bireylerin ruh sağlığı üzerinde koruyucu rol de oynamaktadır. Örneğin, adalet, merhamet, insan onurunun korunması gibi değerler, kişinin zor zamanlarda umut ve direnç bulmasına yardımcı rol oynamaktadır. Filistin kökenli psikiyatr Samah Jabr, İslami değerlerin özgürleşmeyi teşvik eden ve sömürgeyi reddeden psikolojiye temel oluşturduğunu vurgulamıştır. Jabr'a göre İslam'ın öğretileri, "adalet, eşitlik ve zulmün reddi" gibi öğretileriyle zulüm altında yaşayan toplumların onurlu bir şekilde direnmesini ve özgürleşmesini hedefleyen özgürleşme psikolojisinin hedefleriyle uyumludur. Jabr, ayrıca Filistin toplumunun zorluklar karşısındaki dayanıklılığını ve metanetini yani sumudu İslam'ın etkisiyle açıklamaktadır. Örneğin, kayıplar karşısında psikiyatri müdahaleleri ve terapi modelleri kişinin acılarını dindiremediğinde, İslam'da yer alan şehitlerin yüceltilmesi ve ahirette sevdikleriyle buluşma ümidinin insanların kaybına ve acıya katlanmalarına yardımcı olduğunu vurgulamaktadır.²² Bu vurgu, inançların ve umut temelli motivasyonun, modern terapi araçlarının yetersiz kaldığı durumlarda bile duygusal iyileşmeye destek olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla İslam'ın sabır, tevekkül ve toplumsal dayanışma gibi değerleri, kriz bölgelerindeki çocukların psikososyal iyileşmesi için güçlendirici kaynaklar olabilir.

21 Al-Nuaimi, Saleem Khaldoun, ve M. Walid Qoronfleh. "Mental Health and Psycho-Social-Spiritual Support for Muslim Populations in Emergency Settings." *Journal of Muslim Mental Health* 14, no. 1 (Yaz 2020): ss. -. DOI: 10.3998/jmmh.10381607.0014.105.

22 Jabr, Samah. "Islam and Liberation Psychology: A Pillar of Psychological Struggle in Occupied Palestine." *Middle East Monitor*, 27 Eylül 2024.

İslami Psikoloji'yi merkeze alan bir başka çalışma, cami temelli, yerel dini liderlerin yürüttüğü kısa süreli psikososyal müdahalelerin, savaş ve mülteci travması yaşayan bireylerde oldukça etkili olduğunu göstermiştir. Bu çalışmada, travmanın etkilerini azaltmak ve topluluk içinde iyileşmeyi teşvik etmek amacıyla İslam ilkeleri, kanıta dayalı travma odaklı müdahale teknikleriyle birleştirilmiştir. İmamların görevlendirilmesi, topluluk içi dayanışmayı güçlendirmiş ve programın kültürel bağlam içinde kabul görmesini sağlamıştır. Çalışmanın bulgularına göre katılımcıların travma belirti skorlarında anlamlı düşüş gözlemlenmiştir.²³ Bu sonuçlar, İslami temelli müdahalelerin Müslüman bireylerin iyi oluşu üzerindeki potansiyelini göstermektedir.

2.2. Dini Başa Çıkma Yöntemleri ve Nebvî Metotlar

İnanç temelli başa çıkma yöntemleri, kriz yaşayan bireyler arasında yaygındır. Dini öğreti ve ibadetler, stresli durumlarda bireyin yaşadıklarını anlamlandırması ve psikolojik dengeyi sağlaması için sıklıkla kullanılır. Örneğin yapılan araştırmalarda, gelişmekte olan ülkelerde insanların %92'sinin hayatlarında dinin önemli bir rol oynadığı ve zorlu durumlarla başa çıkmada dinî inançlarından yardım aldıkları belirtilmiştir.²⁴ Kriz yaşamış pek çok bireyin herhangi bir yönlendirme olmaksızın dini referansları kendisine bir baş etme yöntemi olarak seçmesi oldukça sık rastlanan bir durumdur.

Peygamber Efendimiz'den model alınan metotlar da travmaya karşı dayanıklılık kazandırmaktadır. Örneğin sabır, şükür, *emr-i bil-maruf ve nehy-i ani'l-münker* gibi ilahi emirler, acı içindeki insanlara umut vermektedir. Ayrıca "*Allah'ın (dinî) eylem iyimserliği*" gibi bilişsel kuramlar, psikolojik güç kaynağı olarak devreye girmektedir. Sağlam bir *Allah tasavvuru şeması* olan kişi, krizleri anlamlandırmada ve başa çıkmada temel bir altyapıya sahip olmaktadır.²⁵ Nebvî metodlar kişileri aynı zamanda davranışsal tekniklere yönlendirmekte ve olumlu baş etme davranışlarını da kazandırmaktadır.

23 Lori A. Zoellner, Jacob A. Bentley, Norah C. Feeny, Alexandra B. Klein, Michael L. Dolezal, Dega A. Angula & Momin H. Egeh, "Reaching the Unreached: Bridging Islam and Science to Treat the Mental Wounds of War," *Frontiers in Psychiatry* 12 (2 Haziran 2021): 599293, doi:10.3389/fpsy.2021.599293

24 Bulut, S., Hajjiyousouf, I. and Nazir, T. (2021) *Depression from a Different Perspective*. Open Journal of Depression, 10, 168-180.

25 Zeynep Karlık & Naci Kula, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Krize Müdahale Yaklaşımları, 99-128

3. İslami Başa Çıkma Modelleri İçin İlham Veren Bir Kavram: Sumud

Sumud kavramı Arapça kökenli bir kelime olup, genel anlamıyla “direniş, sebat, kararlılık” gibi anlamlar taşımaktadır. İngilizce *resilience* (psikolojik dayanıklılık) kelimesine benzerlik gösterse de özelde çok daha derin bir anlam taşımakta ve aktif bir direnişi vurgulamaktadır. Özellikle Filistin halkının işgale karşı gösterdiği pasif direnişi tanımlamak üzere yaygın biçimde kullanılmaktadır. Ancak sumud kavramı, sadece politik bir direniş biçimi olmanın ötesinde; psikolojik, kültürel ve manevi bir duruşu da ifade etmektedir.²⁶ Sumud, zorlayıcı ve travmatik koşullar altında boyun eğmeme, kimlik ve aidiyet duygusunu koruma ve sosyal dayanışmayı sürdürme kararlılığını ifade etmektedir. Özetle sumud, bireysel pasiflik veya yalnızca şiddete direnç olmanın ötesinde, toplumsal iyileşme ve ortak üretme dayalı aktif bir direnç modeli olarak ele alınmaktadır.

Samah Jabr, Filistinli çocukların büyük bir kısmının fiziksel travmalar yaşamasının yanı sıra, sürekli bir varoluşsal tehdit altında bulunduklarını belirtmektedir. Evlerin yıkılması, okulların bombalanması, aile üyelerinin gözaltına alınması gibi olaylar; çocuklarda “dünyanın güvensiz bir yer” olduğu algısını güçlendirmektedir. Buna rağmen, çocukların yaşamlarını sürdürme çabaları, oyun oynamaya devam etmeleri, dua etmeleri, gerektiğinde taş atmaları gibi davranışlar sumudun canlı örnekleridir.²⁷

Sumud kavramı, İslamî psikolojiyle doğrudan örtüşen bir yapıya sahiptir. Her iki yaklaşım da sabır, ümit ve ahlaki duruşu temel alan bir varoluş biçimi önermektedir. Hem bireysel hem de toplumsal iyi oluşu desteklemektedir.

Sumudun dört ana boyutu şöyle sıralanabilir:

1. Sosyal İlişkilerin Sürdürülmesi: Yıkılan veya parçalanan topluluklarda karşılıklı desteği korumak, insanî ilişkileri canlı tutmak,
2. Kendine Yeterlilik Mücadelesi: Dış zorlamaya rağmen ekonomik ve sosyal olarak bağımsızlığını korumaya çalışmak,
3. Onurlu Hayat: İşgal koşulları altında bile onur ve haysiyetle yaşamaya devam etmek,

26 Sayigh, Rosemary. *Armed Struggle and the Search for State: The Palestinian National Movement, 1949-1993*. Oxford University Press, 1997, 223-225.

27 Jabr, Samah. “*Mental Health and Resilience among Palestinian Children Living under Occupation*,” *International Journal of Mental Health*, 44/3 (2015): 231-246.

4. Eylem ve Özne Olma: Kültürel ve politik varlığı aktif eylemlerle sürdürmek, aktif bir direniş sergilemek.²⁸

YEÇED, bu kavramsal çerçeveyi sahadaki uygulamalarına entegre etmektedir. Çocuklara birlikte üretme, kültürel gelenekleri yaşatma, misafirperverlik ve dayanışma gibi değerlerin aktarılması amaçlanmaktadır. Böylelikle travma sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir yanıtla karşılanmakta ve topluluk dayanışması güçlendirilmektedir.

YEÇED'in sumud anlayışından öğrendikleri temel ilkeler de: "birlikte iyileşmek" travmatik yılların ardından topluca toparlanmak; en çok etkilenenleri merkeze almak "merkezleştirmek"; topluma katkı sağlayan ve ortak kültür inşasını yeniden hayal eden işlere odaklanmak ve "üretmek"; gelenek ve sanatları da benimseyerek "gelişmek" olarak sıralanabilir. Bu değerler, eğitim programlarına, müdahale programlarına ve çocuklar için geliştirilen oyunlara yansıtılmaktadır. Çocuklarının kendilik algılarını güçlendirmek için Müslüman kimliğini tanımalarına yönelik etkinlikler düzenlenmektedir. Ait oldukları kültürleri yansıtan etkinlikler düzenlenerek geleneklerini yaşama fırsatı sunulmaktadır. Kur'an ve hadislerden yola çıkarak baş etme mekanizmalarının güçlendirilmesi hedeflenmektedir. Son olarak kişiye hakları öğretilerek kendi haklarına dair bir hak savunucusu olması önemsenmektedir.

4. YEÇED'in İlke ve Uygulamaları

4.1. İlkeler

YEÇED'in İslami değer temelli yaklaşımı, yukarıda özetlenen kuramsal dayanaklar üzerine inşa edilmektedir. Derneğin çalışmalarında öne çıkan temel ilkeler arasında çocuk odaklılık, bütüncüllük, güçlendirme ve yerel kapasite gelişimi sayılabilir. Her çocuğun kendine inanan bir yetişkine ihtiyacı olduğu düşüncesiyle yola çıkarak, kriz bölgelerinde hem kaliteli eğitimi hem de manevi ve duygusal destek mekanizmalarını bir arada sunmayı amaçlamaktadır. Bu yaklaşım, eğitim ile psikososyal desteğin birbirinden ayrılmadığı, aksine bir bütünün parçaları olarak ele alındığı modelleri gerektirmektedir.

YEÇED'in en ayırt edici özelliklerinden biri, psikososyal destek hizmetlerine İslami değerleri entegre etmesidir. Bu yaklaşım, yalnızca ideolojik bir tercih-

28 United Nations Development Programme / Programme of Assistance to the Palestinian People (UNDP/PAPP), *Introduction to Resilience* ["From Sumud to Transformative Resilience" Working Paper], Kasım 2022, 7.

ten öte, sahadaki gerçek ihtiyaçların bir yansımasıdır. 2016'dan bu yana mülteci, afet yaşamış, savaş bölgesinde yaşayan pek çok Müslüman çocukla yürütülen çalışmalarda; İslam'ın çocuklar ve aileleri üzerinde koruyucu etkisi uzmanlar tarafından sahada bizzat gözlemlenmiştir. Kriz bölgelerinde yaşayan Müslüman çocuklar, travmayla başa çıkarken sıklıkla dini referanslara sığınmakta; bu nedenle müdahalelerin dini bağlamla uyumlu olması, destek hizmetlerinin etkinliğini artırmaktadır. Bu bağlamda travma yaşayan çocukların anlam dünyasına doğrudan hitap eden, onları hem manevi hem duygusal olarak destekleyen özgün materyaller geliştirmektedir. Sahada uygulanan psikoeğitim programları, grup oyunları, yaratıcı drama etkinlikleri ve manevi hikayeler, İslami değerlerin çocukların içsel dayanıklılığını güçlendirmesi hedefiyle tasarlanmaktadır.

Psikososyal destek uygulamalarında umut temelli psikoeğitim yöntemleri önemli bir yer tutmaktadır. İslami değerler çerçevesinde sağlanan psikososyal destekte, çocuklara ve ailelere sabır, teslimiyet, manevi dualar yoluyla stres yönetimi müdahaleleri uygulanmaktadır. Çocuk hikayeleri, masal ve kıssalar kullanılarak çocuklara örnek hikayeler sunulmakta ve dayanıklılık kazandırılmaktadır. Çocukların günlük yaşamlarında ibadet pratiklerini sürdürmeleri desteklenmekte ve inancın kriz anlarında güç kaynağı olduğu vurgulanmaktadır.

Bu İslami değer temelli yaklaşımın bir diğer önemli unsuru, toplumu güçlendirmeyi hedefleyen müdahalelerdir. Psikososyal destek programları sadece çocuklarla sınırlı kalmayıp aileleri ve öğretmenleri de kapsamına almaktadır. Aile eğitimleri ile ebeveynlere krizde çocuklarına nasıl destek olacakları Nebevi metodlar ile öğretilmekte, öğretmen seminerleri ile okul çevresinde psikososyal destek mekanizmaları geliştirilmektedir. Bu çok paydaşlı yaklaşım, toplumsal dokunun sağlamlaşmasına ve böylece çocukların psikolojik iyileşmesinin topluluk düzeyinde de desteklenmesine yardımcı olmaktadır.

Özetle, YEÇED'in kullandığı bu model, çocuğun kendi dünyasını kurmasına yardımcı olmayı hedeflemektedir. Uygulayıcılar, faydalanıcılar için bir kuratör değil, sadece rehberlerdir. Tüm uygulamalar öncesinde esas olan çalışılan bölgenin fiziki, kültürel ve sosyal koşullarının anlaşılmasıdır. Toplumu güçlendirmek ve toplumun yerel unsurlarını geliştirmek; temelde toplumunun kendi kendine yetebilmesini sağlamak birincil amaçlardandır. Tüm bu hedefler doğrultusunda çalışmalar sürdürülürken referans noktası İslam'dır.

4.2. Materyal ve Yöntemleri

4.2.1 İslami Psikoloji Referanslı Materyal Örnekleri

YEÇED'in saha çalışmalarında kullandığı psikososyal destek araçları, çocuklara hem oyun alanı sunmak hem de anlam dünyalarını desteklemek üzere ruh sağlığı uzmanlarından oluşan profesyonel bir ekip tarafından özenle tasarlanmaktadır. Bu araçların amacı yalnızca travma sonrası belirtileri hafifletmek değil, aynı zamanda çocuğun yeniden güven ve kontrol duygusunu kazanmasını sağlamaktır. Çalışmalardan bazılarının genel çerçevesi aşağıdaki gibidir:

1) Kaplumbağa

“Kaplumbağa” terapötik oyuncak, peluş malzemeden üretilmiş, travma yaşayan çocukların kendilerini güvende hissetmelerini destekleyen özel bir materyaldir. Oyuncuğun sırtında yer alan dünya deseni, çocuğun kendi dünyasını kurma ve taşıma metaforunu temsil etmektedir. Aynı zamanda güçlü ve sağlam bir koruma mekanizmasının varlığına vurgu yapmaktadır. İhtiyaç duyulduğunda kabuğa çekilme, yavaş ama emin adımlarla yolda ilerleme vb. metaforlar da kaplumbağanın hikayesi olarak faydalanıcılara sunulmaktadır.

Kabuk bölümünün iç kısmında fermuarla açılan bir bölme bulunmakta olup, burada İslamî psikoloji temel alınarak hazırlanmış başa çıkma kartları yer almaktadır. Kartlar yalnızca yazılı metin içermekle kalmayıp, dil gelişimi henüz tamamlanmamış veya farklı diller konuşan çocukların da anlayabileceği şekilde görsellerle desteklenmiştir. Her kart, çocukların sıkça yaşadığı semptomları (örneğin uykusuzluk, korku, üzüntü) ve bu durumlarla başa çıkma yöntemlerini İslam öğretileri ile sunar. Bu öğretiler, bir ayet, hadis ya da sünnet bir davranış olabilir.

Bu kartların içeriği, Lazarus'un “BASIC ID” modelindeki altı baş etme metodlarıyla da uyumludur. BASIC ID modeline göre bireyler zor durumlarda birbirini tamamlayan yedi baş etme stratejileri kullanılmaktadır.²⁹ Her kartta, semptomu en uygun baş etme kanalı seçilmektedir. Bu oyuncak geliştirilirken yararlanılan modelin altı bileşeni şunlardır:

- 1) İnanç (Belief): Ruhsal inanç ve anlam bulma stratejileri (örneğin dua etmek, kader bilinci geliştirmek)
- 2) Duygulanım (Affect): Duyguları yönetme ve ifade etme yolları (örneğin duygu paylaşımı, sanatla ifade)

29 Arnold A. Lazarus, “Multimodal Behavior Therapy: Treating the ‘BASIC ID,’” *The Journal of Nervous and Mental Disease* 156, no. 6 (1973): 404–11.

- 3) Duyu (Sensation): Duyu organlarını uyarma, hareket
- 4) İmgeleme (Imagination): Yaratıcı ve hayal gücü temelli baş etme (örneğin çizim yapmak, masallarla duyguyu işlemek)
- 5) Biliş (Cognition): Mantıklı düşünme ve problem çözme (örneğin yapılandırılmış oyunlar, bulmacalarla zihni meşgul etme)
- 6) Kişilerarası İlişkiler (Interpersonal Relationships): Sosyal destek ve paylaşılan deneyimler (örneğin aile veya akran desteği almak).

Özetle, kaplumbağa terapötik oyunu ve içindeki BASIC ID odaklı içerikler, çocukların duygularını, düşüncelerini, bedensel tepkilerini ve inançlarını bütüncül biçimde ele alarak bütüncül bir iyileşme süreci hedeflemektedir. Aynı zamanda çocukların uzmana ya da düzenli desteğe erişemediği durumlarda bir “kendi kendine yardım” modeli olmayı hedeflemektedir. Bu yöntem, alışlagelmiş tek boyutlu terapilerin ötesinde, çocuğun kendi dünyasını ve iman gücünü güvenli bir alanda yeniden inşa etmesini desteklemektedir.

2) Dua Kitabı

YEÇED tarafından hazırlanan “İyileştirici Dua Kitabım”, kriz yaşayan çocukların yaşadıkları psikososyal semptomlarla başa çıkmalarına destek olacak şekilde ayet ve dualara erişimini desteklemektedir. Kitap, Esmâü’l-Hüsna temel alınarak tasarlanmıştır. Örnek olarak:

- Korku ve güvensizlik için “El-Hafız” (Koruyucu) ismine bağlı ayet ve dualar
- Üzüntü ve yalnızlık için “Er-Rahman” (Merhametli) ismine bağlı öneriler
- Kayıp ve ayrılık durumları için “El-Vedüd” (Seven) ismiyle ilişkilendirilmiş dua ve aktivitelerden yararlanılmıştır.

Bu dua kitabı, klasik pedagojik dua öğretiminin ötesine geçerek, çocuğun yaşadığı duygularla ilahi isimler arasında anlamlı bağ kurmasını hedeflemektedir. Böylelikle psikolojik düzenleme ile iman temelli iyileşme arasında etkili bir köprü oluşturmak amaçındadır. Aynı zamanda olumlu içsel konuşmalar becerileri geliştirerek iyi oluşun artmasını hedeflemektedir.

3) Filistin’de Bir Köy İnşası- Kutu Oyunu

Sumud kavramından ilham alınarak geliştirilen bu oyun, çocukların grup halinde bir Filistin köyü inşa etmesini amaçlamaktadır. Oyunda “Zorluk Kartları” (örneğin su kesintisi, bombardıman, okulun yıkılması), “Destek Kartları” (köy

dayanışması, kart değişimi vb.) ve “Kaynak Kartları” (taş, odun, yiyecek) gibi farklı kategoriler yer almaktadır.

Oyun, çocuklara krizle başa çıkma, grup halinde karar alma ve travmayı oyun yoluyla işleme becerileri kazandırmayı hedeflemektedir. Oyunun merkezinde direniş teması bulunmaktadır. Karşılaşılan zorluklara rağmen köyü tamamlamak, çocuklara metaforik olarak direnebilme ve yeniden inşa etme duygusunu yaşatmaktadır. Aynı zamanda destek kartları ile yardımlaşma ve birlikte iyileşme değerlerine dikkat çekilmektedir.

4.2.2 Travma Duyarlı Okul Uygulamaları ve Eğitici Eğitimi

YEÇED, savaş ve göç gibi kriz durumlarının etkisi altında kalan çocukların psikososyal ihtiyaçlarına yanıt vermek üzere çalışmalarını travma duyarlı danışmanlık ve rehberlik servisleri ekseninde gerçekleştirmektedir. Bu model, çocukların yaşadığı psikolojik yükleri tanıyarak onlara güvenli, öngörülebilir ve destekleyici bir eğitim ortamı sunmayı amaçlamaktadır. Eğitim ortamının, sadece bilgi aktarımı değil aynı zamanda iyileşmenin başladığı güvenli bir alan olması hedeflenmektedir.³⁰

Travma duyarlı okul modeli, çocukların travmatik deneyimlerinin olumsuz etkilerini azaltmaya odaklanmaktadır. Okul personeli ve öğretmenler, çocukların yaşadıkları duygusal ve davranışsal zorlukları anlamak ve uygun müdahaleler yapmak üzere eğitim almaktadır.³¹ Rehberlik ve psikososyal destek servisleri güçlendirilerek, çocukların ihtiyaçlarına anında ve bütüncül yanıt verilmesi sağlanmaktadır.³² YEÇED’in travma duyarlı okul yaklaşımı, çocukların duygusal düzenleme becerilerini güçlendirmeyi ve güvenli bağlanma ilişkileri geliştirmeyi amaçlamaktadır.³³

YEÇED’in okullarda gerçekleştirdiği danışmanlık yaklaşımı üç düzeyli bir yapıya dayanmaktadır:

- Evrensel Destek: Okul genelinde koruyucu ve geliştirici programların uygulanması

30 Cole, S. F., Eisner, A., Gregory, M., & Ristuccia, J. (2013). Helping traumatized children learn: Creating and advocating for trauma-sensitive schools. Massachusetts Advocates for Children.

31 Alisic, E., & Koster, M. (2019). “Teachers’ perspectives on trauma-informed care in education.” *European Journal of Psychotraumatology*, 10(1), 1654065.

32 Ko, S. J., Ford, J. D., Kassam-Adams, N., Berkowitz, S. J., Wilson, C., Wong, M., ... & Layne, C. M. (2008). “Creating trauma-informed systems: child welfare, education, first responders, health care, juvenile justice.” *Professional Psychology: Research and Practice*, 39(4), 396–404.

33 Perry, B. D., & Hambrick, E. P. (2008). “Trauma-informed approaches to education.” In J. B. Myers (Ed.), *The handbook of trauma treatment* (pp. 135-151). Sage Publications.

- Hedeflenmiş Destek: Sınıf düzeyinde sosyo-duygusal desteklerin sağlanması
- Yoğun ve Bireyselleştirilmiş Destek: Küçük grup ve bireysel müdahalelerin yürütülmesi

Bu yapı, travma duyarlılığı ilkelerine sıkı sıkıya bağlıdır; güvenlik, bağ kurma, iş birliği ve güçlendirme temel hedefler olarak belirlenmiştir. Ayrıca model, öğretmenler ve ailelerin sürece aktif katılımını teşvik ederek, çocukların destek ağını genişletmektedir. Yaklaşım ve metodları ile sadece okullarda özgü bir model değildir, kriz bölgesinde çocuklar için oluşturulan tüm güvenli/çocuk dostu alanlarda da bu model takip edilebilir.

Sonuç

Kriz bölgesinin yeniden kalkınmasını ve kendi kendine yetebilir hale gelmesini desteklemek amacıyla yerel uzmanların yetiştirilmesi önem taşımaktadır. Bu kapsamda kriz bölgelerinde yaşayan uzmanlar için de eğitici eğitimleri düzenlenmekte ve staj vb. uygulamalar ile kapasite geliştirme çalışmaları yürütülmektedir.

Kriz bölgesi olarak nitelendirilebilecek coğrafyaların sayısının sürekli arttığı günümüz dünyasında; çocukların yalnızca bedenlen değil, ruhen de iyileşebileceği çok katmanlı bir destek yaklaşımına her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. YEÇED'in İslamî değer temelli modeli, bu ihtiyaca sadece teorik değil, pratik bir cevap niteliğindedir. Maneviyatı merkezine alan, kültürel duyarlılığı gözeten ve çocuğun dünyasına temas eden bu yaklaşım; travmaya karşı sadece bireysel değil, toplumsal bir direniş ve iyileşme modeli sunmaktadır.

Bu çalışma, kriz bölgelerinde çocuklara yönelik yürütülen psikososyal destek faaliyetlerinde kültürel ve manevi öğelerin nasıl etkili ve dönüştürücü bir rol oynayabileceğine dair fikir sunmak amacıyla kaleme alınmıştır. Savaş, afet ve göç gibi yıkıcı koşullarda büyüyen çocukların yalnızca korunmaya değil; görülmeye, anlaşılmaya ve kendi kültürel bağlamlarında desteklenmeye ihtiyaç duydukları açıktır. Bu bağlamda maneviyat, sadece inanç temelli bir unsur değil; iyileştirici, anlam verici ve toplumsal aidiyeti yeniden kuran bir güç olarak değerlendirilmektedir.

Unutulmamalıdır ki yaşatmak, yalnızca fiziksel varlığı sürdürmek değil; çocuğun ruhunu, umudunu ve kimliğini de yaşatmaktır. Ve tarihin en büyük soykırımlarından birine canlı tanıklık ettiğimiz bu günlerde, her şeyden önce çocukları hayatta tutmak tüm ruh sağlığı uzmanlarının asli vazifelerindendir.

Kaynakça

- Al-Nuaimi, Saleem Khaldoun – Qoronfleh, M. Walid. “Mental Health and Psycho-Social-Spiritual Support for Muslim Populations in Emergency Settings.” *Journal of Muslim Mental Health* 14/1 (2020). DOI: 10.3998/jmmh.10381607.0014.105.
- Awaad, Rania. “Islamic Psychology: Towards an Integrative Approach.” *Psychiatric Services* 73/6 (2022): 657-659. <https://doi.org/10.1176/appi.ps.202100505> erişim 31 Mayıs 2025.
- Awaad, Rania – Ellett, C. – Laird, L. D. – Qureshi, M. – Aboul-Enein, F. – Khan, F. – Ali, S. – Osman, A. – Haque, A. “Integrating Islamic Principles in Psychotherapy for Trauma Survivors: Clinical and Theoretical Foundations.” *Journal of Religion and Health* 58 (2019): 1406–1419.
- Bulut, S. – Hajjiyousouf, I. – Nazir, T. *Depression from a Different Perspective*. Open Journal of Depression 10 (2021): 168–180. DOI: 10.4236/ojd.2021.104011.
- Cole, Susan F. – Eisner, Anne – Gregory, Michael – Ristuccia, Joan. *Helping Traumatized Children Learn: Creating and Advocating for Trauma-Sensitive Schools*. Boston: Massachusetts Advocates for Children, 2013.
- Jabr, Samah. “Islam and Liberation Psychology: A Pillar of Psychological Struggle in Occupied Palestine.” *Middle East Monitor*, 27 Eylül 2024. <https://www.middleeastmonitor.com/20240927-islam-and-liberation-psychology-a-pillar-of-psychological-struggle-in-occupied-palestine/> erişim 16 Haziran 2025.
- Jabr, Samah. “Living in Continuous Trauma: Palestinian Children in Conflict.” *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 61/3 (2020): 301–315.
- Jabr, Samah. “Mental Health and Resilience among Palestinian Children Living under Occupation.” *International Journal of Mental Health* 44/3 (2015): 231–246.
- Jabr, Samah. *Psychosocial Support in Conflict Zones: Cultural and Spiritual Perspectives*. Ramallah: Palestine Academic Press, 2019.
- Karlık, Zeynep – Kula, Naci. “Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Krize Müdahale Yaklaşımları.” *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 5/5 (2022): 99–128. DOI: 10.56432/tmdrd.1094333.

- Keshavarzi, Hooman. *Islamic Psychology: Human Behaviour and Experience from an Islamic Perspective*. New York: Routledge, 2021.
- Keshavarzi, Hooman – Ali, Mariam. “Developing an Integrative Islamic Psychology Model: A Theoretical Perspective.” *Journal of Muslim Mental Health* 10/1 (2016): 1–23.
- Keshavarzi, Hooman – Haque, Amber. “Outlining a Psychotherapy Model for Enhancing Muslim Mental Health Within an Islamic Context.” *International Journal for the Psychology of Religion* 23/3 (2013): 230–249. <https://www.researchgate.net/publication/271929406> erişim 31 Mayıs 2025.
- Ko, S. J. – Ford, J. D. – Kassam-Adams, N. – Berkowitz, S. J. – Wilson, C. – Wong, M. vd. “Creating Trauma-Informed Systems: Child Welfare, Education, First Responders, Health Care, Juvenile Justice.” *Professional Psychology: Research and Practice* 39/4 (2008): 396–404.
- Lazarus, Arnold A. “Multimodal Behavior Therapy: Treating the ‘BASIC ID.’” *The Journal of Nervous and Mental Disease* 156/6 (1973): 404–411.
- Leaman, Oliver. *Islamic Philosophy: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Science: An Illustrated Study*. Bloomington: World Wisdom, 2006.
- Perry, Bruce D. – Hambrick, Elizabeth P. “Trauma-Informed Approaches to Education.” *The Handbook of Trauma Treatment*. Ed. J. B. Myers. Thousand Oaks: Sage Publications, 2008, 135–151.
- Rasheed, Skinner. “An Islamic Approach to Psychology and Mental Health.” *Mental Health, Religion & Culture* 6/6 (2010): 547–551. DOI: 10.1080/13674676.2010.488441.
- Sayigh, Rosemary. *Armed Struggle and the Search for State: The Palestinian National Movement, 1949–1993*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Şentürk, Recep. “Integrating Islamic Values into Psychosocial Interventions.” *Journal of Islamic Psychology* 6/1 (2020): 20–35.
- Stanford Medicine. “Mental Health and Islam: A Conversation with Rania Awaad.” *The Stanford Psychiatry Podcast*, 28 Mayıs 2024. <https://med.stanford.edu/psychiatry/news/new-podcast-episodes/mhi.html> erişim 10 Nisan 2025.

- United Nations Development Programme / Programme of Assistance to the Palestinian People (UNDP/PAPP). *Introduction to Resilience* [“From Sumud to Transformative Resilience” Çalışma Raporu]. Kasım 2022. https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/2022-11/UNDP-papp-research-PRC_Introduction%20to%20Resilience%20%281%29_0.pdf.
- UNHCR. *Mental Health and Psychosocial Support (MHPSS)*. <https://emergency.unhcr.org/emergency-assistance/health-and-nutrition/mental-health-and-psychosocial-support-mhpss> erişim 14 Mart 2025.
- Ungar, Michael. *The Social Ecology of Resilience: A Handbook of Theory and Practice*. New York: Springer, 2012.
- World Health Organization (WHO). *Mental Health and Psychosocial Support (MHPSS) Interventions: Acute/Immediate Response Phase*. [https://wkc.who.int/our-work/health-emergencies/knowledge-hub/mental-health-psychosocial-support-\(mhpss\)/mhpss-interventions](https://wkc.who.int/our-work/health-emergencies/knowledge-hub/mental-health-psychosocial-support-(mhpss)/mhpss-interventions) (erişim 14 Mart 2025).
- Zoellner, Lori A. vd. “Faith-Based Psychosocial Interventions with Refugee Populations.” *Journal of Refugee Studies* 33/1 (2020): 123–140.
- Zoellner, Lori A. – Bentley, Jacob A. – Feeny, Norah C. – Klein, Alexandra B. – Dolezal, Michael L. – Angula, Dega A. – Egeh, Momin H. “Reaching the Unreached: Bridging Islam and Science to Treat the Mental Wounds of War.” *Frontiers in Psychiatry* 12 (2021): 599293. DOI: 10.3389/fpsy.2021.599293.

SAVAŞ VE KRİZ BÖLGELERİNDE SİVİL TOPLUMUN SAHA VARLIĞI: İHH İNSANİ YARDIM VAKFI’NIN FİLİSTİN, SURİYE VE LÜBNAN TECRÜBESİ

Emre KAYA*

Giriş

Sivil toplum kuruluşlarının savaş ve kriz dönemlerindeki varlığı, yalnızca insani yardımın ulaştırılması açısından değil, aynı zamanda toplumsal istikrarın korunması açısından da kritik bir örnek oluşturmaktadır. Sivil toplumun savaş ve kriz dönemlerindeki varlığı, bu süreçlerde nasıl sürdürülebileceğinin önemli bir örneğini oluşturmaktadır. Bu raporda, söz konusu varlığın olumlu ve olumsuz yönleri ele alınacaktır. Özellikle savaş, afet veya kriz dönemlerinde sivil toplum kuruluşlarının faaliyetlerini sürdürülebilir kılması kritik bir meseledir. Savaş kavramının dahi konuşulmasının zor olduğu, dinlenildiğinde bireyleri derin bir psikolojik etkiye sürükleyen bir bağlamda, sivil toplumun varlığı üzerinde durulmaktadır.

1. Kriz Bölgelerinde İHH İnsani Yardım Vakfı’nın Saha Deneyiminin Tarihsel Gelişimi

İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı (İHH), 1992 yılında Bosna Savaşı sırasında ortaya çıkan insani ihtiyaçlara cevap vermek amacıyla gönüllüler tarafından kurulmuştur. 1995 yılında ise İstanbul merkezli olarak resmî vakıf statüsü kazanmıştır. Kuruluş sürecinde temel motivasyon, savaş mağduru Bosnalı Müslümanların gıda, ilaç ve barınma gibi acil ihtiyaçlarının karşılanmasıydı. Bu ilk adım, vakfın savaş ve kriz bölgelerine doğrudan müdahil olma yönündeki

* İHH İnsani Yardım Vakfı Dış İlişkiler Başkanı

kurumsal kimliğini şekillendirmiştir. Bosna Hersek'te savaş döneminde kurulan ortaklıklar günümüzde de yetim ve eğitim projeleriyle devam etmektedir.

İHH, kuruluşundan kısa süre sonra yalnızca Balkanlar'da değil; Çeçenistan, Azerbaycan-Karabağ ve Kafkasya'daki kriz bölgelerine de insani yardım ulaştırmıştır. Bu dönemde İHH'nın temel yaklaşımı, "savaş bölgelerinde doğrudan sahada varlık gösterme" üzerine inşa edilmiştir. Vakfın yardım çalışanları, çatışma alanlarına bizzat girerek yardım ulaştırmasıyla tanınmıştır. Çeçenistan ve Kafkasya'da ise yerel dernekler aracılığıyla savaş mağdurlarına insani yardım ulaştırılmış, bu coğrafyalarda toplumsal dayanışmanın güçlenmesine katkı sağlanmıştır.

2000'li yıllardan itibaren İHH, faaliyetlerini Ortadoğu eksenine genişletmiştir. Özellikle Irak Savaşı (2003), Lübnan-İsrail Savaşı (2006) ve Gazze'ye yönelik saldırılar (2008–2009) sırasında sahada bulunmuştur. Bu süreçte vakıf, yalnızca acil yardım değil; aynı zamanda yetim çalışmaları, sağlık projeleri, eğitim faaliyetleri ve barınma desteği gibi uzun vadeli projeler de yürütmüştür.

Filistin meselesi, İHH'nın uluslararası alanda en çok bilinen faaliyet alanlarından biridir. 2009'da Gazze'ye yönelik saldırılar sırasında vakıf, abluka koşullarına rağmen bölgeye insani yardım ulaştırabilmiştir. 2010 yılında ise Mavi Marmara olayı, İHH'nın dünya kamuoyunda en çok tanınan girişimlerinden biri olmuştur. Bu süreç, İHH'nın kriz bölgelerine erişim konusundaki kararlılığını simgelemektedir.

2011'de başlayan Suriye İç Savaşı, İHH'nın tarihindeki en büyük insani yardım operasyonlarından birine zemin hazırlamıştır. Sınır bölgelerinde kurulan lojistik merkezler aracılığıyla milyonlarca insana gıda, ilaç, barınma ve eğitim desteği sağlanmıştır. İHH, bu dönemde yalnızca Suriye içinde değil; Lübnan, Ürdün ve Türkiye'ye sığınan mültecilere de yardım ulaştırmıştır.

İHH İnsani yardım vakfının yurtdışındaki faaliyetleri özellikle Afrika kıtasında açlık, kuraklık ve iç çatışmalar nedeniyle ciddi insani yardım faaliyetleri yürütmüştür. 2011 kıtlık krizinde Somali'de yerel STK'lar ve dini liderlerle ortak çalışmalar yapılmış, günümüzde de eğitim, sağlık ve su projeleri bu iş birliğiyle sürdürülmektedir. Sudan'da yetimhaneler, sağlık projeleri ve Darfur bölgesinde gıda yardımları yerel partnerler aracılığıyla ulaştırılmıştır. Ayrıca Nijer, Çad ve Mali'de su kuyuları açılması, eğitim projeleri ve kurban organizasyonları yerel dernekler üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Balkanlar, Ortadoğu ve Afrika'nın dışında İHH, Asya'da özellikle doğal afetler ve mülteci krizleri bağlamında yoğun faaliyetler yürütmüştür. Bangladeş'te

Arakanlı mültecilerin yaşadığı kamplarda Bangladeşli partner kuruluşlarla birlikte gıda, sağlık ve barınma projeleri uygulanmıştır. Pakistan’da 2005 depremi ve sonrasındaki sel felaketlerinde, yerel sivil toplum kuruluşlarıyla ortak acil yardım çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Endonezya’da ise 2004 tsunami felaketi sonrası başlatılan iş birliği günümüzde de eğitim ve yetim projeleriyle devam etmektedir.

Komşu ve akraba coğrafyalarımızın dışında İHH İnsani Yardım Vakfı, Latin Amerika’da da özellikle doğal afet sonrası insani yardım çalışmaları yürütmüştür. 2010 yılında Haiti’de meydana gelen büyük deprem sonrasında, yerel kuruluşlarla iş birliği yapılarak bölge halkına gıda, sağlık ve barınma desteği sağlanmıştır.

2. Orta Doğu Ülkelerinde İHH’nın İnsani Yardım Faaliyetleri

İHH, 100’den fazla ülkede faaliyet gösterirken, doğrudan ofis açmadığı pek çok yerde **yerel partner STK’lar, dini kurumlar, belediyeler, sağlık merkezleri ve topluluk liderleriyle** iş birliği yapmaktadır. Bu model sayesinde hem **saha erişimi** kolaylaşmakta hem de **kültürel uyum** daha güçlü bir şekilde sağlanmaktadır.

2.1. Filistin (Gazze ve Batı Şeria)

İHH, Gazze’de açtığı ofisin yanı sıra yerel yardım kuruluşları ve belediyelerle iş birliği yaparak gıda, sağlık ve eğitim projeleri yürütmektedir. Filistin, İHH’nın Ortadoğu faaliyetlerinin merkezinde yer almaktadır. Özellikle Gazze’ye yönelik abluka ve işgalci İsrail saldırıları sırasında vakıf, bölgedeki en aktif uluslararası yardım kuruluşlarından biri olmuştur:

- **2008–2009 Gazze Savaşı:** Yoğun bombardıman altında kalan halka acil gıda, ilaç ve sağlık yardımı ulaştırıldı.
- **2009 sonrası Gazze Ofisi:** İHH, Gazze’de kalıcı bir ofis açarak yetim çalışmaları, eğitim destekleri, su ve sağlık projeleri yürüttü.
- **Mavi Marmara (2010):** İHH’nın Filistin meselesinde dünya kamuoyuna en çok yansıyan girişimi, Gazze’ye insani yardım ulaştırmayı amaçlayan Mavi Marmara filosu oldu. Bu olay, vakfın uluslararası tanınırlığını artırdı.
- **Kalıcı Projeler:** Gazze’de yetimhaneler, sağlık merkezleri, psikososyal destek projeleri ve konut inşaatları ile insani yardım süreklilik kazandı.

2.2. Lübnan

Filistinli mülteciler başta olmak üzere Suriyeli mülteci kamplarında ve Lübnanlı göçmen topluluklarında faaliyet göstermektedir. Yerel komiteler, sağlık merkezleri ve derneklerle ortak projeler geliştirilmiş; özellikle Ayn el-Hilveh ve Burc el-Baracne kamplarında çalışmalar çoğunlukla yerel STK'lar üzerinden sürdürülmüştür.

İHH, Lübnan'daki çalışmalarıyla özellikle Filistinli mültecilerin yoğun yaşadığı kamplarda varlık göstermiştir:

- **2006 Lübnan-İsrail Savaşı** sırasında Güney Lübnan'da acil yardım ve barınma desteği sağlandı.
- **Mülteci Kampları:** Ayn el-Hilveh, Burc el-Baracne, Beddavi gibi kamplarda gıda, sağlık ve eğitim yardımları yapıldı.
- **Uzun Vadeli Çalışmalar:** Yetim sponsorluk programları, sağlık merkezleri ve kamplarda sosyal projeler yürütüldü.

2.3. Suriye

İç savaş süresince en geniş iş birliği ağı burada kurulmuştur. Yerel konseyler, insani yardım komiteleri ve sağlık kuruluşlarıyla ortak faaliyetler yürütülmüş; briket evler, sahra hastaneleri ve yetim köyleri bu iş birliği sayesinde hayata geçirilmiştir.

2011'de başlayan iç savaş, İHH'nın tarihindeki en geniş çaplı insani yardım operasyonlarından birine dönüşmüştür:

- **Sınır Lojistik Merkezleri:** Türkiye-Suriye sınırında kurulan lojistik merkezler aracılığıyla milyonlarca kişiye gıda, barınma, sağlık ve eğitim desteği ulaştırıldı.
- **Yetimhaneler ve Barınma Projeleri:** Çadır kentler, briket evler, yetim köyleri inşa edilerek mültecilerin yaşam koşulları iyileştirilmeye çalışıldı.
- **Sağlık Çalışmaları:** Sahra hastaneleri, mobil klinikler ve ameliyat destekleri ile yüzbinlerce hasta tedavi edildi.
- **Mülteciler:** Lübnan, Ürdün ve Türkiye'ye sığınan Suriyeli mültecilere de yoğun yardım sağlandı.

2.4. Irak

Hem Irak Kürt Bölgesel Yönetimi hem de Bağdat merkezli sivil toplum kuruluşlarıyla ortak insani yardım çalışmaları yürüten İHH, 2003 Irak Savaşı sonrasında, ülkenin birçok bölgesinde insani yardım çalışmalarını yoğunlaştırmıştır.

- Gıda ve ilaç dağıtımları,
- Sağlık destekleri,
- Yetim ve eğitim projeleri,
- Irak'ın kuzeyinde savaş mağduru sivillere yönelik uzun vadeli yardım faaliyetleri.

2.5. Yemen

Savaş ve saldırı mağduru sivillerin yanı sıra Filistinli mültecilere de gıda, ekmek ve temiz su desteği sağlanmış; bu çalışmalar yerel STK'larla iş birliği içinde gerçekleştirilmiştir. Yemen'deki iç savaş ve insani kriz, İHH'nın çalışmalarının bir diğer önemli sahasıdır.

- Açlık ve salgın hastalıklarla mücadele için gıda ve ilaç yardımları,
- Temiz su projeleri,
- Yetim destek programları.

2.6. Ürdün

En fazla Filistinli mülteciyi barındıran ülkelerden biri olan Ürdün'de partner kuruluşlarla iş birliği yapılmış; buradan hem mültecilere destek verilmiş hem de Filistin'e gıda ve malzeme ulaştırılması partner kuruluşlarla beraber sağlanmıştır.

Ürdün hem Suriyeli mültecilere hem de büyük ölçüde Filistinli mültecilere ev sahipliği yapması nedeniyle İHH için önemli bir faaliyet alanıdır.

- Mülteci kamplarında gıda, sağlık ve barınma yardımları,
- Yerel partner kuruluşlar aracılığıyla Filistin'e insani malzeme ve gıda ulaştırılması,
- Eğitim projeleri.

2.7. Libya

İhtiyaç sahibi Libyalı aileler ile Sudan'dan göç eden mültecilere yönelik insani yardım faaliyetleri yürütülmüştür. İHH, Libya'da iç karışıklıklar ve savaş sonrası ortaya çıkan insani krizlerde aktif rol üstlenmiştir.

- İhtiyaç sahibi Libyalı ailelere gıda ve sağlık yardımları,
- Sudan'dan göç eden mültecilere yönelik acil destek,
- Yerel kuruluşlarla işbirliği içinde insani yardım faaliyetleri.

3. Savaş Dönemlerinde Sivil Toplumun Saha Varlığının Zaruretleri: Yerel İhtiyaçlar ve Kültürel Uyumun Önemi

Sivil toplum kuruluşlarının savaş dönemlerinde nasıl varlık gösterebildiği, bu varlığın topluluklara olumlu ve olumsuz yansımalarıyla birlikte değerlendirilmelidir. Bu durum, bir benzetmeyle daha anlaşılır kılınabilir: Sivil toplumun bir coğrafyadaki varlığı, bir ailenin varlığına benzemektedir. Günümüzde uluslararası çerçevede sivil toplum hem yerel hem de küresel düzeyde ele alınmaktadır. Savaş anlarında bu zorluğu hem sivil toplum kuruluşlarının mensupları hem de doğrudan savaşın yükünü taşıyan insanlar yaşamaktadır. Böyle bir bağlamda en temel ihtiyaç, sivil toplum kuruluşlarının o anda yardımın en yakınında bulunmasıdır.

Bununla birlikte, bir sivil toplum kuruluşunun savaş, kriz veya doğal afet dönemlerinde faaliyetlerini sahaya olumlu biçimde yansıtabilmesi için yapısını sağlam temeller üzerine kurması ve güçlü ilişkilerle desteklemesi gerekmektedir. Yerel dinamiklerle uyumlu biçimde yapılandırılmamış çalışmalar ise mevcut savaş veya krizin daha da derinleşmesine yol açabilmektedir.

Saha gerçekliği doğru şekilde analiz edilmediğinde, ulaştırılmak istenen yardım ve destek girişimleri iyi niyetle insanların yanında bulunmayı amaçlasa bile krizi ağırlaştıran sonuçlar doğurabilmektedir. Bu bağlamda, kültürel uyum büyük önem taşımaktadır.

Savaş dönemlerinde yerel halkın damak tadı ve tüketim alışkanlıklarının dikkate alınmaması, yanlış tercihler nedeniyle insanların aç kalmasına neden olabilmektedir. Benzer şekilde, sahadaki gerçeklik göz ardı edilerek başka bir coğrafyanın koşullarının kriz bölgesine doğrudan taşınması da olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. Yerel ihtiyaçlar yerine dışarıdan dayatılan standartların uygulanması, krizin yükünü taşıyan toplulukların durumunu daha da ağırlaştırabilmektedir.

Örneğin, bir ülkedeki halkın hangi pirinç türünü tükettiğinin bilinmemesi, Asya ülkelerinde tercih edilen pirinç ile farklı bölgelerde tüketilen çeşitlerin ayırt edilmemesi ve bu nedenle insanlara baldo pirincin zorla verilmesi, açlık sorununu çözmek yerine derinleştirebilmektedir.

4. Kriz Yönetiminde Sivil Toplumun Rolü: Sahada Yerel Partnerliklerin Önemi

Sivil toplum kuruluşları, kriz anlarında en çok ihtiyaç duyulan zamanda toplumun yanında bulunarak hayati bir rol üstlenmektedir. Bu varlık, güvene dayalı ve sağlam temeller üzerine inşa edildiğinde, karşılaşılan zorluklara ve imkân-sızlıklara rağmen sahada sürdürülebilir bir şekilde devam edebilmektedir.

Savaş ortamlarında devlet mekanizmasının çöktüğü veya zayıfladığı durumlarda sivil toplum kuruluşları devreye girerek ortaya çıkan boşluğu kısmen doldurmakta ve toplumsal ihtiyaçlara cevap vermektedir. Devletin yetersiz kaldığı anlarda bu kuruluşlar, zorlukların bertaraf edilmesi için yoğun bir varlık mücadelesi yürütmektedir.

Bu bağlamda, Filistin, Lübnan ve Suriye gibi bölgeler, savaş ve kriz dönemlerinde sivil toplum kuruluşlarının faaliyetlerinin en yoğun biçimde gözlemlendiği ülkeler arasında yer almaktadır. Bilad-ı Şam ekseninde bu kuruluşlar ya doğrudan uluslararası alana açılmakta ya da yaşananları ve edinilen tecrübeleri dünya kamuoyuna aktarmaktadır. Bu nedenle, savaş veya kriz ortamlarında sivil toplum kuruluşlarının varlığı büyük bir değer taşımaktadır.

İHH örneğinde ise Gazze’de 2009 yılında başlatılan çalışmaların sahada somut bir yapıya dönüşmesi dikkat çekicidir. Tüm dünyanın yardımın nasıl ulaştırıldığını dahi anlamakta zorlandığı bir ortamda, açık hava hapishanesinden daha kötü koşulların hüküm sürdüğü bu bölgede, uluslararası mekanizmalarla kurulan güçlü yapı sayesinde yardım faaliyetleri sürdürülebilmiştir.

Bu deneyimler, yerel partnerlik ve iletişimin önemini de ortaya koymaktadır. Savaş bölgelerinde faaliyet yürütülebilmesi için sahada doğrudan varlık göstermek gereklidir. Bu varlık kimi zaman bölgeye önceden gönderilen temsilciler aracılığıyla, kimi zaman da uzun süreli iş birliği ve güven ilişkileri çerçevesinde faaliyet gösteren yerel partnerler sayesinde mümkün olmaktadır. Ancak güçlü ilişkiler ve sağlam bir iş birliği ağı tesis edilmediğinde, kritik anlarda müdahalede bulunmak veya insani yardım faaliyetlerini etkin bir şekilde yürütmek mümkün olamamaktadır.

5. Kriz ve Savaş Ortamında İnsani Yardımda Planlama ve Sabrın Önemi

Savaş bölgelerinde faaliyet yürütülürken kimi zaman bombalar altında bulunan bir kişiyle koordinasyon sağlanmakta, kimi zaman da deprem devam ederken yardım sürecinin yürütülmesi ve kriz yönetiminin sürdürülmesi gerekmektedir. Bu tür koşullar, insani yardım faaliyetlerinin sahada ne denli zorlu bir ortamda gerçekleştirildiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu süreç, sahadaki gerçeklik yeterince kavranmadığında veya planlama eksiklikleri bulunduğu anda olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. İnsani yardımın etkin ve sağlıklı bir şekilde ulaştırılması ya da yaşananların uluslararası kamuoyuna aktarılması, ancak sahaya dair doğru bir anlayış ve etkili bir planlama ile mümkün olabilmektedir. Aksi halde, yürütülen çabalar başarıya ulaşmamaktadır.

Peygamber Efendimiz (s.a.v.) savaşla ilgili olarak “Savaşı istemeyin; ancak savaş ve düşmanla karşı karşıya geldiğinizde sabredin.” buyurmuştur. Bu ifade, kriz ve çatışma koşullarında sabrın önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede, sivil toplum kuruluşlarının varlığı özellikle yerel toplulukların bulunduğu bölgelerde hayati bir zorunluluk olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu kuruluşların sahadaki varlığı, toplulukların hem sabırla direnebilmesine hem de temel ihtiyaçlarının karşılanmasına katkı sağlamaktadır.

İHH İnsani Yardım Vakfı’nın kriz ve savaş ortamlarında verdiği yanıtın niteliğini ve yöntemlerini daha iyi anlaşılması için karşılaştırmalı olarak aşağıdaki tabloda gösterilmektedir. Nicel karşılaştırma tablosu, İHH’nın farklı kriz bölgelerindeki faaliyetlerini, yerel iş birliği düzeyini ve istikrar üzerindeki etkilerini ortaya koymaktadır. Suriye’de güçlü yerel ortaklıklar yardımın sürekliliğini sağlarken; Gazze’de abluka koşulları bu etkiyi sınırlamıştır. Lübnan ve Irak orta düzeyde uyum başarısı gösterirken, Afrika’daki projeler uzun vadeli toplumsal fayda üretmiştir.

MODERN DÖNEMDE SAVAŞ

Ülke / Bölge	Krizin Niteliği	İHH'nın Müdahale Biçimi	Yerel Partnerlik Düzeyi	Kültürel Uyum Başarısı	Bölgesel İstikrara Etkisi
Filistin (Gazze)	Abluka, yoğun bombardıman, kıtlık riski	Acil gıda, sağlık, yetim projeleri, Mavi Marmara girişimi	Yüksek (yerel STK ve belediyeler)	Orta-Yüksek (gıda tercihlerine dikkat ediliyor)	Toplumsal direnç ve sabır artırıcı, ancak abluka nedeniyle sınırlı
Suriye	İç savaş, kitlesel göç, devlet otoritesinin çöküşü	Lojistik merkezler, briket evler, sağlık desteği, yetim köyleri	Çok yüksek (yerel konseyler, insani komiteler)	Yüksek (yerel konseylerle ortak hareket)	Toplumsal dokunun çöküşünü kısmen engelledi
Lübnan	Savaş sonrası yıkım, mülteci yoğunluğu	Sağlık merkezleri, gıda yardımları, mülteci kamp destekleri	Orta-Yüksek (kamp komiteleri, dernekler)	Orta (kamp içi farklılıklar bazen gerilim yarattı)	Mülteci toplumunun temel ihtiyaçlarını karşıladı, uyum sağladı
Irak	İşgal sonrası istikrarsızlık, göç	Gıda, ilaç, eğitim ve yetim projeleri	Orta	Orta	Bölgesel güvenlik sorunları nedeniyle sınırlı
Afrika Örneği: Sudan & Somali	Açlık, kuraklık, iç çatışmalar	Gıda, sağlık, su kuyuları, yetimhaneler	Yüksek (yerel STK ve dini liderler)	Yüksek	Yerel toplumda kalıcı etkiler sağladı (su, eğitim)

Sonuç

Sivil toplum kuruluşlarının yapıları oluşturulmadığında, savaş veya doğal afet dönemlerinde insanlar çaresizlikle karşı karşıya kalmaktadır. Bu durum, uluslararası aktörlerin sağladığı yardımların ve etkileşimlerin çoğu zaman yetersiz ve sağlıksız kaldığını göstermektedir. Bu nedenle, sivil toplum kuruluşlarının varlığı hem devletler nezdinde hem de toplumsal yaşamın her alanında bir aile kurmak kadar önem taşımaktadır. Güvenin ve iletişimin tesis edilmesi, bu sürecin temel unsurları arasında yer almaktadır. Sivil toplumun yapısının kritik önem kazandığı bu bağlamda, Lübnan ve Suriye’de bir hastanın ilacının temin edilmesinden yıllarca çadırlarda yaşamış kişilere barınma desteği sağlanmasına; Gazze’de kimsenin ulaşamadığı zamanlarda halkın sorunlarını dinlemeye kadar geniş bir yelpazede faaliyetler yürütülmektedir.

Kaynakça

- ACAPS. (2025). *Operational constraints in humanitarian action*. Retrieved August 25, 2025, from <https://www.acaps.org/>
- İnsamer. (2023). *Gazze’de insani durum raporu*. İstanbul: İHH Yayınları.
- İnsamer. (2024). *Suriye krizi ve insani çıkmazlar*. İstanbul: İHH Yayınları.
- İHH İnsani Yardım Vakfı. (2022). *Faaliyet raporu 2021–2022*. İstanbul: İHH Yayınları.
- United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA). (2024). *Palestine refugees figures*. Retrieved August 25, 2025, from <https://www.unrwa.org/>
- United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR). (2023). *Lebanon crisis response plan 2023*. Retrieved August 25, 2025, from <https://www.unhcr.org/>
- United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR). (2024). *Syria needs overview 2024*. Retrieved August 25, 2025, from <https://www.unhcr.org/>
- United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA). (2025). *Sudan humanitarian needs and response plan 2025*. Retrieved August 25, 2025, from <https://www.unocha.org/>
- World Health Organization (WHO). (2025). *Famine confirmed for the first time in Gaza*. Retrieved August 25, 2025, from <https://www.who.int/>

DOKUZUNCU BÖLÜM

İSLAM DÜNYASINDA GÜNCEL SAVAŞ VE ÇATIŞMA BÖLGELERİ

مدى انضباط حركات المقاومة الإسلامية الفلسطينية بأحكام الشريعة الإسلامية في الجهاد

دراسة تحليلية مقارنة

أيمن المبحوح*

مقدمة

أهمية الموضوع

تحتل القضية الفلسطينية مكانة مركزية في الوعي الإسلامي، ليس فقط لارتباطها بأرض مقدسة تضم المسجد الأقصى المبارك -أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين-، بل أيضاً لما تمثله من قضية عادلة تتمثل في حق أمة تعاني من احتلال طويل الأمد لأقدس أراضيها، وشعب يعاني من حرمانه لحقوقه الأساسية. وفي قلب هذا الصراع، برزت حركات المقاومة الإسلامية، وعلى رأسها حركة المقاومة الإسلامية (حماس) وحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، كلاعبين رئيسيين يرفعان لواء المقاومة الإسلامية المسلحة. وقد أعلنت هذه الحركات أن الشريعة الإسلامية هي مرجعيتها الأساسية في تحديد أهدافها ووسائلها¹.

ونظراً لهذا الدور المحوري والمرجعية المعلنة، تبرز أهمية تحليل ممارسات هذه الحركات وتقييم مدى التزامها الفعلي بأحكام وضوابط الجهاد كما هي مقررة في الشريعة الإسلامية. ويكتسب هذا التحليل أهمية مضاعفة في ظل الجدل الواسع الدائر حول مدى شرعية أساليب المقاومة المستخدمة، وتأثيراتها على الصراع، وعلى صورة الإسلام والمسلمين في العالم. كذلك فإن في تطبيق أحكام الجهاد -التي صيغت في سياقات تاريخية مختلفة- على واقع الصراع المعاصر الذي يتسم باحتلال طويل الأمد،

* د الباحث وقف الأموة

1 * الموسوعة التفاعلية للقضية الفلسطينية | ميثاق حركة المقاومة الإسلامية accessed April 13, 2025, <https://www.palqu-est.org/ar/historictext/9672/%D9%85%D9%8A%D8%AB%D8%A7%D9%82-%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%88%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D8%AD%D9%85%D8%A7%D8%B3-%D9%81%D9%84%D8%B3%D8%B7%D9%8A%D9%86>

* الجهاد الإسلامي .. حركة مقاومة بدأت نواتها الأولى بطلبة جامعيين | الموسوعة accessed April 13, 2025, <https://www.aljazeera.net/encyclopediadia/2014/2/12/%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7-%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A>

* وثيقة حماس... تغيير كتيبي أم تحول استراتيجي؟, accessed April 13, 2025, <https://acpss.ahram.org.eg/News/16318.aspx>

وعدم تكافؤ في القوى، وتعقيدات في القانون الدولي، كل هذا يطرح تحديات فقهية وسياسية كبيرة تستدعي البحث والدراسة.² إن فهم كيفية تفسير هذه الحركات للشريعة وتطبيقها في سياق المقاومة يقدم رؤية أعمق لدوافعها واستراتيجياتها، ويساهم في تقييم نقدي وموضوعي لأفعالها وتأثيراتها.

إشكالية البحث

تتمحور إشكالية هذا البحث حول التساؤل الرئيسي التالي: إلى أي مدى تلتزم حركات المقاومة الإسلامية الفلسطينية، وبشكل خاص حركتا حماس والجهاد الإسلامي، بأحكام وضوابط الجهاد المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية في ممارستها العملية وتصريحاتها الرسمية؟

ويتفرع عن هذا التساؤل الرئيسي عدة تساؤلات فرعية تسعى الدراسة للإجابة عليها:

ما هي أبرز أحكام الجهاد في الفقه الإسلامي التي تتعلق بسير العمليات القتالية، مثل قواعد استهداف العدو (التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين)، ومعاملة الأسرى، وحماية الممتلكات، وإعلان الحرب، وعقد الهدنة؟

كيف تُعرّف حركتا حماس والجهاد الإسلامي نفسيهما؟ وكيف تبرران مقاومتهم للاحتلال الإسرائيلي من منظور إسلامي، استناداً إلى وثائقيهما التأسيسية وبياناتهما الرسمية؟

ما هي أبرز الممارسات والتكتيكات العسكرية الموثقة التي تتبعها هاتان الحركتان في صراعهما ضد الاحتلال الإسرائيلي؟

كيف يمكن تقييم هذه الممارسات في ضوء المعايير والأحكام الشرعية المستخلصة من المصادر الفقهية المعتمدة؟ وهل يوجد توافق أم تباين بين المبادئ المعلنة والممارسات الفعلية؟

ما هي أبرز النقاشات والخلافات الفقهية والأكاديمية المعاصرة حول شرعية أساليب المقاومة التي تتبعها هذه الحركات، ومدى التزامها بأخلاقيات الحرب في الإسلام؟

منهجية البحث:

للإجابة على هذه التساؤلات، تعتمد الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي والمنهج المقارن.

2 * الحرب والإسلام وحُرمة الحياة: حظر العدوان في الفقه العسكري الإسلام - Yaqeen Institute, accessed April 13, 2025, <https://yaqeeninstitute.org/read/paper/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D8%A8%D9%8F-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8F-%D9%88%D8%AD%D9%8F%D8%B1-%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%8A%D8%A7%D8%A9-%D8%AD%D8%B8%D8%B1-%D8%A7%D9%84>

* الجهاد أم المقاومة حوارات في المفاهيم ... - الدكتور وليد مصطفى شاويش. - accessed April 13, 2025, <https://walidshawish.com/%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D8%A3%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82-%D8%A7%D9%88%D9%85%D8%A9-%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D8%A7%D9%87%D9%8A%D9%85>

* المكتب الإعلامي لحركة المقاومة الإسلامية حماس - Masrawy, accessed April 13, 2025, <https://hamasinfo.info/wp-content/uploads/2024/04/ar-documents.pdf>

سيتم أولاً وصف وتحديد المفاهيم الأساسية المتعلقة بالجهاد والمقاومة في الشريعة الإسلامية، وكذلك التعريف بحركتي حماس والجهاد الإسلامي من خلال وثائقيهما التأسيسية وأدبياتهما الرسمية.³ ثانياً، سيتم تحليل الممارسات الميدانية لهذه الحركات، بالاعتماد على مصادر متنوعة تشمل البيانات الرسمية الصادرة عن الحركات وأجنحتها العسكرية: مثل بيانات كتائب القسام⁴ وسرايا القدس⁵، وخطابات قادتها.⁶

3 * الموسوعة التفاعلية للقضية الفلسطينية | ميثاق حركة المقاومة الإسلامية accessed April 13, 2025, <https://www.palqu-est.org/ar/historic/text/9672/%D9%85%D9%8A%D8%AB%D8%A7%D9%82-%D8%AD%D8-B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%88%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%85-%D8%A7%D8%B3-%D9%81%D9%84%D8%B3%D8%B7%D9%8A%D9%86>

الجهاد الإسلامي... حركة مقاومة بدأت نواتها الأولى بظلة جامعيين | الموسوعة
 accessed April 13, 2025, <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2014/2/12/%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7-%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A>

4 *كنايب الشهيد عز الدين القسام - موقع كُنايب الشهيد عز الدين القسام الحِجَاح العسكري لحركة المقاومة الإسلامية حماس فلسطين، accessed April 13, 2025, <https://alqassam.is-best.net/>

* كاتيب القسام - موقع قناة المنار - لبنان، <https://www.almanar.com.lb/tag/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A6%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B3%D8%A7%D9%85>, accessed April 13, 2025.

* بيان كتاب القسم في الذكري الـ (23) لإطلاقة حماس - <https://ikhwanwiki.net/index.php?title=%D8%A8%D9%8A%D8%A7%D9%86%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A6%D8%A8%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B3%D8%A7%D9%85%D9%81%D9%8A%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%83%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D9%84%D9%89%D8%A5%D9%86%D8%B7%D9%84%D8%A7%D9%82%D8%A9%D8%A%D9%85%D8%A7%D8%B3>

* القسم تشيد بإصرار الحوثيين على دعم غزة في مواجهة الإبادة - Anadolu Ajanst, accessed April 13, 2025, <https://www.aa.com.tr/ar/%D8%A5%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%98%D8%A7%D8%84%D8%B3%D8%A7%D9%85-%D8%AA%D8%B4%D9%8A%D8%AF-%D8%A8%D8%A5%D8%B5%D8%B1%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D8%AB%D9%8A%D9%8A-%D9%86-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%AF%D8%B9%D9%85-%D8%BA%D8%B2%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D9%88%D8%A7%D8%AC%D9%87%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%A8-%D8%A7%D8%AF%D8%A9-3537293>

5 * البيانات العسكرية - سرايا القدس، accessed April 13, 2025, <https://saraya.ps/statements>

«سرايا القدس» تعلن سيطرتها على مئسرين إسرائيليين بغزة - Anadolu Ajansı, accessed April 13, 2025, <https://www.aa.com.tr/ar/%D8%A5%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D9%84/%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D9%8A%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AF%D8%B3-%D8%AA%D8%B9-%D9%84%D9%86-%D8%B3%D9%8A%D8%B7%D8%B1%D8%A9%D8%87%D8%A7-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D9%85%D9%8F%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%AA%D9%8A%D9%86-%D8%A5%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D9%84%D9%8A%D8%AA%D9%8A%D9%86-%D8%A8%D8%BA%D8%B2%D8%A9-/3533226>

* موقع حركة الجهاد الاسلامي في فلسطين، <https://jehad.ps/category/4>, accessed April 13, 2025.

6 * الموقف الشرعي من تصريحات وأدبيات المجاهدين في فلسطين حركة حماس ... accessed April 13, 2025, <https://almojaded.com/2021/12/08/10517>

accessed April 13, 2025, <https://www.alarab.co.uk/%D8%A-%D8%B1%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%A8%D8%A9%D9%88%D8%AD%D9%85%D8%A7%D8%B3%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%A8%D9%87%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B9%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D8%AA%D8%A-A%D8%A8%D9%86%D9%89-%D8%AE%D9%8A%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B-B5%D8%B9%D9%8A%D8%AF>

صراع حماس والجهاد.. لماذا هاجم النخالة قادة الحركة؟ - بوابة الحركات الإسلامية، <https://www.islamist-movements.com/59523>, accessed April 13, 2025.

i24NEWS, accessed April 13, 2025, <https://www.i24news.tv/ar/%D8%A3%-D8%AE%D8%A8%D8%A7%D8%B1/middle-east/1683710826-%D8%AA%D9%82%D8%B1%D9%8A%->

التقارير الصادرة عن منظمات حقوق الإنسان الدولية والإقليمية الموثوقة: مثل هيومن رايتس ووتش ومنظمة العفو الدولية وتقارير الأمم المتحدة، لتوثيق الأحداث وتقييم الأثر على المدنيين والأسرى.

الدراسات الأكاديمية والتحليلات المتخصصة: التي تناولت القضية الفلسطينية والحركات الإسلامية من منظورات مختلفة (سياسية، اجتماعية، قانونية، فقهية).

ثالثاً، سيتم استخدام المنهج المقارن للمقارنة بين الممارسات الموثقة للحركات وبين أحكام وضوابط الجهاد المستخلصة من المصادر الفقهية المعتمدة، الكلاسيكية منها والمعاصرة. سيتم التركيز على تحديد نقاط التوافق والاختلاف، وتحليل أسباب هذا الاختلاف إن وجد، مع الأخذ في الاعتبار السياق الخاص للصراع الفلسطيني-الإسرائيلي.

- D8%B1-%D8%A7D9%84%D8%ACD9%87%D8%A7D8%AF-%D8%A7D9%84%-D8%A5%D8%B3D9%84%D8%A7D9%85D9%8A-%D9%8A%D8%B3D8%AA%D8%B9D8%AF-%D9%84%D8%B1D8%AF-%D9%85D9%86%D8%B3D9%82-%D9%85D8%B9-%D8%AD%D8%B1%D9%83D8%A9-%D8%AD%D9%85D8%A7D8%B3
- accessed April 13, 2025, <https://www.palestine-studies.org/ar/> | مؤسسة ... node/1655288
- مظاهرة قرب سفارة الاحتلال بالأردن تنديدا باغتيال هنية - YouTube, accessed April 13, 2025, <https://m.youtube.com/watch?v=Z-tH-BMeu8P8>
- «حماس» تؤكد مقتل السنوار... و«القتام» تتعهد «مواصلة الجهاد حتى تحرير فلسطين»، accessed April 13, 2025, <https://aaw-sat.com/%D8%A7D9%84%D8%B9D8%A7D9%84%D9%85%D8%B4%D8%B1D9%82-%D8%A7D9%84%D8%B9D8%B1D8%A8D9%8A/5072362-%D8%AD%D9%85D8%A7D8%B3-%D8%AA%D8%A4D9%83D8%AF-%D9%85D9%82D8%AA%D9%84-%D8%A7D9%84%D8%B3D9%86%D9%88%D8%A7D8%B1-%D9%88D8%A7D9%84%D9%82D8%B3D9%91D8%A7D9%85-%C2%A0D8%AA%D8%AA%D8%B9D9%87D8%AF-%D9%85D9%88D8%A7D8%B5D9%84%D8%A9-%D8%A7D9%84%D8%ACD9%87%D8%A7D8%AF-%D8%AD%D8%AA%D9%89-%D8%A8%AD%D8%B1D9%8A%D8%B1>
- قائد الثورة الإسلامية المظالم يستقبل الأمين العام لحركة الجهاد الإسلامي الفلسطينية والوفد المرافق :: Leader.ir, accessed April 13, 2025, <https://www.leader.ir/ar/content/26548/%D9%82D8%A7D8%A6D8%AF-%D8%A7D9%84%D8%ABD9%88D8%B1D8%A9-%D8%A7D9%84%D8%A5D8%B3D9%84%D8%A7D9%85D9%8A%D8%A9-%D8%A7D9%84%D9%85D8%B9D8%B3D8%AA%D9%82%D8%A8%D9%84-%D8%A7D9%84%D8%A3D9%85D9%8A%D9%86-%D8%A7D9%84%D8%B9D8%A7D9%85-%D9%84D8%AD%D8%B1D9%83D8%A9-%D8%A7D9%84%D8%ACD9%87%D8%A7D9%84%D8%A5D8%B3D9%84%D8%A7D9%85D9%8A-%D8%A7D9%84%D8%B7D9%8A%D9%86D8%A9-%D9%88D8%A7D9%84%D9%81D8%AF-%D8%A7D9%84%D9%85D8%B1D8%A7D9%81D9%82>
- قالياف يستقبل النخلة ويؤكد ان الجهاد والقائمة هما رمز الانتصار - قاة العالم الاخبارية, accessed April 13, 2025, <http://www.al-alam.ir/news/6294948/%D9%82D8%A7D9%84%D9%8A%D8%A8D8%A7D9%81-%D9%8A%D8%B3D8%AA%D9%82D8%A8D9%84-%D8%A7D9%84%D9%86-%D8%A7D9%84%D8%ACD9%87D8%A7D8%AF-%D9%88D8%A7D9%84%D9%85D8%A7-%D9%87D9%85D8%A7-%D8%B1D9%85D8%B2-%D8%A7D9%84%D8%A7D9%86%D8%AA%D8%B9D9%84D9%89-%D9%85D8%A7-%D8%A8D9%86D8%A7D9%87>
- عزام: الجهاد حافظ على ما بناه الشقاقي - سرايا القدس, accessed April 13, 2025, <https://saraya.ps/post/32004/%D8%B9D8%B2%D8%A7D9%85-%D8%A7D9%84%D8%ACD9%87D8%A7D8%AF-%D8%AD%D8%A7D9%81D8%B8D8%AA-%D8%B9D9%84D9%89-%D9%85D8%A7-%D8%A8D9%86D8%A7D9%87>

هيكل البحث

ينقسم هذا التقرير إلى خمسة فصول رئيسية:

الفصل الأول: يتناول نشأة وتطور حركات المقاومة الإسلامية في فلسطين، مع التركيز على حركتي حماس والجهاد الإسلامي، وسياقهما التاريخي والفكري والتنظيمي.

الفصل الثاني: يستعرض بالتفصيل أحكام الجهاد والمقاومة في الشريعة الإسلامية، بما في ذلك تعريف الجهاد وأنواعه، ومقاصده، وشروطه وضوابطه، وأخلاقيات القتال المتعلقة بحماية غير المقاتلين والأسرى والممتلكات، بالإضافة إلى مناقشة فقه المقاومة المعاصر.

الفصل الثالث: يقدم دراسة حالة لممارسات حركتي حماس والجهاد الإسلامي، من خلال تحليل خطابهما الرسمي وتأصيلهما الشرعي للمقاومة، وتحليل ممارساتهما الميدانية الموثقة فيما يتعلق باستهداف الأهداف، ومعاملة الأسرى والرهائن، والتعامل مع الهدن.

الفصل الرابع: يقوم بتقييم مدى انضباط هذه الممارسات بالمعايير الشرعية، ويناقش أبرز النقاشات الفقهية والأكاديمية المعاصرة حول هذه المسائل، مع الأخذ في الاعتبار تأثير السياق السياسي والعسكري.

الفصل الخامس: يقدم خلاصة للنتائج التي توصلت إليها الدراسة، ويطرح بعض التوصيات والآفاق المستقبلية للبحث في هذا المجال.

1. حركات المقاومة الإسلامية في فلسطين: النشأة والتطور

لفهم مدى التزام حركات المقاومة الإسلامية الفلسطينية بأحكام الشريعة، لا بد أولاً من فهم سياق نشأتها وتطورها الفكري والتنظيمي. لقد شكل ظهور هذه الحركات تحولاً هاماً في مسار الحركة الوطنية الفلسطينية كبديل إسلامي للتيارات العلمانية والقومية التي سادت لعقود.

1.1. السياق التاريخي لظهور التيار الإسلامي المقاوم

لم تظهر المقاومة ذات المرجعية الإسلامية في فلسطين من فراغ، بل كانت نتاج تفاعل عوامل تاريخية وسياسية واجتماعية معقدة. شكلت نكبة عام 1948، وما تلاها من تهجير وتشريد للشعب الفلسطيني، صدمة عميقة أدت إلى تساؤلات حول جدوى القيادات والاستراتيجيات التقليدية. جاءت هزيمة الجيوش العربية في حرب عام 1967 لتزيد من عمق الأزمة وتعزز الشعور بالإحباط من القومية العربية والتوجهات العلمانية السائدة آنذاك في منظمة التحرير الفلسطينية.

في هذا السياق، بدأت تتبلور قناعة لدى قطاعات من الشعب الفلسطيني، خاصة المتأثرين بالصحة الإسلامية التي كانت تنامي في العالم العربي والإسلامي منذ السبعينيات، بأن الحل يكمن

في العودة إلى الإسلام كمنهج شامل للحياة ومصدر للقوة والعزة. وجدت هذه القناعة أرضاً خصبة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، حيث كان الاحتلال الإسرائيلي يمارس سياسات قمعية واستيطانية متزايدة.

كان لجماعة الإخوان المسلمين، التي تأسست لها فروع في فلسطين منذ الأربعينيات، دور هام كحاضنة فكرية وتنظيمية لهذا التيار. ورغم أن الجماعة ركزت في البداية على العمل الدعوي والاجتماعي والتربوي، إلا أن الضغوط المتزايدة للاحتلال، والتغيرات في فكر منظمة التحرير الفلسطينية التي بدأت تميل نحو خيار المفاوضات السلمية في الثمانينيات، دفعت أحياناً جديدة داخل التيار الإسلامي نحو تبني خيار المقاومة المسلحة بشكل أكثر صراحة وفاعلية. كانت الانتفاضة الفلسطينية الأولى عام 1987 بمثابة نقطة تحول، حيث شهدت انخراطاً واسعاً للإسلاميين في المواجهة المباشرة مع الاحتلال، مما أدى إلى بروز حركات مقاومة إسلامية منظمة على الساحة.

1.2. حركة المقاومة الإسلامية (حماس)

تُعد حركة المقاومة الإسلامية (حماس) أبرز تجليات التيار الإسلامي المقاوم في فلسطين. أُعلن عن تأسيسها رسمياً مع اندلاع الانتفاضة الأولى في ديسمبر 1987، لتشكل الذراع العسكري والسياسي لجماعة الإخوان المسلمين في فلسطين لمواجهة الاحتلال.

الجدور الفكرية والتنظيمية

تعود جذور حماس الفكرية والتنظيمية بشكل مباشر إلى جماعة الإخوان المسلمين. ينص ميثاقها الأول الصادر عام 1988 صراحة على أنها «جناح من أجنحة الإخوان المسلمين بفلسطين». وتبني الحركة الإسلام ك«منهج حياة متكامل»، تستمد منه أفكارها ومفاهيمها وتصوراتها، وإليه تحتكم في تصرفاتها.

الميثاق الأول (1988)

عكس الميثاق الأول، الصادر في أغسطس 1988، الرؤية الأيديولوجية التأسيسية للحركة. وأكد الميثاق على أن أرض فلسطين هي «وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة» لا يجوز التفریط في أي جزء منها. واعتبر الجهاد لتحرير كامل فلسطين «فرض عين على كل مسلم» في مواجهة «اغتصاب اليهود» لها. كما تضمن الميثاق لغة حادة تجاه اليهود، مما أثار انتقادات واسعة واتهامات بمعاداة السامية.

التطور الفكري والسياسي (وثيقة 2017)

بعد نحو ثلاثة عقود، وفي ظل متغيرات سياسية وميدانية كبيرة، أصدرت حماس «وثيقة المبادئ والسياسات العامة» في مايو 2017. مثلت هذه الوثيقة تطوراً ملحوظاً في خطاب الحركة، وإن لم تلغ الميثاق الأول صراحة.

التعريف والعلاقة بالإخوان

عرفت الوثيقة حماس بأنها «حركة تحرر ومقاومة وطنية فلسطينية إسلامية»، وتجنبت الإشارة الصريحة إلى كونها فرعاً للإخوان المسلمين، مؤكدة في الوقت ذاته على مرجعيتها الإسلامية «الوسطية المعتدلة». هذا التحول فُسر على أنه محاولة لتخفيف الضغوط الإقليمية والدولية، وتأكيد على الطابع الوطني الفلسطيني للحركة دون التخلي عن جذورها الفكرية.

الموقف من فلسطين وحدود 1967

بينما أكدت الوثيقة على أن فلسطين التاريخية «من النهر إلى البحر» هي أرض الشعب الفلسطيني، وأن تحريرها الكامل هو الهدف النهائي الذي لا تنازل عنه، إلا أنها اعتبرت أن إقامة دولة فلسطينية مستقلة كاملة السيادة على خطوط الرابع من يونيو 1967 مع عودة اللاجئين هي «صبغة توافقية وطنية مشتركة». هذا الموقف، رغم تأكيد الوثيقة على أنه لا يعني الاعتراف بالكيان الاستيطاني «إسرائيل» أو التنازل عن الحقوق، أثار جدلاً واسعاً حول مدى البراغماتية السياسية التي أبدتها الحركة. يرى البعض أن هذا التحول يعكس استعداداً للتعامل مع الواقع السياسي، بينما يرى آخرون أنه مجرد تكتيك لا يغير من الهدف الاستراتيجي المتمثل في تحرير كامل فلسطين. فاستخدام مصطلح «خطوط» 1967 بدلاً من «حدود» قد يشير إلى عدم الاعتراف بها كحدود نهائية.

الموقف من الصراع واليهود

فرقت الوثيقة الأخيرة بوضوح بين «المشروع الصهيوني» كـ«مشروع عنصري عدواني استعماري توسعي» وبين اليهود كأتباع ديانة سماوية، مؤكدة أن الصراع ليس موجهاً ضد اليهود بسبب دينهم.

المقاومة والجهاد

استخدمت الوثيقة مصطلح «المقاومة» بشكل أساسي لوصف الكفاح ضد الاحتلال، معتبرة إياها حقاً مشروعاً بكافة الوسائل، وفي القلب منها «المقاومة المسلحة» كـ«خيار استراتيجي». وهذا التحول اللغوي من التركيز شبه الحصري على «الجهاد» في الميثاق الأول إلى استخدام أوسع لمصطلح «المقاومة» يتماشى مع الخطاب الوطني والقانوني الدولي السائد.

النظام السياسي

أكدت الوثيقة الأخيرة للحركة على الإيمان بالتعددية والديمقراطية والشراكة الوطنية وتداول السلطة عبر الانتخابات. كما اعتبرت منظمة التحرير الفلسطينية «إطاراً وطنياً» للشعب الفلسطيني، مع الدعوة لإعادة بنائها على أسس ديمقراطية لتشمل كافة القوى، بما فيها حماس.

الهيكل التنظيمي والجناح العسكري

تعتمد حماس على نظام مؤسسي يتضمن مجلس شورى ومكتب سياسي. وجناحها العسكري (كتائب الشهيد عز الدين القسام) الذي تأسس رسمياً في منتصف عام 1991 (رغم أن النشاط العسكري بدأ قبل ذلك)، يعتبر القوة العسكرية الأبرز في فلسطين، ويمتلك هيكلية تنظيمية تشبه الجيوش النظامية (ألوية وكتائب) وقدرات تصنيعية وتطويرية للأسلحة، بما في ذلك الصواريخ محلية الصنع. وتعلن الكتائب أن هدفها هو تحرير كامل فلسطين ونيل حقوق الشعب الفلسطيني، وأن عملها يقتصر على حدود فلسطين التاريخية.

1.3. حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين

تعتبر حركة الجهاد الإسلامي ثاني أكبر فصيل مقاوم إسلامي في قطاع غزة بعد حماس.

النشأة والفكر

تأسست الحركة رسمياً عام 1981 في قطاع غزة على يد مجموعة من الشبان الفلسطينيين، أبرزهم الدكتور فتحي الشقاقي والدكتور عبد العزيز عودة وآخرون، الذين كانوا متأثرين بأفكار الثورة الإسلامية في إيران عام 1979. وقد انشق هؤلاء المؤسسون عن جماعة الإخوان المسلمين بسبب ما اعتبروه تباطؤاً من الجماعة في تبني الكفاح المسلح كأولوية واقعية وحركية. ركزت الحركة منذ البداية على مركزية القضية الفلسطينية وضرورة الجهاد المسلح لتحرير كامل فلسطين، ورفضت أي حلول تسوية أو اتفاقيات سلام مع الكيان الاستيطاني «إسرائيل».

الأهداف والمبادئ

تهدف الحركة بشكل أساسي إلى تحرير كامل التراب الفلسطيني وتصفية وجود الكيان الاستيطاني «الإسرائيلي»، وتعتبر الكفاح المسلح الوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك. كما تؤمن الحركة بأهمية تعبئة الجماهير الفلسطينية والعربية والإسلامية للمشاركة في المعركة، وضرورة توحيد القوى الإسلامية والوطنية على الساحة الفلسطينية.

الهيكل التنظيمي والجناح العسكري

تمتلك الحركة هيكلًا تنظيميًا يشمل مؤتمرًا عامًا ومجلس شورى وأميناً عاماً. وجناحها العسكري هو «سرايا القدس»، الذي تطور من خلايا عسكرية أولية مثل «سيف الإسلام» و«القوى الإسلامية

المجاهدة (قسم)» إلى الحالة العسكرية الموجودة حالياً. ونفذت سرايا القدس العديد من العمليات العسكرية، بما فيها عمليات استشهادية وهجمات صاروخية ومواجهات مباشرة مع قوات الاحتلال عبر مسيرتها التاريخية الممتدة.

العلاقة مع حماس

تتسم العلاقة بين حماس والجهاد الإسلامي بالتعاون والتنسيق في إطار «الغرفة المشتركة لفصائل المقاومة»، وخاصة في المواجهات العسكرية مع الكيان الاستيطاني «إسرائيل». وتشتركان في المرجعية الإسلامية والهدف العام المتمثل في تحرير فلسطين ورفض التسوية. ومع ذلك، توجد بينهما اختلافات تكتيكية أحياناً.

التركيز والأولويات

تركز حركة الجهاد بشكل أساسي على العمل العسكري والمقاومة المسلحة، ولا تشارك في العملية السياسية أو الانتخابات، بينما تسعى حماس للموازنة بين العمل السياسي والعسكري، خاصة بعد فوزها بالانتخابات الفلسطينية لعام 2006.

العلاقات الخارجية

تعتبر علاقة الجهاد الإسلامي بإيران أقوى وأكثر وضوحاً من علاقة حماس بها، حيث تتلقى دعماً مالياً وعسكرياً مباشراً من طهران.

إن تركيز حركة الجهاد الإسلامي الشديد على الجانب العسكري، وعدم انخراطها المباشر في الحكم والسياسة كما فعلت حماس بعد عام 2006، يمنحها مساحة أكبر للمناورة العسكرية وتبني مواقف أكثر تصعيداً دون الحاجة لحساب التبعات السياسية المباشرة التي تتحملها حماس كقوة حاكمة في غزة. هذا التمايز في الأدوار والمسؤوليات، رغم التنسيق في إطار الغرفة المشتركة، يفسر بعض التوترات التي تظهر أحياناً بين الحركتين، خصوصاً فيما يتعلق بإدارة الصراع والتهدة مع الاحتلال. فعندما تبادر الجهاد بعمليات عسكرية بشكل مستقل، قد تضع حماس أمام تحديات سياسية وأمنية، مما يكشف عن الديناميكية المعقدة التي تجمع بين التحالف والتنافس داخل معسكر المقاومة الإسلامية

1.4. فصائل مقاومة إسلامية أخرى

بالإضافة إلى حماس والجهاد الإسلامي، توجد فصائل مقاومة أخرى ذات مرجعية إسلامية أو وطنية تنشط على الساحة الفلسطينية، وإن كانت بحجم وتأثير أقل، من أبرزها:

لجان المقاومة الشعبية

ظهرت مع الانتفاضة الثانية عام 2000، وتضم عناصر من فصائل مختلفة، وتبني نهج المقاومة

المسلحة. جناحها العسكري هو «ألوية الناصر صلاح الدين».

حركة المجاهدين الفلسطينية

فصيل إسلامي مسلح انشق عن حركة فتح عام 2001، وجناحها العسكري هو «كتائب المجاهدين».

حركة الأحرار الفلسطينية

فصيل وطني صغير انشق عن فتح عام 2006، وجناحها العسكري هو «كتائب الأنصار». تشارك هذه الفصائل الأصغر حجماً عادةً في العمليات العسكرية ضمن إطار «الغرفة المشتركة لفصائل المقاومة الفلسطينية» في قطاع غزة.

2. أحكام الجهاد والمقاومة في الشريعة الإسلامية

لفهم وتقييم ممارسات حركات المقاومة الإسلامية، من الضروري استعراض الإطار الشرعي الذي تستند إليه، وهو فقه الجهاد والمقاومة في الإسلام. يتضمن هذا الفقه مجموعة من الأحكام والمبادئ والمقاصد التي تنظم استخدام القوة في الإسلام.

2.1. تعريف الجهاد وأنواعه

المعنى اللغوي والاصطلاحي

لغةً، الجهاد يعني: بذل الجهد والمشقة.

واصطلاحاً، يُعرّفه الفقهاء بتعريفات متقاربة تدور حول: بذل الوسع والطاقة في قتال الكفار أو البغاة أو المحاربين لإعلاء كلمة الله أو دفع العدوان.

ويميز بعض الفقهاء بين «الجهاد» بمعناه العام الذي يشمل كل أنواع بذل الجهد في سبيل الله (كالجهاد بالمال واللسان والنفس) وبين «القتال» الذي هو جزء من الجهاد.

أنواع القتال المشروع

يميز الفقهاء بين نوعين رئيسيين من القتال المشروع:

جهاد الدفع (الدفاع): وهو قتال العدو الذي يهاجم بلاد المسلمين أو يعتدي على حرماهم. وحكمه فرض عين على أهل البلد المعتدى عليه ومن يقرب منهم، إذا تحققت شروطه، أي يجب على كل قادر منهم أن يشارك في دفع العدو المعتدي. ومقاصد جهاد الدفع الأساسية هي حماية الدين والنفس والعرض والأرض والمال، ونصرة المستضعفين، ورد العدوان.

جهاد الطلب (المهجوم): وهو ابتداء قتال الكفار في ديارهم بمهدف إزالة العوائق أمام نشر الدعوة الإسلامية وإعلاء كلمة الله. حكمه عند جمهور الفقهاء فرض كفاية، أي إذا قام به من يكفي من المسلمين سقط الإثم عن الباقي. ولجهاد الطلب شروط تتضمن وجود الإمام (الحاكم المسلم)، والقدرة على القيام بالجهاد، ومقاصد جهاد الطلب يمكن أن تشمل إزالة الفتنة (الشرك والصد عن سبيل الله) وتمكين الناس من سماع دعوة الإسلام واعتناقها بحرية.

التمييز بين الجهاد والإرهاب والحاربة: تشدد الشريعة على التفريق بين الجهاد المشروع وبين الإرهاب (ترويع الأمنين) والحاربة (قطع الطريق والاعتداء على الأنفس والأموال بغير حق)، فالجهاد له ضوابطه وأخلاقياته وأهدافه المشروعة، بينما الإرهاب والحاربة جرائم محرمة.

2.2. مقاصد الشريعة في الجهاد

الجهاد في الإسلام شعيرة بذاته، وقد ترتب على كونه شعيرة مستقلة أحكام ورتب الشارع سبحانه عليه الثواب الدنيوي (الغنيمة والتمكين والنصر) والأخروي (المتمثل بمائة درجة في الجنة مخصصة للشهداء)، وللجهاد مقاصد عليا حددتها الشريعة، أهمها:

حفظ الضروريات الخمس

فيُعتبر حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال من أهم مقاصد الشريعة العليا، والجهاد في سبيل الله تعالى يهدف إلى حماية هذه الضروريات من العدوان عليها، كما يسهم في محاربة الفتنة وشخصها الذين يثيرونها.

الجهاد وسيلة لا غاية

يرى بعض العلماء أن الجهاد ليس مقصوداً لذاته، بل هو وسيلة لتحقيق غايات أسمى كإعلاء كلمة الله، ودفع الظلم، وتحقيق العدل والرحمة. يقول الإمام العز بن عبد السلام: «وجعل الجهاد تلو الإيمان؛ لأنه ليس بشريف في نفسه؛ وإنما وجب وجوب الوسائل».

فقه الموازنات

يتطلب تطبيق أحكام الجهاد مراعاة دقيقة للمصالح والمفاسد المترتبة على القتال. فلا يجوز الإقدام على قتال يؤدي إلى مفسدة أكبر من المصلحة المرجوة منه، وهذا يقتضي تقديراً دقيقاً للواقع والقدرات والإمكانات.

2.3. شروط وضوابط الجهاد

لا يكون القتال مشروعاً إلا بتوفر شروط وضوابط محددة، منها

انطباق شروط الوجوب

يجب الجهاد (بنوعيه الدفع والطلب) على المسلم البالغ العاقل الذكور الحر القادر بدنياً ومالياً. فلا يجب على المرأة أو الصبي أو المجنون أو العبد أو العاجز بمرض أو فقر مدقع (ما لم يكن جهاد دفع متعين في حقهم).

إذن الإمام

يشترط جمهور الفقهاء، خاصة في جهاد الطلب، وجود إذن من الإمام أو الحاكم الشرعي لتنظيم الجيش وإعلان الحرب وتحديد الأهداف. أما في جهاد الدفع (عندما يدهم العدو بلاد المسلمين)، فيرى الفقهاء أنه يصبح فرض عين على كل قادر ولا يتوقف على إذن الإمام لضرورة المبادرة بالدفاع.

القدرة والاستطاعة

فيلزم توفر القدرة المادية والعسكرية الكافية لمواجهة العدو، وأن يكون هناك غلبة ظن بتحقيق النصر أو المصلحة المرجوة من القتال.

الراية والهدف

يجب أن يكون القتال تحت راية واضحة ولهدف شرعي معتبر (كإعلاء كلمة الله أو دفع العدوان)، وليس لأهداف عصبية أو قومية أو شخصية.

2.4. آداب القتال (أخلاقيات الحرب في الإسلام)

تضع الشريعة الإسلامية مجموعة من الآداب والأخلاقيات التي يجب على المقاتلين المسلمين الالتزام بها أثناء القتال، وهي تمثل جوهر القانون الإنساني في الإسلام:

حماية غير المقاتلين

هذا هو المبدأ الأساسي والأكثر تأكيداً. فتحرم الشريعة بشكل قاطع استهداف المدنيين الذين لا يشاركون في القتال، وتحديدًا النساء والأطفال والشيوخ ورجال الدين (الرهبان) والمرضى والمقعدين والعسفاء (الأجراء والعمال) والفلاحين والتجار وأصحاب الصنائع، ما لم يشاركوا مباشرة في القتال أو التحريض عليه أو التخطيط له. وقد استدلت الفقهاء على ذلك بقوله تعالى: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ} [البقرة: 190]، وبأحاديث نبوية صريحة تنهى عن قتل هذه الفئات. ويفرق الفقه الإسلامي بين «الحربي» (وهو من ينتمي لدولة معادية ولا

يرتبط بعهد أو أمان) وبين «المدني» (بالمصطلح الحديث)، فليس كل حربي مستباح الدم، بل يقتصر القتال على المقاتلين ومن في حكمهم.

معاملة الأسرى

توجب الشريعة الإحسان إلى الأسرى ومعاملتهم معاملة إنسانية، وتوفير الطعام والشراب والكساء لهم، وحمايتهم من سوء المعاملة والتعذيب. وأما مصير الأسرى بعد انتهاء القتال، فمن الفقهاء من يحصر مصيرهم في أمرين إما المن عليهم أو الفداء (مبادلتهم بأسرى مسلمين أو بمال)، ومن الفقهاء من يرى أن الأمر متروك للإمام ليختار الأصلح للمسلمين سواء اختار المن أو الفداء أو الاسترقاق أو حتى قتلهم.

حماية الممتلكات والأعيان المدنية

ينهى الإسلام عن الإفساد في الأرض وتدمير الممتلكات لغير ضرورة حربية قاهرة. يشمل ذلك النهي عن قطع الأشجار المثمرة، وحرق المزروعات، وهدم البيوت، وقتل الحيوانات إلا للأكل. وهنا يجب التمييز بين الأهداف العسكرية المشروعة والأعيان المدنية المحمية.

الوفاء بالعهود والمواثيق

يحرم الإسلام الغدر والخيانة ونقض العهود والمواثيق. وإذا تم عقد هدنة أو صلح مع العدو، فيجب الالتزام بشروطها ما لم ينقضها الطرف الآخر. والهدنة تهدف غالباً إلى حقن الدماء، أو إتاحة الفرصة للحوار والصلح، أو تبادل الأسرى، أو السماح بدخول المساعدات الإنسانية.

حظر التمثيل بالجثث (المُثلة)

تحرم الشريعة الإسلامية التمثيل بجثث القتلى تحريماً قاطعاً، وتأمراً بدفنه أو تسليمهم لأهلهم.

2.5. فقه المقاومة المعاصر

شهد العصر الحديث تحديات جديدة استدعت اجتهادات فقهية معاصرة لتطبيق مبادئ الجهاد على واقع حركات التحرر الوطني والمقاومة ضد الاحتلال الأجنبي، كما في الحالة الفلسطينية.

شرعية المقاومة

يؤكد الفقه المعاصر عموماً على شرعية مقاومة الاحتلال بكافة أشكالها، باعتبارها نوعاً من جهاد الدفع الواجب شرعاً وقانوناً. وقد صدرت فتاوى وبيانات عديدة من هيئات وشخصيات علمية تؤكد هذا المعنى.

العمليات الاستشهادية

تُعد العمليات الاستشهادية من أكثر القضايا إثارة للجدل في فقه المقاومة المعاصر، فهناك من يجيزها وهناك من يجرّمها، والرأي الفقهي باختصار يمكن حصره بين:

المجيزون: يرى بعض العلماء، ومنهم الشيخ يوسف القرضاوي (في فتوى سابقة خص بها فلسطين)، وآخرون، جواز هذه العمليات في سياق المقاومة الفلسطينية كـ«ضرورة» لمواجهة عدو متفوق عسكرياً، وكوسيلة لتحقيق «النكاية» في العدو وردعه، ويعتبرونها من «أعظم أنواع الجهاد» وليست انتحاراً مذموماً، لأن الهدف ليس قتل النفس، بل التضحية بها في سبيل الله والدفاع عن الدين والوطن. يستندون في ذلك إلى أدلة منها جواز «الانغماس» في صفوف العدو حتى لو غلب على الظن الهلاك.

المانعون والمتحفظون: يرى علماء آخرون، ومنهم الشيخ ابن باز (وإن لم يعتبرها انتحاراً إذا كانت النية خالصة لله)، والشيخ ابن عثيمين (مع وجود نقاش حول دقة نسبة التحريم المطلق له)، وعلماء آخرون، حرمة هذه العمليات أو التحفظ الشديد عليها، مستندين إلى عموم النصوص التي تحرم قتل النفس {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ}، وأنها قد تؤدي إلى قتل مدنيين أبرياء، وأنها ليست من صور الجهاد المعروفة في السنة، وأنها قد تفتح باباً للغلو والتطرف.

تغير الفتوى: أشار الشيخ القرضاوي لاحقاً إلى أن فتواه بالجواز كانت مقيدة بظروف الضرورة وعدم وجود بديل فعال للمقاومة في فلسطين، وأنه مع تطور قدرات المقاومة (مثل الصواريخ) لم تعد هناك ضرورة ملحة لهذه العمليات، وأن الفتوى تتغير بتغير الظروف.

هذا الجدل العميق حول العمليات الاستشهادية لا يعكس فقط خلافاً في تفسير النصوص أو تطبيق القواعد الفقهية كالضرورة والمصلحة، بل يكشف عن تحدٍّ أكبر يواجه الفكر الإسلامي المعاصر: كيفية الموازنة بين الأحكام الشرعية الثابتة، مثل حرمة قتل النفس وحرمة استهداف الأبرياء، وبين واقع الصراعات الحديثة غير المتكافئة التي قد تدفع أطرافاً للشعور بأن مثل هذه الوسائل هي السبيل الوحيد لإلحاق الأذى بالعدو وتحقيق نوع من الردع أو التوازن. ويُظهر هذا التباين في الاجتهادات كيف أن تفسير النصوص وتطبيق القواعد الفقهية يتأثر بفهم الواقع، وتقدير موازين القوى، والأولويات التي يراها كل مجتهد (هل الأولوية لحفظ النفس أم لتحقيق النكاية بالعدو ودفع عدوانه؟).

التمييز بين المقاومة والإرهاب

يسعى الفقه الإسلامي المعاصر والقانون الدولي إلى وضع معايير للتمييز بين المقاومة المشروعة ضد الاحتلال، والتي تستهدف بشكل أساسي القوة العسكرية للمحتل، وبين الإرهاب الذي يستهدف المدنيين بشكل عشوائي لنشر الرعب وتحقيق أهداف سياسية غير مشروعة. وتكمن الإشكالية في

محاولات الخلط المتعمد بين المفهومين لتشويه صورة المقاومة ونزع الشرعية عنها، لا سيما في الحالة الفلسطينية. فإن تعقيدات المشهد الفلسطيني وطبيعة المحتل الصهيوني تجعل من التمييز بين المدني والعسكري أمر في غاية التعقيد، فالكيان الاستيطاني «إسرائيل» قام أصالة على أكتاف المستوطنين الذين جاؤوا إلى فلسطين عساكر بزي مدني وأهداف استعمارية استيطانية مغلفة بشتى حيل الحياة المدنية.

3. دراسة حالة: ممارسات حركتي حماس والجihad الإسلامي في ضوء الشريعة

بعد استعراض الإطار الشرعي للجihad والمقاومة، ينتقل هذا الفصل إلى تحليل ممارسات حركتي حماس والجihad الإسلامي الفعلية، ومقارنتها بالمبادئ والأحكام الشرعية التي تم عرض شيء منها سابقاً. يعتمد التحليل على الخطاب الرسمي للحركتين، والأدلة الموثقة من بياناتها وتقارير المنظمات الحقوقية والدراسات الأكاديمية مع تفنيدها وذكر التجاوزات العلمية والمنطقية التي بُنيت عليها:

3.1. الخطاب الرسمي والتأصيل الشرعي للمقاومة:

تؤكد كل من حركتي حماس والجihad الإسلامي على المرجعية الإسلامية لمقاومتها، وإن اختلفت الأولويات والتعبيرات أحياناً.

حركة حماس

الميثاق (1988): يؤسس الميثاق الأول للمقاومة على قاعدة دينية صلبة، معتبراً الجihad فرض عين لتحرير فلسطين والتي يعتبرها الميثاق أرض وقف إسلامي لا يجوز التنازل عن شبر منها. وثيقة المبادئ (2017): تقدم الوثيقة خطاباً يمزج بين المرجعية الإسلامية واللغة الوطنية والقانونية. وفيه قد عرّفت الحركة نفسها بأنها «حركة تحرر ومقاومة وطنية فلسطينية إسلامية». وتؤكد الوثيقة على أن الإسلام هو «إطارها المرجعي»، وتصفه بأنه دين «السلام والتسامح» و«الوسطية المعتدلة». كما تفرق الوثيقة بين الصراع مع «المشروع الصهيوني» وبين اليهود كأهل كتاب. وتصف الوثيقة المقاومة المسلحة بأنها «الخيار الاستراتيجي» وأنها حق مشروع كفلته الشرائع السماوية والقوانين الدولية. وتقبل الوثيقة نسبياً وضمن صيغة توافقية وطنية قيام دولة فلسطينية على حدود 1967 كحل مرحلي دون الاعتراف بالكيان الاستيطاني «إسرائيل» أو التنازل عن كامل حق الفلسطينيين بإقامة دولتهم على كامل الأراضي الفلسطينية من البحر غرباً وحتى النهر شرقاً ومن الناقورة شمالاً حتى أمر الرشراش على البحر الأحمر جنوباً.

حركة الجihad الإسلامي

تركز أدبيات الحركة وخطابات قادتها (مثل المؤسس فتحى الشقافي والأمين العام الحالي زياد

النخالة) على أن الجهاد المسلح هو السبيل الوحيد والأمثل لتحرير كامل فلسطين. كما ويعتبر قادة حركة الجهاد الإسلامي أن القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للأمة، وما دامت كذلك فهي قضية لا يمكن أن تقبل الأمة فيها أي تسوية سياسية أو اعتراف بالكيان الصهيوني. وتؤكد خطابات قادة حركة الجهاد على تحالفهم مع قوى المقاومة في المنطقة، وخاصة إيران، وذلك في مواجهة المشروع الصهيوني، مع نفي التبعية المطلقة.

تبرير العمليات وتأکید الالتزام الأخلاقي

تُبرر الحركتان عمليتهما العسكرية بأنها رد على عدوان الكيان الاستيطاني الإسرائيلي المستمر، والحصار، والاحتلال، والانتهاكات بحق الشعب الفلسطيني والمقدسات. أما بخصوص الأهداف المعلنة لكلا الحركتين من أعمال المقاومة فتشمل ردع العدو، وتحرير الأسرى، وكسر الحصار، وتحرير الأرض.

عادة ما تصدر تصريحات من قادة الحركات تؤكد على الالتزام بتجنب إيذاء المدنيين قدر الإمكان، والالتزام بأخلاقيات الإسلام في الحرب. على سبيل المثال، بعد هجوم 7 أكتوبر 2023، صدرت تصريحات من قادة حماس تفيد بأن مقاتليها تلقوا تعليمات بتجنب النساء والأطفال والمسنين. كما أشارت وثيقة حماس 2017 إلى أن الإسلام يحرم الظلم ويحث على الانتصار للمظلومين.

وهنا يبرز التزام الحركة بما ألزمت به نفسها من التزام ديني وأخلاقي ومراعاة خاصة لأحكام وأصول الجهاد في الإسلام. ولكن الدراسات والتقارير التي تصدر عن المؤسسات الغربية رغم كل ما تبذله حركات المقاومة الفلسطينية من مراعاة للتشريعات الإسلامية وللمواثيق والقوانين الدولية المنصفة، إلا أنها ترى فجوة بين الخطاب الرسمي لحركة حماس وبين الفعل الميداني، وهذه المؤسسات وللأسف الشديد ليس فقط تغض الطرف عن أفعال الصهاينة وجرائمهم الموثقة والتي صدرت بحقهم فيها عقوبات دولية ومحلية، بل دائماً ما تقف هذه المراكز في صف المجرمين الصهاينة، ولا تكتفي بهذا الانحياز بل تصف الضحية بما يجب أن يُوصف به الجناة المجرمون الصهاينة.

وفي هذه المقالة يحاول الباحث بيان شبهات الفجوة التي تدعيها هذه المراكز البحثية من خلال طرح مجموعة من التساؤلات المتمثلة في: هل ما تدعيه هذه الدراسات من تناقض بين بيانات ومواثيق حركات المقاومة الإسلامية في فلسطين وبين سلوكها الميداني في المقاومة هو ناتج عن صعوبة التمييز في ظروف القتال المعقدة؟ أم عن قصور في التخطيط والتنفيذ والسيطرة على العناصر المقاتلة؟ أم يعكس تعريفاً مختلفاً لمفهوم «المدني» أو «الهدف المشروع» لدى هذه الحركات، كما قد يُفهم من بعض التبريرات التي تعتبر المستوطنين المسلحين أهدافاً مشروعة؟ أم أن هناك سياسة متعمدة لاستهداف من يُدعى أنهم من المدنيين كجزء من استراتيجية الردع أو كرد فعل على استهداف المدنيين الفلسطينيين؟ إن الإجابة على هذه التساؤلات تتطلب تحليلاً دقيقاً للممارسات الميدانية الموثقة.

3.2. تحليل الممارسات الميدانية

لفحص مدى الانضباط الشرعي، يجب تحليل الممارسات الفعلية للحركات على الأرض، ومقارنتها بالضوابط الشرعية.

استهداف الأهداف

طبيعة الأهداف: تستهدف الحركات بشكل معلن أهدافاً عسكرية للكيان الاستيطاني «إسرائيل» (جنود، قواعد، آليات)، كما تستهدف مستوطنات العدو، وكذلك مدناً داخل الكيان الاستيطاني «إسرائيل» رداً على اعتداءات الكيان الاستيطاني «إسرائيل».

الأسلحة المستخدمة: تشتمل القدرات العسكرية لحركات المقاومة على صواريخ بسيطة ومحدودة الأثر والقدرة النارية، وقذائف هاون متنوعة المدى والدقة، وعبوات ناسفة، وأسلحة خفيفة، وطائرات مسيرة.

الهجمات البرية (مثل طوفان الأقصى): ادعت منظمات حقوقية دولية مُنساقة إلى الدعاية الصهيونية مثل منظمات: هيومن رايتس ووتش، ومنظمة العفو الدولية ولجان التحقيق التابعة للأمم المتحدة أن المقاومة الفلسطينية قامت بارتكاب الفصائل في هجوم 7 أكتوبر 2023 انتهاكات للقانون الإنساني الدولي، وذلك بما ادعته التقارير الصادرة عن هذه الجهات المدفوعة من الكيان الاستيطاني «إسرائيل» ما يلي:

القتل العمد للمدنيين: استهداف من يُدعى أنهم من المدنيين في منازلهم وفي أماكن عامة (مثل مهرجان نوحا الموسيقي والشواطئ) بإطلاق النار والقنابل اليدوية والحرق.

الهجمات العشوائية: من خلال ادعاء هذه الجهات في تقاريرها بأن المقاومة الفلسطينية قامت بإطلاق آلاف الصواريخ بشكل عشوائي باتجاه الكيان الاستيطاني «إسرائيل» مما أدى لمقتل من يدعون أنهم من المدنيين.

أخذ الرهائن: حيث تزعم هذه التقارير الصادرة عن هذه المؤسسات أن حوالي 250 شخصاً، بينهم من تدعي حكومة الكيان الاستيطاني أنهم مدنيون (نساء وأطفال وكبار سن)، وعسكريون، قد تم أخذهم كأسرى أو كما تدعيه تلك التقارير «رهائن» واقتيادهم إلى غزة.

العنف الجنسي: تشير تقارير الأمم المتحدة وهيومن رايتس ووتش إلى وجود أدلة وأنماط تشير إلى وقوع عنف جنسي خلال الهجمات، بما في ذلك الاغتصاب والتعرية القسرية. هذه الأفعال، بحسب التقارير، ترقى إلى مستوى جرائم حرب، وبعضها (القتل وأخذ الرهائن كجزء من هجوم واسع النطاق ومنهجي ضد السكان المدنيين) قد يشكل جرائم ضد الإنسانية. هذه الممارسات تتعارض

بشكل صارخ مع المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني التي تحرم استهداف المدنيين وأخذ الرهائن والتمثيل بالجثث. وقد ثبت لدى العالم أجمع ومن خلال اعترافات ذات الأسرى الصهاينة بأن شيئاً من هذه الادعاءات الكاذبة لم يحدث، ووجدنا ذلك على كافة الشاشات الإخبارية العربية والأجنبية، وكيف أن من كان يروج لهذه الأكاذيب هو بذاته قد خرج وأعلن عن ممارسته للكذب والتضليل من خلال التقارير السابقة.⁷

العمليات الاستشهادية: شكلت هذه العمليات، خاصة خلال الانتفاضة الثانية، تكتيكاً رئيسياً للحركات الإسلامية، واستهدفت في أساسها التجمعات العسكرية والاستيطانية، وتدعي التقارير الصادرة عن المؤسسات الغربية أن هذه العمليات قد استهدفت في بعض الأحيان أماكن تجمع من يدعى أنهم مدنيون (حافلات، أسواق، مطاعم).

معاملة الأسرى والرهائن

الأسرى: قامت الحركات بأسر جنود الكيان الاستيطاني «إسرائيل» في عمليات مختلفة بهدف مبادلتهم بأسرى فلسطينيين، مثل عملية أسر الجندي جلعاد شاليط عام 2006. الرهائن (7 أكتوبر): شملت عملية طوفان الأقصى أخذ عدد كبير من الرهائن العسكريين وكذلك ممن يُدعى أنهم من المدنيين.

ظروف الاحتجاز والمعاملة: تتباين الروايات حول معاملة الأسرى والرهائن. بيانات الحركات الرسمية تتحدث عن معاملة حسنة وفق التعاليم الإسلامية. غالبية الأسرى المفرج عنهم في صفقات التبادل تحدثوا عن ظروف مقبولة نسبياً، بينما أشارت تقارير المؤسسات الغربية إلى أن بعض الأسرى قد أدلوا بشهادات مغيرة، فتحدثوا عن ظروف أسر قاسية. وادعت زورا بعض هذه التقارير المدعومة من ماكنة الدعاية الصهيونية حالات تعذيب وسوء معاملة وقتل لبعض المحتجزين. وكل هذا تكذبه التقارير الصادرة عن جهات المقاومة أولاً وعن ذات الأسرى المفرج عنهم في صفقات التبادل بأن هؤلاء الأسرى قد تم استهدافهم أكثر من مرة من قبل آلة القتل الصهيونية.

الهدنة ووقف إطلاق النار

أبدت الحركات، وخاصة حماس، قبولاً بالهدن المؤقتة في مراحل مختلفة من الصراع، مثل الهدنة التي جرت في نوفمبر 2023 وأدت إلى تبادل للأسرى والرهائن، والهدنة التي كانت مطلع العام 2025. وثيقة حماس 2017 تشير إلى قبول «التهدة المرحلية المؤقتة» ك«استراحة محارب» دون التفريط بالثوابت.

مدى الالتزام بالهدن كان موضع اتهامات متبادلة بين الطرفين الفلسطيني والكيان الاستيطاني

«إسرائيل» في العديد من الجولات.

من منظور شرعي، تعتبر الهدنة جائزة إذا رأى الإمام أو قائد المسلمين مصلحة في ذلك، كحقن الدماء أو الاستعداد أو التفاوض، وهي تتفق مع مبدأ جواز المودعة عند ضعف المسلمين أو لتحقيق مصلحة راجحة.

3.3. التوثيق بالأدلة

تعتمد هذه الدراسة في توثيق ممارسات الحركات على مصادر متنوعة:

البيانات الرسمية: تُستخدم بيانات كتائب القسام وسرايا القدس، ووثائق حماس كمؤشر على المواقف المعلنة والتبريرات المقدمة للأعمال العسكرية.

المواد المرئية: تحليل الفيديوها والصور التي تنشرها الأجنحة العسكرية لتوثيق عملياتها حيث توفر هذه المواد المرئية رؤية لطبيعة العمليات والتكتيكات المستخدمة.

تقارير حقوقية: تقارير منظمات مثل هيومن رايتس ووتش، ومنظمة العفو الدولية، وهيئات الأمم المتحدة (مثل OHCHR ولجنة التحقيق الدولية المستقلة) تقدم توثيقاً تدعي فيه أنه توثيق مستقل لكن في حقيقته هو توثيق موجه من قبل مأكنة الاستيطان الصهيونية (وقد واجهت هذه التقارير المضللة الصادرة عن هذه المؤسسات انتقادات كثيرة بسبب انحيازها للكيان الاستيطاني «إسرائيل»). الدراسات الأكاديمية: توفر الدراسات المتخصصة تحليلات أعمق للسياقات الفقهية والقانونية والسياسية لممارسات المقاومة.

إن الجمع بين هذه المصادر المتنوعة يتيح بناء صورة أكثر تكاملاً، وإن كانت معقدة، لممارسات حركات المقاومة الإسلامية وتقييمها في ضوء المرجعية الشرعية التي تعلن التزامها بها، ويتيح الاطلاع على ما نشرته المؤسسات الغربية من تقارير تدعي فيها نسبة تجاوز من قبل حركات المقاومة الإسلامية في فلسطين لما ألزمت به نفسها من اتباع للشرعية الإسلامية والتزام بالمواثيق والقوانين الدولية التي لا تخالف الشريعة الإسلامية مدى تحيز هذه المؤسسات للدعاية الصهيونية، مما يوجب على المسلمين عدم الثقة بها وبما يصدر عنها في كثير من الأحيان.

3.4. الردود على ادعاءات المؤسسات الغربية

ببساطة يمكن الرد على هذه المؤسسات بأنها لم تراعي الدقة والمنهجية الصحيحة فيما تدعيه من نسبة أفعال يمكن أن تُوصف على أنها مخالفة للشرعية الإسلامية من خلال أمور كثيرة جداً قام عدد كبير من أهل الاختصاص بتفنيدها عبر المئات من النشرات والتقارير الإخبارية والمقابلات وغيرها، وهنا أود التركيز على أمور أساسية تتمثل فيما يلي:

هذه المؤسسات تدعي أن حركات المقاومة الفلسطينية تستهدف من يُدعى أنهم مدنيون، والحقيقة التي يشهدها الواقع أن دولة الكيان الاستيطاني «إسرائيل» إنما هي قائمة على مجموعة كبيرة من مجرمي الحرب بدأ من رئيس وزرائهم، وانتهاء بالمدرسين والمعلمين في مدارس رياض الأطفال عندهم ممن ثبت في كثير من الوثائق المصورة ضلوعهم المباشر في تربية الناشئة في الكيان الاستيطاني على معاداة الفلسطينيين والعرب والمسلمين ووصفهم بأوصاف لا تليق بمن يدعي الإنسانية أن يصف بها إنسان مثله، وهذا قد تردد على لسان قادة الكيان أيضا في كثير من جولات الصراع⁸. ولكن للأسف الشديد فإن تحيز هذه المنظمات يحول دون توثيقها لهذه الجرائم بحق الإنسان الفلسطيني والمسلم، وبحق الإنسانية.

إن ما تدعيه هذه المؤسسات من امتلاك حركات المقاومة الفلسطينية ترسانة من الأسلحة يوهم القارئ والمتابع بأن هذه الحركات قد امتلكت أسلحة كالتى تمتلكها الجيوش النظامية، مما يشكل في عقول الناس هالة عن ضرورة إلزام هذه الحركات بما يجب أن تلتزم به الجيوش النظامية، ولكن الحقيقة أن كل ما تملك حركات المقاومة من أسلحة إنما هو في إطار الأسلحة الخفيفة التي تنتشر بين أفراد من تدعي هذه المؤسسات أنهم مدنيون كمستوطني الكيان الاستيطاني إسرائيل، ومواطني دول الغرب الذي تنتمي له هذه المؤسسات.

دائما ما تنحاز هذه المؤسسات للرواية الصهيونية، وإلا فأين هي من توثيق جرائم الجيش النازي الصهيوني المرتكبة بحق عشرات آلاف الفلسطينيين، بل وأين هي عندما هرعت إلى الكيان الصهيوني لتتلقف من أفواه قادته الأكاذيب بعد عملية طوفان الأقصى المجيدة من ذهابها إلى قطاع غزة لتستمع في المقابل لرواية المقاومة الفلسطينية.

تصف هذه المؤسسات عموم سكان الكيان الاستيطاني «إسرائيل» بأنهم مدنيون، والحقيقة أنهم مستعمرون مستوطنون، ولا يملك واحد منهم ميثاق نسب يصل به إلى جد ثان على أرض فلسطين، بل يملك كل واحد منهم جواز سفر آخر يدل بشكل صارخ على أنه مستوطن لا أصل له على هذه الأرض.

4. تقييم مدى الانضباط الشرعي والنقاشات الفقهية

يخصص هذا الفصل لتقييم مدى توافق الممارسات الميدانية لحركتي حماس والجهاد الإسلامي، كما تم توثيقها في الفصل السابق، مع أحكام وضوابط الجهاد والمقاومة في الشريعة الإسلامية، مع

⁸ <https://www.omandaily.com/%D8%A3%D9%81%D9%83%D8%A7%D8%B1-%D9%88%D8%A2%D8%B1%D8%A7%D8%A1/na/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B7%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D8%B1-%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D9%84%D9%8A-%D9%86%D8%AD%D9%86-%D9%86%D9%82%D8%A7%D8%AA%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%8A%D9%88%D8%A7%D9%86%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D8%A9>
<https://www.youtube.com/watch?v=sd3kW4qnB5c>

استعراض أبرز النقاشات الفقهية والأكاديمية المعاصرة حول هذه المسائل.

4.1. تقييم التوافق والاختلاف

تظهر المقارنة بين الممارسات الموثقة والمعايير الشرعية وجود مجالات توافق واختلاف من منظور بعض المؤسسات والدراسات، بالإضافة إلى مناطق رمادية تتطلب اجتهاداً وتأويلاً في ظل الظروف المعقدة للصراع الفلسطيني.

جدول مقارنة

المبدأ الشرعي / الممارسة	الحكم الشرعي / الرأي الفقهي المعتبر	الممارسة الموثقة (حماس)	الممارسة الموثقة (الجهاد)	التبرير الرسمي / المحتمل للحركة	تقييم التوافق / الاختلاف
مشروعية المقاومة ضد الاحتلال	واجبة (جهاد دفع) عند القدرة	تبنى المقاومة كحق وخيار استراتيجي	تبنى الجهاد كحل وحيد	الدفاع عن النفس والأرض والمقدسات، رد العدوان	توافق (في مبدأ المشروعية)
حماية المدنيين (عدم الاستهداف المتعمد / العشوائي)	محرم قطعاً (إلا من قاتل منهم)	تصرّيات بوجوب تجنّب المدنيين.		الرد بالمثل (المعاملة بالمثل). - صعوبة التمييز في بعض الحالات. - اعتبار المستوطنين غير مدنيين - إنكار الاستهداف المتعمد للمدنيين.	التوافق من قبل الحركات الفلسطينية، ادعاء الاختلاف من قبل المؤسسات الغربية.
العمليات الاستشهادية	محل خلاف فقهي (جائزة عند البعض، محرم عند آخرين)	نفذت عمليات استشهادية (خاصة في الانتفاضة الثانية)	نفذت عمليات استشهادية في الانتفاضة الثانية	الضرورة لعدم تكافؤ القوة. - تحقيق النكاية والردع. - اعتبارها أعلى مراتب الجهاد.	أصل المسألة محل نظر فقهي ويقتى الترجيح لمن له حق تقدير الموقف والعمل الجهادي الأنسب وفقاً لسياقه العملي وتأثيره.
معاملة الأسرى	الإحسان إليهم، حرمة التعذيب، الخيارات (المن، الفداء، الاسترقاق، القتل)	أسر جنود (شاليط)، احتجاز أسرى ٧ أكتوبر، إطلاق سراح بعضهم في تبادل.	احتجاز أسرى ٧ أكتوبر.	المعاملة الحسنة وفق الإسلام. - عمليات التبادل لتحرير الأسرى الفلسطينيين	توافق بناء على التقارير المنصفة والمواد المرئية التي تنشرها المقاومة، بل واعتراقات عدد من الأسرى الصهانية ذاتهم.
حماية الممتلكات	النهي عن الفساد والتدمير غير المبرر عسكرياً	الالتزام بالأحكام الشرعية في التعامل مع الممتلكات	الالتزام بالأحكام الشرعية في التعامل مع الممتلكات	قد يعتبر جزءاً من عمليات الاقتحام. - صعوبة السيطرة على كل العناصر. - اعتبار الممتلكات مباحة بناء على كون مالكيها مستوطنون	توافق
الهدة ووقف إطلاق النار	جائزة للمصلحة، ويجب الوفاء بها	قبول بحدن مؤقتة (مثل ٢٠٢٣).	الالتزام بالهدن التي توافق عليها الغرفة المشتركة.	استراحة محارب. - تحقيق أهداف تكتيكية (تبادل أسرى، إدخال مساعدات).	توافق (في مبدأ قبول الهدنة للمصلحة)

تحليل التوافق والاختلاف

التوافق: يتحلى التوافق بين سلوك حركات المقاومة الإسلامية مع المعايير الشرعية الإسلامية في الجوانب جميعها رغم ادعاء بعض المؤسسات الغربية المدفوعة من قبل ماكنة الدعاية الصهيونية ارتكاب حركات المقاومة الإسلامية لتجاوزات لا ترقى في مجموعها إلى الواحد في المليون في مقابل ما ترتكبه آلة البطش الصهيونية من جرائم، لكن هذه المؤسسات لا تعرف من الإنصاف شيء، فحق مقاومة المحتل حق محفوظ لمن وقع عليه الاحتلال ومشروع ديننا وقانوننا، ولقد أثبتت الأحداث والتقارير المنصفة انضباط مقاتلي الحركات الإسلامية في فلسطين بالمعايير الشرعية في معاملة من يمكن أن يصدق عليهم شيء من وصف أنهم مدنيون من مستوطني الكيان الاستيطاني الصهيوني «إسرائيل»، وأما العمليات الاستشهادية وغيرها من مقذوفات صاروخية غير دقيقة التوجيه فقد ورد فيها خلاف فقهي كبير بين علماء الشريعة، والتقدير الدقيق فيها بعد الاطلاع على الخلاف يعود إلى قادة المقاومة في اتخاذ الوسيلة التي تسمح الظروف باستخدامها في مواجهة جرائم الكيان الصهيوني الاستيطاني «إسرائيل». وأما معاملة الأسرى فقد أظهرت الدراسات المنصفة والتقارير المصورة والمرئية الالتزام المطلق من قبل حركات المقاومة الفلسطينية باتخاذ أعلى التدابير لحماية الأسرى لديهم، ولكن البطش الصهيوني الممجي هو ما يعرض الكثير من الأسرى لدى المقاومة للخطر، وفي المقابل فإن المنظمات الدولية والغربية تغض الطرف عن آلاف الفلسطينيين المعذبون داخل سجون الكيان الاستيطاني الاجرامي وتصرخ للتضخيم في قضية أسير صهيوني واحد. وأما حماية الممتلكات فقد أثبتت المعارك أن حركات المقاومة الفلسطينية تراعي بشكل كبير عدم تعريض هذه الممتلكات لأي شكل من أشكال الخطر إلا ما كان فيه ضرورة عملية للمقاومة، أو تقدير موقف محدد. وأما الهدنة ووقف إطلاق النار فإن الواقع أثبت بشكل قاطع التزام حركات المقاومة بما عليها في مقابل الالتفاف على كل ما يتم الاتفاق عليه من قبل الكيان الاستيطاني.

4.2. النقاشات الفقهية والأكاديمية المعاصرة

تعكس ممارسات حركات المقاومة الإسلامية الفلسطينية نقاشات في الأوساط الفقهية والأكاديمية حول كيفية تطبيق أحكام الشريعة في سياق الصراع الفلسطيني المعاصر.

المؤيدون: يركز العديد من العلماء والهيئات الإسلامية، مثل الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، على واجب جهاد الدفع لتحرير فلسطين ونصرة أهلها. ويعتبرون المقاومة بكل أشكالها، بما فيها المسلحة، حقاً مشروعاً وواجباً دينياً في مواجهة الاحتلال والعدوان. وبعضهم أجاز العمليات الاستشهادية في سياق الضرورة وعدم التكافؤ. وغالباً ما يتم تبرير استهداف مستوطني الكيان الاستيطاني «إسرائيل» بشكل عام (بمن فيهم من يُدعى وصفهم بالمدينين) من خلال اعتبار مجتمع الكيان الاستيطاني «إسرائيل» مجتمعاً عسكرياً أو محتلاً بالكامل، أو من باب المعاملة بالمثل رداً على استهداف المدنيين

الفلسطينيين.

المعارضون والمتحفظون: في المقابل، يشدد علماء وفقهاء آخرون ممن ينتمون إلى الحكومات والمرجعيات المثيرة للاختلاف على حرمة استهداف من يدعون أنهم من المدنيين بشكل مطلق، ويرفضون مبدأ المعاملة بالمثل أو الضرورة في هذا السياق. كما يعتبرون العمليات الاستشهادية أعمالاً انتحارية وقتلاً للنفس محرماً، ويرون أن الخلط بين المقاومة المشروعة والإرهاب يضر بالقضية الفلسطينية وبالإسلام. كما ينتقد البعض عدم الالتزام الدقيق بشروط الجهاد، مثل وجود القدرة الكافية أو غلبة الظن بالنصر، ويرون أن بعض العمليات قد تجلب مفاصد أكبر على المسلمين. هناك أيضاً نقاشات حول مدى شرعية العمل العسكري دون وجود سلطة مركزية موحدة أو إمام معترف به (خاصة في جهاد الطلب، وإن كان الأمر أقل إشكالاً في جهاد الدفع).

الدراسات الأكاديمية: تناولت العديد من الدراسات الأكاديمية شرعية المقاومة الفلسطينية من منظور القانون الدولي والشرعية، وأبرزت التعقيدات والإشكاليات. بعض الدراسات تركز على حق تقرير المصير والمقاومة المشروعة ضد الاحتلال وفقاً للقانون الدولي، بينما تحلل دراسات أخرى الممارسات الفعلية في ضوء القانون الدولي الإنساني وتوثق الانتهاكات من جميع الأطراف. وهناك دراسات تتناول تطور فقه الجهاد والمقاومة في الفكر الإسلامي المعاصر وتأثير السياقات السياسية عليه.

تأثير السياق: لا يمكن فصل هذه النقاشات الفقهية عن السياق السياسي والعسكري الخاص بالقضية الفلسطينية. فالاحتلال الطويل الأمد، والحصار المفروض على غزة، وعدم التكافؤ الهائل في القوة العسكرية، والشعور بغياب العدالة الدولية، كلها عوامل تؤثر في تفسير النصوص وتطبيق الأحكام الفقهية. قد يلجأ البعض إلى تفسيرات أكثر تساهلاً لقواعد الاشتباك تحت ضغط الضرورة أو اليأس، بينما يتمسك آخرون بالضوابط الشرعية بغض النظر عن ظروف الواقع وطبيعة العدو والفروقات بين حال المسلمين حين تدوين مدونات الفقه وبين حال المسلمين اليوم.

إن هذه الاختلافات الفقهية والأكاديمية لا تعكس مجرد تباين في الاجتهاد وتفسير النصوص الشرعية، بل هي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمواقف سياسية وأيديولوجية متباينة تجاه طبيعة الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي، ودور الدين في السياسة والمقاومة، والعلاقة مع القانون الدولي والمعايير الإنسانية العالمية. فالفتاوى المؤيدة للمقاومة بكافة أشكالها غالباً ما تصدر عن جهات ترى في الصراع معركة وجودية ودينية بالدرجة الأولى، وتؤكد على واجب النصرة ودفع العدوان بأي وسيلة ممكنة. في المقابل، قد تأتي التحفظات والانتقادات من تيارات فقهية أو أكاديمية تعطي أولوية أكبر لمرجعياتها الحكومية والسياسية، أو تشترط شروطاً غير قابلة للتطبيق في واقع الصراع، أو تدعو إلى الالتزام بالقانون الدولي كوسيلة لتحقيق الحقوق. كما أن الجدل حول توصيف بعض الأعمال بأنها

«مقاومة مشروعة» أو «إرهاب» هو بحد ذاته جزء من الصراع السياسي والأيدولوجي الدائر حول القضية. هذا التداخل بين الفقهي والسياسي يجعل من تقييم مدى الانضباط الشرعي مسألة معقدة تتطلب النظر في النصوص والمقاصد والواقع والمآلات معاً. ثم النتيجة النهائية فيها تقع على عاتق أهل الميدان أصالة، ومن يحمل همهم ويرى رؤيتهم.

5. الخاتمة والتوصيات

5.1. خلاصة النتائج

سعت هذه الدراسة إلى تحليل مدى انضباط حركات المقاومة الإسلامية الفلسطينية، وتحديدًا حركتي حماس والجihad الإسلامي، بأحكام الشريعة الإسلامية المتعلقة بالجihad والمقاومة. ومن خلال استعراض الإطار الفقهي وتحليل الخطاب الرسمي والممارسات الميدانية الموثقة، يمكن استخلاص النتائج الرئيسية التالية:

المرجعية الإسلامية المعلنة: تؤكد كل من حماس والجihad الإسلامي على أن الإسلام هو مرجعيتهم الأساسية، وأن مقاومتهما للاحتلال الإسرائيلي تندرج ضمن مفهوم الجihad الشرعي، وخاصة جهاد الدفع الواجب لتحرير الأرض والدفاع عن النفس والمقدسات.

التوافق في المبدأ: هناك توافق عام بين الحركات والفقهاء الإسلامي على مشروعية مقاومة الاحتلال كحق وواجب. كما أن قبول الهدن المؤقتة للمصلحة يجد له أساساً في الفقه.

تطور الخطاب وتأثير السياق: أظهرت حركة حماس، عبر وثيقتها لعام 2017، تطوراً في خطابها السياسي نحو لغة أكثر براغماتية ووطنية، ومحاولة للمواءمة مع المتغيرات الدولية. ومع ذلك، يظل التوتر قائماً بين هذه البراغماتية والثوابت الأيدولوجية. كما أن السياق القاسي للاحتلال والحصار يؤثر بلا شك على الاجتهادات والممارسات المتعلقة بالمقاومة.

النقاش الفقهي المستمر: تعكس الخلافات الفقهية حول ممارسات المقاومة تحديات تطبيق النصوص الكلاسيكية على واقع معاصر معقد، وتداخل فيها الاعتبارات الشرعية مع المواقف السياسية والأيدولوجية.

5.2. الآفاق المستقبلية والتوصيات

بناءً على ما سبق، يمكن طرح بعض الآفاق والتوصيات

تعميق البحث الفقهي المعاصر: هناك حاجة ماسة لمزيد من الدراسات الفقهية المعمقة والأصيلة التي تتناول «فقه المقاومة» في سياق الاحتلال والصراعات غير المتكافئة، مع التركيز على مقاصد الشريعة وفقه الموازنات، لتقديم رؤى واضحة حول الضوابط الشرعية للمقاومة بكافة أشكالها، ومعالجة

الإشكاليات المتعلقة بالوسائل الحديثة للحرب والتمييز بين الأهداف.

تعزيز الحوار الداخلي: تشجيع الحوار البناء والمستمر بين قادة الفصائل المقاومة (السياسيين والعسكريين) وبين العلماء والفقهاء المتخصصين، بهدف مراجعة الممارسات وضبطها وفقاً للأطر الشرعية والأخلاقية، وسد الفجوة المحتملة بين الخطاب والممارسة.

التمييز الدقيق بين المقاومة والإرهاب: التأكيد على ضرورة التمسك بالمعايير الشرعية والقانونية التي تميز بوضوح بين المقاومة المشروعة ضد الاحتلال، والتي تستهدف بشكل أساسي القوة العسكرية للاحتلال، وبين الأعمال التي تمارسها بعض الجهات المسلحة في البلدان المستقرة نسبياً وتهدف من خلالها المدنيين في تلك البلاد بشكل عشوائي أو متعمد، والتي تندرج تحت الإرهاب المحرم. والذي قد يدعيه البعض بحق حركات المقاومة الإسلامية في فلسطين، لذا يجب أن ينعكس هذا التمييز عند كل من يبحث أو يدرس حالة المقاومة الفلسطينية ليحذر من نسبة ما لا يصح بحقيقتها.

التأكيد على الالتزام بالقانون الدولي الإنساني: رغم التشكيك في عدالة المنظومة الدولية أحياناً، فإن الالتزام بمبادئ القانون الدولي الإنساني الأساسية، خاصة تلك المتعلقة بحماية المدنيين والأسرى، والتي لا يتعارض في جوهرها مع القيم الإسلامية المقررة في الشريعة الإسلامية، بل يمكن أن يوفر إطاراً مشتركاً ومقبولاً دولياً لتقييم سلوك أطراف النزاع، وقد يساهم في تعزيز شرعية المقاومة على الساحة الدولية.

توثيق ونشر الممارسات الإيجابية: من المهم توثيق ونشر الممارسات التي تظهر التزاماً بالضوابط الشرعية والأخلاقية في التعامل مع الأسرى أو تجنب إيذاء المدنيين قدر الإمكان، لتقديم صورة متوازنة ولتشجيع الالتزام بهذه الضوابط.

التركيز على المقاومة الشاملة: تشجيع وتطوير أشكال المقاومة الأخرى غير المسلحة (الشعبية، السياسية، القانونية، الإعلامية، الاقتصادية، الثقافية)، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من استراتيجية التحرير الشاملة، وتتكامل مع المقاومة المسلحة وتتسق مع الضوابط الشرعية والقانونية ومع الواقع المعاصر للمسلمين.

إن قضية مدى انضباط حركات المقاومة الإسلامية الفلسطينية بأحكام الشريعة هي قضية معقدة ومتشعبة، تتداخل فيها الأبعاد الدينية والسياسية والعسكرية والإنسانية. ويتطلب فهمها وتقييمها نظرة فاحصة للنصوص الشرعية، وتحليلاً دقيقاً للواقع، وتقييماً موضوعياً للممارسات، مع الأخذ في الاعتبار السياق الاستثنائي للاحتلال والصراع الطويل الذي يعيشه الشعب الفلسطيني.

ختاماً: الحضور الكرام، إن الصهيونية قد تمكنت خلال القرنين الماضيين من خلال ما اختلقته من قصص ومظلومية وتحديد ما ادعته من «المحرقة»، والتي قد لا يكون رصيد الحقيقة منها يجاوز الواحد

في المائة، وبما سخرته من دعاية موجهة، وبسطوة اقتصادية أمدتها بهيمنة سياسية، قد استطاعت من محاربة البشرية بسيف معاداة السامية. وإننا اليوم في أمس الحاجة إلى إنشاء مظلة تحمي البشرية من عبودية السامية وهيمنتها وبطشها وظلمها، فالعالم اليوم والبشرية اليوم في حاجة ماسة إلى حماية الإنسانية من السيف المسلط على عنق الحرية والذي تحمله الصهيونية وتحارب فيه كل أنصار الحقيقة والحرية بذريعة معاداة السامية، وما رأيناه في الجامعات الأمريكية والدول الغربية من قمع لأفواه الطلاب عن قول الحقيقة واقصائهم وحرمانهم من إتمام مسيرتهم التعليمية إلا دليل واضح على مدى الظلم الذي أوغلت فيه الصهيونية عندما سلطت سيف معاداة السامية على رقبة حرية هؤلاء الأحرار، ونموذج المهندسة ابتهال أبو سعد التي تم طردها من مايكروسوفت دليل واضح، والمجازر التي توغل الصهيونية من خلالها في دماء أطفال غزة ونسائهم ورجالهم، والحرب الاقتصادية التي تمارس بأبشع الوسائل ضد كل اقتصاد حر يسعى للانفلات من العبودية للصهيونية الأمريكية، والعجرفة والتكبر على المواثيق الدولية وقرارات محكمة الجنايات الدولية بل والانفلات من قرارات مجلس الأمن ذاته. وغيرها الكثير من النماذج، كلها تنادي فينا أن أقيموا مظلة حماية البشرية، واجعلوا في مقابل السيف الظالم المتمثل بمعاداة السامية، سيفاً للحقيقة ولحماية الحرية اسمه معاداة الإنسانية. تحتمي به حرية الأحرار، ويأوي إليه كل من لاحقته يد الظلم الصهيونية، ويلاحق به كل مجرم حرب صهيوني ظالم. فالطلاب المطرودون يجب أن يجدوا الجامعات التي تفتح لهم أبوابها، والموظفون المفصولون يجب أن يكون في عالمنا الإسلامي الحر من يعوضهم، وفي المقابل فالمجرمون الصهاينة من الجنود والقادة يجب أن تضيق عليهم مساحة حريتهم

FİLİSTİNLİ İSLAMİ DİRENİŞ HAREKETLERİNİN CİHAT ESNASINDA İSLAM HUKUKUNA BAĞLI KALMA DERECELERİ KARŞILAŞTIRMALI ANALİTİK BİR ÇALIŞMA

Eymen el-MEBHÛH*
Çev. Ahmet Faruk GÖKSÜN**

Giriş

Konunun Önemi

Filistin davası, İslami bilinçte merkezi bir yer tutmaktadır. Bunun nedeni sadece kutsal topraklarla, yani iki kıbleden ilki ve haremeynin üçüncüsü olan mübarek Mescid-i Aksa ile olan bağlantısı değil, aynı zamanda adil bir davayı, yani kutsal toprakların, uzun süredir işgal altında olan ve temel haklarından mahrum bırakılan bir ulusun haklarını temsil etmesidir. Bu çatışmanın merkezinde, silahlı İslami direniş bayrağını dalgalandıran kilit aktörler olarak İslam Direniş Hareketi (Hamas) ve Filistin İslami Cihad Hareketi'nin önderliğinde İslami direniş hareketleri ortaya çıkmıştır. Bu hareketler, hedeflerini ve araçlarını belirlerken öncelikli referanslarının İslam hukuku olduğunu ilan etmişlerdir.¹

* Dr., Akademisyen Usva Vakfı

** Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, ahmetfarukgoksun@gmail.com ORC-ID 0000-0003-0107-0492

1 Filistin Davası Etkileşimli Ansiklopedi | İslami Direniş Hareketi Sözleşmesi, (erişim tarihi 13 Nisan 2025) <https://www.palquest.org/ar/historictext/9672/%D9%85%D9%8A%D8%AB%D8%A7%D9%82-%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%88%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D8%AD%D9%85%D8%A7%D8%B3-%D9%81%D9%84%D8%B3%D8%B7%D9%8A%D9%86>

* İslami Cihad: Üniversite öğrencileriyle başlayan bir direniş hareketi | Ansiklopedi ..., (erişim tarihi 13 Nisan 2025) <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2014/2/12/%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A>

* Hamas belgesi: Taktiksel değişiklik mi, stratejik dönüşüm mü? (erişim tarihi 13 Nisan 2025) <https://acpss.ahram.org.eg/News/16318.aspx>

Bu önemli rol ve ilan edilmiş otorite göz önüne alındığında, bu hareketlerin uygulamalarını analiz etmek ve İslam hukukunda belirtilen cihad kurallarına ve düzenlemelerine ne ölçüde uyduklarını değerlendirmenin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu analiz, kullanılan direniş yöntemlerinin meşruiyeti ve bunların çatışma ile İslam ve Müslümanların dünyadaki imajı üzerindeki etkisi konusunda yaygın bir tartışma olduğu göz önüne alındığında, daha da önem kazanmaktadır. Ayrıca, farklı tarihsel bağlamlarda formüle edilen cihad hükümlerini, uzun süreli işgal, güç eşitsizliği ve uluslararası hukukun karmaşıklığı ile karakterize edilen çağdaş çatışmanın gerçekliğine uygulamak, araştırma ve inceleme gerektiren önemli fikhî ve siyasi zorluklar ortaya çıkarmaktadır.² Bu hareketlerin direniş bağlamında İslam hukukunu nasıl yorumladıklarını ve uyguladıklarını anlamak, onların motivasyonları ve stratejileri hakkında daha derin bir kavrayış sağlamakta, eylemlerinin ve etkilerinin eleştirel ve objektif bir değerlendirmesine katkıda bulunmaktadır.

Araştırmanın Problemi

Bu araştırma aşağıdaki ana soru etrafında şekillenmiştir: Filistinli İslami direniş hareketleri, özellikle Hamas ve İslami Cihad, pratik eylemlerinde ve resmî açıklamalarında İslam hukukunda belirtilen cihad kurallarına ve düzenlemelerine ne ölçüde uymaktadır?

Bu ana soru, çalışmanın yanıtlamaya çalıştığı birkaç alt soruya ayrılmaktadır

- İslam hukukunda, düşmanı hedef alma kuralları (savaşçılar ile savaşçı olmayanları ayırt etme), esirlere yönelik muamele, mülkiyetin korunması, savaş ilanı ve ateşkesin sonuçlandırılması gibi savaş operasyonlarının yürütülmesiyle ilgili cihadın en önemli hükümleri nelerdir?

2 Savaş, İslam ve Yaşamın Kutsallığı: İslam Askeri Hukukunda Saldırganlığın Yasaklanması - Yaqeen Enstitüsü, (erişim tarihi 13 Nisan 2025) <https://yaqeeninstitute.org/read/paper/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D8%A8%D9%8F-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8F-%D9%88%D8%AD%D9%8F%D8%B1%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%8A%D8%A7%D8%A9-%D8%AD%D8%B8%D8%B1-%D8%A7%D9%84>

* Cihad mı Direniş mi: Kavramlar Üzerine Diyaloglar - Dr. Walid Mustafa Shawish, (erişim tarihi 13 Nisan 2025). <https://walidshawish.com/%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D8%A3%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%88%D9%85%D8%A9-%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D8%A7%D9%87%D9%8A%D9%85>

* İslam Direniş Hareketi Hamas Medya Ofisi - Masrawy, (erişim tarihi 13 Nisan 2025). <https://hamasinfo.info/wp-content/uploads/2024/04/ar-documents.pdf>

• Hamas ve İslami Cihad kendilerini nasıl tanımlamaktadır? Kuruluş belgeleri ve resmî açıklamalarına dayanarak, İsrail işgaline karşı direnişlerini İslami bir bakış açısıyla nasıl meşrulaştırmaktadırlar?

• Bu iki hareketin İsrail işgaline karşı mücadelelerinde kullandıkları en önemli belgelenmiş askeri uygulamalar ve taktikler nelerdir?

• Bu uygulamalar, muteber fıkıh kaynaklarından çıkartılmış şer'î ölçütler ve hükümler ışığında nasıl değerlendirilebilir? Beyan ettikleri ilkeler ile fiili uygulamaları arasında tutarlılık veya tutarsızlık var mıdır?

• Bu hareketlerin kullandığı direniş yöntemlerinin meşruiyeti ve İslam'da savaş ahlakına ne ölçüde bağlı kaldıkları konusunda günümüzdeki en önemli hukuki ve akademik tartışmalar nelerdir?

Araştırmanın Yöntemi

Bu soruları yanıtlamak için çalışma, betimsel-analitik yonteme ve karşılaştırma yöntemine dayanmaktadır. İlk olarak, İslam hukukunda cihad ve direniş ile ilgili temel kavramları tanımlayıp açıklanacak ve Hamas ile İslami Cihad kuruluş belgeleri ve resmi yayınları³ aracılığıyla tanıtılacaktır. İkinci olarak, bu hareketlerin saha uygulamaları, aşağıdakiler dahil olmak üzere çeşitli kaynaklardan yararlanarak analiz edilecektir

3 Filistin Davası Etkileşimli Ansiklopedi | İslami Direniş Hareketi Sözleşmesi, (erişim tarihi 13 Nisan 2025) <https://www.palquest.org/ar/historictext/9672/%D9%85%D9%8A%D8%AB%D8%A7%D9%82-%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%88%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D8%AD%D9%85%D8%A7%D8%B3-%D9%81%D9%84%D8%B3%D8%B7-%D9%8A%D9%86>

* İslami Cihad.. Ortaya çıkışı üniversite öğrencileri ile başlayan direniş hareketi – Ansiklopedi (erişim tarihi 13 Nisan 2025). <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2014/2/12/%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A>

* Hamas Belgesi, Taktiksel değişiklik mi stratejik dönüşüm mü? (erişim tarihi 13 Nisan 2025) <https://acpss.ahram.org.Eg/News/16318.aspx>

- **İslami hareketler ve askeri kanatları tarafından yayınlanan resmi açıklamalar:** Kassam Tugayları⁴ ve Kudüs Seriyeleri'nin⁵ açıklamaları ve liderlerinin konuşmaları⁶ gibi.

- Şehit İzzettin Kassam Tugayları, Filistin İslami Cihad Hareketi (Hamas) Askeri Kanadı Şehit İzzettin Kassam Tugayları Sitesi, (erişim tarihi 13 Nisan 2025) <https://alqassam.is-best.net/>
- * Kassam Tugayları – Menar Kanalı Sitesi- Lübnan (erişim tarihi 13 Nisan 2025) <https://www.almanar.com.lb/tag/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A6%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B3%D8%A7%D9%85>
- * Hamas'ın 23. Kuruluş Yılı Dönümü Kassam Tugayları Açıklamaları (erişim tarihi 13 Nisan 2025) [https://ikhwanwin.net/index.php?title=%D8%A8%D9%88%D8%A7%D9%86_%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A6%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B3%D8%A7%D9%85_%D9%81%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%83%D8%B1%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D9%80\(23\)_%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%B7%D9%84%D8%A7%D9%82%D8%A9_%D8%AD%D9%85%D8%A7%D9%84%D8%B3](https://ikhwanwin.net/index.php?title=%D8%A8%D9%88%D8%A7%D9%86_%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A6%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B3%D8%A7%D9%85_%D9%81%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%83%D8%B1%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D9%80(23)_%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%B7%D9%84%D8%A7%D9%82%D8%A9_%D8%AD%D9%85%D8%A7%D9%84%D8%B3)
- * Kassam, Husilerin Soykırma Karşı Gazze'ye Destegini Övüyor, Anadolu Ajansı, (erişim tarihi 13 Nisan 2025) <https://www.aa.com.tr/ar/%D8%A5%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%84%D9%84%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B3%D8%A7%D9%85-%D8%AA%D8%B4%D9%88%D8%AF-%D8%A8%D8%A5%D8%B5%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D8%AB%D9%88%D8%A6-%D9%86-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%AF%D8%B9%D9%85-%D8%BA%D8%B2%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D9%88%D8%A7%D8%AC%D9%87%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%A8-%D8%A7%D8%AF%D8%A9-3537293>
- 5 Kudüs Tugayları Askeri Açıklamalar (erişim tarihi 13 Nisan 2025) <https://saraya.ps/statements>
- * Kudüs Tugayları iki İsraili insansız hava aracını ele geçirdiğini açıkladı. Anadolu Ajansı (erişim tarihi 13 Nisan 2025) <https://www.aa.com.tr/ar/%D8%A5%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%84%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D9%84%D8%A6%D8%B9%D9%84%D9%86-%D8%B3%D9%88%D8%B7%D8%B1%D8%AA%D9%87%D8%A7-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D9%85%D9%8F%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%AA%D9%8A%D9%86-%D8%A5%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%84%D9%8A%D8%AA%D9%8A%D9%86-%D8%A8-%D8%BA%D8%B2%D8%A9-3533226>
- * Açıklamalar: Filistin'deki İslami Cihad Hareketi Sitesi (erişim tarihi 13 Nisan 2025) <https://jehad.ps/category/4>
- * Kudüs Tugayları, İslami Cihad Hareketi'nin Askeri Kanadı (erişim tarihi 13 Nisan 2025), <https://saraya.ps/>
- * Filistin'deki İslami Cihad Hareketi Sitesi, (erişim tarihi 13 Nisan 2025), <https://jehad.ps/>
- 6 Filistin'deki Hamas Hareketi Mücahitlerinin Şer'i Duruşları Hakkında Açıklamalar, (erişim tarihi 13 Nisan 2025), <https://almojaded.com/2021/12/08/10517/>
- * Hamas, İslami Cihad ve Halk Cephesi Sadat Kızırtımayı Benimsiyor, Arap Gazetesi, (erişim tarihi 13 Nisan 2025) <https://www.alarab.co.uk/%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%AA%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D9%88%D8%AD%D9%85%D8%A7%D8%B3-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%A8%D9%87%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B9%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D8%AA%D8%A8%D8%A6%D8%A9%D9%86-%D8%AE%D9%8A%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B5%D8%B9%D9%8A%D8%AF>
- * Hamas- İslami Cihad Çatışması. Nehhâle Neden Hareketin Liderlerine Saldırdı? Bevvâbetü'l-Harekâti'l-İslâmiyye, (erişim tarihi 13 Nisan 2025), <https://www.islamist-movements.com/59523>
- Rapor: İslami Cihad Hamas ile Yeniden Organize Olmaya Hazırlanıyor. 24NEWS, (erişim tarihi 13 Nisan 2025), <https://www.i24news.tv/ar/%D8%A3%D8%AE%D8%A8%D8%A7%D8%B1/middle-east/1683710826-%D8%AA%D9%82%D8%B1%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%A6-%D9%8A%D8%B3%D8%AA%D8%B9%D8%AF-%D9%84%D8%B1%D8%AF-%D9%85%D9%86%D8%B3%D9%82-%D9%85%D8%B9-%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%AD%D9%85%D8%A7%D8%B3>
- * İslami Cihad ve Savaş: Duruş, Dönüşümler, İttifaklar, (erişim tarihi 13 Nisan 2025), <https://www.palestine-studies.org/arnode/1655288>
- * Heniye Suikastını Kınamak için Ürdün'deki İşgalci İsrail Konsolosluğu Yakınında Gösteri, (erişim tarihi 13 Nisan 2025) Youtube, <https://m.youtube.com/watch?v=Z-tHBMeu8P8>
- * Hamas Sınvar'ın Ölümünü Onaylıyor, Kassam Filistin Özgür Olan Kadar Cihada Devam Edeceğini Taahhüt Ediyor, (erişim tarihi 13 Nisan 2025), [https://aawsat.com/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B4%D8%B1%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%5072362-%D8%AD%D9%85%D8%A7%D8%B3-%D8%AA%D8%A4%D9%83%D8%AF-%D9%85%D9%82%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%86%D9%88%D8%A7%D8%B1](https://aawsat.com/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B4%D8%B1%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%5072362-%D8%AD%D9%85%D8%A7%D8%B3-%D8%AA%D8%A4%D9%83%D8%AF-%D9%85%D9%82%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%86%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D9%88%D8%A7%D9%82%D8%B3%D9%91-%D8%A7%D9%85%D8%A0%D8%AA%D8%A8%D8%B9%D9%87%D8%AF-%D9%85%D9%88%D8%A7%D8%B5%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D8%AD%D8%A6%D8%A8-%D9%89-%D8%AA%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D8%B1)

- **Güvenilir uluslararası ve bölgesel insan hakları örgütleri tarafından yayınlanan raporlar:** Olayları belgelemek ve bunların siviller ve tutuklular üzerindeki etkisini değerlendirmek için İnsan Hakları İzleme Örgütü, Uluslararası Af Örgütü ve Birleşmiş Milletler raporları gibi raporlara başvurulmaktadır.
- **Akademik çalışmalar ve özel analizler:** Filistin meselesini ve İslamcı hareketleri farklı perspektiflerden (siyasi, sosyal, hukuki, fikhî) ele alan çalışmalar.
- **Karşılaştırmalı Yöntem:** Son olarak İslami hareketlerin belgelenmiş uygulamalarını hem klasik hem de çağdaş muteber fıkıh kaynaklarından çıkartılmış cihad hükümleri ve düzenlemeleriyle karşılaştırmak için karşılaştırmalı bir yaklaşım kullanılacaktır. Filistin-İsrail çatışmasının özel bağlamı dikkate alınarak İslami hareketlerin yakınlaşma ve ayrışma noktaları belirlenecek ve varsa farklılıkların nedenlerini analiz edilecektir.

Araştırmanın Yapısı

Bu rapor beş ana bölüme ayrılmıştır:

- **Birinci Bölüm:** Hamas ve İslami Cihad'a odaklanılarak Filistin'de İslami direniş hareketlerinin ortaya çıkışı ve gelişimi, bunların tarihsel, entelektüel ve örgütsel bağlamı ele alınmaktadır.
- **İkinci Bölüm:** Cihad ve direnişin İslam hukukundaki hükümlerini, cihadın tanımı ve türleri, amaçları, koşulları ve denetimleri ile savaş-mayanların, esirlerin ve mülkiyetin korunmasına ilişkin savaş ahlakını ayrıntılı olarak incelemekte ve çağdaş direniş fikhini tartışmaktadır.

D9%84%D8%AB%D9%88%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%-D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%B8%D9%85%-D9%8A%D8%B3%D8%AA%D9%82%D8%A8%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D9%8A%-D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%85-%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%-D8%A7%D9%85%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%84%D8%B3%D8%B7%D9%8A%D9%86%-D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%88%D9%81%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%85%-D8%B1%D8%A7%D9%81%D9%82

* Kalıbf, Nehhâle'yi Karşıyor ve İslami ve Hamas'ın Direnişin Simgesi Olduğunu Vurguluyor. Kanâtü'l-Alemi'l-İhbâriyye, (erişim tarihi 13 Nisan 2025), <http://www.alalam.ir/news/6294948/%D9%82%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A8%D8%A7%D9%81-%D9%8A%D8%B3%D8%AA%D9%82%D8%A8%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%A9-%D9%88%D9%8A%D8%A4%D9%83%D8%AF-%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%88%D9%85%D8%A9-%D9%87%D9%85%D8%A7-%D8%B1%D9%85%-D8%B2-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%AA%D8%B5%D8%A7%D8%B1>

Azzâm: İslami Cihad Şikâki'nin Kurduğu Aslı Korudu, Serâye'l-Kuds, (erişim tarihi 13 Nisan 2025), <https://saraya.ps/post/32004/%D8%B9%D8%B2%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AC%-D9%87%D8%A7%D8%AF-%D8%AD%D8%A7%D9%81%D8%B8%D8%AA-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D9%85%D8%A7-%D8%A8%D9%86%D8%A7%D9%87->

- **Üçüncü Bölüm:** Hamas ve İslami Cihad'ın uygulamalarına ilişkin bir vaka çalışması sunmaktadır. Bu çalışma, Hamas ve İslami Cihad'ın resmi söylemleri ve direniş için yasal gerekçeleri ile hedef belirleme, esir ve rehinelere yönelik muamelesi ve ateşkeslerle ilgili belgelenmiş saha uygulamalarının analizini içermektedir.
- **Dördüncü Bölüm:** Bu bölümde, bu uygulamaların şer'î ölçülere ne derece uyduğu değerlendirilmekte, siyasi ve askeri bağlamın etkisi dikkate alınarak bu konulara ilişkin en önemli fikhî ve akademik tartışmalar ele alınmaktadır.
- **Beşinci Bölüm:** Bu bölümde, çalışmanın bulguları özetlenmekte ve bu alanda yapılacak araştırmalar için bazı öneriler ve gelecekteki beklentiler sunulmaktadır.

1. Filistin'deki İslami Direniş Hareketleri: Kökenleri ve Gelişimi

Filistinli İslami direniş hareketlerinin İslam hukukuna ne ölçüde bağlı olduklarını anlamak için öncelikle bu hareketlerin kökenleri ile entelektüel ve örgütsel gelişimlerinin bağlamını anlamak gerekir. Bu hareketlerin ortaya çıkışı Filistin ulusal hareketinin seyrinde önemli bir dönüşüm yaratmış ve on yıllardır hâkim olan seküler ve milliyetçi akımlara İslami bir alternatif sunmuştur.

1.1. İslam Direniş Hareketlerinin Ortaya Çıkışının Tarihsel Bağlamı

Filistin'deki İslami direniş bir anda ortaya çıkmamış, karmaşık tarihsel, siyasi ve sosyal faktörlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. 1948'deki Nekbe ve ardından Filistin halkının yerinden edilmesi ve sürgüne gönderilmesi, geleneksel liderlik ve stratejilerin etkinliği hakkında soruların ortaya çıkmasına neden olan derin bir şok oluşturmuştur. 1967 savaşında Arap ordularının yenilgisi, krizi derinleştirmiş ve Filistin Kurtuluş Örgütü'nde o dönemde hâkim olan Arap milliyetçiliği ve seküler eğilimlere karşı duyulan hayal kırıklığını pekiştirmiştir.

Bu bağlamda, Filistin halkının bazı kesimleri, özellikle 1970'lerden beri Arap ve İslam dünyasında büyüyen İslami uyanıştan etkilenenler, çözümün kapsamlı bir yaşam biçimi, güç ve gurur kaynağı olarak İslam'a dönüşte yattığına dair bir inanca sahip olmaya başlamıştır. Bu inanç, İsrail işgalinin giderek artan baskı ve yerleşim politikaları izlediği işgal altındaki Filistin topraklarında verimli bir zemin buldu.

1940’larda Filistin’de şubeler açan Müslüman Kardeşler, bu hareketin entelektüel ve örgütsel kuluçka merkezi olarak önemli bir rol oynadı. Grup başlangıçta davet çalışmaları, sosyal hizmet ve eğitime odaklanmış olsa da işgalin artan baskısı ve 1980’lerde barışçıl müzakerelere yönelmeye başlayan Filistin Kurtuluş Örgütü’nün ideolojisindeki değişiklikler, İslamcı hareket içindeki yeni nesilleri silahlı direnişi daha açık ve etkili bir şekilde benimsemeye itti. 1987’deki ilk Filistin intifadası, İslamcıların işgalle doğrudan çatışmaya dahil olmaları ve organize İslamcı direniş hareketlerinin ortaya çıkmasıyla bir dönüm noktası oldu.

1.2. İslam Direniş Hareketi (Hamas)

İslam Direniş Hareketi (Hamas), Filistin’deki İslam direniş hareketinin en belirgin tezahürüdür. Aralık 1987’de ilk intifadanın patlak vermesiyle resmi olarak kurulmuş ve işgale karşı koymak için Filistin’deki Müslüman Kardeşler’in askeri ve siyasi kolunu oluşturmuştur.

1.2.1. İdeolojik ve Örgütsel Kökler

Hamas’ın ideolojik ve örgütsel kökleri doğrudan Müslüman Kardeşler’e kadar uzanmaktadır. 1988 yılında yayınlanan ilk tüzüğünde, hareketin “Filistin’deki Müslüman Kardeşler’in bir kolu” olduğu açıkça belirtilmektedir. Hareket, İslam’ı “kapsamlı bir yaşam biçimi” olarak benimsemekte ve fikirlerini, kavramlarını ve algılarını buradan türetmekte ve eylemlerinde buna atıfta bulunmaktadır.

1.2.2. İlk Tüzük (1988)

Ağustos 1988’de yayınlanan ilk tüzük, hareketin kurucu ideolojik vizyonunu yansıtıyordu. Tüzük, Filistin topraklarının “kıyamet gününe kadar Müslüman nesiller için İslami bir miras” olduğunu ve bu toprakların hiçbir kısmının terk edilemeyeceğini teyit ediyordu. Tüzük, Filistin topraklarının “Yahudiler tarafından gasp edilmesi” karşısında, tüm Filistin’i kurtarmak için cihad yapmanın “her Müslüman için farzı ayn” olduğunu kabul ediyordu. Tüzük ayrıca Yahudilere yönelik sert ifadeler içeriyordu ki bu da yaygın eleştirilere ve antisemitizm suçlamalarına yol açtı.

1.2.3. Entelektüel ve Siyasi Gelişim (2017 Belgesi)

Neredeyse otuz yıl sonra, önemli siyasi ve saha değişiklikleri ışığında, Hamas Mayıs 2017’de “İlkeler ve Genel Politikalar Belgesi”ni yayınladı. Bu belge, ilk tüzüğü açıkça iptal etmese de hareketin söyleminde dikkate değer bir gelişmeyi temsil ediyordu.

1.2.4. Tanım ve Müslüman Kardeşler ile İlişkisi

Belge, Hamas'ı “Filistin İslami ulusal kurtuluş ve direniş hareketi” olarak tanımladı ve Müslüman Kardeşler'in bir kolu olduğuna açıkça atıfta bulunmaktan kaçınırken, “mutedil orta yol” İslami referansını vurguladı. Bu değişiklik, bölgesel ve uluslararası baskıyı hafifletmek ve Filistin ulusal karakterini vurgulamak için hareketin ideolojik köklerinden vazgeçmeden yapılan bir girişim olarak yorumlandı.

1.2.5. Filistin ve 1967 Sınırları Hakkındaki Tutum

Belge, tarihi Filistin'in “nehirden denize kadar” Filistin halkının toprağı olduğunu ve bu toprakların tamamen kurtarılmasının taviz verilemez nihai hedef olduğunu teyit ederken, 4 Haziran 1967 sınırları içinde tam egemenliğe sahip bağımsız bir Filistin devletinin kurulmasının ve mültecilerin geri dönüşünün “ortak ulusal konsensüs formülü” olduğunu kabul etti. Bu tutum, belgenin yerleşim politikası güden İsrail'in tanınması veya haklardan feragat anlamına gelmediğini belirtmesine rağmen, hareketin gösterdiği siyasi pragmatizmin boyutu hakkında yaygın bir tartışma başlattı. Bazıları bu değişimi siyasi gerçeklikle başa çıkma isteğı olarak görürken, diğerleri bunu tüm Filistin'i kurtarma stratejik hedefini değiştirmeyen bir taktik olarak görüyor. “Sınırlar” yerine “1967 sınırları” teriminin kullanılması, bunların nihai sınırlar olarak tanınmasını reddetme anlamı taşıyabilir.

1.2.6. Çatışma ve Yahudiler Hakkındaki Tutum

Son belge, “Siyonist projeyi” “ırkçı, saldırgan, sömürgeci ve yayılmacı bir proje” olarak, Yahudileri ise semavi bir dinin takipçileri olarak açıkça ayırmakta ve çatışmanın Yahudilerin dinleri nedeniyle onlara yönelik olmadığını vurgulamaktadır.

1.2.7. Direniş ve Cihad

Belge, işgale karşı mücadeleyi tanımlamak için öncelikle “direniş” terimini kullanmış ve bunun her vesilesini meşru bir hak olarak değerlendirmiştir. Bu mücadelenin merkezinde ise “stratejik bir seçenek” olarak “silahlı direniş” yer almaktadır. İlk tüzükte neredeyse tamamen “cihad”a odaklanan dil kullanımından, “direniş” teriminin daha geniş bir şekilde kullanılmasına doğru olan bu dilsel değişim, ulusal ve uluslararası hukuk söylemlerinde hâkim olan yaklaşımla uyumludur.

1.2.8. Siyasi sistem

Hareketin son belgesi, çoğulculuk, demokrasi, ulusal ortaklık ve seçim yoluyla iktidarın devri konusundaki inancını teyit etmiştir. Ayrıca Filistin Kurtuluş Örgütü'nü (FKÖ) Filistin halkının “ulusal çerçevesi” olarak kabul etmiş ve Hamas da dahil olmak üzere tüm güçleri kapsayacak şekilde demokratik temeller üzerinde yeniden yapılandırılmasını talep etmiştir.

1.2.9. Örgütsel Yapı ve Askeri Kanat

Hamas, Şura Konseyi ve Siyasi Büro'yu içeren kurumsal bir sisteme dayanmaktadır. 1991 ortasında resmi olarak kurulan askeri kanadı (İzzeddin el-Kassam Tugayları), Filistin'deki en önde gelen askeri güç olarak kabul edilmektedir (ancak askeri faaliyetler daha önce başlamıştır). Tugaylar ve taburlar gibi düzenli ordulara benzer bir örgütsel yapıya sahiptir ve yerel olarak üretilen roketler dahil olmak üzere silah üretme ve geliştirme kapasitesine sahiptir. Tugaylar, hedeflerinin tüm Filistin'i kurtarmak ve Filistin halkının haklarını güvence altına almak olduğunu ve faaliyetlerinin Filistin'in tarihi sınırları ile sınırlı olduğunu beyan etmektedir.

1.3. Filistin'deki İslami Cihad Hareketi

İslami Cihad Hareketi, Hamas'tan sonra Gazze Şeridi'ndeki en büyük ikinci İslami direniş grubu olarak kabul edilmektedir.

1.3.1. Kökenleri ve ideolojisi

Hareket, 1979 İran İslam Devrimi'nin fikirlerinden etkilenen başta Dr. Fet-hi Şikâkî, Dr. Abdulazîz Avde ve diğerleri olmak üzere bir grup genç Filistinli tarafından 1981 yılında Gazze Şeridi'nde resmi olarak kurulmuştur. Bu kurucular, Müslüman Kardeşler'in silahlı mücadeleyi gerçekçi ve dinamik bir öncelik olarak benimsemekte yavaş davrandığını düşündükleri için bu gruptan ayrıldılar. Hareket, başından itibaren Filistin davasının merkezi önemine ve tüm Filistin'i kurtarmak için silahlı cihadın gerekliliğine odaklanmış ve yerleşimci “İsrail” ile herhangi bir uzlaşma çözümü veya barış anlaşmasını reddetmiştir.

1.3.2. Hedefler ve İlkeler

Hareketin temel hedefi, tüm Filistin topraklarını kurtarmak ve İsrail yerleşimlerini ortadan kaldırmaktır. Hareket, bunu başarmanın tek yolunun silahlı mücadele olduğunu düşünmektedir. Hareket ayrıca, Filistinli, Arap ve İslam halkla-

rını mücadeleye katılmaya teşvik etmenin önemine ve Filistin sahnesinde İslamcı ve ulusal güçlerin birleşmesinin gerekliliğine inanmaktadır.

1.3.3. Örgütsel Yapı ve Askeri Kanat

Hareketin örgütsel yapısı genel konferans, şura konseyi ve genel sekreterden oluşmaktadır. Askeri kanadı, “Seyfü’l-İslam” ve “Cihad Eden İslami Kuvvetler” gibi ilk askeri hücrelerden gelişerek bugünkü askeri yapısına kavuşan Kudüs Seriyeleri’dir. Kudüs Seriyeleri, uzun tarihi boyunca intihar bombalamaları, roket saldırıları ve işgal güçleriyle doğrudan çatışmalar dahil olmak üzere çok sayıda askeri operasyon gerçekleştirmiştir.

1.3.4. Hamas ile İlişkiler

Hamas ve İslami Cihad arasındaki ilişkiler, özellikle yerleşimci İsrail ile askeri çatışmalarda, “Ortak Direniş Komutanlığı” çerçevesinde iş birliği ve koordinasyon ile karakterize edilir. Her iki örgüt de İslam’ı referans noktası olarak alır, Filistin’i kurtarmak ve uzlaşmayı reddetmek gibi genel hedefleri paylaşır. Ancak aralarında bazı taktiksel farklılıklar da bulunmaktadır.

1.3.5. Odak Noktası ve Öncelikler

Cihad Hareketi öncelikle askeri eylem ve silahlı direnişe odaklanmakta ve siyasi sürece veya seçimlere katılmamaktadır, Hamas ise özellikle 2006 Filistin seçimlerinde kazandığı zaferden sonra siyasi ve askeri eylemler arasında denge kurmaya çalışmaktadır.

1.3.6. Dış ilişkiler

İslami Cihad’ın İran ile ilişkisi, Tahran’dan doğrudan mali ve askeri destek aldığı için Hamas’ınkinden daha güçlü ve daha görünürdür. İslami Cihad’ın askeriyeğe yoğun olarak odaklanması ve 2006’dan sonra Hamas’ın aksine yönetim ve siyasete doğrudan dahil olmaması, ona askeri manevra alanı sağlamakta ve Gazze’deki iktidar gücü olarak Hamas’ın üstlenmesi gereken doğrudan siyasi sonuçları dikkate almak zorunda kalmadan daha sert pozisyonlar almasına olanak tanımaktadır. Ortak operasyon odası içindeki koordinasyona rağmen, roller ve sorumluluklardaki bu farklılık, özellikle çatışmayı yönetme ve işgal ile sükuneti sağlama konusunda iki hareket arasında zaman zaman ortaya çıkan bazı gerilimleri açıklamaktadır. İslami Cihad, bağımsız olarak askeri operasyonlar başlattığında, Hamas için siyasi ve güvenlik sorunları yaratabilmekte ve İslamcı direniş kampı içindeki ittifak ve rekabetin karmaşık dinamiklerini ortaya çıkartmaktadır.

1.4. Diğer İslami Direniş Grupları

Hamas ve İslami Cihad'ın yanı sıra, Filistin sahnesinde aktif olan, ancak daha küçük ve daha az etkili olan, İslami veya milliyetçi bağlantıları olan başka direniş grupları da vardır. Bunların en önemlileri şunlardır:

1.4.1. Halk Direniş Komiteleri

Bu gruplar 2000 yılında ikinci intifada ile ortaya çıkmış ve çeşitli gruplardan gelen üyelerden oluşmaktadır. Silahlı direniş yaklaşımını benimsemektedirler. Askeri kanatları “en-Nâsir Salahaddîn Tugayları”dır.

1.4.2. Filistin Mücahitleri Hareketi

Bu, 2001 yılında el-Fetih'ten ayrılan silahlı bir İslami gruptur. Askeri kanadı “Mücahitler Tugayları”dır.

1.4.3. Filistin Özgürlük Hareketi

2006 yılında El Fetih'ten ayrılan küçük bir milliyetçi grup olup, askeri kanadı “Ensar Tugayları”dır.

Bu küçük gruplar genellikle Gazze Şeridi'ndeki “Filistin Direniş Grupları Ortak Operasyon Odası” çerçevesinde askeri operasyonlara katılmaktadır.

2. İslam Hukukunda Cihad ve Direnişle İlgili Hükümler

İslami direniş hareketlerinin uygulamalarını anlamak ve değerlendirmek için bunların dayandığı şer'î çerçeveyi, yani İslam'da cihad ve direnişle ilgili hukuk ilkelerini incelemek gerekir. Bu hukuk ilkeleri, İslam'da güç kullanımını düzenleyen bir dizi hüküm, ilke ve hedefi içerir.

2.1. Cihadın Tanımı ve Çeşitleri

2.1.1. Cihadın Sözlük ve Terim Anlamı

Sözlükte cihad; çaba harcamak ve meşakkat sarf etmek anlamına gelir.

Terim olarak ise fakihler cihadı, İla-yı Kelimetullah veya saldırıları püskürtmek için kafirler, isyancılar veya savaşımlarla mücadele etmek için çaba ve enerji sarf etmekle ilgili benzer ifadelerle tanımlarlar. Bazı fakihler, Allah yolunda her türlü çabayı (can, dil ve mal ile cihad gibi) içeren genel anlamdaki “cihad” ile cihadın bir parçası olan “savaşmak” arasında ayrım yaparlar.

2.1.2. Meşru Savaşın Çeşitleri

Fakihler, meşru savaşın iki ana türünü birbirinden ayırmaktadırlar:

Savunma Cihadı: Bu, Müslüman topraklarına saldıran veya kutsallarını ihlal eden bir düşmanla savaşmaktır. Bu, şartlar gerçekleştiğinde saldırıya uğrayan ülkenin halkı ve onlara yakın olanlar için farzı ayn'dır. Yani saldırgan düşmanın püskürtmek için bunu yapabilecek herkesin katılması gerekir. Savunma cihadının temel amaçları, dini, hayatı, onuru, toprakları ve mülkiyeti korumak, zayıflara yardım etmek ve saldırıları püskürtmektir.

Saldırı Cihadı: İslam'ın yayılmasının önündeki engelleri kaldırmak ve İlayı Kelimetullah amacıyla kâfirlerin kendi topraklarında savaşmaya başlanmasıdır. Alimlerin çoğunluğuna göre, bu farzı kifayedir. Yani yeterli sayıda Müslüman bu yükümlülüğü üstlenirse, geri kalanlar günahattan kurtulur. Saldırı cihadının, bir imamın (Müslüman hükümdar) varlığı ve cihad yapma yeteneği gibi koşulları vardır. Saldırı cihadının amaçları arasında, fitneyi (şirk ve insanları Allah'ın yolundan uzaklaştırma) ortadan kaldırmak ve insanların İslam'ın çağrısını duymalarını ve özgürce benimsemelerini sağlamak yer almaktadır.

Cihad, terörizm ve haydutluk arasındaki fark: Şeriat hukuku, meşru cihad ile terörizm (masum insanları terörize etmek) ve haydutluk (yol kesmek ve kişilere ve mallara yasadışı saldırıda bulunmak) arasındaki farkı vurgular. Cihadın kendi kuralları, ahlakı ve meşru hedefleri vardır, oysa terörizm ve haydutluk yasaklanmış suçlardır.

2.2. Cihadın Şer'î Maksatları

İslam'da cihad başlı başına bir ibadettir ve müstakil bir ibadet olduğu için Yüce Allah dünyevi ödüller (ganimet, güç ve zafer) ve ahiret ödülleri (şehitler için cennette ayrılmış yüz derece ile temsil edilir) belirlemiştir. Cihadın şeriat tarafından tanımlanan daha yüksek hedefleri vardır ve bunların en önemlileri şunlardır:

2.2.1. Zaruriyyatı Hamseyi Korumak

Din, hayat, akıl, nesil ve serveti korumak şeklindeki beş temel esas şeriat hukukunun en önemli hedefleri arasında sayılır. Allah yolunda cihad, bu beş temel esası saldırılardan korumayı amaçlar, fitneleri ve bunları kışkırtanları ortadan kaldırmaya katkıda bulunur.

2.2.2. Cihad Bir Araçtır, Amaç Değildir

Bazı alimler, cihadın kendi başına bir amaç değil, İla-yı Kelimetullah, adaletsizliği ortadan kaldırmak, adalet ve merhameti sağlamak gibi daha yüksek hedeflere ulaşmak için bir araç olduğu görüşündedir. İmam İz b. Abdusselam şöyle demektedir: “Cihad, imandan sonra ikinci sırada yer alır, çünkü kendi başına kıymetli bir şey değildir. Bilakis vacip olan şeylere ulaşmaya vesile olduğu için vacip kılınmıştır.”

2.2.3. Denge Fıkhi

Cihad hükümlerinin uygulanması, savaşmanın yararları ve zararlarının dikkatlice değerlendirilmesini gerektirir. İstenen yarardan daha büyük zarara yol açan savaşlara girmek caiz değildir ve bu, gerçeklerin, yeteneklerin ve olasılıkların dikkatlice değerlendirilmesini gerektirir.

2.3. Cihadın Şartları ve Kuralları

Savaşmak, aşağıdakiler dahil olmak üzere belirli şartlar yerine getirildiğinde ve kurallara uyulduğunda meşrudur.

2.3.1. Vücubiyet Şartlarının Gerçekleşmesi

Cihad (hem savunma hem de saldırı amaçlı), fiziksel ve mali açıdan yeterli olan, yetişkin, akıllı başında, özgür Müslüman erkekler için farzı ayn’dır. Kadınlar, çocuklar, akıl hastaları, köleler veya hastalık ya da aşırı yoksulluk nedeniyle yetersiz olanlar için (savunma amaçlı cihad onlar için zorunlu olmadığı sürece) zorunlu değildir

2.3.2. Devlet Başkanının İzni

Fakihlerin çoğu, özellikle saldırı cihadı durumunda, orduyu organize etmek, savaş ilan etmek ve hedefleri belirlemek için devlet başkanının veya meşru yetkilinin iznini şart koşar. Savunma amaçlı cihad durumunda (düşman, Müslüman topraklarına saldırdığında), fakihler savunmanın zorunlu olması sebebiyle cihadı devlet başkanının iznine bağlı olmaksızın gücü yeten her kişi için farzı ayn olarak görürler.

2.3.3. Kapasite ve Yetenek

Düşmanla yüzleşmek için yeterli malzeme ve askeri kapasiteye sahip olmak gerekir ve savaştan zafer veya istenen fayda elde edileceğine dair galibi zan olmalıdır.

2.3.4. Bayrak ve Hedef

Savaş, açık bir bayrak altında ve meşru ve geçerli bir hedef (İla-yı Kelime-tullah veya saldırıyı püskürtmek gibi) için yapılmalı, mezhepçi, milliyetçi veya kişisel hedefler için yapılmamalıdır.

2.4. Savaş Adabı (İslam’da Savaş Ahlakı)

İslam hukuku, Müslüman savaşçıların savaş sırasında uymaları gereken bir adab ve ahlak kuralları belirler. Bu kurallar, İslam’da insani hukukun özünü temsil eder:

2.4.1. Savaşçı Olmayanların Korunması

Bu, en temel ve en önemli ilkedir. İslam hukuku, savaşa katılmayan sivil-leri, özellikle kadınları, çocukları, yaşlıları, din adamlarını (keşişleri), hastaları, engellileri, yoksulları (işçileri ve emekçileri), çiftçileri, tüccarları ve zanaatkârları, savaşa doğrudan katılmadıkları veya savaşı kışkırtmadıkları ya da planlamadıkları sürece hedef almayı kategorik olarak yasaklamaktadır. Fakihler bunu: “*Allah yolunda, size savaşılanlarla savaşın, ama aşırıya kaçmayın. Şüphesiz Allah, aşırıya kaçanları sevmez.*”⁷ ayetinden ve bu grupların öldürülmesini yasaklayan sarih nebevi hadislerden çıkarmışlardır. İslam hukuku, “harbî” (düşman bir devlete ait olan ve bir antlaşma veya güvenlik anlaşmasıyla bağlı olmayan kişi) ile “sivil” arasında ayrım yapar. Her *harbî* savaşın hedefi değildir; aksine savaş, savaşçılar ve savaşçı olarak kabul edilenlerle sınırlıdır.

2.4.2. Esirlere Yönelik Muamele

Şariat hukuku, esirlere insani muamele edilmesini, yiyecek, içecek ve giyecek sağlanmasını ve kötü muamele ve işkenceden korunmalarını gerektirir. Savaşın sona ermesinden sonra esirlerin akıbetine gelince, bazı fakihler onların akıbetini iki seçenekle sınırlandırmaktadır: onları serbest bırakma veya Müslüman esirler ya da para karşılığında takas. Diğerleri ise bu konunun devlet başkanına bırakılması ve Müslümanlar için en iyisinin ne olacağına karar verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu; serbest bırakma, takas, köleleştirme veya hatta öldürme olabilir.

2.4.3. Mülkiyetin ve Sivil Nesnelerin Korunması

İslam, askeri amaçlar için gerekli olmadıkça yeryüzünde yolsuzluk yapılmasını ve mülkiyetin tahrip edilmesini yasaklar. Buna meyve ağaçlarının kesil-

7 el-Bakara 2/190.

mesi, ekinlerin yakılması, evlerin yıkılması ve yeme amacı olmadan hayvanların öldürülmesi de dahildir. Burada, meşru askeri hedefler ile korunan sivil nesneler arasında bir ayırım yapılmalıdır.

2.4.4. Anlaşmaların ve Sözleşmelerin Yerine Getirilmesi

İslam, ihanet, aldatma ve antlaşma – anlaşmaların ihlalini yasaklar. Düşmanla bir ateşkes veya barış anlaşması imzalanırsa, karşı taraf bunu ihlal etmedikçe, anlaşmanın şartları yerine getirilmelidir. Ateşkesler genellikle kan dökülmesini durdurmak, diyalog ve uzlaşma sağlamak, esirleri takas etmek veya insani yardımın girmesine izin vermek amacıyla yapılır.

2.4.5. Cesetlere Müsle Yasağı

İslam hukuku, cesetlere müsle (organlarının kesilmesini) yapılmasını kesinlikle yasaklar ve cesetlerin gömülmesini veya ailelerine teslim edilmesini emreder.

2.5. Çağdaş Direniş Fıkıhı

Modern çağ, Filistin örneğinde olduğu gibi cihad ilkelerini ulusal kurtuluş hareketleri ve yabancı işgale karşı direniş gerçekliğine uygulamak için çağdaş fikhî içtihatlar gerektiren yeni zorluklara tanık olmuştur.

2.5.1. Direnişin Meşruiyeti

Çağdaş fikhî bilimi, işgale karşı direnişin her türlüşünün meşruiyetini genel olarak onaylamakta, bunu şer'î ve hukuki açıdan zorunlu olan savunma cihadının bir türü olarak değerlendirmektedir. Bu anlamı onaylayan çok sayıda fetva ve açıklama bilimsel kurumlar ve şahsiyetler tarafından yayınlanmıştır.

2.5.2. İstişhad Operasyonları

İstişhad operasyonları, çağdaş direniş fikhinde en tartışmalı konulardan biridir. Bazıları bunları izin verirken, diğerleri yasaklamaktadır. Kısaca, fikhî görüş şu şekilde özetlenebilir.

İzin verenler: Şeyh Yusuf el-Karadâvî (Filistin'e özgü önceki bir fetvada) ve diğerleri de dahil olmak üzere bazı alimler, Filistin direniş bağlamında bu tür operasyonları askerî açıdan üstün bir düşmanla yüzleşmek için bir "zorunluluk" ve düşmana zarar vererek onu caydırmanın bir yolu olarak kabul ederler. Bunları "en büyük cihad biçimlerinden biri" olarak görürler ve kınanacak bir intihar olarak değerlendirmezler. Çünkü amaç kendini öldürmek değil, Allah yolunda ve

din ile vatani savunmak için kendini feda etmektir. Bunu, ölüm ihtimali olsa bile düşmanın saflarına dalmanın caiz olması gibi delillere dayandırırılar.

Karşı Çıkanlar ve İhtiyatlı Olanlar: Şeyh İbn Bâz (niyet tamamen Allah içinse bunu intihar olarak görmemektedir) ve Şeyh İbn Useymin (kesin olarak yasakladığı konusunda tartışmalar olsa da) ve diğer alimler, intihar etmeyi yasaklayan genel metinlere -“*Kendinizi öldürmeyin.*”⁸- dayanarak, bu tür operasyonların yasak olduğunu veya son derece ihtiyatlı bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini, masum sivillerin öldürülmesine yol açabileceğini, Sünnette bilinen cihad biçimleri arasında yer almadığını ve aşırılık ve radikalizmin kapısını açabileceğini savunmaktadırlar.

Fetvanın Değişimi: Şeyh el-Karadâvî daha sonra, intihar bombalamalarına izin veren fetvasının, Filistin’de direniş için etkili bir alternatifin bulunmaması ve zorunlu durumlarla sınırlı olduğunu, direniş kapasitesinin (roketler gibi) gelişmesiyle birlikte bu tür operasyonlara artık acil bir ihtiyaç kalmadığını ve fetvaların değişen koşullara göre değiştiğini belirtmiştir.

İntihar operasyonları üzerine yapılan bu derin tartışma, sadece metinlerin yorumlanmasında veya zorunluluk ve menfaat gibi fıkıh kurallarının uygulanmasında farklılıkları yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda çağdaş İslam düşüncesinin karşı karşıya olduğu daha büyük bir sorunu da ortaya çıkarır. Bu sorun, kendini öldürmeyi ve masum insanları hedef almayı yasaklayan yerleşik fikhî hükümleri, tarafların düşmana zarar vermek ve bir tür caydırıcılık veya denge sağlamak için bu tür yöntemlerin tek yol olduğunu düşünmelerine yol açabilecek modern asimetrik çatışmaların gerçekliğiyle nasıl uzlaştırılacağıdır. Yorumlardaki bu farklılık, metinlerin yorumlanmasının ve fıkıh kurallarının uygulanmasının, gerçekliğin anlaşılması, güç dengesinin değerlendirilmesi ve her fakihin (hayatı korumak veya düşmana zarar vermek ve saldırısını püskürtmek gibi) öncelikleri tarafından nasıl etkilendiğini göstermektedir.

2.5.3. Direniş ve Terörizm Arasında Ayrım Yapmak

Çağdaş İslam hukuku ve uluslararası hukuk, işgalci ordusunu hedef alan meşru direniş ile sivilleri ayırım gözetmeksizin hedef alarak terör yaymak ve gayri meşru siyasi hedeflerine ulaşmak isteyen terörizm arasında ayırım yapmak için kriterler belirlemeye çalışmaktadır. Sorun, özellikle Filistin örneğinde, direnişin imajını çarpıtmak ve meşruiyetini ortadan kaldırmak için bu iki kavramı kasıtlı olarak karıştırma girişimlerinde yatmaktadır. Filistin durumunun karmaşıklığı ve

8 en-Nisâ 4/29.

Siyonist işgalin niteliği, siviller ile askeri personeli birbirinden ayırmayı son derece zorlaştırmaktadır. Yerleşimci İsrail, başlangıçta sivil giysili askerler olarak Filistin’e gelen yerleşimcilerin omuzlarında kurulmuş olup sömürgeci ve yerleşimci hedefleri çeşitli sivil yaşam kılıfları altında gizlenmiştir.

3. Vaka Çalışması: Şeriat Hukuku Işığında Hamas ve İslami Cihad’ın Uygulamaları

Cihad ve direnişin yasal çerçevesini inceledikten sonra bu bölüm, Hamas ve İslami Cihad’ın fiili uygulamalarını analiz etmeye geçerek, bunları yukarıda özetlenen şer‘î ilke ve hükümlerle karşılaştırmaktadır. Analiz, iki hareketin resmi söylemlerine, açıklamalarından elde edilen belgelere, insan hakları örgütlerinin raporlarına ve akademik çalışmalara dayanmaktadır ve bunları çürütürken, bunların dayandığı bilimsel ve mantıksal hataları ortaya koymaktadır.

3.1. Resmi Söylem ve Direnişin Şer‘î Temeli

Hamas ve İslami Cihad, öncelikleri ve ifadeleri bazen farklılık gösterse de direnişlerinin İslami dayanağını vurgulamaktadır.

3.1.1. Hamas

Tüzük (1988): İlk tüzük, direnişi sağlam bir dini temele oturtmakta ve cihadı Filistin’i kurtarmak için bireysel bir yükümlülük olarak görmektedir. Tüzük, Filistin’i vazgeçilemez bir İslami vakıf toprağı olarak kabul etmektedir.

Prensipler Belgesi (2017): Belge, İslami referansları ulusal ve hukuki dil ile harmanlayan bir söylem sunmaktadır. Hareket, bu belgede kendisini “Filistin İslami ulusal kurtuluş ve direniş hareketi” olarak tanımlamaktadır. Belge, İslam’ın “referans çerçevesi” olduğunu vurgulamakta ve onu “barış ve hoşgörü” ve “mutedil orta yol” dini olarak tanımlamaktadır. Belge ayrıca “Siyonist proje” ile “Kitap Ehli” olarak nitelendirilen Yahudiler arasındaki çatışmayı birbirinden ayırmaktadır. Silahlı direnişi “stratejik bir seçenek” ve ilahi hukuk ile uluslararası hukuk tarafından garanti edilen meşru bir hak olarak tanımlamaktadır. Belge, ulusal konsensüs formülü çerçevesinde, 1967 sınırları içinde bir Filistin devletinin kurulmasını, yerleşimci İsrail’i tanımadan ve Filistinlilerin batıda denizden, doğuda nehre, kuzeyde Nâkûra’dan, güneyde Kızıldeniz’deki Emru’r-Reşâş’a kadar tüm Filistin topraklarında devlet kurma hakkından vazgeçmeden, geçici bir çözüm olarak nispeten kabul etmektedir.

3.1.2. İslami Cihad Hareketi

Hareketin yayınları ve liderlerinin konuşmaları (kurucu Fethi Şikâkî ve şu anki Genel Sekreter Ziyad en-Nehhâle gibi) silahlı cihadın tüm Filistin'i kurtarmanın tek ve en iyi yolu olduğunu vurgulamaktadır. İslami Cihad Hareketi liderleri ayrıca Filistin davasını ümmetin merkezi davası olarak görmektedir ve bu durum devam ettiği sürece ümmet hiçbir siyasi çözümü veya Siyonist varlığın tanınmasını kabul edemez. İslami Cihad Hareketi liderlerinin konuşmaları, Siyonist projeye karşı mücadelede bölgedeki direniş güçleriyle, özellikle İran'la ittifaklarını vurgulamakta, ancak mutlak bir bağlılığı reddetmektedir.

3.1.3. Operasyonların Gerekçesi ve Ahlaki Bağlılık

Her iki hareket de askeri operasyonlarını İsrail'in devam eden yerleşimci saldırıları, kuşatma, işgal ve Filistin halkına ve kutsal mekanlara yönelik ihlallerle yanıt olmasıyla gerekçelendirmektedir. Her iki hareketin direniş faaliyetlerinin belirtilen hedefleri arasında düşmanı caydırmak, tutukluları serbest bırakmak, kuşatmayı kırmak ve toprakları kurtarmak yer almaktadır.

Hareketlerin liderleri genellikle sivillere mümkün olduğunca zarar vermemeye ve savaşta İslami ahlak kurallarına bağlı kalma taahhütlerini vurgulayan açıklamalar yayınlamaktadır. Örneğin, 7 Ekim 2023'teki saldırının ardından Hamas liderleri, savaşçılarına kadın, çocuk ve yaşlıları hedef almamaları talimatı verildiğini belirten açıklamalar yayınlamıştır. 2017 tarihli bir Hamas belgesinde de İslam'ın zulmü yasakladığı ve mazlumlara yardımı teşvik ettiği belirtilmiştir.

Burada, hareketin dini ve ahlaki yükümlülüklerine bağlılığı ve İslam'daki cihad kuralları ve ilkelerine özel önem vermesi açıkça görülmektedir. Ancak, Filistin direniş hareketlerinin İslam hukukuna, adil devlet sözleşmelerine ve yasalarına uymak için gösterdiği tüm çabalara rağmen, Batılı kurumlar tarafından yayınlanan araştırma ve raporlar, Hamas'ın resmi söylemi ile sahadaki eylemleri arasında bir uçurum olduğunu iddia etmektedir. Ne yazık ki bu kurumlar uluslararası ve yerel yaptırımların uygulandığı Siyonistlerin belgelenmiş suçlarına göz yummakla kalmayıp sürekli olarak Siyonist suçluların tarafını tutmaktadırlar. Bu önyargıyla yetinmeyen bu kurumlar, kurban teriminin Siyonist failler için kullanılması gerektiğini düşünmektedir.

Bu çalışmada araştırmacı, bir dizi soru sorarak bu araştırma merkezlerinin iddia ettiği uçurumla ilgili şüpheleri açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır: Bu çalışmaların iddia ettiği, Filistin'deki İslami direniş hareketlerinin beyanları ve

tüzükleri ile direnişteki davranışları arasındaki çelişki, karmaşık savaş koşullarında bunları birbirinden ayırmanın zorluğundan mı kaynaklanmaktadır yoksa bu, savaşçıların planlama, uygulama ve kontrolündeki eksikliklerden mi kaynaklanmaktadır? Ya da bu durum hareketler arasında silahlı yerleşimcileri meşru hedefler olarak gören bazı gerekçelerden de anlaşılabilceği gibi “sivil” veya “meşru hedef” kavramının farklı bir tanımını mı yansıtmaktadır? Yoksa caydırıcılık stratejisinin bir parçası olarak veya Filistinli sivillerin hedef alınmasına yanıt olarak, sözde sivilleri hedef almaya yönelik kasıtlı bir politika mı vardır? Bu soruların yanıtlanması, belgelenmiş saha uygulamalarının dikkatli bir analizini gerektirmektedir.

3.2. Saha Uygulamalarının Analizi

Şer‘î kurallara uygunluğun kapsamını incelemek için sahadaki hareketlerin fiili uygulamaları analiz edilmeli ve şer‘î kurallarla mukayese edilmelidir.

3.2.1. Hedef Alma

Hedeflerin Niteliği: Hareketler, yerleşimci İsrail’in saldırılarına yanıt olarak, İsrail’in askeri hedeflerini (askerler, üsler, araçlar) ve düşman yerleşkelerini ve İsrail’in işgal ettiği yerleşim bölgelerinde yer alan şehirleri açıkça hedef almaktadır.

Kullanılan Silahlar: Direniş hareketlerinin askeri kapasiteleri arasında sınırlı etki ve ateş gücüne sahip basit roketler, çeşitli menzil ve isabet oranlarına sahip havan topları, patlayıcı cihazlar, hafif silahlar ve insansız hava araçları bulunmaktadır.

Kara Saldırıları (Aksa Tufanı Gibi): İnsan Hakları İzleme Örgütü, Uluslararası Af Örgütü ve Birleşmiş Milletler soruşturma komiteleri gibi Siyonist propaganda ile uyumlu uluslararası insan hakları örgütleri, yerleşimci İsrail tarafından finanse edilen kuruluşların yayınladığı raporlara dayanarak, Filistin direniş gruplarının 7 Ekim 2023’teki saldırıda aşağıda belirtilen şekillerde uluslararası insani hukuku ihlal ettiğini iddia etmişlerdir.

Sivillerin Kasıtlı Olarak Öldürülmesi: Sivil olduğu iddia edilen insanları evlerinde ve halka açık yerlerde (Nova müzik festivali ve plajlar gibi) silah, el bombası ve kundaklama ile hedef almak.

Gelişigüzel Saldırıları: Bu kuruluşlar raporlarında, Filistin direnişinin yerleşimci İsrail’e gelişigüzel binlerce roket attığını ve siviller olduğunu iddia ettikleri kişileri öldürdüğünü söylemektedir.

Rehine Alma: Bu kurumlar tarafından yayınlanan raporlarda, işgalci İsrail hükümetinin sivil (kadınlar, çocuklar ve yaşlılar) ve askeri personel olduğunu iddia ettiği yaklaşık 250 kişinin esir alındığı veya bu raporların iddia ettiği gibi “rehine” alındığı ve Gazze’ye götürüldüğü iddia edilmektedir.

Cinsel Şiddet: Birleşmiş Milletler ve İnsan Hakları İzleme Örgütü’nün raporları, saldırılar sırasında tecavüz ve zorla çıplak bırakma dahil olmak üzere cinsel şiddet uygulandığını gösteren kanıtlar ortaya koymaktadır. Raporlara göre, bu eylemler savaş suçu teşkil etmekte ve bazıları (sivil nüfusa yönelik yaygın ve sistematik saldırıların bir parçası olarak öldürme ve rehin alma gibi) insanlığa karşı suç teşkil edebilir durumdadır. Bu uygulamalar, sivilleri hedef almayı, rehin almayı ve cesetlere müslâ yapmayı yasaklayan İslam hukuku ve uluslararası insani hukukun temel ilkelerini açıkça ihlal etmektedir. Siyonist tutukluların itirafları sayesinde tüm dünya, bu sahte iddiaların hiçbirinin gerçekleşmediğine ikna olmuştur. Bu husus tüm Arap ve yabancı haber kanallarında görülmekte⁹ ve bu yalanları yaygınlaştıranlar, önceki raporlarında yalan söylediklerini ve halkı yanıltıklarını kendileri itiraf etmektedir.

İstişhat Operasyonları: Bu operasyonlar, özellikle ikinci intifada sırasında, İslami hareketlerin temel taktiği idi ve esas olarak askeri ve yerleşim yerlerindeki toplanma noktalarını hedef alıyordu. Batılı kurumlar tarafından yayınlanan raporlar, bu operasyonların bazen sözde sivillerin toplandığı yerleri (otobüsler, pazarlar, restoranlar) hedef aldığını iddia etmektedir.

3.2.2. Esirlere ve Rehinelere Yönelik Muamele

Esir alma: Hareket, Filistinli mahkumlarla takas etmek amacıyla çeşitli operasyonlarda işgalci İsrail askerlerini esir almıştır. Örneğin, 2006 yılında Gilad Şalit isimli asker esir alınmıştır.

Rehineler (7 Ekim): Aksa Tufanı Operasyonu, çok sayıda askeri rehinenin yanı sıra sivil olduğu iddia edilen kişilerin de rehin alınmasını içermiştir.

Gözetli Koşulları ve Muamelesi: Esirlere ve rehinelere yönelik muameleye ilişkin anlatımlar farklılık göstermektedir. Hareketlerin resmî açıklamaları, İslam öğretilerine uygun olarak iyi muamele edildiğini belirtmektedir. Takas anlaşmalarıyla serbest bırakılan mahkumların çoğu nispeten kabul edilebilir koşullardan bahsederken, Batılı kurumların raporları bazı mahkumların farklı ifadeler verdiğini ve zorlu gözetli koşullarından bahsettiğini göstermektedir. Siyonist propaganda makinesi tarafından desteklenen bu raporların bazıları, bazı tutukluların

9 <https://www.al-akhbar.com/Palestine/377037>

işkence gördüğünü, kötü muameleye maruz kaldığını ve öldürüldüğünü iddia etmiştir. Tüm bunlar, direniş tarafından yayınlanan raporlar ve takas anlaşmalarıyla serbest bırakılan tutukluların kendileri tarafından yalanlanmıştır. Bu tutukluların, Siyonist ölüm makinesi tarafından birden fazla kez hedef alındığı belirtilmiştir.

3.2.3. Barış Anlaşması ve Ateşkes

Özellikle Hamas olmak üzere direniş hareketleri, çatışmanın çeşitli aşamalarında geçici ateşkesleri kabul etmişlerdir. Örneğin, Kasım 2023'teki ateşkes, esir ve rehinelere takasına yol açmış, 2025'in başında da bir ateşkes sağlanmıştır.

Hamas'ın 2017 tarihli belgesinde, "geçici ateşkes" in kabulü, temel ilkelerden ödün vermeden "savaştan bir nefes alma" olarak ifade edilmektedir.

Ateşkeslere bağlılığın derecesi, Filistin tarafı ile işgalci İsrail arasında birçok oturumda karşılıklı suçlamaların konusu olmuştur.

Şer'î açıdan, Müslümanların imamı veya lideri, kan dökülmesini durdurmak, savaşa hazırlanmak veya müzakere etmek gibi bir çıkar gördüğü takdirde ateşkesin caiz olduğu kabul edilir. Bu, Müslümanlar zayıf olduğunda veya daha büyük bir çıkar elde etmek için ateşkesin caiz olması ilkesi ile tutarlıdır.

3.3. Kanıt İçeren Belgeler

Bu çalışma, hareketlerin uygulamalarını belgelemek için çeşitli kaynaklara dayanmaktadır:

Resmî Açıklamalar: Kassam Tugayları ve Kudüs Tugayları'nın açıklamaları ile Hamas belgeleri, beyan edilen tutumların ve askeri eylemlerin gerekçelerinin göstergesi olarak kullanılmaktadır.

Görsel Materyaller: Askeri kanatlar tarafından operasyonlarını belgelemek için yayınlanan video ve fotoğrafların analizi. Bu görsel materyaller, operasyonların ve kullanılan taktiklerin doğası hakkında fikir vermektedir.

Hukuki Raporlar: İnsan Hakları İzleme Örgütü, Uluslararası Af Örgütü ve Birleşmiş Milletler organları (OHCHR ve Bağımsız Uluslararası Soruşturma Komisyonu gibi) tarafından yayınlanan raporlar, bağımsız olduğunu iddia eden ancak aslında Siyonist yerleşim makinesi tarafından yönlendirilen belgeler sunmaktadır (bu kurumlar tarafından yayınlanan bu yanıltıcı raporlar, işgalci İsrail'e karşı imtiyazlı davrandıkları için çok eleştirilmiştir).

Akademik Çalışmalar: Uzmanlık gerektiren çalışmalar, direniş uygulamalarının fikhî, kanuni ve siyasi bağlamlarına ilişkin daha derin analizler sunmaktadır.

Bu çeşitli kaynakların bir araya getirilmesi, İslamcı direniş hareketlerinin uygulamaları ve bağlılıklarını beyan ettikleri şer‘î otorite ışığında bu uygulamaların değerlendirilmesi konusunda daha kapsamlı, ancak karmaşık bir tablo ortaya koymaktadır. Filistin’deki İslami direniş hareketlerinin İslam hukukuna uymak ve İslam hukukuyla çelişmeyen uluslararası sözleşme ve yasalara riayet etmek konusundaki taahhütlerini aştığını iddia eden Batılı kurumlar tarafından yayınlanan raporlara erişim, bu kurumların Siyonist propagandaya yönelik imtiyazın boyutunu ortaya koymaktadır. Bu da Müslümanların bu kurumlara ve sık sık yayınladıkları bilgilere güvenmemelerini gerektirmektedir.

3.4. Batı Kurumlarının İddialarına Yanıtlar

Basitçe söylemek gerekirse, bu kurumlara, çok sayıda uzmanın yüzlerce yayın, haber, röportaj ve diğer kaynaklar aracılığıyla çürütmüş olduğu birçok konuda, İslam hukukuna aykırı olarak nitelendirilebilecek eylemlerle ilgili iddialarında doğruluk ve doğru metodolojiyi dikkate almadıkları şeklinde yanıt verilebilir. Burada, aşağıdaki kilit noktalara odaklanmak istiyorum.

Bu kurumlar, Filistin direniş hareketlerinin sözde sivilleri hedef aldığını iddia ediyorlar, ancak gerçekte işgalci İsrail, bu iddialarında başbakanlarından başlayarak, anaokullarındaki öğretmen ve eğitimcilere kadar uzanan geniş bir savaş suçluları grubuna dayanmaktadır. Bu kişilerin, işgalci İsrail’in gençlerini Filistinliler, Araplar ve Müslümanlardan nefret etmeye teşvik etmekle doğrudan ilgileri olduğu birçok belgelenmiş vakada kanıtlanmıştır. Bu durum, birçok çatışma sırasında bu İsrail’in liderleri tarafından da yinelenmiştir.¹⁰ Ne yazık ki, bu kuruluşların İsrail’e yönelik imtiyazlı tavrı, Filistinlilere, Müslümanlara ve insanlığa karşı işlenen bu suçları belgelemelerini engellemektedir.

Bu kurumların Filistin direniş hareketlerinin bir silah cephaneliğine sahip olduğu iddiası, okuyucuları ve gözlemcileri bu hareketlerin düzenli orduların sahip olduğu silahlara benzer silahlara sahip olduğuna inandırarak, insanların zih-

10 <https://www.omandaily.com/%D8%A3%D9%81%D9%83%D8%A7%D8%B1-D8%A3%D9%81%D9%83%D8%A7%D8%B1-D9%88%D8%A2%D8%B1%D8%A7-D8%A1/na/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B7%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84-D8%A5%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3-D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D9%84%D9%8A-%D9%86%D8%AD%D9%86-%D9%86%D9%82%D8%A7%D8%AA%D9%84-D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%8A%D9%88%D8%A7-D9%86%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D8%A9;https://www.youtube.com/watch?v=sd3kW4qnB5c>

ninde bu hareketlerin düzenli ordularla aynı yükümlölüklerle tabi olması gerektiği izlenimini yaratmaktadır. Oysa gerçekte, direniş hareketlerinin sahip olduğu tüm silahlar, bu kurumların sivil olduğunu iddia ettiği kişiler, örneğin işgalci İsrail yerleşimcileri ve bu kurumların ait olduğu Batı ölkelerinin vatandaşları arasında dağıtılan hafif silahlardır.

Bu kurumlar her zaman Siyonist anlatının yanında yer almaktadırlar. Aksi takdirde, Nazi Siyonist ordusunun on binlerce Filistinliye karşı işlediği suçları belgelemekte neredeydiler? Şanlı Aksa Tufanı Operasyonu'ndan sonra, Filistin direnişinin anlatısını dinlemek için Gazze Şeridi'ne gitmek yerine, Siyonist liderlerin ağzından yalanları dinlemek için Siyonist devlete koştuklarında neredeydiler?

Bu kurumlar, işgalci İsrail'in genel nüfusunu sivil olarak tanımlarlar, oysa bunlar işgalciler ve yerleşimcilerdir. Hiçbirinin Filistin topraklarında ikinci büyükbabasına kadar uzanan bir soy ağacı yoktur. Aksine, her birinin bu topraklarda kökleri olmayan yerleşimciler olduklarını açıkça gösteren farklı pasaportları vardır.

4. Şer'î Kurallara Uygunluğun Değerlendirilmesi ve Fıkıh Tartışmalar

Bu bölümde, önceki bölümde belgelenen Hamas ve İslami Cihad'ın saha uygulamalarının, İslam hukukundaki cihad ve direniş hüküm ve düzenlemelerine ne ölçüde uygun olduğu değerlendirilirken, bu konulara ilişkin en önemli çağdaş fıkıh ve akademik tartışmalar gözden geçirilmektedir.

4.1. Uygunluk Değerlendirmesi

Belgelenen uygulamalar ile şer'î standartlar arasında yapılan karşılaştırma, bazı kurum ve çalışmaların bakış açısına göre uygun olma ve olmamam alanlarını ortaya koyarken, Filistin çatışmasının karmaşık koşulları ışığında içtihat ve yorum gerektiren gri alanları da ortaya çıkarmaktadır.

BÜTÜN YÖNLERİYLE SAVAŞ

4.1.1. Karşılaştırma Tablosu

Şer'î prensip / uygulama	Şer'î hüküm / muteber fıkhi görüş	Kanıtlanmış Uygulama (Hamas)	Kanıtlanmış Uygulama (İslami Cihad)	Hareketin Resmi / Muhtemel Gerekçesi	Değerlendirme Uygun Olma / Uygun Olmama
İşgale karşı direnişin meşruiyeti	Güç yetmesi durumunda vacip (Savunma cihadı)	Direnişi bir hak ve stratejik bir seçenek olarak benimser.	Cihadı tek çözüm olarak benimseme	Can, toprak ve mukaddesatı savunma Saldırıcıyı püskürtme	Uygun (Meşru prensiplere)
Sivillerin korunması (kasıtlı/ gelişigüzel saldırılar yapılmaması)	Kesinlikle haram (Onlardan savaşımlar hariç)	Sivillerden uzak durmanın gerekliliğine dair açıklamalar	-	Uygulamanın aynıysa karşılık vermeyi reddetme Bazı durumlarda yerleşimci olmayan sivillerinin ayırımının zor olması. Sivilleri kasıtlı olarak hedef almanın inkar edilmesi	Filistinli hareketlerin uygun davranması Batılı kurumların uygun davranılmadığı iddiası
İstişhat Operasyonları	Fıkhi tartışma konusu (Bazılarına göre caiz bazılarına göre haram)	İstişhat operasyonları gerçekleştirdi. (Özellikle ikinci intifada esnasında)	İkinci intifada esnasında istişhat operasyonları gerçekleştirdi.	Güçlerin eşit olmaması sebebiyle zorunluluk Hasar verme Cihadın en üst seviyesi olarak düşmanı korkutarak sindirmek	Meselenin aslı fıkhi tartışma konusudur. Geriye durumu değerlendirme ve operasyonel bağlam ile etkisine göre en uygun eylem planını belirleme hakkı kalmaktadır.
Esirlere Yönelik Muamele	Onlara güzel muamele, işkencenin haram olması, seçenekler (serbest bırakma, fide, köleleştirme, öldürme)	Asker Gilad Şalit'in esir alınması, 7 Ekim esirlerinin rehin tutulması, Takas esnasında bir kısmının serbest bırakılması	7 Ekim esirlerinin rehin tutulması	İslam'a göre güzel muamele Filistinli esirleri özgürleştirmek için takas işlemleri	Uygundur. Bu, direniş tarafından yayınlanan tarafsız raporlara ve görsel materyallere, ayrıca bir dizi Siyonist mahkumun kendi itiraflarına dayanmaktadır.
Mülkiyetin Korunması	Askeri bir gerekçe olmaksızın yakıp yıkmaya ve bozguncululuğun yasaklanması	Mülkiyet ile alakalı durumlarda şer'î ahkama uygun davranma	Mülkiyet ile alakalı durumlarda şer'î ahkama uygun davranma	Baskın operasyonlarının bir parçası sayılabilir. Bütün unsurlara hakim olmanın zorluğu. Sahiplerinin yerleşimci olması sebebiyle mülklerin mübah görülmesi	Uygun
Barış Anlaşması ve Ateşkes	Maslahat durumunda caiz. Uygulanması gerekli	2023 örneği gibi süreli ateşkesleri kabul etme	Ortak operasyon odasının onayladığı anlaşmalara uyma	Savaşa dinlenme arası Taktiksel hedeflerin gerçekleşmesi (esir takası, yardımların girişi)	Uygun (Maslahat durumunda ateşkesi kabul etme prensibine göre)

4.1.1. Uyumluluğun Analizi

Uyumluluk: İslami direniş hareketlerinin davranışları ile İslam hukuk standartları arasındaki uyumluluk, bazı Batılı kurumların, Siyonist propaganda makinesinin etkisiyle, İslami direniş hareketlerinin Siyonist baskı makinesinin işlediği suçlara kıyasla milyonda birden az ihlal işlediğini iddia etmelerine rağmen, her açıdan açıktır. Ancak bu kurumlar insafli değiller. Çünkü işgalciye direnme hakkı, işgal altındaki kişilere tanınan bir haktır ve bu hak dini ve kanuni açıdan meşrudur. İnsafli raporlar ve olaylar, Filistin'deki İslami hareket savaşçılarının, Siyonist işgalci İsrail'in yerleşim yerlerinden sivil olarak tanımlanabilecek kişilere karşı davranışlarında şeriat standartlarına uygun bir disiplin sergilediklerini kanıtlamıştır. İstişat operasyonları ve diğer isabetsiz füze saldırıları konusunda ise, şeriat hukuku alimleri arasında önemli bir hukuki görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu görüş ayrılığını inceledikten sonra, doğru değerlendirme, Siyonist yerleşimci İsrail'in suçlarıyla mücadele etmek için koşulların izin verdiği araçları seçme konusunda direniş liderlerine aittir. Esirlere yönelik muamele konusunda ise tarafsız araştırmalar, fotoğraf ve videolar, Filistin direniş hareketlerinin esirlerini korumak için en yüksek önlemleri aldıklarını göstermiştir. Ancak direnişin birçok esirini tehlikeye atan, barbar Siyonist baskıdır. Buna karşılık, uluslararası ve Batılı kuruluşlar, suçlu işgalci İsrail hapishanelerinde işkence gören binlerce Filistinliye göz yummakta ve tek bir Siyonist esirin durumunu abartmak için acele etmektedir.

Mülkiyetin korunması konusunda ise, çatışmalar Filistin direniş hareketlerinin, direniş için operasyonel olarak gerekli olduğu veya belirli bir durumu değerlendirme haricinde bu tür mülkiyeti herhangi bir tehlikeye maruz bırakmamaya büyük özen gösterdiğini kanıtlamıştır. Barış anlaşması ve ateşkes konusunda ise direniş hareketlerinin, işgalci İsrail'in üzerinde anlaşmaya vardığı her şeyi temin etmesi karşılığında yükümlülüklerine bağlı kaldıklarını kesin olarak kanıtlanmıştır.

4.2. Çağdaş Fıkıhî ve Akademik Tartışmalar

Filistinli İslami direniş hareketlerinin uygulamaları, çağdaş Filistin çatışması bağlamında şeriat hukukunun nasıl uygulanacağına dair fıkıhî ve akademik çevrelerdeki tartışmaları yansıtmaktadır.

Destekleyenler: Uluslararası Müslüman Alimler Birliği gibi birçok İslam alimi ve kuruluşu, Filistin'i kurtarmak ve halkını desteklemek için savunma cihadının vacip olduğunu vurgulamaktadır. Onlar, işgal ve saldırganlık karşısında silahlı direniş dahil her türlü direnişi meşru bir hak olarak görmekte ve vacip ola-

rak kabul etmektedir. Bazıları, zorunluluk ve eşitsizlik bağlamında istiṣhat operasyonlarını caiz görmektedir. Genel olarak sömürgeci İsrail'in yerleşimcilerini (siviller olarak tanımlananlar dahil) hedef almak, sömürgeci İsrail'in toplumunun tamamen askeri veya işgalci olduğu düşüncesiyle veya Filistinli sivillerin hedef alınmasına bir yanıt olarak sıklıkla haklı gösterilmektedir.

Karşı Çıkanlar ve İhtiyath Olanlar: Öte yandan, tartışmalı hükümetlere ve otoritelere bağlı diğer akademisyenler ve fakihler, siviller olduğunu iddia ettikleri kişileri hedef almanın mutlak olarak yasak olduğunu vurgulayarak, bu bağlamda misliyle muamele veya zaruret ilkesini reddetmektedirler. Ayrıca İstiṣhat operasyonlarını yasaklamakta ve bunu intihar ve haram olan cana kıyma eylemleri olarak görmektedirler. Meşru direniş terörizmle karıştırmanın Filistin davasına ve İslam'a zarar verdiğine inanmaktadırlar. Bazıları, yeterli kapasiteye sahip olmak veya zafer olasılığının yüksek olması gibi cihad koşullarına sıkı sıkıya bağlı kalınmamasını eleştirmekte ve bazı operasyonların Müslümanlara daha büyük zarar verebileceğine inanmaktadırlar. Birleşik bir merkezi otorite veya kabul edilmiş bir lider olmadan askeri eylemin meşruiyeti konusunda da (özellikle saldırı cihadı noktasında) tartışmalar vardır. Nitekim savunma cihadı bu hususta daha az sorun teşkil etmektedir.

Akademik Çalışmalar: Çok sayıda akademik çalışma, uluslararası hukuk ve şeriat hukuku perspektifinden Filistin direnişinin meşruiyetini ele almış ve bu konudaki karmaşıklıkları ve sorunları vurgulamıştır. Bazı çalışmalar, uluslararası hukuka uygun olarak kendi kaderini tayin hakkı ve işgale karşı meşru direniş üzerine odaklanırken, diğerleri uluslararası insani hukuk ışığında fiili uygulamaları analiz etmekte ve tüm tarafların ihlallerini belgelemektedir. Çağdaş İslam düşüncesinde cihad ve direniş hukukunun gelişimi ve siyasi bağlamların bunun üzerindeki etkisini ele alan çalışmalar da bulunmaktadır.

Bağlamın Etkisi: Bu fikhî tartışmalar, Filistin davasının siyasi ve askeri bağlamından ayrı düşünülemez. Uzun süreli işgal, Gazze'ye uygulanan abluka, askeri güçteki büyük dengesizlik ve uluslararası adaletin yokluğu algısı, metinlerin yorumlanmasını ve hukuk kararlarının uygulanmasını etkileyen faktörlerdir. Bazıları, zorunluluk veya çaresizlik baskısı altında çatışma kurallarının daha hoşgörölü yorumlarına başvurabilirken, diğerleri ise sahadaki koşullar, düşmanın niteliği ve hukuk kurallarının yazıldığı dönemde Müslümanların durumu ile bugün Müslümanların durumu arasındaki farklara bakılmaksızın şer'î kısıtlamalara bağlı kalmaktadır.

Bu fikhî ve akademik farklılıklar, yalnızca dini metinlerin yorumlanması ve tefsirindeki farklılıkları yansıtmakla kalmamaktadır. Aynı zamanda Filistin-İsrail çatışmasının doğası, siyaset ve direnişte dinin rolü ve uluslararası hukuk ve küresel insani standartlarla ilişkisi konusunda farklı siyasi ve ideolojik pozisyonlarla da yakından bağlantılıdır. Her türlü direnişi destekleyen fetvalar, genellikle çatışmayı öncelikle varoluşsal ve dini bir savaş olarak gören ve saldırganlığı mümkün olan her yolla püskürtme görevini vurgulayan taraflarca yayınlanmaktadır. Öte yandan, çekinceler ve eleştiriler, hükümet ve siyaset referanslarına daha fazla öncelik veren, çatışmanın gerçekliğinde uygulanamaz koşullar dayatan veya hakların elde edilmesi için uluslararası hukuka bağlı kalınmasını isteyen fikhî veya akademik akımlardan gelebilir. Ayrıca, belirli eylemlerin “meşru direniş” mi yoksa “terörizm” mi olduğu konusundaki tartışma, bu konuyu çevreleyen siyasi ve ideolojik çatışmanın bir parçasıdır. Fıkıh ve siyaset arasındaki bu örtüşme, fikhî disiplinin kapsamını değerlendirmeyi, nasları, mekasıdı, realiteyi ve sonuçları birlikte dikkate almayı gerektiren karmaşık bir mesele haline getirmektedir. Son karar, asıl olarak meydana yer alanların, onların endişelerini taşıyan ve vizyonlarını paylaşanlarındır.

5. Sonuç ve Tavsiyeler

5.1. Sonuçların Özeti

Bu çalışma, Filistin’deki İslami direniş hareketlerinin özellikle **Hamas** ve **İslami Cihad**ın cihad ve direnişe ilişkin İslam hukukunun hükümlerine ne ölçüde bağlı kaldığını incelemeyi amaçlamaktadır. Fikhî çerçevenin ele alınması, resmî söylemlerin analiz edilmesi ve belgelenmiş saha uygulamalarının gözden geçirilmesi yoluyla şu temel sonuçlara ulaşılmaktadır:

İlan Edilen İslami Referans: Hem Hamas hem de İslami Cihad, İslam’ın birincil referans kaynakları olduğunu vurgulamakta ve İsrail işgaline karşı direnişlerini meşru cihad kapsamında, özellikle de vatanın özgürleştirilmesi, canın ve kutsalların savunulması için farz kabul edilen savunma cihadı olarak tanımlamaktadır.

İlke Düzeyinde Uygunluk: Hareketler ile fıkıh arasında, işgale karşı direnişin hem bir hak hem de bir görev olduğu konusunda genel bir mutabakat vardır. Ayrıca, zaruret halinde geçici ateşkeslerin kabulü de fıkıh geleneğinde sağlam bir temele dayanmaktadır.

Söylemin Gelişimi ve Bağlamın Etkisi: Hamas, 2017 tarihli belgesinde, siyasi söyleminde daha pragmatik ve millî bir dile yönelerek uluslararası değişkenlerle uyum sağlamaya yönelik bir eğilim göstermiştir. Bununla birlikte, bu pragmatizm ile ideolojik sabiteler arasındaki gerilim varlığını sürdürmektedir. Ayrıca, işgal ve kuşatmanın ağır koşulları, direnişle ilgili içtihat ve uygulamaları kuşkusuz etkilemektedir.

Süre gelen Fıkî Tartışma: Direniş pratiklerine ilişkin fıkî ihtilaflar, klasik metinlerin karmaşık güncel bir gerçekliğe uygulanmasında karşılaşılan zorlukları yansıtmaktadır. Bu bağlamda, şer‘î değerlendirmeler siyasi ve ideolojik tutumlarla iç içe geçmektedir.

5.2. Gelecek Perspektifleri ve Öneriler

Yukarıda sunulanlar ışığında bazı perspektifler ve öneriler ortaya konulabilir:

Çağdaş Fıkî Araştırmaların Derinleştirilmesi: İşgal ve asimetrik çatışmalar bağlamında “direniş fıkî”nı ele alan, özgün ve derinlikli fıkî çalışmalara acil ihtiyaç vardır. Bu çalışmaların, *mekasidü’ş-şeria* ve denge fıkîna odaklanarak direnişin tüm biçimlerine dair açık şer‘î ölçütler sunması; modern savaş araçları ve hedeflerin ayrımıyla ilgili sorunlara çözüm getirmesi beklenmektedir.

İç Diyalogun Güçlendirilmesi: Direnişçi grupların liderleri (siyasi ve askerî) ile âlimler ve uzman fıkîhçılar arasında yapıcı ve sürekli bir diyalogun teşvik edilmesi önemlidir. Bu diyalog, uygulamaların şer‘î ve ahlaki çerçevelere uygun olarak gözden geçirilmesi ve düzenlenmesi ile söylem ile pratik arasındaki olası boşluğun kapatılmasına katkı sağlayacaktır.

Direniş ile Terörizmin Hassas Biçimde Ayırıştırılması: İşgale karşı meşru direniş ile terör arasındaki farkın net biçimde ortaya konulması gereklidir. Buna göre, işgal güçlerinin askerî unsurlarını hedef alan meşru direniş ile görece istikrarlı ülkelerde faaliyet gösteren bazı silahlı grupların sivilleri rastgele veya kasıtlı biçimde hedef alan eylemleri arasında açık bir ayrım yapılmalıdır. Bu tür eylemler, yasaklanmış terör kapsamında değerlendirilir. Filistin’deki İslami direniş hareketleri için kimi çevrelerce yöneltilen bu tür iddialar karşısında, araştırmacılar ve inceleme yapanlar, direniş olgusunu ele alırken bu ayrımı titizlikle gözetmeli ve ona uygun bir değerlendirme yapmalıdır.

Uluslararası İnsani Hukuka Bağlılığın Vurgulanması: Uluslararası sistemin adaleti zaman zaman sorgulansa da özellikle sivillerin ve esirlerin ko-

runmasına dair temel ilkeler açısından uluslararası insani hukuka bağlı kalmak önemlidir. Bu ilkeler, İslam şeriatında yer alan değerlerle çelişmediği gibi, aksine İslam'ın kabul ettiği ahlaki ölçülerle uyumludur. Ayrıca, söz konusu bağlılık, tarafların davranışlarını değerlendirmek için uluslararası alanda ortak ve kabul gören bir çerçeve sağlayabilir ve Filistin direnişinin meşruiyetini küresel düzeyde güçlendirmeye katkıda bulunabilir.

Olumlu Uygulamaların Belgelenmesi ve Yaygınlaştırılması: Esirlerle muamelede veya sivillere zarar vermekten mümkün olduğunca kaçınmada şer'î ve ahlaki ölçülere bağlılığı yansıtan uygulamaların belgelenmesi ve yaygınlaştırılması önemlidir. Bu durum hem dengeli bir tablo sunmakta hem de söz konusu ölçülere bağlılığın teşvik edilmesine katkı sağlamaktadır.

Kapsamlı Direniş Odaklanma: Silahlı olmayan diğer direniş biçimlerinin (halk direnişi, siyasi, hukuki, medya, ekonomik, kültürel) teşvik edilmesi ve geliştirilmesi gerekmektedir. Bu tür yöntemler, bütüncül kurtuluş stratejisinin ayrılmaz bir parçası olarak silahlı direnişle bütünleşmekte; şer'î ve hukuki ölçütlerle uyumlu olmanın yanı sıra Müslümanların çağdaş gerçekliğiyle de örtüşmektedir.

Filistin İslami direniş hareketlerinin şeriat hükümlerine ne ölçüde bağlı kaldığı meselesi, dini, siyasi, askeri ve insani boyutların iç içe geçtiği karmaşık ve çok yönlü bir konudur. Bu meseleye dair sağlıklı bir anlayış ve değerlendirme için, şer'î metinlerin dikkatle incelenmesi, mevcut gerçekliğin titiz bir analizi ve uygulamaların nesnel biçimde değerlendirilmesi gereklidir. Ayrıca bu değerlendirmede, Filistin halkının yaşadığı işgalin olağanüstü koşulları ve uzun süreli çatışma gerçeği mutlaka dikkate alınmalıdır.

Sonuç olarak Siyonizm, son iki yüzyıl içinde uydurduğu hikâyeler, mağduriyet iddiaları ve özellikle iddia ettiği “soykırım” anlatısıyla —bunların gerçeğe tekabül eden kısmı belki de yüzde birin üzerine çıkmaz— yönlendirilmiş bir propaganda, ekonomik güç ve siyasi hâkimiyet aracılığıyla insanlığa karşı nefretin kılıcı haline gelmiştir. Günümüzde insanlığı, Siyonizm'in köleleştirmesinden, hâkimiyetinden, zorbalığından ve zulmünden koruyacak bir çatı kurma ihtiyacı vardır. Dünya ve insanlık bugün Siyonizm'in boynuna dayadığı ve “antisemitizm” yaftasıyla gerçeğin ve özgürlüğün savunucularını susturmaya kullanılan bu tehdide karşı insanlığı koruyacak bir güce muhtaçtır. Amerikan üniversitelerinde ve Batı ülkelerinde öğrencilerin gerçekleri söylemeleri engellenip dışlanmaları ve eğitim haklarından mahrum bırakılmaları, Siyonizm'in özgürlerin boynuna dayadığı kılıcın yol açtığı zulmün apaçık bir göstergesidir. Microsoft'tan kovulan

mühendis İbtihâl Ebû Sa‘d örneği bunun açık bir örneğidir. Gazze’de çocukların, kadınların ve erkeklerin kanı üzerinden yürütülen katliamlar; özgür bir ekonominin Siyonist-Amerikan boyunduruğundan kurtulma çabalarına karşı uygulanan en acımasız ekonomik savaş; uluslararası sözleşmelere, Uluslararası Ceza Mahkemesi kararlarına ve hatta Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi kararlarına karşı gösterilen küstahlık ve başkaldırı ve benzeri birçok örnek hepimizde şu çağrıyla uyandırmaktadır: “İnsanı koruyan bir çatı kurun.” Zulmün kılıcı olan antisemitizm karşılık, gerçeğin ve özgürlüğün kılıcını kuşanın; onun adı “insanlık” olsun. Bu kılıç, özgürlerin sığınağı olsun; Siyonist zulmünün hedefi haline gelmiş herkesi barındırsın ve her zalim Siyonist savaş suçlusunu peşine düşsün. Atılan öğrenciler için kapılarını açacak üniversiteler olmalı; işten çıkarılan memurlar için özgür İslam dünyasında onlara hakkını verecek kurumlar bulunmalı; öte yandan askerler ve komutanlar gibi Siyonist suçluların hareket alanı daraltılmalıdır.

هيئة تحرير الشام حركة الاستقلال السوري الثاني

أحمد موفق زيدان*

ما بين الحدث الذي غيّر تفكير أبي محمد الجولاني سابقاً، وأحمد الشرع الرئيس الحالي لسوريا 21 عاماً، حوالي العقدين من الزمن، كان عام 2003 يوم اجتاحت القوات الأمريكية والبريطانية بغداد لثسقط نظام صدام حسين الشرارة التي أطلقت الغضب في نفس الجولاني والآلاف من أمثاله، فكانت بغداد وجهة للجميع، ليتم القبض عليه لاحقاً، ويُدفع في سجن بوكا الأمريكي، الذي نجح طوال سنوات الاعتقال بتضليل سجنائه العراقيين والأمريكيين، على أنه عراقي وليس سورياً..

وَقَر له السجن اللقاء مع أهم شخصية عسكرية برزت لاحقاً في جبهة النصرة التي أسسها الجولاني، ألا وهو أسامة نمرة من مدينة إدلب، أو من عُرف بأبي عمر سراقب، فكان عقلية عسكرية فذة بحسب تعبير الجولاني نفسه. عاد الجولاني من بغداد إلى سوريا، بعد أن أقنع زعيم دولة العراق حينها أبا بكر البغدادي بأهمية العمل في سوريا، وبدعم مالي وبضعة أفراد، لكن سبقه إلى سوريا صديقه أبو ماري الفحطاني، الذي كان يتردد عليها، ويعرف دمشق وحلب بشكل جيد وذلك من أجل التمهيد للطريق.

عاد الجولاني بعد أن اتفق مع نمرة على أن يلتقيا في إدلب إن طالت بهم الحياة، كان أسامة قد سعى إلى إقناع الجولاني وهو في السجن بأن إدلب هي أنسب مكان لمقاومة النظام السوري، وهو ما لم يقتنع به الجولاني حينها، ولكنه أدرك عمق ملاحظة أسامة نمرة، التي ذكرها لي الجولاني شخصياً في أكثر من لقاء.

في السابع عشر من آذار وبينما كان المبعوث الأممي إلى سوريا كوفي أنان يستعد لتقدم إحاطته لمجلس الأمن الدولي، دوى انفجاران ضخمان وسط العاصمة السورية، وذلك بسيارتين مفخختين، استهدفتا مبنى الأمن الجنائي ومبنى المخابرات الجوية، مما أسفر عن مصرع 27 شخصاً وإصابة حوالي 97 آخرين بجروح، وتبين لاحقاً أن المنفذ جبهة النصرة التي يقودها الجولاني.

* د. مستشار الرئيس السوري

اتجهت التفسيرات يومها إلى أن الهدف الإستراتيجي البعيد لهذه التفجيرات، كان لدفع قوات النظام السوري للتركيز على المدن والمواقع الأمنية، وتخفيف القبضة الأمنية والعسكرية عن الأرياف التي تشتعل فيها المظاهرات والحراك السلمي، مما سيمنح الفصائل الثورية فرصة أقوى وأيسر في التنظيم والترتيب ضد النظام السوري، وهو ما حصل بالفعل.

كانت الجبهة كطبيعة الجماعات الجهادية شاقولية عمودية، بينما غلب على الحركات الثورية الأخرى العمل الأفقي الشعبي، فالنصرة حرصت على نوعية الأشخاص الذين ينضمون لها، إذ إنها لا تراهن على العدد، ولذا فقد أعجب السوريون في البداية بعملها المنظم والمتقن والفعال ضد النظام السوري، وحين صُنِّفَتها الولايات المتحدة الأمريكية على قوائم الإرهاب، أطلق الحراك السلمي على جمعته في الرابع عشر من ديسمبر/ 2012 (كلنا جبهة النصر) لتأتي الذكرى الثانية عشرة على هذه الجمعة، وقد تمكنت الجبهة أو ما سميت لاحقاً بالهيئة بتحقيق النصر في دمشق.

تعدّى هذا التعاطف الشارع السلمي الثوري إلى تعاطف حتى الفصائل العسكرية السورية، ومعها الأجسام السياسية للثورة مثل هيئة التفاوض التي رفضت هذا التصنيف. وكان للجماعات العسكرية الثورية مصلحة في الإبقاء على علاقة مع الجبهة لأنها تستنجد بها مع كل عملية تفتحها ضد النظام، نظراً لقدرتها على تقديم الاستشهاديين، وهو الماركة المسجلة الخاصة بها.

وبينما اتسمت معظم الفصائل بالفوضوية، إن كان في ذاتها أو بالمناطق الخاضعة لسيطرتها، كان الوضع مختلفاً بالنسبة للهيئة أو النصر، في المناطق الخاضعة لسيطرتها.

كان المنافس الحقيقي لجبهة النصر على المشروع الإيديولوجي وحتى على الأفراد حركة أحرار الشام، التي تؤمن بالأدبيات نفسها التي تعلنها الهيئة، وإن كانت الأحرار قد تراجعت باغتيال قادتها، لكن ظلت جغرافية التنافس بينهما قريبة من بعضها، إلى أن أودى التفجير الذي لا يزال غامضاً بأربعين من قيادة أحرار الشام في منطقة رام حمدان بريف إدلب يوم التاسع من أيلول/سبتمبر 2014، فقد كان قادة الأحرار من أمثال حسان عبود وأبي يزن الشامي يحظون بكاريزمية قيادية مشهودة تنافس الجبهة.

كانت خريطة الفصائل العسكرية الثورية في سوريا بارزة من خلال لواء التوحيد في حلب بقيادة عبد العزيز سلامة وعبد القادر الصالح، وكثائب الفاروق في حمص، وجيش الإسلام بزعامة زهران علوش بريف دمشق.. تسبب استشهاد عبد القادر الصالح أو ما يعرف بجاجي مارع مبكراً في 18 نوفمبر/تشرين الثاني 2013 بتراجع شعبية اللواء ونفوذه وتأثيره بشكل كبير، ليتشظى لاحقاً، وهو الذي تميز بقبوله وسط الشارع السوري، وحضوره الشعبي، لمزاوجته بين السلفية المعتدلة والإخوان،

وتركيزه على خطابه الإسلامي الوطني، فبرز على الساحة الوطنية بشكل قوي، لمعاركه التي خاضها ضد حزب الله يوم احتاج مدينة القصير، حين شارك في المعركة حاجي مارع بنفسه.

أما جيش الإسلام فمن الفصائل البارزة التي فرضت نفسها في الغوطة الشرقية والقلمون وريفه، وعلى أحياء من العاصمة دمشق، وبلغ عدد قواته 25 ألف مقاتل، مدعومين بتجهيزات عسكرية متوسطة، ومعها دبابات وصواريخ قصيرة ومتوسطة المدى، وظهر ذلك في استعراض عسكري جرى في ربيع 2015، حين خرج 1700 مقاتل، لكن المعارك التي خاضها الجيش مع النصرة وفيلق الرحمن، وحتى مع تنظيم الدولة، أدت إلى استنزافه شعبياً، حتى على مستوى الموارد، لكن مقتل قائده زهران علوش في قصف استهدفه يوم السادس والعشرين من ديسمبر 2015، شكل نقطة تراجع كبيرة للجيش، أعقبه خروج الجيش من الغوطة بعد استهداف معقله دوما بالكيماوي، ودخول القوات الروسية إلى جانب النظام السوري.

جبهة النصرة تبرز

في ظل هذه الأجواء التراجعية للفصائل حيث استهداف زعمائها، أو تفككها داخلياً، تعزز دور جبهة النصرة بزعامة أبي محمد الجولاني، الذي يعد قائد الفصيل الوحيد الذي بدأ في التأسيس واستمر قائده في منصبه حتى الوصول إلى دمشق، بخلاف التعاقب الذي حصل على قيادات الحركات الأخرى لسبب أو لآخر. لقد كانت الجبهة تعتمد على الكيف، بينما آخرون أثروا الكم.

بدأت أول هزة للنصرة يوم أعلنت عام 2013 انشقاقها عن تنظيم الدولة، الذي ألحق ضرره الماحق بحق الثورة السورية، وحتى ذلك الحين لم يكن تنظيم الدولة قد بدأ باستهداف الفصائل الثورية السورية. كان لهذا الانشقاق ثمن باهظ دفعته الجبهة، فبعد أن كانت تضم سبعة آلاف مقاتل في الشرقية، وتملك آبار نفط وغاز ومقدرات مالية ضخمة، أثرت الحفاظ على فكرها وخطها، وانسحبت إلى إدلب بإمكانيات متواضعة، بينما أثر كثير ممن كانوا معها البقاء مع تنظيم الدولة.

سعت الجبهة هنا إلى شد نفسها، وآثرت المحافظة على هويتها، دون الاندماج مع أحد، كحال أحرار الشام التي دخلت في جبهات وتحالفات عدة، إذ آثرت البقاء ضمن هوية مستقلة واحدة، وبقيادة كاريزمية موحدة، مما جنبها الانشطارات، وعزز قرارها المستقل الموحد، مع النجاح في الانتشار على امتداد الجغرافيا السورية الكاملة.

ظلت صورة أبي محمد الجولاني غير معروفة للعالم حتى عام 2016 حين أعلن عن فك ارتباطه بالقاعدة، وإن كان قد سبقه ظهور على قناة الجزيرة دون أن يظهر وجهه، فأعلن عن تسمية جديدة للجبهة، وأسمها جبهة فتح الشام، متخففاً من الإرث القاعدي الذي وُصم به في سنواته الماضية،

وبعد عام واحد على ذلك أعلن عن تشكيل جديد بعنوان هيئة تحرير الشام، الذي ضم أجزاءً من أحرار الشام ونور الدين الزنكي وأنصار الدين ولواء الحق، والحزب الإسلامي التركستاني وإمارة القوقاز، وقد أبدى جيش العزة بزعامة الرائد المنشق جميل الصالح وجيش النصر، التعاون معه على مدى تلك السنوات، ولكن تراجع بعض هذه الحركات مثل الزنكي وأحرار الشام لفترة معينة، قبل أن تلتحق به أحرار الشام، بزعامة حسن صوفان ثم عامر الشيخ، اللذين لا يزالان معه حتى اليوم.

نموذج إدلب والقتال على جبهات متعددة

جاء فتح مدينة إدلب عام 2015 تحت قيادة جيش الفتح الذي ضم كل الفصائل الثورية في الشمال الحر، ليشكل رافعة للفصائل وتحديدًا لفتح الشام، لكن التدخل الروسي الذي أتى بعد أشهر على تحرير إدلب، وما تبعه من تطبيق روسيا لنموذج غروزي باتباع سياسة الأرض المحروقة في حلب، دفع الفصائل إلى الانسحاب من المدينة، مما شكل انتكاسة وحالة يأس لدى الفصائل الثورية والحراك الشعبي بشكل عام.

بدأت هيئة تحرير الشام في عام 2017 التفكير بحكومة منفصلة للمناطق الخاضعة لسيطرتها والتي تضم إدلب وريفها، مع أجزاء من أرياف حلب واللاذقية وحماة، وذلك لتوحيد البوصلة الخدمانية للناس، بعد أن كادت الفوضى التعليمية والقضائية والشرطية تهدد مكتسبات الأرض المحررة. مانعت بعض الفصائل في البداية، لكن إصرار الجولاني ومن معه، دفع بالفكرة إلى الأمام فطرحوا حكومة بقيادة الدكتور محمد الشيخ أستاذ الرياضيات من جامعات فرنسا، ورئيس جامعة إدلب حينها، وتشكلت الحكومة من تكنوقراط مقبولين للشعب، مع مجلس شورى وخدمات معقولة، توجت بنهضة عمرانية نسبية في إدلب، مع توفير الأمن والخدمات والكهرباء ونحوها، مما جعل النموذج متقدماً على النماذج الثلاثة الأخرى في سوريا، نموذج النظام ونموذج المناطق الخاضعة للسيطرة التركية، ونموذج قسد.

هذا النموذج تلقى ضربة عام 2019 _ 2020 بالهجوم الممحي الذي شنه النظام مدعوماً من الاحتلالين الروسي والإيراني، فقتضم أراضي شاسعة من مناطق الثورة وحصر الثورة في إدلب وريفها. استغلت الهيئة هذا الانكماش والتهميش في بناء قدراتها العسكرية، إلى أن فاجأت الجميع يوم السابع والعشرين من نوفمبر يوم أطلقت عملية ردع العدوان، فكانت نتيجتها تحرير دمشق.

هيئة تحرير الشام والقراءة الخاطئة

ثمّة قراءة خاطئة مسبقة لهيئة تحرير الشام، وهي قراءة تُريح مراكز الدراسات الغربية، التي تستسهل عملية التنميط أولاً، وترفض تحديث معلوماتها وبياناتها، وتريد أن تتعامل مع تقنية الآيفون

على أنه آيفون 6 رافضة وجود نسخة حديثة منه وهي آي فون 16. وهنا أود الإضاءة على عدة قضايا مغلوطة بخصوص النظرة إلى هيئة تحرير الشام.

1- منذ نشأتها اكتفت هيئة تحرير الشام أو النصره سابقاً بالتأكيد على أن معركتها مع النظام السوري، فلم تهدد الدول الأجنبية، ولم تنفذ عملية واحدة من مناطقها ضد الدول الأجنبية، على الرغم من الغارات الكثيرة التي استهدفت ربما المئات من شبابها خلال فترة الثورة السورية، ومع هذا ظلت أمينة على مبدئها من أن معركتها مع النظام السوري.

2- لم تحارب جماعة تنظيم الدولة أي جهة ثورية كما حاربتها جبهة النصره، ولم تخسر من هذه المواجهات كما خسرت جبهة النصره، أو هيئة تحرير الشام، والدليل أن الولايات المتحدة الأمريكية التي اعتمدت على تحالف من 60 دولة لمحاربة داعش في المناطق الشرقية، وأبادت الباغوز، وأسفر عن عملياتها قتل آلاف المدنيين كما كشف تحقيق مطول للنيويورك تايمز، رأينا عكس هذا في حرب النصره لداعش، والتي طهرت إدلب منها دون أن يصاب مدني واحد.

3- تعويل الولايات المتحدة الأمريكية مرة ثانية على قوات سوريا الديمقراطية، والاستثمار الضخم الذي بذلته في التعويل عليها فشل تماماً، مقارنة بنموذج هيئة تحرير الشام في محاربة داعش في الشمال السوري، ومع هذا تمنع أمريكا بدعم قسد بحجة محاربة داعش، وقد ثبت أن مثل هذا الدعم ينعش داعش أكثر مما يهزمها. أمريكا التي تتحرّج في التعامل مع تنظيم صنفته على أنه إرهابي كهيئة تحرير الشام، نراها تتعامل لسنوات مع وحدات الحماية الشعبية الكردية وهي المصنفة كتتنظيم إرهابي في أمريكا.

4- نجاح هيئة تحرير الشام في ضبط الشمال السوري تحت حكومة الإنقاذ، حيث نجحت في عبور المرحلة الانتقالية بها، كان لافتاً، وإلا لحصل فراغ خطير يهدد ربما المنطقة كلها، بعد سقوط النظام السوري. هذا النجاح ينبغي أن يقابل بالتقدير والامتنان، أولاً لكونه ضمن حياة الملايين من السوريين من الهجرة إلى تركيا وأوروبا، والثاني أنه كان نموذجاً لإدارة سوريا في الفترة الانتقالية التي أعقبت التحرير.

5- قدرة هيئة تحرير الشام على ضبط المقاتلين الأجانب، وهو ما فشلت فيه التجربة الأفغانية يوم صُدّر المقاتلون الأجانب تجزئتهم، بعمليات الحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001، بينما الواقع في سوريا على العكس، إذ لم نلمس أي تهديد لهؤلاء المقاتلين الأجانب، ومن ثم ينبغي الاعتماد على الهيئة في التعاطي معهم، لا أن يطلب منها التخلي عنهم، لينداحوا في الأرض فنعود إلى أخطاء ما قبل وما بعد الحادي عشر من سبتمبر/أيلول.

أخيراً.. إن المنطقة تمرّ بمرحلة حساسة، وليس هناك بديل عن الحكومة الحالية في سوريا بعد أن تغير وجه المشرق العربي، فبنظرة سريعة اليوم على المنطقة المحيطة بسوريا وحتى البعيدة عنها نرى

أن كثيراً من مشاكل دول المنطقة قد تمت تسويته، إن كان في ملفات الإرهاب الذي كان النظام يستخدمه ضد جيرانه وأبعد من جيرانه، أو فيما يتعلق في ملفات الكبتاغون، والمجرة غير الشرعية، والأهم هو توتير المنطقة بجلب احتلالات أجنبية ومليشيات طائفية لخلخلة الأمن الإقليمي والدولي، وهو ما دفعت دول المنطقة ثمنه باهظاً بشراء أسلحة ومنح قواعد، فضلاً عن تراجع تنمية.

HEYETÜ TAHRİRİ'Ş-ŞÂM

SURİYE'NİN İKİNCİ ÖZGÜRLÜK HAREKETİ

Ahmed Muvaffak ZEYDÂN*
Çev. Ahmet Faruk GÖKSÜN**

Eskinin Ebu Muhammed el-Colânî'si ile şimdinin Suriye'nin başkanı olan Ahmed Şar'a'nın düşünce dünyasını değiştiren olay arasında yaklaşık yirmi iki yıllık bir zaman dilimi vardır. 2003 yılı, Amerikan ve İngiliz güçlerinin Bağdat'ı işgal ederek Saddam Hüseyin'in rejimini devirdiği yıl, Colânî'nin ve onun gibilerin binlercesinin içinde öfkeyi ateşleyen kıvılcım oldu. O dönemde Bağdat herkesin yöneldiği hedef haline geldi. Daha sonra yakalanan Colânî, Amerikan yönetimindeki Buka Hapishanesi'ne konuldu. Burada, yıllar süren tutukluluğu boyunca hem Iraklı hem de Amerikalı gardiyanları Suriyeli değil, Iraklı olduğuna inandırmayı başardı.

Hapishane Colânî'ye, daha sonra kendisinin kurduğu Nusra Cephesi'nde öne çıkan en önemli askeri şahsiyetle tanışma fırsatını sundu. Bu kişi, İdlibli Usâme Nâmûrâ, yani Ebû Ömer Serâkib idi. Colânî'nin kendi ifadesiyle, o olağanüstü bir askeri zekâyâ sahipti. Colânî, o dönemde Irak Şam İslam Devleti'nin (İŞİD) lideri olan Ebubekir el-Bağdâdî'yi Suriye'de çalışmanın önemine ikna ettikten sonra, mali destek alarak birkaç kişiyle birlikte Bağdat'tan Suriye'ye döndü. Ancak ondan önce Suriye'ye giden arkadaşı Ebu Mâryâ el-Kahtânî olmuştu. Kahtânî, Suriye'ye sıkça gidip geliyor, Şam ve Halep' iyi biliyordu. Böylece yolu hazırlıyordu.

Colânî, Nâmûrâ (Usâme) ile hayatta kalırlarsa İdlib'de buluşma konusunda anlaşarak geri döndü. Usâme, hapishanedeyken Colânî'yi İdlib'in Suriye rejimine karşı direniş için en uygun yer olduğuna ikna etmeye çalışmıştı. Colânî o dönem-

* Dr., Suriye Cumhurbaşkanı Danışmanı

** Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, ahmetfarukgoksun@gmail.com ORC-ID 0000-0003-0107-0492

de buna ikna olmamıştı; fakat daha sonra, Nâmûrâ'nın bu gözleminin derinliğini kavradığını, bana şahsen yaptığı birçok görüşmede dile getirdi.

17 Mart'ta, BM Suriye Özel Temsilcisi Kofi Annan Güvenlik Konseyi'ne sunum yapmaya hazırlanırken, Suriye'nin başkenti Şam'ın merkezinde iki büyük patlama meydana geldi. İki bombalı araçla gerçekleştirilen saldırılar, Adli Güvenlik binasını ve Hava İstihbarat binasını hedef aldı. Patlamalarda 27 kişi hayatını kaybetti, yaklaşık 97 kişi de yaralandı. Daha sonra saldırının, Colânî'nin liderliğini yaptığı Nusra Cephesi tarafından gerçekleştirildiği ortaya çıktı.

O gün yapılan yorumlarda, bu saldırıların uzak vadeli stratejik amacının, rejim güçlerini şehirler ve güvenlik merkezlerine yoğunlaştırmak olduğu, böylece gösterilerin ve barışçıl hareketlerin alevlendiği kırsal bölgelerdeki güvenlik ve askerî baskının hafifleyeceği ifade edildi. Bu durum, devrimci gruplara rejime karşı daha güçlü ve daha kolay bir şekilde örgütlenme ve hazırlanma fırsatı verecekti. Nitekim öyle de oldu.

Cephe, diğer cihâdî gruplarda olduğu gibi dikey ve hiyerarşik bir yapıya sahipti. Buna karşılık, diğer devrimci hareketlerde daha çok yatay ve halk tabanlı bir örgütlenme hakimdi. Nusra, kendisine katılan kişilerin niteliğine önem veriyor, sayıya değil kaliteye yatırım yapıyordu. Bu yüzden Suriyeliler başlangıçta onun rejime karşı yürüttüğü düzenli, titiz ve etkili çalışmasından etkilendiler. Amerika Birleşik Devletleri Nusra'yı terör listelerine aldığı anda ise, barışçıl hareket 14 Aralık 2012 Cuma'sını "Hepimiz Nusra Cephesiyiz" adıyla andı. Bu Cuma'nın üzerinden on iki yıl geçmişken, Cephe –ya da sonradan bilinen adıyla HTŞ– Şam'da zafer elde etmeyi başarmıştı.

Bu sempati sadece barışçıl devrimci kesimle sınırlı kalmadı; Suriyeli askerî fraksiyonlar ve hatta müzakere heyeti gibi devrimin siyasî organları da bu sınıflandırmaya karşı çıktı. Devrimci askerî grupların da Nusra ile ilişkiyi sürdürmede çıkarı vardı; çünkü rejime karşı her operasyon başlattıklarında, intihar saldırısı düzenleyebilecek savaşçılar sağlayan Nusra'ya ihtiyaç duyuyorlardı. Bu, adeta onun tescilli markasıydı. Çoğu fraksiyon gerek kendi iç yapısında gerekse kontrol ettiği bölgelerde düzensizlik ve kaosla nitelenirken; durum, Heyet ya da Nusra'nın kontrol ettiği bölgelerde farklıydı.

Nusra Cephesi'nin ideolojik projede ve hatta kadrolar üzerinde gerçek rakibi, aynı ideolojik söylemleri benimseyen Ahrârü's-Şâm Hareketi idi. Ahrâr, liderlerinin suikastıyla gerilemiş olsa da iki tarafın rekabet alanı coğrafi olarak birbirine yakın kaldı. Bu durum, 9 Eylül 2014'te İdlib kırsalındaki Râm Hamdân

bölgesinde meydana gelen ve hâlâ gizemini koruyan patlamada Ahrârü’ş-Şam’ın kırk kadar liderinin hayatını kaybetmesine dek sürdü. Zira Hasan Abbûd ve Ebu Yezn eş-Şâmî gibi Ahrâr liderleri, Nusra ile yarışabilecek derecede güçlü bir karizmatik liderliğe sahipti.

Suriye’deki devrimci askerî fraksiyonların haritası, Halep’te Livâû’t-Tevhîd (Tevhid Tugayı) -bu tugay Abdülaziz Selâme ve Abdulkâdir Sâlih’in liderliğindeydi- Humus’ta Fârûk Tugayları, Şam kırsalında ise Zahrân Allûş liderliğindeki İslam Ordusu ile öne çıkıyordu.

18 Kasım 2013’te, “Hacı Mar’a” olarak da bilinen Abdulkâdir Sâlih’in şehadeti, Tevhid Tugayı’nın hem popüleritesinin hem de nüfuz ve etkisinin büyük ölçüde gerilemesine yol açtı. Daha sonra tugay parçalandı. Oysaki, ılımlı Selefilik ile İhvan çizgisini birleştirmesi, İslami-millî bir söyleme odaklanması ve Suriyeliler arasında kazandığı kabul sayesinde, ulusal sahnede güçlü bir konuma sahipti. Özellikle, Hizbullah’ın Kusayr şehrini işgali sırasında verdiği savaşta, Hacı Mar’a’nın bizzat katılımı dikkat çekmişti.

Öte yandan, İslam Ordusu; Doğu Guta, Kalamûn ve çevresinde, hatta başkent Şam’ın bazı mahallelerinde kendini dayatan önemli fraksiyonlardan biriydi. 25 bin savaşçıya ulaşan bir güce sahipti. Orta düzeyde askerî teçhizatlarının yanı sıra tankları ve kısa-orta menzilli füzeleri vardı. Bu güç, 2015 baharında yapılan askerî geçitte sergilendi; burada 1700 savaşçı mezun edilmişti. Ancak Nusra Cephesi, Feylakür-Rahmân ve hatta IŞİD ile girdiği çatışmalar hem halk desteğini hem de kaynaklarını tüketti. Buna ek olarak, lideri Zahrân Allûş’un 26 Aralık 2015’te hedef alınarak öldürülmesi, ordu için büyük bir gerileme noktası oldu. Ardından Duma’daki kalesinin kimyasal saldırıyla vurulması ve Rus kuvvetlerinin rejim safında sahaya girmesiyle İslam Ordusu’nun Guta’dan çıkışı gerçekleşti.

Nusra Cephesi Öne Çıkıyor

Fraksiyonların liderlerinin hedef alınması ya da içten çözülmeleriyle yaşanan bu geri çekilme atmosferinde, Ebu Muhammed el-Colânî liderliğindeki Nusra Cephesi’nin rolü güçlendi. Colânî, diğer hareketlerde çeşitli sebeplerle yaşanan lider değişimlerinin aksine, kuruluş aşamasından Şam’a ulaşmaya kadar görevini sürdüren tek lider oldu. Cephe, nicelik yerine niteliğe dayanıyordu; oysa diğerleri çokluğu tercih etmişti.

Nusra’nın ilk sarsıntısı, 2013 yılında Irak-Şam İslam Devleti’nden (IŞİD) ayrıldığını ilan etmesiyle ortaya çıktı. Bu örgüt, Suriye devrimini yıkıcı şekilde

zarara uğratmıştı. O zamana kadar IŞİD, Suriye'deki devrimci fraksiyonları doğrudan hedef almamıştı. Bu ayrılığın Nusra'ya ağır bir bedeli oldu: Daha önce doğuda yedi bin savaşçıya, petrol ve gaz kuyularına ve büyük mali imkânlarla sahip olan cephe, fikrini ve çizgisini korumayı tercih ederek sınırlı imkânlarla İdlib'e çekildi. O sırada onunla birlikte bulunanların büyük bir kısmı ise IŞİD'de kalmayı seçti.

Cephe burada kendi çizgisini sağlamlaştırmaya çalıştı ve kimliğini korumayı, kimseyle birleşmemeyi tercih etti. Bu durum, birçok cephe ve ittifaka giren Ahrârü's-Şâm'ın aksine, onu tek bir bağımsız kimlik altında tuttu. Karizmatik ve tek bir liderlik altında kalması onu bölünmelerden uzak tuttu, bağımsız kararını güçlendirdi ve birleşik bir görüntü sundu. Böylece tüm Suriye coğrafyasına yayılmayı başardı.

Ebu Muhammed el- Colânî'nin yüzü dünya kamuoyu için 2016'ya kadar tanıdık değildi. O yıl, el-Kâide ile bağlarını kopardığını ilan etti. Daha önce el-Cezire kanalına röportaj vermiş ama yüzünü göstermemişti. Colânî o yıl yeni bir isim duyurdu: "Fethü's-Şâm Cephesi". Böylece geçmişte kendisine yapışan el-Kâide mirasından sıyrılmak istedi. Bir yıl sonra ise yeni bir yapılanma açıkladı: Heyetü Tahrîri's-Şâm (HTŞ). Bu yeni yapıya Ahrârü's-Şâm'ın bazı unsurları, Nureddin Zengi Hareketi, Ensâruddîn, Livâü'l-Hakk, Türkistan İslam Partisi ve Kafkasya Emirliği dahil oldu. Râşid ordusu lideri Cemil Sâlih ve Ceyşü'n-Nasr da uzun süre onunla iş birliği yaptı. Ancak Zengi Hareketi ve Ahrârü's-Şâm gibi gruplar zamanla geri çekildi. Sonrasında Ahrâr, Hasan Sufan ve ardından Amr eş-Şeyh liderliğinde tekrar HTŞ'ye katıldı ve bugün hâlâ onunla birlikteler.

İdlib Modeli ve Çok Cepheli Savaş

2015'te İdlib şehrinin fethedilmesi, kuzeydeki bütün devrimci grupları bir araya getiren "Fetih Ordusu"nun önderliğinde oldu. Bu durum, özellikle Fethü's-Şâm için büyük bir sıçrama noktasıydı. Ancak birkaç ay sonra Rusya'nın Halep'te Grozni modelini takip ederek "yakıp yıkmaya" stratejisi uygulaması, grupları şehirden çekilmeye zorladı. Bu durum, devrimci gruplar ve halk arasında büyük bir hayal kırıklığı ve umutsuzluk yarattı.

2017'de HTŞ, kontrol ettiği bölgelerde (İdlib, İdlib kırsalı, Halep'in, Lazkiye'nin ve Hama'nın bazı bölgeleri) ayrı bir hükümet kurmayı düşündü. Amaç, eğitim, yargı ve güvenlikteki dağınıklığı ortadan kaldırmak ve halka düzenli hizmet sunmaktı. Başta bazı gruplar bu fikre karşı çıktı. Ancak Colânî'nin ısrarı ile

“Kurtuluş Hükümeti” kuruldu. Başına Fransa’da eğitim görmüş matematik profesörü ve o dönem İdlib Üniversitesi rektörü olan Dr. Muhammed eş-Şeyh getirildi. Hükümet teknokratlardan oluştu, Şura Meclisi kuruldu ve kabul gören hizmetler sağlandı. Bu, İdlib’de kısmi bir imar faaliyetini ve elektrik, güvenlik gibi hizmetleri beraberinde getirdi. Böylece, bu model Suriye’deki diğer üç modele (Suriye rejimi, Türkiye’nin kontrolündeki bölgeler, SDG kontrolündeki bölgeler) kıyasla daha ileri bir noktaya geçti.

Bu model, 2019–2020 yıllarında Rusya ve İran destekli rejim saldırılarıyla ağır darbe aldı. Devrim topraklarının büyük bölümü kaybedildi ve devrim sadece İdlib ve çevresiyle sınırlı kaldı. Ancak HTŞ bu küçülmeyi fırsata çevirdi, askeri kapasitesini artırdı. 27 Kasım’da başlattığı “Düşman Saldırısını Caydırma Operasyonu” herkesi şaşırttı. Operasyonun sonucu Şam’ın kurtuluşu oldu.

Heyetü Tahrîrî’ş-Şâm ve Yanlış Okumalar

HTŞ hakkında yaygın fakat yanlış değerlendirmeler bulunuyor. Bu okumalar Batı’daki düşünce merkezlerinin işine geliyor, çünkü hem kolay bir kalıplaştırma sağlıyor hem de güncel bilgilerini yenilemiyorlar. Yani iPhone 16’yı görmezden gelip hâlâ iPhone 6’ya bakıyorlar. Burada HTŞ hakkında birkaç hatalı noktayı vurgulamak gerekiyor:

Suriye içi odak:

HTŞ ya da eski adıyla Nusra, kuruluşundan bu yana mücadelesinin Suriye rejimiyle sınırlı olduğunu vurguladı. Yabancı ülkelere tehdit yöneltmedi, kendi bölgelerinden dış ülkelere tek bir saldırı yapmadı. Oysa devrim boyunca defalarca hava saldırılarına uğradı ve yüzlerce savaşçısını kaybetti. Buna rağmen savaşının Suriye rejimi ile olduğu çizgisinden sapmadı.

DAEŞ’e karşı savaş:

Devrimci hiçbir grup, DAEŞ ile Nusra kadar savaşmadı ve kayıp vermedi. ABD’nin 60 ülkeli bir koalisyonla doğuda DAEŞ’e karşı yürüttüğü savaş binlerce sivilin ölümüyle sonuçlandı. Buna karşılık Nusra, DAEŞ’e karşı savaşında İdlib’i ondan temizledi ama tek bir sivile zarar vermedi.

ABD’nin SDG tercihi:

ABD’nin yeniden Suriye Demokratik Güçleri’ne (SDG) dayanması ve devasa yatırım yapması başarısız oldu. Oysa HTŞ’nin DAEŞ’e karşı kuzeydeki mücadelesi çok daha etkiliydi. Buna rağmen ABD, SDG’yi desteklemeye devam

etmektedir. Bu destek DAES’i yenmek yerine yeniden güçlendirdi. ABD, terör örgütü ilan ettiği HTŞ ile ilişki kurmazken, yine terör örgütü listesinde olan YPG ile yıllarca iş birliği yaptı.

Yönetim başarısı:

HTŞ, “Kurtuluş Hükümeti” aracılığıyla kuzey Suriye’yi istikrara kavuşturmayı başardı. Eğer bu hükümet olmasaydı, rejimin çöküşü sonrası büyük bir boşluk ve kaos yaşanabilirdi. Bu durum, takdirle karşılanmalıdır. Çünkü bu sayede milyonlarca Suriyelinin Türkiye ve Avrupa’ya göç etmesini engelledi. Ayrıca Suriye’nin özgürlük sonrası geçiş dönemi için bir yönetim modeli sundu.

Yabancı savaşçıların kontrolü:

HTŞ, yabancı savaşçıların sorununu kontrol altında tutmayı başardı. Afganistan’daki gibi, bu savaşçıların 11 Eylül saldırıları türünden tehditler üretmesine izin vermedi. Dolayısıyla bu kişileri tahliye etmek yerine onlarla ilgilenmede HTŞ’ye dayanılmalıdır. Aksi durumda bölgede yayılabilirler ve bu da 11 Eylül öncesi ve sonrasındaki hataların tekrarlanmasına yol açabilir.

Sonuç

Bölge kritik bir dönemden geçiyor ve Ortadoğu’nun görünümü değiştikten sonra mevcut hükümet dışında bir alternatif görünmüyor.; Suriye’nin yakın ve uzak çevresine baktığımızda bölgedeki birçok ülkenin sorunlarının çözüldüğünü görüyoruz. Bu sorunlar:

- Rejimin komşuları aleyhine ve onları uzaklaştırmak için kullandığı terör dosyası,
- Captagon dosyası ile alakalı meseleler,
- Düzensiz göç,
- Bölgesel ve uluslararası güveni sarsan yabancı işgaller ve mezhepçi milislerin bölgede yarattığı gerginlik

Bunların bedelini bölge ülkeleri silah alımlarıyla, üsler tahsis ederek ve kalmadan geri kalarak ödedi.

مبادئ وأخلاقيات النضال الإسلامي في أفغانستان (رؤية تحليلية في سياق التاريخ والواقع المعاصر)

الشيخ مزار رحيم صالح *

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله تعالى من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله، وصفيه من خلقه وخليفه، أدى الأمانة، وبلغ الرسالة، ونصح للأمة، فكشف الله به الغمة، وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين.

وصل اللهم وسلم وزد وبارك عليه، وعلى آله وأصحابه وأحبابه وأتباعه، وعلى كل من اهتدى بهديه، واستن بسنته، واقتفى أثره إلى يوم الدين.

سوف أتطرق في المبحث الأول إلى التعرف بأفغانستان، وتاريخها والمراحل التي مرت بها هذه البلاد، والأدوار التي لعبتها عبر التاريخ، والمحطات التاريخية التي مرت بها هذه البلاد، وفي المبحث الثاني التطرق إلى التعريفات بمصطلحات الواردة في الموضوع، وفي المبحث الثالث أذكر المبادئ والقيم، وفي المبحث الرابع استخلص ببعض التوصيات -بإذن الله-.

المدخل إلى الموضوع

دخول الإسلام إلى أفغانستان

في عهد خلافة أمير المؤمنين سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه اتسعت رقعة الفتوحات الإسلامية، وزحفت الجيوش الإسلامية نحو المناطق الفارسية وإلى بلاد ما وراء النهر، وفي عام 22هـ دخل اثنان من قياديي الجيش الإسلامي إلى أفغانستان الحالية، وتحديدًا عن طريق غرب أفغانستان، الأول: الأحنف بن قيس التميمي رضي الله عنه الذي دخل عن طريق منطقة (بيرجند)، و(طبسين) الإيرانييتين الشرقيتين، وعبر الحدود الأفغانية ودخل مدينة (فراه)، ومن ثم غزا مدينة هرات وفتحها بحثاً

* الباحث المتخصص في الشؤون الأفغانية، وأستاذ جامعي دكتوراه في الحديث وعلومه، من مواليد أفغانستان عام 1976م، أستاذ وكاتب وباحث في مجال السنة النبوية واللغة العربية والعلوم السياسية، نشرت له العديد من المقالات بالمجلات المحلية والعربية، ومُعَدَّ عدة بحوث أكاديمية في الحديث وعلومه، وله مؤلفات عديدة في السنة النبوية مطبوعة وغير مطبوعة.

عن الملك الساساني (يزدجرد) الهارب من بلاد فارس ، أما القائد الثاني هو عبد الله بن عامر رضي الله عنه فقد شَنَّ الهجوم بأمر أمير المؤمنين عمر الفاروق رضي الله عنه على مدينة سيستان وبعد الاستيلاء عليها وعلى مدينة (غمرز) و(هلمند) واصل مسيره إلى أن وصل مدينة قندهار-وكانت تابعة لولاية سجستان آنذاك وبنفس الاسم-.

وصل الدين الإسلامي الحنيف لأول مرة إلى أفغانستان عن طريق هذين القائدين، ومنذ تلك اللحظة (23هـ)، بات اسم الإسلام وأفغانستان جزءاً لم يتجزأ قط. ومنذ ذلك الحين وإلى يومنا هذا الشعب الأفغاني وهذه البقعة يرفلان في حلبة الإسلام، وبات هذا الدين يجري في عروقهم كمجري الدم، يتغذى به أهل هذا البلد.

التركيبة القومية والدينية والديموغرافية لأفغانستان:

إنَّ أفغانستان اليوم والمعروفة سابقاً ببلاد (أفغانستان الخراسانية الآرية)⁽¹⁾ بلد متعدد الأعراق والأديان والقوميات، من البشتون والطاجيك والهزارة والبلوش والأوزبك والتركمان والعرب وغيرها من الأقليات ويتكلمون لغات عديدة، البشتوية و الفارسية الأفغانية «الدارية» والأوزبكية والتركمانية والبلوشية والعربية وغيرها من اللغات المحلية، و مهد للعديد من الممالك والسلطنات، ومعبراً للغزاة وبناء الامبراطوريات، على مدار العديد من العصور، وشهدت حوادث تاريخية مهمة في كل عصر، كما تعاقبت عليها العديد من الديانات كالمجوسية، والزرداشتية، واليهودية، والمسيحية، ومنتهاً بالديانة الإسلامية التي باتت ديانة أهلها إلى يومنا هذا، إضافة إلى ذلك شهدت على أرضها ولادة العديد من العلماء والملوك والأعلام الذين غيروا بشخصياتهم خريطة البلد والمنطقة علمياً، سياسياً، وجغرافياً، فبقي بعضهم فيها حتى وفاتهم، بينما البعض الآخر ساروا في بقاع الأرض لنشر العلم والعدالة وقمع الظلم والاستبداد من منطلق تعليمات الدين الإسلامي الحنيف، وكان لهم إسهام واضح في بناء الحضارة الإسلامية، وإثراء المكتبة الإسلامية، فتبوأ أبنائها بفضل تلك التضحيات مكانة علمية دينية، وتاريخية عالمية، ولسنا في مقام نبسط القول فيه.

أسماء أفغانستان عبر العصور (أريانا- خراسان - أفغانستان)

١. آريانا(أريانا) الاسم الأول:

آريانا الاسم الأول لأفغانستان، وسميت بها لأنها كانت موطن الآريين منذ القدم، كما عُدَّت مهد الحضارات القديمة. لقد سكن الآريين الأوائل في جبال هندوكوش شمالاً وجنوباً من هذه البلاد وقاموا بتأسيس وبناء الحضارة لأول مرة في هذه البلاد في مدينة (بخدى = بلخ) التاريخية في شمال

1 استخدمت مصطلحات (أفغانستان الخراسانية الآرية) وذلك لأن أفغانستان عرفت بثلاثة أسماء عبر التاريخ بداية من اريانا ثم خراسان وأخيراً أفغانستان، وفترة القرون الأربعة الأولى من الإسلام التي سنعيش في رحابها في بحثنا كانت أفغانستان تُعرف بخراسان في ذلك الوقت وهي معروفة بين المؤرخين لذلك استخدمت هذا الاسم المركب.

أفغانستان على جنوب نهر (آمودريا = جيحون)⁽²⁾، وأريانا بمعنى بلاد الأشراف والنجباء والأحرار.⁽³⁾

٢. من أريانا إلى خراسان :

أصبحت خراسان اسماً لهذه المنطقة من القرن الخامس الميلادي إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي.

خراسان تتألف من كلمتين (خر) ومعناها: الشمس، و (اسان) ومعناها: المشرقة، أي مطلع الشمس⁽⁴⁾.

وخراسان في صدر الإسلام كانت تشمل جميع أنحاء أفغانستان الحالية وأهم مراكزها كانت موجودة في الأراضي الأفغانية، وهي لا تزال كذلك حتى أن الناس الآن في وادي السند يطلقون على الأفغانيين الأصل الذين يتوافدون عليها في كل موسم الشتاء اسم الخراسانيين التاريخي⁽⁵⁾.

٣. من خراسان إلى أفغانستان :

فقد رُسمت أفغانستان محل خراسان في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي رسمياً بعد أن مر على مراحل تاريخية لما استولى أحمد شاه الأبدالي على بلاد الأفغان سنة (1160 هـ / 1747م) فجاء أفغانستان بزيادة كلمة (ستان) إلى جانب كلمة (أفغان) التي استعملها المؤرخون في العصر الإسلامي اسماً للشعب (البختوني = البشتوني) باعتبار كثرة وجودهم في هذه البلاد، فسميت بأفغانستان مثل: عريستان، وطاجيكستان، وأوزبكستان، وغيرها.⁽⁶⁾

الحدود السياسية للبلاد الآرية الخراسانية الأفغانية:

ومع تعدد أسماء هذه البلاد وتغييرها عبر التاريخ بداية من أريانا مروراً بخراسان ووصولاً إلى أفغانستان، لم تبق حدودها أيضاً على حالة واحدة، وإنما اتسعت وانكمشت من حين لآخر مع التغييرات السياسية التي طرأت عليها عبر التاريخ.

2 نهر آمو: ويسمى أيضاً بنهر جيحون، ينبع نهر آمو من بامير من حوض طبيعي باسم تشلاب وينضم إليه نهر بنج في منطقة واخان وسمى من هنا بنهر بنج في هذه المنطقة، ونهر بنج عبارة عن مجموعة أنهار وهي: نهر بامير ونهر بنجة ونهر آقسو ونهر شخ وغند، ثم سمي بنهر آمو بعد هذه المناطق وهو يجري في شمال أفغانستان من الشرق نحو الغرب، يصل طوله إلى 25000 كيلومتراً والذي يصب في بحيرة خزر وتحدد هذا النهر مسافة 700 ميل حدود طبيعية بين أفغانستان والدول آسيا الوسطى. راجع أفغانستان تاريخي - د. محمد حسين يمين - ص 298 - ناشر انتشارات كتاب - بشاور - باكستان - 1380 هـ ش.

3 يمكن الرجوع لمزيد من التفصيل. أفغانستان در برتو تاريخ. احمد علي كهزاد - دكايلي دولتي مطبعة - كابل - أفغانستان - 1346 هـ ش، تاريخ مختصر أفغانستان. عبد الحي حبيبي - نشر وتكثير سازمان مهاجرين مسلمين أفغانستان - امريكا، أفغانستان در مسير تاريخ. مير غلام محمد غبار - رياست نشرات وزارت اطلاعات وكتنور - كابل - 1370 هـ ش

4 الأخبار الطوال. أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري - ص 3 - تحقيق عبد المنعم عامر - طبعة مؤسسة مكتبة الحفيظ - السباط - بيروت - لبنان، تاريخ أفغانستان بعد از اسلام. عبد الحي حبيبي 1/140 - مركز نشراتي ميوند - صبا كتابخانه - بشاور - باكستان 1377 هـ ش، أفغانستان سرزمين اريا. محمد ناصر كمال. ص 15.

5 تاريخ أفغانستان بعد از اسلام. عبد الحي حبيبي 1/145 - أفغانستان والأدب العربي عبر العصور. د. محمد أمان الصافي ص 56.

6 سراج التواريخ خلا فيض محمد كاتب هزار ص 30 - جايخانه نمونه - قم - ايران - 1370 هـ ش.

تشكل حدود أفغانستان الحالية التي رسمت سنة (1905م) من الشمال مع الدول المجاورة تاجيكستان وأوزبكستان وتركمنستان، وتبلغ مسافة هذه الحدود إلى ألفي كيلومتر أما في الغرب فتقع إيران وتبلغ الحدود بينهما (816) كيلومترا. وتقع أفغانستان من الشرق والجنوب مع باكستان بأطول مسافتها بين الطرفين إذ تبلغ (2412) كيلومترا وتقع أصغر الحدود التي تبلغ ثمانين كيلومترا فقط في أقصى الشمال الشرقي وتفصل أفغانستان عن الاويغور في التركستان الشرقية الذي احتلته الصين⁽⁷⁾.

مكانة أفغانستان السياسية في البلدان العالم ما قبل الإسلام وفي القرون الأولى للإسلام:

عاشت أفغانستان منذ زمن قدم في الحروب والقتالات، داخلية وخارجية، وكل مهاجم داخلياً كان أو خارجياً أراد الهيمنة على خصومه، فكانت الحروب سجالاً ينتصر فيها مرة هذا، ومرة ذاك، وكانت السلطة ونوعية السياسة تُنتقل مع المنتصر تلقائياً، وتمثلت تاريخها الإمبراطوريات الكبرى مثل الإمبراطورية الآشورية والإمبراطورية الأخمينية، والساسانية، والهلنستية والبوذية، والإمبراطورية الإسلامية والإمبراطورية البريطانية والإمبراطورية الروسية السوفيتية الشيوعية، وأخيراً الإمبراطورية الأمريكية، و كانت تعتبر أفغانستان في كل هذه المراحل و الحقب الزمنية موقعاً استراتيجياً لكافة الإمبراطوريات المذكورة وسجلها حافل بانتكاسات كثيرة.

(الضوء فقط) محطات تاريخية التي تعكس أساس بنية النظام السياسي الأفغاني عبر

العصور:

المحطة الأولى: ما بعد الإسلام حتى نهاية أيام الغزنويين والغوريين وغيرهم، ومجيء زمن

أحمد شاه أبدالي:

يرجع تاريخ أفغانستان إلى أكثر من خمسة آلاف سنة، تعاقبت فيها العديد من الأسر الحاكمة، واستمرت هذه الأسر في حكمها واحدة تلو الأخرى حتى الفتح الإسلامي، فتغيرت سياسة الاعتلاء والوصول إلى السلطة، وأصبح الدين الإسلامي هو المعيار والفَيْصَلُ في الحكم، وبذلك أصبحت أفغانستان الخراسانية جزءاً قوياً من الدولة الإسلامية سواء بعد منتصف أيام الخلافة الراشدة أو الخلافة الأموية أو العباسية، وتبادلت فيها الحكام، حتى استقلت بعض السلالات السلطة من الخلافة الإسلامية في منتصف زمن الدولة العباسية، وأخذت استقلاليتها منحى آخر منحى العارف والفاهم، وكأن معنى الاستقلال ألقى في نفسها مبادئ لم تعرفها من قبل، لاسيما أيام الغزنويين والغوريين فقد طرأها تغييرات سياسية كبيرة جداً على مستوى الداخل والخارج عند ما صعد ابن سبكتكين (محمود الغزنوي) إلى سُدة العرش؛ ففي زمنه صعدت أفغانستان سياسياً وجغرافياً من إمارة صغيرة وسط الكهوف والجبال والصحاري وتحوّلت إلى دولة كبيرة ذات رقعة واسعة وشاسعة تستحوذ بكثير من

7 أفغانستان در مسیر تاریخ - میر غلام محمد غبار - ص 6.

المناطق المجاورة، و تركزت فيها سياسياً المكانة الريادية إقليمياً وعالمياً وبقيت على هذه الحالة شامخة لبضعة قرون، حتى جاء السلاجقة ومن بعدهم التيموريين، والصفويين والمغول، إلى مجيء أحمد شاه أبدالي بابا في القرن السابع عشر، وتأسيس أفغانستان الحديثة.

المحطة الثانية: أيام أحمد شاه أبدالي مؤسس أفغانستان الحديثة:

يُعدُّ أحمد شاه دراني الأبدالي (1136 - 1186هـ= 1723 - 1772م)، رجلاً من أعظم الرجال الذين عرفتهم أفغانستان في تاريخها الحديث، وهو مؤسس أول دولة أفغانية مستقلة، كما أنه عبقرية عسكرية وسياسية، وأول من أطلق اسم أفغانستان على هذه المنطقة التي كانت تضم مناطق شاسعة⁽⁸⁾، بالإضافة إلى أفغانستان الحالية، وهو أول أمير على أفغانستان وأول ملك عليها، وقد توسعت في عهده إلى أكبر ممّا هي اليوم عليه، وهو مؤسس سلالة الدراني من قبائل «أبدالي» التي حكمت أفغانستان حتى دخت الشيوعية البلاد، وقد اشتهر بصلاحه وجهاده خاصةً في بلاد الهند، فأعاد لأذهان المسلمين سيرة محمود الغزنوي وشهاب الدين الغوري رحمهم الله جميعاً.

المحطة الثالثة: بعد رحيل أحمد شاه أبدالي مؤسس أفغانستان الحديثة:

بعد رحيل مؤسس أفغانستان الحديثة سنة 1772م، لم يبق للملوك الدرانية بعد هذه الفترة تلك السيطرة الكاملة التي كانوا يتمتعون بها سابقاً، ولذلك بدأت تضمحل قوتهم وشوكتهم يوماً بعد يوم، ويتم تنازلات عن الأراضي للماليك المجاورة، حتى دخلت الإنجليز وفرنسا وروسيا على خط المنافسة، واضحت أفغانستان أواخر القرن التاسع عشر دولة حاضرة في لعبة الأمم ما بين إمبراطوريتي الروسية والبريطانية، وبدأ الصراع البريطاني والروسي سياسياً واقتصادياً في هذه البقعة، وقد تمثل ذلك في سعي كلتا الإمبراطوريتين في الحصول على مكاسب سياسية وبسط سيطرتها المباشرة على منافذ أفغانستان التي كانت تربط الشرق بالغرب .

المحطة الرابعة: دخول أفغانستان بين التنافس الإمبراطورية البريطانية والقيصرية الروسية

في القرن التاسع عشر:

مع حلول القرن الـ ١٩ للميلاد، دخلت أفغانستان في لعبة الأمم والإمبراطوريات الكبرى، حيث باتت منطقة عازلة يلتقي عندها نفوذ روسيا وبريطانيا، خاصة بعد مجيء الإنجليز إلى آسيا واحتلالهم الهند. وكانت بريطانيا تعتبر منذ البداية أن بقاء أفغانستان دولة قوية ومستقلة يشكل خطراً على حكمهم في الهند، لذلك وضعوا لها سياسة ترمي إلى تمزيق البلاد وإشغالها بالحروب الداخلية والخارجية مع جيرانها، خاصة الفرس، لكن هذه المخططات باءت بالفشل، حينها تعمدت إلى شن

8 ما يعرف الآن بإقليم البنجاب، وبلوشستان، وديرا غازي خان، وديرا اسماعيل خان، ولاهور، وكشمير، وبشاور، والسند، وبعض المناطق الداخلة حالياً في إيران، كمشهد، وميستان، وأصفهان، والهند الحالية: كدلهي، والبنجاب، وكشمير، وكلكتا هذه كلها كانت ذات يوم مقاطعات تابعة لهذا البلد وكان يحكمها ملك أفغاني.

الحرب مباشرة على أفغانستان، فقامت بغزو البلاد الأفغانية ثلاث مرات انتهت كلها بهزيمة عسكرية في تاريخها، خاضت الحرب الأولى بين 1842-1838، وقد انتهت بشوكة شعبية عارمة أجبرت الجيش البريطاني على الاندحار، والحرب الثانية هي حرب 1880-1878 التي عادت فيها بريطانيا لتغزو كابول وقندهار مرة ثانية، وبعد مقاومة شديدة من جانب الأفغان، انتهى الأمر بتوقيع اتفاقية غانداماك أو "جانداماك" الشهيرة، وقعها من جنب أفغانستان الملك محمد يعقوب خان، وعن بريطانيا السير كافاناري بيار، حيث حصلت بريطانيا على حق مراقبة ممر خيبر الجبلي الرابط بين أفغانستان وباكستان الحالية، وانتهت الحرب الثالثة بإخراج البريطانيين مجدداً عام 1919م، وبإثرها منحت أفغانستان استقلالها رسمياً.

أما روسيا القيصرية فقد أقامت علاقات دبلوماسية لأول مرة مع أفغانستان في عام 1837، أرادت الإمبراطورية الروسية من تحقيق طمعها في اجتياح أفغانستان لكنها لم تتقدم بهذا بعد!

المحطة الخامسة: تأسيس المملكة الأفغانية الجديدة:

بعد حرب البريطانية الثانية، أصبح عبد الرحمن خان ملك أفغانستان عام 1880م، فأعاد بناء أفغانستان المدمرة، ووحدها بتأسيس حكومة مركزية قوية، ورسم حدودها مع الدول المجاورة، توفي الرجل عام 1901م، فأصبح ابنه الأمير حبيب الله ملكاً لأفغانستان، استمرت سلطته ثمانية عشر عاماً، وانتهت بقتله عام 1919م في إحدى مضافات مدينة جلال آباد، وبعد قتله أعلن ابنه الأمير أمان الله خان⁽⁹⁾ نفسه في العاصمة كابل أميراً جديداً للبلاد، استطاع بدهائه وحنكته السياسية أن تستقل البلاد من الاحتلال البريطاني نهائياً سنة 1919م، وأسس مملكة أفغانية جديدة، ودخلت البلاد إلى حقبة جديدة من التطور والرفي على المستوى الداخلي والخارجي، وبقي أمان الله في السلطة نحو عشر سنوات تقريباً متقلباً في علاقته ما بين روسيا وبريطانيا، حتى تنازل عن الحكم عام 1929م، تاركاً السلطة للقادة التقليديين، فسعى الجميع الاستحواذ عليها، لكن من بين هؤلاء القادة استطاع محمد نادرشاه نهاية سنة 1929م الهيمنة على السلطة وأعلن ملكاً لأفغانستان، بقي نادرشاه في الحكم بضع سنوات، وانتهى حكمه بقتله على يد أحد الطلبة، فانتخب ابنه محمد ظاهرشاه رغم

9 الملك الغازي أمان الله خان هو ابن أمير حبيب الله خان بن أمير عبد الرحمن خان بن محمد أفضل خان بن دوست محمد خان، أمه الملكة سرور سلطان الملقبة بـ(سراج الخواتين)، ولد في منطقة (طاق ظفر) بمدينة بغمان التابعة لمحافظة كابل بتاريخ أول يونيو/حزيران سنة 1892م. ولد في أسرة ملكية وترعرع فيها ونشأ على حب الوطن والقيادة، كان رجلاً مستثيراً ومتواضعاً، يعامل الناس باللين والحسنة، كان يتضائق من سياسيات الاحتلال والتدخلات الأجنبية في الشؤون الداخلية للبلاد ويضمني استقلال البلاد وتنميته. واستطاع أخيراً أن يعلن استقلال بلاده كلياً من النفوذ البريطاني، وبسبب هذه البسالة لقب بطل الاستقلال والوطن، وحتى يومنا هذا يعتز الشعب الأفغاني باسمه ويحترمه كل واحد ويذكره بالخير لسلكه وموقفه تجاه أهل البلاد، ويقضون له مكانة خاصة في قلوبهم. قتل والده الأمير حبيب الله خان في منطقة (كله كوشه) التابعة لمحافظة لغمان الشرقية في 20 فبراير سنة 1919م، وكان هو والياً لمحافظة كابل، وكان بحوزته جميع صالحات الصرف وإعطاء الأوامر للجيش، وبعد مقتل والده أعلن هو ملكاً وخلفاً لوالده، وفور وصوله إلى سدة الحكم أعلن بإثر استقلال بلاده من النفوذ البريطاني كلياً في 13 أبريل/نيسان سنة 1919م، أي بعد مقتل والده بشهرين تقريباً، واستطاع بسرعة فائقة كسب حماية الشعب والقبائل، وحلب مساعدتهم ووقوفهم إلى جنبه، وفعلاً استجاب الشعب لطلبه الوطني الأفغاني ولب لندائه، وشكل قوة قوامها آلاف الجنود مكونة من مجموعات عرقية عديدة المتواجدة في البلاد وذلك للحرب ضد الإنجليز، وبعد نضال شديد من قبل المقاومة أجبر الإنجليز بالخضوع لوقف النار، وتم معاهدة بين المقاومة وبين الإنجليز في مدينة ولولندي (الباكستانية حالياً) في 3 يونيو/حزيران سنة 1919م. واحتفل الأفغان تحت إشراف قائده الأعلى احتفال الاستقلال رسمياً لبلاد في 18 أغسطس/آب سنة 1919م. ومنذ ذلك الحين يحتفل الأفغان كل سنة بومهم الوطني يوم الاستقلال ويدعون لقائده الراحل.

قَصَرَ عمره عام 1933م ملكاً جديداً لأفغانستان، وبذلك دخلت البلاد مرحلة جديدة من الملكية المطلقة، حققت إنجازات عديدة على المستوى المحلي والدولي كما حافظت على حيادها خلال الحرب العالمية الثانية، وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، انضمت أفغانستان إلى هيئة الأمم المتحدة سنة 1946، حرصت أفغانستان على التزام مبدأ الحياد في سياساتها الخارجية، وتمتعت بأهمية كبيرة على الصعيد الدولي، حيث زارها الرئيس الأمريكي ”دوايت إيزنهاور“ سنة 1959، وقبله الرئيس المصري جمال عبد الناصر، والرئيس السوفياتي ”نيكيتا خروتشوف“ سنة 1955.

كما وقعت أفغانستان اتفاقية حدودية جديدة مع الاتحاد السوفياتي، و صدر دستور جديد لأفغانستان سنة 1965 أقام نظاما ديمقراطيا (ملكية دستورية) وفضلا بين السلطات، استمرت سلطنة الملك ظاهرشاه حتى عام 1973م، وانتهت بالانقلاب عليه قام به ابن عمه وزوج أخته الأمير محمد داوود خان، وكان الملك في رحلة رسمية إلى إيطاليا، فلما سمع بالانقلاب بقي هناك في منفاه ولم يرجع إلى أفغانستان إلا سنة 2002م -وهي خاضعة للهيمنة الأميركية- وعاش بقية عمره في أفغانستان، توفي محمد ظاهر شاه آخر ملوك أفغانستان في 23 يوليو/تموز 2007م بكاابل.

قاد الأمير الانقلابي داود خان أفغانستان نحو التطور والرقى في معظم المجالات والمشاريع والبنيات الأساسية بمساعدة الاتحاد السوفياتي، لكن جبل الود بين الطرفين انقطع مع ثورة أبريل/نيسان 1978م التي قام بها الشيوعيون (الحزب الديمقراطي للشعب الأفغاني)، وبإثرها قتل الرئيس محمد داود، وبعد اغتياله احتاج الجيش الروسي أفغانستان لإعادة حلفائه إلى الحكم.

في نهاية 1979 شهدت أفغانستان انقلابا عسكريا جديدا أعاد الحلفاء الشيوعيين للاتحاد السوفياتي إلى الحكم، وذلك بفعل غزو الجيش السوفياتي لجل مناطق البلاد مخاربة خصومها، وهو ما أثار حملة تضامن إسلامي غير مسبوقه عالميا، نتج عنها إطلاق المقاومة المسلحة ضد الوجود السوفياتي في أفغانستان.

اجتياح روسيا السوفيتية لأفغانستان:

بعد اغتيال الأمير محمد داود خان سنة 1978م أصبحت طريق الاجتياح لروسيا مُمهّدة، وونظراً لمطامع قديمة لها في المنطقة، ووجود صراح القطبين حول مناطق نفوذها كانت تبحث عن الذرائع لاجتياح أفغانستان فقط، ولذلك قامت بغزو أفغانستان في السنة التالية من اغتيال محمد داود وتحديدًا في 25 ديسمبر /كانون الأول عام 1979م طبعاً بعد أن احتلت عدداً كبيراً من دول آسيا الوسطى، وكانت تهدف من ورائها استغلال الموارد الطبيعية الموجودة في أفغانستان، والوصول للمياه الدافئة، ودعم حكومة شيوعية أفغانية وغيرها...

لم يجلس الأفغان مكتوفي الأيدي بل استمروا في نضالهم، وقاموا بالجهاد ضد روسيا الاتحادية،

وبعد عشر سنوات من النضال بدأت كفة المجاهدين تترجح، وتُحقّق انتصارات حاسمة كل يوم على القوات السوفياتية، الأمر الذي أجبرّت القوات السوفياتية على الانسحاب من أفغانستان في 15 فبراير/شباط عام 1998م تحت اتفاقية بينهما.

ورغم توقيع انسحاب القوات السوفيتية وسقوط الحكومة الموالية شيوعياً، إلّا أنّ البلاد لم تستقر بعد، فقد دخلت بعد سقوط حكومة دكتور نجيب الله الشيوعية في أتون الحروب الداخلية وأصبحت ساحة لحرب أهلية مفتوحة، واستمرت إلى غاية 1996م، حين تمكنت حركة طالبان الأفغانية من السيطرة على جُلّ مناطق البلاد.

استمرت حكومة طالبان المسمى بـ(إمارة أفغانستان الإسلامية) نحو خمس سنوات إلى غاية سنة 2001م، ودخلت الولايات المتحدة الأمريكية على خط الصراع، فهاجمت أفغانستان واحتلتها، وبذلك سقطت حكومة طالبان، وبدأت النضال العسكري ضد الولايات المتحدة في ربوع البلاد جميعاً.

المحطة السادس: وصول حركة طالبان إلى سدة الحكم 2001م، واحتلال الولايات المتحدة وحلف الناتو لأفغانستان عشرين عاماً، ثم إعادة حركة طالبان إلى المشهد مرة أخرى 2021م:

نشأة حركة طالبان الإسلامية.

ورد حول تأسيس الحركة على لسان أميرها المؤسس الملا محمد عمر مجاهد قولاً بأن الفكرة خطرت في باله لأول وهلة عندما رأى الفساد المستشري بجميع أنواعه قد وصل إلى ذروته في عموم أفغانستان ولاسيما في محافظة قندهار الجنوبية، ففكر ملياً كيف يمكن إنهاء هذه الظاهرة التي تزداد سوء وتسرّب قي المجتمع يوماً بعد يوم، فقرر في نهاية المطاف بعد التفكير الطويل بأنه لا بد من وضع حد لهذا الفساد الذي أشاع الفوضى والإخلال بالأمن في ربوع البلاد، ففي يوليو/تموز 1994م اجتمع مع مجموعة من طلاب المدارس الدينية كان يبلغ عددهم (53) في منطقة «سنج حصار» بقندهار، وقاموا بمساعدة المجاهدين المتطوعين المحليين بفرض الأمن في قرية «سنج حصار» وتطهيرها من المجموعات المسلحة ومطاردة قطاع الطرق منها، وتم إرساء الأمن فيها بشكل كامل، فكان قيام هذه الكتلة بمثابة النواة الأولى لتشكيل حركة طالبان أفغانستان الإسلامية، ثم انتقلت هذه الكتلة إلى مناطق مجاورة، شيئاً فشيئاً و إلى ولايات أخرى التي كانت تسقط واحدة تلو الأخرى، حتى استطاعت خلال سنة ونصف الوصول إلى العاصمة.

وفي 27/9/1996م سقطت العاصمة كابل، ووصلت الحركة إلى سدة الحكم بإعلانها: {إمارة أفغانستان الإسلامية}، طبعاً بعد أن حررت الولايات الشمالية، فاستمرت في الحكم خمس سنوات

حتى 2001م، اعترفت باكستان بحكومتها في 25/5/1997م، وكانت أولى دولة في العالم تعترف بها، وتلتها السعودية في: 26/5/1997م اعترفت المملكة العربية السعودية بها، ولاحقاً في نفس السنة اعترفت الإمارات العربية المتحدة أيضاً، وكانت لها علاقات غير دبلوماسية لا بأس بها مع عدد من البلدان الإسلامية.

سقوط حكومة طالبان؛ واحتلال الولايات المتحدة وحلف الناتو لأفغانستان عشرين عاماً، واستمرارية الحركة للنضال العسكري ضد القوات الأجنبية في أفغانستان.

بعد خمس سنوات من الحكم، في الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول 2001م وقعت حادثة تفجير برج مركز التجارة العالمي، وسرعان ما وُجِّهَت الشكوك نحو تنظيم القاعدة وردّت الولايات المتحدة بشن الحرب على الإرهاب، واعتبر أفغانستان وحركة طالبان هدفاً أولياً للثأر منها، بعد أن رفضت الحركة بتسليم بن لادن لأمريكا لعدم تقديم الأدلة التي تثبت تورطه، وثمة خبراء دوليين يعتقدون أن الولايات المتحدة الأمريكية استغلت أحداث 11 سبتمبر 2001م، لاحتلال العراق وأفغانستان وفرض سياساتها على المنطقة.

استمرت هذه الحرب نحو 20 عاماً، واعتُبرت أكبر وأطول حرب في تاريخ أمريكا، استغرقت الولايات المتحدة قواها في سبيل القضاء على حركة طالبان أفغانستان الإسلامية، بدءاً باستخدام القوة العسكرية الهائلة ومروراً بالقوة الاستخباراتية المرمية وانهاء بالقوة الإعلامية الناعمة. حاولت أمريكا جاهدة أن تقضي على الحركة؛ فشنت عليها حرباً شاملة، وحشدت قواتها العسكرية وفتحت أبواب التجنيد لحلفائها للانضمام إلى الحملة، حملة «الخير على الشر» و«الحضارة على الوحشية» وحاصرت العالم برمته بين خيارين إما معنا أو مع الإرهاب- «من ليس معنا.. فهو ضدنا» حسب تعبيرها.

ولم يحدث في تاريخ الولايات المتحدة أن رئيساً أمريكياً يحصل من الكونغرس، على صلاحيات وسلطات مطلقة لشن الحرب بمثل هذه السرعة الفائقة...! وكأن سيناريو الحرب كان جاهزاً في أروقة البنتاغون مسبقاً.

استمرارية الحركة للنضال العسكري ضد القوات الأجنبية في أفغانستان:

قامت حركة طالبان أفغانستان الإسلامية بمساعدة الشعب الأفغاني أن تقاوم الاحتلال الأمريكي وحلف الناتو عشرين عاماً، وأخيراً توصل قناعة أطراف الصراع إلى اتفاق بعقد المفاوضات، وحل القضايا العالقة بين الطرفين عن الحوار والمبادرات، فاختيرت دولة قطر كوسيط لهذه المفاوضات المباشرة، وبدأت في العاصمة القطرية في 31 يوليو/تموز 2018م أول محادثات مباشرة بين واشنطن وحركة طالبان أفغانستان الإسلامية. وحسب المعلومات الصحيحة كان يرأس هذه الاجتماعات من

جانب الحركة السيد شير محمد عباس ستانكزي رئيس المكتب السياسي آنذاك وفريقه، ومن الجانب الأمريكي أليس ويلز (Alice Wells) كبيرة المبعوثين الأميركيين إلى جنوب آسيا، وتم التباحث على سبل التوصل إلى قواعد لمبادرات سلام بين الجانبين لإنهاء الحرب بالبلاد، وكذلك الاتفاق على عقد مزيد من المبادرات، وسرعان ما أضيف إلى كلتا المجموعتين السيد الملا برادر من قبل طالبان، والسيد زلمي خليل زاد من قبل الولايات المتحدة، فتم عقد إحدى عشرة جولة من المبادرات بين حركة طالبان وبين الولايات المتحدة؛ كلها في الدوحة عدا جولة واحدة عقدت في أبو ظبي، وأخيراً تم التوصل إلى توقيع اتفاقية، باسم: «اتفاقية الدوحة للسلام» بين الولايات المتحدة وحركة طالبان يوم السبت بتاريخ 29 فبراير/شباط 2020م بحضور ممثلي رفيع المستويات من كلا الطرفين، وممثلي وزراء خارجية دول شقيقة وصديقة، ومندوبي المؤسسات العالمية والإقليمية في العاصمة القطرية الدوحة.

صعود حركة طالبان إلى سدة الحكم مرة أخرى:

وبعد 20 عاماً من الإقصاء، تحقق حلم الحركة في أغسطس من العام 2021م، بعد انسحاب القوات الأمريكية من أفغانستان الصعود إلى سدة الحكم مرة أخرى، ومنذ أربع سنوات تقريباً حركة طالبان في سدة الحكم، ويصعب علينا التكهن بمستقبل أفغانستان في ظل السياسة الحالية التي سلكتها حكومة حركة طالبان، إلا أن المراقبين للمشهد يرون مستقبل هذا البلد مستقراً إلى حد كبير كما هو حلم كل أفغاني وكل من يعيش على هذه البقعة.

المبحث الثاني: مبادئ وأخلاقيات النضال الإسلامي في أفغانستان

المطلب الأول: تعريف المبدأ لغة واصطلاحاً:

المبدأ: «اسم ظرفٍ مِنْ «بَدَأَ»، ويُجمع على «مبادئ»، وهو في الأصل مكان البداية في الشيء، أو زمانه، فمبدأ الشيء: أوّلُهُ، ومادته التي يتكوّن منها، كالطّين مبدأ الإنسان؛ كما قال - تعالى -: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾⁽¹⁰⁾، أو مادته التي يتزكّب منها، كما نقول: الحروف مبدأ الكلام، ومبادئ العلم، أو الخلق، أو الدستور، أو القانون: قواعده الأساسية التي يقوم عليها، ولا يخرج عنها؛ مأخوذ من رسالة الماجستير «مبدأ الظفر بالحق»؛ للباحث: البخاري إبراهيم وهيب.⁽¹¹⁾

المطلب الثاني: تعريف الأخلاق لغة واصطلاحاً:

10 سورة السجدة/7.

11 انظر للاستزادة: مبدأ الظفر بالحق ضوابطه الفقهية وتطبيقاته المعاصرة - رسالة ماجستير، الباحث: البخاري إبراهيم وهيب، ص (230)، و«المخصص» لابن سيده (1/505)، دار إحياء التراث العربي - بيروت - 1417هـ، 1996م، ط الأولى. و «معجم مقاييس اللغة» (1/212)؛ لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ط، دار الفكر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. و «القاموس المحيط»؛ الفيروزآبادي (1/35) باب الهمزة، فصل الباء. و «المعجم الوسيط» (1/42)، ط دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

الأخلاق لغة: الأخلاق جمع خلق والخلق بالضم وبضمّتين: السجية والطبع والمروءة والدين»⁽¹²⁾ وهذا التعريف اللغوي يبين لنا أن الخلق هو الطبع والسجية التي قدر عليها العبد، وأما تعريف الخلق بأنه الدين فإن ذلك لما بينه وبين الخلق من الاقتران، وأن أحدهما لا ينفك عن الآخر، كما قال ابن عباس وغيره في قوله تعالى: (إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ)⁽¹³⁾ (أي: دينهم)⁽¹⁴⁾، وما ذلك إلا لأن من حسن دينه فقد حسن خلقه.

ثانياً: التعريف الاصطلاحي للأخلاق فقد ذكر لها العلماء عدة تعريفات، نذكر منها ما يلي:

التعريف الأول: عرف الإمام الغزالي⁽¹⁵⁾ رحمه الله الخلق بأنه: «عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية»⁽¹⁶⁾.

التعريف الثاني للأخلاق: قال الدكتور عبد الكريم زيدان⁽¹⁷⁾ حفظه الله في تعريف الأخلاق: بأنها مجموعة من المعاني والصفات المستقرة في النفس، وفي ضوئها وميزاتها يحسن الفعل في نظر الإنسان أو يقبح، ومن ثم يقدم عليه أو يحجم عنه⁽¹⁸⁾.

والأخلاق التي نقصدها في بحثنا هذا هي: ميثاق كامل يشمل كل أعمال الإنسان، وقيمه العليا التي يتقيد بها في تصرفاته، في سعيه لإقامة حياته البشرية على أساسها، والتي لا يكون إنساناً إلا بها، وبقدر ما يفقد منها يفقد من إنسانيته، ولكننا نلاحظ مع زحف العلمانية على الحياة الأوروبية أن الأخلاق أزيحت عن شتى مجالات الحياة، وما بقي منها فهو نفعي بحت، فالعلاقات الجنسية -مثلاً- يسمونها مسألة بيولوجية لا علاقة لها بالأخلاق، ولا يوجد لها ضابط⁽¹⁹⁾.

المطلب الثالث: النضال أو المناضلة لغة واصطلاحاً:

النضال في اللغة: قال صاحب معجم اللغة العربية المعاصرة الدكتور مختار⁽²⁰⁾: «ناضل عن/ ناضل من يناضل، مناضلة ونضالاً، فهو مناضل، والمفعول مناضل عنه.

ناضل عنه في غيبته: حامى عنه ودافع، ناضل عن أفكاره- ناضلت الشعوب المستعمرة عن

12 انظر: القاموس المحيط (ص: 1137)، المؤلف: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت.

13 سورة الشعراء/137.

14 انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (13/ 125).

15 هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام، ولد سنة 540 هـ، وتوفي سنة 505 هـ، من مؤلفاته: المستصفى في الأصول وإحياء علوم الدين وغيرهما. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (1/ 293)، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (6/ 191).

16 انظر: إحياء علوم الدين، (3/ 53) المؤلف: أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، الناشر: دار المعرفة بيروت.

17 شيخنا الدكتور عبد الكريم زيدان حفظه الله، عالم وداعية عراقي معاصر، أستاذ الدراسات العليا والفقه الحنفي في جامعة الإيمان حفظها الله، وأستاذ في الدراسات العليا في جامعة صنعاء، له عدة مؤلفات من أشهرها: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، أصول الدعوة.

18 انظر: أصول الدعوة، (ص: 79) المؤلف: الدكتور عبد الكريم زيدان، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة 1423 هـ 2002م.

19 انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة (2/ 949-950).

20 انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة المؤلف: د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت 1424 هـ) بمساعدة فريق عمل الناشر: عالم الكتب للطباعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م، 3/2227..

بلادها عسكريا وسياسيا- إنه في نضال دائم عن العدالة المطلقة.

ناضل من أجل الحرية :كافح وجاهد، وبذل وسعه، ناضل في سبيل الاستقلال- مناضل في سبيل الحق- نضال سياسي- يعيش المناضلة المسلحة بالقلم.” انتهى كلام الدكتور.

ورود «النضال» في معجم الدوحة التاريخي للغة العربية بثلاثة معان:

- النُّضالُ: المسابقةُ في الرِّمي.
- النضالُ: المِباراةُ في الشُّعرِ وَخَوِّهِ.
- النضالُ عنِ الشيء: الدفاعُ عنه.

وإلى هذا المعنى الثالث أشار صاحب «لسان العرب» في قوله: «ناضلت عنه نضالا: دافعت»

انطلاقاً من هذا يمكن القول إن النضال هو الدفاع عن شيء أو أمر أو عن المظلوم الذي حُرِمَ حقاً من حقوقه، وسُرق ماله، وسُلِبَت حريته أو اعتُدي على شرفه أو اغتُصبت أرضه... فكل من دافع عن الحق فقد ناضل، وهو مناضل⁽²¹⁾.

المطلب الرابع: قيم النضال أو المقاومة الأفغانية:

المدخل: ضرورة المناضلة:

لا حياة لأمة من الأمم بغير استقرار، ولا استقرار لها بغير نضال، فالنضال في حياتها دعامة قوية يرتكز عليها استقرارها، والأمة التي تستعذب الركود، وتستجيب لدواعي الدعة والخمول، وتتذرع بأوهى الأسباب لتظل أمة ضالة في مجاهل النسيان، مودعة في زوايا الإهمال، أو متلاشية في مهاب الأعاصير، هذه الأمة لن يقدر لها التربع فوق هامة المجد، ولا وقوف بين صفوف الأمم الحية، ولا التمتع بحياة العزة والهدوء، ولا الظفر بعيشة الرضا والسلام⁽²²⁾.

من منطلق هذه الحقيقة شهد التاريخ الأفغاني مقاومة متواصلة ضد قوى الاحتلال المختلفة وفي مراحل متعددة، بدءاً من الإمبراطورية البريطانية، مروراً بالاتحاد السوفيتي، وصولاً إلى التدخل الأمريكي وحلفائه. لم يكن هذا النضال مجرد حروب تقليدية، بل كان تعبيراً عن قيم أخلاقية وقانونية متجذرة في الثقافة الإسلامية والأعراف المحلية. تميزت المقاومة الأفغانية بالالتزام بمعايير شرعية وإنسانية تنظم سلوكها العسكري كونها قيدت دائماً على أيدي العلماء عبر التاريخ، إضافةً إلى احترامها لقواعد الاشتباك المستمدة من القانون الدولي الإنساني، رغم التحديات والصراعات المعقدة. نحاول أن نذكر في السطور التالية أهم قيم النضال أو المقاومة الإسلامية:

21 انظر: لسان العرب لابن منظور، 14/284.

22 انظر للإستزادة: مجلة الرسالة، أصدرها: أحمد حسن الزيات باشا (ت 1388هـ)، عدد الأعداد: 1025 عددًا.

أولاً: الغاية المشروعة للنضال الأفغاني عبر التاريخ هي الدفاع عن السيادة الوطنية والهوية الإسلامية:

تمحور النضال الأفغاني عبر تاريخه حول الدفاع عن السيادة الوطنية والهوية الإسلامية، مستنداً إلى كل من المبادئ القانونية الدولية والأحكام الشرعية الإسلامية التي تشجع مقاومة الاحتلال. وهو الأمر الذي يعترف القانون الدولي بحق الشعوب في تقرير مصيرها ومقاومة العدوان، تكرر ذلك في المادة (51) من ميثاق الأمم المتحدة هذا الحق، مؤكداً شرعية الدفاع عن النفس ضد أي اعتداء خارجي أو قوة غازية، كما يؤيده أيضاً إعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 2625 لعام 1970، الذي اعتبر النضال ضد الاحتلال والعدوان الأجنبي حقاً مشروعاً.

كما انعكس ذلك في فتاوى أصدرتها القيادات الدينية الأفغانية عبر التاريخ، مثل الفتوى التي أصدرها علماء الدين عام 1839 خلال الغزو البريطاني، والتي اعتبرت الجهاد ضد المحتلين فرض عين على كل مسلم قادر. والأمر نفسه تكرر في الثمانينيات القرن الماضي، خلال الاحتلال السوفيتي، حيث تبنت فصائل المقاومة خطاباً ركّز على الدفاع عن العقيدة والهوية الإسلامية في مواجهة الاتحاد السوفيتي الشيوعي، مما عزز شرعية نضالها على المستويين الديني والدولي، وتكرر أخيراً في بدايات القرن الواحد والعشرين عند ما احتل الولايات المتحدة برفقة الحلف الناتو لأفغانستان، رأينا علماء البلاد أفتوا وركزوا خطاباتهم على الدفاع عن الهوية الإسلامية والسيادة الوطنية.

ثانياً: التزام المقاومة الأفغانية بقواعد الحرب والتمييز بين المقاتلين والمدنيين

رغم قسوة الحروب التي شهدتها أفغانستان، إلا أن المقاومة الأفغانية سعت في كثير من الأحيان إلى الالتزام بقواعد الاشتباك العادلة، حيث ركزت على استهداف القوات الأجنبية الغازية وتجنبت استهداف المدنيين. ويتمشى هذا السلوك مع أحكام القانون الدولي الإنساني، وخاصة اتفاقيات جنيف لعام 1949، التي تحظر استهداف المدنيين وتدعو إلى التمييز بين الأهداف العسكرية وغير العسكرية.

في هذا السياق، أصدرت القيادات الدينية والعسكرية للمقاومة الأفغانية توجيهات تحظر الاعتداء على غير المقاتلين، وتحث على تجنب تدمير الممتلكات العامة والخاصة بلا مبرر شرعي. على سبيل المثال، خلال الاحتلال الأمريكي، صدرت توجيهات من بعض الفصائل المقاومة تؤكد ضرورة تجنب استهداف الأسواق والمساجد والمدارس، في محاولة للحفاظ على الالتزام بالمبادئ الأخلاقية للحرب، بل وأسست المقاومة لجنة خاصة باسم (لجنة منع وقوع خسائر مدنية وسمع الشكاوى)، ولجنة: تحقيق تعالج شكاوى المواطنين الأفغان ضد أفراد حركة طالبان المحليين).

ثالثاً: معاملة الأسرى والمعتقلين وفق الشريعة الإسلامية والقانون الدولي

تميزت المقاومة الأفغانية، عبر مراحلها المختلفة، بمراعاة حقوق الأسرى والمعتقلين وفقاً لتعاليم الإسلام التي تدعو إلى الإحسان إليهم، وهو ما يتوافق مع اتفاقية جنيف الثالثة التي تحدد حقوق الأسرى.

فخلال حقبة الاحتلال السوفيتي، وثقت شهادات عديدة معاملة إنسانية نسبية تلقاها الأسرى السوفييت لدى بعض الفصائل الأفغانية، حيث كانوا يحصلون على الطعام والرعاية الطبية، وفي بعض الحالات أطلق سراحهم عبر عمليات تبادل أسرى. كما سجلت تقارير حقوقية في فترة الاحتلال الأمريكي أن بعض الجنود الأجانب الذين أسروا من قبل طالبان تلقوا معاملة إنسانية، تضمنت تقديم الطعام والرعاية الطبية، رغم غياب أي التزام رسمي من المقاومة بمعاهدات دولية، الأمر جعل يتأثر بعض الأسرى إيجابياً بمعاملة المقاومة الأفغانية الإسلامية فيعتقد الإسلام، ك: الصحفية البريطانية السيدة (إيفون ريدي) كانت قد أعتقلت من قبل المقاومة بذريعة التجسس، وأطلق سراحها لاحقاً، فكتبت كتابين الأول: في 2001م باسم «في أيدي طالبان»، والثاني، في 2003م باسم «الطريق إلى الجنة» تأثرت هذه السيدة تأثيراً إيجابياً بمعاملة المقاومة فاعتنقت الإسلام بل وأصبحت داعية كبيرة للإسلام في العالم، فضلاً عن دعمها للمقاومة، كما كشفت وثائق سرية أميركية أن الجندي الأميركي الرقيب «بو بيرغديل» الذي أطلق سراحه في تبادل رسمي قد اعتنق الإسلام خلال فترة اعتقاله التي بدأت في العام 2009م، وأطلق على نفسه لقب «مجاهد»، وكذلك الأستاذ الأسترالي (تيموثي ويكس سابقاً، استرالي الجنسية) الذي غير اسمه بعد إطلاق سراحه إلى «جبرئيل عمر» وفضل العيش في أفغانستان حتى توفي بداية السنة الجارية.

رابعاً: تحريم استهداف المدنيين والممتلكات العامة وفق القانون الإسلامي والدولي

حرصت المقاومة الأفغانية في معظم مراحلها على عدم استهداف المدنيين عمداً، وهو مبدأ يتوافق مع القانون الإسلامي الذي يحرم قتل النفس المعصومة، ومع القانون الدولي الإنساني الذي يفرض حماية المدنيين أثناء النزاعات المسلحة. ورغم وجود حوادث أسفرت عن سقوط ضحايا مدنيين، إلا أن القيادات المقاومة كانت غالباً ما تدين هذه الحوادث، معتبرة إياها أخطاء غير مقصودة وليست سياسة ممنهجة.

ولم يحدث في تاريخ المقاومة الأفغانية أنها استهدفت عدوها العسكري خارج الأراضي الأفغانية، فضلاً عن المدنيين، فهم أصلاً لم يكونوا هدفاً مشروعاً للمقاومة أيّاً كانوا، رغم قدرتها بذلك في بعض الأحيان، وهذا يدل على التزامها بقواعد الحرب وتمييزها بين المقاتلين والمدنيين.

خامساً: الوفاء بالعهود والمواثيق عبر العصور

يُعد الالتزام بالاتفاقيات والعهود مبدأً أساسيًا في النضال الأفغاني، حيث سعت المقاومة الأفغانية إلى احترام أي معاهدات تُبرم ما دام الطرف الآخر ملتزمًا بها. يتجلى ذلك في تاريخ المفاوضات التي خاضها المجاهدون الأفغان مع الإنجليز ومع الاتحاد السوفيتي خلال الثمانينيات (1989-1988م)، وكذلك في اتفاق الدوحة الموقع بين حركة طالبان والولايات المتحدة عام 2020م، والذي التزمت به الحركة إلى حد كبير رغم الصراعات الداخلية والخارجية.

سادسًا: التوازن بين المصالح والمفاسد في العمل المقاوم

اتسمت المقاومة الأفغانية بالحكمة في اتخاذ قراراتها العسكرية والسياسية، حيث سعت إلى الموازنة بين المصالح المرجوة والمفاسد المحتملة. على سبيل المثال، خلال فترات التفاوض مع القوى الأجنبية، قبلت بعض الفصائل وقف إطلاق النار أو إجراء صفقات تبادل أسرى من أجل تحقيق مكاسب استراتيجية دون التضحية بالمبادئ الأساسية للنضال.

المطلب الخامس: مبادئ النضال الأفغاني الإسلامي:

كما قلنا سابقاً أن المقاومة الأفغانية حظيت على مر التاريخ بقيادة العلماء دائماً الأمر الذي جعل هذه المقاومة تكاد لا تخرج من دائرة الأصول الإسلامية الواضحة للحرب.

وفي النقاط التالية نذكر أهم مبادئ النضال الأفغاني المنبثقة من التعليمات الإسلامية الغراء بالإجمال:

1. مكافحة الظلم والفساد وإحقاق الحق وحماية المدنيين.

يحث الإسلام المسلمين على الوقوف ضد الظلم والفساد، كما يجيز القوانين الوضعية والأعراف الوطنية الوقوف في وجه الظالمين وحماية حقوق الأبرياء.

2. احترام الإنسانية

منعت المقاومة الإسلامية الأفغانية بقتل الأبرياء والنساء والأطفال وكبار السن في الحرب، كما منعت سوء التعامل مع سجناء الحرب، وحماية المدنيين بالعموم.

3. مراعاة قواعد الحرب.

4. الالتزام بمبدأ الصدق والأمانة.

5. الالتزام بمبدأ الرحمة والشفقة.

6. الالتزام بمبدأ العدالة.

7. الوفاء بالعهود والمواثيق.

8. مراعاة المصالح والمفاسد

9. رفض الفوضى والفتنة

المبحث الثالث: التوصيات

١- توثيق وتحليل التجربة الأفغانية:

ينبغي على الباحثين والمؤسسات الأكاديمية والحقوقية بذل المزيد من الجهود لتوثيق وتحليل التجربة الأفغانية في الالتزام بأخلاقيات النضال ومبادئ القانون الانساني، واستخلاص الدروس والعبر التي يمكن أن تفيد حركات التحرر الأخرى.

٢- تعزيز الوعي بأخلاقيات الحرب في الإسلام:

من الضروري تطوير مناهج تعليمية وتربوية وبرامج توعية ودورات تدريبية تهدف إلى نشر ثقافة الجهاد الأخلاقي القائم على العدل والرحمة، وتفنيد المفاهيم الخاطئة التي تروج للعنف العشوائي والإرهاب والتطرف.

٣- تضمين أخلاقيات النضال في القوانين والمواثيق الدولية:

يمكن الاستفادة من المبادئ والقيم التي تجسدت في النضال الأفغاني في تطوير وتحديث القوانين والمواثيق الدولية المتعلقة بأخلاقيات الحرب وحماية المدنيين والأسرى.

٤- دعم المبادرات المحلية لتعزيز المصالحة والسلام:

إن التركيز على القيم الأخلاقية المشتركة يمكن أن يساهم في بناء الثقة وتعزيز المصالحة الوطنية في أفغانستان والمناطق الأخرى التي تشهد صراعات.

٥- إبراز الدور الإيجابي للقيادات الدينية والروحية:

أسهمت القيادات الدينية والروحية، بما في ذلك الفقهاء والقضاة في أفغانستان، بدور محوري في توجيه مسار النضال، وتعزيز القيم الأخلاقية، وضمان الامتثال للأحكام الشرعية والمواثيق الدولية الأمر الذي يستدعي هذا الدور تسليط الضوء عليه والاستفادة منه في إطار جهود ترسيخ السلم والاستقرار.

الخاتمة

يُعد النضال الأفغاني نموذجاً فريداً يجمع بين القيم الأخلاقية والمبادئ القانونية المستمدة من الشريعة الإسلامية والقوانين الدولية. ورغم التحديات، فإن النضال في أفغانستان انطلق دائماً تحت

قيادة وإشراف علماء الأفغان، وأخذ تصوره من التعليمات الإسلامية الآمرة بالتزام عميق بالقيم الأخلاقية والشرعية المستمدة من الشريعة الإسلامية، مع تركيز على تحقيق العدل الشامل والامتناع عن الظلم بكل أشكاله، والالتزام بقواعد الحرب العادلة واحترام حقوق الأسرى والوفاء بالعهود وتحقيق أهدافها المشروعة بطرق تتماشى مع المعايير الإنسانية والقانونية الدولية.

وأخيراً؛ أسأل الله تعالى أن يجعل هذا الجهد المتواضع في ميزان حسناتي يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصل اللهم وسلم على سيد المرسلين محمد وعلى آله وصحبه ومن سار على دربه إلى يوم الدين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن سيده، «المختصص»؛ لابن سيده، دار إحياء التراث العربي - بيروت - 1417هـ - 1996م، ط الأولى.

«المعجم الوسيط»، ط دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

«معجم مقاييس اللغة»؛ لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ط، دار الفكر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. تحقيق: علي بن محمد العمران. دار عالم الفوائد، 2005

الدينوري، الأخبار الطوال. أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري - تحقيق عبد المنعم عامر - طبعة مؤسسة مكتبة الحفيظ - السباط - بيروت - لبنان.

زيدان، أصول الدعوة، المؤلف: الدكتور عبد الكريم زيدان، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة 1423 هـ 2002م.

أفغانستان در برتو تاريخ. احمد على كهزاد- دكابل دولتي مطبعة - كابل - أفغانستان - 1346هـ ش.

أفغانستان در مسير تاريخ. ميرغلام محمد غبار - رياست نشرات وزارت اطلاعاتا وكلتور - كابل - 1370هـ ش.

أفغانستان سرزمين اريا. محمد ناصر كمال بدون تاريخ الطبع والسنة.

تاريخ أفغانستان بعد از اسلام. عبد الحي حبيبي - مركز نشراتي ميوند - صباكتابخانه - بشاور - باكستان 1377هـ ش.

تاريخ مختصر أفغانستان. عبد الحي حبيبي - نشر وتكثير سازمان مهاجرين ملسمان أفغانستان - أمريكا.

القرطبي، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.

سراج التواريخ حلا فيض محمد كاتب هزاره - جابخانه نمونه - قم - ايران - 1370هـ ش.

السبكي، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي.

طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة.

أفغانستان والأدب العربي عبر العصور. د. محمد أمان الصافي.

الفيروز آبادي، القاموس المحيط، المؤلف: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت.

لسان العرب لابن منظور الأفرقي.

- مبدأ الظفر بالحق ضوابطه الفقهية وتطبيقاته المعاصرة – رسالة ماجستير، الباحث: البخاري إبراهيم وهيب.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، المؤلف: د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت 1424 هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب الطبعة: الأولى، 1429 هـ – 2008 م.
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة.
- القرضاوي، يوسف. فقه الجهاد. مكتبة وهبة، 2009.
- الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين. دار المعرفة، 2004.
- هانتغتون، صامويل. صراع الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي. ترجمة: مالك عبيد أبو شلاغم. دار المعرفة، 1999.
- السنهوري، عبد الرزاق. فقه الخلافة وتطورها. دار الفكر العربي، 1993.
- ماكيايلي، نيكولو. الأمير. ترجمة: محمد لطفي جمعة. دار القلم، 2010.
- أفغانستان تاريخي – د. محمد حسين يمين – ناشر انتشارات كتاب – بشاور – باكستان – 1380 هـ ش.
- أبو زيد، عبد الرحمن. الشرعية السياسية بين الإسلام والغرب. دار النهضة العربية، 2012.
- تشومسكي، نعوم. من يحكم العالم؟ ترجمة: أحمد حسان. دار التنوير، 2017.
- كانط، إيمانويل. أسس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة: محمد عبد الغني المصري. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008.
- سيد قطب. معالم في الطريق. دار الشروق، 1991.
- محمد الطاهر الجزائري. مقارنة بين الأخلاق الإسلامية والأخلاق الغربية. دار ابن حزم، 2018.
- نيتشه، فريدريك. أصل الأخلاق وفصلها. ترجمة: محمد عبد العزيز. دار رؤية، 2016.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. دار الكتب العلمية، 1985.
- محمد يوسف الصالح. القيم الأخلاقية في الحروب الإسلامية والغربية: دراسة مقارنة. دار الفكر، 2015.

AFGANİSTAN'DAKİ İSLÂMÎ MÜCADELE'NİN İLKELERİ VE AHLÂKÎLİĞİ: TARİHSEL VE GÜNCEL BAĞLAMDA ANALİTİK BİR İNCELEME

Şeyh Mezâr Rahîm SÂLİH*
Çev. Ali SATILMIŞ**

Giriş

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur. O'na hamd eder, O'ndan yardım ve mağfiret dileriz. Nefislerimizin şerrinden ve amellerimizin kötülüklerinden Allah'a sığınırız. Allah'ın hidayet verdiği kimseyi hiç kimse saptıramaz; O'nun saptırdığı kimseyi de hiç kimse doğru yola iletemez. Allah'tan başka ilah olmadığına, O'nun bir olduğuna ve ortağının bulunmadığına şahadet ederim. Yine, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) O'nun kulu, elçisi, seçkin peygamberi ve dostu olduğuna tanıklık ederim. O, ilahî emaneti yerine getirmiş, risaleti tebliğ etmiş, ümmete nasihat etmiş, Allah da onun vasıtasıyla insanlığın karanlığını gidermiştir. Allah yolunda hakkıyla mücadele etmiş ve nihayetinde Rabbine kavuşmuştur.

Allah Teâlâ, Hz. Muhammed'e, ailesine, ashabına ve kıyamete dek onun yolunu izleyenlere salât, selâm ve bereket ihsan etsin.

Çalışmamızın birinci bölümünde Afganistan'ın tanıtımı, tarihî süreçleri, geçirdiği evreler, tarihte oynadığı roller ve karşılaştığı dönüm noktaları üzerinde duracağım. İkinci bölümde konuyla ilgili temel kavram ve terimlere açıklık getireceğim. Üçüncü bölümde ilkeler ve değerler üzerinde duracak, dördüncü ve son bölümde ise bazı sonuç ve tavsiyeler sunacağım inşallah.

* Dr., Afganistan İslâm Emirlîği, Afganistan İşleri Uzmanı ve Hadis Araştırmacısı.

** Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, ali.satilmis@kocaeli.edu.tr, ORC-ID 0000-0001-5620-967X.

1. İslâm'ın Afganistan'a Girişi

Hız. Ömer b. el-Hattâb'ın (r.a.) hilafeti döneminde İslam fetihlerinin sahası genişlemiş, İslam orduları hem Fars bölgelerine hem de Mâverâünnehir topraklarına doğru ilerlemiştir. Hicrî 22 yılında İslam ordusunun iki kumandanı, bugünkü Afganistan topraklarına batı yönünden girmiştir. Bunlardan ilki, Ahnef b. Kays et-Temîmî (r.a.) olup, İran'ın doğusunda bulunan Bîrcend ve Tabsîn üzerinden Afganistan sınırını aşarak Ferah şehrine ulaşmış, ardından Herat üzerine yürümüş ve burayı fethetmiştir. Bu sefer, Sâsânî hükümdarı Yazdicerd'in İran'dan kaçıışı üzerine onun izini sürmek amacıyla yapılmıştır.

İkinci kumandan ise Abdullah b. Âmir (r.a.) idi. O, Halife Hız. Ömer'in emriyle Sicistan'a yönelmiş, burayı ele geçirdikten sonra Nemrûz ve Hilmend'i fethetmiş, akabinde Kandahar'a kadar ilerlemiştir. O dönemde Kandahar, Sicistan vilayetine bağlı olup aynı adla anılmaktaydı.

İslam dini bu iki kumandan vasıtasıyla ilk kez Afganistan topraklarına girmiştir. Hicrî 23 yılından itibaren İslam ile Afganistan ayrılmaz bir bütün hâline gelmiş, bu topraklarda İslam halkın kimliğinin temel unsurunu teşkil etmiştir. O tarihten günümüze Afgan halkı İslam ile yoğrulmuş, bu din toplumun damarlarında dolaşan bir hayat kaynağına dönüşmüştür.

Afganistan'ın Etnik, Dini ve Demografik Yapısı

Bugün Afganistan adıyla bilinen, tarihte ise Horasanî-Âri Afganistan¹ olarak anılan bu ülke, çok etnisiteli, çok dinli ve çok dilli bir toplumsal yapıya sahiptir. Nüfusunu başta Peştunlar, Tacikler, Hazaralar, Beluçlar, Özbekler, Türkmenler ve Araplar olmak üzere pek çok etnik unsur teşkil eder. Halk, Peştuca, Farsçanın Afganistan'daki lehçesi olan Darice, Özbekçe, Türkmençe, Beluçça, Arapça ve başka yerel diller konuşmaktadır. Afganistan, tarih boyunca pek çok hanedanlık ve sultanlığa beşiklik etmiş, imparatorluk kurucuları ve istilacı ordular için bir geçiş güzergâhı olmuştur. Farklı dönemlerde önemli tarihî hadiselerin sahnesi olan bu topraklar, Mecûsilik, Zerdüştlük, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi çeşitli dinlerle tanışmış; nihayet İslam'ın yayılmasıyla birlikte halkın tamamına yakınının dini İslam olmuştur. Aynı zamanda Afganistan, tarih boyunca pek çok âlim, hükümdar ve seçkin şahsiyetin doğum yeri olmuş, bu şahsiyetler bilimsel, siyasî ve coğrafi

1 Burada "Horasanî-Âri Afganistan" terimini kullandım; zira Afganistan tarih boyunca üç farklı adla anılmıştır: ilk olarak Aryana, ardından Horasan ve nihayetinde Afganistan. İslam'ın ilk dört yüzyılını kapsayan ve bu araştırmada ele alınacak olan dönemde, Afganistan "Horasan" adıyla bilinmekteydi. Bu adlandırma tarihçiler arasında yaygın biçimde kabul görmektedir. Bu sebeple, çalışmamda söz konusu bileşik ifadeyi tercih ettim.

alanlarda ülkenin ve bölgenin tarihine yön vermişlerdir. Bazıları hayatlarını bu topraklarda tamamlamış, bazıları ise İslam'ın öğretileri doğrultusunda ilmi yaymak, adaleti tesis etmek ve zulümle mücadele etmek üzere farklı coğrafyalara gitmişlerdir. Böylelikle İslam medeniyetinin inşasında ve İslam kütüphanesinin zenginleşmesinde kayda değer katkılar sunmuşlardır. Afganistanlı ilim adamları ve önderler, bu birikim sayesinde hem dinî ilimlerde hem de tarihî tecrübe bakımından küresel düzeyde seçkin bir konuma ulaşmışlardır.

Tarih Boyunca Afganistan'ın İsimleri (Aryana – Horasan – Afganistan)

1. Aryana: İlk Ad

Afganistan'ın ilk bilinen adı Aryana'dır. Bu ad, bölgenin çok eski çağlardan itibaren Aryan kavimlerinin yurdu olmasından ileri gelmiştir. Aynı zamanda burası eski medeniyetlerin beşiği kabul edilmiştir. İlk Aryan toplulukları, Hindu-kuş dağlarının kuzeyi ve güneyinde yaşamış, tarihte ilk defa burada —bugünkü Afganistan'ın kuzeyinde, Amuderya (Ceyhun)² nehrinin güneyinde yer alan Belh (Bakhti) şehrinde— bir medeniyet kurmuşlardır. Aryana kelimesi “soyluların, seçkinlerin ve özgürlerin ülkesi” anlamına gelmektedir.³

2. Aryana'dan Horasan'a

Miladî 5. yüzyıldan 19. yüzyılın ortalarına kadar bu bölge Horasan adıyla anılmıştır. Horasan kelimesi iki unsurdan oluşur: “Ḥur” (güneş) ve “āsān” (doğmak, doğu). Buna göre Horasan, “Güneşin doğduğu yer” anlamına gelmektedir.⁴ İslam'ın ilk dönemlerinde Hurasan, bugünkü Afganistan'ın tamamını içine alıyordu ve en önemli merkezleri Afgan toprakları üzerinde bulunuyordu. Öyle ki

2 Ceyhun Nehri adıyla da bilinen Amu Nehri (Amuderya), Pamir dağlarından, Çilab adı verilen doğal bir havzadan doğar. Nehre, Vahan bölgesinde Penç Nehri katılır ve bu kısımda nehir Penç Nehri adıyla anılır. Penç Nehri ise Pamir, Pençe, Aksu, Şah ve Gınd nehirlerinin birleşiminden meydana gelir. Bu bölgelerden sonra nehir Amu adını alır ve Afganistan'ın kuzeyinde doğudan batıya doğru akarak ilerler. Uzunluğu yaklaşık 2.500 kilometredir ve nihayetinde Hazar Denizi'ne dökülür. Amu Nehri, yaklaşık 700 millik bir mesafede Afganistan ile Orta Asya devletleri arasında doğal sınır oluşturmaktadır. Bkz. Muhammed Husayn Yamin, *Afghânistân Târihî*, Peshâver – Pakistan, 1380 H.

3 Daha fazla ayrıntı için Ahmed Ali Kahzad, *Afghânistân dar Bartû Târih*, Kabil, Afganistan, 1346 H; Abd al-Hayy Habîbî, *Târih Mukhtasar Afghânistân*, Sâzmân Muhâjirîn Muslimân Afghânistân – Amerika; Mîr Ghulâm Muhammed Ghubâr, *Afghânistân dar Masîr Târih*, Kâbil, 1370 H.

4 Dînûrî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *al-Akhbâr al-Tiwâl*, thk. 'Abd al-Mun'im 'Âmir, Müesseset Maktabat al-Hafîz, Beyrut; Abd al-Hayy Habîbî, *Târih Afghânistân ba'd az Islâm*, Peshâver – Pakistan, 1377 H; Muhammed Nâsir Kamâl, *Afghânistân Sarzamîn Aryâ*, ts., s. 15.

günümüzde dahi Sind Vadisi'nde yaşayan halk, kış aylarında bölgeye gelen Afgan asıllı göçmenlere tarihî isimle “Horasaniler” demektedir.⁵

3. Horasan'dan Afganistan'a

4. yüzyılın sonlarında Afganistan adı resmiyet kazanmış ve Horasan isminin yerini almıştır. Bu dönüşüm, 1160/1747 yılında Ahmed Şah Abdali'nin Afgan topraklarını hâkimiyeti altına almasıyla gerçekleşmiştir. Yeni ad, “Afgan” kelimesine “-stan” ekinin eklenmesiyle oluşmuştur. “Afgan” tabiri, İslam tarihçileri tarafından özellikle Peştun (Bahtûnî/Peştûnî) halkına işaret etmek üzere kullanılmıştır. Bölgede bu topluluğun yoğunluğu dikkate alınarak ülke Afganistan adıyla anılmaya başlanmıştır. Tıpkı “Arabistan”, “Tacikistan” ve “Özbekistan” örneklerinde olduğu gibi, bu isimlendirme etnik kimliği coğrafyayla ilişkilendiren bir geleneği yansıtmaktadır.⁶

Âri-Horasanî Afgan Topraklarının Siyasal Sınırları

Tarih boyunca bu toprakların isimleri nasıl değişiklik göstermişse (Aryana, Horasan, Afganistan), sınırları da hiçbir dönemde sabit kalmamış; siyasi gelişmelere bağlı olarak zaman zaman genişlemiş, zaman zaman daralmıştır.

Bugünkü Afganistan'ın sınırları 1905 yılında belirlenmiştir. Buna göre ülke, kuzeyde Tacikistan, Özbekistan ve Türkmenistan ile komşudur; bu hattın uzunluğu yaklaşık 2000 kilometredir. Batıda İran ile 816 kilometrelik bir sınır paylaşır. Doğu ve güneyde ise Pakistan ile en uzun kara sınırına sahiptir; bu sınır 2412 kilometreyi bulur. En kısa sınır ise kuzeydoğuda, yalnızca 80 kilometre uzunluğunda olup Afganistan'ı Çin'in işgali altındaki Doğu Türkistan'daki Uy-gurlardan ayırmaktadır.⁷

Afganistan'ın İslam Öncesi ve İlk İslam Yüzyıllarındaki Siyasal Konumu

Afganistan, tarih boyunca gerek iç savaşlara gerekse dışarıdan gelen saldırılara sahne olmuştur. Her iç ya da dış saldırgan kendi hâkimiyetini kurmak istemiş; savaşlar sürekli bir karşılıklık içinde cereyan etmiş, kimi zaman bir tarafın, kimi zaman diğer tarafın üstün gelmesiyle sonuçlanmıştır. Böylelikle siyasi otorite ve yönetim tarzı da daima galip olanın eline geçmiştir.

5 Habibi, *Târîkh Afghânistân ba'd az Islâm*, 1/145; Muhammed Aman Al-Safi, *Afghânistân wa al-Adab al-'Arabî 'abra al-'Usûr*, ts., s. 56.

6 Mullâ Fayz Muhammed Kâtib Hazâra, *Sirâj al-Tawârikh*, Kum – İran, 1370 H.

7 Ghubâr, *Afghânistân dar Masîr Târîkh*, s. 6.

Afganistan toprakları, tarih boyunca Asur, Akhemenid, Sâsânî, Helenistik, Budist, İslam, Britanya, Sovyet Rusya (komünist) ve son olarak Amerikan imparatorluklarının hâkimiyetine girmiştir. Tüm bu dönemlerde Afganistan, söz konusu güçler için stratejik bir bölge olagelmış; tarihî seyri büyük imparatorlukların rekabetlerinin ve müdahalelerinin şekillendirdiği bir dizi sarsıntı ve kırılmayla dolu olmuştur.

Afganistan'daki Siyasal Sistemin Yapısını Şekillendiren Tarihî Dönüm Noktaları

Birinci Dönüm Noktası: İslam'ın Gelişinden Gazneliler ve Gurlular Dönemine ve Ahmed Şah Abdali'nin Gelişine Kadar

Afganistan'ın tarihi beş bin yılı aşkın bir geçmişe dayanmaktadır. Bu süreçte pek çok hanedanlık birbirini takip etmiş, ancak İslam fethiyle birlikte iktidara gelme anlayışı köklü biçimde değişmiştir. İslam dini, yönetimde temel ölçüt ve nihai referans haline gelmiş; Afganistan (Horasan) böylece İslam devletinin güçlü bir parçası olmuştur. Raşid halifelerden başlayarak Emevîler ve Abbâsîler döneminde bu bağ korunmuş; Abbâsîler devrinin ortalarından itibaren ise bazı yerel hanedanlar bağımsızlık elde etmişlerdir. Bu bağımsızlık, yalnızca siyasî özerklik değil, aynı zamanda farklı bir bilinç ve yöneliş anlamına gelmekteydi. Özellikle Gazneliler ve Gurlular döneminde hem iç hem de dış siyasette büyük dönüşümler yaşanmıştır. İbn Sebüktekin'in (Sultan Mahmud Gaznevî) tahta çıkışıyla birlikte Afganistan küçük bir beylikten çıkarak, geniş topraklara hükmeden büyük bir devlete dönüşmüş; bölgesel ve küresel ölçekte siyasî bir merkez hâline gelmiştir. Bu konum birkaç asır boyunca devam etmiş; ardından Selçuklular, Timurlular, Safevîler ve Moğolların hâkimiyeti görülmüştür. Nihayet 18. yüzyılda Ahmed Şah Abdali'nin ortaya çıkışıyla Afganistan'ın modern dönemi başlamıştır.

İkinci Dönüm Noktası: Afganistan'ın Modern Kurucusu Ahmed Şah Abdali

Ahmed Şah Durranî Abdali (1136–1186/1723–1772), Afganistan'ın modern tarihindeki en büyük şahsiyetlerden biri kabul edilmektedir. O, ilk bağımsız Afgan devletinin kurucusu, askerî ve siyasî dehasıyla tanınan bir liderdir. “Afganistan” adını bu coğrafyaya ilk kez resmî olarak vermiş,⁸ bugünkü ülke topraklarının yanı sıra geniş bölgeleri de hâkimiyeti altına almıştır. Afganistan'ın ilk emiri ve ilk

8 Bugün Pencap, Belucistan, Dera Gazi Han, Dera İsmail Han, Lahor, Keşmir, Peşaver, Sind; ayrıca günümüz İran'ında yer alan Meşhed, Sistan ve İsfahan; yine Hindistan'daki Delhi, Pencap, Keşmir ve Kalküta gibi bölgelerin tamamı bir dönem bu ülkenin vilayetleri arasında bulunmakta ve Afgan hükümdarlarının idaresi altında yer almaktaydı.

kralı olan Ahmed Şah, ülke sınırlarını günümüzdeki ölçüsünden daha da genişletmiştir. Abdali kabilesinin Durranî kolundan gelen bu hanedan, Afganistan'da komünistlerin iktidarı ele geçirdiği döneme kadar ülkeyi yönetmiştir. Ahmed Şah, özellikle Hindistan seferlerindeki başarısıyla şöhret kazanmış; onun mücadelesi, Müslümanların zihninde Sultan Mahmud Gaznevî ve Şihabeddin Gûrî'nin hatıralarını canlandırmıştır.

Üçüncü Dönüm Noktası: Ahmed Şah Abdali Sonrası Dönem

1772'de Ahmed Şah'ın vefatından sonra, Durranî hanedanı eski gücünü ve hâkimiyetini kademeli olarak kaybetmeye başlamıştır. Zamanla iktidar zayıflamış, toprak kayıpları yaşanmış ve komşu güçlere tavizler verilmiştir. 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde İngiltere, Fransa ve Rusya bu bölgede nüfuz mücadelesine girmiş; Afganistan, İngiliz ve Rus imparatorlukları arasında bir “tampon devlet” konumuna itilmiştir. Bu dönemde Afganistan, iki büyük güç arasındaki siyasî ve ekonomik rekabetin sahnesi olmuş; her iki imparatorluk da doğu ile batı arasındaki geçiş yollarını kontrol etmek amacıyla Afganistan üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışmıştır.

Dördüncü Dönüm Noktası: 19. Yüzyılda Afganistan'ın Britanya İmparatorluğu ile Çarlık Rusyası Arasındaki Rekabete Dâhil Oluşu

19. yüzyılın başlamasıyla birlikte Afganistan, büyük güçler ve imparatorluklar arasındaki rekabetin bir parçası hâline gelmiş, “uluslararası oyun”un sahnesine çıkmıştır. Özellikle İngilizlerin Asya'ya gelişi ve Hindistan'ı işgal etmelerinden sonra ülke, Rusya ile Britanya nüfuzunun kesiştiği bir tampon bölgeye dönüşmüştür.

İngiltere, en başından itibaren Afganistan'ın güçlü ve bağımsız bir devlet olarak varlığını sürdürmesini Hindistan'daki hâkimiyetine karşı bir tehdit olarak görmüştür. Bu nedenle Afganistan'ı parçalamaya, iç savaşlara sürüklemeye ve özellikle komşusu İran'la çatışmalara meşgul etmeye yönelik politikalar geliştirmiştir. Ancak bu planlar başarısız olunca doğrudan savaş açmayı seçmiş ve Afganistan'ı üç defa işgal etmiştir.

Birinci savaş 1838–1842 yılları arasında yaşanmış, Afgan halkının büyük bir ayaklanmasıyla sonuçlanmış ve İngiliz ordusu geri çekilmek zorunda kalmıştır. İkinci savaş 1878–1880 yılları arasında cereyan etmiş, İngilizler Kabil ve Kandahar'ı ikinci kez işgal etmiş, fakat Afganların şiddetli direnişiyle karşılaşmıştır. Bu savaşın sonunda Afganistan Kralı Muhammed Yakub Han ile Britanya adına

Sir Cavagnari Pearce arasında imzalanan meşhur Gandamak Antlaşması yapılmıştır. Antlaşma ile Britanya, Afganistan ile bugünkü Pakistan arasındaki Hayber Geçidi üzerinde denetim hakkı elde etmiştir.

Üçüncü savaş 1919'da meydana gelmiş, Afganlar bir kez daha İngilizleri ülkeden çıkarmış ve bu savaşın sonucunda Afganistan resmî bağımsızlığını kazanmıştır. Öte yandan Çarlık Rusyası, Afganistan ile ilk diplomatik ilişkilerini 1837 yılında kurmuştur. Rusya İmparatorluğu, Afganistan'ı işgal etme arzusunu taşımakla birlikte, bu emelini o dönemde fiilen gerçekleştirmemiştir.

Beşinci Dönüm Noktası: Yeni Afgan Krallığının Kuruluşu

İkinci İngiliz-Afgan Savaşı'nın ardından 1880 yılında Abdurrahman Han Afgan tahtına çıktı. Abdurrahman Han, yıkılmış durumdaki Afganistan'ı yeniden inşa ederek güçlü bir merkezî hükümet kurdu ve ülkeyi birleştirdi. Ayrıca komşu devletlerle sınırlarını belirledi. 1901 yılında vefat etmesi üzerine yerine oğlu Emir Habibullah geçti. Habibullah'ın saltanatı on sekiz yıl sürdü ve 1919'da Celalabad'da bir misafirhanede uğradığı suikastla sona erdi. Onun ölümünün ardından oğlu Emir Emanullah Han,⁹ başkent Kabil'de kendisini ülkenin yeni emiri ilan etti. Emanullah, siyasî zekâsı ve ustalığı sayesinde 1919'da Afganistan'ı İngiliz işgalinden tamamen kurtardı ve yeni bir Afgan Krallığı kurdu. Böylece ülke, hem iç hem dış düzeyde gelişim ve ilerleme ile karakterize edilen yeni bir döneme girdi. Emanullah yaklaşık on yıl iktidarda kaldı. Bu süreçte dış politikada Rusya ve İngiltere arasında denge kurmaya çalıştı. Ancak 1929'da tahtı bırakarak yönetimi geleneksel güç odaklarına terk etti.

9 Melik Gazi Emanullah Han, Emir Habibullah Han'ın oğlu, Emir Abdurrahman Han'ın torunu, Muhammed Efdal Han'ın ve Dost Muhammed Han'ın soyundandır. Annesi, "Siracü'l-Havatin" lakabıyla bilinen Melike Surur Sultan'dır. 1 Haziran 1892'de Kabil vilayetine bağlı Baghman ilçesindeki "Tak-ı Zafer" bölgesinde dünyaya gelmiştir. Kraliyet ailesinde doğup büyüyen Emanullah Han, çocukluğundan itibaren vatan sevgisi ve liderlik ruhuyla yetişmiştir. Aydın, mütevazı, halkına karşı yumuşak huylu ve iyi davranışlı bir kişiliğe sahipti. Ülkesindeki işgal siyasetlerinden ve yabancı müdahalelerinden rahatsızlık duyuyor, Afganistan'ın bağımsızlığını ve kalkınmasını arzuluyordu. Sonunda ülkesinin tam bağımsızlığını ilan etmeyi başardı. Bu cesaretinden dolayı "İstiklâl ve Vatan Kahramanı" unvanıyla anıldı. Günümüzde dahi Afgan halkı onun adını saygıyla yâd eder, kişiliğini ve ülkesine olan tutumunu hayırla anar ve kalplerinde ona özel bir yer ayırır. Babası Emir Habibullah Han, 20 Şubat 1919'da Afganistan'ın doğusundaki Lagman vilayetine bağlı Kele Kuşe bölgesinde öldürüldü. O sırada Emanullah Han, Kabil valisi idi ve ordunun sevk ve idaresiyle ilgili bütün yetkileri elinde bulunduruyordu. Babasının ölümünün ardından, kendisi tahtın varisi olarak ilan edildi ve kral oldu. Tahta çıkar çıkmaz, 13 Nisan 1919'da Afganistan'ın Britanya nüfuzundan tamamen bağımsızlığını duyurdu. Bu gelişme, babasının ölümünden yaklaşık iki ay sonra gerçekleşmiştir. Emanullah Han, kısa süre içinde halkın ve kabilelerin desteğini kazanmayı başardı. Afgan halkı onun millî çağrısına olumlu cevap vererek yanında yer aldı. Böylece ülkede bulunan çeşitli etnik gruplardan oluşan binlerce kişilik bir ordu meydana getirildi ve İngilizlere karşı savaşa girildi. Yoğun bir direnişin ardından İngilizler ateşkese razı oldu. 3 Haziran 1919'da bugünkü Pakistan sınırları içindeki Ravalpindi şehrinde Afgan direnişi ile İngiltere arasında bir anlaşma imzalandı. 18 Ağustos 1919'da Afganistan bağımsızlığını resmen ilan etti. Halk, Başkomutanı Emanullah Han'ın önderliğinde bu günün resmî istiklâl bayramı olarak kutladı. O tarihten itibaren Afgan halkı her yıl bağımsızlık gününü millî bayram olarak kutlamış ve bu günü kendilerine armağan eden liderlerini rahmetle anmıştır.

Bu ortamda farklı liderler iktidarı ele geçirme mücadelesine giriştiler. Nihayetinde 1929'un sonunda Muhammed Nadir Şah hâkimiyeti sağladı ve Afganistan kralı ilan edildi. Nadir Şah birkaç yıl iktidarda kaldı, ancak bir öğrenci tarafından öldürüldü. Bunun üzerine 1933 yılında genç yaştaki oğlu Muhammed Zahir Şah Afgan tahtına oturdu.

Zahir Şah döneminde ülke yeni bir mutlak monarşi aşamasına girdi. Bu süreçte Afganistan hem iç hem dış siyasette pek çok başarı elde etti. İkinci Dünya Savaşı sırasında tarafsız kaldı, savaş sonrasında ise 1946 yılında Birleşmiş Milletler'e katıldı. Afganistan dış politikada tarafsızlık ilkesine bağlı kaldı ve uluslararası düzeyde önem kazandı. Bu bağlamda 1955'te Sovyet lideri Nikita Kruşçev, 1959'da ABD Başkanı Dwight Eisenhower ve daha önce Mısır Cumhurbaşkanı Cemal Abdünnasır Afganistan'ı ziyaret ettiler.

Bu dönemde ayrıca Afganistan, Sovyetler Birliği ile yeni bir sınır anlaşması imzaladı. 1965 yılında kabul edilen yeni anayasa, anayasal monarşiye dayalı demokratik bir düzen öngördü ve kuvvetler ayrılığını tesis etti.

Zahir Şah'ın saltanatı 1973 yılına kadar sürdü. Bu yıl, İtalya'da resmî bir ziyaret sırasında bulunduğu sırada, kuzeni ve aynı zamanda kayınbiraderi olan Prens Muhammed Davud Han'ın gerçekleştirdiği darbe ile sona erdi. Darbeden haberdar olan Zahir Şah, İtalya'da sürgünde kalmayı tercih etti ve Afganistan'a yalnızca 2002'de, ülke Amerikan işgali altındayken döndü. Hayatının geri kalanını Afganistan'da geçirdi ve Afganistan'ın son kralı Muhammed Zahir Şah, 23 Temmuz 2007'de Kabil'de vefat etti.

Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı İşgali

1978'de Emir Muhammed Davud Han'ın öldürülmesinden sonra Afganistan'ın Sovyet işgali için yolu açılmış oldu. Bölgedeki eski emelleri, iki kutuplu dünyanın nüfuz alanları üzerindeki rekabeti ve işgal için bahane arayışı Sovyetleri harekete geçirdi. Nihayet, Davud Han'ın ölümünden bir yıl sonra, 25 Aralık 1979'da, daha önce Orta Asya'daki birçok devleti işgal etmiş olan Sovyetler Birliği, Afganistan'ı da işgal etti. Bu işgalin hedefleri arasında Afganistan'ın doğal kaynaklarını sömürmek, sıcak denizlere ulaşmak ve ülkedeki komünist hükümeti desteklemek gibi stratejik çıkarlar bulunuyordu.

Afgan halkı bu işgale karşı sessiz kalmadı. On yıl boyunca aralıksız mücadele verildi, mücahitler Rusya'ya karşı cihad başlattı. Zamanla üstünlük direnişin eline geçti; her geçen gün Sovyet ordusuna karşı kesin zaferler elde edilmeye

başlandı. Sonunda Sovyetler, 15 Şubat 1989’da imzalanan anlaşma gereğince Afganistan’dan çekilmek zorunda kaldı.

Buna rağmen Sovyet birliklerinin çekilmesi ve Moskova yanlısı hükümetin düşüşü Afganistan’a istikrar getirmedi. Dr. Necibullah’ın komünist yönetiminin devrilmesinin ardından ülke, 1996’ya kadar süren yıkıcı iç savaflara sürüklendi. Bu süreçte Afganistan, açık bir iç savaş sahasına dönüştü. Nihayet 1996’da Taliban hareketi ortaya çıkarak ülkenin büyük bölümünü kontrol altına aldı.

Taliban’ın kurduğu “Afganistan İslam Emirliği” yaklaşık beş yıl boyunca, 2001 yılına kadar varlığını sürdürdü. Ancak bu dönemin ardından Amerika Birleşik Devletleri çatışmaya doğrudan müdahil oldu. ABD Afganistan’ı işgal ederek Taliban yönetimini devirdi. Böylece ülke, tüm bölgelerinde Amerikan güçlerine karşı askerî direnişin başladığı yeni bir evreye girdi.

Altıncı Dönüm Noktası: 2001’de Taliban’ın İktidara Gelişi, ABD ve NATO’nun Afganistan’ı Yirmi Yıl İşgali ve 2021’de Taliban’ın Yeniden İktidara Dönüşü

Taliban Hareketi’nin Ortaya Çıkışı

Taliban Hareketi’nin kuruluşuna dair, kurucu lideri Molla Muhammed Ömer Mücahid şu şekilde aktarılır: Fikir ilk kez, her türlü yolsuzluğun ve ahlaki yozlaşmanın tüm Afganistan’a, özellikle de güneydeki Kandahar bölgesine yayıldığını gördüğünde zihninde belirmiştir. Bu kötü gidişata nasıl son verilebileceğini uzun süre düşündükten sonra, nihayetinde ülkede kargaşaya ve güvenlik boşluğuna yol açan bu yozlaşmaya bir son vermek gerektiğine karar vermiştir.

Temmuz 1994’te Kandahar’ın “Seng Hesar” bölgesinde 53 medrese öğrencisiyle bir araya gelmiş, yerel gönüllü mücahitlerin desteğiyle bölgedeki silahlı grupları ve yol kesicileri ortadan kaldırarak tam anlamıyla güvenliği tesis etmiştir. Bu küçük grup, Afganistan İslami Taliban Hareketi’nin ilk çekirdeğini oluşturmuştur. Ardından hareket çevre bölgelere ve eyaletlere doğru yayılmış, şehirler birer birer düşmüş, yaklaşık bir buçuk yıl içinde başkente ulaşmayı başarmıştır.

27 Eylül 1996’da başkent Kabil düşmüş, hareket “Afganistan İslam Emirliği”ni ilan ederek iktidara gelmiştir. Beş yıl süren bu dönemde, 25 Mayıs 1997’de Pakistan ilk resmî tanıyan ülke olmuş, onu 26 Mayıs 1997’de Suudi Arabistan, aynı yıl daha sonra da Birleşik Arap Emirlikleri takip etmiştir. Bunun yanı sıra Taliban’ın bazı İslam ülkeleriyle sınırlı düzeyde gayriresmî ilişkileri olmuştur.

Taliban Yönetiminin Düşüşü ve ABD/NATO İşgali (2001–2021)

Beş yıllık iktidarın ardından, 11 Eylül 2001’de Amerika Birleşik Devletleri’nde Dünya Ticaret Merkezi’ne yönelik saldırılar gerçekleşmiş, şüpheler hızla el-Kaide’ye yöneltilmiştir. ABD, “teröre karşı savaş” ilan ederek ilk hedef olarak Afganistan’ı ve Taliban’ı seçmiştir. Taliban’ın, Usame bin Ladin’in suçluluğuna dair delillerin sunulmaması nedeniyle onu teslim etmeyi reddetmesi, ABD’nin Afganistan’ı işgaline gerekçe olmuştur. Uluslararası bazı uzmanlara göre, ABD 11 Eylül saldırılarını Irak ve Afganistan’ı işgal için bir fırsat olarak kullanmış ve bölgeye kendi siyasetini dayatmıştır.

Yaklaşık yirmi yıl süren bu savaş, Amerikan tarihinin en uzun ve en maliyetli askerî operasyonu olmuştur. ABD, Taliban’ı ortadan kaldırmak için büyük askerî gücünü, istihbarat kapasitesini ve medya imkânlarını seferber etmiştir. “İyilik ile kötülük” veya “medeniyet ile barbarlık” çatışması gibi söylemlerle yürütülen bu süreçte, dünya kamuoyu ikiye ayrılmıştır: “Ya bizimlesiniz ya da terörle birliktesiniz.”

ABD tarihinde hiçbir başkanın Kongre’den bu kadar kısa sürede böylesine geniş savaş yetkileri almadığı belirtilmiştir. Bu durum, savaş senaryosunun Pentagon’da önceden hazırlanmış olduğuna işaret etmektedir.

Taliban’ın Yirmi Yıllık Direnişi ve Doha Süreci

Afgan Taliban Hareketi, halkın desteğiyle yirmi yıl boyunca ABD ve NATO işgaline karşı direnişini sürdürmüştür. Nihayet taraflar, müzakere masasına oturma gereği duymuştur. Bu kapsamda Katar arabulucu olarak seçilmiş, 31 Temmuz 2018’de başkent Doha’da Taliban ile ABD arasında ilk doğrudan görüşmeler başlamıştır.

Taliban heyetine o dönemde Siyasi Büro Başkanı Şir Muhammed Abbas Stanikzai liderlik etmiş, ABD heyetini ise Güney Asya için başmüzakereci Alice Wells temsil etmiştir. Daha sonra müzakerelere Taliban adına Molla Birader, ABD adına ise Zalmay Halilzad da katılmıştır. Toplamda on bir tur görüşme gerçekleştirilmiş, bunlardan biri Abu Dabi’de, diğerleri Doha’da yapılmıştır.

Sonuçta 29 Şubat 2020’de “Doha Barış Anlaşması” imzalanmış, yüksek düzeyli temsilcilerin yanı sıra dost ve kardeş ülkelerden dışişleri bakanları ile uluslararası kurumların temsilcileri de anlaşmaya tanıklık etmiştir.

Taliban'ın Yeniden İktidara Dönüşü (2021)

Yirmi yıllık dışlanmadan sonra, 2021 yılı Ağustos ayında ABD'nin Afganistan'dan çekilmesiyle Taliban tekrar iktidara geldi. Yaklaşık dört yıldır ülkeyi yöneten Taliban'ın mevcut siyaseti, Afganistan'ın geleceğini belirsiz kılmakla birlikte, pek çok gözlemci ülkenin görece istikrarlı bir döneme girdiğini ifade etmektedir. Bu durum, Afgan halkının en büyük arzusu olan barış ve huzurun yeniden tesisi yönünde bir umut kaynağı olarak görülmektedir.

2. Afganistan'da İslâmi Mücadelenin İlkeleri ve Ahlakı

2.1. Ülkenin Dil ve Terminoloji Açısından Tanımlanması:

“Bede'e” (بدا) kelimesinden türetilen ve çoğulu “mebadî” (مبادئ) olan bu kelime, aslen başlangıç yeri veya zamanı anlamına gelir. Bir şeyin ilkesi, onun başlangıcı ve onu oluşturan malzemedir. Örneğin, kil insanın ilkesidir, Allah şöyle buyurur: “Ve insanı topraktan yaratmaya başladı”¹⁰ ya da onu oluşturan maddedir, örneğin harfler konuşmanın ilkesi, bilim, ahlak, anayasa veya hukukun ilkeleri de bunların dayandığı ve sapmadığı temel kurallardır. Bu bilgiler İbrahim Wahib Buhari'nin “*Mebde'ü'z-Zaferi bi'l-Hak: Davâbitühü'l-Fikhiyye ve Tatbikâtühü'l-Mu'âsıra*” adlı yüksek lisans tezinden elde edilmiştir.¹¹

2.2. Dil ve Terminolojide Ahlakın Tanımı:

Ahlak, “huluk (خلق)” kelimesinin çoğuludur. Huluk; karakter, mizaç, mürüvvet ve din anlamlarına gelir.¹² Bu dilbilimsel tanım, karakterin kişinin doğuştan sahip olduğu doğa ve mizaç olduğunu gösterir. Karakterin din olarak tanımlanması ise, ikisi arasındaki bağlantıdan ve birinin diğerinden ayıramayacağından kaynaklanmaktadır. İbn Abbas ve diğerleri şu ayetin yorumunda şöyle demiştir: “Bu, önceki insanların karakterinden başka bir şey değildir”¹³ yani: onların dini,¹⁴ çünkü iyi bir dine sahip olan kişi iyi bir karaktere de sahiptir.

10 es-Secde 32/7.

11 Daha fazla bilgi için bakınız: Buhârî İbrâhîm Wahib, *Mabda' al-Zaferi bi'l-Haqq: Dawâbituhu al-Fiqhiyya wa Tatbikâtuhu al-Mu'âsıra*, yüksek lisans tezi, s. 230; İbn Side, *al-Muhassas*; Dâr İhyâ' al-Turâs al-'Arabî – Beyrut – 1417/1996, 1/505; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *Mu'cemu Maqâyîs al-Lugha*, Dâr al-Fikr, thk. 'Abd al-Salâm Muhammed Hârûn 1/212; Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya'qûb, *al-Qâmûs al-Muhîd*, Müesseset al-Risâla, Beyrut, hemze ve bâ bölümü 1/35; *el-Mu'cam al-Wasît*, Dâr al-Da'wa, tahkik: Mecma' al-Lugha al-'Arabîyya.

12 Firûzâbâdî, *al-Qâmûs al-Muhîd*, s. 1137.

13 eş-Şuara 26/137.

14 Bkz. Kurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, 13/125.

Ahlakın ıstılahî tanımı: Alimler aşağıdakiler de dahil olmak üzere çeşitli tanımlardan bahsetmişlerdir:

İlk tanım: İmam Gazzâlî¹⁵ (Allah ona rahmet etsin) ahlakı şöyle tanımlamıştır: “(Ahlâk), nefiste kökleşmiş bir meleke olup, ondan fiiller kolaylıkla ve düşünce ya da uzun tefekküre ihtiyaç duyulmaksızın sadır olur.”¹⁶

İkinci tanım: Dr. Abdülkerim Zeydân¹⁷ (Allah onu korusun) ahlak tanımının da şöyle demiştir: “Ahlâk, nefiste yerleşmiş birtakım anlamlar ve sıfatlardan ibarettir. İnsan, bu ölçülere ve terazisine göre bir fiili ya güzel görür ya da çirkin görür; buna göre ya o fiili işler ya da ondan sakınır.”¹⁸

Bu çalışmada kastettiğimiz ahlâk ise insanın bütün fiillerini ve yüce değerlerini kapsayan, davranışlarında bağlı kaldığı, beşerî hayatını onun üzerine inşa etmeye yöneldiği ve onsuz insanlığının eksik kalacağı bir bütünü ifade etmektedir. İnsanın sahip olduğu ahlâk ölçüsünde insan olduğu, bu değerlerden uzaklaştığı ölçüde de insanlığından kaybettiği açıktır. Ancak görüyoruz ki, sekülerizmin Avrupa hayatına nüfuz etmesiyle birlikte ahlâk hayatın birçok alanından dışlanmış, geriye kalan ise bütünüyle faydacı bir niteliğe bürünmüştür. Örneğin, cinsel ilişkiler yalnızca biyolojik bir mesele olarak tanımlanmakta, ahlâkla hiçbir ilgisi olmadığı ileri sürülmekte ve herhangi bir sınırla bağlanmamaktadır.¹⁹

2.3. Dil ve Terminolojide Mücadele (Niḍāl):

Sözlükte Niḍāl: *Mu ‘cemûl’-l-Lugati-l‘Arabiyyeti’l-Mu ‘âsıra* (Çağdaş Arap Dili Sözlüğü)nün yazarı Dr. Muhtar şöyle demiştir: “Nādale ‘an/Nādale min, yünādilu, munādalatan ve niḍālen: özne formu *münādildir*; nesnesi ise *münādāl ‘anhudur* (ناضل عن/ ناضل من يناضل، مناضلة ونضالا، فهو مناضل، والمفعول مناضل عنه).²⁰

Nādale ‘anhu fî gaybetihi (ناضل عنه في غيبته): Onu yokluğunda savundu, korudu.

Nādale ‘an efkârihi (ناضل عن أفكاره): Fikirlerini savundu.

15 Ebu Hamid Muhammed ibn Muhammed ibn Muhammed el-Gazali el-Tusi, Huccetü’l-Islam, H. 540’ta doğdu ve 505’te öldü. Bkz. İbn Kâdî Şuhba, *Tabaqât al-Shâfi’iyya*, 1/293; Sübkî, *Tabaqât al-Shâfi’iyya al-Kubrâ*, 6/191.

16 Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, Dâr al-Ma’rifa, 2004, 3/53.

17 Şeyhimiz Dr. Abdülkerim Zeydân –Allah onu korusun– çağdaş Iraklı bir âlim ve davetçidir. El-İmân Üniversitesi’nde yüksek lisans ve Hanefî fıkıhı hocaı, ayrıca San’a Üniversitesi’nde yüksek lisans hocaı olarak görev yapmıştır. Birçok eserin müellifidir. Bunlar arasında en meşhurları *el-Mufasssal fî Ahkâmî’l-Mer’eh ve’l-Beyti’l-Müslim* ile *Uşûlû’d-Da’weh* adlı eserleridir.

18 Zeydân, ‘Abd al-Karîm, *Usûl al-Da’wa*, Müesseset al-Risâla, 1423/2002, s. 79.

19 Bkz. *el-Mawsû’a al-Muyassara fî al-Adyân wa al-Madhâhib al-Mu’âsıra*, 2/949-950.

20 Bkz. Ahmed Mukhtâr ‘Abd al-Hamid ‘Umar, *Mu’cam al-Lugha al-‘Arabiyya al-Mu’âsıra*, 1. baskı, ‘Âlam al-Kutub, 1429/2008, 3/2227.

Nādaleti'ş-şu'übül-müsta'mera 'an bilādhā 'askeriyyen ve siyāsiyyen (ناضلت الشعوب المستعمرة عن بلادها عسكريا وسياسيا): Sömürge halkları ülkeleri için askerî ve siyāsî alanda mücadele etti.

İnnihû fî niḍālin dā'imîn 'ani'l-'adāleti'l-muṭlaka (إنه في نضال دائم عن العدالة المطلقة): O, mutlak adalet için sürekli bir mücadele içerisinde.

Nādale min ecli'l-hürriyye (ناضل من أجل الحرية): Özgürlük için çabaladı, gayret gösterdi.

Nādale fî sebīl-i-istiklāl (ناضل في سبيل الاستقلال): Bağımsızlık yolunda mücadele etti.

Münāḍil fî sebīl-i'l-hak (مناضل في سبيل الحق): Hak uğrunda savaşan kişidir.

Niḍāl siyāsī (نضال سياسي): Siyasal mücadele.

Ye'saku'l-münāḍale't-l-müselleḥa bi'l-kalem (يعشق المناضلة المسلحة بالقلم): Kalemle silahlanmış mücadelenin tutkunudur.”

“Niḍāl” kelimesi *Doha Arap Dili Tarihi Sözlüğü*'nde üç anlamla geçmektedir:

- **en-Niḍāl**: Ok atmada yarışma.
- **en-Niḍāl**: Şiir ve benzeri konularda müsabaka.
- **en-Niḍāl 'ani'ş-şey'**: Onu savunma, müdafaa etme.

Bu üçüncü anlama *Lisânü'l-'Arab* müellifi de şu ifadeyle işaret etmiştir:

Nāḍaltü 'anhu niḍālen (ناضلت عنه نضالا): Onu savundum, müdafaa ettim.”

Buradan hareketle denilebilir ki “niḍal/mücadele”, herhangi bir şeyin, bir davanın yahut hakkı gasbedilmiş, malı çalınmış, özgürlüğü elinden alınmış, şerefi çiğnenmiş veya toprağı işgal edilmiş mazlumun savunulmasıdır. Kim hakkı savunmuşsa, o mücadele etmiş (*nādale*) ve mücadelecisi (*münāḍil*) sayılır.²¹

2.4. Afgan Mücadelesinin veya Direnişinin Değerlendirilmesi:

Giriş: Mücadelenin Gerekliliği:

Hiçbir millet mücadele olmaksızın istikrara kavuşamaz; istikrar ise güçlü bir direniş ruhuna dayanmaksızın sürdürülemez. Mücadele, milletlerin hayatında istikrarın dayandığı temel sütunlardan biridir. Ataleti hoş gören, rehavete ve uyuşukluğa teslim olan, en küçük sebeplerin arkasına sığınarak kendisini unutulmuşluğun karanlıklarına ve ihmalin köşelerine bırakan yahut fırtınaların önünde savrulup yok olan bir milletin, şan ve şerefin zirvesine yükselmesi, diri milletler

21 İbn Manzûr, *Lisan el-Arab*, 14/284.

arasında yerini alması, izzet ve huzurla yaşaması, gerçek saadet ve barışı tatması mümkün değildir.²²

Bu hakikatten hareketle Afgan tarihine bakıldığında, farklı dönemlerde çeşitli işgalci güçlere karşı kesintisiz bir direnişin sergilendiği görülmektedir. Bu direniş, Britanya İmparatorluğu'ndan başlayıp Sovyetler Birliği'ne, oradan da ABD ve müttefiklerinin müdahalesine kadar farklı evrelerden geçmiştir. Afgan mücadelesi sadece geleneksel savaşlarla sınırlı kalmamış; İslami kültür ve yerel geleneklerde kök salmış ahlaki ve hukuki değerlerin bir ifadesi olmuştur. Tarih boyunca âlimlerin rehberliğinde şekillenen bu mücadele, insancıl hukuktan türetilmiş çatışma kurallarına da uyum göstermiştir.

Aşağıda Afgan direnişinin en önemli değerleri ortaya konulacaktır:

1. Afgan Direnişinin Meşru Amacı: Ulusal Egemenlik ve İslami Kimliğin Savunulması: Afgan direnişi, tarihi boyunca ulusal egemenliği ve İslami kimliği savunma üzerine temellenmiştir. Bu savunma hem uluslararası hukuk ilkelelerine hem de işgale karşı koymayı meşru gören İslami hükümlere dayanmaktadır. Nitekim uluslararası hukuk da milletlerin kendi kaderini tayin hakkını ve saldırıya karşı direnme hakkını tanımaktadır. Bu husus, Birleşmiş Milletler Şartı'nın 51. maddesinde açıkça belirtilmiş, ayrıca BM Genel Kurulu'nun 1970 tarihli 2625 sayılı bildirisi ile işgal ve yabancı saldırıya karşı mücadelenin meşru olduğu teyit edilmiştir.

Bu anlayış, Afgan dinî liderlerinin fetvalarında da yankı bulmuştur. Örneğin, 1839'daki Britanya işgali sırasında Afgan ulemâsı tarafından yayımlanan fetvada işgalcilere karşı cihad, her Müslüman için farz-ı ayn ilan edilmiştir. Benzer bir durum 1980'lerde Sovyet işgali sırasında da görülmüş, direniş grupları mücadelelerini inancı ve İslami kimliği savunma ekseninde sürdürmüşlerdir. Bu da onların mücadelesine hem dinî hem de uluslararası düzeyde meşruiyet kazandırmıştır. Aynı tutum, 21. yüzyılın başında ABD ve NATO'nun Afganistan'ı işgali sırasında da tekrar etmiş; Afgan âlimleri, kimlik ve egemenliği savunmayı temel alan fetvalar yayımlamışlardır.

2. Afgan Direnişinin Savaş Kurallarına ve Sivillerle Savaşçılar Arasındaki Ayrımına Bağlılığı: Afganistan'ın yaşadığı savaşların zorlu ve yıkıcı doğasına rağmen, direniş grupları çoğu zaman adil çatışma kurallarına uymaya gayret göstermiştir. Askerî faaliyetlerde öncelikli hedef, yabancı işgal güçleri olmuş; sivillerin hedef alınmasından büyük ölçüde kaçınılmıştır. Bu tavır, 1949 Cenevre

22 Daha fazla bilgi için bkz. *Mecelletü'r-Risâle* Yayıncı: Ahmed Hasan ez-Zeyyât Paşa (öl. 1388/1968). Toplam sayı adedi: 1025.

Sözleşmeleri başta olmak üzere uluslararası insancıl hukukun temel ilkeleriyle uyumludur.

Bu çerçevede, Afgan direnişinin dinî ve askerî liderleri tarafından sivillere yönelik saldırıları yasaklayan, kamu ve özel mülkiyetin keyfî tahribini reddeden direktifler yayımlanmıştır. Örneğin, Amerikan işgali döneminde bazı direniş grupları pazar yerleri, camiler ve okulların hedef alınmaması gerektiğini vurgulayan talimatlar yayımlamıştır. Dahası, Taliban hareketi “Sivil Kayıpları Önleme ve Şikâyet Dinleme Komisyonu” ile “Yerel Taliban mensuplarına karşı Afgan vatandaşlarının şikâyetlerini inceleyen bir Soruşturma Komitesi” kurmuştur.

3. İslam Şeriatı ve Uluslararası Hukuka Göre Esir ve Tutukluların Muamelesi: Afgan direnişi, farklı evrelerinde, esir ve tutukluların haklarını İslam’ın iyilik ve insafla muamele etmeye dair öğretileri çerçevesinde gözetmesiyle öne çıkmıştır. Bu yaklaşım, esirlerin haklarını belirleyen 1949 tarihli Üçüncü Cenevre Sözleşmesi ile de örtüşmektedir.

Sovyet işgali döneminde birçok tanıklık, bazı Afgan gruplarının Sovyet esirlere görece insancıl davranışlarda bulunduğunu belgelemektedir. Esirlerin yiyecek ve tıbbî bakım aldıkları, kimi zaman da esir değişimi yoluyla serbest bırakıldıkları kaydedilmiştir. Benzer şekilde, Amerikan işgali sırasında da Taliban tarafından esir alınan bazı yabancı askerlerin, direnişin hiçbir uluslararası anlaşmaya resmî bağlılığı olmamasına rağmen, yiyecek ve tıbbî bakım gördükleri rapor edilmiştir. Bu insancıl muamele, bazı esirler üzerinde derin bir etki bırakmış ve onların İslam’ı benimsemelerine vesile olmuştur.

Bu bağlamda, İngiliz gazeteci Yvonne Ridley, casusluk suçlamasıyla kısa süreliğine Taliban tarafından alıkonulmuş, daha sonra serbest bırakılmış ve “Taliban’ın Elleri” (2001) ile “Cennete Giden Yol” (2003) adlı iki eser kaleme almıştır. Ridley, gördüğü muameleden olumlu etkilenmiş, Müslüman olmuş ve dünyada tanınmış bir İslam davetçisi hâline gelmiştir. Öte yandan, 2009’da esir düşen Amerikan askeri Çavuş Bowe Bergdahl’ın, esaret süresi boyunca İslam’ı kabul ettiği ve kendisine “Mücahid” adını verdiği, sızdırılan Amerikan belgelerinde yer almıştır. Benzer biçimde, Avustralyalı öğretmen Timothy Weeks de esareti sonrasında İslam’ı kabul etmiş, adını “Cebrail Ömer” olarak değiştirmiş ve 2024 yılının başlarında vefat edene kadar Afganistan’da yaşamayı tercih etmiştir.

4. İslam Hukuku ve Uluslararası Hukuka Göre Sivillerin ve Kamu Mülkiyetinin Hedef Alınmasının Yasaklanması: Afgan direnişi, çoğu dönemde sivilleri kasıtlı olarak hedef almamaya özen göstermiştir. Bu tutum, İslam huku-

kunun “masum canların öldürülmesini haram kılması” ile ve uluslararası insancıl hukukun çatışma sırasında sivillerin korunmasını zorunlu tutan hükümleriyle örtüşmektedir.

Her ne kadar bazı olaylarda sivil kayıpları yaşanmış olsa da, direniş liderlikleri genellikle bu vakaları kınamış, bunların kasıtlı değil, arızı ve hata sonucu meydana gelen durumlar olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca, Afgan direnişinin tarih boyunca düşmanlarını Afgan toprakları dışında hedef almadığı kaydedilmektedir. Dolayısıyla siviller hiçbir zaman meşru hedef olarak görülmemiştir. Bu durum, direnişin savaş kurallarına bağlılığını ve savaşçılarla sivilleri ayırt eden temel ilkeye riayetini ortaya koymaktadır.

5. Asırlara Yayılan Süreçte Ahitlere ve Sözleşmelere Bağlılık: Afgan mücadelesinde anlaşmalara ve ahitlere bağlı kalmak temel ilkelerden biri olmuştur. Direniş grupları, karşı taraf taahhütlerine sadık kaldığı sürece, imzalanan anlaşmalara riayet etmeye özen göstermiştir. Bu ilkenin örnekleri, 19. yüzyılda İngilizlerle yürütülen müzakerelerde, 1988–1989 yıllarında Sovyetler Birliği ile yapılan görüşmelerde ve nihayet 2020’de Taliban ile ABD arasında imzalanan Doha Anlaşması’nda açıkça görülmektedir. Taliban, yoğun iç ve dış baskılara rağmen, bu anlaşmanın gereklerine büyük ölçüde riayet etmiştir.

6. Direniş Eylemlerinde Maslahat ve Mefsedet Dengesi: Afgan direnişi, askerî ve siyasî kararlarında genellikle maslahat (yarar) ile mefsedet (zarar) arasında bir denge gözetmiştir. Bu yaklaşım, temel ilkelerden ödün vermeden stratejik kazançlar elde etmeye yönelik bir pratik aklı yansıtmaktadır. Örneğin, yabancı güçlerle yürütülen müzakereler sırasında bazı gruplar, daha geniş çıkarları korumak adına ateşkesleri kabul etmiş veya esir değişimine gitmiştir. Böylece, direniş hem stratejik kazanç sağlamış hem de meşruiyet çizgisini korumayı başarmıştır.

2.5. Afgan İslâm Mücadelesinin İlkeleri:

Daha önce de ifade edildiği üzere, Afgan direnişi tarih boyunca daima ulemânın öncülüğünde şekillenmiş, bu nedenle neredeyse hiçbir zaman İslâm’ın savaş için koyduğu ilke ve esasların dışına çıkmamıştır. Aşağıdaki maddeler, İslâmî öğretilerden neşet eden Afgan direnişinin en önemli esaslarını özetlemektedir:

- a) Zulüm ve fesatla mücadele, hakkın tesisi ve sivillerin korunması: İslâm, Müslümanları zulüm ve fesada karşı durmaya teşvik eder; aynı zamanda pozitif hukuk ve yerel örfler de zalimlere karşı durmayı ve masumların haklarını korumayı meşru görmektedir.

- b) İnsaniyete saygı: Afgan İslami direnişi, masumların, kadınların, çocukların ve yaşlıların öldürülmesini yasaklamış; savaş esirlerine kötü muameleyi reddetmiş ve genel anlamda sivillerin korunmasını esas almıştır.
- c) Savaş kurallarına riayet.
- d) Doğruluk ve emanete bağlılık ilkesi.
- e) Merhamet ve şefkat ilkesi.
- f) Adalet ilkesi.
- g) Ahit ve sözleşmelere vefa.
- h) Maslahat ve mefsedet dengesini gözetme.
- i) Fitne ve kaosa karşı çıkma.

3. Öneriler

1. Afgan deneyiminin belgelenmesi ve analiz edilmesi:

Araştırmacılar ile akademik ve hukukî kurumlar, Afgan direnişinin ahlaki mücadele ve insancıl hukuk ilkelerine bağlılığını belgelemek ve analiz etmek için daha yoğun çaba sarf etmelidir. Böylece diğer özgürlük hareketlerine fayda sağlayacak dersler ve ibretler çıkarılabilir.

2. İslâm'da savaş ahlakı konusunda farkındalık yaratmak:

Adalet ve merhamete dayalı ahlakî cihad kültürünü yaymak amacıyla eğitim müfredatlarının, bilinçlendirme programlarının ve eğitim kurslarının geliştirilmesi elzemdir. Bu sayede, rastgele şiddeti, terörizmi ve aşırılığı meşrulaştıran yanlış anlayışlar bertaraf edilebilir.

3. Mücadele ahlakını uluslararası hukuk ve sözleşmelere dahil etmek:

Afgan mücadelesinde somutlaşan ilke ve değerler, savaş ahlakı ve sivillerin ve tutukluların korunması ile ilgili uluslararası hukuk ve sözleşmelerin geliştirilmesi ve güncellenmesinde kullanılabilir.

4. Uzlaşma ve barışı teşvik etmek için yerel girişimleri desteklemek:

Ortak etik değerlere odaklanmak, Afganistan ve diğer çatışmalardan etkilenen bölgelerde güvenin tesis edilmesine ve ulusal uzlaşmanın teşvik edilmesine katkıda bulunabilir.

5. Dini ve manevi liderlerin olumlu rolünü vurgulamak:

Afganistan'daki fakihler ve kadılar da dahil olmak üzere dini ve manevi liderler, mücadelenin seyrini yönlendirmede, etik değerleri teşvik etmede ve şariat

hukuku ile uluslararası sözleşmelere uyumu sağlamada önemli bir rol oynamıştır. Bu rol, barış ve istikrarı pekiştirme çabalarında vurgulanmalı ve kullanılmalıdır.

Sonuç

Afgan direnişi, İslam şeriatından ve uluslararası hukuk ilkelerinden beslenen ahlaki değerler ile hukuki prensipleri bir araya getiren özgün bir model teşkil etmektedir. Karşılaşılan tüm zorluklara rağmen, Afganistan'daki mücadele daima Afgan ulemâsının önderliği ve gözetimi altında yürütülmüş; İslam'ın emredici hükümlerinden ilham alarak derin bir ahlaki ve meşru bağlılık anlayışıyla şekillenmiştir. Bu çerçevede, kapsamlı adaletin tesisi, her türlü zulmün reddi, adil savaş kurallarına riayet, esirlerin haklarına saygı, anlaşmalara vefa ve meşru hedeflere insanî ve hukukî standartlara uygun biçimde ulaşma ilkeleri öne çıkmıştır.

Son olarak, Yüce Allah'tan, bu mütevazı çabayı “ne malın ne de evladın fayda verdiği, ancak Allah'a selim bir kalp ile gelenin kurtuluşa ereceği” günde, amel defterime hasenat olarak yazmasını niyaz ediyorum. Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Salât ve selâm, gönderilmişlerin en yücesi Muhammed'e, onun ailesine, ashabına ve kıyamet gününe dek yolunu takip edenlerin üzerine olsun.

Kaynakça

- Abd al-Hayy Habîbî, *Târîkh Afghânistân ba'd az Islâm*, Peshâver – Pakistan, 1377 H.
- Abd al-Hayy Habîbî, *Târîkh Mukhtasar Afghânistân*, Sâzmân Muhâjirîn Muslimân, Afghânistân – Amerika, ts.
- Abd al-Rahmân Abû Zayd, *al-Shar'îyya al-Siyâsiyya bayn al-Islâm wa al-Gharb*, Dâr al-Nahda al-'Arabiyya, 2012.
- Ahmad Alî Kahzâd, *Afghânistân dar Bartû Târîkh*, Kâbil, 1346 H.
- Ahmed Mukhtâr 'Abd al-Hamîd 'Umar, *Mu'cam al-Lugha al-'Arabiyya al-Mu'âsira*, 1. baskı, 'Âlam al-Kutub, 1429/2008.
- Buhârî Ibrâhîm Wahîb, *Mabda' al-Zafar bi'l-Haqq: Dawâbituhu al-Fiqhiyya wa Tatbîqâtuhu al-Mu'âsira*, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Chomsky, Noam. *Man Yahkum al-'Âlam?*, çev. Ahmed Hassân, Dâr al-Tanwîr, 2017.
- Dînûrî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *al-Akhhâr al-Tiwâl*, tahkik: 'Abd al-Mun'im 'Âmir, Müesseset Maktabat al-Hafîz, Beyrut, ts.
- el-Mawsû'a al-Muyassara fî al-Adyân wa al-Madhâhib al-Mu'âsira*, ts.
- el-Mu'cam al-Wasît*, Dâr al-Da'wa, thk. Mecma' al-Lugha al-'Arabiyya, ts.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'qûb, *al-Qâmûs al-Muhît*, Müesseset al-Risâla, Beyrut, ts.
- Gazâlî, Abû Hâmid, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Dâr al-Ma'rifa, 2004, ts.
- Huntington, Samuel. *Şirâ' al-Hadârât wa I'âdat Tashkîl al-Nizâm al-'Âlamî*, çev. Mâlik 'Ubayd Abû Shalâghim, Dâr al-Ma'rifa, 1999.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ. *Mu'cemu Maqâyîs al-Lugha*, Dâr al-Fikr, thk. 'Abd al-Salâm Muhammed Hârûn, ts.
- İbn Kâdî Şuhba, *Tabaqât al-Shâfi'îyya*, ts.
- İbn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, ts.
- İbn Sîde, *al-Muhassas*; Dâr İhyâ' al-Turâs al-'Arabî – Beyrut – 1417/1996, 1. baskı.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. 'Abd al-Halîm, *al-Siyâsa al-Shar'îyya fî Islâh al-Râ'î wa al-Ra'îyya*, tahkik: 'Alî b. Muhammed al-'Imrân, Dâr 'Âlam al-Fawâ'id, 2005.

- Kant, Immanuel. *Usus Mîâtâfîzîqâ al-Akhlâq*, çev. Muhammed ‘Abd al-Ghanî al-Misrî, al-Hay’a al-Misriyya al-‘Âmma li’l-Kitâb, 2008.
- Kurtubî, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’ân*, ts.
- Machiavelli, Niccolò. *al-Amîr*, çev. Muhammed Lutfî Jum‘a, Dâr al-Qalam, 2010.
- Mâverdî, Abû’l-Hasan ‘Alî b. Muhammed, *al-Ahkâm al-Sultâniyya wa al-Wilâyât al-Dîniyya*, Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1985.
- Mîr Ghulâm Muhammed Ghubâr, *Afghânistân dar Masîr Târîkh*, Kâbil, 1370 H.
- Muhammed Amân al-Sâfî, *Afghânistân wa al-Adab al-‘Arabî ‘abra al-‘Usûr*, ts.
- Muhammed el-Tâhir al-Jazâ’irî, *Muqârana bayna al-Akhlâq al-Islâmiyya wa al-Akhlâq al-Gharbiyya*, Dâr Ibn Hazm, 2018.
- Muhammed Husayn Yamîn, *Afghânistân Târîkhî*, Peshâver – Pakistan, 1380 H.
- Muhammed Nâsir Kamâl, *Afghânistân Sarzamîn Aryâ*, ts.
- Muhammed Yûsuf al-Sâlihî, *al-Qiyam al-Akhlâqiyya fî al-Hurûb al-Islâmiyya wa al-Gharbiyya: Dirâsa Muqârana*, Dâr al-Fikr, 2015.
- Mullâ Fayz Muhammed Kâtib Hazâra, *Sirâj al-Tawârîkh*, Kum – İran, 1370 H.
- Nietzsche, Friedrich. *Asl al-Akhlâq wa Fasluhâ*, çev. Muhammed ‘Abd al-‘Azîz, Dâr Ru’ya, 2016.
- Sanhûrî, ‘Abd al-Razzâq, *Fiqh al-Khilâfa wa Tatavvurihâ*, Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1993.
- Seyyid Kutub, *Ma ‘âlim fî al-Tarîq*, Dâr al-Shurûq, 1991.
- Sübkî, *Tabaqât al-Shâfi‘iyya al-Kubrâ*, ts.
- Yûsuf el-Karadâvî, *Fiqh al-Jihâd*, Maktabat Wahba, 2009.
- Zeydân, ‘Abd al-Karîm, *Usûl al-Da‘wa*, Müesseset al-Risâla, 9. baskı, 1423/2002.

الجهاد، والنزاعات الإقليمية: رحلة معقدة من أفغانستان إلى الساحل

الحضري الفقي*

مقدمة

شكلت العقود الماضية من تاريخ العالم الإسلامي تحولات جذرية، شهدت بروز تيارات فكرية وحركات سياسية ومسلحة اتخذت من مفهوم «الجهاد» عنواناً رئيسياً، وتداخلت مع قضايا وطنية وإقليمية معقدة. من سهول أفغانستان إلى صحاري الساحل الأفريقي، مروراً بفلسطين التي يعجز التعبير عن وصفها والتغيرات المضطربة في الشرق الأوسط، تتكشف صورة بانورامية متشابكة للعنف، والسياسة، والهوية، والصراع على السلطة والموارد. تستعرض هذه المقالة مسارات بعض أبرز هذه الحركات، من الجهاد وأسبابه وتداعياته، إلى صعود وهبوط جماعات على غرار القاعدة وداعش، مروراً بالوضع المعقد لدول الساحل والصحراء، وتاريخ الحركات التحررية (جبهة تحرير ازواد، FLN) مجلس المقاومة من أجل الجمهورية (النيجر) FLN الجبهة الوطنية من أجل العدالة (التبو) وغيرها (وصولاً إلى حركات إسلامية غير مسلحة مثل جماعة التبليغ والإخوان المسلمين، محاولين فهم التفاعلات التي شكلت وجه المنطقة على مدى سنوات.

أخلاقيات الإسلام في الحرب:

حسن الخلق، والرحمة، والتسامح، هي قيم تشترك فيها أغلب الأمم في أوقات السلم، حتى لو كانت هذه الأمم موعلة في الحمجية. لكن الامتحان الحقيقي للأخلاق يظهر في زمن الحرب، حيث تذوب المبادئ تحت نيران الغضب، وتغيب الرحمة تحت أقدام الجيوش الزاحفة، ويتحول النصر إلى نشوة تغري بالانتقام. غير أن الإسلام قَدَم نموذجاً فريداً في أخلاقيات الحروب، نموذجاً نادراً في التاريخ الإنساني، تجلت فيه الإنسانية والعدالة حتى في أحلك اللحظات.

الحرب في الإسلام: مقيدة بالرحمة لا مندفعة بالشهوة

رغم أن الأصل في الإسلام هو السلم، فإن الحرب لم تكن عبثية أو مفتوحة، بل جاءت محكومة بأهداف مشروعة، ومحاطة بسياسات من الضوابط الأخلاقية الصارمة. فليست الحرب الإسلامية انتقاماً، ولا وسيلة للبطش، بل أداة لرد العدوان وتحقيق العدل، منضبطة بمبادئ لا تقبل التهاون.

* حركة أزواد

أولاً: لا قتل للنساء والشيخ والأطفال

من أعظم وصايا النبي صلى الله عليه وسلم لقادة الجيوش: «ولا تقتلوا وليدًا». وفي روايات أخرى، شدد على تجنب قتل الشيخ والنساء والصغار، فكانت الحرب عند المسلمين لا تُوجّه لغير المقاتلين. أما في واقع اليوم، فنرى العكس تمامًا: في فلسطين تُباد الأحياء المكتظة بالسكان تحت القصف الإسرائيلي؛ وفي سوريا تُقصف المدن ببراميل الموت؛ أما في أزواد، فيُقتل الشيخ والنساء والأطفال على يد الجيش المالي ومرترقة فاغتر دون تمييز و ، في جرائم ترتقي إلى جرائم إبادة.

ثانيًا: حرمة دماء المتعبدين

كان رسول الله يوصي جيوشه: «ولا تقتلوا أصحاب الصوامع»، أي الرهبان والمتعبدين، احترامًا لحريتهم الدينية. ولذا فإن الأزواديين، ورغم كونهم مسلمون بالكامل تقريبًا، لا يتعرضون للمسيحيين القلائل في منطقتهم، احترامًا لمعتقدهم. في المقابل، نرى مثلاً حضاريًا مؤخرًا في سوريا حيث استقبل السيد أحمد الشرع، الرئيس الحالي، وفدًا مسيحيًا بلجب، تأكيدًا على وحدة المصير بين مكونات المجتمع السوري رغم الاختلاف الديني.

ثالثًا: لا غدر في الإسلام حتى مع الأعداء

الغدر محرّم في الإسلام، حتى لو كان العدو على وشك الهزيمة. بل إن رسول الله تبرأ ممن يغدر حتى وإن كان المغدور كافرًا. ويكفي أن عمر بن الخطاب أمر بقطع عنق من يغدر بكافر وعده بالأمان! إنها أخلاقيات تسبق زمانها. أما اليوم، فكثير من الدول المتقاتلة لا ترى بأسًا في الغدر، وتستبيح دماء الأبرياء باسم الحرب أو «مكافحة الإرهاب».

رابعًا: لا تخريب ولا إفساد في الأرض

الحرب في الإسلام لا تعني تدمير الحضارة. فقد أوصى أبو بكر الصديق جيوشه: «لا تفسدوا في الأرض، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تهدموا صومعة». بينما في الواقع المعاصر نرى الإفساد قد أصبح جزءًا من العقيدة العسكرية للغزاة: من تدمير المدن السورية إلى تحويل غزة إلى أطلال، إلى حرق القرى في أزواد وتفجير المنازل والمساجد والمدارس، كل ذلك يتم على يد الجيوش النظامية دون وازع.

خامسًا: إكرام الأسير لا تعذيبه

الأسير في الإسلام يُطعم ويُسقى، ويُكرم كما يكرم اليتيم والمساكين. فقد مدح القرآن من يطعم الأسير في سورة الإنسان. وقد رأينا هذا جليًا في تعامل حماس مع الأسرى الإسرائيليين، حيث تحدث بعضهم عن حسن المعاملة. بينما الأسرى الفلسطينيون في سجون الاحتلال يتعرضون للتجويع والتعذيب والانتهاك. وفي أزواد، تُعامل جبهة تحرير أزواد الأسرى وفقًا لتعاليم الإسلام: طعام، ولباس، ورعاية طبية. أما الأسرى الأزواديون لدى السجون المالية، فمصيرهم التعذيب، أو الموت، أو الدفن في مقابر جماعية سيئة تُكشفها الرياح لاحقًا

سادساً: تحريم التمثيل بالجثث

حتى بعد غزوة أحد، حين مُثل بجسد حمزة بن عبد المطلب، رفض رسول الله أن يرد بالمثل، وأعلن أن الممثل بالجثث من أشد الناس عذاباً يوم القيامة. وفي أزواد، ورغم فظاعة المعارك، لا تُمس جثث القتلى احتراماً لتعاليم الإسلام. أما الجيش المالي وفاغنر، فقد وثقت مصادر محلية حالات قطع للرؤوس وتعليقها، وحالات سلب وحرق وتمثيل بالجثث، بل وتفخيخها لتنفجر على من يدفنها، في مشهد لا يمت للإنسانية بصلة.

لقد أرسى الإسلام في أوقات الحرب مبادئ تشهد له بالسبق الإنساني والأخلاقي، فجعل من القتال وسيلة للعدل لا الانتقام، وحصّن الحروب من نزغات الوحشية، وعلم البشرية أن الشرف لا يُلغى عند الخصومة، وأن الإنسانية لا تذوب في الدم، وأن حتى العدو له كرامة تُحفظ وحرمة تُصان. وما نراه اليوم والأمس من انتهاكات متكررة في فلسطين وسوريا وأزواد وغيرها، هو تذكير حي بمدى ابتعاد العالم عن القيم التي نادى بها الإسلام قبل أربعة عشر قرناً، حين جعل من الحرب مدرسة للرحمة، لا مسلحاً للبشر.

الإخوان المسلمون

منذ مطلع الألفية الثالثة، دخلت جماعة الإخوان المسلمين في مصر مرحلة جديدة من الانخراط السياسي، مستفيدة من مناخ الانفتاح النسبي الذي شهده عهد الرئيس حسني مبارك في بداية الألفينات، وخاصة في ظل الضغوط الأمريكية بعد أحداث 11 سبتمبر لتعزيز الديمقراطية في المنطقة. شارك الإخوان بقوة في انتخابات 2005 البرلمانية، وحققوا نتائج مفاجئة بحصولهم على 88 مقعداً، رغم كون الجماعة محظورة رسمياً. إلا أن هذا الصعود قوبل برد أمني عنيف، شمل اعتقالات وتضييقاً إعلامياً وتنظيماً.

في عام 2011، مثلت ثورة 25 يناير ذروة التراكمات الشعبية ضد الظلم، والقهر، وغياب العدالة الاجتماعية. ولم يكن تمرد المصريين إلا نتيجة طبيعية لسنوات من الإقصاء والتهميش، وهي الأسباب ذاتها التي طالما ندد بها الإخوان، شاركت الجماعة في الثورة، وبعدها أسست ذراعها السياسية «حزب الحرية والعدالة»، وفازت بأغلبية في البرلمان، ثم فاز مرشحها محمد مرسي برئاسة الجمهورية عام 2012.

لكن حكم مرسي لم يدم أكثر من عام، وسط استقطاب حاد، وتآمر واضح من مؤسسات الدولة العميقة التي لم تحضم صعود الجماعة، وفشل القوى المدنية في تشكيل بديل سياسي حقيقي. انتهى الأمر بعزله في 3 يوليو 2013 في انقلاب عسكري صريح، تبعته مجازر، وعلى رأسها فض اعتصام رابعة العدوية، وموجة قمع هي الأوسع في تاريخ الجماعة.

دخل الإخوان بعد 2013 مرحلة الشتات والملاحقة، اعتقل معظم قادتها، وصنفت الجماعة كـ«جماعة إرهابية»، رغم أنها كانت ولا تزال ترفض العنف كوسيلة للتغيير، وهو ما جعل تنظيم القاعدة

وغيره من الحركات الجهادية يكفرها، لأنها تؤمن بالتغيير عبر الوعي والعقل، وليس عبر السلاح. وتبنت الجماعة استراتيجية تراهن على الإصلاح التدريجي، والمشاركة السياسية، وبناء القاعدة المجتمعية. العديد من العلماء والدعاة المحسوبين على الجماعة لا يزالون في السجون، ليس فقط في مصر، بل أيضًا في دول عربية أخرى تخشى من تأثير أفكار الجماعة في المجتمعات. فالرهان على تثبيت أنظمة سلطوية بواجهة دستورية علمانية دون تحقيق العدالة الاجتماعية والثقافية لن يصنع استقرارًا حقيقيًا. الشعوب لا تُقاد بالنصوص، بل بالإنصاف والتنمية والكرامة

تحولات الجهاد الاسلامي: من أداة ضد الشيوعية إلى عدو للنظام العالمي

بدأ فكر الجهاد الإسلامي الحديث في البروز بشكل واضح خلال الحرب الأفغانية ضد الاحتلال السوفييتي في أواخر سبعينيات القرن الماضي، حيث شكلت هذه الحرب نقطة تحول كبرى في تاريخ التيارات الإسلامية المسلحة. وبالرغم من أن جذور هذا الفكر تمتد إلى جماعات إسلامية أقدم، فإن تجربة أفغانستان كانت البيئة الحاسمة التي بلورت التنظيمات «الجهادية» العابرة للحدود، وعلى رأسها تنظيم القاعدة. وقد لعبت جماعة الإخوان المسلمين دورًا كبيرًا في تشكيل الوعي الإسلامي من الجانب السياسي في العالم العربي، حيث هرب العديد من هؤلاء إلى الخارج، وكانت أفغانستان وجهة رئيسية بسبب تحولها إلى ساحة قتال مفتوحة ضد الاتحاد السوفييتي. وقد وجدت طالبان دعمًا غير مسبوق من الولايات المتحدة وبعض الدول العربية والإسلامية بإيعاز أمريكي، حيث شكلت هذه الأطراف تحالفًا غير معلن لتشجيع وتسليح الشباب المسلم للقتال فيما أطلق عليه «الجهاد ضد الشيوعية». في هذا السياق ظهر الشيخ أسامة بن لادن، أمير القاعدة، الذي لعب دورًا محوريًا في دعم «المجاهدين الأفغان» وتنظيم صفوف المقاتلين في تلك الحرب.

وأسس «بيت الضيافة» في بيشاور، الذي تحول لاحقًا إلى قاعدة انطلاق للمقاتلين العرب، وهو ما أطلق عليه لاحقًا اسم «القاعدة». ومن هذا البيت بدأت تشكل نواة تنظيم عالمي مسلح يتبنى فكر الجهاد ضد القوى الغربية.

بعد انسحاب السوفييت من أفغانستان عام 1989، عاد كثير من «الأفغان العرب» إلى بلدانهم على أمل أن يُستقبلوا كأبطال، لكنهم قوبلوا غالبًا بالرفض أو القمع، بسبب المخاوف من توجهاتهم الفكرية المتشددة. كما شهدت أفغانستان نفسها خلافات داخلية كبيرة بين الفصائل «الأفغانية» حول طريقة إدارة البلاد، حيث أرادت بعض الفصائل إقامة حكم إسلامي صارم، في حين سعت أخرى إلى استمرار «الجهاد العالمي» ضد «العدو البعيد»، خصوصًا أمريكا. هذه الخلافات أدت إلى تصدع العلاقة بين الأطراف الأفغانية.

بلغ الصراع ذروته بمجمات 11 سبتمبر 2001 التي استهدفت برج التجارة العالمي في نيويورك. وتسببت هذه العملية في تغيير جذري في السياسات العالمية تجاه الجماعات الإسلامية، حيث وجدت الولايات المتحدة في الهجوم مبررًا للتدخل العسكري في أفغانستان وإسقاط نظام طالبان، الذي اتهم

بأيواء القاعدة.

تحوّلت القاعدة بعد ذلك إلى هدف للحرب الأمريكية على «الإرهاب»، وتم إدراجها، إلى جانب طالبان، ضمن قائمة الحركات الإرهابية، وهو ما تبنته لاحقاً دول عربية عدة، والتي كانت بالأمس الداعم الأول لتلك الحركات في أفغانستان. وربطت الخطابات الغربية بين الإرهاب والإسلام السياسي، في محاولة لضرب المصداقية الشعبية لجماعات مثل الإخوان المسلمين ومحاربة الدين الإسلامي على غطاء الحرب ضد الإرهاب، خاصة بعد صعودهم إلى السلطة في بعض الدول عقب الثورات العربية، وهو ما أثار مخاوف الدول الغربية وبعض الحكومات العربية من تكرار تجربة «الحكم الإخواني» في أي نموذج إسلامي مشابه، كحكم طالبان، مما دفعهم لدعم التدخل الأمريكي ومحاربة هذه التيارات. وهكذا، تحوّلت الحركة الجهادية من أداة وظفتها بعض الدول لمحاربة الشيوعية إلى عدو عالمي ملاحق من الجميع، واستخدمت في سياق حرب أيديولوجية واسعة تستهدف الإسلام السياسي بكل أطيافه.

جماعة التبليغ: دعوة بعيداً عن السياسة؟

تأسست جماعة التبليغ والدعوة عام 1926 على يد الشيخ محمد إلياس الكاندهلوي في الهند، وانطلقت من دلهي مركزاً رئيسياً لها. خلفه في القيادة ابنه محمد يوسف ثم إناعام الحسن. انتشرت الجماعة بسرعة في الهند، ثم إلى باكستان وبنغلاديش، قبل أن تصل إلى الوطن العربي والعالم الإسلامي، حيث أصبح لها أتباع في دول عدة، منها سوريا، مصر، السعودية، والمغرب، وامتد نشاطها لاحقاً إلى أوروبا وأمريكا في دعوة غير المسلمين إلى الإسلام.

تركز الجماعة على دعوة الناس لتوحيد الله واتباع النبي محمد، وتجنّب الخلافات المذهبية والسياسية، إذ ترى أن السياسة تُضعف الهدف الدعوي. تعتمد خطاباً دينياً بسيطاً، قائماً على التذكير بعظمة الله وقدرته، وتفضّل أسلوب الترغيب والموعظة الحسنة في عملها.

رغم طبيعتها السلمية، واجهت الجماعة تضييقاً في بعض الدول. فحُظرت في روسيا منذ 2009، واعتُبرت جماعة متطرفة، وتم تفكيك خلايا تابعة لها بتهمة تتعلق بالتجنيد والتخطيط لإنشاء دولة إسلامية. كما حدّرت السعودية منها في 2021، ووصفتها بأنها «خطر على المجتمع». في المقابل، لا تزال الجماعة نشطة في معظم دول الخليج مثل قطر والكويت والإمارات، حيث تمارس نشاطها التبليغي بشكل علني.

القاعدة: من النشأة إلى العالمية

نشأت القاعدة في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين، على يد أسامة بن لادن وعبد الله عزام، في سياق الحرب السوفييتية على أفغانستان. شكلت هذه الجماعة مظلة لجماعات «المجاهدين العرب» الذين توافدوا إلى أفغانستان لمقاتلة الاتحاد السوفييتي، بتمويل خليجي وتسهيل استخباراتي أميركي وباكستاني. بعد انسحاب السوفييت، تحوّلت القاعدة إلى تنظيم عابر للحدود يحمل مشروعاً عالمياً للجهاد ضد ما تعتبره «العدو البعيد»، أي الولايات المتحدة وحلفائها.

في تسعينيات القرن الماضي، أعادت القاعدة تموضعها في السودان وأفغانستان، ثم نفذت سلسلة من العمليات أبرزها تفجيرات سفارتي أميركا في نيروبي ودار السلام عام 1998، وتفجير المدمرة كول عام 2000. لكن المحوم الأكثر تأثيراً كان هجمات 11 سبتمبر 2001، التي دفعت الولايات المتحدة إلى غزو أفغانستان، ما أدى إلى تفكك البنية المركزية للتنظيم وفرار قياداته. رغم الضربات، اعتمدت القاعدة لاحقاً على استراتيجية «اللامركزية»، فأنشأت أو تحالفت مع فروع محلية في عدد من الدول، مستفيدة من الفراغات الأمنية والصراعات الأهلية. وفيما يلي أبرز الفروع التابعة لها في العالم العربي:

- 1- القاعدة في جزيرة العرب
- 2- القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي
- 3- حراس الدين (سوريا)
- 4- قاعدة سيناء/جند الإسلام (مصر)
- 5- حركات صغيرة متعاطفة في العراق وليبيا
- 6- جماعة نصره الإسلام والمسلمين:

تُعد جماعة نصره الإسلام والمسلمين الفرع الساحلي لتنظيم القاعدة ببلاد المغرب الإسلامي، وتُعتبر اليوم القوة الجهادية الأكثر تنظيمًا ونفوذًا في غرب إفريقيا ومنطقة الساحل والصحراء. تأسست رسميًا في مارس 2017، نتيجة اندماج عدة جماعات مسلحة، أبرزها: إمارة الصحراء، وأنصار الدين بقيادة إباد أغ غالي، وجهة تحرير مأسينا بقيادة أمادو كوفو، وكتيبة المرابطون. وقد تولى قيادة الجماعة إباد أغ غالي، ليغدو لاحقًا من أبرز الشخصيات في الصراع المسلح في منطقة الساحل والصحراء.

منذ تأسيسها، تبنت الجماعة استراتيجية مزدوجة: تقوم على العمل العسكري ضد القوات الحكومية والأجنبية، والعمل الدعوي والاجتماعي في المجتمعات المهمشة، ما أتاح لها التوسع في مالي وبوركينا فاسو والنيجر وبنين. واستغلت حالة الغضب الشعبي ضد الأنظمة الفاسدة والانتهاكات الأمنية، لتقديم نفسها كمدافع عن الفقراء والمظلومين، خاصة من قبائل الفولان والطوارق والعرب.

لم تقتصر نشاطاتها على الجانب القتالي، بل أقامت الجماعة محاكم شرعية، وفرضت ضرائب، ومنعت بعض الممارسات التي تراها منحرفة، وسعت إلى بسط نفوذ محلي بالتفاوض مع الزعماء التقليديين مقابل تقديم خدمات أمنية وقضائية، خاصة في وسط مالي.

عسكريًا، تعتمد الجماعة على حرب العصابات، والهجمات المباغتة، وزرع العبوات الناسفة، وتنفيذ عمليات اغتيال منسقة. وقد نفذت هجمات نوعية على قواعد عسكرية في مالي والنيجر وبوركينا فاسو وبنين وساحل العاج، واستهدفت قوات «برخان» الفرنسية، وعناصر بعثة الأمم

المتحدة المتكاملة والمتعددة الأبعاد لتحقيق الاستقرار في مالي (مينوسما)، ومرتزة فاغنر المتحالفين مع الجيش المالي، إضافة إلى ميليشيات الدونزو ودان أمباسوغو والجيش النجيري والبوركينابي وملشيات الدفاع عن الوطن البوركيناوية

رغم تراجع قوة القاعدة مقارنة ببداية الألفية، فإنها لم تُهزم، بل استفادت من انقسامات الحركات الجهادية عقب صعود «داعش»، لتعزز خطابًا يوصف بـ«الاعتدال النسبي»، ما مكنها من اختراق المجتمعات واستقطاب الأنصار.

في ظل هشاشة الأوضاع الأمنية وتراجع سيطرة الحكومات، تواصل القاعدة تمددها في مناطق النزاع، لا سيما في الساحل واليمن، مركزة على أجندة محلية أكثر من الطموحات العالمية.

داعش: من النشأة إلى الوضع الراهن

نشأ تنظيم «داعش» (الدولة الإسلامية في العراق والشام) من رحم تنظيم القاعدة، وتحديدًا من فرعها في العراق، المعروف بـ«تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين»، الذي أسسه أبو مصعب الزرقاوي بعد الغزو الأميركي للعراق عام 2003. مثل هذا التنظيم نمطًا أكثر عنفًا وتطرفًا حتى من القاعدة، حيث ركز على استهداف الشيعة وتكفير الجماعات الإسلامية الأخرى، ما دفع قيادة القاعدة الأم إلى التبرؤ منه لاحقًا.

بعد مقتل الزرقاوي عام 2006، أعلن التنظيم عن تأسيس «دولة العراق الإسلامية» بقيادة أبو عمر البغدادي. لكنه تلقى ضربات قاسية من القوات الأميركية، فتراجع نفوذه حتى عام 2010. حينها تولّى القيادة أبو بكر البغدادي، الذي أعاد تنظيم الصفوف واستثمر في التوترات الطائفية والفراغ السياسي في العراق وسوريا.

مع اندلاع الثورة السورية، دخل التنظيم إلى الساحة السورية عام 2013، وأعلن نفسه «الدولة الإسلامية في العراق والشام» (داعش). في 2014، نفذ اجتياحًا واسعًا في العراق، وسيطر على مدينة الموصل ثاني أكبر مدن البلاد، معلنًا قيام «الخلافة الإسلامية» من هناك، ونصّب البغدادي «خليفة للمسلمين».

في ذروة تمدده (2014–2015)، سيطر داعش على مساحات واسعة من العراق وسوريا، وأسس أجهزة حكم، وجبى الضرائب، وأدار محاكم شرعية، مستخدمًا مزيجًا من الوحشية الدعائية والقدرة الإدارية. لكن تحالفًا دوليًا بقيادة الولايات المتحدة، إلى جانب الهجوم المضاد من القوات العراقية والميليشيات الشيعية وقوات سوريا الديمقراطية، أدى إلى انهيار «دولة الخلافة»، حيث سقطت الموصل عام 2017، ثم الرقة، عاصمة التنظيم في سوريا، عام 2017، وآخر معاقله في الباغوز عام 2019.

رغم ذلك، لم يُهزم التنظيم بالكامل، بل عاد إلى نمط «حرب العصابات»، مع خلايا نشطة في البادية السورية وشمال العراق.

أبرز الفروع التابعة لداعش

- 1- ولاية سيناء (مصر):
- 2- ولاية ليبيا:
- 3- ولاية الجزائر:
- 4- ولاية اليمن:
- 5- ولاية خراسان (مقرها أفغانستان):
- 6- ولاية غرب إفريقيا

تُعد «ولاية غرب إفريقيا» أحد أبرز أفرع تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) خارج المشرق العربي، وقد تشكّلت في سياق سعي التنظيم إلى توسيع نفوذه في القارة الإفريقية. هذا الفرع لم ينشأ من فراغ، بل استغل هشاشة جماعة بوكو حرام النيجيرية، التي كانت قد بدأت كحركة دعوية تعارض التعليم الغربي وتحاربه في شمال نيجيريا منذ تأسيسها عام 2002 على يد الشيخ محمد يوسف، قبل أن تنزلق سريعاً إلى العنف المسلح، وتتحول إلى جماعة متطرفة تختطف الأساتذة والطلاب، لا سيما الطالبات، في حملات مروعة نالت اهتماماً عالمياً.

مع تصاعد العنف وتوسع عملياتها، لفتت بوكو حرام أنظار تنظيم داعش الباحث عن موطئ قدم في إفريقيا. فوجد في الجماعة هدفاً سهلاً، غير منضبط أيديولوجياً، ما سهّل على داعش التسلسل إليها، خصوصاً بعد مقتل زعيمها المؤسس عام 2009. وفي مارس 2015، أعلن أبو بكر شيكاو، زعيم الجماعة آنذاك، البيعة لتنظيم الدولة، ليعاد تسمية الجماعة بـ«ولاية غرب إفريقيا».

لكن الولاء لم يدم دون صراع، ففي ظل خلافات داخلية حول الأساليب الوحشية التي يتبعها شيكاو، تدخل داعش لتنصيب قيادة بديلة موالية له، مما فجّر صراعاً دامياً بين جناحي الجماعة. وفي عام 2021، قُتل شيكاو في معركة مع خصومه داخل «ولاية غرب إفريقيا» الذين رأوا فيه عقبة أمام مشروعهم الإقليمي.

توسعت ولاية غرب إفريقيا بعد ذلك في منطقة بحيرة تشاد، لتشمل نيجيريا، والنيجر، وتشاد، والكاميرون، وامتد نشاطها إلى الحدود الجنوبية للنيجر في المناطق غير الخاضعة لانتشار ولاية الساحل، ما يعكس تداخلاً جغرافياً وتنظيماً بين الفرعين. وهذا ما حول النيجر إلى ساحة مفتوحة للصراع، وجعلها جزءاً من مسرح العمليات المشترك لتنظيم الدولة. وبهذا، لم تُعد بوكو حرام مجرد جماعة محلية تحارب المدارس، بل أصبحت منطلقاً لإحدى أخطر ولايات داعش، التي تهدد الأمن والاستقرار في غرب إفريقيا.

7- ولاية الساحل التابعة لتنظيم داعش: النشأة والنشاط والوضع الراهن

ولاية الساحل التابعة لتنظيم داعش تُعتبر من أكثر الفروع تطوراً وخطورة في أفريقيا، خاصة

في منطقة الساحل والصحراء الكبرى. نشأت هذه الولاية على يد عدنان أبو وليد الصحراوي، الذي انشق عن جماعة المرابطون التابعة للقاعدة، وبايع تنظيم الدولة الإسلامية عام 2015، مستغلاً الفراغ الأمني والصراعات العرقية في الحدود بين مالي والنيجر وبوركينا فاسو. في 2022، وبعد تغييرات في هيكل تنظيم داعش العالمي، أُعلن رسميًا عن تأسيس ولاية الساحل، لتصبح ذراع داعش في المنطقة.

تنشط ولاية الساحل بشكل رئيسي في منطقة الحدود الثلاثية بين مالي والنيجر وبوركينا فاسو، حيث تفرض سيطرتها على قرى ومناطق ريفية واسعة عبر استغلال غياب السلطات الرسمية وضعفها، إضافة إلى تزايد الصراعات العرقية والقبلية. وتعتمد هذه الولاية على تكتيكات عنيفة تتضمن عمليات كমান واغتيالات وفرض زكوات على السكان المحليين، إلى جانب استهدافها المستمر للقوات الحكومية والمليشيات المحلية التي تدعمها الدول. كما تخوض صراعًا دميًا مع جماعة نصرة الإسلام والمسلمين التابعة للقاعدة، في منافسة مفتوحة على السيطرة والنفوذ.

يخوض تنظيم ولاية الساحل مواجهات مستمرة مع قوات محلية وإقليمية ودولية، مثل الجيش الفرنسي خلال عملية «برخان» قبل انسحابه، والقوات المالية والنيجيرية والبوركينية، إضافة إلى مليشيات محلية مدعومة من حكومة مالي والنيجر وبوركينا فاسو.

بشكل عام، تشكل ولاية الساحل تهديدًا إقليميًّا متزايدًا عبر استغلالها هشاشة الدول وضعف التنسيق الإقليمي والدولي في مكافحة الإرهاب. مع استمرار الصراعات السياسية والاجتماعية في منطقة الساحل، يتوقع أن تبقى ولاية الساحل لاعبًا رئيسيًا في دائرة العنف والإرهاب في أفريقيا لسنوات قادمة، مما يتطلب جهودًا متكاملة وعاجلة لمواجهتها.

رغم هزيمته عسكريًا، لا يزال تنظيم داعش يحتفظ بآلاف المقاتلين في خلايا نائمة أو في مناطق نائية بين العراق وسوريا. يستغل ضعف الدولة والصراعات الطائفية والمظالم المحلية لاستعادة نشاطه. وقد زادت وتيرة عملياته في العراق خلال 2023-2024، خاصة في مناطق كركوك وصلاح الدين والأنبار.

كما أن التنظيم يسعى لإحياء نشاطه في أفريقيا جنوب الصحراء، لكن في العالم العربي يبقى خطره الأكبر في العراق وسوريا وسيناء، مع نشاط محدود في ليبيا واليمن.

التنافس بين القاعدة وداعش في الساحل:

في منطقة الساحل، يشكل التنافس بين تنظيمي القاعدة وداعش أحد أبرز سمات المشهد الأمني المعقد والمتغير. بدأ الصراع الفعلي بين التنظيمين منذ منتصف العقد الماضي، عندما أعلن عدنان أبو وليد الصحراوي، القيادي السابق في جماعة المرابطون المرتبطة بالقاعدة، بيعة تنظيم الدولة الإسلامية في 2015، مما أدى إلى انشقاق المرابطون وظهور فرع داعش في الصحراء

الكبرى، الذي تطور لاحقًا إلى «ولاية الساحل» التابعة لداعش. في بداية الصراع، كانت القاعدة تمثل القوة الأبرز والأكثر تنظيمًا وانتشارًا في الساحل، من خلال تحالفات عدة تجمع تحتها جماعات مثل «أنصار الدين» وجبهة تحرير ماسينا، التي اندمجت في «جماعة نصرة الإسلام والمسلمين» في 2017 بقيادة إياد أغ أغالي. استندت القاعدة على علاقات عميقة مع القبائل المحلية، خاصة الفلان والطوارق والعرب، واستطاعت بفضل ذلك السيطرة على مساحات واسعة في مالي وبوركينا فاسو والنيجر، حيث فرضت نوعًا من الحكم المحلي ووسعت نفوذها باستمرار.

في المقابل، استغل فرع داعش، بقيادة أبو وليد الصحراوي، الهشاشة الأمنية في المناطق الحدودية بين مالي والنيجر وبوركينا فاسو، خصوصًا في ولاية ميناكا ومحيطها، ليني قوته عبر تجنيد القبائل الفولانية المهمشة وإقامة قواعد قوية هناك. كان فرع داعش أكثر عنفًا في أساليبه، مع عمليات اغتيالات وتفجيرات وفرض إتاتوات قاسية على السكان، لكن تأثيره كان محدودًا جغرافيًا مقارنة بالقاعدة في البداية.

استغلت الجماعتان، القاعدة وداعش، الظروف الاجتماعية والسياسية في المنطقة بذلك، حيث استغلتا شعور سكان المنطقة بالتهميش من قبل الأنظمة الحاكمة أو بعض الجماعات القبلية المتصارعة، بالإضافة إلى النزعات العرقية والقبلية القائمة. لعب الخطاب الديني المتشدد دورًا مؤثرًا في تجنيد أفراد جدد، إلى جانب الظروف المادية الصعبة التي دفعت البعض للانضمام رغبة في تحسين وضعهم أو للحصول على حماية. كما ساهمت الرغبة في القيادة وزيادة النفوذ لدى بعض الزعماء المحليين في تعزيز الولاءات لهذه الجماعات. من ناحية أخرى، انضم بعض السكان إلى هذه التنظيمات ليس بدافع الإيديولوجيا فقط، بل أيضًا للحفاظ على أرواحهم وحماية أهلهم من الاعتداءات، التي تقوم بها القوات الحكومية في الساحل ضد شعوب معينة. وقد لجأت بعض المجتمعات إلى تقسيم أبنائها بين مجموعات جهادية مختلفة كنوع من الوقاية الذاتية، حيث اعتبرت أن وجود أفراد من نفس القبيلة في كل جماعة يقلل من احتمال استهدافهم، مما أضاف بعدًا معقدًا للصراع.

مع مرور السنوات، تطور الصراع إلى مواجهات مسلحة دموية بين الطرفين، خاصة في المناطق التي تتداخل فيها مناطق النفوذ مثل ميناكا وغاو في ازواد. وكانت أبرز معارك في 2022 بولاية ميناكا حيث سيطرت داعش على جميع الدوائر التابعة للولاية ولم تصمد جماعة نصرة الإسلام والمسلمين والمليشيات المالية أمام تقدمها، وأسفرت هجماتها الدموية عن نحو ألفين قتيل من المدنيين إضافة إلى مئات القتلى من جماعة نصرة الإسلام والمسلمين والمليشيات المحلية ولا تزال حتى اليوم تسيطر على عدة مدن في ولايتي ميناكا وغاو، ظلت جماعة نصرة الإسلام والمسلمين تحتفظ بموطئ قدم أوسع ونفوذ أعمق في معظم مناطق الساحل، مع قدرة

على تنفيذ هجمات يومية متكررة في عدة مناطق.

أما داعش، فحافظت على سيطرة محدودة في أجزاء من ولاية ميناكا وبعض مناطق النيجر وبوركينا فاسو، لكن حجم هجماتها ومداهما يبقى أقل بكثير من نشاط جماعة نصرة الإسلام والمسلمين. كما أن مقتل زعيمها أبو وليد الصحراوي عام 2021 شكل ضربة قوية لتنظيم داعش في المنطقة، لكنها لم توقف نشاطه بالكامل، إذ يستمر في تنفيذ هجمات محدودة ويحافظ على وجود متفرق.

اليوم، تُعتبر «جماعة نصرة الإسلام والمسلمين» التابعة للقاعدة هي الأقوى ميدانيًا في الساحل، وتمتد نفوذها من مالي والنيجر وبوركينا فاسو إلى مناطق أبعد مثل بينين. في المقابل، يقتصر نشاط داعش على ميناكا وبعض المناطق في النيجر القريبة من ميناكا مثل طاوا و تيلابيري، مع هجمات متفرقة وأقل تأثيرًا. التنافس بين التنظيمين لا يزال مستمرًا، لكنه في الواقع منحاز لصالح القاعدة التي استطاعت استغلال الانقلابات السياسية والفراغ الأمني لتعزيز موقعها، بينما يواجه داعش تحديات أكبر في المحافظة على تواجد.

أخيرًا، يعكس هذا الصراع تعقيدات المشهد الأمني في الساحل، حيث تتداخل العوامل الإثنية، السياسية، والاجتماعية مع التنظيمات الجهادية، مما يجعل أي حل مستدام بعيد المنال في الوقت الراهن، ويجعل من القاعدة وداعش لاعبين رئيسيين في استمرار دائرة العنف وعدم الاستقرار في المنطقة.

الجهة الإسلامية في الجزائر

عرفت الجزائر أواخر الثمانينيات أزمة سياسية واجتماعية حادة، تجسدت في تفاقم البطالة، أزمة السكن، تراجع العدالة الاجتماعية، واستشراف الفساد والبيروقراطية، إلى جانب القمع السياسي وغياب الحريات العامة، ما أدى إلى اندلاع انتفاضة شعبية في 5 أكتوبر 1988 شكّلت نقطة تحول مفصلية في تاريخ البلاد. وتحت ضغط الشارع، اضطر النظام الحاكم إلى تبني إصلاحات سياسية شملت الانفتاح الحزبي والإعلامي، وهو ما أسفر عن نشوء تعددية حزبية وصعود قوى معارضة، كان أبرزها الجبهة الإسلامية للإنقاذ، التي قدّمت نفسها كبديل إسلامي قادر على محاربة الفساد وتحقيق العدالة.

في أول اختبار ديمقراطي، اكتسحت الجبهة الإسلامية الانتخابات البلدية والولائية سنة 1990، ما منحها شرعية واسعة ومكّنها من التغلغل أكثر في المجتمع، الأمر الذي أربك السلطة. تصاعدت حدة التوتر مع تنظيم الجبهة لمسيرات وإضرابات ضخمة، أبرزها إضراب يونيو 1991، مما دفع الدولة لاعتقال قياداتها مثل عباسي مدني وعلي بلحاج. ومع ذلك، شاركت الجبهة في الانتخابات التشريعية في ديسمبر 1991، وفازت بأغلبية المقاعد في الدور الأول، ما جعلها قاب قوسين من الوصول إلى السلطة، وهو ما اعتبره الجيش تهديدًا وجوديًا.

في يناير 1992، أُلغيت نتائج الانتخابات، واستقال الرئيس الشاذلي بن جديد تحت ضغط المؤسسة العسكرية، ثم أُعلن عن إنشاء المجلس الأعلى للدولة برئاسة محمد بوضياف، وتبعه إعلان حالة الطوارئ. بدأت بعدها موجة اعتقالات واسعة شملت الآلاف من أنصار الجبهة، نُقلوا إلى معتقلات صحراوية مثل رقان وعين أمقل.

هذه التطورات دفعت جزءًا من نشطاء الجبهة إلى التسلح وتشكيل الجيش الإسلامي للإنقاذ، لتنزلق الجزائر في دوامة عنف دامي استمر لعشر سنوات، فيما يعرف بـ«العشرية السوداء»، والتي أودت بحياة أكثر من 200 ألف شخص، وأحدثت دمارًا اقتصاديًا واجتماعيًا هائلًا.

وفي مارس 1992، صدر قرار رسمي بحل الجبهة الإسلامية للإنقاذ وحظرها من العمل السياسي، قرار لا يزال ساريًا حتى اليوم، منهيًا بذلك تجربة ديمقراطية ناشئة حملت آمالًا كبيرة لكنها قُمت بالقوة، لتدخل البلاد واحدة من أحلك فصول تاريخها المعاصر

تشابه المصائر: تجربة الجزائر نموذجًا مبكرًا لما جرى في مصر

يمكن تشبيه ما جرى في الجزائر مطلع التسعينيات مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ بما حدث لاحقًا في مصر مع جماعة الإخوان المسلمين بعد 2011، من حيث الانخراط التدريجي في العملية السياسية ثم الصدام مع الدولة العميقة، التي سرعان ما استعادت أدوات القمع لمواجهة صعود تيارات ذات قاعدة جماهيرية واسعة وخطاب إصلاحية نقدي لبنية الدولة.

في الجزائر، ظهرت الجبهة الإسلامية للإنقاذ كاستجابة لأزمة اجتماعية وسياسية حادة، ونجحت في كسب تأييد شعبي كبير ثوَّج بفوزها في الانتخابات المحلية والتشريعية.

لكن المؤسسة العسكرية رفضت نتائج الصندوق، فأطاحت بالرئيس، وحلّت البرلمان، وألغت نتائج الانتخابات، لتبدأ البلاد مرحلة من الحرب الأهلية الدامية عُرفت بـ«العشرية السوداء».

في مصر، سمحت ثورة يناير للإخوان بالعودة إلى العلن بعد سنوات من الحظر، ففازوا في الانتخابات البرلمانية ثم الرئاسة عبر محمد مرسي.

غير أن النظام القديم لم يتقبل هذه النتيجة، فشن حملة مضادة شملت تعطيل مؤسسات الدولة، والتحريض الإعلامي، والتنسيق مع قوى إقليمية، وانتهى الأمر بانقلاب عسكري في يوليو 2013 أعاد القمع بأقصى صورته.

ما يجمع الحالتين أن «الإسلاميين» لم يصلوا إلى السلطة عبر العنف، بل عبر صناديق الاقتراع، لكن الديمقراطية جرى الانقلاب عليها حين أتت بنتائج لا تُرضي النخب. ويكشف ذلك عن أزمة عميقة في بنية الدولة التي ترفض التعددية إذا مسّت جوهر سلطتها.

الفرق أن الجزائر دخلت في صراع مسلح بعد إقصاء الجبهة، بينما تمسكت جماعة الإخوان في مصر بخيار عدم العنف، مما جعلها بين نارين: قمع الدولة واتهامها بالإرهاب، وهجوم الجماعات الجهادية التي وصفتها بالمتخاذلة.

تؤكد التجربتان أن الإشكال لا يكمن في حكم «الإسلاميين» ذاته، بل في طبيعة أنظمة الحكم التي لا تقبل التناوب الحقيقي على السلطة. وبغياب إصلاحات جذرية، سيظل خطر تكرار السيناريو قائماً في دول إسلامية كثيرة، حيث تُغتال الديمقراطية كلما هددت بنية الحكم الراسخة.

الحركات السياسية المسلحة في الساحل والصحراء

وهي مجموعة من الحركات المسلحة التي لا تتبنى شعار الجماعات «الجهادية»، ووصلت إلى عدة اتفاقيات سلام مع الحكومات المحلية.

أزواد ومالي: مسار سلام متعثر واتفاقيات لم تكتمل

منذ اندلاع ثورة أزواد في 1990، ظلّت مساعي السلام بين الحركات الأزوادية والحكومات المتعاقبة في مالي أسيرة التوازنات الهشة والوعود غير المنفذة. وعلى مدى أكثر من ثلاثة عقود، تكررت الاتفاقيات وتعددت الوساطات، لكن المعضلة الجوهرية بقيت كما هي: غياب الإرادة السياسية لدى باماكو لتنفيذ الالتزامات، مقابل إصرار أزواد على الاعتراف بهويته السياسية والثقافية كموروث إسلامي ضمن دولة عادلة ومتوازنة.

اتفاق تمنغست (1991)

شكل اتفاق تمنغست بداية أولى محاولة نزع فتيل للثورة الأزوادية الذي تفجّرت عام 1990 إثر تهديد طويل الأمد. نصّت الاتفاقية على:

دمج 3000 مقاتل في صفوف الجيش النظامي كخطوة تمهيدية لإعادة هيكلة تقاسم فرص الحظ لكافة أبناء مالي ودمج الأزوادين من المؤسسات المدنية كالوزارات والسفارات والمراكز الحكومية الأخرى.

وتشكيل لجنة تقصّي حقائق حول المجازر، ومع الأسف لم تتوصل التحقيقات إلى نتائج ملموسة لكون المرتكبين أفراد من المؤسسة العسكرية.

لكن هذا الاتفاق اصطدم سريعاً بعقبة التنفيذ، حيث لم يُفعل سوى بشكل جزئي، في ظل استمرار النفوذ العسكري المالي في مناطق أزواد، مما أدى إلى إحباط واسع لدى شعب أزواد.

المعاهدة الوطنية (1992): تكريس الاعتراف دون تطبيق

جاءت «المعاهدة الوطنية» في أبريل 1992 لتوسّع من إطار اتفاق تمنغست وتنص على:

- دمج العسكريين الأزوادين في رتب متفاوتة في الجيش كما ينص عليه الاتفاق،
 - تفعيل اللامركزية في مناطق أزواد،
 - وضع استراتيجية محكمة لوضع أسس ومبادئ للتنمية المستدامة (عبر الداعمين الدوليين)
- لكن، وكما سبقتها، بقيت المعاهدة حبراً على ورق. فالإندماج العسكري تعثر، مما أعاد الاتفاق إلى المربع الأول

اتفاق الجزائر (2006): سلام ظرفي وثورة متجددة

في ظل تصاعد التوتر مجدداً بسبب خرق بنود الاتفاق، انفجرت انتفاضة جديدة قادها «التحالف الديمقراطي من أجل التغيير»، وتم توقيع اتفاق الجزائر بعد وساطة جزائرية في نفس العام، حيث قبلت الحركات بوقف إطلاق النار وتحديد الثقة والالتزام بالعودة الى الإتفاقية بمراقبة جزائرية

اتفاقية الجزائر 2015: مسار السلام المعلق بين أزواد ومالي

جاء اتفاق الجزائر للسلام والمصالحة عام 2015 تنويجاً لمسار تفاوضي شاق، أعقب واحدة من أبرز الثورات في تاريخ منطقة الساحل، وهي ثورة 2012 التي قادتها الحركة الوطنية لتحرير أزواد. هذه الثورة اندلعت في أعقاب الثورة الليبية، وتأثيرات «الربيع العربي» التي أعادت رسم ملامح الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ما خلق فراغاً أمنياً استغلته حركات مسلحة متعددة المشارب والأهداف.

برزت الحركة الوطنية لتحرير أزواد كقوة تسعى لتحرير الإقليم وبناء كيان مستقل لأبناء أزواد. وبعد أن تمكنت من بسط نفوذها على جميع ولايات أزواد وأعلنت الاستقلال، ظهرت الجماعات الجهادية التي كانت تسعى لفرض تفسير متشدد للشريعة الإسلامية. سرعان ما اصطدمت هذه الجماعات بالحركة الوطنية، نظراً لتباين الأيديولوجيات والأهداف، ما أدى إلى اندلاع مواجهات مسلحة عنيفة بين الطرفين، انتهت بسيطرة التنظيمات الجهادية على الإقليم وتهديدها للعاصمة المالية بماكو.

تدخلت فرنسا عسكرياً في يناير 2013 تحت ذريعة مكافحة الإرهاب، في عملية أطلقت عليها اسم «سيرفال»، صُنفت خلالها كافة الجماعات المسلحة كـ«إرهابية»، دون تمييز واضح بين القوى الجهادية وتلك التي رفعت مطالب سياسية مشروعة كالحركة الوطنية لتحرير أزواد وحلفائها، ومن بينهم الحركة الإسلامية الأزوادية (MIA) التي انشقت عن أنصار الدين وتحولت لاحقاً الى المجلس الأعلى لوحدة ازواد، والحركة العربية الازوادية.

وأمام ضغط دولي مكثف قادته الجزائر وفرنسا ودول إفريقية، وجدت تنسيقية الحركات الأزوادية -التي تتكون من الحركة الوطنية لتحرير أزواد؛ المجلس الأعلى لوحدة أزواد، الحركة للعربية الأزوادية - نفسها مدفوعة إلى طاولة المفاوضات، ما أدى في نهاية المطاف إلى توقيع اتفاق الجزائر في 16 يونيو 2015.

نص اتفاق الجزائر على عدة بنود أساسية، من أبرزها:

- تقاسم السلطة بين الحكومة المالية والحركات الأزوادية.
- إعادة إدماج المقاتلين في الجيش والأجهزة الأمنية.
- إطلاق مشاريع تنمية في إقليم أزواد.

• إنشاء صندوق خاص لتنمية مناطق أزواد.

• توظيف الكفاءات الأزوادية في مؤسسات الدولة، بما في ذلك الوزارات والسفارات.

رغم الوعود التي حملها الاتفاق، ظل تنفيذ بنوده يراوح مكانه، إلا أنه تم دمج بعض الأزواديين في الجيش والحكومة والسفارات إلا أن ما نفذ منه لا يرقى لما يطمح إليه الأزواديين وعدد من الأطراف الموقعة، وسط اتهامات متبادلة بعرقلة المسار. وبعد مرور ثماني سنوات على توقيعه، شهدت مالي انقلاباً عسكرياً أطاح بالحكومة، وجاءت معه مرحلة أكثر دموية، حيث استعان المجلس العسكري بمرتزقة «فاغنر» الروس، وبدأت القوات المالية بتنفيذ حملات قصف وإعدامات بحق المدنيين في مناطق أزواد.

وفي تصعيد غير مسبوق، شنت القوات المالية هجمات عنيفة على مواقع تابعة للحركات الأزوادية، في حرق مباشر وصريح لبنود اتفاق الجزائر، ما أدى إلى مقتل المئات من المدنيين، وتهجير الآلاف من قراهم.

وفي خطوة غير مفاجئة وبدعم سياسي وعسكري من عدة دول مارقة، أعلنت حكومة مالي إلغاء اتفاق الجزائر من جانب واحد في 25 يناير 2024، واتهمت الجزائر، الوسيط الرئيسي في الاتفاق، بـ«التواطؤ مع الإرهابيين»، كما صنف الحركات الأزوادية الموقعة على الاتفاق كـ«منظمات إرهابية»، وهو ما قوبل برفض من الجزائر الوسيط.

جبهة تحرير أزواد:

رداً على تصعيد باماكو، أعلنت الحركات الأزوادية عن تشكيل جبهة تحرير أزواد، ككيان موحد يمثل أبناء أزواد في الإقليم، وأكدت أنها باتت الممثل الشرعي الوحيد للشعب الأزوادي، معلنة استئناف الكفاح المسلح لتحرير أزواد من احتلال الجيش المالي ومرتزقة فاغنر. هكذا طويت صفحة اتفاق الجزائر التي كانت تحمل آملاً بفتح عهد جديد من السلام والاستقرار في أزواد و مالي، بل وفي الساحل عموماً، وعادت المنطقة مجدداً إلى دائرة العنف والمواجهات، في مشهد يعكس تعقيد التوازنات المحلية والإقليمية، وفشل المجتمع الدولي في فهم القضية الأزوادية، ومعالجتها بجدية.

بين الدولة والجهاد: الفلان في قلب دائرة العنف في الساحل

يشكل الفلان، إحدى أقدم وأكبر المجموعات العرقية في الساحل وغرب أفريقيا، شريحة سكانية واسعة تمتد من السنغال ومالي إلى السودان، ويعرفون تاريخياً برعيهم للماشية وتنقلهم المستمر بحثاً عن الماء والكلأ. هذا النمط الحياتي وضعهم في احتكاك دائم مع المجتمعات الزراعية، ما أدى إلى توترات مزمنة تفاقمت بفعل التهميش السياسي والاقتصادي في دول مثل مالي وبوركينا فاسو.

ينظر إلى الفلان غالباً بنظرة شك وتوجس من قبل السلطات والنخب المحلية، وتُعدّ

السرديات الرسمية الصورة النمطية عنهم كـ«حاضنة للإرهاب»، ما جعلهم عرضة للتمييز والانتهاكات الجماعية. هذا الشعور العميق بالإقصاء، مقرونًا بضعف الدولة أو تواطؤها، دفع الكثير من شباب الفلان إلى حمل السلاح والانخراط في الجماعات الجهادية، لا بدافع أيديولوجي دائمًا، بل كوسيلة للدفاع عن النفس وحماية العائلات والماشية.

برز حضور الفلان بقوة في جماعات مثل «كتيبة ماسينا» المرتبطة بالقاعدة، وكذلك في تشكيلات أخرى في بوركينا فاسو كـأنصار الإسلام، حيث تعرضوا لهجمات من ميليشيات حكومية مثل «متطوعي الدفاع عن الوطن»، فيما وثقت منظمات حقوقية سلسلة جرائم طالت المدنيين من الفلان على يد الجيش وميليشياته.

تتجسد المأساة في مجازر دامية أبرزها مجزرة مورا في مالي (مارس 2022)، حيث قُتل أكثر من 500 مدني فلايني على يد الجيش المالي وعناصر من فاغنر، وسط إنكار رسمي. ومؤخرًا، في 12 مايو 2025، شهدت قرية ديافاراي مجزرة أخرى حين أعدم الجيش المالي 30 رجلًا من الفلان بعد تمييزهم عرقياً، ما أدانته منظمات دولية بشدة.

هذه الانتهاكات لم تكن حوادث معزولة، بل تكررت في أسواق ومناطق رعوية حيث تم ذبح الفلان جماعياً ودفنهم في مقابر سرية، ما يعمق شعورهم بالخذلان من الدولة ويعزز قناعة أن العنف المسلح هو الخيار الوحيد للبقاء.

الذهب في أزواد: ثروة تتحول إلى لعنة تحت سطوة الاستعمار الجديد والقمع

تحوّلت ثروات أزواد، وعلى رأسها الذهب، من نعمة منتظرة إلى نقمة حقيقية على سكان المنطقة، في ظل استغلال خارجي وقمع داخلي ممنهج. فعلى مدى السنوات الأخيرة، برز الذهب في أزواد كمورد استراتيجي، لكنّه لم ينعكس على سكانه الأزوايين الذين يعيشون التهميش، بل بات أداة للنهب وتكريس التبعية.

تستخرج شركات أجنبية - روسية، أسترالية، وكندية - الذهب من أراضي أزواد، بشراكة مع الحكومة المالية، دون إشراك السكان المحليين. تُنقل العائدات إلى الجنوب، خصوصًا باماكو، حيث تتركز المشاريع والبنية التحتية، بينما تعاني مدن وقرى أزواد من انعدام الكهرباء والمياه والمدارس والخدمات الأساسية. هذا النهب يجري وسط صمت دولي وتعتيم إعلامي، ويكرّس منظومة التهميش التي فُرضت على الأزوايين لعقود.

الخطر لا يقف عند سرقة الثروات، بل يمتد إلى تلوث بيئي مروّع. تُستخدم في عمليات التنقيب مواد سامة مثل السيانيد والزئبق، ما يؤدي إلى تلويث المياه والهواء، وانتشار أمراض تنفسية وجلدية، وحتى حالات سرطان. يعاني الأطفال وكبار السن بشكل خاص، في ظل غياب شبه تام للرعاية الصحية، لتتحول مناجم الذهب إلى بؤر للموت البطيء.

منذ عام 2023، دخلت مجموعة «فاغنر» الروسية على خط الأزمة، بذريعة التعاون الأمني

مع سلطات باماكو. لكن الحقيقة أن فاغنر سيطرت على العديد من المناجم، وطردت منها العاملين المحليين، وصادرت معداتهم، وارتكبت انتهاكات خطيرة بحق من رفض المغادرة، من بينها القتل والحرق، في مشهد يعيد إلى الأذهان أبشع فصول الاستعمار العسكري. تشير شهادات من الميدان وتقارير حقوقية إلى أن فاغنر تنفذ عمليات تهريب بإشراف مباشر من السلطة العسكرية، بهدف إحكام السيطرة على ثروات أزواد لتمويل عملياتها ضد سكان أزواد و ضمان تدفق الثروات إلى الجنوب بشكل آمن.

الطوارق والتبو والعرب في النيجر: عقود من التهميش وبوادر مقاومة متجددة (1960 - 2024)

منذ استقلال النيجر عام 1960، شهدت العلاقة بين الدولة المركزية والمكوّنات الصحراوية، وعلى رأسها الطوارق والتبو والعرب، توتراً متواصلاً ناجماً عن تهميش سياسي واقتصادي وثقافي متجذر. رغم فترات قصيرة من الهدوء، ظلّ هذا التهميش عاملاً رئيسياً في تحفيز مطالب مستمرة بالاعتراف والعدالة الاجتماعية، تحوّلت في عدة مراحل إلى تمردات مسلحة ضد الدولة.

في عهد الرئيس الأول حماني جوري، بقيت المناطق الشمالية هامشية سياسياً وتنموياً، لكن الأمر تصاعد بشكل دراماتيكي بعد انقلاب الجنرال سيني كونشي عام 1974، حيث ردّت السلطات بقسوة على محاولة تمرد الطوارق في 1976، ما أدى إلى موجة نزوح جماعي إلى ليبيا والجزائر هرباً من القمع والمجازر. وفي الثمانينيات، خاض المتمردون محاولة تمرد انتهت بالاعتقال، لكن تدخلات إقليمية خاصة من إخوانهم الأزوايين أسفرت عن تحريرهم، وهو ما دفع بالوسطاء الدوليين لتنظيم مفاوضات سلام أسفرت عن اتفاق بوركينا فاسو 1995، رغم استبعاد القائد الطارقي غيسي أغ بولا من التوقيع.

على الرغم من اتفاقيات السلام، لم تتوقف الأسباب الجذرية للصراع، حتى اندلعت انتفاضة عام 2007 بقيادة «حركة النيجر من أجل العدالة» التي انتقدت استغلال ثروات الشمال، خصوصاً اليورانيوم، دون استفادة السكان المحليين. ردّت الدولة بعنف مفرط بدعم فرنسي وأمريكي تحت ذريعة مكافحة الإرهاب، مما أدى إلى نزوح جديد للطوارق وأزوايين إلى الجزائر. رغم توقيع اتفاق سلام جديد عقب الثورة الشعبية 2009-2007، بقي الوضع على حاله، مع بعض التعيينات الرمزية مثل برجي رافيني، الطارقي الذي شغل رئاسة الوزراء، وغيسي بولا، الذي تحول من متمرّد إلى وزير ومستشار للرئيس محمد بازوم، أول رئيس عربي في النيجر. شكل انقلاب يوليو 2023 نقطة تحول بارزة، إذ أطاح الجيش بالرئيس المدني محمد بازوم، وأعاد إحياء التوترات القديمة. في مواجهة الانقلاب، أسس غيسي أغ بولا «مجلس المقاومة من أجل الجمهورية» (CRR)، معبراً عن رفضه للانقلاب وداعياً لاستعادة النظام الدستوري، بينما أعلنت «جبهة التحرير الوطنية» (FPL) عن نفسها بقيادة التبو، بمساندة من العرب

والطوارق، وتنشط ضد الحكم العسكري بعد عمليات نوعية بينها هجوم على موقع عسكري في سيغيدين، وتخريب خط أنابيب النفط في يونيو 2024، بالإضافة إلى اختطاف الحاكم العسكري في منطقة بيلما.

مجلس المقاومة من أجل الجمهورية (CRR) التي يقودها غيسي أغ بولا لا تمثل فقط رد فعل على الانقلاب، بل استمرار لمسيرة نضال طويلة تهدف إلى العدالة والتمثيل العادل لمناطق الشمال الغنية باليورانيوم والنفط والذهب، والتي تُستغل من شركات أجنبية (فرنسية وصينية بشكل رئيسي) دون مردود حقيقي للسكان. كما تواجه هذه المجتمعات تبعات صحية وبيئية خطيرة، كما في مدينة أرليت التي تشهد معدلات مرتفعة من الأمراض الخطيرة بسبب التلوث الإشعاعي.

تجري مواجهات متفرقة بين مجلس المقاومة من أجل الجمهورية CRR والجيش في مناطق تگيد وتينكرزت، مع اتهامات متبادلة بارتكاب انتهاكات بحق المدنيين بذريعة مكافحة التمرد. تعكس هذه النزاعات فشل الدولة في إدارة التنوع العرقي والجغرافي، وتحقيق العدالة الاقتصادية والسياسية لمكونات البلاد الصحراوية.

من الظلم إلى البندقية: كيف دفع اضطهاد المسلمين إلى حمل السلاح؟

منذ انتهاء حقبة الاستعمار العسكري المباشر في العالم الإسلامي، لم تنعم كثير من الشعوب المسلمة بالحرية والعدالة التي ناضلت طويلاً من أجلها. فبدلاً من التحرر الفعلي، وجدت نفسها خاضعة لحكومات استبدادية مدعومة من القوى الغربية التي غادرت عسكرياً، لكنها تركت وراءها أنظمة عميلة، تشرف على تنفيذ مصالحها في البلاد المستعمرة سابقاً. هذه الأنظمة، التي تولّت مقاليد الحكم باسم الاستقلال، استندت إلى القمع والتهميش كسياسات ثابتة، بدلاً من الإصلاح والعدالة.

لقد دفعت هذه المعادلة الجائرة قطاعات واسعة من المسلمين إلى الكفاح المسلح. لم يكن خيار السلاح تعبيراً عن رغبة فطرية في العنف، بل كان رد فعل اضطراريًا على غياب العدالة واستمرار الإقصاء والقمع. ففي فلسطين، قاومت الشعوب الاحتلال الصهيوني المدعوم من الغرب، وفي الجزائر وأفغانستان والشيشان وأزواد والنيجر، خرجت حركات مسلحة تطالب بالتحرر والكرامة، أو على الأقل بالمعاملة العادلة في أوطانها.

وفي هذا السياق، يُعد ما جرى في أزواد مثالاً صارخاً. فبعد استقلال مالي في 1960، قُدِّم للأزواديين وعود بالاندماج في دولة عادلة تتسع لكل أبنائها، لكن سرعان ما انكشفت الحقيقة: دولة مركزية شيوعية موالية للاتحاد السوفيتي، مارست القتل والاعتقال والاغصاف بحق المدنيين الطوارق، وحولت شمال البلاد إلى منطقة عسكرية مغلقة. لقد شعر الأزواديون بالخيانة، فبدأت موجات من التمرد والثورات، أبرزها تلك التي انطلقت في 2012، ولا تزال نيرانها مشتعلة حتى

اليوم.

لكن المأساة لا تقف عند مالي. في العراق، دفع القمع الطائفي الذي مورس ضد السنة بعد الغزو الأمريكي إلى حمل السلاح والانخراط في صفوف المقاومة، والتي تحوّلت لاحقاً إلى تنظيمات متشددة مثل القاعدة وصولاً إلى داعش. أما في سوريا، فقد فجر استبداد النظام البعثي الطائفي ثورة شعبية سرعان ما ووجهت بالنار، ما أدى إلى بروز الجماعات المسلحة، وتحول بعضها إلى تشكيلات جهادية، ليس بسبب فكرها فقط، بل بسبب القمع المستمر وانسداد الأفق السياسي. وحتى في اليمن، قادت التدخلات الإقليمية والتهميش السياسي إلى تفجّر الأوضاع، ودخلت البلاد في دوامة حرب طاحنة.

الغرب، رغم كل شعاراته حول الديمقراطية وحقوق الإنسان، وقف دائماً إلى جانب المستبدين. فالدول الغربية لم تكتفِ بدعم الأنظمة القمعية عسكرياً واقتصادياً، بل ورثت المستعمرات إلى أنظمة تعمل على خدمتها، وتضخ المليارات في اقتصادات الغرب، فيما شعوبها تتضور جوعاً. فالدول الإسلامية اليوم تدفع مليارات الدولارات لأمريكا، التي تواصل تسليح إسرائيل لقتل الفلسطينيين، وتقود حملات عسكرية تقتل آلاف المدنيين في اليمن، بينما تسكت تماماً عن جرائم مالي وبوركينا فاسو ضد المدنيين في أزواد ومناطق الفولان.

الحجة المتكررة لهذه الأنظمة هي «محاربة الإرهاب»، لكنها كذبة مكشوفة. ففي مالي، تهاجم الجماعات الجهادية الدولة في ماسينا ومناطق الجنوب، لكن الجيش المالي والمرتقة الروس (فاغنر) يردّون بقتل المدنيين العزل في أزواد، كما لو أن أبناء أزواد هم العدو الحقيقي، لا المجموعات المسلحة. وفي بوركينا فاسو، تشن الجماعات الجهادية هجمات متكررة على قوات الأمن والمليشيات، بينما تختار الدولة الرد بذبح المدنيين الأبرياء في القرى بحجة التعاون مع الإرهاب، مع تجاهل كامل للهجمات الأصلية التي تطلّال الجيش.

هذا الواقع القاسي والمكرر عبر البلدان، يؤكد أن القمع يولّد المقاومة، وأن الأنظمة الظالمة لا يمكن أن تخلق سلماً ولا استقراراً. فالشعوب لا تُقهر إلى الأبد، ولا تقبل بالقتل على أساس الانتماء الديني أو العرقي أو السياسي. الثورة، كما أثبت التاريخ، لا تولد من الفراغ، بل من الظلم والاضطهاد. وحين تسدّ كل الأبواب أمام المطالب العادلة، لا يبقى أمام المهزومين إلا السلاح وسيلةً للدفاع عن الكرامة والحقوق.

وفي النهاية، لا يمكن لأي دولة أن تعيش بسلام دون عدالة. فإما أن تُحكّم الشعوب بالمساواة والإنصاف، أو أن تدفع الأنظمة ثمن غطرستها في حروب داخلية لا تنتهي.

الحروب غير المتكافئة: حين تنتصر الإرادة على موازين القوة

في أروقة الصراعات المعاصرة، برزت الحروب غير المتكافئة كظاهرة متكررة ومؤثرة، حيث تواجه جماعات مسلحة - سواء كانت حركات تحرر أو تنظيمات ذات طابع جهادي - دولاً

تملك من العناد والدعم ما يجعلها تفوقها عدّة وعتادًا. ورغم هذا الاختلال الظاهر في موازين القوى، استطاعت بعض تلك الجماعات بلوغ أهدافها، فيما لا تزال أخرى تواصل الكفاح تحت شعارات التحرير أو إقامة حكم إسلامي أو وطني.

أفغانستان: في أفغانستان، شكلت حركة «طالبان» نموذجًا صارخًا لتفوق الإرادة على القوة العسكرية. فقد حكمت البلاد بين 1996 و2001 قبل أن تُطرد على يد قوات التحالف بقيادة الولايات المتحدة. غير أنها عادت لتتولى زمام الحكم مجددًا في أغسطس 2021، بعد انسحاب القوات الأمريكية، التي كانت تساند الحكومة الأفغانية بآلاف الجنود والمستشارين والمعدات المتطورة. ورغم الفارق الكبير في التسليح والتقنية، استطاعت «طالبان» فرض سيطرتها في فترة وجيزة، مدفوعة بإصرارها على تحقيق ما تعتبره حقًا مشروعًا في الحكم.

سوريا: منذ انطلاق الثورة السورية في مارس 2011، واجه الشعب السوري واحدًا من أعنف أنظمة الحكم في المنطقة، مسنودًا بتحالفات دولية وإقليمية ثقيلة الوزن، كروسيا وإيران، ومليشيات متعددة الجنسيات. كانت المعادلة في ظاهرها تميل بالكامل لصالح النظام، خاصة بعد التدخل العسكري الروسي المباشر في سبتمبر 2015، والذي قلب ميزان القوى في الميدان، وجعل من حلم إسقاط النظام هدفًا يبدو بعيد المنال.

ومع ذلك، برزت مقاومة شرسة وغير تقليدية، جمعت بين فصائل جهادية ومتمردة، وتمكنت رغم القصف العنيف والحصار والتجويع من الصمود في جيوب متفرقة من البلاد. من بين هذه الفصائل، صعد نجم «هيئة تحرير الشام» التي تشكّلت من تحالفات معقدة، وكان يقودها أحمد الشرع، المعروف باسم «أبو محمد الجولاني».

الجولاني، الذي كان يُصنف يومًا ما كأحد أخطر الإرهابيين في العالم، على لائحة المطلوبين أمريكيًا، قاد تحولات استراتيجية في بنية الهيئة، متخليًا عن الارتباط الرسمي بتنظيم القاعدة، وساعيًا إلى إعادة تقديم نفسه كفاعل سياسي محلي يسعى لحكم رشيد في منطقة إدلب وما حولها.

وبينما ظن كثيرون أن مصيره سيكون القتل أو العزلة، جاءت الأحداث على غير المتوقع: ففي ظرف استثنائي، وضمن توافقات دولية غامضة المعالم، توجه الثوار إلى دمشق وانسحبت القوات الروسية من مناطق واسعة دون قتال، وانسحبت معها المليشيات الإيرانية، مما سمح لقوات الجولاني بالتقدم السريع نحو العاصمة دمشق، التي وصلتها خلال أقل من أسبوعين من المعارك المحدودة.

هذا التحول الصادم، الذي وصفه البعض بـ«معجزة القرن»، مهّد الطريق لتغير كبير في المشهد السياسي السوري، حيث أعلنت مرحلة انتقالية بقيادة أحمد الشرع، الذي لم يعد فقط زعيمًا لفصيل مسلح، بل أصبح رئيسًا مؤقتًا يحظى باعتراف متزايد في المنطقة والعالم.

فقد زار الشرع عدة دول عربية كالسعودية ومصر والإمارات، كما استقبل وفودًا أوروبية، وزار تركيا بدعوة من رئيسها وباريس بدعوة رسمية من الرئيس ماكرون. أما القمة التي أحدثت ضجة كبرى فكانت لقاءه بالرئيس الأمريكي دونالد ترامب في الرياض خلال مايو 2025، في حدث تاريخي مثل إعلانًا صريحًا بانتهاء عزلة الشرع دوليًا، بل وإعادة تأهيله كفاعل سياسي مشروع في مستقبل سوريا.

هذا التحول العميق يكشف أن الحركات التي تُوصم بالجهادية قد تجد طريقها إلى الاعتراف الدولي إذا ما أظهرت مرونة سياسية، وامتلكت زمام الأرض، وقدمت نفسها كبديل عقلائي عن أنظمة قمعية فشلت في بناء دولة رشيدة.

فلسطين: في فلسطين، تواصل حركة «حماس» صمودها في وجه آلة عسكرية إسرائيلية مدعومة دعمًا مفتوحًا من الولايات المتحدة. فمنذ انطلاق عملية «طوفان الأقصى» في 7 أكتوبر 2023، لم تتمكن إسرائيل من القضاء على الحركة، رغم استخدامها أقصى طاقاتها العسكرية والاستخباراتية. ويعود ذلك إلى طبيعة الصراع نفسه، حيث تدافع «حماس» عن أرضها ضد احتلال مستمر منذ عام 1948، ما أكسبها تعاطفًا شعبيًا عالميًا، تُرجم إلى اعتراف عدد من الدول بفلسطين كدولة مستقلة.

الصومال: وفي الصومال، لا تزال «حركة الشباب المجاهدين»، التابعة لتنظيم «القاعدة»، تشن هجماتها على القوات الحكومية، بل وتقرب من مشارف العاصمة مقديشو في بعض الأحيان. نشأت الحركة في 2004 كذراع عسكري لاتحاد المحاكم الإسلامية، ثم انشقت عنه بعد تحولات سياسية عميقة. وعلى الرغم من التدخلات الإقليمية والدولية، إلا أن الحركة ما تزال فاعلاً رئيسيًا في المشهد، وتواصل عملياتها المسلحة، مستفيدة من شعور بالظلم ورفض المجتمع الدولي لتجربة الحكم الجهادي.

ورغم عدم التكافؤ وكون الطرف الآخر دولة كبيرة ذات مؤسسات عسكرية إلا ذلك لم يمنع من تقدم حركة الشباب وتصاعد قوتهم.

الساحل: الميدان المتفجر

في منطقة الساحل، تتجسد الحروب غير المتكافئة في أبهى صورها. ففي مالي، استطاعت «الحركة الوطنية لتحرير أزواد» في 2012 السيطرة على مدن كيدال، غاو، وتومبكتو خلال 73 يومًا فقط، بينما انهارت القوات النظامية المالية، لتعلن الحركة لاحقًا استقلال أزواد في 6 أبريل من العام نفسه. إلا أن التدخلات الإقليمية والدولية - بداية من قوات «الإيكواس» وصولاً إلى التدخل الفرنسي تحت عمليات «سيرفال» و«برخان» و«تاكوبا» - أجهضت حلم الاستقلال، وأعادت الترتيبات إلى نقطة تفاوض.

ومع الانقلابات الأخيرة في مالي، استعانت الحكومة بقوى مرتزقة متعددة، مثل «فاغنر»

الروسية، و«سادات» التركية، و«كانيك»، فضلاً عن دعم صيني وبوركينابي ونيجيري في العمليات الجوية والبرية. رغم هذا الدعم الكاسح، لا تزال القوات المسلحة الأزوادية تحافظ على حضور ميداني فعال، وتحقق انتصارات في المعارك المباشرة و الجوية، وإن اضطرت أحياناً للانسحاب حفاظاً على أرواح المدنيين جراء القصف الجوي العشوائي.

بوركينافاسو والنيجر: في بوركينافاسو، تواجه الدولة تحدياً وجودياً أمام تصاعد نفوذ الجماعات الجهادية، التي باتت تسيطر على معسكرات وتُسقط مئات القتلى يومياً، مما جعل البلاد تصدر مؤشرات الإرهاب عالمياً. وفي النيجر، تشهد الساحة تنافساً دامياً بين فرعي «داعش» و«القاعدة»، وسط عجز مريب للدولة رغم دعمها بالأسلحة والطائرات المسيرة والمرترقة، وهو ما زاد من ضراوة الهجمات بدلاً من الحد منها.

تشاد: المتمردون في قلب السلطة

وفي تشاد، انتهت عقود من حكم إدريس ديبي بانتصار الحركات المتمردة القادمة من الجنوب الليبي، حيث أعادت تنظيم صفوفها منذ 2014. ومع تصاعد المواجهات، خصوصاً في مناطق غنية بالذهب ككوري، وصلت الأمور إلى ذروتها في أبريل 2021، حين قُتل الرئيس ديبي في هجوم شنته «جبهة التغيير والوفاق»، مما أحدث هزة سياسية عميقة في البلاد، وأعاد ترتيب الأوراق لصالح المعارضة المسلحة التي لطالما اعتُبرت هامشية.

وعليه، ما تُظهره هذه التجارب أن الفوارق العسكرية لم تعد الضامن الوحيد للنصر، وأن الجماعات المسلحة التي تملك مشروعاً واضحاً وعمقاً شعبياً تستطيع، رغم كل العقبات، أن تفرض نفسها على الساحة السياسية والعسكرية. ويبدو أن العالم لم يعد يقيس شرعية الفاعلين من خلفياتهم الجهادية أو المتمردة، بل بقدرتهم على فرض الاستقرار وتحقيق الحد الأدنى من التوافق الداخلي والدولي.

إن الحروب غير المتكافئة، بقدر ما تُظهر خللاً في النظام الدولي، تفضح أيضاً عجزه عن تقديم حلول عادلة، ما يدفع المهمشين إلى حمل السلاح، كخيار أخير في وجه الأنظمة المتسلطة أو الاحتلال المزمع.

خاتمة

تبرز من خلال هذه الاستعراضات لجوانب متعددة من الصراعات والتحوليات في العالم الإسلامي المعاصر صورة معقدة للغاية. الجهاد، الذي بدأ كفكرة مقاومة لاحتلال خارجي في أفغانستان، تطور ليصبح عنواناً لحركات مسلحة ذات أجندات عالمية أو إقليمية، تتصارع فيما بينها أحياناً كما هو الحال بين القاعدة وداعش. الحركات الإسلامية السلمية مثل الإخوان المسلمين سعت للمشاركة في اللعبة السياسية عبر الوسائل السلمية، لكنها اصطدمت ب«الدولة العميقة» والقوى الإقليمية والدولية، ما أدى إلى قمع دموي. وفي مناطق مثل أزواد، تتداخل

قضايا الهوية والتمهيش التاريخي لشعوب مثل الطوارق والفلولان والعرب مع أجنادات الجماعات المسلحة وصراع القوى الإقليمية والدولية على الموارد والنفوذ. جماعة التبليغ تقدم نموذجاً مختلفاً تماماً، يركز على الدعوة والابتعاد عن السياسة، لكنها رغم ذلك تواجه اتهامات وقيداً في بعض الدول. تبقى هذه القضايا، كقضية فلسطين التي لا تزال حية في الوجدان الإسلامي والعربي ومحط اهتمام عالمي رغم مرور 75 عاماً على النكبة، تشكل تحديات كبرى تتطلب فهماً معمقاً للوصول إلى حلول عادلة وشاملة.

إستنتاج

1. لم يعد الجهاد مجرد أداة وظفتها القوى الدولية في صراعاتها الكبرى كما في أفغانستان، بل تحول إلى ظاهرة عالمية، ذات نزعة استقلالية وتوسعية، وتضع النظام الدولي بأسره في مواجهة مفتوحة مع أيديولوجية معقدة ومتغيرة.
2. كشفت التجارب السياسية في مصر والجزائر أن الوصول إلى السلطة لا يعني البقاء فيها، ما لم تكن هناك منظومة سياسية تقبل التعددية فعلياً. فالدولة العميقة، حين لا تروق لها النتائج، سرعان ما تستدعي العنف وتحكمم للدبابة.
3. في الفراغات الأمنية والسياسية العميقة التي عرفتها منطقة الساحل، لم يكن غريباً أن تنشأ جماعات مسلحة تمتلك من «الشرعية المحلية» ما تفتقر إليه الحكومات، فاستثمرت في المظلومية لتعيد رسم الجغرافيا والنفوذ بقوة السلاح.
4. في ظل القمع المنهجي والتمهيش التاريخي، وجد كثير من الفلولانيين والطوارق والعرب في الانضمام للحركات المسلحة ملاذاً للحماية لا تعبيراً عن تطرف. فهؤلاء لم يُجبرهم الفكر، بل دفعتهم المعاناة إلى خوض صراع من أجل الكرامة والوجود.
5. يؤكد الواقع أن العنف في الساحل ليس طارئاً، بل متجذراً في بنى سياسية وإثنية غير عادلة. ما لم تُعالج جذور التهميش البنيوي، ستظل المنطقة عالقة في حلقة مفرغة من القمع والثورة، يُعاد إنتاجها مع كل جيل، وكل خيبة أمل جديدة.
6. أثبت التاريخ أن الوصول إلى السلطة لا يكون إلا بدعم الشعوب لقضاياها

CİHAD VE BÖLGESEL ÇATIŞMALAR AFGANİSTAN'DAN SAHEL'E UZANAN KARMAŞIK BİR YOLCULUK

Alhadri ALFAKİİ*
Çev. Ahmet EKŞİ**

Giriş

İslam dünyasının son dönemlerinde köklü dönüşümler yaşandı. “Cihad” kavramını temel bir slogan olarak benimseyen entelektüel akımlar, siyasi ve silahlı hareketler ortaya çıktı. Bu hareketler karmaşık ulusal ve bölgesel meselelerle iç içe geçti. Afganistan’ın ovalarından Afrika Sahel bölgesinin çöllerine, tasviri zor Filistin meselesinden Ortadoğu’daki çalkantılı değişimlere kadar, şiddet, siyaset, kimlik, iktidar ve kaynak mücadelesinin iç içe geçtiği panoramik bir tablo ortaya çıktı.

Bu makale, cihad ve nedenleri ile sonuçları, el-Kaide ve IŞİD gibi grupların yükselişi ve düşüşü, Sahel ve Sahra ülkelerinin karmaşık durumu ve özgürlük hareketlerinin tarihçesi (Azvav Kurtuluş Cephesi, Cumhuriyet için Direniş Konseyi (Nijer) ve Adalet için Ulusal Cephe (Tubo) vb.) ve silahsız İslamcı hareketler olan Tebliğ Cemaati ve Müslüman Kardeşler gibi hareketlere kadar uzanarak, yıllar boyunca bölgenin görünümünü şekillendiren etkileşimleri anlamaya çalışmaktadır.

İslam’da Savaş Ahlakı

Güzel ahlak, merhamet ve hoşgörü; çoğu milletin barış zamanlarında ortak değerleridir. Hatta bu milletler, barbarlıkta ileri gitmiş olsalar bile, sükûnet dönemlerinde bu erdemleri yüceltirler. Ancak gerçek ahlak sınavı, savaş zamanında ortaya çıkar. Öfkenin ateşi içinde ilkeler erir, ilerleyen orduların ayakları altında merhamet kaybolur, zafer hazzı ise intikam arzusunu körükler. Ancak İslam, sa-

* Azvav Hareketi

** Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, ahmet.eksi@kocaeli.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3218-7837.

vaş ahlakında insanlık tarihinde ender görülen özgün bir model sunmuştur. Bu model, en karanlık anlarda bile insanlık ve adaletin tecelli ettiği bir örnek olarak öne çıkmıştır.

İslam’da Savaş: Keyfi Değil Merhametle Sınırlıdır

İslam’ın aslında esaslı barıştır. Fakat savaş, keyfî veya sınırsız bir eylem olarak meşru kılınmamış; bilakis meşru hedeflerle sınırlandırılmış ve katı ahlaki kurallarla çevrelenmiştir. İslam’da savaş ne intikam aracıdır ne de zulüm vasıtası; saldırıya karşılık vermek ve adaleti tesis etmek için kullanılan bir araçtır. Bu nedenle, tavizsiz şekilde riayet edilmesi gereken şu prensipleri koymuştur:

1. Kadınların, yaşlıların ve çocukların öldürülmemesi: Hz. Peygamber (s.a.v.), ordu komutanlarına en önemli tavsiyelerinden birinde şöyle buyurmuştur: “Çocukları öldürmeyin.” Başka rivayetlerde, yaşlıların, kadınların ve küçüklerin öldürülmemesi üzerinde özellikle durmuştur. Böylece Müslümanların savaşı, sadece savaşan taraflara yönelmiştir. Oysa günümüzde durum bunun tersinedir: Filistin’de İsrail bombardımanları altında nüfusun yoğun olduğu mahalleler yok edilmektedir; Suriye’de şehirler varil bombalarıyla yıkılmaktadır, Azavad’da ise Mali ordusu ve Wagner paralı askerleri, yaşlı, kadın ve çocukları ayırt etmeksizin öldürmekte ve bu suçlar soykırım suçlarına varan boyutlara ulaşmaktadır.

2. İbadet edenleri kanının dokunulmazlığı: Allah’ın Resûlü (s.a.v.) ordularına şöyle buyururdu: “Manastırlardaki keşişleri öldürmeyin.” yani rahipleri ve ibadet edenleri öldürmeyin. Bu, onların dini özgürlüklerine saygı göstermek anlamına gelirdi. Nitekim Azavad halkı —neredeyse tamamı Müslüman olmasına rağmen— bölgelerindeki az sayıdaki Hristiyan’a inançlarından ötürü dokunmamıştır. Yakın zamanda Suriye’de buna benzer bir örnek gördük. Nitekim Suriye’nin mevcut Cumhurbaşkanı Ahmed eş-Şara, Halep’te bir Hristiyan heyeti kabul ederek, dini farklılıklara rağmen Suriye toplumunun bileşenleri arasındaki kader birliğini vurguladı.

3. İslam’da düşmana karşı dahi hıyanetin yasaklanması: Düşman yenilgiye uğramak üzere olsa bile İslam’da ihanet haramdır. Hatta Hz. Peygamber (s.a.v.), ihanete uğrayan kişi kafir olsa bile, ihanet eden kişiden uzak durmuştur. Hz. Ömer (r.a.), eman sözü verdiği bir kâfire ihanet edenin boynunun vurulmasını emretmiştir. Bu tavır, çağının çok ötesinde bir ahlak örneğidir. Günümüzde ise birçok devlet, savaşta ihaneti normal görmekte, masum kanları “terörle mücadele” veya savaş gerekçesiyle meşru saymaktadır.

4. Yeryüzünde tahribat ve fesadın yasaklanması: İslam’da savaş, medeniyetin yok edilmesi anlamına gelmez. Hz. Ebû Bekir es-Siddîk (r.a.), ordularına şu öğüdü vermiştir: “Yeryüzünde fesat çıkarmayın, meyveli ağaçları kesmeyin, manastırları yıkmayın.” Oysa modern dünyada, fesat ve yıkım işgalcilerin askerî doktrinlerinin bir parçası hâline gelmiştir: Düzenli askeri birlikler tarafından Suriye şehirlerinin yıkımı, Gazze’nin harabeye çevrilmesi, Azavad köylerinin yakılıp evlerin, camilerin ve okulların bombalanması bunun bariz örnekleridir.

5. Esire ikram edilmesi, işkence edilmemesi: İslam’da esir, aç bırakılmaz, aşağılanmaz; yetim ve miskin gibi ikram edilir. Kur’an-ı Kerim, “*Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler.*” (İnsân 76/8) diye onları övmüştür. Bunun somut bir örneğini, Hamas’ın İsraili esirlere yönelik muamelesinde görmekteyiz. Bazı esirler, kendilerine iyi davranıldığını bizzat dile getirmiştir. Buna karşılık, İsrail hapishanelerindeki Filistinli esirler açlık, işkence ve ihlallere maruz kalmaktadır. Azavad Kurtuluş Cephesi de esirlere yiyecek, giysi ve tıbbi bakım sağlayarak İslam’ın hükümlerine uygun davranmaktadır. Oysa Mali hapishanelerindeki Azavadlı esirler işkence, ölüm veya toplu mezarlara gömülme tehlikesiyle yüz yüzedir.

6. Cesetlerin parçalanmasının (müsle) yasaklanması: Uhud Savaşı’nda Hz. Hamza’nın (r.a.) bedenine işkence yapılmasına rağmen, Hz. Peygamber (s.a.v.) misilleme yoluna gitmemiş ve şöyle buyurmuştur: “Cesetlere işkence edenler, kıyamet günü en şiddetli azaba uğrayacaktır.” Azavad’da, tüm şiddetli çatışmalara rağmen ölümlerin bedenlerine dokunulmaz. Buna karşın Mali ordusu ve Wagner unsurlarının kafa kesme, cesetleri yakma, derisini yüzme, hatta gömülürken patlayıcıyla tuzaklama gibi insanlık dışı uygulamalar yaptığı belgelenmiştir.

İslam, savaş zamanında bile insanlığa öncülük eden ilkeler koymuştur. Savaş intikam aracı değil adaletin tesisi için bir yol olarak görmüş; savaşları vahşetten koruyan bir ahlaki zırh sunmuştur. İnsanlığa, düşmanla dahi karşı karşıya geldiğinde şerefın yok olmadığını, insanlığın kanla yok edilemeyeceğini ve hatta düşmanın bile korunması gereken bir haysiyetinin bulunduğunu öğretmiştir.

Bugün Filistin, Suriye, Azavad ve benzeri yerlerde şahit olduğumuz tekrar eden ihlaller ise, İslam’ın on dört asır önce ilan ettiği bu değerlerden dünyanın ne kadar uzaklaştığını hatırlatan canlı bir örnektir. İslam, savaş insanlık için bir katliam yeri değil, bir merhamet okulu haline getirmiştir.

İhvan-ı Müslimin/Müslüman Kardeşler

2000’li yılların başından itibaren, Mısır’da Müslüman Kardeşler hareketi (İhvan-ı Müslimin), siyasete daha yoğun bir biçimde katılmaya başlamıştır. Bu süreç, özellikle Hüsnü Mübarek döneminin başındaki sözde açılım ortamı ve 11 Eylül olaylarının ardından Amerika Birleşik Devletleri’nin bölgede demokrasiyi teşvik etme baskıları ile mümkün hale gelmiştir.

2005 parlamento seçimlerinde İhvan, güçlü bir katılım göstermiş ve resmî olarak yasaklı olmasına rağmen 88 sandalye kazanarak sürpriz bir sonuç elde etmiştir. Ancak bu yükseliş, sert bir güvenlik müdahalesiyle karşılanmış; geniş çaplı tutuklamalar, medya baskısı ve örgütsel sınırlamalar gündeme gelmiştir.

2011’deki 25 Ocak Devrimi, yıllardır süren zulüm, baskı ve sosyal adaletsizliklere karşı halkın birikmiş tepkisinin zirvesi oldu. Mısırlıların bu başkaldırısı, İhvan’ın da sürekli dile getirdiği marjinalleştirme ve dışlanma politikalarının bir sonucu olarak görülebilir. Devrim sırasında hareket aktif rol oynamış; ardından siyasî kanadı olan “Hürriyet ve Adalet Partisi”ni kurarak parlamentoda çoğunluğu elde etmiş ve nihayetinde 2012’de Muhammed Mursî’yi cumhurbaşkanı seçtirmeyi başarmıştır.

Ancak Mursî’nin iktidarı bir yıldan fazla sürmedi. Derin devletin direnişi ve toplumdaki keskin kutuplaşma, ayrıca sivil muhalefetin alternatif bir siyasi proje sunamaması, 3 Temmuz 2013’te açık bir askerî darbeyle görevden alındı ve bunu katliamlar izledi. Bu darbe, özellikle Rabia el-Adeviyye Meydanı’ndaki katliam başta olmak üzere büyük katliamlara ve hareket tarihinin en geniş çaplı baskı dalgasına yol açtı.

2013 sonrasında İhvan, sürgün ve takip sürecine girdi. Lider kadrosunun büyük kısmı tutuklandı; hareket, Mısır başta olmak üzere birçok Arap ülkesinde “terör örgütü” ilan edildi. Oysa İhvan, değişimi şiddet yoluyla değil, bilinç, eğitim ve siyasî katılım yoluyla gerçekleştirmeyi savunuyordu. Bu sebeple, silahlı cihad hareketleri —özellikle el-Kaide— İhvan’ı tekfir ederek onu “reformcu” bir hareket olmakla itham etti. Buna rağmen hareket, tedrici reform, siyasî katılım ve toplumsal taban inşasına dayalı bir stratejiyi benimsemeye devam etti. Ancak İhvan’la ilişkili pek çok âlim ve davetçi hâlen Mısır’da ve bazı diğer Arap ülkelerinde hapsedir. Çünkü bu ülkeler, İhvan’ın toplum üzerindeki etkisinden çekinmektedir.

Sonuçta, salt seküler bir anayasa ile rejimleri sürdüren otoriter rejimler, toplumsal adalet ve kültürel dengeyi sağlamadıkça gerçek bir istikrar üretemez. Halklar, kuru yasal metinlerle değil; adalet, kalkınma ve onurla yönetilebilir.

İslami Cihadın Dönüşümleri: Komünizme Karşı Bir Araçtan Küresel Sistemin Düşmanına

Modern anlamda İslami cihad düşüncesi, özellikle 1970’lerin sonlarında Sovyetler Birliği’nin Afganistan’ı işgaliyle belirgin bir şekilde öne çıkmaya başladı. Bu savaş, silahlı İslami hareketlerin tarihinde büyük bir dönüm noktası oldu. Her ne kadar bu düşüncenin kökleri daha eski İslami gruplara kadar uzansa da Afganistan tecrübesi, sınırları aşan “cihadi” örgütlerin oluşumunda belirleyici bir ortam sağladı. Bu süreçte en önemli örnek, el-Kaide’nin ortaya çıkışıdır.

Müslüman Kardeşler (İhvan-ı Müslimin), Arap dünyasında siyasî bilincin şekillenmesinde büyük rol oynamıştı. Bu harekete mensup birçok kişi baskılardan kaçarak yurtdışına yöneldi. Sovyetler’e karşı yürütülen savaş nedeniyle Afganistan bu kişiler için cazip bir adres oldu. Taliban ise, ABD’nin teşviki ve bazı Arap-İslam ülkelerinin desteğiyle, Sovyetlere karşı mücadelede benzersiz bir destek gördü. Böylece Müslüman gençlerin “komünizme karşı cihad” için teşvik edilmesi ve silahlandırılması amacıyla ilan edilmemiş bir ittifak oluştu.

Bu ortamda Usame bin Ladin öne çıktı. “Arap mücahitlerini” destekleme ve organize etmede kilit bir rol oynadı. Peşaver’de kurduğu “Misafirhane” (Beytül-Ensar), sonradan “el-Kaide” adını alacak olan küresel silahlı örgütün nüvesine dönüştü. Burada, Batı’ya karşı küresel cihad fikrini benimseyen silahlı yapının ilk temelleri atıldı.

1989’da Sovyetler Afganistan’dan çekildiğinde, “Afgan Arap/Arap mücahitler” ülkelerine kahraman gibi dönmeyi umdular. Ancak çoğu ülkede, radikal fikirlerinden duyulan kaygı nedeniyle baskı ve dışlanma ile karşılaştılar. Afganistan’da ise, zaferin ardından ülkenin nasıl yönetileceği konusunda “Afgan” gruplar arasında şiddetli anlaşmazlıklar baş gösterdi. Bazı gruplar tam bir İslami yönetim kurmak isterken, diğerleri “uzak düşman”, özellikle Amerika’ya karşı “küresel cihad” fikrini sürdürmekten yanaydı. Bu ayrışma, Afgan iç savaşını derinleştirdi.

Söz konusu süreç, 11 Eylül 2001’de New York’taki Dünya Ticaret Merkezi’ne düzenlenen saldırılarla doruk noktasına ulaştı. Bu saldırı, İslamcı gruplara yönelik küresel politikada köklü bir değişime neden oldu. ABD, bu saldırıyı Afganistan’a askeri müdahale etmek ve El Kaide’ye sığınak sağladığı gerekçesiyle Taliban rejimini devirmek için bir gerekçe olarak gördü.

Artık el-Kaide, ABD'nin baş düşmanı ilan edilmişti. Taliban da aynı şekilde “terör örgütü” listesine alındı. Oysa bu hareketler, bir zamanlar Sovyetler'e karşı savaşta bizzat ABD ve Arap ülkelerince desteklenmişti. Batı söylemi, “terörizm” ile “İslamcılık” arasında bilinçli bir bağ kurdu; bu da halk desteğine sahip olan İslami hareketlerin, özellikle Müslüman Kardeşler gibi örgütlerin halk nezdindeki itibarını sarsmayı amaçladı

Arap Baharı sonrasında bu tür hareketlerin bazı ülkelerde iktidara gelmesi, Batı'da ve bazı Arap hükümetlerinde büyük endişe uyandırdı. Çünkü bu, “Taliban tarzı bir yönetimin” tekrar edebileceği korkusunu besliyordu. Bu da onları ABD'nin müdahalesini desteklemeye ve bu akımlarla savaşmaya itti. Böylece bir zamanlar komünizme karşı kullanılan cihad hareketi, kısa sürede küresel sistemin düşmanı hâline geldi. İslami hareketler, artık sadece askerî açıdan değil, ideolojik olarak da hedef alınan geniş kapsamlı bir “siyasi-ideolojik savaş”ın merkezine yerleştirildi.

Tebliğ Cemaati: Siyasetten Uzak Bir Davet mi?

Tebliğ ve Davet Cemaati, 1926 yılında Hindistan'da Şeyh Muhammed İlyas Kandehlevî tarafından kurulmuştur. Hareketin merkezi Delhi olmuştur. Onun vefatından sonra oğlu Muhammed Yusuf ve ardından Mevlânâ İnâmül Hasan cemaatin liderliğini üstlenmiştir.

Cemaat, kısa sürede Hindistan'da yayıldı, ardından Pakistan ve Bangladeş'e ulaştı. Daha sonra Arap dünyasına ve genel olarak İslam dünyasına açıldı. Suriye, Mısır, Suudi Arabistan, Fas gibi ülkelerde taraftar edildi. Daha sonra faaliyetleri, Müslüman olmayanları İslam'a davet etmek amacıyla Avrupa ve Amerika'ya da yayıldı.

Cemaatin odak noktası, insanları Allah'ın birliğine iman etmeye ve Hz. Muhammed'in yolunu takip etmeye çağırmaktır. Mezhep çatışmalarına ve siyasete girmekten özellikle kaçınırlar. Çünkü siyasetin davet amacını zayıflatıldığını düşünürler. Tanrı'nın büyüklüğünü ve gücünü hatırlatmaya dayanan basit bir dini söylem benimser ve çalışmalarında teşvik ve iyi öğüt verme yöntemini tercih ederler.

Bununla birlikte, tamamen barışçıl karakterine rağmen, bazı ülkelerde bas-kılarla karşılaşmıştır. 2009'dan beri Rusya'da yasaklanmış, “radikal” bir grup olarak ilan edilmiş ve üyeleri, “İslam devleti kurma planı” gerekçesiyle yargılanmıştır. 2021'de Suudi Arabistan da “toplumda tehdit oluşturduğu” gerekçesiyle

cemaat hakkında bir uyarı yapılmıştır. Buna karşılık Katar, Kuveyt ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi Körfez ülkelerinde cemaat hâlâ faaliyetlerini sürdürmekte, açıkça davet çalışmalarına devam etmektedir.

el-Kaide: Doğuşundan Küreselleşmesine

el-Kaide, 1980'lerin sonunda Usame bin Ladin ve Abdullah Azzam tarafından, Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgaline karşı yürütülen savaş sırasında kurulmuştur. Bu örgüt, Sovyetler Birliği ile savaşmak için Afganistan'a akın eden "Arap mücahitler" gruplarına bir çatı oluşturdu ve Körfez ülkeleri tarafından finanse edildi, ABD ve Pakistan istihbarat servisleri tarafından desteklendi. Sovyetlerin çekilmesinden sonra El Kaide, "uzak düşman" olarak gördüğü ABD ve müttefiklerine karşı küresel bir cihad projesi taşıyan sınır ötesi bir örgüt haline geldi.

1990'lı yıllarda örgüt, Sudan ve Afganistan'da yeniden konumlandı. Bu dönemde önemli saldırılar gerçekleştirdi:

- 1998'de Nairobi ve Darüsselam'daki ABD büyükelçiliklerinin bombalanması,
- 2000'de USS Cole destroyerinin bombalanması.

Ancak en sarsıcı saldırı, 11 Eylül 2001'de New York'taki İkiz Kuleler'e yapılan saldırı oldu. Bu olay, ABD'nin Afganistan'ı işgal etmesine ve Taliban rejiminin devrilmesine yol açtı. el-Kaide'nin merkezî yapısı dağılırken, lider kadrosu kaçmak zorunda kaldı.

Buna rağmen örgüt, sonrasında "adem-i merkeziyetçi" bir strateji benimsedi. Güvenlik boşluklarından ve iç çatışmalardan yararlanarak bazı ülkelerde yerel şubeler kurdu veya mevcut yapılarla ittifak yaptı. Böylece "küresel cihad" fikrini sürdürmeye devam etti.

Arap dünyasında öne çıkan el-Kaide şubeleri şunlardır:

- Arap Yarımadası el-Kaidesi
- Mağrip el-Kaidesi
- Hurras ed-Din (Suriye)
- Sina el-Kaidesi / Cundü'l-İslam (Mısır)
- Irak ve Libya'da küçük yapılanmalar
- en-Nusra/İslam ve Müslümanları Destekleme Grubu:

İslam ve Müslümanları Destekleme Cemaati (en-Nusra)

el-Kaide'nin Mağrip kolunun Sahel uzantısıdır ve bugün Batı Afrika ile Sahel-Sahra bölgesindeki en örgütlü ve en etkili cihadî güçlerden biri kabul edilmektedir. Mart 2017'de, birkaç silahlı grubun birleşmesiyle resmen kuruldu. Bu gruplar arasında en öne çıkanlar şunlardır:

- Sahra Emirliği
- Ensaruddin (lideri: İyad Ag Gali)
- Macina Kurtuluş Cephesi (lideri: Amadou Koufa)
- Mürabitun Tugayı

Cemaatin liderliğini İyad Ag Ghaly üstlenmiş, kısa sürede Sahel'deki en önemli silahlı aktörlerden biri hâline gelmiştir.

Kuruluşundan itibaren cemaat çift yönlü bir strateji benimsedi:

1. Askerî mücadele: Hükûmet güçlerine ve yabancı kuvvetlere karşı askeri eylemler

2. Toplumsal faaliyet: Yoksul ve dışlanmış kesimlerde davet ve sosyal hizmet faaliyetleri

Bu strateji, cemaatin Mali, Burkina Faso, Nijer ve Benin'e yayılmasını kolaylaştırdı. Yolsuz rejimlere ve güvenlik ihlallerine karşı halkın öfkesini fırsat bilerek, özellikle Fulanî, Tuareg ve Arap topluluklarında, kendisini “fakirlerin ve mazlumların savunucusu” olarak kendisini tanıttı.

Bu grup, sadece silahlı faaliyetlerle yetinmedi; aynı zamanda şeriat mahkemeleri kurdu, vergi topladı, sapkın bulduğu bazı uygulamaları yasakladı. Yerel liderlerle anlaşmalar yaparak, karşılığında güvenlik ve yargı hizmeti sundu. Bu da örgütün özellikle Orta Mali'de nüfuzunu artırmasına yol açtı.

Askerî olarak, gerilla savaşı, ani baskınlar, yol kenarı bombaları ve koordineli suikastlar cemaatin temel yöntemleri oldu. Mali, Nijer, Burkina Faso, Benin ve Fildişi Sahili'ndeki askeri üslere nitelikli saldırılar düzenlendi. Fransız “Barkhane Operasyonu” güçlerini, Mali'de istikrarı sağlamak için görev yapan Birleşmiş Milletler Çok Boyutlu Entegre Stabilizasyon Misyonu (MINUSMA) unsurlarını Mali ordusuyla ittifak halindeki Wagner paralı askerleri, Donzo ve Dan Ambasogo milisleri, Nijeryalı ve Burkina Faso ordusu ve Burkina Faso Ulusal Savunma Milisleri hedef alındı.

Her ne kadar el-Kaide'nin gücü 2000'lerin başına kıyasla azalmış olsa da, DEAŞ'ın yükselişinin ardından yaşanan bölünmelerden faydalanarak kendini “nispeten ılımlı” bir seçenek gibi sunmayı başardı. Bu sayede toplumlara sızarak destekçileri kendine çekmeyi başardı. Güvenlik koşullarının kırılganlığı ve hükümetlerin kontrolünün azalmasıyla El Kaide, özellikle Sahel ve Yemen gibi çatışma bölgelerinde, küresel hedeflerinden çok yerel gündemine odaklanarak yayılmaya devam ediyor.

Kuruluşundan Günümüze DEAŞ (İŞİD)

İŞİD (Irak ve Şam İslam Devleti) örgütü, El Kaide örgütünden, özellikle de 2003 yılında ABD'nin Irak'ı işgalinden sonra Ebu Musab el-Zerkavi tarafından kurulan “Mezopotamya El Kaide Örgütü” adlı Irak şubesinden doğmuştur. Bu örgüt, El Kaide'den bile daha şiddetli ve aşırı bir yapıya sahipti ve Şii mezhebini hedef almaya ve diğer İslamcı grupları kafir ilan etmeye odaklanıyordu. Bu nedenle El Kaide liderliği daha sonra bu örgütten uzaklaştı.

2006 yılında Zerkavi'nin öldürülmesinden sonra örgüt, Ebu Ömer el-Bağdadi liderliğinde “Irak İslam Devleti”nin kurulduğunu ilan etti. Ancak ABD güçlerinin sert saldırıları sonucunda 2010 yılına kadar etkisi azaldı. O zaman Ebu Bekir el-Bağdâdi liderliği devraldı. O, örgütü yeniden yapılandırdı. Irak ve Suriye'deki mezhepsel gerilimlerden yararlanarak gücünü artırdı.

Suriye devriminin patlak vermesiyle birlikte, örgüt 2013 yılında sahaya Suriye üzerinden geri döndü. Kendisini “Irak ve Şam İslam Devleti” (İŞİD) olarak ilan etti. 2014 yılında Irak'ta geniş çaplı bir işgal gerçekleştirdi ve ülkenin en büyük ikinci şehri olan Musul'u ele geçirdi, buradan “İslam Halifeliği”ni ilan etti ve Bağdadi'yi “Müslümanların halifesi” olarak atadı.

2014–2015 yıllarında en parlak döneminde, Irak ve Suriye'nin büyük bir kısmını kontrol altına aldı. Kendi yönetim mekanizmalarını kurdu; vergi topladı, şariat mahkemeleri yönetti, propaganda amaçlı vahşi yöntemlere başvurdu. Ancak ABD liderliğindeki uluslararası koalisyon, Irak güçleri, Şii milisler ve Suriye Demokratik Güçleri'nin karşı saldırısı ile “halifelik devleti” çöktü. 2017'de Musul, ardından aynı yıl örgütün Suriye'deki başkenti Rakka ve son kaleleri Baguz 2019'da düştü. Bununla birlikte, örgüt tamamen bitmedi, aksine Suriye çöllerinde ve Irak'ın kuzeyinde aktif hücreleriyle “gerilla savaşı” tarzına geri döndü.

DEAŞ'ın Önemli Kolları

- Sina Vilayeti (Mısır)
- Libya Vilayeti
- Cezayir Vilayeti
- Yemen Vilayeti
- Horasan Vilayeti (Afganistan merkezli)
- Batı Afrika Vilayeti

“Batı Afrika Eyaleti”, Doğu Arap dünyası dışında DEAŞ'ın en önemli şubelerinden biridir ve örgütün Afrika kıtasındaki nüfuzunu genişletme çabaları kapsamında kurulmuştur. Bu şube boşluktan doğmadı, aksine 2002 yılında Şeyh Muhammed Yusuf tarafından kurulan ve Kuzey Nijerya'da Batı eğitimine karşı çıkan ve onunla savaşıyan bir davet hareketi olarak başlayan Nijeryalı Boko Haram hareketinden doğmuştur. Boko Haram, kısa sürede şiddet yanlısı bir örgüte dönüşmüş, öğretmenleri, öğrencileri ve özellikle kız öğrencileri kaçırmalarıyla uluslararası alanda tanınırlık kazanmıştır.

Şiddetin tırmanması ve operasyonlarının genişlemesi ile Boko Haram, Afrika'da bir yer edinmek isteyen DEAŞ'ın dikkatini çekti. DEAŞ'ın ideolojik olarak disiplinsiz olan bu grubu kolay bir hedef olarak gördü ve özellikle 2009 yılında kurucusu ve lideri öldürüldükten sonra gruba sızması kolaylaştı. Mart 2015'te, o dönem örgütün lideri olan Abu Bakr Shekau, DEAŞ'e bağlılık yemini (biat) etti ve örgüt “Batı Afrika Vilayeti” adını aldı.

Ancak bu anlaşma çatışmasız sürmedi. Şikau'nun uyguladığı acımasız yöntemler konusunda iç anlaşmazlıklar yaşanırken, DEAŞ devreye girerek kendisine sadık alternatif bir liderlik kurdu ve bu da grubun iki kanadı arasında kanlı bir çatışmaya yol açtı. 2021 yılında, Şikau, bölgesel projelerinin önünde bir engel olarak gördükleri “Batı Afrika Vilayeti” içindeki rakipleriyle girdiği çatışmada öldürüldü.

Batı Afrika'nın yetki alanı daha sonra Çad Gölü bölgesinde genişleyerek Nijerya, Nijer, Çad ve Kamerun'u da kapsar hale geldi ve faaliyetleri, Sahel'in yetki alanı dışında kalan Nijer'in güney sınırlarına kadar uzandı. Bu durum, iki şubenin coğrafi ve örgütsel olarak birbiriyle iç içe olduğunu gösteriyor. Bu durum Nijer'i çatışmaya açık bir alan haline yani İslam Devleti örgütünün ortak operasyon sahasının bir parçası haline getirdi.

Böylece Boko Haram, okullarla savaşıyan yerel bir grup olmaktan çıkıp, Batı Afrika'nın güvenliğini ve istikrarını tehdit eden en tehlikeli DEAS eyaletlerinden birinin başlangıç noktası haline geldi.

7-DEAS'e Bağlı Sahel Vilayeti: Kuruluşu, Faaliyetleri ve Mevcut Durumu

DEAS'e bağlı Sahel Eyaleti, Afrika'nın, özellikle de Sahel ve Büyük Sahra bölgesinin en gelişmiş ve tehlikeli kollarından biri olarak kabul ediliyor. Bu eyalet, El Kaide'ye bağlı El Murabitun grubundan ayrılan ve 2015 yılında İslam Devleti'ne biat eden Adnan Abu Velid as-Sahrawi tarafından, Mali, Nijer ve Burkina Faso sınırlarındaki güvenlik boşluğu ve etnik çatışmalardan yararlanarak kuruldu. 2022 yılında, IŞİD'in küresel yapısında meydana gelen değişikliklerin ardından, Sahel Vilayeti'nin kurulduğu resmi olarak ilan edildi ve bu vilayet, bölgedeki DEAS'ın kolu haline geldi.

Sahel eyaleti, esas olarak Mali, Nijer ve Burkina Faso arasındaki üçlü sınır bölgesinde faaliyet göstermektedir. Bu bölgede resmî otoritelerin yokluğundan ve zayıflığından yararlanarak, ayrıca artan etnik ve kabile çatışmalarını kullanarak geniş köy ve kırsal bölgeleri kontrolü altına almıştır. Bu grup, pusu kurma, suikast düzenleme ve yerel halktan zorla zekât toplama gibi şiddet içeren taktiklere başvurma yanı sıra sürekli olarak devlet güçlerini ve onları destekleyen yerel milisleri hedef almaktadır. Ayrıca, bölgede etkin olan el-Kaide'ye bağlı “Nusretü'l-İslam vel-Müslimîn” grubu ile de kanlı bir çatışma yürütmekte olup, bu mücadelede tamamen hakimiyet ve nüfuz mücadelesine dönüşmüştür.

Sahel örgütü, çekilmeden önce “Barkhane” operasyonu sırasında Fransız ordusu gibi yerel, bölgesel ve uluslararası güçlerle, ayrıca Mali, Nijer ve Burkina Faso hükümetleri tarafından desteklenen yerel milislerle sürekli çatışmalar yaşadı.

Genel olarak, Sahel bölgesi, ülkelerin kırılganlığını ve terörle mücadelede bölgesel ve uluslararası koordinasyonun zayıflığını istismar ederek giderek artan bir bölgesel tehdit oluşturmaktadır. Sahel bölgesindeki siyasi ve sosyal çatışmalar devam ettikçe, Sahel Vilayeti'nin Afrika'daki şiddet ve terör alanında başlıca aktör olarak varlığını önümüzdeki yıllarda da sürdürmesi beklenmektedir. Bu durum, bu soruna karşı bütüncül ve acil çalışmalar yapılmasını gerektirmektedir.

Askerî olarak yenilgiye uğramış olmasına rağmen, DEAS hâlâ Irak ve Suriye arasındaki uzak bölgelerde veya uyuyan hücrelerde binlerce militan bulundurmaktadır. Örgüt, devletin zayıflığını, mezhepsel çatışmaları ve yerel adaletsiz-

likleri kendi faaliyetlerini yeniden canlandırmak için kullanmaktadır. 2023–2024 yıllarında Irak'taki operasyonlarının yoğunluğu özellikle Kerkük, Selahaddin ve Enbar bölgelerinde artmıştır.

Örgüt, Afrika'nın güneyinde de faaliyetlerini yeniden canlandırmaya çalışıyor, ancak Arap dünyasında en büyük tehdidi Irak, Suriye ve Sina'da devam ediyor. Libya ve Yemen'de sınırlı faaliyet gösteriyor.

Sahel Bölgesinde el-Kaide ile IŞİD Arasındaki Rekabet:

Sahel bölgesinde, el-Kaide ile DEAŞ arasındaki rekabet, karmaşık ve değişken güvenlik ortamının öne çıkan özelliklerinden biridir. Gerçek çatışma, el-Kaide'ye bağlı Mürabitun grubunun eski liderlerinden Adnan Ebu Velid es-Sahrawî'nin 2015 yılında DEAŞ'a biat etmesiyle başlamış; bu durum Mürabitun'un bölünmesine ve Büyük Sahra'da bir IŞİD kolunun ortaya çıkmasına yol açmış, bu kol daha sonra Sahel Vilayeti olarak örgütün bölgesel kolu haline gelmiştir.

Çatışmanın başlarında, el-Kaide, Sahel'de en güçlü ve en organize yapı olarak öne çıkıyordu. Birçok grupla yaptığı ittifaklar sayesinde, örneğin “Ensarü'd-Din ve “Masina Kurtuluş Cephesi” gibi gruplar 2017'de “Nusretü'l-İslam vel-Müslimin Grubu” adı altında İyad Ag Agali liderliğinde birleşti. el-Kaide, özellikle Fulaniler, Tuaregler ve Araplar gibi yerel kabilelerle derin ilişkiler kurarak, Mali, Burkina Faso ve Nijer'de geniş alanlarda kontrol sağlamış, yerel bir tür yönetim kurmuş ve nüfuzunu sürekli genişletmiştir.

Buna karşılık, IŞİD kolu, Adnan Ebu Velid es-Sahrawî liderliğinde, Mali, Nijer ve Burkina Faso sınır bölgelerindeki güvenlik boşluğunu, özellikle Minaka ve çevresindeki güvenlik zaafiyetini kullanarak güç kazanmış; marjinal Fula kabilelerini örgüte katmış ve burada sağlam üsler kurmuştur. IŞİD şubesi, suikastlar, bombalamalar ve halka ağır vergiler dayatmak gibi yöntemlerle daha şiddetliydi, ancak etkisi başlangıçta El Kaide'ye kıyasla coğrafi olarak sınırlı kalmıştır.

Her iki grup da (El Kaide ve IŞİD) bölgedeki sosyal ve siyasi koşulları zeki-ce kullanmıştır. Bölge halkının yönetimlere veya bazı rakip kabile gruplarına karşı maruz kaldığı dışlanmışlık hissi, mevcut etnik ve kabile çatışmaları, grupların güç kazanmasında etkili olmuştur. Radikal dini söylem, yeni üyelerin kazanılmasında rol oynamış; maddi zorluklar bazıları için örgüte katılmayı cazip hale getirmiştir. Yerel liderlerin nüfuz ve güç kazanma arzusu, bu gruplara bağlılıkları artırmıştır. Öte yandan bazı insanlar, sadece ideolojik nedenlerle değil, hayatta kalmak ve ailelerini korumak için de bu örgütlere katılmıştır. Bazı toplumlar, kendilerini ko-

rumak için kabile üyelerini farklı cihadçı gruplara bölmüş, böylece hedef alınma ihtimalini azaltmaya çalışmıştır; bu da çatışmanın karmaşıklığını artırmıştır.

Yıllar geçtikçe çatışma iki taraf arasında, özellikle nüfuz bölgelerinin çakıştığı Minaka ve Gao (Azavad) bölgelerinde, kanlı silahlı çatışmalara dönüşmüştür. Öne çıkan çatışmalardan biri 2022’de Minaka Vilayeti’nde yaşanmış, IŞİD tüm vilayet bölgelerini kontrol altına almış, Nusretü’l-İslam vel-Müslimîn ve Mali milisleri IŞİD’in ilerlemesine direnememiştir. Bu kanlı saldırılar sonucunda yaklaşık 2.000 sivil hayatını kaybetmiş, grupların ve yerel milislerin de yüzlerce kaybı olmuştur. Hâlen IŞİD, Minaka ve Gao vilayetlerinde birkaç şehri kontrol altında tutmaktadır. Nusretü’l-İslam vel-Müslimîn grubu ise Sahel’in çoğu bölgesinde daha geniş bir alan ve daha derin bir nüfuza sahip olup, günlük tekrarlayan saldırılar gerçekleştirebilmektedir.

IŞİD ise Minaka Vilayeti’nin bazı bölgeleri ile Nijer ve Burkina Faso’da ki bazı alanlarda sınırlı kontrol sağlamıştır; saldırılarının büyüklüğü ve kapsamı Nusretü’l-İslam vel-Müslimîn grubuna göre çok daha sınırlıdır. 2021’de lideri **Adnan Ebu Velid es-Sahrawî’nin öldürülmesi**, IŞİD için büyük bir darbe olmuş, ancak örgütün faaliyetlerini tamamen durduramamıştır. Örgüt hâlen sınırlı saldırılar gerçekleştirmekte ve dağınık da olsa varlığını sürdürmektedir.

Günümüzde, el-Kaide’ye bağlı Nusretü’l-İslam vel-Müslimîn grubu, Sahel’de en güçlü saha aktörü olarak kabul edilmekte; Mali, Nijer ve Burkina Faso’dan Benin gibi daha uzak bölgelere kadar nüfuzunu sürdürmektedir. Buna karşılık, IŞİD’in faaliyeti Minaka ve Minaka’ya yakın Nijer bölgeleri olan Tawa ve Tillaberi ile sınırlı kalmakta, saldırıları daha seyrek ve etkisi daha azdır. İki örgüt arasındaki rekabet hâlen devam etmekte, ancak fiilen el-Kaide lehine bir durum söz konusudur. el-Kaide, siyasi darbeler ve güvenlik boşluklarını kendi konumunu güçlendirmek için kullanırken, IŞİD, varlığını sürdürmekte daha büyük zorluklarla karşılaşmaktadır.

Sonuç olarak, bu çatışma Sahel bölgesindeki güvenlik ortamının karmaşıklığını yansıtmaktadır. Etnik, siyasi ve sosyal faktörler, cihadçı örgütlerle iç içe geçmiş durumda; bu da kısa vadede sürdürülebilir bir çözümü zorlaştırmakta, el-Kaide ve IŞİD’i bölgedeki şiddet ve istikrarsızlığın başlıca aktörleri hâline getirmektedir.

Cezayir’de İslami Kurtuluş Cephesi (FIS)

Cezayir, 1980’lerin sonlarında işsizliğin artması, konut krizi, sosyal adaletin gerilemesi, yolsuzluk ve bürokrasinin yaygınlaşmasının yanı sıra siyasi baskı ve kamusal özgürlüklerin yokluğuyla somutlaşan ciddi bir siyasi ve sosyal kriz yaşadı. Bu durum, ülke tarihinde bir dönüm noktası oluşturan 5 Ekim 1988’de bir halk ayaklanmasının patlak vermesine neden oldu. Sokak baskısı altında kalan yönetim, siyasi ve medya açılımını içeren siyasi reformları benimsemek zorunda kaldı. Bu durum, çok partili bir sistemin oluşmasına ve yolsuzlukla mücadele edecek ve adaleti sağlayacak İslami bir alternatif olarak kendini sunan İslami Selamet Cephesi’nin (FIS) de aralarında bulunduğu muhalif güçlerin yükselişine yol açtı.

İlk demokratik sınavda, İslami Selamet Cephesi (FIS) 1990 yılındaki yerel ve il seçimlerini büyük bir çoğunlukla kazanarak geniş bir meşruiyet elde etti ve toplum içinde daha fazla nüfuz sağladı; bu durum iktidarı tedirgin etti. Cephe’nin düzenlediği büyük gösteriler ve grevler, özellikle de Haziran 1991’deki grev, gerilimi tırmadı ve devleti Abbasi Medeni ve Ali Belhac gibi liderlerini tutuklamaya sevk etti. Bununla birlikte, FIS Aralık 1991’deki genel seçimlere katıldı ve ilk turda sandalyelerin çoğunluğunu kazanarak iktidara gelmeye çok yaklaştı. Bu durum ordu tarafından varlığına yönelik bir tehdit olarak görüldü.

Ocak 1992’de seçim sonuçları iptal edildi ve Cumhurbaşkanı Şadli Bencedid askeri kurumların baskısı altında istifa etti. Ardından, Muhammed Budiaf başkanlığında Yüksek Devlet Konseyi’nin kurulduğu açıklandı ve hemen sonrasında olağanüstü hal ilan edildi. Bunu, FIS taraftarları da dahil binlerce kişiyi içine alan büyük bir tutuklama dalgası takip etti. Tutuklananlar Reggane ve Ain M’guel gibi çöl kamplarına götürüldü.

Bu gelişmeler, FIS taraftarlarının bir kısmını silahlanmaya ve İslami Kurtuluş Ordusu’nu (AIS) kurmaya itti. Böylece Cezayir, 200 binden fazla kişinin hayatına mal olan, büyük bir ekonomik ve sosyal yıkıma yol açan ve on yıl (Kara On Yıl) süren kanlı bir şiddet sarmalına girdi.

Mart 1992’de, İslami Kurtuluş Cephesi’nin resmi olarak feshedilmesi ve siyasi faaliyetlerinin yasaklanması kararı alınmıştır. Bu karar, günümüzde hâlâ yürürlükte olup, genç bir demokrasi deneyimini sona erdirmiş ve Cezayir’i, modern tarihinin en karanlık dönemlerinden birine sürüklemiştir.

Kaderlerin Benzerliği: Cezayir’in Deneyimi, Mısır’da Yaşananların Erken Bir Modeli

Cezayir’de 1990’ların başında İslami Selamet Cephesi (FIS) ile yaşananlar, 2011 sonrasında Mısır’da Müslüman Kardeşler ile yaşananlara benzetilebilir. Her iki durumda da gruplar siyasi sürece kademeli olarak dahil olmuş, ardından derin devletle çatışmaya girmiştir. Derin devlet, geniş tabana sahip ve eleştirel reform söylemi taşıyan akımlara karşı baskı araçlarını hızla yeniden kullanmıştır.

Cezayir’de FIS, derin bir sosyal ve siyasi krize yanıt olarak ortaya çıkmış ve büyük halk desteği kazanmış, bu destek, yerel ve parlamento seçimlerinde elde edilen zaferle pekişmiştir. Ancak ordu, seçim sonuçlarını kabul etmemiş, başkanı görevden almış, parlamento feshedilmiş ve seçim sonuçları iptal edilmiştir; bunun sonucunda ülke, “Kara On Yıl” olarak anılan kanlı bir iç savaşa sürüklenmiştir.

Mısır’da ise, 2011 Ocak Devrimi, Müslüman Kardeşler’e yıllar süren yasağın ardından kamusal alana dönme imkânı sağladı. Grup, parlamento ardından da Muhammed Mursi ile cumhurbaşkanlığı seçimlerini kazandı. Ancak eski rejim bu sonucu kabul etmedi; devlet kurumlarını işlemez hale getirme, medyayı kışkırtma ve bölgesel güçlerle koordinasyon içeren bir karşı saldırı başlattı. Süreç, Temmuz 2013’teki bir askeri darbe ile sonuçlandı ve baskı en şiddetli haliyle geri döndü.

Her iki durum göstermektedir ki, “İslamcılar” iktidara şiddetle değil, sandık aracılığıyla gelmiş, fakat demokrasi, elitleri tatmin etmeyen sonuçlar doğurduğunda rafa kaldırılmıştır. Bu durum, çoğulculuğu kabul etmeyen devlet yapısının derin bir krizini ortaya koymuştur.

Aradaki fark, Cezayir’de FIS’in tasfiyesinin ardından silahlı bir çatışma sürecine girilmiş olmasıdır. Mısır’daki Müslüman Kardeşler ise şiddet dışı yolu seçmekte ısrar etmiş, bu da onları iki ateş arasında bırakmıştır: bir taraftan devletin baskısı ve terörle suçlanması, diğerk taraftan onları ‘gevşek’ olarak nitelendiren cihadçı grupların saldırıları.

Bu iki deneyim, sorunun “İslamcıların” iktidarından ziyade, iktidarın gerçek anlamda el değiştirmesini kabul etmeyen yönetim sistemlerinin doğasında olduğunu teyit etmektedir. Köklü reformların yokluğunda, demokrasinin yerleşik yönetim yapısını tehdit ettiği her seferinde ortadan kaldırıldığı pek çok Müslüman ülkede bu senaryonun tekrarlanma riski var olmaya devam edecektir.

Sahra ve Sahel'deki Silahlı Siyasi Hareketler

Bunlar, “Cihadçı” grupların söylemlerini benimsemeyen ve yerel hükümetlerle çeşitli barış anlaşmaları yapan silahlı gruplardır.

Azavad ve Mali: Tıkanmış Bir Barış Süreci ve Tamamlanmamış Anlaşmalar

Azavad devriminin 1990'da patlak vermesinden bu yana, Azavad hareketleri ile Mali'deki birbirini izleyen hükümetler arasındaki barış çabaları, kırılgan dengeler ve yerine getirilmemiş vaatler arasında sıkışıp kalmıştır. Otuz yılı aşkın bir süre boyunca anlaşmalar tekrarlanmış ve arabuluculuklar çoğalmış olsa da temel sorun değişmemiştir: Bamako'nun (Mali hükümetinin) taahhütleri, uygulama konusundaki siyasi irade eksikliği ve buna karşılık Azavad'ın, adil ve dengeli bir devlet içinde İslami bir miras olarak siyasi ve kültürel kimliğinin tanınması konusunda ısrar etmektedir.

Tamanrasset Anlaşması (1991)

Tamanrasset Anlaşması, 1990 yılında uzun süreli marjinalleşmenin ardından patlayan Azavad Devrimi'nin ilk çözüm girişimi olarak kabul edilmiştir. Anlaşma şu maddeleri içeriyordu:

- 3.000 savaşçının ordunun saflarına entegrasyonu, Mali vatandaşları arasında fırsat eşitliğini yeniden yapılandırmak ve Azavad halkını bakanlıklar, elçilikler ve diğer devlet kurumları gibi sivil kurumlara dahil etmek için bir ön adım olarak planlanmıştır.
- Katliamları araştırmak üzere bir inceleme komitesi kurulması; ancak, faillerin çoğu ordu mensubu olduğu için araştırmalar somut sonuçlara ulaşamamıştır.

Buna rağmen, bu anlaşma hızlı bir şekilde uygulama engelleriyle karşılaşmış, sadece kısmi olarak hayata geçirilmiştir. Mali ordusunun Azavad bölgelerindeki süregelen etkisi, Azavad halkında büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştır.

Ulusal Antlaşma (1992): Uygulanmayan Bir Tanınmanın Pekiştirilmesi

Nisan 1992'de imzalanan “Ulusal Antlaşma”, Tamanrasset Anlaşması'nın çerçevesini genişleterek şu maddeleri öngörüyordu:

- Anlaşmada öngörüldüğü gibi, Azavadda askerlerin farklı rütbelerle orduya entegre edilmesi.
- Azavad bölgelerinde yerelleşmenin hayata geçirilmesi.
- (Uluslararası destekçiler aracılığıyla) sürdürülebilir kalkınmanın temellerini ve ilkelerini oluşturmak için sağlam bir strateji belirlenmesi.

Ancak, önceki anlaşmada olduğu gibi, bu antlaşma da kağıt üzerinde kaldı. Askeri entegrasyon aksadı ve anlaşma başlangıç noktasına geri döndü.

Cezayir Anlaşması (2006): Geçici Barış ve Yenilenen Direniş

Anlaşma maddelerinin ihlali nedeniyle gerilimin yeniden artması üzerine, “Değişim için Demokratik İttifak” liderliğinde yeni bir ayaklanma patlak vermiştir. Aynı yıl, Cezayir aracılığıyla yürütülen arabuluculuk sonucunda Cezayir Anlaşması imzalanmıştır. Anlaşma kapsamında Hareketler, Cezayir gözetiminde ateşkesi kabul etti, güveni tazeledi ve anlaşmaya dönüş taahhüdünde bulundu.

Cezayir Anlaşması 2015: Azavad ve Mali Arasındaki Askıda Kalan Barış Süreci

2015 Cezayir Barış ve Uzlaşma Anlaşması, zorlu bir müzakere sürecinin ulaştığı son nokta olarak geldi ve Sahel bölgesinin tarihindeki en önemli devrimlerden biri olan, Azavad Ulusal Kurtuluş Hareketi (MNLA) öncülüğündeki 2012 devriminin ardından imzalandı. Bu devrim, Libya Ayaklanması ve Arap Baharı etkileri sonrasında ortaya çıkmış, Orta Doğu ve Kuzey Afrika’daki güç dengelerini yeniden şekillendirmiştir. Bu durum, çeşitli silahlı grupların güvenlik boşluğunu fırsat bilerek harekete geçmesine yol açmıştır.

Azavad Ulusal Kurtuluş Hareketi, bölgeyi özgürleştirme ve Azavad halkı için bağımsız bir yapı kurma amacıyla ortaya çıkmıştır. Hareket, tüm Azavad vilayetlerinde nüfuzunu genişletmiş ve bağımsızlık ilan etmiştir. Ancak, bölgeye gelen cihadçı gruplar, şeriatın katı bir yorumunu dayatmak istemiş ve ideolojik ve hedef farklılıkları nedeniyle Azavad Ulusal Kurtuluş Hareketi ile şiddetli silahlı çatışmalara girmiştir. Sonuç olarak, cihadçı gruplar bölgeyi ele geçirmiş ve başkent Bamako’yu tehdit etmiştir.

Ocak 2013’te, Fransa, “Serval Operasyonu” adı altında terörle mücadele bahanesiyle askeri müdahalede bulunmuş, tüm silahlı grupları “terörist” olarak sınıflandırmış; ancak, bu sınıflandırmada Azavad Ulusal Kurtuluş Hareketi ve

meşru siyasi talepler getiren müttefikleri (bunlar arasında El-Ansar’dan ayrılan ve sonrasında Azavad Yüksek Birliği Konseyi’ne dönüşen Azavad İslami Hareketi – MIA, ve Azavad Arap Hareketi) açıkça ayırım gözetilmeden terörist ilan edilmiştir.

Cezayir, Fransa ve Afrika ülkelerinin öncülük ettiği yoğun uluslararası baskı karşısında, Azavad Hareketleri Koordinasyonu (Azavad Ulusal Kurtuluş Hareketi, Azavad Yüksek Birlik Konseyi ve Arap Azavad Hareketi’nden oluşan) müzakere masasına oturmak zorunda kalmış ve bu süreç sonunda 16 Haziran 2015’te Cezayir Anlaşması imzalanmıştır.

Cezayir Anlaşması, başlıca şu temel maddeleri içeriyordu:

- Mali hükümeti ile Azavad hareketleri arasında iktidar paylaşımı,
- Savaşçıların ordu ve güvenlik güçlerine yeniden entegrasyonu,
- Azavad bölgesinde kalkınma projelerinin başlatılması,
- Azavad bölgelerinin kalkınması için özel bir fonun kurulması,
- Azavadlı uzmanların devlet kurumları, bakanlıklar ve elçiliklerde istihdam edilmesi.

Buna rağmen, anlaşmanın uygulanması beklenen düzeye ulaşmamış, yalnızca bazı Azavadlılar ordu, hükümet ve elçiliklere entegre edilmiştir. Bu durum, anlaşmaya taraf olan birçok grup ve Azavad halkı arasında karşılıklı suçlamalara yol açmıştır. Taraflar birbirini süreci sabote etmekle suçlarken, anlaşmanın imzalanmasından sekiz yıl sonra Mali’de hükümeti deviren bir askeri darbe yaşandı. Bu darbe, daha kanlı bir dönemi beraberinde getirdi; askeri cunta Rus “Wagner” paralı askerlerinden destek aldı ve Mali güçleri, Azavad bölgelerinde sivil halka yönelik bombalamalar ve infazlar gerçekleştirmeye başladı.

Benzeri görülmemiş bir tırmanma ile Mali güçleri, Cezayir Anlaşması’nın maddelerini doğrudan ve açık bir şekilde ihlal ederek Azavad hareketlerine bağlı mevkilere şiddetli saldırılar düzenledi. Bu saldırılar yüzlerce sivilin ölümüne ve binlerce kişinin köylerinden göç etmesine neden oldu.

Şaşırtıcı olmayan bir hamleyle ve birkaç “sapkın” ülkenin **siyasi ve askeri desteğiyle** Mali hükümeti, 25 Ocak 2024’te Cezayir Anlaşması’nı tek taraflı olarak feshettiğini açıkladı. Anlaşmanın başlıca arabulucusu olan Cezayir’i “teröristlerle iş birliği yapmakla” suçladı ve anlaşmayı imzalayan Azavad hareketlerini “terör örgütleri” olarak sınıflandırdı. Bu durum, arabulucu Cezayir tarafından reddedildi.

Azavad Kurtuluş Cephesi (FLA)

Bamako'nun (Mali hükümetinin) tırmanışına yanıt olarak, Azavad hareketleri bölgedeki Azavad halkını temsil eden birleşik bir yapılanma olarak Azavad Kurtuluş Cephesi'nin kuruluşunu ilan etti. Kendisini Azavad halkının tek meşru temsilcisi olarak konumlandıran Azavad Kurtuluş Cephesi, Azavad'ı Mali ordu-sunun ve Wagner paralı askerlerinin işgalinden kurtarmak için silahlı mücadelenin yeniden başlatıldığını duyurdu.

Böylece, Azavad, Mali ve hatta genel olarak Sahel bölgesinde yeni bir barış ve istikrar dönemi açma umudu taşıyan Cezayir Anlaşması sayfası kapanmış oldu. Bölge, yerel ve bölgesel dengelerin karmaşıklığını ve uluslararası toplumun Aza-vad sorununu anlama ve ciddiyetle ele alma konusundaki başarısızlığını yansıtan bir manzarayla, yeniden şiddet ve çatışmanın içine sürüklenmiş oldu.

Devlet ve Cihad Arasında: Sahel'deki Şiddet Döngüsünün Merkezinde Fulani Halkı

Fulaniler, Sahel ve Batı Afrika'nın en eski ve en büyük etnik gruplarından birini oluşturur. Senegal ve Mali'den Sudan'a uzanan geniş bir coğrafyada yaşa-yan bu nüfus, tarihsel olarak hayvancılık ve su ile otlak arayışındaki sürekli göçe-be yaşam tarzlarıyla tanınırlar. Bu yaşam tarzı, onları tarım toplumlarıyla sürekli bir temas ve çatışma içine sokmuş, bu durum özellikle Mali ve Burkina Faso gibi ülkelerdeki siyasi ve ekonomik dışlanmayla daha da şiddetlenen kronik gerilim-lere yol açmıştır.

Fulanilere genellikle yerel otoriteler ve seçkinler tarafından şüphe ve endi-şeyle bakılır. Resmi anlatılar, onları “terörizm yuvası” olarak gösterir. Bu da on-ları ayrımcılığa ve kitlesel insan hakları ihlallerine karşı savunmasız hale getirir. Bu derin dışlanmışlık hissi, devletin zayıflığı veya suç ortaklığı ile birleştiğinde, birçok genç Fulani'yi ideolojik nedenlerden çok, çoğu zaman kendini, ailesini ve sürülerini korumanın bir yolu olarak silahlı cihadçı gruplara katılmaya itmiştir.

Fulanilerin varlığı, el-Kaide'ye bağlı “Masina Taburu” ve Burkina Fa-so'daki “Ensaru'l İslam” gibi gruplarda belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır. Bu süreçte, “Vatanı Savunma Gönüllüleri” gibi devlet yanlısı milislerin saldırılarına maruz kalmışlar ve insan hakları örgütleri tarafından ordu ve milisleri tarafından Fulani sivillere yönelik işlenen bir dizi suç belgelenmiştir.

Trajedi, en çok Mali'deki Moura Katliamı (Mart 2022) gibi kanlı olaylarda somutlaşmıştır. Bu olayda, Mali ordusu ve Wagner unsurları tarafından 500'den

fazla Fulani sivil öldürülmüş ve resmi makamlar bu olayı inkar etmiştir. Daha yakın zamanda, 12 Mayıs 2025’te, Diarabi köyünde bir katliam daha yaşanmış; Mali ordusu etnik kökenlerine göre ayırdığı 30 Fulani erkeği idam etmiş ve bu olay uluslararası örgütler tarafından şiddetle kınanmıştır.

Bu ihlaller istisnai olaylar değil, Fulanile’in yaşadığı pazarlar ve otlak alanlarında toplu katliamlar ve gizli mezarlara gömülmeler şeklinde tekrarlanmıştır. Bu durum, Fulani halkının devletten umudu kesmesine ve silahlı şiddeti hayatta kalmanın tek yolu olarak görmesine yol açmaktadır.

Azavad’da Altın: Yeni Sömürgecilik ve Baskı Altında Lânete Dönüşen Servet

Azavad’ın zenginlikleri, başta altın olmak üzere, bölge halkı için beklenen bir nimet olmaktan çıkıp gerçek bir lanete dönüşmüştür. Son yıllarda altın, stratejik bir kaynak olarak öne çıksa da, Azavadlıların yaşamına katkı sunmamış; aksine sömürü ve bağımlılığı derinleştiren bir araç haline gelmiştir.

Rus, Avustralyalı ve Kanadalı yabancı şirketler, Mali hükümetiyle ortaklık içinde, yerel halkı sürece dahil etmeden Azavad topraklarından altın çıkarmaktadır. Elde edilen gelirler başkent Bamako başta olmak üzere ülkenin güneyine aktarılırken; Azavad’ın şehirleri ve köyleri elektriksizlik, susuzluk, okul ve temel hizmetlerden yoksun bırakılmaktadır. Bu yağma, uluslararası sessizlik ve medya karartması eşliğinde gerçekleşmekte, Azavadlıların yıllardır dışlanmışlığını pekiştirmektedir.

Sömürü yalnızca zenginliklerin çalınmasıyla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda çevre felaketlerine de yol açmaktadır. Altın aramada kullanılan siyanür ve civa gibi zehirli maddeler suyu ve havayı kirletmekte; solunum ve cilt hastalıkları ile kanser vakalarını artırmaktadır. Özellikle çocuklar ve yaşlılar bu durumdan ağır şekilde etkilenmekte, sağlık hizmetlerinin neredeyse yokluğu nedeniyle madenler adeta yavaş ölüme dönüşmektedir.

2023’ten itibaren Rus “Wagner” grubunun da sürece dâhil olmasıyla kriz daha da derinleşmiştir. Bamako yönetimiyle “güvenlik işbirliği” bahanesiyle bölgeye giren Wagner, birçok madeni ele geçirmiş, yerel işçileri zorla çıkarmış, ekipmanlarına el koymuş ve karşı çıkanlara yönelik öldürme ve yakma gibi ağır ihlaller gerçekleştirmiştir. Bu tablo, askeri sömürgeciliğin en karanlık sayfalarını hatırlatmaktadır.

Saha tanıkları ve insan hakları raporları, Wagner’in Azavad’daki faaliyetlerini doğrudan askeri yönetimin gözetiminde yürüttüğünü ortaya koymaktadır. Amaç, Azavad’ın zenginliklerini sıkı bir şekilde kontrol altına almak, bu kaynaklarla Azavad halkına karşı yürütülen operasyonları finanse etmek ve servetin güvenli bir şekilde ülkenin güneyine akışını garanti altına almaktır.

Nijer’de Tuaregler, Tebular ve Araplar: On yıllar süren dışlanma ve yeniden doğan direniş emareleri (1960–2024)

Nijer’in 1960’taki bağımsızlığından bu yana, merkezi devlet ile Tuaregler, Tebular ve Araplar başta olmak üzere Sahra toplulukları arasındaki ilişkiler; köklü siyasi, ekonomik ve kültürel dışlanmadan kaynaklanan sürekli bir gerginliğe sahne olmuştur. Kısa süreli sükûnet dönemlerine rağmen bu dışlanma, sürekli biçimde tanınma ve sosyal adalet taleplerini tetiklemiş, bu talepler kimi aşamalarda devlete karşı silahlı isyanlara dönüşmüştür.

İlk Cumhurbaşkanı Hamani Diori döneminde kuzey bölgeleri siyasi ve kalkınma bakımından marjinal durumda kalmışsa da, bu dışlanmışlık durumu özellikle General Seyni Kountché’nin 1974 darbesinden sonra dramatik bir biçimde arttı. 1976’daki Tuareg isyanına sert şekilde karşılık verilmesi, kitlesel katliam ve baskılarla birlikte Libya ve Cezayir’e toplu göçlere yol açtı. 1980’lerde ise bir başka isyan girişimi bastırıldı, isyancılar tutuklandı; ancak özellikle Azavadlı kardeşlerinin bölgesel müdahaleleri sayesinde serbest bırakıldılar. Bunun ardından uluslararası arabulucular devreye girerek Burkina Faso Anlaşması’nın 1995’te imzalanmasını sağladılar; ancak Tuareg lideri Rhissa Ag Boula bu imzanın dışında bırakıldı.

Barış anlaşmalarına rağmen çatışmanın temel sebepleri ortadan kalkmadı. Nihayetinde 2007’de “Adalet için Nijer Hareketi” önderliğinde bir ayaklanma patlak verdi. Hareket, özellikle kuzeydeki uranyum kaynaklarının yöre halkına fayda sağlamaksızın sömürülmesini eleştirdi. Devlet ise Fransız ve Amerikan desteğiyle, “terörle mücadele” gerekçesi altında aşırı şiddetle karşılık verdi. Bunun sonucu olarak Tuaregler ve Azavadlılar yeniden Cezayir’e göç etmek zorunda kaldılar.

2007–2009 halk ayaklanması sonrasında imzalanan yeni barış anlaşmasına rağmen durum fazla değişmedi. Sadece, Tuareg kökenli Brigi Rafini’nin başbakanlığa getirilmesi, eski isyancı Rhissa Ag Boula’nın bakan ve Cumhurbaşkanı Muhammed Bazoum’un danışmanı olması gibi bazı sembolik atamalar yapıldı.

Nijer'in ilk Arap kökenli cumhurbaşkanı olan Bazoum dönemi, bu açıdan bir dönüm noktası olarak görülmek istendi.

Ancak Temmuz 2023 darbesi, sivil Cumhurbaşkanı Bazoum'u devirdi ve eski gerginlikleri yeniden alevlendirdi. Darbeye karşılık Rhissa Ag Boula, "Cumhuriyet için Direniş Konseyi"ni (CRR) kurarak darbenin reddini ve anayasal düzenin yeniden tesisini savundu. Aynı dönemde Tebuların öncülüğünde, Arap ve Tuareglerin desteğiyle "Ulusal Kurtuluş Cephesi" (FPL) kuruldu. Bu yapı, askeri yönetime karşı; Seguedine'deki bir askeri noktaya saldırı, Haziran 2024'te petrol boru hattına sabotaj ve Bilma bölgesindeki askeri valinin kaçırılması gibi eylemler gerçekleştirdi.

Rhissa Ag Boula liderliğindeki Cumhuriyet için Direniş Konseyi (CRR), yalnızca darbeye tepkiyi değil, aynı zamanda kuzeyin uranyum, petrol ve altın bakımından zengin bölgelerinde adalet ve adil temsil mücadelesini sürdürdü. Bu zenginlikler Fransız ve Çinli şirketler tarafından sömürülmekte, yerel halka kayda değer bir fayda sağlamamaktadır. Ayrıca Arlit kentinde görüldüğü üzere, radyo-aktif kirliliğin yol açtığı ciddi hastalıklar gibi sağlık ve çevresel sonuçlar da bölge halkını derinden etkilemektedir.

Bugün CRR ile ordu arasında Teguidda ve Tinkararet bölgelerinde aralıklı çatışmalar yaşanmakta, her iki taraf da sivillere yönelik ihlallerle suçlanmaktadır. Bu çatışmalar, devletin etnik ve coğrafi çeşitliliği yönetmedeki başarısızlığını ve Sahra topluluklarına yönelik ekonomik ve siyasi adaletin sağlanamamasını yansıtmaktadır.

Zulümden Silaha: Müslümanların Maruz Kaldığı Zulüm Onları Silahlı Mücadeleye Nasıl İtti?

Doğrudan askerî sömürgecilik döneminin sona ermesinden bu yana, birçok Müslüman halk uzun yıllar uğruna mücadele ettiği özgürlük ve adalete kavuşamamıştır. Gerçek bir bağımsızlık yerine, Batılı güçlerin askerî olarak çekilmesine rağmen geride bıraktıkları işbirlikçi rejimlerin hâkimiyetine girmişlerdir. Bu rejimler, bağımsızlık söylemiyle iktidarı devralsa da reform ve adalet yerine baskı ve dışlamayı temel siyaset hâline getirmiştir.

Bu adaletsiz tablo, geniş Müslüman kesimlerini silahlı mücadeleye yöneltmiştir. Silaha başvurmak, doğal bir şiddet eğiliminin değil, adaletin yokluğu ile dışlanma ve baskının sürekliliğine verilen zorunlu bir tepkinin ifadesi olmuştur. Filistin'de halk Batı destekli Siyonist işgale karşı direnirken; Cezayir, Afganistan,

Çeçenistan, Azavad ve Nijer’de silahlı hareketler özgürlük, onur ya da en azından ülkelerinde adil muamele talebiyle ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda Azavad örneği dikkat çekicidir. 1960’ta Mali’nin bağımsızlığından sonra Azavadlılara, bütün vatandaşlarını kapsayan adil bir devlet vaadi sunulmuştu. Ancak gerçek kısa sürede ortaya çıktı: Sovyetler Birliği yanlısı merkezi bir sosyalist devlet, sivil Tuareglere yönelik öldürme, tutuklama ve tecavüz politikaları yürüttü ve ülkenin kuzeyini kapalı bir askerî bölgeye çevirdi. Kendilerini ihanete uğramış hissedenden Azavadlılar, isyanlara ve ayaklanmalara yöneldiler. Bunların en büyüğü 2012’de patlak verdi ve etkileri günümüze kadar devam etmektedir.

Fakat trajedi yalnızca Mali ile sınırlı değildir. Irak’ta, Amerikan işgali sonrası Sünnilere uygulanan mezhepçi baskılar silaha sarılmaya ve direniş saflarına katılmaya yol açtı. Bu direniş daha sonra el-Kaide’ye ve nihayetinde DEAŞ’a evrildi. Suriye’de, mezhepçi Baas rejiminin baskısı bir halk devrimini tetikledi; bu devrim ateşle karşılandı ve kısa sürede silahlı gruplar ortaya çıktı. Bunların bazıları cihadî yapılara dönüştü; yalnızca ideolojik nedenlerle değil, baskının sürekliliği ve siyasî çıkış yollarının tıkanması sebebiyle. Yemen’de de bölgesel müdahaleler ve siyasî dışlanma, ülkeyi kanlı bir iç savaşa sürükledi.

Batı, demokrasi ve insan hakları sloganlarına rağmen her zaman zalimlerin yanında yer aldı. Batılı devletler yalnızca baskıcı rejimlere askerî ve ekonomik destek sağlamakla kalmadı; aynı zamanda sömürgelerini çıkarlarına hizmet eden yönetimlere devrettiler. Bu ülkeler Batı ekonomilerine milyarlarca dolar akıtırken, kendi halkları açlıktan kıvrınmaktadır. Bugün İslam ülkeleri, ABD’ye milyarlarca dolar öderken, Amerika bir yandan İsrail’i silahlandırıp Filistinlilerin öldürülmesini sağlamakta; diğer yandan Yemen’de binlerce sivil hedef alan askerî operasyonlar yürütmekte, Mali ve Burkina Faso’nun Azavadlılara ve Fulani halkına yönelik katliamlarını ise görmezden gelmektedir.

Bu rejimlerin sürekli ileri sürdüğü gerekçe “terörle mücadele”dir; fakat bu apaçık bir yalandır. Mali’de cihadî gruplar güneyde Massina ve diğer bölgelerde devlete saldırırken, Malili ordu ve Rus paralı askerleri (Wagner), asıl düşmanları sanki Tuareg sivillermiş gibi, Azavad’da silahsız halkı öldürmektedir. Burkina Faso’da da benzer biçimde, cihadî gruplar güvenlik güçlerine saldırılar düzenlerken, devlet köylerdeki masum sivilleri “terörle işbirliği” gerekçesiyle katletmekte, orduya yönelen gerçek saldırıları görmezden gelmektedir.

Ülkeler arasında tekrarlanan bu acımasız gerçek, baskının direnişi doğurduğunu ve zalim rejimlerin barış ve istikrar üretemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır. Halklar sonsuza kadar boyunduruk altında yaşayamaz; dinî, etnik ya da siyasî kimliklerinden ötürü öldürülmeyi kabullenmez. Tarihin de kanıtladığı üzere, devrim boşluktan doğmaz; zulüm ve baskıdan doğar. Meşru taleplerin tüm yolları tıkandığında, mazlumların elinde onur ve haklarını savunmanın tek aracı silahtan başka seçeneği kalmaz.

Sonuç olarak, hiçbir devlet adalet olmadan barış içinde yaşayamaz. Halklar ya eşitlik ve hakkaniyetle yönetilir ya da rejimler kibirlerinin bedelini bitmeyen iç savaşlarla öder.

Asimetrik Savaşlar: İradenin Güç Dengelerine Üstün Geldiği Anlar

Günümüz çatışmalarında asimetrik savaşlar, giderek sık görülen ve etkili bir olgu olarak öne çıkmaktadır. Bu savaşlarda, silahlı gruplar – ister birer bağımsızlık hareketi ister cihadî yapılar olsun – kendilerinden katbekat üstün donanım ve dış desteğe sahip devletlerle karşı karşıya gelmektedir. Görünürdeki bu güç dengesizliğine rağmen, bazı gruplar hedeflerine ulaşmayı başarmış, bazıları ise hâlen özgürlük, İslâmî yönetim kurma ya da ulusal kurtuluş şiarları altında mücadelelerini sürdürmektedir.

Afganistan: Afganistan’da “Taliban” hareketi, iradenin askerî üstünlüğe galip gelmesinin çarpıcı bir örneğini teşkil etmiştir. 1996–2001 yılları arasında ülkeyi yöneten Taliban, ABD öncülüğündeki koalisyon güçlerince devrilmişti. Ancak, Amerikan ordusunun çekilmesiyle birlikte Ağustos 2021’de yeniden iktidara döndü. On binlerce asker, modern ekipman ve hava desteğiyle donatılmış hükümet güçlerine rağmen, Taliban kısa sürede kontrolü ele geçirdi. Bu durum, Taliban, kendileri için meşru gördüğü yönetim hakkı uğruna gösterdiği ısrarın ve iradenin sonucuydu.

Suriye: Mart 2011’de başlayan Suriye devrimi, bölgenin en sert rejimlerinden biriyle yüzleşti. Rejim, Rusya ve İran gibi ağır bölgesel ve uluslararası müttefiklere, ayrıca çok uluslu milislere dayanıyordu. Özellikle Eylül 2015’te başlayan doğrudan Rus müdahalesi, sahadaki dengeyi rejim lehine çevirdi ve iktidarın devrilmesi ihtimalini uzaklaştırdı.

Buna rağmen, cihadî grupların ve muhalif fraksiyonların oluşturduğu gayri nizami bir direniş ortaya çıktı. Yoğun bombardıman, kuşatma ve açlığa rağmen

bu gruplar ülkenin farklı cephelerinde direnmeyi başararak varlıklarını sürdürdüler. Bu gruplar arasında, karmaşık ittifaklardan doğan ve Ahmed el-Şara (Ebu Muhammed el-Colânî) liderliğinde faaliyet gösteren Heyet Tahriru’ş-Şam dikkat çekti.

Bir zamanlar dünyanın en tehlikeli teröristlerinden biri olarak görülen, ABD’nin arananlar listesinde bulunan Colânî, örgütünü el-Kaide’den resmen ayırarak yeniden yapılandırdı. Böylece kendisini, İdlib ve çevresinde “sağduyulu bir yönetim” vaat eden yerel bir aktör olarak takdim etmeye başladı.

Birçok kişi onun akıbetinin ölüm ya da tecrit olacağını düşünürken, olaylar beklenmedik biçimde gelişti. Uluslararası dengelerin gölgesinde Rus güçleri ve İran destekli milisler sahadan çekildi. Bu durum, muhaliflerin kısa sürede Şam’a ilerleyerek başkente girmelerini sağladı. Sadece iki hafta süren sınırlı çatışmaların ardından Colânî, geçici devlet başkanı sıfatıyla siyasi bir figür olarak öne çıktı.

Bazıları tarafından “yüzyılın mucizesi” olarak nitelendirilen bu şok edici dönüşüm, Suriye siyasi sahnesinde büyük bir değişikliğin yolunu açtı. Ahmed eş-Şara liderliğinde bir geçiş dönemi ilan edildi. Artık sadece silahlı bir grubun lideri değil, aynı zamanda bölgede ve dünyada giderek artan bir tanınırlığa sahip geçici bir cumhurbaşkanı haline geldi.

Şera, Suudi Arabistan, Mısır ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi birçok Arap ülkesini ziyaret etti, ayrıca Avrupalı heyetleri ağırladı ve Türkiye’yi Cumhurbaşkanı’nın daveti üzerine Türkiye’yi, Cumhurbaşkanı Macron’un resmi daveti üzerine Paris’i ziyaret etti. En büyük yankı uyandıran zirve ise, Mayıs 2025’ta Riyad’da Amerikan Başkanı Donald Trump ile gerçekleşti. Bu, Şara’nın uluslararası izolasyonunun sona erdiğine ve hatta onun Suriye’nin geleceğinde meşru bir siyasi aktör olarak yeniden kabul gördüğüne dair açık bir ilan niteliğindeki tarihi bir buluşmaydı.

Bu derin dönüşüm, cihadçı olarak damgalanan hareketlerin, siyasi esneklik gösterdikleri, sahada kontrolü ellerinde tuttukları ve baskıcı, sağduyulu bir devlet inşa etmekte başarısız olan rejimlere makul bir alternatif olarak kendilerini sundukları takdirde uluslararası meşruiyet kazanabileceklerini ortaya koymaktadır.

Filistin: Filistin’de ise “ Hamas” hareketi, ABD tarafından sınırsız biçimde desteklenen İsrail’in askerî gücüne karşı direnmektedir. 7 Ekim 2023’te başlayan “Aksa Tufanı Operasyonu”ndan bu yana İsrail, tüm askerî ve istihbarî kapasitesini seferber etmesine rağmen Hamas’ı tasfiye edememiştir. Bu durum, mücadelenin doğasından kaynaklanmaktadır: Hamas, 1948’den beri süren işgale karşı kendi

topraklarını savunmaktadır. Bu savunma, küresel ölçekte geniş bir halk desteği kazanmış; birçok ülkenin Filistin’i bağımsız devlet olarak tanımasıyla siyasî mecra da yansımıştır.

Somali: Somali’de, el-Kaide’ye bağlı Eş-Şebab Hareketi (Genç Mücahitler Hareketi) hâlen hükümet güçlerine saldırılarını sürdürmekte, hatta zaman zaman başkent Mogadişu’nun yakınlarına kadar gelebilmektedir. Hareket, 2004 yılında İslâmî Mahkemeler Birliği’nin askerî kanadı olarak ortaya çıkmış, ardından yaşanan derin siyasî değişimlerin sonucunda ondan ayrılmıştır. Bölgesel ve uluslararası müdahalelere rağmen, hâlen ülkedeki başlıca aktörlerden biri olmaya devam etmekte, silahlı eylemlerini sürdürmektedir. Bu konumunu ise, adaletsizlik duygusundan ve uluslararası toplumun cihadî yönetim deneyimini reddetmesinden faydalanarak sürdürmektedir.

Taraflar arasındaki eşitsizliğe ve karşı tarafın büyük, kurumsal bir orduya sahip bir devlet olmasına rağmen, bu durum eş-Şebab’ın ilerlemesini ve güçlenmesini engelleyememiştir.

Sahel: Patlamaya Hazır Saha

Sahel bölgesinde asimetrik savaşlar en belirgin biçimiyle gözlemlenmektedir. **Mali’de**, “Azavad Ulusal Kurtuluş Hareketi” 2012 yılında yalnızca 73 gün içinde Kidal, Gao ve Timbuktu şehirlerini ele geçirmeyi başarmış, Malili düzenli ordu çökmüş ve hareket 6 Nisan 2012’de Azavad’ın bağımsızlığını ilan etmiştir. Ancak bölgesel ve uluslararası müdahaleler – önce ECOWAS (Batı Afrika Devletleri Ekonomik Topluluğu) güçleri, ardından da Fransa’nın **Serval**, **Barkhane** ve **Takuba** operasyonları – bu bağımsızlık hayalini boşa çıkarmış, süreci yeniden müzakere zeminine taşımıştır.

Son dönemde Mali’de gerçekleşen darbeler sonrasında hükümet, Rusya’ya bağlı Wagner, Türkiye merkezli SADAT, Kanik gibi farklı paralı asker gruplarındandır; ayrıca Çin, Burkina Faso ve Nijer’in kara ve hava desteğinden yararlanmaktadır. Bu yoğun destek ve baskıya rağmen, **Azavad silahlı güçleri** sahada hâlen etkin varlıklarını sürdürmekte; doğrudan ve hava muharebelerinde zaferler elde etmekte, kimi zaman ise sivillerin hayatını korumak amacıyla rastgele yapılan hava bombardımanları karşısında stratejik olarak geri çekilmek zorunda kalmışlardır.

Burkina Faso ve Nijer: Burkina Faso’da devlet, giderek artan cihadî grupların nüfuzu karşısında varoluşsal bir meydan okumayla karşı karşıyadır. Bu grup-

lar artık askerî kampları kontrol altına almakta ve her gün yüzlerce kişiyi öldürmektedir. Bu durum, ülkeyi küresel terör endekslerinde en üst sıralara taşımıştır.

Nijer’de ise sahada, DEAŞ ve el-Kaide’nin iki kolu arasında kanlı bir rekabet yaşanmaktadır. Devletin silah, insansız hava araçları ve paralı askerlerle desteklenmesine rağmen bir şekilde çözüm üretememesi, saldırıların şiddetini azaltmak yerine daha da artırmıştır.

Çad: İktidarın Kalbindeki İsyanlılar

Çad’da, İdris Déby’nin onlarca yıllık iktidarı, 2014’ten itibaren güney Libya’dan yeniden örgütlenerek gelen isyancı hareketlerin zaferiyle son buldu. Çatışmaların özellikle altın açısından zengin Kuri bölgelerinde yoğunlaşmasıyla, süreç Nisan 2021’de doruk noktasına ulaştı. Bu tarihte Cumhurbaşkanı Déby, “Değişim ve Uyum Cephesi” (FACT) tarafından düzenlenen bir saldırıda öldürüldü. Olay, ülkede derin bir siyasi sarsıntı yarattı ve uzun süre marjinal görülen silahlı muhalefetin lehine dengeleri değiştirdi.

Bu deneyimlerin gösterdiği üzere, askerî üstünlük artık tek başına zaferin garantisi değildir. Açık bir proje ve halk desteğine sahip silahlı gruplar, tüm engellere rağmen, kendilerini hem politik hem de askeri sahada kabul ettirebilmektedir. Görünüşe göre dünya da artık aktörlerin meşruiyetini sadece “cihadî” ya da “isyancı” geçmişleriyle değil, istikrar sağlama ve asgarî düzeyde iç ve dış uzlaşmayı gerçekleştirme kapasiteleriyle ölçmektedir.

Asimetrik savaşlar, uluslararası sistemdeki bozuklukları gözler önüne serdiği kadar, bu sistemin adil çözümler üretmedeki yetersizliğini de açığa çıkarmaktadır. Bu da, marjinalleştirilenleri, baskıcı rejimler veya kronik işgaller karşısında, son çare olarak silaha sarılmaya itmektir.

Sonuç

Çağdaş İslam dünyasındaki çatışma ve dönüşümlerin farklı yönlerine dair bu inceleme, son derece karmaşık bir tabloyu ortaya koymaktadır. Cihad, Afganistan’da dış işgale karşı bir direniş fikri olarak başlamışken, zamanla küresel ya da bölgesel ajandaları olan silahlı hareketlerin parolası hâline gelmiş; kimi zaman da, el-Kaide ile DEAŞ örneğinde olduğu gibi, kendi aralarında çatışmaya dönüşmüştür.

İhvan-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler) gibi barışçıl İslamî hareketler, siyasete demokratik yollarla katılmayı denemiş, ancak “derin devlet”in yanı sıra

bölgesel ve uluslararası güçlerle karşı karşıya gelmiş, bunun sonucu olarak da kanlı baskılara maruz kalmıştır.

Azavad gibi bölgelerde ise, Tuaregler, Fulânîler ve Araplar gibi halkların kimlik sorunları ve tarihsel dışlanmışlıkları, silahlı grupların gündemleri ve bölgesel-uluslararası güçlerin kaynak ve nüfuz mücadelesiyle iç içe geçmiştir.

Tebliğ Cemaati ise, tamamen farklı bir model sunarak siyasetten uzak durup dine davete odaklanmış olsa da bazı ülkelerde kısıtlamalarla ve suçlamalarla karşılaşmıştır.

Bu meseleler arasında, Filistin davası özel bir konuma sahiptir. Nekbe'nin (1948 Felaketi) üzerinden 75 yıl geçmiş olmasına rağmen, Filistin sorunu hem İslam ve Arap dünyasının kolektif hafızasında canlılığını korumakta hem de küresel ilgi odağı olmaya devam etmektedir.

Tüm bu karmaşık meseleler, adil ve kapsamlı çözümlere ulaşabilmek için derin bir kavrayış gerektiren büyük meydan okumalar olarak karşımızda durmaktadır.

Yaptığımız bu çalışmada vardığımız sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Cihad, artık uluslararası güçlerin büyük çatışmalarında (Afganistan örneğinde olduğu gibi) kullandığı bir araç olmaktan çıkmış; bağımsızlık ve yayılmacı eğilimler taşıyan küresel bir olguya dönüşmüştür. Bu durum, tüm uluslararası sistemi, karmaşık ve sürekli değişen bir ideolojiyle açık bir yüzleşmeye sürüklemiştir.
2. Mısır ve Cezayir'deki siyasi deneyimler göstermiştir ki, iktidara ulaşmak, orada kalmak anlamına gelmez; eğer gerçek anlamda çoğulculuğu kabul eden bir siyasi sistem yoksa. “Derin devlet”, sonuçlardan hoşnut olmadığında, hızla şiddeti devreye sokar ve tanklara başvurur.
3. Sahel bölgesinde yaşanan derin güvenlik ve siyasi boşluklarda, hükümetlerin sahip olmadığı “yerel meşruiyete” sahip silahlı grupların ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Bu gruplar, mağduriyet söylemini kullanarak silah gücüyle coğrafyayı ve nüfuz alanlarını yeniden şekillendirmiştir.
4. Sistematik baskı ve tarihsel dışlanma ortamında, birçok Fulani, Tuareg ve Arap, silahlı hareketlere katılımı bir radikalleşme ifadesi değil, bir tür korunak olarak görmüştür. Onları zorlayan fikir değil, yaşadıkları acılar ve mağduriyetlerdir; onurlarını ve varlıklarını savunma mücadelesine mecbur kalmışlardır.

5. Gerçekler, Sahel'deki şiddetin geçici değil; adaletsiz siyasi ve etnik yapılara kök salmış olduğunu göstermektedir. Yapısal dışlanmanın kökenleri ele alınmadıkça, bölge baskı ve isyanın birbirini beslediği kısır bir döngüye sıkışmaya devam edecek; her yeni nesilde, her yeni hayal kırıklığında yeniden üretilmeye mahkûm olacaktır.
6. Tarih, iktidara ulaşmanın ancak halkların kendi davalarına verdiği destekle mümkün olduğunu defalarca kanıtlamıştır.

ARTAN ÇİN HEGEMONYASINA KARŞI DOĞU TÜRKİSTAN MÜCADELESİNİN AHLAKİ BOYUTLARI

Alimcan BUĞDA*

Giriş

Tarihi ipek yolunun önemli geçiş güzergâhlarına ev sahipliği yapan Doğu Türkistan, konumu itibarıyla birçok medeniyetten etkilenmiş ve İslam ile tanıştıktan sonra ise Türk ve İslam kültürü temelinde kendine özgü bir medeniyet profili geliştirmiştir. Sahip olduğu stratejik konumu nedeniyle he zaman büyük güçlerin ilgi odağında olmuştur. Günümüzde Çin'in *Sincan Uygur Özerk Bölgesi* olarak adlandırdığı Doğu Türkistan, tarihsel olarak hem Türk hem de İslam medeniyetinin önemli merkezlerinden biri olmuştur. Bölge, Hun, Göktürk ve Uygur Kağanlıkları gibi Türk devletlerinin egemenliğinde kalmış, 8. yüzyılda Uygur Kağanlığı'nın etkisi artmıştır. Ancak 840'ta Uygur Kağanlığı'nın Kırgızlar tarafından yıkılmasıyla, Uygurların bölgedeki hâkim gücü sarsılmıştır. Daha sonraki Karahanlılar, Doğu Türkistan'ın İslamlaşmasında kritik bir rol oynamış, Kaşgar gibi şehirler bilimsel ve medeniyetin beşiği haline gelmiştir. 1759'da Qing-Mançu Hanedanı bölgeyi işgal etmiş ve 19. yüzyıla kadar Qing-Mançu yönetimi altında kalmıştır. 1864'te Yakub Bey tarafından kurulan Kaşgar Emirliği, 1877'de Qing-Mançu yönetimine tekrar bağlanmıştır. Qing-Mançu yönetiminin 1911'de çöküşüyle, Doğu Türkistan'da bağımsızlık arayışları hızlanmış, 1933'te Kaşgar merkezli Doğu Türkistan İslam Cumhuriyeti ve 1944'te Gulca merkezli Doğu Türkistan Cumhuriyeti kurulmuştur. Ancak her iki devlet de kısa ömürlü olmuştur. 1949'da Çin Komünist Partisi'nin Çin topraklarında iktidara gelmesiyle, Doğu Türkistan Çin'in bir parçası haline gelmiş ve 1955'te Sincan Uygur Özerk Bölgesi statüsü verilmiştir. Ancak bu özerklik, fiilen gerçekleşmemiştir.

* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. alimcan.bugda@medeniyet.edu.tr ORCID: 0000-0002-3190-0146.

Bu süreçte bölgenin demografik yapısı üzerinde sistematik asimile siyaseti yürütülmüş ve zaman içinde önemli değişiklikler geçirmiştir. 20. yüzyılın ortalarına kadar bölgedeki nüfusun büyük çoğunluğunu Uygurlar oluştururken, Çin hükümetinin göç politikalarıyla Han Çinlilerinin bölgedeki varlığı hızla artış trendine girmiştir.

Çin'in Doğu Türkistan'daki baskıcı politikaları, son yıllarda dünya çapında dikkat çekici boyutlara ulaşmıştır. Bunun sebebi ise “yeniden eğitim kampları”nda milyonlarca Uygur, dini ve kültürel kimliklerinden arındırılmaya zorlanmakta olmasıdır. Kamplarda, bireyler Çin Komünist Partisi'nin ideolojilerini benimsemeye zorlanmakta, dini inançları reddetmeleri istenmektedir. En önemlisi tutuklular bulundukları ortamlarda insanlık dışı davranışlara maruz kalmaktadır. Yürütülen uygulamalar, modern zamanların en büyük insan hakları ihlalleri olarak değerlendirilmektedir.

Birleşmiş Milletler (BM) İnsan Hakları Yüksek Komiserliği'nin raporuna göre, Pekin yönetiminin Sincan bölgesindeki kamplarda ve cezaevlerinde “terör ve aşırılıkla mücadele adı altında ciddi insan hakları ihlalleri işlendiği” cinsiyete dayalı şiddete ilişkin bulgular olduğu ve “insanlığa karşı suç” düzeyine varabilecek işkence vakaların yaşandığı, bu ihlallerin “insanlık suçu teşkil edebileceği” vurgulanırken, “Hak ihlallerinin dayandırıldığı terörle mücadele kanunlarının uluslararası insan hakları norm ve standartları açısından oldukça sorunlu olduğu, bölgedeki yetkililere geniş soruşturma, yasaklama ve baskı imkanı tanıyan bu yasa da belli belirsiz, geniş ve ucu açık tanımlamalar bulunduğu ifadesi yer almıştır. Ayrıca raporda, yeniden eğitim kamplarındaki ayrımcı ortamın, bu tesislerde insan hakları ihlallerinin geniş ekseninde yaşandığını doğrulayacak yeterlilikte olduğu ve özellikle yeniden eğitim kamplarında tutulan Müslüman azınlığa mensup kişilerin (Uygur, Kazak, Kırgız Müslümanlar) temel insan haklarından mahrum edildiği kaydedilerek, “Dini kimlik, ifade, mahremiyet ve hareket özgürlüklerinin usulsüzce yasaklandığı vurgulanmıştır.”¹

Baskılar, sadece bölgedeki Uygurlar için değil, dünya çapındaki diasporada da önemli bir mücadelenin doğmasına yol açmıştır. Uygur diasporası, Orta Asya, Türkiye ve Batı ülkelerinde, Çin'in insan hakları ihlallerine karşı uluslararası toplumun dikkatini çekmeye çalışmaktadır. Türkiye, Uygurlar için önemli bir sığınma yeri olmuş ve burada kurulan dernekler, Uygurların devlet nezdinde temsil edilmeleri noktasında büyük katkı sağlamaktadır. Ayrıca, Birleşmiş Milletler ve

1 Anadolu Ajansı (AA), “BM İnsan Hakları Yüksek Komiserliğinin Uygur Türklerine dair raporu açıklandı” (Erişim 09.04.2025).

insan hakları örgütleri, Çin'in Doğu Türkistan'daki politikalarını kınayarak, bölgedeki Uygurların haklarının korunması için çağrılarda bulunmaktadır.

Bu süreçte batı etkisindeki bazı ülkelere yürüttükleri baskıcı politikaları yüzünden Çin'i açıkça eleştirirken, diğer bazı ülkeler ekonomik çıkarları ve Çin ile stratejik ilişkileri nedeniyle, insan hakları ihlalleri konusunda açık bir tutum sergilememektedir. Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri ve Endonezya gibi ülkeler, Çin'in insan hakları ihlallerine dair somut bir eleştiri getirmemekte, genellikle diplomatik bir dil kullanmaktadır.

Bununla birlikte, bazı Müslüman ülkeler, özellikle Türkiye, Uygurların karşılaştığı baskılara karşı daha açık bir duruş sergileyerek, Çin'in Doğu Türkistan'daki politikalarını uluslararası platformlarda eleştirmiştir. Türkiye, Uygurların kültürel ve dini bağları nedeniyle, Çin'in Doğu Türkistan'daki insan hakları ihlallerini sıkça gündeme getirmiştir. Türkiye aynı zamanda, Doğu Türkistan'dan gelen göçmenlere kapılarını açarak, Uygur diasporası için önemli bir sığınma ülkesi olmuştur.

Pakistan, Çin ile kurdukları stratejik bağları nedeniyle Doğu Türkistan'daki olaylara karşı daha temkinli bir yaklaşım sergilemiştir. Çin ile olan güçlü ekonomik ve siyasi ilişkileri, Pakistan'ın uluslararası alanda Uygur halkına karşı ciddi bir destek açıklaması yapmasını engellemektedir. Diğer Orta Asya ülkeleri de Çin ile ekonomik ilişkilerinden dolayı bu konuda genellikle sessiz kalmayı tercih etmektedir.

Öyle anlaşıyor ki Müslüman ülkelerin bu konudaki tutumları, Çin ile olan ekonomik ilişkileri ve stratejik çıkarlarına bağlı olarak şekillenmiştir. Bu karmaşık tutumlar, Müslüman dünyasında Doğu Türkistan'a dair çeşitli görüşlerin şekillenmesine yol açmaktadır. Uluslararası toplumun, özellikle Müslüman ülkelerin, Doğu Türkistan'daki insan hakları ihlallerine karşı daha güçlü ve birleşik bir duruş sergilemesi, bölgedeki halkların haklarının savunulması açısından kritik önem taşımaktadır.

Aynı etnik ve dini kimlikleri paylaşan ulusların sessizliği Çin'i cesaretlendirmektedir. Dolayısıyla Çin, uluslararası toplumun tepkilerine rağmen, bölgedeki egemenliğini pekiştirmeye devam etmektedir. Şurası açık olarak bilinmelidir ki Çin'in bölgedeki egemenlik politikaları, yalnızca bölge halkının kimliğini tehdit etmekle kalmayıp, ileride küresel çapta dünya ülkeleri için de problemli ülke haline gelecektir.

Bu araştırma, Doğu Türkistan mücadelesini adalet, insan hakları ve ahlaki sorumluluk perspektifinden ele alarak, uluslararası toplumun özellikle Türk - Müslüman dünyasının ahlaki yükümlülüklerini tartışmayı amaçlamaktadır. Çözüm önerileri kapsamında ise, küresel farkındalığın artırılması, şiddetsiz direniş yöntemleri ve uluslararası hukukun etkin kullanımı gibi stratejiler incelenecektir. Sonuç olarak, Doğu Türkistan mücadelesinin sadece siyasi değil, ahlaki bir mesele olduğu vurgulanacak ve insan onurunun korunması gerekliliği ortaya konacaktır.

1. İnsan Hakları Perspektifinden Çin'e Karşı Mücadelenin Ahlaki Temelleri

1.1. Ahlak ve Etik: Tanım ve Çerçeve

Ahlak (huluk), kişinin kök salmış içsel derinliğini yansıtan bir mekanizmadır. Kişinin eylemleri, düşünmesine gerek kalmadan, rastgele, gayet kolay ve doğal bir şekilde bu mekanizmadan dışarı taşar.² İslam inancında fitrat olarak adlandırılan bu mekanizmadan aklen ve dinen güzel sayılan eylemler meydana geliyorsa ona güzel ahlak denir. Diğer bir ifade ile Ahlak, bireylerin ve toplumların doğru ve yanlış, iyi ve kötü kavramlarına dayalı olarak davranışlarını belirleyen kurallar, değerler ve ilkeler bütünüdür.³ Bu minvalde Ahlak, kişisel sorumlulukları ve toplumsal düzeni korumak amacıyla toplumda kabul edilen davranış biçimlerini ifade eder. Etik ise, ahlakın daha sistematik ve teorik bir alanını ifade eder. Ahlakın temelleri üzerine kurulu olan etik, belirli durumlar karşısında doğru ve yanlış arasındaki sınırları çizmeye çalışır ve bu sınırları belirleyen kuralların uygulanabilirliğini sorgular. Etik, felsefi ve normatif bir düzeyde, insanların ahlaki sorumluluklarını, haklarını ve yükümlülüklerini inceleyen bir disiplindir. Etik, toplumun bireyler üzerinde oluşturduğu toplumsal sözleşmelerin, hukuk kurallarının ve kültürel normların şekillendirdiği bir yapıdır.⁴ Dolayısıyla ahlak, kişinin iç dünyasında başlayıp dış alemde bireysel ve toplumsal etkileri olan yumuşak bir güçtür. Hayatın her alından onun etkilerinden söz etmek mümkündür.

1.2. Evrensel İnsan Hakları ve Etik İlkeleri

Cenab-ı Allah insanı eşrefi mahlukat olarak yaratmış ve onun için koruyucu nitelikte evrensel yasalar getirmiştir. Yüce Allah'ın gönderdiği bütün peygamberlerin ortak amacı; canın, dinin, malın, aklın ve neslin korunmaktır. İslam hukuk

2 Türk Maarif Ansiklopedisi, "Ahlak", (Erişim 09.04.2025).

3 Coşkun Can Aktan, "Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş", *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2009), 39.

4 Sayem Yaşam Boyu Eğitim Merkezi, "Ahlak ve Etik Aynı Şey Midir?", (Erişim 09.04.2025).

literatüründe güvence altına alınması zorunlu olan bu beş evrensel ilkeye, terim olarak ‘zarurat-ı hamse’ denir. Evrensel insan hakları, tüm insanların doğuştan sahip oldukları, hiçbir koşulda elinden alınamayan hakları ifade eder. İslam bunları, insanın yaratılışından gelen bireyin onuru, inanç ve ifade özgürlüğü, yaşam hakkı, mülkiyet hakkı ve adil yargılanma hakkı gibi temel hakları tüm insanın temel hakkı olarak görmüştür. Bu ilkeler, ancak ortaya konuluşundan yüzlerce yıl sonra modern dönemde Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi olarak gündeme gelmiştir. 1948’de kabul edilen *Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*, bu hakların temel ilkelerini belirlemiş ve insan haklarının evrensel, bölgesel, kültürel veya siyasi faktörlere bakılmaksızın her insan için geçerli olması gerektiğini vurgulamıştır. İnsan hakları, adalet, eşitlik, özgürlük, onur ve güvenlik gibi evrensel değerler üzerine kuruludur.⁵

Gerek Ahlak kuralları gerek etik ilkeleri, bu evrensel hakları koruma ve savunma adına belirli davranış kurallarını içermektedir. İnsan hakları ve etik ilkeleri arasında sıkı bir ilişki vardır, çünkü ahlak ve etik, insan haklarını en yüksek düzeyde koruma ve geliştirme amacını taşır. Ahlaki ilkeler, bireylerin haklarını, özgürlüklerini, eşitliklerini ve onurlarını korumaya yöneliktir.

1.3. Adalet, Özgürlük ve İnsan Onuru

Adalet ve özgürlük, yüce Allah’ın halife olarak yarattığı insana yüklediği emanet, bahsettiği bir ayrıcalık ve en yüksek ahlaki değerdir. Ahlaki bir kavram olan Adalet, “herkese eşit olanın verilmesi” deyiimiyle eşit olmak, eşit kılmak, bireylerin eşit haklara sahip olması, herhangi bir haksız ayrımcılığın ortadan kaldırılması anlamına gelir. İnsan hakları bağlamında adalet, bireylerin özgürlüklerini kullanabilmesi için eşit fırsatların sağlanmasını ve her türlü ayrımcılığın ortadan kaldırılmasını içerir.⁶ Özgürlük, bir bireyin kendi düşüncelerini ifade edebilmesi, inançlarını yerine getirebilmesi ve toplumsal, politik, ekonomik yaşamda kendi kaderini tayin edebilmesi hakkıdır. Bu bağlamda özgürlük, herhangi bir bireye veya gruba uygulanan baskıların ve kısıtlamaların kaldırılması, bireylerin insan onurunu ihlal etmeksizin yaşama haklarına sahip olmalarını ifade eder.

İnsan onuru ise, her bireyin sahip olduğu içsel değerine, haysiyetine ve saygınlığına dayanan bir kavramdır. İnsan onuru, kişisel hakların ihlal edilmemesi ve bireylerin eşit ve saygın bir şekilde yaşamalarını sağlamak adına toplumların yükümlü oldukları bir ahlaki sorumluluktur. İnsan onuru, aynı zamanda insan hak-

5 Uluslararası Af Örgütü (AMNESTY), “İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi” (Erişim 14 Nisan 2025).

6 Vecdi Aral, *Toplum ve Adaletli Yaşam* (İstanbul: Filiz Kitapevi 1988), 187-189.

larının temel bir parçası olup, bireylerin onurlarının korunması için devletlerin ve toplumların sorumluluk taşımasını gerektirir. Hele hele dindaş ve kandaş sayılan kimselerin sorumluluğu diğer kimselere nazaran daha ziyade olmalıdır.

1.4. Uluslararası Hukuk ve Ahlak Bağlamında Doğu Türkistan Davası

2020 yılında Çin'in Sincan Uygur Özerk Bölgesi'nde işlenen suçları ortaya çıkarmak adına İngiltere'de uluslararası düzeyde hukukçulardan ve insan hakları avukatlarından oluşan Bağımsız Uygur Mahkemesi kurulmuştur. Heyet aylarca Çin'in "yeniden eğitim kampı" adı altında Uygurlara karşı insanlık suçu, işkence ve cinsel saldırı yaptığına dair kanıtlar toplamış ve 70'ten fazla tanık dinlemişlerdir. Delilleri incelemiş ve tanıkları dinledikten sonra 09 Aralık 2021 tarihinde mahkeme sonucunu kamuoyu ile paylaşmıştır. Halk mahkemesi adına konuşmayı, mahkeme heyeti başkanı Prof. Geoffrey Nice yapmış ve Çin'in kasten ve sistematik bir şekilde Uygur ve diğer etnik azınlıktaki halkların nüfuslarını azaltma politikası uyguladığını, Çin'in soykırım yaptığı açıklamış, Çin Başkanı Şi Jinping de dahil üst düzey bürokratların Sincan bölgesindeki Müslüman azınlığa karşı uygulanan suçlarda "birincil sorumluluğu" olduğunu dile getirmiştir.⁷

Bu bağlamda, Doğu Türkistan'da yaşananlar, etik ve insan hakları çerçevesinde ciddi bir adaletsizlik örneğidir. Adaletin sağlanabilmesi için Çin'in bu baskıcı politikalara son vermesi ve bölgedeki halkın temel haklarını tanıması gerekmektedir. Aynı zamanda özgürlük ve insan onuru da bu süreçte ihlali en fazla görülen değerlerdir. Uygurların kültürel, dini ve bireysel özgürlükleri kısıtlanmakta ve insan onurları hiçe sayılmaktadır.

1.5. Baskı, Zulüm ve Soykırım İddiaları Karşısında Ahlaki Sorumluluk

Pek çok gözlemci, Çin'in bu uygulamalarını modern soykırım ve etnik temizlik olarak tanımlamaktadır. Uygurların zorla alıkonuldukları yeniden eğitim kamplarında dini inançları ve kültürel kimlikleriyle ilgili ciddi baskılara uğramaları, temel insan haklarının ihlali olarak değerlendirilmiştir. Ahlaki açıdan, bireylerin kimliklerini, inançlarını ve kültürlerini özgürce ifade etme hakkı kutsaldır ve bu hakların ihlali, sadece o bireyleri değil, insanlık onurunu da tehdit etmektedir. Soykırım ve etnik temizlik gibi uygulamalar, uluslararası hukuk çerçevesinde yasaklanmış olup, etik açıdan kabul edilemez bir insanlık suçudur.

Ahlaki sorumluluk, bu tür zulümlere karşı uluslararası toplumu harekete geçirmeyi gerektirir. İnsan hakları savunucuları, devletler ve uluslararası kuruluş-

7 BBC News, "Bağımsız Uygur Mahkemesi'ne göre Çin, 'Uygurlara soykırım yapıyor'" (Erişim 09 Nisan 2025).

lar, Çin'in uyguladığı baskılara karşı daha güçlü bir duruş sergileyerek, Uygurların haklarını savunmalıdır. Bu sorumluluk, yalnızca Doğu Türkistan'daki halk için değil, tüm insanlık için geçerlidir. Ahlaki bir perspektiften bakıldığında, zulme uğrayan toplulukların desteklenmesi, her bireyin ve toplumun sorumluluğundadır. Uluslararası toplumun tepkisiz kalması, bu suçları onaylamak anlamına gelir.

1.6. Kültürel ve Dini Hakların Korunması

Doğu Türkistan'daki mücadelenin en önemli boyutlarından biri, Uygurların kültürel ve dini haklarının korunmasına yönelik mücadeledir. Çin'in, bölgedeki halkın kimliklerini değiştirmeye yönelik politikaları, kültürel ve dini özgürlüklerin ihlali anlamına gelmektedir. Özellikle, Çin hükümetinin uyguladığı baskılarla, Uygurların dini inançlarını özgürce ifade etmeleri, ibadetlerini yerine getirmeleri ve kendi kültürel değerlerini yaşatmaları engellenmektedir. Bu durum, bireylerin temel haklarını ihlal etmekte ve aynı zamanda kültürel çeşitliliği tehdit etmektedir.

Uluslararası etik ve insan hakları çerçevesinde, her bireyin kendi dini inançlarını ve kültürünü serbestçe ifade etme hakkı vardır. Kültürel ve dini hakların korunması, yalnızca bir etnik grup için değil, tüm insanlık için temel bir gerekliliktir. Uygurların kendi kimliklerini koruma hakkı, evrensel insan hakları ve etik değerler tarafından garanti altına alınmış bir haktır. Bu bağlamda, Çin'in uyguladığı baskılar karşısında uluslararası toplumun sorumluluğu, Uygurların kültürel ve dini haklarını savunmak, bu hakları ihlal eden uygulamalara karşı durmak ve bölgedeki etnik baskıları sona erdirmektir.

1.7. Ahlaki Çerçeve de Direnişin Meşruiyeti

Doğu Türkistan halkı, maruz kaldıkları kültürel asimilasyon girişimleri ve insan hakları ihlalleri karşısında hem içeride hem de dışarıda çok yönlü bir mücadeleye yürütmektedir. Bölge içinde Uygur halkı, tüm ağır denetim ve gözetim sistemine rağmen kimliğini, inancını ve kültürel değerlerini koruma çabasını sürdürmektedir. Dini ibadetlerin kısıtlanması, dilin kamusal hayattan dışlanması ve zorla çalıştırma gibi uygulamalara rağmen, halkın direnişi sessiz ama karardır; bu direniş, kültürel süreklilik ve manevi dayanışma biçiminde varlığını korumaktadır.

Dışarıda ise, Uygur diasporası başta Türkiye, Orta Asya, Avrupa ve Amerika olmak üzere pek çok ülkede örgütlenmiş, Çin'in baskıcı politikalarına karşı uluslararası kamuoyunu bilgilendirme ve harekete geçirme amacıyla diplomatik, hukuki ve medyatik alanlarda yoğun faaliyet göstermektedir. Diaspora temsilci-

leri, Birleşmiş Milletler gibi uluslararası platformlarda Çin'i insan hakları ihlalleriyle suçlamakta; akademik çalışmalar, medya kampanyaları ve protestolar aracılığıyla Doğu Türkistan meselesini gündemde tutmaktadır. Bu iç ve dış mücadele, sadece siyasi değil; aynı zamanda ahlaki, kültürel ve insani bir direniş olarak da öne çıkmaktadır. Uygur halkı, temel hak ve özgürlüklerine kavuşmak, kimliğini koruyarak onurlu bir yaşam sürdürmek için çok yönlü bir adalet mücadelesi vermektedir.

Doğu Türkistan'daki direniş, ahlaki ve etik bir bağlamda değerlendirildiğinde, halkın meşru bir zeminde kendi haklarını savunma, özgürlüklerini elde etme ve onurlarını koruma çabası olarak görülmelidir. Etik açıdan, zulme uğrayan halkların direniş hakkı, temel bir insanlık hakkıdır. Direniş, sadece kendi halkının haklarını savunmakla kalmaz, aynı zamanda tüm insanlık için adaletin ve eşitliğin sağlanmasına da katkı sağlar. Etik ilkeler, insanların, özellikle etnik ve dini kimlikleri nedeniyle baskıya uğrayan bireylerin haklarını savunma meşruiyetini kabul eder. Bu nedenle, Doğu Türkistan'daki direnişin etik açıdan meşru olduğunu söylemek mümkündür.

Ahlaki açıdan, her bireyin ve toplumun, hakları ihlal edilen bireylerin yanında durma ve onları savunma yükümlülüğü vardır. Uygurların karşılaştığı baskılara karşı gösterdikleri insanî direniş, evrensel adaletin sağlanması, insan onurunun korunması ve özgürlüğün sağlanması adına etik olarak haklıdır. Bununla birlikte, direnişin şiddet içermeyen, barışçıl ve insan haklarına saygılı bir şekilde gerçekleştirilmesi beklenmektedir. Direnişin amacı, sadece baskıyı sona erdirmek değil, aynı zamanda temel hakların ve özgürlüklerin güvence altına alınmasını sağlamaktır. Etik açıdan meşru olan direniş, şiddet ve ayrımcılık içermeyen bir yaklaşımı savunmalı, insanların haklarına saygı gösteren bir direniş biçimini benimsemelidir. Uluslararası toplumun bu sorumlulukları yerine getirerek, insan hakları ihlallerine karşı daha etkin bir duruş sergilemesi, hem Doğu Türkistan'daki halkların özgürlük mücadelesi hem de küresel adalet için hayati önem taşımaktadır.

2. Uluslararası Toplumun Ahlaki ve Hukuki Sorumluluğu

Çin'in bölgede uyguladığı soykırım, kültürel asimilasyon, dini baskılar ve zorla çalıştırma gibi eylemler, küresel ölçekte çeşitli kurum ve kuruluşlar için ahlaki ve hukuki sorumlulukları doğurmaktadır. Uluslararası toplum, insan hakları ve uluslararası hukuk temsilcileri, özellikle Müslüman toplumlar Çin'in Doğu

Türkistan'daki uygulamalarına karşı sorumludur. Nitekim Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği, Amerika Birleşik Devletleri ve diğer insan hakları örgütleri, Uygur halkına yönelik etnik temizlik, soykırım ve kültürel soykırım gibi uygulamaların uluslararası hukuk normlarına aykırı olduğunu belirlemişlerdir. Yapılan ihlallere karşı koymak, sadece diplomatik araçlarla değil, aynı zamanda ekonomik yaptırımlar, ambargolar ve uluslararası baskılarla sürdürülmelidir. Bu bağlamda özellikle İslam İşbirliği Teşkilatı ve Müslüman ülkelerin tutumu, önem arz etmektedir

2.1. İslam İşbirliği Teşkilatı ve Müslüman Ülkelerin Mevcut Tutumu

Doğu Türkistan, tarihsel olarak hem Türk hem de İslam kültürüne bağlı bir bölge olmasına rağmen, İslam İşbirliği Teşkilatı (İİT) ve Müslüman ülkelerin çoğu, Çin'e karşı açık bir duruş sergilemekte zorlanmaktadır. Çoğu Müslüman ülke, Çin ile ekonomik ve stratejik bağlarını güçlendirmiştir ve bu bağlar, Doğu Türkistan'daki insan hakları ihlalleri karşısında sessiz kalmalarına yol açmaktadır. Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Endonezya ve Malezya gibi ülkeler, Çin'in Uygurlara yönelik baskılarına dair somut bir eleştiri getirmemekte, genellikle diplomatik bir dil kullanmaktadırlar. Örneğin; Çin devlet medyasına göre, Devlet Başkanı Şi Cinping, görüşme sırasında bin Zayed'e, BAE'nin Sincan (Doğu Türkistan) meselesinde Pekin'e verdiği "değerli destek" için teşekkür etti ve iki ülkeyi terörle mücadele konusunda iş birliğini daha da güçlendirmeye çağırdı.⁸ Suudi Arabistan, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu'nda Çin'in Doğu Türkistan'daki politikalarına destek veren bildiriye attığı imzayı savundu.⁹ Pakistan Başbakanı İmran Han Financial Times'a verdiği röportajda Çin'de Müslüman Uygurlara yönelik insan hakları ihlallerinden haberi olmadığını söyledi.¹⁰

Türkiye, Doğu Türkistan'daki Uygurların haklarını savunma konusunda daha açık bir duruş sergileyen nadir Müslüman ülkelerdendir. Türkiye, Çin'in uyguladığı baskılara karşı uluslararası platformlarda güçlü açıklamalar yaparak, Uygur halkının kültürel ve dini haklarını savunmuş ve bölgeden gelen mültecilere kapılarını açmıştır. Uluslararası alanda Doğu Türkistan'daki zulme karşı güçlü bir ses olmaya devam etmektedir.

Müslüman ülkeler arasındaki bu karmaşık tutumlar, yalnızca ekonomik çıkarlarla değil, aynı zamanda Çin ile olan siyasi ittifaklarla da ilişkilidir. Çin'in ulus-

8 Euronews, "Birleşik Arap Emirlikleri'nden Çin'e Uygur politikası desteği" (Erişim 09.04.2025).

9 Euronews, "Suudi Arabistan, Çin'in Doğu Türkistan politikalarını destekleyen mektubu savundu" (Erişim 09.04.2025).

10 Euronews, "Pakistan Başbakanı Han: Çin'in Uygurlara yönelik tutumundan haberi yok, duymadım" (Erişim 10.04.2025).

lararası düzeydeki gücü ve etkisi, birçok Müslüman ülkesinin, Doğu Türkistan'daki insan hakları ihlalleri konusunda etkili bir tutum almasını zorlaştırmaktadır.

2.2. Sivil Toplum Kuruluşları, Din, Siyaset ve İş Adamlarının Tutumu

2.2.1. STK'lar

Doğu Türkistan'da yaşanan sistematik baskı, zorla asimilasyon ve dini özgürlüklerin ihlali karşısında bazı Müslüman sivil toplum kuruluşları (STK), zaman zaman önemli duyarlılık göstermiştir. Ancak bu tutumlar hem coğrafi konuma hem de siyasi koşullara bağlı olarak çeşitlilik arz etmektedir.

Örneğin, Türkiye'deki İHH İnsani Yardım Vakfı, Doğu Türkistan meselesine aktif biçimde dikkat çeken STK'ların başında gelir. İHH, Uygur mültecilerin insani ihtiyaçlarının karşılanması, uluslararası kamuoyunun bilgilendirilmesi ve Çin'in uygulamalarının “etnik temizlik” olarak tanımlanması gibi alanlarda çok önemli çalışmalar yürütmüştür. İstanbul, Ankara gibi şehirlerde Uygurların sesi olmak adına mitingler düzenlemiş, raporlar yayımlamıştır. Onların yanı sıra Mazlumder, Özgür-Der gibi kuruluşlar da düzenli raporlar yayımlayarak Çin'in politikalarını eleştirmiş, Uygur mültecilere yardım kampanyaları düzenlemiştir.

Benzer şekilde, Merkezi Katar'da bulunan Dünya Müslüman Alimler Birliği ve Malezya'daki ABIM (Angkatan Belia Islam Malaysia) gibi kuruluşlar da zaman zaman Çin'in Uygur politikalarını kınayan bildiriler yayımlamış, uluslararası dayanışma çağrısı yapmıştır. Ancak bu açıklamalar genellikle sınırlı düzeyde kalmış, siyasi baskılar veya ekonomik ilişkiler nedeniyle sürdürülebilir bir kampanya haline dönüşmemiştir.

Buna karşılık, bazı Arap ülkelerinde faaliyet gösteren İslami STK'lar, Çin ile olan diplomatik ve ekonomik ilişkiler nedeniyle çoğunlukla sessiz kalmış ya da konuyu gündeme getirmekte çekingen davranmış veya Çin'i destekler mahiyette bölgeye heyetler göndermiştir. Bu durum, Müslüman toplumların haklı davalarını olumsuz yönden etkilemiştir. Dolayısıyla eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin, 2022 yılında İslam İşbirliği Teşkilatı'na bağlı bazı ülkelerden gelen dini heyetler, Çin'in davetiyle Doğu Türkistan'a kontrollü ziyaretlerde bulunmuş, kamplar ve ibadet yerlerini ziyaret etmiş ve Çin Doğu Türkistanlı Müslümanlara yönelik soykırım politikasını “terörle mücadele kapsamında rehabilitasyon merkezleri” olduğunu söyleyerek Çin'in tezlerini desteklemiştir.

2.2.2. Din Adamları

Çok daha üzücü olanı ise bazı Müslüman din adamlarının Çin hükümeti- nin propagandasına hizmet eder nitelikte eylemlerde bulunmasıdır. Mısır, Suudi Arabistan ve Pakistan gibi ülkelerden bazı din adamları, Çin'in Uygurların dini haklarına saygı gösterdiğini savunan açıklamalarda bulunmuş, böylece Çin'in uluslararası baskıyı yumuşatma çabalarına katkı sağlamıştır. Bu tür ziyaretler, Çin tarafından dikkatlice kurgulanmış propaganda araçları olarak değerlendirilmekte ve gerçek insan hakları ihlallerinin üstünü örtmeye hizmet etmektedir.

Örneğin Çin merkezli haber sitesinin aktardığı bilgiye göre; 8-11 Ocak 2023 tarihinde Dünya Müslüman Topluluklar Konseyi Başkanı Ali Raşid El Nuaimi'nin liderliğindeki bir heyet, Çin'in Xinjiang Uygur Özerk Bölgesi'ndeki (Doğu Türkistan) Urumçi, Altay ve Kaşgar kentlerini gezdi. Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Bosna-Hersek ve Mısır dahil 14 ülkeden gelen 30'den fazla din adamı ve alimden oluşan heyet, Xinjiang'daki müze, Kuran Okulu, Büyük Pazar ve terörle mücadele sergisini ziyaret etti. Heyet Başkanı El Nuaimi yaptığı açıklamada, "Xinjiang'a gelenlerin hepsi, bu sergiyi ziyaret etmeli. Bu sergi tarihin bir parçasıdır. Terör eylemleri yalnız Xinjiang'da değil, dünyanın başka yerlerinde de meydana geldi" ifadesini kullandı. El Nuaimi'ye göre, terörizm bütün insanlığın düşmanıdır, politikacıların halkı kandırmak için oynadığı bir siyasi oyun değildir. El Nuaimi ayrıca "Burada tüm Müslümanlara Çinli olarak bakıyoruz. Farklı kimliklerin birbirini tamamladığını anlamalısınız. Farklı kimlikler birbiriyle çelişmez" diye ekledi. Dünya Müslüman Topluluklar Konseyi Genel Sekreteri açıklamasında, "Xinjiang'da farklı dinler bir arada barışçıl olarak yaşıyorlar. Burada Müslümanlara saygı gösteriliyor. Bölgede yaşayanların insan hakları yasaya göre korunuyor. Çin hükümeti bunun için büyük çaba gösterdi" ifadelerini kullandı.¹¹ Oysa sahadaki bağımsız deliller, camilerin yıkımı, Kur'an eğitimlerinin yasaklanması, oruç tutmanın engellenmesi gibi sistematik dini baskılara işaret etmektedir.

2.2.3. Siyasetçiler

Doğu Türkistan'da yaşanan insan hakları ihlalleri, uluslararası alanda geniş yankı uyandırırken, İslam Ülkelerindeki bazı siyasetçilerin bu meseleye yaklaşımı dikkat çekmektedir. Özellikle Türkiye'de köklü siyasi parti olan Vatan Partisi Genel Başkanı Doğu Perinçek, Çin'in Doğu Türkistan politikalarını açıkça savunan tutumlarıyla öne çıkmaktadır. Perinçek, Uygurların maruz kaldığı baskı, asimilasyon ve zorla çalıştırma gibi ciddi iddiaları reddetmekte; bu söylemleri

11 China Radio International (CRI), "Xinjiang'ı ziyaret eden din adamları: Yalan her zaman yalandır!" (Erişim 9 Nisan 2025).

“emperyalist propagandalar” olarak nitelemektedir. Perinçek’in Çin yanlısı söylemleri, Uygur diasporası ve insan hakları savunucuları tarafından tepkiyle karşılanmaktadır. Örneğin Doğu Perinçek bir haber kanalına verdiği demecinde; PKK ile Uygur Türklerini aynı kefeye koyan skandal ifadelere imza attı. Uygurlara işkence edildiğini reddeden Perinçek, “Uygurlar orada villa tipi evlerde oturuyorlar. Uygurlara işkence edildiği, soykırım yapıldığı külliyan yalan!” ifadelerini kullandı.” demektedir.¹² Perinçek’in bu tutumun Çin ile yürütülen stratejik ve ideolojik yakınlıkla bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Bu tür açıklamalar, kamuoyunda Çin’in uygulamalarını meşrulaştırıcı bir etki yaratmakta ve Türkiye’nin tarihsel, kültürel ve dini bağlarla bağlı olduğu Uygur halkıyla dayanışmasını zayıflatmaktadır.

2.2.4. İş sektörü

Çin’in yürüttüğü zulüm politikası sadece yukarıdakilerle sınırlı değil, aynı zamanda küresel iş dünyasını da doğrudan ilgilendiren bir meseledir. Zorla çalıştırma, Uygur bölgesinden zorla Çin iç bölgelerine götürülen on binlerce Uygur’un, elektronik, tekstil ve otomotiv sektörü başta olmak üzere, Çin’in dokuz farklı ilindeki 27 fabrikaya gönderildiği tespit edilmiştir. Çok sayıda uluslararası marka ve şirket, bu bölgeden doğrudan veya dolaylı tedarik sağlamaktadır. Özellikle tekstil ve tarım sektöründe, Uygur işçilerin iradeleri dışında istihdam edilmesiyle uluslararası tedarik zincirlerini de bu ihlallerin parçası haline getirmiştir.¹³

Çin’in Doğu Türkistan’daki pamuk üretimi, dünya pamuk arzının yaklaşık %20’sini oluşturmakta ve bu üretimin önemli bir kısmı, zorla çalıştırma iddialarıyla ilişkilendirilmektedir.¹⁴ Bazı şirketler, kamu baskısı sonucunda Sincan kaynaklı ürünlerden çekilme kararı almıştır. Örneğin Volkswagen, Çin’in Doğu Türkistan’da uyguladığı soykırım politikalarına yönelik gördüğü kamuoyu baskısının ardından bölgeden çekilme kararı alarak fabrikasını Çinli ortağına satmaya kararı vermiştir.¹⁵ Buna karşılık bazı firmalar da hâlen şeffaflıktan uzak tedarik zincirleriyle etik yükümlülüklerini yerine getirmemektedir. Bu durum, insan hakları ihlallerine göz yuman ya da denetim sorumluluğunu ihmal eden şirketlerin etik ilkelere aykırı hareket ettiğini göstermektedir.

12 Turkic World, “Doğu Perinçek’ten şoke eden sözler: Uygur Türkleri villalarda yaşıyor” (14 Nisan 2025).

13 İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (İNSAMER), “Doğu Türkistan’daki Hak İhlalleri ve BM’nin Uygur Raporunun Değerlendirilmesi”, (Erişim 10 Nisan 2025).

14 Tarım Dünyası, “ABD, Çin pamuğunu hedef aldı, Türkiye’ye fırsat doğdu”, (Erişim 10 Nisan 2025).

15 Kırım Haber Ajansı (QHA), “Volkswagen Doğu Türkistan’dan çekildi”, (Erişim 14 Nisan 2025).

Sonuç itibarıyla insani değerleri temsil eden STK'lar, kanaat önderleri, politikacılar ve iş adamları bulunduğu ülkelerde ve faaliyet gösterdikleri her bölgede, Çin'in Doğu Türkistan'da yaptığı soykırım, insan hak ihlallerini, ayrımcılık ve dini özgürlüklerin ihlali gibi uygulamalarını dile getirmek, bu hususta faaliyet yürütmekte olan kuruluşlara direk veya dolaylı destek sunmak, ahlaki ve hukuki bakımdan yükümlüdürler. Aynı şekilde iş insanları ve şirketlerin de sadece kâr odaklı değil, aynı zamanda insan onuru, özgürlük ve adalet ilkeleriyle uyumlu bir yaklaşımı benimsemelidir.

2.3. Medyanın Rolü ve Bilgi Kirliliği

Doğu Türkistan'daki insan hakları ihlallerinin dünya çapında görünür olmasında ve hakların savunulmasındaki önemli rolü Medya oynamaktadır. Çin hükümeti, Doğu Türkistan'daki baskıları ve zulümleri gizlemek için büyük bir medya manipülasyonu yürütmektedir. Çin, bölgedeki olayları “terörle mücadele” olarak tanımlamakta ve uluslararası kamuoyunu yanıltmaya ve dikkatini saptırmaya çalışmaktadır. Bunun yanı sıra Çin, ekonomik ve siyasi nüfuzunu kullanarak medya organlarına yönelik sıkı kontrol uygulayarak, bir kesim medya organlarını satın alarak bölgedeki gerçek durumu çarpıtmakta ve dünya genelinde Doğu Türkistan'daki durumu anlamaya çalışan gazetecilerin çalışmalarını engellemektedir. Örneğin Türkiye'de yayın yapan YÖN FM Radyosu her gün Çin Uluslararası Radyosu'nun haberini “Asya'dan Merhaba Günümüzdeki Çin” başlığıyla haber yapmaktadır. Yine Aydınlık gazetesi ve Ulusal Kanal gibi haber kanalları, muhacerette (diğer ülkelerde) faaliyet göstermekte olan Doğu Türkistan'la ilgili teşkilat ve şahıslara karşı sürekli karalama kampanyası yürütmekte Çin'in propagandasını yapmaktadır.

Uluslararası medya, bu manipülasyonlara karşı daha objektif ve bağımsız bir şekilde Doğu Türkistan'daki gerçekleri aktarmalıdır. Medyanın rolü, sadece haber vermekle sınırlı kalmamalı, aynı zamanda insan hakları ihlalleri konusunda farkındalık yaratmak ve küresel kamuoyunun bu konuda duyarlı olmasını sağlamaktır. Bu, Doğu Türkistan'daki Uygurların mücadelesine uluslararası destek sağlamak ve Çin'e karşı daha güçlü bir baskı oluşturmak için kritik bir adımdır.

2.4. Küresel Farkındalık ve Toplumsal Hareketlerin Önemi

Çin hükümetinin Uygurlara yönelik soykırım politikasını uygulamadan kaldırmak, hak ihlallerini azaltmak ve Doğu Türkistan'daki direnişin başarılı olabilmesi için küresel farkındalık yaratmak, kritik ve önemli bir harekettir. Bu far-

kındalığın daha da etkili ve başarılı olması için yalnızca devletler ve uluslararası kuruluşlar tarafından değil, aynı zamanda toplumların, sivil toplum kuruluşlarının ve bireylerin de desteğiyle sağlanmalıdır. Küresel medya, sosyal medya platformları, uluslararası kampanyalar ve aktivizm, Doğu Türkistan'daki zulme karşı geniş bir kamuoyu yaratmak için önemli araçlar sunmaktadır.

Günümüzde küresel farkındalık yaratma konusunda en etkili araçlardan biri Sosyal medyadır. Örneğin, Instagram, Youtube, Twitter, Facebook gibi platformlarda yürütülecek dijital kampanyalar, uluslararası kamuoyunu bilgilendirebilir ve Çin'in uyguladığı baskılara karşı güçlü bir tepki oluşturulabilir. “#SaveUyghurs” gibi küresel hashtag kampanyaları, Doğu Türkistan'daki zulme karşı duyarlılığı artırabilir ve dünya çapında bir dayanışma hareketi başlatabilir. Ayrıca, uluslararası toplulukta etkili olan popüler figürler ve liderlerin desteği, bu hareketin gücünü daha da artırabilir. Örneğin, dünyaca ünlü futbolcu Mesut Özil'in kendi Twitter hesabından Uygur Türklerinin çektiği zulmü dile getirmesi, tüm dünyanın dikkatini Çin'in Uygurlara yönelik yaptığı soykırım ve kamp olayına çevirmiştir.¹⁶

3. Doğu Türkistan Mücadelesinin Geleceğine Yönelik Ahlaki Stratejiler

Çin'in son yıllarda Doğu Türkistan'daki Uygur halkına yönelik uyguladığı baskıcı politikalarla Dünyanın dikkatini çekmiştir. Bölgedeki insan hakları ihlalleri, sadece bölgesel değil, küresel bir insan hakları krizine dönüşmüş zaman zaman BM'deki insan haklarıyla ilgili toplantılarda birçok ülkeleri karşı karşıya getirmiş durumdadır. Doğu Türkistan halkı, Çin'in insan hakları ihlalleri, uğradığı soykırım karşılaştığı baskılara tepki olarak çeşitli mücadele stratejileri geliştirmiştir. Bu stratejiler arasında şiddetsiz direniş ve silahlı mücadele gibi farklı yöntemler bulunmaktadır. Ayrıca, İslam ülkeleri ve Müslüman toplumun sorumluluğu, Doğu Türkistan'daki direnişin ve mücadelenin meşruiyeti açısından kritik bir rol oynamaktadır.

3.1. Şiddetsiz Direniş ve Ahlaki Yöntemler

Şiddetsiz direniş, birçok toplumun zulüm karşısında kendini savunması, hakkın galip gelmesi ve haksızlığın ortadan kaldırılması, değişim ev dönüşümün ortaya çıkmasında önemli etken olmuştur. Şiddetsiz direniş hem toplumsal adaletin sağlanmasında hem de uluslararası kamuoyunun dikkatini çekmede ve

16 BBC News, “Çin'in devlet yayın organı CCTV, Mesut Özil'in Uygur Türkleri eleştirisi sonrası Arsenal maçını canlı yayımlamaktan vazgeçti” (Erişim 14 Nisan 2025).

küresel farkındalık yaratma adına da etkili bir stratejik eylem olabilir. Şiddetsiz direnişin önemli bir yönü, insan hakları ihlallerine karşı başta Müslüman dünyası olmak üzere insanların duyarlılığını artırılması ve ihlalleri gerçekleştiren devletlerin uluslararası alanda sorumlu tutulması adına etkili bir yöntem olmasıdır. Doğu Türkistan'daki direnişin şiddetsiz bir temele dayandırılması, hem ahlaki açıdan doğru bir yaklaşım sergiler hem de Çin'in baskılarına karşı daha geniş bir uluslararası destek sağlanmasını kolaylaştırır. Aynı zamanda, Uluslararası platformlarda şiddetsiz direnişin dile getirilmesi, Çin'in uygulamalarına karşı uluslararası toplum tarafından baskı oluşturabilir ve bu baskı Çin'in politikalarını değiştirmeye yönlendirebilir.

3.2. Silahlı Mücadele ve Meşruiyet

Doğu Türkistan'daki mücadelenin şiddet içermeyen bir boyutunun yanı sıra, silahlı mücadele de bir diğer önemli stratejidir. Çin'in uzun süreli baskı ve soykırım politikası karşısında, Doğu Türkistanlı bazı grupların silahlı direnişi etkili bir çözüm metodu olarak benimsi kaçınılmazdır. Silahlı mücadele, zaman zaman Çin'in insan hakları ihlallerine ve soykırıma karşı bir tepki olarak, özgürlük ve bağımsızlık taleplerini daha doğrudan ifade etme yolu olarak görülebilir. Her ne kadar savaş ve şiddetin insan hakları ihlallerine karşı bir çözüm olup olmadığı sorgulansa da bazı ülkelerin bir topluluğu topyekûn yok etmesi ve soykırıma tabi tutması gibi durumlarda etkili bir savunma aracı olabilir. Bu minvalde Doğu Türkistan halkının, kendi egemenliklerini savunma ve kendi kimliklerini koruma hakkı, bir tür meşru savunma hakkı olarak görülmeli, silahlı mücadelenin meşruiyeti, genellikle uluslararası hukuk, savaş hukuku ve halkların kendi kaderini tayin hakkı çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Ancak silahlı mücadele, uluslararası toplumda ve özellikle İslam dünyasında farklı tepkilere yol açabilir. Silahlı direnişin meşruiyeti, bölgedeki çatışmaların daha da büyümesine Doğu Türkistan'a komşu Müslüman ülkelere ve sivillere zarar gelmesine yol açabilir endişesiyle sorgulanabilir. Bu nedenle, şiddetsiz direniş yöntemlerinin daha geniş bir uluslararası destekle güçlendirilmesi, özellikle Türk-İslam ülkeleri ve Müslüman milletlerin Doğu Türkistan mücadelesine gerektiği düzeyde destekte bulunması unutulmamalıdır. Her şeyden önemlisi silahlı mücadele en son seçenek olarak düşünülmeli, mümkünse bu tür mücadeleden kaçınılmalıdır. İnsanî diplomasiden yararlanılmalıdır.

3.3. Müslüman Toplumunun Sorumluluğu

Doğu Türkistan'daki direnişin bir diğer önemli boyutu, Müslüman toplumunun bu konuda nasıl bir sorumluluk taşıdığıdır. Doğu Türkistan'daki Uygur halkı, tarihsel olarak Müslümandır ve bu durum, bölgedeki sorunların İslam dünyasıyla doğrudan bir bağının olduğu anlamına gelir. Bu nedenle, Müslüman topluluklar, sadece dini bir sorumluluk değil, aynı zamanda evrensel insan hakları ve adalet arayışı bağlamında hareket etmelidir.

Müslüman ülkelerin, Doğu Türkistan'daki insan hakları ihlallerine karşı duyarlı olmaları, seslerini yükseltmeleri ve uluslararası platformlarda bu konuda güçlü bir duruş sergilemeleridir. İslam İşbirliği Teşkilatı (İİT), bu tür meselelerde öncülük yaparak, Doğu Türkistan'daki Uygurların haklarını savunmalıdır. Ancak, İslam dünyasının Çin ile ekonomik ilişkiler ve stratejik çıkarlar doğrultusunda gösterdiği sessizlik, ahlaki sorumluluklarını yerine getirmediği anlamına gelmektedir. Bu durumu değiştirmek, Doğu Türkistan halkının haklarının savunulması adına büyük adımlar atmalıdır.

Çin hükümetinin Uygur Türklerine yönelik baskıcı politikaları; dini özgürlüklerin kısıtlanması, toplama kampları, zorla çalıştırma, kültürel asimilasyon gibi birçok uygulamayla uluslararası insan hakları normlarının açık ihlali niteliğindedir. Ancak bu ağır ihlaller karşısında uluslararası toplumun büyük ölçüde sessiz kalması, dikkatle sorgulanması gereken Ahlaki bir sorundur. Sessizlik, çoğu zaman bir tarafsızlık göstergesi gibi algılansa da adaletsizlik karşısında sürdürülen sessizlik, doğrudan veya dolaylı bir ortaklık anlamına gelir. Zira “insanlar zalimin zulmünü görür de ona engel olmazsa, Allah’ın onları genel bir azaba uğratması kaçınılmazdır” mealindeki hadis, halk içinde yaygın hale gelen “zulme rıza göstermek zulümdür” ve “zulme sessiz kalan dilsiz şeytandır” ifadelerinde hayatla özdeşmiş ve sessizliğin bir Müslüman için ne kadar gayri ahlaki bir davranış olduğunun özetidir.

Uluslararası arenada bu sessizliğin temelinde çoğu zaman çıkar ilişkileri yatmaktadır. Çin’in küresel ekonomik gücü ve diplomatik ağı, birçok ülkenin bu ihlaller karşısında açık bir tutum almaktan kaçınmasına neden olmaktadır. Ticaret anlaşmaları, stratejik yatırımlar ve siyasi dengeler, ahlaki sorumlulukların önüne geçmektedir. Ancak insan hakları söz konusu olduğunda, devletlerin çıkar hesaplarını bir kenara bırakıp evrensel ahlaki ilkelere göre hareket etmesi gerekir. İnsan onuru, hiçbir ekonomik anlaşmanın gölgesinde kalmamalıdır.

Özellikle İslam dünyasının Doğu Türkistan'daki zulüm karşısındaki sessizliği hem dini hem de vicdani bir çelişki barındırmaktadır. Uygur halkı ile dini

ve kültürel bağları olan Müslüman ülkeler, Çin’le olan ilişkilerini önceleyerek bu zulme karşı yeterli tepkiyi göstermemektedir. Bu durum, sadece siyasi bir zafiyet değil, aynı zamanda İslam ahlakı çerçevesinde ciddi bir sorumluluk ihlalidir. Dinî, kültürel ve insani bağların bir yükümlülük doğurduğu unutulmamalıdır. Ahlaki duruş, sadece kriz anlarında değil, risk almayı gerektiren zamanlarda da ortaya konulmalıdır.

Doğu Türkistan’daki direnişin geleceği ise, yalnızca halkın gösterdiği sabra değil, aynı zamanda uluslararası desteğin gücüne bağlıdır. Bu bağlamda, mücadele yöntemlerinin de dikkatle belirlenmesi gerekir. Şiddet içeren stratejiler, kısa vadeli etkiler doğursa da uzun vadede sivillerin zarar görmesine ve meşruiyet kaybına neden olabilir. Bu nedenle şiddetsiz direniş, barışçıl protestolar, küresel farkındalık çalışmaları ve hukuki mücadeleler hem daha ahlaki hem de daha sürdürülebilir yollar sunar. Toplumlar ve devletler, bu tür mücadele biçimlerine destek vermekle sorumludur. Zira adalet, dürüstlük ve sorumluluk gibi değerler, sessizlik yerine aktif bir tutum almayı gerektir.

Bu süreçte en büyük rollerden biri de sivil toplum kuruluşları, medya, akademisyenler ve din adamlarına düşmektedir. Şirketlerin, medya organlarının ya da dini otoritelerin çıkar temelli sessizlikleri, yalnızca ticari ya da politik bir tercih değil, aynı zamanda ahlaki bir duruş eksikliği olarak değerlendirilmelidir. İnsan hakları konusunda ses çıkarmak, yalnızca siyasetçilere değil, toplumun her kesimine düşen bir görevdir. Şeffaflık, hesap verebilirlik ve ahlaki sorumluluk ilkeleri, tüm aktörlerin uyması gereken temel değerlerdir.

Sonuç

Doğu Türkistan meselesi, yalnızca siyasi ve jeopolitik bir sorun olarak değil, aynı zamanda derin ahlaki, hukuki ve insani boyutlarıyla ele alınması gereken bir insanlık krizidir. Çin’in bölgede yürüttüğü sistematik asimilasyon, dini özgürlüklerin kısıtlanması, zorla çalıştırma, toplama kampları ve kültürel kimlikleri hedef alan politikalar; evrensel insan hakları normlarını ihlal ettiği gibi, insan onurunu da ciddi şekilde zedelemektedir. Bu bağlamda Doğu Türkistan’daki mücadele, adalet, özgürlük ve insanlık değerleri açısından bir vicdan sınavı niteliği taşımaktadır.

Uluslararası toplumun özellikle Türk-İslam dünyasının bu konudaki tutumu da ahlaki bir değerlendirmeye tabi tutulması gerektirmektedir. Bazı çıkar ilişkileri nedeniyle birçok devletin ve sivil toplum kuruluşlarının meseleye sessiz kalma-

sı, inandıkları dinin temel dinamikleri ile çelişmektedir. Müslüman kardeşliği ve ümmet kardeşliği bakımından sorumluluklarını yerine getirmemesi anlamına gelmektedir. Medyanın manipölasyonu ve bilgi akışının kısıtlanması da ahlaki açıdan sorgulanması gereken bir durumdur.

Bununla birlikte, sivil toplum kuruluşları, akademi, medya ve bireyler; hak ihlallerini görünür kılma, küresel farkındalığı artırma ve uluslararası hukuku etkin kılma yönünde hayati bir rol üstlenmektedir. Şiddetsiz direniş ve barışçıl yöntemler, mücadelenin hem meşruiyetini güçlendirmekte hem de uluslararası desteği artırmaktadır. Uzun vadede ise Doğu Türkistan halkının onurlu bir yaşam sürmesi, küresel adaletin ve insan hakları düzeninin başarısı için kritik bir göstergedir.

Sonuç olarak, Doğu Türkistan'daki baskılar karşısında gösterilen sessizlik, uluslararası etik sorumluluğun ihlalidir. Bu sessizlik yalnızca bir pasiflik değil, zulmün sürmesine dolaylı katkı sunan bir pozisyonudur. Devletlerin, uluslararası örgütlerin ve sivil toplumun artık çıkarlarını değil, insanlık onurunu merkeze alan bir tutum benimsemesi gerekmektedir. Aksi hâlde, sessizlik sadece mazlum halkları değil, küresel vicdanı da susturur. Ahlaki ve erdemli bir gelecek için, sessiz kalmamak bir tercih değil, zorunluluktur.

Kaynakça

- Anadolu Ajansı (AA), “BM İnsan Hakları Yüksek Komiserliğinin Uygur Türklerine dair raporu açıklandı”, Erişim 09.04.2025. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/bm-insan-haklari-yuksek-komiserliginin-uygur-turklerine-dair-raporu-aciklandi/2673988>.
- Aral, Vecdi. *Toplum ve Adaletli Yaşam*. İstanbul; Filiz Kitapevi, 1988.
- BBC News, “Bağımsız Uygur Mahkemesi’ne göre Çin, ‘Uygurlara soykırım yapıyor’”, Erişim 09 Nisan 2025. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-59594179>.
- BBC News, “Çin’in devlet yayın organı CCTV, Mesut Özil’in Uygur Türkleri eleştirisi sonrası Arsenal maçını canlı yayımlamaktan vazgeçti”, Erişim 14 Nisan 2025. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-50801424>.
- China Radio International (CRI), “Xinjiang’ı ziyaret eden din adamları: Yalan her zaman yalandır!”, Erişim 9 Nisan 2025. <https://turkish.cri.cn/2023/01/17/ARTIp0x1vq0mhKG85tTzysf8230117.shtml>.
- Euronews, “Birleşik Arap Emirlikleri’nden Çin’e Uygur politikası desteği”, Erişim 09.04.2025. <https://tr.euronews.com/2019/07/22/birlesik-arap-emirlikleri-nden-cin-e-uygur-dogu-turkistan-politikasi-destegi>.
- Euronews, “Çin’in Doğu Türkistan’daki insan hakları ihlallerinin BM’de tartışılması önerisi reddedildi”, Erişim 09 Nisan 2025. <https://tr.euronews.com/2022/10/07/cinin-dogu-turkistandaki-insan-haklari-ihlallerinin-bm-de-tartisilmasi-onerisi-reddedildi>.
- Euronews, “Pakistan Başbakanı Han: Çin’in Uygurlara yönelik tutumundan haberim yok, duymadım”, Erişim 10.04.2025. <https://tr.euronews.com/2019/03/29/pakistan-basbakan-han-cin-in-uygurlara-yonelik-tutumundan-haberim-yok-duymadim>.
- Euronews, “Suudi Arabistan, Çin’in Doğu Türkistan politikalarını destekleyen mektubu savundu”, Erişim 09.04.2025. <https://tr.euronews.com/2019/07/19/suudi-arabistan-cinin-dogu-turkistan-politikalarini-savundu>.
- İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (İNSAMER), “Doğu Türkistan’daki Hak İhlalleri ve BM’nin Uygur Raporunun Değerlendirilmesi”, Erişim 10 Nisan 2025. <https://www.insamer.com/tr/dogu-turkistandaki-hak-ihlalleri-ve-bm-nin-uygur-raporunun-degerlendirilmesi.html>.

- Kırım Haber Ajansı (QHA), “Volkswagen Doğu Türkistan’dan çekildi”, Erişim 14 Nisan 2025. <https://www.qha.com.tr/turk-dunyasi/volkswagen-dogu-turkistan-dan-cekildi-498744>.
- Tarım Dünyası, “ABD, Çin pamuğunu hedef aldı, Türkiye’ye fırsat doğdu”, Erişim 10 Nisan 2025. <https://www.tarimdunyasi.net/haber/abd-cin-pamugu-nu-hedef-aldi-turkiyeye-firsat-dogdu/>.
- Sayem Yaşam Boyu Eğitim Merkezi, “Ahlak Ve Etik Aynı Şey Midir?”, Erişim 09.04.2025. <https://sertifika.subu.edu.tr/ahlak-ve-etik-ayni-sey-midir>.
- Turkic World, “Doğu Perinçek’ten şoke eden sözler: Uygur Türkleri villalarda yaşıyor”, Erişim 14 Nisan 2025. <https://turkic.world/tr/articles/gundem/23844>.
- Türk Maarif Ansiklopedisi, “Ahlak”, Erişim 09.04.2025. <https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/ahlak>.
- Uluslararası Af Örgütü (AMNESTY), İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Erişim 14 Nisan 2025. https://www.amnesty.org.tr/public/uploads/files/Human_Rights_Booklet_High_Print_2_PAge.pdf.
- Zenz, Adrian. “Brainwashing, Police Guards and Coercive Internment,” *Journal of Political Risk*, 2018.

ÇEÇEN İÇKERYA CUMHURİYETİ’NİN BAĞIMSIZLIK MÜCADELESİ VE GÜNCEL DURUMU

Abdulahkim ŞAPTUKAYEV*

Giriş

Çeçenistan’ın bağımsızlık mücadelesi, yalnızca bölgesel bir ihtilaf olarak değil; uluslararası hukuk, siyaset bilimi ve güvenlik çalışmaları açısından da dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir. Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından ortaya çıkan yeni devletler arasında Çeçen İçkerya Cumhuriyeti de yer almış, ancak bu süreçte Rusya ile yaşanan çatışmalar devletleşme çabalarını büyük ölçüde sekteye uğratmıştır. Çeçenistan’ın tarihsel tecrübesi, self-determinasyon¹ hakkı ile devletlerin toprak bütünlüğü ilkesi arasındaki gerilimi somut biçimde gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda Çeçen mücadelesinin hukuki temelleri, siyasi sonuçları ve günümüzde sürgün hükümet nezdinde devam eden faaliyetleri, yalnızca Kafkasya’nın geleceği için değil, aynı zamanda Avrupa ve Orta Doğu güvenlik mimarisinin yeniden inşası bakımından da kritik bir öneme sahiptir.

1. Çeçen İçkerya Cumhuriyeti’nin Tarihsel Serüveni

Öncelikle Çeçenistan’daki savaş, yalnızca askerî değil, aynı zamanda hukuki ve ahlaki açıdan da el alınmalıdır. Çünkü bu savaş uluslararası toplum için ciddi bir meydan okuma olması hasebiyle önem arz etmektedir. Çeçen Cumhuriyeti uzun yıllar boyunca meşru statüsünden mahrum bırakılmaya çalışılmış, bağımsızlık mücadelesi ise çoğunlukla “isyan” ya da “ayrılıkçılık” şeklinde nitelendirilmiştir. Oysa Çeçenistan’ın bağımsızlık iddiası hem Sovyet hukukunda hem de uluslararası hukukta kayda değer dayanaklara sahiptir.

* Çeçen İçkerya Cumhuriyeti Türkiye ve Ortadoğu Temsilcisi.

1 Self-determinasyon; bir halkın ya da ulusun, kendi siyasal statüsünü serbestçe belirleme ve ekonomik, sosyal, kültürel gelişimini özgürce sürdürme hakkını ifade eder.

1990 yılının Nisan ayında Sovyetler Birliği, özerk cumhuriyetlerin statüsünü köklü biçimde değiştiren iki önemli yasa kabul etmiş, bu düzenlemelerle özerk cumhuriyetler, birlik cumhuriyetleriyle eşit statüye yükseltilmiştir. Bu çerçevede, 27 Kasım 1990'da Çeçen-İnguş Cumhuriyeti Yüksek Konseyi devlet egemenliğini ilan etmiş, böylece fiilen RSFSC'den ayrılmış; ancak SSCB içerisinde kalma-ya devam etmiştir. Sovyetler döneminde devlet statüsüne ilişkin düzenlemelerin SSCB Yüksek Konseyi'nin yetkisine tabi olduğu düşünüldüğünde, 1990 tarihli bu egemenlik ilanı, mevcut yasal çerçeveye tamamen uygun bir statü değişikliği olarak değerlendirilmelidir.

Sovyetler Birliği'nin 1991'de dağılmasıyla Çeçen Cumhuriyeti de diğer birlik cumhuriyetleri gibi fiilen bağımsız hale gelmiştir. 1992'de Sovyet ordusunun mal varlığı paylaşımında yer alması, Çeçenistan'ın yeni bağımsız devletler arasında konumlandığını göstermektedir. Buna rağmen Aralık 1993'te Rusya, Çeçen Cumhuriyeti'ni tek taraflı olarak federasyon anayasasına dâhil etmiş; Çeçen halkı bu sürece ne referandum yoluyla katılmış ne de federasyon anlaşmasını imzalamıştır. Bu durum, 1994'te tam ölçekli bir çatışmaya dönüşecek olan sürecin başlangıcı olmuştur.

1994 yılında Rusya, Çeçenistan'a yönelik askerî müdahaleyi “anayasal düzenin yeniden tesisi” olarak nitelendirmiştir. Ancak uluslararası hukuk açısından bu, bağımsız bir devlete yönelik gayrimeşru bir saldırı niteliği taşımaktadır. Birleşmiş Milletler Şartı ve 1975 Helsinki Nihai Senedi gibi uluslararası belgeler, meşru yollarla bağımsızlık ilan eden devletlere karşı güç kullanımını açık biçimde yasaklamaktadır. Rusya'nın “toprak bütünlüğü” gerekçesiyle bu normları ihlal ettiği açıktır.

1996'da Rus birliklerinin geri çekilmesi, Çeçen Cumhuriyeti'nin fiilî bağımsızlığının uluslararası düzeyde zımnen tanınması anlamına gelmiştir. 1997'de AGİT gözetiminde yapılan başkanlık ve parlamento seçimleri uluslararası toplum tarafından kabul edilmiş, 12 Mayıs 1997'de ise Rusya ile Çeçen Cumhuriyeti arasında eşit tarafların imzaladığı bir barış anlaşması yürürlüğe girmiştir. Ancak bu süreç uzun ömürlü olmamış, 1999'da Rusya yeniden askerî çözüm arayışına yönelmiştir. İkinci savaşa birlikte sivil halka yönelik ağır insan hakları ihlalleri yaşanmış, yerleşim bölgeleri bombalanmış ve uluslararası hukukta meşru kabul edilmeyen savaş yöntemlerine başvurulmuştur.

2. Çeçen İçkerya Cumhuriyeti'nin Bugünkü Durumu

Günümüzde Çeçen İçkerya Cumhuriyeti (ÇİÇ), sürgün koşullarında da olsa kurumsal devlet yapısını muhafaza etmektedir. Bu bağlamda 18 Ekim 2022 tarihinde Ukrayna Parlamentosu (Verkhovna Rada), Çeçenistan topraklarının Rusya Federasyonu tarafından geçici olarak işgal edildiğini tanıyan tarihi bir karar almıştır. Söz konusu karar, ÇİÇ'in uluslararası statüsünün tanınması sürecinde önemli bir dönüm noktası niteliği taşımaktadır. Halihazırda benzer kararların Avrupa'daki diğer parlamentolar tarafından da kabul edilmesi için aktif diplomatik girişimler sürdürülmektedir. Nitekim ÇİÇ Savunma Bakanlığı ile Ukrayna Savunma Bakanlığı arasında imzalanan anlaşma çerçevesinde, ÇİÇ'e bağlı beş askerî birliğin Ukrayna Silahlı Kuvvetleri bünyesinde Rus saldırılarına karşı aktif şekilde görev aldığı görülmektedir.

ÇİÇ'in sürgündeki konumu, tarihsel açıdan II. Dünya Savaşı sırasında General Charles de Gaulle liderliğinde faaliyet gösteren Özgür Fransa hükümetiyle mukayese edilebilir. De Gaulle'ün hükümeti nasıl ki Nazi Almanyası'na karşı mücadele eden koalisyonun meşru Fransız temsilcisi olarak kabul edilmişse, günümüzde ÇİÇ de Rusya'nın Grozni'de tesis ettiği otoriteye karşı Çeçen halkının meşru temsilcisi olarak değerlendirilmektedir. Her ne kadar ÇİÇ'in bağımsızlığı uluslararası düzeyde resmen tanınmamış olsa da, Rusya karşıtı koalisyonun birçok üyesi Çeçen hükümetiyle siyasi ilişkiler tesis etmeye başlamıştır. Avrupa güvenliği açısından tehditlerin arttığı mevcut konjonktürde, bu iş birliğinin giderek daha umut verici bir mahiyet kazandığı görülmektedir.

3. Çeçen İçkerya Cumhuriyeti ve Dış İlişkileri

Yeni Avrupa ve Orta Doğu güvenlik mimarisinin şekillenmesinde Türkiye, kilit aktörlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Avrupa, Kafkasya, Orta Doğu ve Karadeniz'in kesişim noktasında yer alan Türkiye, jeopolitik konumu, askerî kapasitesi ve Boğazlar üzerindeki denetimiyle bölgesel dengelerin belirlenmesinde stratejik bir rol üstlenmektedir. NATO üyeliği çerçevesinde Rusya'nın saldırgan politikalarını dengeleyebilecek yapısal katkılar sunan Türkiye, Ukrayna'ya sağladığı askerî destek, Avrupa'nın Rus enerji kaynaklarına bağımlılığını azaltacak enerji koridorlarına yönelik girişimleri ve tarihsel olarak Rus yayılmacılığına karşı direniş göstermiş Kafkas halklarına verdiği destekle öne çıkmaktadır.

Karadeniz havzasında izlenecek doğru stratejilerin uzun vadeli istikrara katkıda bulunması ve Rusya'nın bölgesel etkisinin sınırlandırılması muhtemeldir.

Bu bağlamda Kuzey Kafkasya halklarının ulusal kurtuluş hareketlerine verilen destek, stratejinin önemli unsurlarından birini oluşturmaktadır. Tarihsel olarak Rusya'dan bağımsız olma arzusu taşıyan Kafkasya, Kremlin'in sert politikaları nedeniyle sürekli baskı altında tutulmuş; ancak Rusya'nın zayıflamasıyla bölgenin özgürleşmesi, Karadeniz ve Rusya'nın güney sınırlarındaki güç dengelerini köklü biçimde değiştirme potansiyeline sahip olmuştur. Nitekim Kasım 2023'te Avrupa Parlamentosu bünyesinde kurulan Kuzey Kafkasya Komitesi, bu ulusal hareketleri uluslararası sisteme entegre etmeyi ve Rusya'nın bölgedeki nüfuzunu azaltmayı hedeflemektedir.

Türkiye'nin Kuzey Kafkasya halklarıyla tarihsel bağları ve özellikle Çeçenistan konusundaki duyarlılığı dikkate değerdir. Türkiye, dünyanın en büyük Çeçen diasporalarından birine ev sahipliği yapmakta; bu diaspora, kültürel bağları ve siyasi faaliyetleriyle Çeçen davasına anlamlı katkılar sunmaktadır. Kuzey Kafkasya ve Karadeniz, Avrupa güvenliğinin geleceğini belirleyecek stratejik bölgeler olarak önem kazanırken, Çeçenistan da bu yeni jeopolitik denklemde vazgeçilmez bir aktör konumundadır.

Çeçen İçkerya Cumhuriyeti (ÇİÇ) hükümeti, 2007 yılından itibaren devlet yapısının korunmasına yönelik yoğun çabalar sarf etmiştir. Ahmed Zakaev liderliğinde yeniden teşkilatlanan hükümet, Dışişleri Bakanlığı, Devlet Güvenlik Bakanlığı ve Dini İşler Komitesi gibi kurumları faaliyete geçirmiş; Devlet Savunma Komitesi'ni yeniden yapılandırarak savaş koşullarında yönetimi sağlayacak yasal ve kurumsal tedbirler geliştirmiştir. Ayrıca birçok Avrupa ülkesinde temsilcilikler açılmış, ÇİÇ pasaportları basılmış, Rusya'nın Çeçenistan'da işlediği savaş suçları Uluslararası Ceza Mahkemesi'ne taşınmıştır. Bu bağlamda Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, 9 Temmuz 2025 tarihli kararında Rusya'yı işkence, zorla kaybetme ve yargısız infazlar da dahil olmak üzere ciddi insan hakları ihlallerinden sorumlu tutmuştur. ÇİÇ topraklarında işlenen suçları yargılamak üzere zaman aşımı olmaksızın yetkili bir Ulusal Mahkeme (Tribünal) de tesis edilmiştir.

ÇİÇ hükümeti, uluslararası alanda görünürlük kazanmak amacıyla Avrupa Parlamentosu, Avrupa Birliği ve Birleşmiş Milletler nezdinde çeşitli konferans ve etkinlikler düzenlemiştir; özellikle Rusya'nın Ukrayna'ya yönelik geniş çaplı saldırısı sonrasında Ukrayna'yı destekleyen ilk hükümet olarak dikkat çekmiştir. Bu kapsamda Ukrayna ordusu bünyesinde Çeçen taburları oluşturulmuş ve Rus saldırganlığına karşı aktif şekilde mücadeleye katılmıştır. Ayrıca, 18 Ekim 2022'de Ukrayna Parlamentosu, Çeçenistan'ın işgal edilmiş toprak statüsünü tanıyan ve

Rusya'nın Çeçen halkına karşı işlediği soykırımı kabul eden tarihi bir karar almıştır.

Tüm bu gelişmeler, Çeçenistan'ın gelecekteki jeopolitik düzende belirleyici bir aktör olacağını göstermektedir. Rusya karşıtı cephedeki konumlanışı, uluslararası kurumlarla geliştirdiği ilişkiler ve Türkiye ile Ukrayna'yla kurduğu müttefiklik bağları, bölgedeki güç dengelerinin yeniden şekillenmesine kayda değer katkılar sunacaktır.

Sonuç

Çeçen İçkerya Cumhuriyeti'nin bağımsızlık mücadelesi, tarihsel sürekliliği ve uluslararası hukuk dayanaklarıyla birlikte günümüz jeopolitik denkleminde canlılığını korumaktadır. Çeçen İçkerya Cumhuriyeti'nin bağımsızlık ilanı, Sovyetler Birliği'nin dağılma sürecindeki yasal düzenlemelerden önemli dayanaklar bulmuştur. Bu hukuki zemin, Rusya'nın 1994 ve 1999 yıllarındaki askeri müdahalelerini meşru olmayan, bağımsız bir devlete yönelik saldırılar olarak nitelendirilmesine olanak tanımaktadır. Çeçenistan'ın self-determinasyon hakkına dayanan mücadelesi, uluslararası sistemin temel normlarının sınındığı bir örnektir.

Günümüzde ÇİÇ, sürgündeki hükümet yapısıyla varlığını koruyarak, Rusya'nın otoritesine karşı Çeçen halkının meşru temsilcisi olma iddiasını sürdürmektedir. Özellikle Ukrayna'nın Çeçenistan'ı işgal altındaki bir toprak olarak tanınması ve ÇİÇ ile diplomatik ve askeri iş birliği kurması, bu mücadelenin uluslararası alanda yeniden görünürlük kazandığının en somut kanıtıdır. Bu gelişmeler, Çeçenistan davasını sadece bölgesel bir sorun olmaktan çıkararak, Rusya'ya karşı küresel bir direniş cephesinin parçası haline getirmektedir. Türkiye'nin jeopolitik konumu, tarihsel bağları ve güçlü Kafkas diasporası, Çeçen davası için stratejik bir önem taşıırken, Avrupa genelinde artan Rusya karşıtı politikalar, Çeçenistan'ın gelecekteki rolünü daha da belirleyici kılmaktadır.

BÜTÜN YÖNLERİYLE SAVAŞ

BÖLGESEL PROBLEMLERDE İNSANİ DİPLOMASİ ARACI OLARAK ARABULUCULUK VE GÖZLEMCİLİK: İHH’NİN TAYLAND (PATANI) VE AFGANİSTAN ÖRNEĞİ

Yunus TÜRKMENZADE*

Giriş

Bu çalışmanın temel amacı, sivil toplum kuruluşlarının uluslararası barış süreçlerindeki rolünü incelemektir. Bu bağlamda Türkiye merkezli İHH İnsani Yardım Vakfı’nın Afganistan ve Patani bölgelerindeki barış süreçlerine olan katkısı analiz edilmektedir. Çalışma, İHH’nin Afganistan (Doha Barış Süreci ve sonrasındaki diplomatik forumlar) ve Tayland’ın güneyindeki Patani bölgesinde yürüttüğü barış süreçlerine odaklanmaktadır. Araştırma, STK’ların sadece insani yardım aktörleri değil, aynı zamanda çatışma çözümüne katkı sunan diplomatik aktörler olarak da değerlendirilebileceğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma, İHH’nin gözlemcilik, kolaylaştırıcılık ve insani diplomasi faaliyetlerini ele alarak STK’ların uluslararası barış mimarisindeki yerini tartışmaktadır.

1. Sivil Toplum Kuruluşlarının Barış Süreçlerindeki Rolü

Sivil toplum kavramı, devletin dışında kalan ve gönüllülük esasına dayanan toplumsal yapıları ifade eder. Tarihsel olarak Antik Yunan’dan bu yana var olan bu kavram, modern anlamda özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde önem kazanmıştır. Devletin yetmediği alanlarda kamu yararına faaliyet gösteren sivil yapılar, günümüzde demokratikleşme, insan hakları ve kalkınma gibi alanlarda önemli roller üstlenmektedir.

Geleneksel uluslararası ilişkiler anlayışında yalnızca devletler ve uluslararası örgütler ön planda iken, küreselleşme ile birlikte devlet dışı aktörlerin etkisi artmıştır. Bu aktörler arasında STK’lar, diplomasi, insani yardım, çevre, sağlık ve barış gibi alanlarda önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Özellikle 1990’lı yıllardan sonra, bir-

* İHH İnsani Yardım Vakfı İnsani Diplomasi Birimi, Asya Bölge Çalışanı

çok STK, çatışma çözümü ve barış süreçlerine dâhil olmaya başlamıştır. Bu katılım, resmi diplomasi süreçlerinin yanı sıra “Track II Diplomacy” (gayriresmî diplomasi) olarak literatürde yer bulmuştur.

Bir sivil toplum kuruluşu (STK) olarak İHH, küresel çapta savaş ve çatışmaların yaşandığı alanlarda bulunma gayreti içerisinde. Kuruluş; çatışmaları durdurmayı, sorunları çözmeyi ve kalıcı barışı tesis etmeyi amaçlayan girişimlerde bulunmakta ve bu çabalarını genellikle sahada savaşın sürdüğü bölgelerde yoğunlaştırmaktadır.¹

1.1. İnsani diplomasi

İnsani diplomasi, özellikle çatışma bölgelerinde faaliyet gösteren STK’ların, taraflar arasında güven inşa ederek, diyalog kurulmasını sağlayan bir arabuluculuk biçimi olarak tanımlanabilir. Bu tür diplomasi, hükümet dışı aktörlerin hem sahada hem de müzakere masasında oynayabileceği yapıcı rolü vurgular. STK’lar bu süreçlerde genellikle gözlemcilik, kolaylaştırıcılık, arabuluculuk ve toplumsal barışın inşası gibi alanlara odaklanır.

İnsani diplomasi bu alanda birçok eğitim ve akademik çalışma yürüten Uluslararası Kızılhaç ve Kızılay Dernekleri Federasyonu (IFRC) tarafından “Karar alıcıları ve liderleri, her zaman ve her koşulda savunmasız insanların çıkarları doğrultusunda ve temel insani ilkelere tam saygı duyarak hareket etmeye ikna etmek.” olarak tanımlanmıştır.² STK’ların barışı inşa etmedeki katkıları, özellikle barış sonrası süreçlerde (post-conflict reconstruction) kritik hale gelir.

STK’ların barış süreçlerinde önemli roller üstlenmesine rağmen, çeşitli sınırlılıklarla karşı karşıya kaldıkları da görülmektedir. Bu sınırlılıklar arasında tarafsızlık algısının zedelenmesi, devletlerin baskısı, finansal yetersizlikler, güvenlik sorunları ve diplomatik kapasite eksiklikleri sayılabilir. Ayrıca, STK’ların uluslararası tanınırlık düzeyleri ve yerel halkla kurdukları ilişkiler, başarılarını doğrudan etkilemektedir.

2. İHH’nın Afganistan Barış Süreci’ndeki Rolü

Afganistan, 1979’daki Sovyet işgalinden bu yana onlarca yıl süren savaşlar, iç çatışmalar ve dış müdahalelerle sarsılmış bir ülkedir. 2001 yılında ABD’nin askeri müdahalesiyle başlayan yeni dönem, Taliban’ın devrilmesiyle sonuçlanmış, ancak ülke istikrarı sağlayamamıştır. 2010’lu yıllardan itibaren uluslararası toplum, Taliban ile mevcut hükümet arasında kalıcı bir barış süreci başlatılması yönünde çabalarını artırmıştır. Bu çabaların önemli bir ayağı, 2020 yılında Katar’ın başkenti Doha’da başlayan barış müzakereleri olmuştur.

Doha müzakereleri tamamlanmadan önce, Afganistan’ın önceki cumhurbaşkanı ülkeyi terk etmiş ve bu durum, barış sürecinin fiilen mevcut hükümetin lehine

1 İHH İnsani Yardım Vakfı, “İnsani Diplomasi,” <https://ihh.org.tr/insani-diplomasi> (erişim 5 Eylül 2025).

2 İHH İnsani Yardım Vakfı, “İnsani Diplomasi,” <https://ihh.org.tr/insani-diplomasi> (erişim 7 Eylül 2025).

sonuçlanmasına neden olmuştur. Başkent Kabil'in kontrolü sahada değil, müzakere masasında elde edilmiştir. Bu durum, savaşın yalnızca askeri değil, diplomatik yollarla da kazanılabileceğinin bir örneği olarak değerlendirilmiştir.

2.1. Doha Süreci ve İHH'nın Gözlemci Rolü

Doha'daki barış görüşmeleri ABD, Afganistan'ın önceki hükümeti ve Taliban arasında yürütülmüştür. Görüşmelerin şeffaflığını sağlamak ve sürece meşruiyet kazandırmak amacıyla bir gözlemci heyeti oluşturulmuştur. Bu heyette; emekli diplomatlar, BM temsilcileri, akademisyenler ve sivil toplum kuruluşu (STK) temsilcileri yer almıştır. İHH, bu heyette yer alan az sayıdaki STK'dan biri olarak dikkat çekmiştir.

İHH'nın barış müzakerelerinde gözlemci statüsüyle davet edilmesinde birkaç temel etken rol oynamıştır: Her şeyden önce İHH'nın sahadaki güçlü insani yardım geçmişi etkili olmuştur. İHH, Afganistan'da uzun yıllardır yardım faaliyetleri yürütmekte ve yerel halk nezdinde yüksek bir güvene sahiptir. Afganistan'da bağımsız ve tarafsız konuma sahip olan İHH'nın hiçbir devletin doğrudan etkisi altında olmaması, Afganlar nezdinde kuruluşu güvenilir bir gözlemci aktör haline getirmiştir. Ayrıca Bosna Hersek, Suriye, Somali gibi çatışma ve kriz bölgelerindeki tecrübeleri, kuruluşu uluslararası arenada tanınır bir aktör yapmıştır.

Doha görüşmeleri sırasında İHH, barış masasında alınan kararların uygulanıp uygulanmadığını gözlemleyen bağımsız heyette yer almıştır. Bu süreçte tarafların verdiği taahhütler, sözlerin yerine getirilip getirilmediği, görüşmelerde yaşanan tikanlıkların giderilmesinde kolaylaştırıcılık rolü oynamak ve süreçteki yapısal dengesizlikler gibi başlıklar üzerinde heyetin teknik raporlar hazırlaması gerekmiştir. İHH, bu raporlamalara doğrudan katkı sağlamıştır.

2.2. Afganistan Geleceği Düşünce Forumu (AFTF)

Afganistan'da hükümet değişikliğinden sonra, barışın sürdürülebilirliği için yeni diplomatik platformlara ihtiyaç duyulmuştur. Bu kapsamda, Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı, Katar, Norveç ve İHH'nın iş birliğiyle "Afghanistan Future Thought Forum" (AFTF) kurulmuştur. Bu forumun temel amacı görevli ve emekli hükümet temsilcileri arasında iletişim kurulması, Afgan halkının farklı kesimlerinin siyasi sürece dâhil edilmesi, yurtdışına göç eden Afgan entelektüel ve iş insanlarının ülkeye dönüşünün teşvik edilmesi, Afganistan'ın inşası ve mevcut sorunlarının istişare yoluyla çözümü için ortak bir zemin oluşturulması ve taraflar arasındaki kırınglıkların ve kutuplaşmanın azaltılmasıdır.

Forumun ilk toplantısı İstanbul'da gerçekleştirilmiş, ardından Katar, Endonezya ve Norveç gibi ülkelerde devam etmiştir. İHH, bu süreçte hem ev sahibi hem de kolaylaştırıcı aktör olarak görev almıştır. Toplantılar üç dört ayda bir yapılmakta ve halen devam etmektedir.

Özetle, İHH'nın Afganistan barış sürecindeki rolü, klasik bir sivil toplum kuruluşunun ötesine geçerek, diplomatik bir aktör kimliğine bürünmesini sağlamıştır. Gözlemcilikten kolaylaştırıcılığa uzanan bu süreç, sivil toplumun çatışma çözümünde oynayabileceği stratejik rolü göstermektedir. İHH, bu süreçte hem Afgan halkının geçirmiş olduğu zor süreçlerini desteklemiş, hem de Afgan halkı nezdinde güvenilirliğini pekiştirmiştir.

3. Patani Barış Süreci ve İHH'nın Arabuluculuk Rolü

Patani, Tayland'ın güneyinde, Malezya sınırında yer alan ve büyük çoğunluğu Müslüman Malaylardan oluşan bir bölgedir. Bölgede Yala, Patani ve Narathiwat olmak üzere üç önemli şehir bulunmaktadır. Tarihsel olarak Patani, bağımsız bir Müslüman sultanlık olarak varlık göstermiş, ancak 20. yüzyılın başlarında Tayland'a (eski adıyla Siyam) ilhak edilmiştir. Bu ilhak sürecinden bu yana bölge halkı Tayland hükümetiyle ciddi kimlik, kültürel haklar ve dini özgürlükler sorunları yaşamaktadır.

Bu sorunlar zamanla, bölgesel bir direniş hareketine dönüşmüş; özellikle 2000'li yıllardan itibaren silahlı çatışmalar, bombalı saldırılar ve karşılıklı şiddet olayları artmıştır. Tayland hükümeti ise bölgedeki talepleri genellikle güvenlik tehdidi olarak yorumlamış ve askeri yöntemlerle bastırmaya çalışmıştır.

Patani barış süreci, resmi olarak Malezya'nın ara buluculuğunda 2013 yılında başlatılmıştır. Ancak süreç birçok kez kesintiye uğramış, masa defalarca kurulmuş ve dağılmıştır. Bu kesintilerin başlıca nedenleri arasında; taraflar arasındaki güven eksikliği, Tayland hükümetinin müzakere heyetinin sık sık değiştirilmesi, Müslüman direniş grupları arasında yaşanan iç bölünmeler, Malezya'nın ara buluculuk rolünün istikrarsızlaşması gibi hususlar zikredilebilir.

Patani özelinde barış görüşmelerinde özellikle Müslüman grupların zamanla birden fazla fraksiyona bölünmesi, barış sürecinin ilerlemesini zorlaştıran ve karmaşılaştıran önemli bir unsur olmuştur. Başlıca iki büyük grup olan BRN (Barisan Revolusi Nasional) ve PULO (Patani United Liberation Organization), temsil yetkisi konusunda zaman zaman karşı karşıya gelmiş ve taraflar arasında ciddi ihtilaflar meydana gelmiştir.

3.1. İHH'nın barış sürecine katılımı

İHH İnsani Yardım Vakfı, Patani bölgesinde uzun yıllardır faaliyet göstermektedir. Yardım çalışmaları kapsamında yetimhaneler, medreseler, burs programları ve kültürel etkinliklerle bölgede köklü bir toplumsal bağ kurmuştur. Bu nedenle, hem halk hem de farklı gruplar nezdinde yüksek bir güvene sahiptir.

Barış sürecinin tıkanması ve Müslüman grupların kendi aralarındaki ilişkilerin bozulması üzerine, İHH'ya bu gruplar arasında arabuluculuk ve insani diplomasi rolü teklif edilmiştir. Kurum, bu süreçte şu önemli adımları atmıştır:

- Gruplar arasında ayrı ayrı temaslar kurarak güven inşa etmek
- Uzun yıllar birbirini görmeyen eski mücahitleri bir araya getirmek
- İstanbul ve Patani’de çeşitli kapalı toplantılar düzenleyerek, bir “güven platformu” oluşturmak
- Tarafları yeniden masa başına getirmek için ön koşulsuz diyalog zemini sağlamak.

İHH’nın taraflarla yakın işbirliği ve karşılıklı güvenin inşasıyla birlikte, bölgedeki bazı Müslüman gruplar bir araya gelmiş ve aralarındaki kırılganlıklar giderilmiştir. Bu, sürecin ilk olumlu adımı olarak görülmüştür. Ardından, İHH’nın kolaylaştırıcılığıyla barış müzakerelerine dönülmesi gündeme gelmiş ve bu konuda önemli mesafe katedilmiştir. Sürecin devamında ateşkes ilan edilmiş, yeni bir müzakere masası kurulmuş, taraflar arasında “karşılıklı güven” ve “denetim mekanizmaları” üzerine müzakereler başlatılmıştır.

Ancak bu ilerlemeye rağmen süreç tamamen istikrarlı hale gelememiştir. Tayland’ın müzakere heyetinin değiştirilmesi, Malezya’nın arabulucu pozisyonunu yeniden şekillendirmesi ve Tayland ile Kamboçya arasında patlak veren çatışmalar sonucunda masa yeniden duraksamaya girmiştir.

Özetle İHH’nın Patani’deki rolü, insani yardımla başlayan bir sürecin, diplomatik ve toplumsal barışa katkı sağlayacak şekilde evrildiği söylenebilir. Resmi bir diplomatik aktör olmamasına rağmen, İHH’nın sahadaki mevcudiyeti, taraflar arasında güven oluşturmuş ve sürecin yeniden canlanmasına katkı sunmuştur. Bu, STK’ların kriz bölgelerinde sadece yardım değil, aynı zamanda toplumsal onarım ve barış inşası süreçlerinde de etkin olabileceğini kanıtlamaktadır.

Sonuç

İHH’nın Afganistan ve Patani barış süreçlerinde üstlendiği görevler, sivil toplum diplomasi, çatışma çözümü ve barış inşasındaki potansiyelini açıkça ortaya koymaktadır. Afganistan örneğinde İHH, barış görüşmelerini gözlemleyen bir yapıdan, sonrasında hükümetler arası ilişkilerin kolaylaştırıcısı konumuna geçmiştir. Patani örneğinde ise doğrudan sahada parçalanmış Müslüman grupların bir araya getirilmesi ve tekrar barış masasının kurulması sürecinde aktif rol almıştır. Her iki örnek, STK’ların hem masa başında hem de sahada etkili olabileceğine dair güçlü kanıtlar sunmaktadır. Bu çalışma, devlet merkezli barış anlayışının ötesine geçilerek, toplum merkezli barış süreçlerinin inşasında sivil toplum kuruluşlarının yapıcı, tamamlayıcı ve zaman zaman belirleyici roller üstlenebileceğini göstermektedir. Çalışma, modern diplomasi girişimlerinde, yalnızca siyasi aktörlerin değil, aynı zamanda sahada halkla birlikte çalışan kurumların katkılarının da oldukça önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Bercovitch, J. ve Houston, A. “Why Do They Do It Like This? An Analysis of the Factors Influencing Mediation Behavior in International Conflicts.” *Journal of Conflict Resolution* 44, no. 2 (2000): 170-202.
- Hayipiyawong, Naeem. “The Failure of Peace Negotiation Process Between Government of Thailand and Revolution National Front (BRN) in Southern Thailand Conflict (Patani).” Yüksek Lisans Tezi, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2014.
- Horstmann, Alexander. “Approaching Peace in Patani, Southern Thailand—Some Anthropological Considerations.” *Asia Europe Journal* 6 (2008): 57–67. <https://doi.org/10.1007/s10308-007-0160-0>.
- İHH İnsani Yardım Vakfı. “İnsani Diplomasi.” <https://ihh.org.tr/insani-diplomasi>. Erişim 5 Eylül 2025.
- Lederach, John Paul. *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 1997.
- Melvin, Neil John. *Conflict in Southern Thailand: Islamism, Violence and the State in the Patani Insurgency*. SIPRI Policy Paper No. 20. Stockholm: Stockholm International Peace Research Institute, 2007.
- Tan, S. S. “NGOs in Conflict Management in Southeast Asia.” *International Peacekeeping* 12, no. 1 (2005): 49–66. <https://doi.org/10.1080/1353331042000286559>.
- United Nations Assistance Mission in Afghanistan (UNAMA). “Homepage.” <https://unama.unmissions.org/>. Erişim 9 Ekim 2025.