

İ S L Â M DERGİSİ MEDENİYETİ

JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION
CILT/VOLUME: 9 • SAYI/ISSUE: 51 • Aralık 2023

ISSN: 2687-3672 • e-ISSN: 2687-3672

Başlangıç: 1974

Periyot: Yılda 1 Sayı

Yayıncı: İslam Medeniyeti Vakfı • İstanbul

Baş Editör

Doç. Dr. Yusuf SAYIN

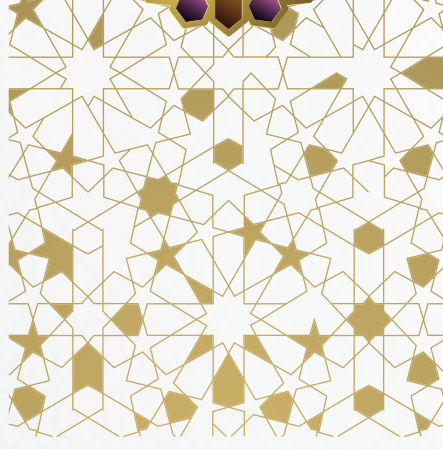
Editörler

Prof. Dr. Mustafa YAYLA

Dkt. Fatih YILDIRIM



İSLAM MEDENİYETİ VAKFI
وقف الحضارة للإسلامية



Takdim

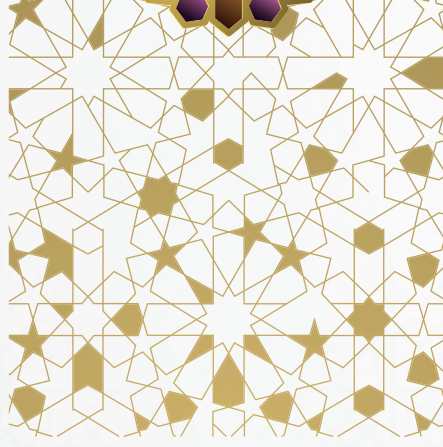


İslam Medeniyeti Dergimizin takdiminde bulunduğumuz 51. Sayısı, 1974'te yayın hayatına giren Dergimizin, yıllar içinde duraksasa da 2020 yılından bu yana bilhassa tüm sayılarının dijitalize edilmesi ve alana kazandırılmasına yoğun çabalarının bir parçasını teşkil etmektedir. 75 bine yakın gösterim sayısı ve 150 binin üzerindeki indirilme sayısı ile adeta rekora koşan İslam Medeniyeti Dergimizin mutfağında, alanında uzman çok iyi bir ekip çalışmakta; bu başarılarının elde edilmesinde şüphesiz ki editöryamızın çok kıymetli destekleri bulunmaktadır. Bilhassa; adeta 2020 yılından sonra yeniden dirilen dergimizin görünmeyen kahramanı ise İslam Medeniyeti Vakfımız adına imtiyaz sahibi İsmail Er Bacak Beyefendi'dir. Ekip olarak, kendisinin bize güveni ve desteklerinden ötürü müteşekkirimiz. İslam Medeniyeti Dergimiz, İslam Medeniyeti Vakfı'nın imtiyazında 80'li yıllarda hususiyile İslami İlimler/İlahiyat Fakülteleri uhdesinde yayın hayatına başlamış bir akademik kaynak olarak bugüne kadar çok değerli ilim insanlarını ve çalışmalarını misafir etti. Medeniyet, kültür, İslam ve aile gibi son derece önemli konularda neşriyat faaliyetleri yürüten dergimiz, 2020 yılından sonra yeni kadrosuyla sosyal bilimler alanında çalışma odaklarını genişletti. Siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, sosyoloji, iktisat, kamu yönetimi gibi birçok alanda yayınlar kazandırmaya devam etti. Bilhassa; Türkçeye ilave olarak Arapça ve İngilizce yayın çabaları, Dergi'yi yeni ufuklara taşımış oldu. Yazarından Hakemine, mizanpajcısından vakıf sekreteryasına kadar bize emek veren tüm gönüldaşlarımıza en içten teşekkürlerimizi sunarız.

Doç. Dr. Yusuf SAYIN

Baş Editör

Konya, Aralık 2023



Künye



İSLÂM MEDENİYETİ DERGİSİ / JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION

CİLT / VOLUME: 9 • SAYI / ISSUE: 51 • Aralık 2023 ISSN: 2687-3672

İSLAM MEDENİYETİ VAKFI ADINA SAHİBİ

İsmail Er BACAĞ

EDİTÖRLER

Baş Editör

Doç. Dr. Yusuf SAYIN (Necmettin Erbakan Üniversitesi, KONYA)

Editörler

Prof. Dr. Mustafa YAYLA (Polis Akademisi, ANKARA)

Dktr. Fatih YILDIRIM (İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi, Enerji Bakanlığı, İSTANBUL VE ANKARA)

ALAN EDİTÖRLERİ

Beşeri Bilimler ve Siyaset Bilimi

Doç. Dr. Yusuf SAYIN (Necmettin Erbakan Üniversitesi, KONYA)

Dktr. Fatih YILDIRIM (İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi, Enerji Bakanlığı, İSTANBUL VE ANKARA)

İktisat

Doç. Dr. Ahmet AKMAN (Necmettin Erbakan Üniversitesi, KONYA)

Dr. Buket ÖKTEN SİPAHIOĞLU (Ankara Üniversitesi, ANKARA)

İslami Çalışmalar

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, ANKARA)

Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK (Karabük Üniversitesi, KARABÜK)

EDİTÖR YARDIMCILARI

Dktr. Musa ERTÜRK (KTO Karatay Üniversitesi, KONYA)

Dr. Buket ÖKTEN SİPAHIOĞLU (Ankara Üniversitesi, ANKARA)

DİL EDİTÖRLERİ

Doç. Dr. Sefa USTA (Karamanoğlu Mehmetbey University, KARAMAN)

Doç. Dr. Levent YİĞİTTEPE (Karamanoğlu Mehmetbey University, KARAMAN)

SOSYAL MEDYA

Arş.Gör. Merve ŞİMDİ (Batman Üniversitesi, BATMAN)

Dktr. Ahmet USANMAZ (Mersin Üniversitesi, MERSİN)

MİZANPAJ VE BASIM

Mehmet ÇETİN, EFX Bilişim, KONYA

Fevzi Çakmak Mh. 10450 Sk. No: 14 Karatay/KONYA

KİTAP İNCELEMESİ

Sena ALKILINÇ (Necmettin Erbakan Üniversitesi, KONYA)

YAYIN KURULU

Dr. Halil İbrahim ÇELİK-Başkan (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK (Karabük Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail Suardi Wekke Institut Agama (Islam Negeri (IAIN), Endonezya)

Prof.Dr. Süleyman KIZILTOPRAK (Mimar Sinan Üniversitesi)

Prof.Dr. Mustafa YAYLA (Polis Akademisi)

Doç.Dr. Murat TUMAY (Medeniyet Üniversitesi)

Doç.Dr. Ahmet AKMAN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç.Dr. Levent YİĞİTTEPE (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)

Doç.Dr. Sefa USTA (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)

Doç.Dr. Süleyman AKDEMİR (Yeni Yüzyıl Üniversitesi)

Dr. Buket ÖKTEN SİPAHIOĞLU (Ankara Üniversitesi)

Dr. Kemal AYDIN (Sağlık Bakanlığı)

Dknt Musa ERTÜRK (Karatay Üniversitesi)

İsmail Er BACAĞ (İslam Medeniyeti Vakfı)

Doç.Dr. Yusuf SAYIN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Dknt Fatih YILDIRIM (Yeni Yüzyıl Üniversitesi)

İLİM KURULU

Reşat EROL-Başkan (İslam Medeniyeti Vakfı)

Prof. Dr. İsmail Sefa ÜSTÜN

Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ

Prof.Dr. Ali TEMİZEL

Prof.Dr. Aydın TOPALOĞLU

Prof.Dr. Fevzi KILIÇEL

Prof.Dr. Hamza ATEŞ

Prof.Dr. Hasan Kamil YILMAZ

Prof.Dr. Hasan Hüseyin TEKİN

Prof. Dr. İsmail Sefa ÜSTÜN

Prof. Dr. Nevzat TARHAN

Prof.Dr. Saffet KÖSE

Prof.Dr. Selim Hilmi ÖZKAN

Prof.Dr. Selahattin YILDIRIM

Doç.Dr. Cenay BABAĞLU

Doç. Dr. Hüseyin ÜNÜBOL

Dr. Ayşe Zeynep AKKOYUN

Dr. Hayati Ünlü

Dr. Fikriye Sena ÇELİK

Dr. Ahmet ALTAY

Dr. Adem VARICI

Mustafa YÜCE

İNDEKSLER

Dergi; EBSCO, Jurix ve Ideal Online veri tabanları tarafından taranmaktadır.

TR Dizin süreci de dahil olmak üzere indeks üyelikleri devam etmektedir.

İLETİŞİM

Mimar Sinan Mh. Selam-i Ali Efendi Cd. Ara Kafe Yanı No:17, 34672

Üsküdar/İSTANBUL

0216 343 97 31 - imdergisi@gmail.com



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/islammedeniyetidergisi>



imdergisi



imdergisi



İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-----|
| 2011 SONRASI AB'NİN GÖÇ POLİTİKASI: ALMANYA ÖRNEĞİ..... | 1 |
| KUR'AN-I KERİM'DE 'HAVF' VE 'HAŞYET' KAVRAMI, ÇEŞİTLERİ VE İNSAN ÜZERİNDEKİ ETKİSİ..... | 31 |
| SEKÜLER DÜZENDE DİNÎ OTORİTENİN DEĞİŞİMİNİN MEALLER ÜZERİNDEN TAKİBİ..... | 51 |
| AFGANİSTAN'DA SELEFİLİK'İN SOSYAL SONUÇLARI VE RADİKAL HAREKETLERİN YÜKSELİŞİ | 77 |
| TÜRKİYE-TALİBAN İLİŞKİLERİ: DENGELER VE BELİRSİZLİKLER | 133 |
| TALİBAN İSLAM EMİRLİĞİ'NİN DÜŞÜNCE TEMELLERİNİN İNCELENMESİ | 165 |
| KAPİTALİST VE İSLAMİ SİSTEMLER ARASINDAKİ EKONOMİK REFAH SİSTEMİNİN ENTELEKTÜEL YAPISI | 197 |
| KİTAP İNCELEMESİ: DÜNDEN BUGÜNE ULUSLARARASI GÖÇ; KURAM, ALGI VE SİYASA..... | 230 |
| KİTAP İNCELEMESİ: MÜSLÜMAN PSİKOLOGLARIN ÇIKMAZI..... | 238 |
| KİTAP İNCELEMESİ: AVRUPA'DA TÜRK DİASPORASI: HOLLANDA ÖRNEĞİ..... | 248 |

2011 SONRASI AB'NİN GÖÇ POLİTİKASI: ALMANYA ÖRNEĞİ

*Doktorant Ali Mobammad REZAE**

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

ÖZ

Avrupa Birliği'nin (AB) geçmiş tarihine bakılacak olursa 1951 yılından beri, ekonomik, politik, kültürel ve demografik gibi farklı yapılar ve normlar çerçevesinde birlikteliğini sağlamak için uğraşmaktadır. Toplumun göç politikasında iki önemli ana faktör yer almaktadır. Birincisi, iş gücü ihtiyaç duyması, ikincisi ise Soğuk Savaş sonrasında Afrika, Ortadoğu ve Güney Asya ülkelerinde; Arap Baharı, El-Kaide, Taliban ve IŞİD gibi çeşitli hareketler ve radikal grupların ortaya çıkması söz konusu olmuştur. İlgili ülkelerde radikal grupların aktifleşmesi; siyasi istikrarsızlık, ekonomik ve güvenlik krizlere yol açmış olup milyonlarca insanın zorunlu göçüne neden olmuştur. Kriz bölgelerinden yola çıkan uluslararası göç dalgası; günümüzde ekonomik, kültürel, güvenlik ve iş gücü açısından daha refah mekânı teşkil eden Avrupa ülkelerine ağırlıklı olarak yönelmiştir. Sığınmacılar ve mültecilerin hedef ülkesi ise en bariz örneği Almanya ülkesidir. Arap baharı kıvılcımla beraber AB, kuruluş tarihinden bu yana hiç beklenmediği bir uluslararası göç dalgasına karşı karşıya kalmış ve yeni bir süreci izlemeye devam etmiştir. AB ülkeleri, bu süreci mümkün mertebede kontrol altına alabilme ve insan hakları çerçevesinde hareket edebilmesi için Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği, İnsan Hakları ve Adalet Divanı gibi örgütlerin normları kapsamında yeni kararlar, anlaşmalar ve tedbirlere imza atmıştır. AB'nin almış olduğu kararlar ve himayeler sadece kendi coğrafyasındaki bulunan mülteci ve sığınmacılara yönelik değil, kendi sınırları dışında BMMYK himayesi altındaki diğer mültecilere de gıda, barınma, sosyal uyum, eğitim ve sağlık gibi konularda insanı yardımlarda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Almanya, Avrupa Birliği, BM Mülteciler Yüksek Komiserliği, Göç Politikası

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Doktora Öğrencisi, alimohammadrezaee@gmail.com

Yayın Gönderilme Tarihi: 31.03.2023

Yayın Kabul Tarihi: 06.07.2023

DOI: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1274710

ORCID: 0000-0003-4682-8631

EU'S MIGRATION POLICY AFTER 2011: THE CASE OF GERMANY

SUMMARY

When we look at the recent history of the EU, it was established within the framework of different structures and norms such as economic, political, cultural and demography. It recently, has been a successful example of a union throughout the world since 1951. There are two important main factors in the immigration policy of the Community. The first was the need for labor, the second after the Cold War in different parts of the world like African regional, Middle East, and South Asian regional; Emerged various movements like Arab Spring and some radical groups such as the Taliban, Al-Qaeda, and ISIS. As a result of the political movements and the activation of radical groups in the relevant regions, it was seriously more political instability, economic crises, and security crises in the region's countries emerged. For this reason, millions of people displaced and to forced migration. Nowadays, European Union countries are more prosperous places in terms of economy, culture, security, and workforce. For this reason, the EU countries have been focused point of the international migration wave, mainly from crisis regions. The most obvious instance we could say of the focus country of asylum seekers and refugees is Germany. With the beginning of the Arab Spring, the EU countries have faced an unexpected international migration wave since its establishment and continued to follow a new process. EU countries to be able to control this process within the framework of human rights and dignity have signed new decisions, agreements and measures within the scope of the norms of international organizations such as the United Nations High Commissioner for Refugees and Human Rights. The has EU's decisions and protections process have provided humanitarian aid like food, shelter, social cohesion, education, and health services not only to refugees and asylum seekers within its own borders, but also to other refugees under the auspices of the UN.

Keywords: Germany, European Union, UN High Commissioner for Refugees, Migration Policy

GİRİŞ

AB üyesi olan Almanya gibi sanayileşmiş ve gelişmiş ülkeler, birliğin kuruluşundan günümüze kadar gelişmekte olan ülkeler veya az gelişmiş ülkelerin göç eden vatandaşlarının odak noktası olmuştur. Dünyanın farklı bölgelerinden özellikle Ortadoğu, Afrika ve Asya ülkelerinden bunca zaman zarfında on binlerce insan düzenli veya düzensiz bir şekilde Almanya ve diğer AB ülkelerine iltica etmiştir. Söz konusu göçmenler, sığınmacılar ve mülteciler farklı şartlar nedeniyle farklı güzergâhlardan yola çıkarak AB ülkelerinin sınırlarına ulaştıktan sonra her biri zaman içerisinde sunduğu deliller doğrultusunda farklı oturma izni statü sahibi olmuşlardır. Almanya ve diğer AB ülkelerine göç edenler, sunmuş oldukları gerekçeler bünyesinde statüleri, kısa vadeli oturma izninden başlayıp da vatandaşlık başvuru hakkına kazanma sürecine kadar çeşitli statülere ulaşmıştır. Öte yandan göçün tarihine bakıldığında, zaten göç geçmişten günümüze kadar dayanan, insanlığın yaşam serüvenine paralel bir olgu haline gelmiştir. Göç siyasal, sosyal, kültürel, güvenlik ve ekonomik sebepler nedeniyle insanlar bulundurduğu mekânlarda kalabilme şansını kaybetmesiyle birlikte bulunduğu bölgeden başka bir bölgeye taşınmasıdır. Aynı şekilde göç, insanların bir bölgeden diğer bir bölgeye veya bir ülkeden diğer bir ülkeye öz iradeleriyle veya diğer kuvvetlerin etkisiyle

yaşamlarının gelecekteki kısmının hepsini veya bir parçasını devam ettirmek üzere gerçekleştirdikleri bir mekân değiştirme hareketi diyebileceğimiz bir eylem bütünüdür.

Gerek AB gerekse sadece Almanya'nın göç politikasına bakıldığında, son yıllarda söz konusu ülkelere göç eden menşe ülkelerin en önemlisi Arap baharın başlamasıyla birlikte Ortadoğu ülkeleri olmuştur. 2010 yılından itibaren Ortadoğu bölgesi özellikle Arap ülkelerde bir çeşit hareketlilikler meydana gelmiştir. Arap ülkelerde ortaya çıkan isyanların kökünü ve özünü bakacak olursak, aslında bu hareketliliğin ucu ta 1979'lu yıllara kadar uzamaktadır. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde bir taraftan dünya genelinde enerji krizi, SSCB'nin çöküşü ve kapitalizmin daha yaygın hale gelirken, diğer taraftan Arap yarım adasının özelinde gelir dağılımının eşitsizliği, sürekli aynı otoriter rejimlerin iktidarda bulunması, demokrasi ilkeler, uluslararası etkenler, teknoloji ve iletişim araçların yayılması gibi unsurlar Arap halkının isyanlarına sebep olmuştur. Arap baharı sürecin başından bu yana durumdan en çok olumsuz etkilenen halk ise Suriye, Libya ve Yemen halkı olmuştur, aynı şekilde diğer Arap ülkelere göre isyancılara karşı en sert ve şiddetli tavır gösteren de Esad rejimi örnek teşkil etmiştir. Suriye'de rejim ve muhalefet arasındaki yaşanan olaylar ve bastırmalar sıradan bir halk ayaklanmasından çıkıp, iç savaş haline dönmüş, aynı şekilde rejim isyancılara karşı tüm kolluk kuvvetlerini seferber etmiştir. Rejimin sınırsız güç kullanımı, ülkenin bazı bölgeleri kontrolden çıkması, bölgedeki potansiyel terör örgütleri gibi etkenler ülkede insani krizine yol açmıştır. Siviller bu durumdan kurtulmak için tüm zorluklara rağmen önce komşu ülkelere ardından gidebildiği kadar daha ileri ve üçüncü ülkelere sığınma talebinde bulunmuştur. Suriyeli mülteci ve sığınmacılara yönelik Türkiye gibi komşu ülkelerden sonra bölge ülkelerde en çok AB ülkeleri, özellikle Almanya ev sahipliği yapmıştır. AB kuruluşunun kısa tarihçesine göz attığımızda ister Avrupa kıtasında ister Asya kıtasında özellikle Ortadoğu'daki ayaklanmalar ve iç savaşlar gibi gerilimler nedeniyle AB ülkeler sürekli düzensiz ve düzenli göç akımına maruz kalmıştır. İç ve dış göç dalgalar ve hareketlilikler nedeniyle AB üyesi ve üyesi olmayan ülkeler, AB komisyonu göç akımına yönelik aktif politikalar izleyip çeşitli zirvelere ve antlaşmalara imza atmışlardır. Avrupa'ya dışarıdan gelen göçmenler için

uyum süreci, olabildiğince dağılım eşitliği, barınma ve ekonomik giderleri konusunda Avrupa ülkeleri Schengen Anlaşması (1985), Maastricht Antlaşması (1993), Dublin Anlaşması (1997), Avrupa Göç ve Mülteci Paktı (2008) ve AB Acil Eylem Planı (2015) gibi önemli antlaşmalara ve zirvelere imza atmıştır (Akdoğan ve Atalay, 2017: 2371-90).

Çalışmanın temel amacı; AB üyesi ülkeler, uluslararası göç dalgasına yönelik izlediği ortak politikalar, 2010'lu yıllarından itibaren Ortadoğu'da Arap baharıyla birlikte yaşanan ayaklanmalar, istikrarsızlıklar ve insani krizler doğrultusunda ortaya çıkan göç krizi, söz konusu göç krizine yönelik hedef ülkelerden biri olan Almanya'nın tavır ve tutumu gibi konular yer almaktadır. Söz konusu çalışma üç farklı alt başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlık; Arap baharı bağlamında Suriye ve Suriye rejiminin izlediği sert güç politikası beraberinde getirdiği insani krizler ve iltica krizi gibi konular üzerinde değinmiştir. İkinci başlık; AB üyesi ülkeler ve AB komisyonu, uluslararası göç krizine yönelik izlediği politikalar ve aldığı ortak kararlar üzerinde değerlendirilmiştir. Bir diğer alt başlık ise uluslararası sığınmacıların hedef ülkelerinden biri olan Almanya, özellikle Angela Merkel döneminde sığınmacılara ve mültecilere yönelik izlediği açık kapı politikası ve sonrası dönemler üzerinde değinmiştir. Bu çalışmada elde edilen bulgular çerçevesinde AB üyesi ülkelerin özellikle Almanya'nın izlemiş olduğu göç politikaları, göçmenlere yönelik nasıl etkilediği ve hedef ülke üzerinde nasıl sonuçlar doğurduğunu ortaya koymaktır.

1. Arap Baharı Bağlamında Suriye

Soğuk Savaş sonrası yıllarda, özellikle yeni yüzyılın başlamasıyla birlikte bir taraftan kıtla iletişim ve teknoloji dünyasında ciddi anlamda ilerlemeler meydana gelirken diğer taraftan batı mihraklı kapitalizm arayışı, yönetim, sosyal hareketlilik, demokrasi ve vatandaş hakları gibi ilkeler daha yaygın bir şekilde gündeme gelmiştir. Batılı ülkeler Yeni Dünya düzeninde vatandaş iradeleriyle demokratik ilkelere dayalı olabildiğince şeffaf mekanizmlerle iktidarı seçip halkın isteğiyle yönetimlerini yönlendirirken bu durum dünyanın geri kalan ülkelerde özellikle enerji merkezi olan Arap yarımadasında tamamen farklılık göstermiştir. Demokrasi ilkelere dayalı batı ülkelerin tersine Ortadoğu bölgesinde özellikle Arap ülkeler anti-demokrasi ve

diktatörlüklerle yönetilmiştir (İnaç, 2011:487). Arap ülkelerinde değişmeyen rejimler ve otoriter iktidarlar; bir yandan vatandaşları için çekilmez bir yönetim iken öte yandan haksızlık, hukuksuzluk, yolsuzluk ve yurttaşlar arasındaki gelir eşitsizliği ortamı oluşturmuştur. Yukarıda ifade edildiği üzere dünya çapında çağdaş ve gelişmiş teknoloji ve iletişim araçları daha modern, küresel ve demokratik ülkeleri tanıttığında, Arap halkı için ülkelerindeki diktatörlük ve otoriter rejimler kabul edilemez ve çekilemez bir durum olmuş, neticesinde halkın ayaklanmalarına neden olmuştur. Arap halkının ayaklanmasıyla birlikte meydana gelen Arap Baharı, sadece Tunus halkın sokaklara dökülmeleriyle beraber bir günlük olay değildir, belki daha geçmişlere ve uzun yıllara dayalı Arap halkının uğramış olduğu haksızlığa ve adaletsizliğe karşı potansiyel ve ciddi ayaklanma diyebiliriz. Arap baharı ve Arap halkının ayaklanması, Tunus'ta 17 Aralık 2010 tarihinde, devlet görevlileri tarafından tezgâhı el konulmuş olan üniversite mezunu seyyar satıcı Muhammed Buazizi'nin kendini yakmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır (Kazan, 2019: 98).

Tunus'ta yaşanan işsizlikler, baskıcı yönetim, gıda fiyatlarındaki artış ve geçim zorluklar, genç sınıflar başta olmak üzere, medyanın da etkisiyle kısa zamanda ülkeyi büyük kaosa sürüklemiştir. Ülkede yaşanan olaylardan dolayı onlarca kişi hayatını kaybederken, yüzlerce kişi yaralanmıştır. Söz konusu isyan ve ayaklanma sadece Tunus ile sınırlı kalmamış; kısa sürede Mısır, Libya, Suriye, Yemen gibi diğer Arap ülkelere de sıçramıştır. Halk ayaklanmaları, Mısır, Libya ve Tunus gibi ülkelerde başarılı olup yönetimi devrilirken, Yemen ve Suriye gibi ülkelerde karışıklıklar hâlihazırda da devam etmektedir (Sayın, 2016: 67). Arap Baharının sürecine bakıldığında; rejim değişikliği, ekonomik fırsatlar, gelir eşitliği, özgürlük ve yolsuzluğu son verme gibi farklı talepleri kapsayan karmaşık, insanların gözü önünde yaşanan devrimler, isyanlar, ayaklanmalar, kitle gösterileri ve hatta iç savaşların bütünüdür. Arap Baharı süreci Aralık 2010 tarihinde Tunus'ta başlayıp kısa süre zarfında, 2011 yılı boyunca Ortadoğu'nun geri kalan Arap ülkelerine yayılmıştır. Kısa süre zarfında ayaklanmanın tüm Arap ülkelerine yayılmasının nedeni ise bazı önemli ortak durumları söz konusu olmuştur. Örneğin; son derece otokratik rejimler, temsil kuruluşlarının eksikliği, adaletsizlik, güvensizlik, kamu

kurumlardaki yolsuzluk, adam kayırmacılık ve gelir dağılımının eşitsizliği gibi ortak nedenler sebep olmuştur (ICG, 2011: 1-3).

Arap ülkeler, bir taraftan geç yıllara kadar batı ülkelerin istilas ve sömürgeci altında kalması, diğer taraftan Arap halkı geleneğine ve dini inancına aşırı bağlı kalması; demokrasi ve modern dünyanın yayılmasına ve nüfuz etmesine engel olmuştur. Bu durum ise otoriter rejimlerin altyapısına sağlamlaştırmış ve değişime yönelik dayanaklılığını daha da artırmıştır. Bunlara ilaveten Arap ülkelerin dışa kapalı iktisat sistemi, sanayileşme ve büyük petrol rezervi ellerinde bulundurmasına karşı ziraata dayalı bir altyapının bulunması, politik arenada bireyciliğin ağır gelmesi gibi faktörler demokrasinin gecikmesine ve Arap Baharının başlamasına neden olmuştur (Kazan, 2019: 101). Değişim ve ayaklanmalar sürecinde bazı ülkeler bu durumu daha yumuşak ve nispeten ılımlı bir şekilde atlatırken bazı ülkelerde durum belediklerinden daha ciddi boyutlara kadar taşımıştır. Yaşanan süreçte, Tunusun tecrübesi, diğer ülkelere karşılaştığımızda nispeten çatışmasız ve daha yumuşak bir süreci işaret etmektedir. Belirtmesi gereken diğer husus ise; Tunus'ta başlayan bu süreç yalnız Tunus'la sınırlı kalmamış, belki tüm Ortadoğu özellikle Arap ülkeleri ve Arap halkını son derece derinden etkilemiştir (Sayın, 2019: 104-121).

Arap Baharı süreci, farklı Arap ülkelerinde farklı sonuçlar getirmiştir. Bazı ülkelerde ayaklanmalar daha sakın ve çatışmasız bir şekilde ilerlerken, bunun tersine bazı ülkelerde olabildiğince sert ve kanlı bir şekilde ilerlemiştir. Söz konusu sürecin en ciddi ve şiddetli yaşandığı ülke ise Suriye olmuştur. Esad ailesinin rejimine karşı ayaklanmalar gün geçtikçe yoğunlaşmış ve ülke giderek kendine bir iç savaş pozisyonu almıştır. Rejim, isyancı vatandaşlara karşı hesapsızca güç kullanması, Suriye iç savaşını farklı bir yöne taşımıştır. Suriye'de meydana gelen siyasi istikrarsızlık, bazı bölgelerdeki olan yönetim boşluğu, güvenlik sorunlarının ortaya çıkmasına, hatta terör örgütlerinin yapılanmasına ve yol açmasına neden olmuştur (Doser, 2014: 167-191). Suriye'de rejim ve isyancılar arasında yaşanan çatışmalar, bölgesel ve uluslararası güçlerin de katılımıyla ortam daha da kaos haline dönmüştür. Ülkede radikal grupların güçlenmesi, terör örgütlerinin yapılanması ve rejimin orantısız güç uygulaması nedeniyle binlerce sivil hayatına kaybetmiş, yüzbinlerce sivil yerinden ve yurdundan edinmiştir. Yaşananlardan dolayı giderek daha da kanlı

bir alana dönüşen ülke, tam anlamıyla büyük çaplı insani krize yol açmıştır. Söz konusu insani kriz neticesinde Suriye sakinleri olan vatandaşlar yurt dışında sığınmak durumunda kalmıştır Olayın başından bu yana on milyona aşkın Suriyeli vatandaşlar, Türkiye, Ürdün ve Lübnan gibi komşu ülkeler başta olmak üzere Almanya gibi batı Avrupa ve dünyanın geri kalan uzak noktalarına kadar sığınma talebinde bulunmuştur (Altun, 2019: 50).

2. AB'nin Göç Politikası

Yukarıda anlatıldığı gibi göç insanlık tarihinin ortaya çıkışıyla ve doğuşuyla paralel bir şekilde ortaya çıkmıştır. Göç insanlık tarihi kadar eski bir olguya sahip olmasıyla birlikte ekonomik, güvenlik, kültürel, sosyal, politik, coğrafi ve iklim değişikliği gibi şartlar nedeniyle gönüllü veya zorunlu olarak bulunduğu yeri terk edip başka bir yere veya başka bir ülkeye geçici veya kalıcı bir şekilde yerleşmeleridir (Aydın, 2017: 538). Birleşmiş Milletlere göre göç, bir insanın bulunduğu ülkesi haricinde bir yıl veya daha fazla zaman geçirmesi ve bulunmasıdır (IOM, 2019). Ancak akademik dilinden ve gerçekte göçmen tanımı oldukça karmaşık bir terimdir. Birincisi, göçmen tanımı temelinde oldukça çeşitli durumu ve kapsamlı oranda insanları içermektedir. İkincisi ise, göçmen sayısının ve ülkelerinin sınırları dışında kalacakları sürenin hesaplamasının zorluğu, aynı şekilde bir diğer neden ise göçmenlik durumdan ne zaman çıkacağı veya çıkacakları belli olmamasıdır. Bir diğer önemli konu ise günümüzdeki modern dünya veya küreselleşme çağında ülkeler arasında göç politikaları, farklılık göstermektedir. Kimine veya bazı ülkelerin göç politikaları ve şartları daha kolayken, diğer taraftan bazı ülkelerin kuralları ve şartları oldukça sıkı ve zor olmakla değişmektedir (Khalid, 2010).

AB göç politikası ortaya çıkışı tarihçesine bakacak olursak, Avrupa ülkeleri göç akımına yönelik çok derin ve eski bir geçmişe sahiptir. Özellikle birinci ve ikinci dünya savaşlarında meydana gelen çatışmalar ve krizler nedeniyle en derin mülteci dalgasını ve geniş göç hareketlerinden bazılarını tanık olmuştur. Aynı şekilde Avrupa ülkelerinin birlik kuruluşundan soğuk savaş dönemine kadar, soğuk savaştan Arap baharı harekâtlarına kadarki tarihlerde yine Avrupa ülkeleri Ortadoğu, Güney Asya, Afrika'ya kadarki bölgelerden gelen küresel göçmenleri ev sahipliği yapmıştır.

Özellikle 21. Asrın başlamasıyla birlikte Afrika'daki çatışmaların neticesinde ortaya çıkan göç dalgası, Libya, Irak, Suriye ve Afganistan savaşına kadar krizler sonucunda AB ülkeleri en büyük göç akını ile karşı karşıya kalmıştır (Theodora, 2016).

AB ülkelerin göç akınının son tarihine bakıldığında üç ayrı döneme ayırabiliriz. İlk dönemi, İkinci Dünya Savaşından başlayıp 70'li yıllara kadar dönem. Bu dönemdeki göç dalgası özellikle Avrupa ülkelerinin talebine yönelik göç hareketliliğinin nedeni ise; İkinci Dünya Savaşı esnasında Birleşik Krallık, İspanya, İtalya ve Almanya başta olmak üzere birçok Avrupa ülkelerinden, ABD, Avustralya ve Kanada gibi ülkelere doğru işgücü, akademik, sanat ve bilim alanından ciddi sayıda göçler yaşanmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrası ise müttefik devletlerin desteğiyle Avrupa ülkeler ekonomik açıdan kısa zaman zarfında hızlı bir şekilde toparlanmaya doğru adım atmıştır. Avrupa kıtasındaki önde gelen ülkeler Almanya başta olmak üzere yeni ve reformist ekonomik alanında insanı işgücüne ihtiyaç duymuştur. Söz konusu AB ülkelerine göç akını 2. Dünya Savaşı sonrasındaki en önemli neden ise işgücü ihtiyaçlarının kendi vatandaşları ile karşılanamaması ve yetinmemesi olmuştur (Barış, 2008: 89-121).

Avrupa Birliği ülkelerinin ikinci dönemi Soğuk Savaş sonrası ve Soğuk Savaş sonrası 2000'li yıllara kadar bir dönemden bahsetmek mümkündür. Bu dönemde özellikle 80'li yıllarda dünya çapında gelişen ekonomi sorunları aynı şekilde Ortadoğu'daki petrol krizleri gibi küresel ekonomik ve enerji sorunlar AB ülkelerinin ekonomisine de ciddi bir şekilde olumsuz izler ve etkiler bırakmıştır. Dünya çapındaki ekonomik buhranı ve 1973 yılındaki petrol krizi Avrupa ülkelerinin ekonomisinde bir durgunluk ve aksatma yaşatmıştır. Söz konusu ekonomik sorunlar bu ülkelerin göç siyasetinin değişimine de sebep olmuştur. Çünkü bu yıllardaki yaşanan ekonomik sorunlar nedeniyle Avrupa hükümetleri sadece kendi vatandaşlarına odaklı bir politika izlemeye çalışmış, fakat ekonomi sorunlar Avrupa ülkelerinin öz vatandaşlarına bile iş ve çalışma fırsatı bulamaz duruma getirmiştir. Dünyada ve bölgede söz konusu ekonomik sarsıntılar ve durgunluklar Avrupa ülkelerinde aktif insanı işgücü âlimını da durdurulmuş bir vaziyete getirmiştir (Randall, 2003: 25-38).

Önde gelen bazı Avrupa ülkeleri, 2. Dünya Savaşından hemen sonra insanı işgücü açığını doldurmak için diğer ülkelerden göç talebinde bulunan göçmenlere kabul edip iş imkânı fırsatları vermiştir. Ancak dışarıdan gelen insanı işgücü grupları geçici olarak değil kalıcı olduğu için bu süreç AB ülkelerinin beklentilerinden daha farklı bir boyuta gitmiştir. Bu dönemde dışarıdan gelen misafir işçiler bulunduğu pozisyonları terk etmesi yerine ana ülkelerinde bulunan birinci derece akrabalarını da davet veya farklı yöntemler doğrultusunda yanlarına çağırma adımı atmış ve Avrupa'daki göçmenler adım adım sürekli kalıcı ve devamlı bir konuma geçmiştir. 80'li yıllarda çalışma amacıyla dışarıdan gelen misafir çalışanlar göçmenlik statüden çıkararak yerleşik olmaya adım atmış ve daha da yanlarına ebeveynlerini ve ailelerini getirmeye başlamıştır. Avrupa'daki söz konusu ekonomik kriz döneminde dışarıdan gelen göç akınına durdurmaya ve engellemeye rağmen daha önceki gelenlerin aile birleşimi süreci yeni bir göç ve iltica boyutu haline gelmiştir. Bu durumda bir yandan Avrupa halkı ekonomik zorluklarla mücadele verirken diğer yandan yabancı işçilerin aile birleşim süreci hız kesmeden yeni bir göç akını yaratmıştır. Bunların sonucunda daha önce yabancı işçilere kapısını açan ülkelerin bazılarında göç konusu farklı bir boyut kazanmış, artık göçmenler yerli toplum içerisinde farklı bir kimlik (öteki) olarak nitelendirmeye başlamıştır. Hâlbuki ilk başta yani Avrupa'da ekonomik sorunlarının başında Avrupalı toplum, yabancı işçileri sadece ekonomik bir sorun olarak görürken, sonrasında ise durum daha da ciddiyete dönüşüp sosyal ve siyasal bir sorun haline dönüşmüştür. Bu yüzden söz konusu dönemde Avrupa'da göç meselesi temelde bir çeşit güvenlik tehdidi olarak ele alınmaya ve güvenlik politikaları içerisinde yer almaya başlamıştır (Öykü, 2018: 27).

AB göç politikalarının üçüncü dönemine bakıldığında, bu dönem Soğuk Savaş sonrasında bu yana doğru süreci içermektedir. Bu dönemde SSCB'nin çökmesiyle birlikte hem uluslararası sistemde hem Avrupa kıtasında ciddi bir değişiklik söz konusu olmuştur. Sovyetler döneminde Doğu Almanya gibi birçok Avrupa ülkeleri ana kıtasından ayrı kalıp komünizm ve sosyalizm ideolojinin şemsiyesi altında yönetiliyordu. SSCB çöktükten sonra Berlin duvarı yıkılıp Almanya birleşimi, aynı şekilde doğu ve kuzeydoğu Avrupa ülkelerinden batı ve orta Avrupa ülkelerine yeni bir göç akımı meydana gelmiştir. Avrupa kıtası içerisindeki yeni ve

şiddetli göç akımının en önemli nedeni ise doğu bloğun başındaki olan komünizm ve sosyalizm birliğinin çökmesi ve Berlin duvarın yıkılması olmuştur. Bu dönemdeki en çarpıcı göç artışı ise 1989-1992 yılları arasında yer almıştır. Şöyle ki, Batı Avrupa ülkelerindeki sığınma talebi 320 binden 695 bine artış göstermiştir. Batı Avrupa ülkeleri için 90'lı yıllarda önceki dönemlerden daha fazla göç ve sığınma politikaları gündemde yer almıştır. Bu dönemde Avrupa ülkeleri arasından yine Almanya en çok mülteci ve göçmenlere kabul etmiş ve ev sahipliği yapmış, öte yandan bazı diğer Avrupa ülkeleri ise dışarıdan gelen ve doğu Avrupa'dan gelen göçmenlere yönelik olabildiğince kısıtlayıcı bir göç politikası izlemeye çalışmıştır. Kısıtlayıcı göç politikası izlemesinin nedeni ise, bu dönemde AB ülkelerinde işsizliğin ana sebebi göç ve iltica olarak nitelendirilmiş ve haberlerin manşetine gündem olmuştur (Öykü, 2018: 28).

3. AB Göç Politikasına Yönelik Önemli Zirveler ve Antlaşmalar

AB kuruluşundan itibaren ister Avrupa ülkelerinin çeşitli nedenlerinden dolayı insanı işgücüne ihtiyaç duyulması ister dış ülkelere zorunlu veya gönüllü olarak AB ülkelerine göç akımı, her iki açıdan bakıldığında AB ülkelerinin göç politikası devreye girmiştir. Bugünkü AB dediğimiz uluslararası örgüt, bundan yıllar evvel 1951 tarihinde AKÇT (Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu) adı altında kurucu altı ülkelerin bir araya gelmeleriyle birlikte birliği ve topluluğu güçlendirmek adına bir dizi politikalar ve antlaşmalar izlemiştir (Tepeli ve Aydın, 2015: 32). Avrupa Topluluğu yeni ismiyle Avrupa Birliği, kuruluşundan bu yana göç üzerine geniş ve çeşitli faaliyetler içeren birçok oturumlar ve antlaşmalar imza atmıştır. Söz konusu birliğin göç politikasına kapsayan en önemli bazı toplantılar ve antlaşmalar ise, Maastricht antlaşması, Dublin antlaşması, Schengen antlaşması, Amsterdam Antlaşması ve Tampere zirvesi gibi bazı antlaşmalardan söz etmek mümkündür.

Kurucu AB ülkeleri, insani işgücü, göç ve sığınma konusunda 80'li yıllarda yeni tedbirlere ve yeni göç politikalarına gerek duymuştur. Söz konusu durumun başında gelen en önemli konu ise birliğe üye olan ülkelerin vatandaşları, üçüncü ülkelerin vatandaşlarından ayırtması için gerekli kurallar ve tedbirler alınması olmuştur. Bu yüzden 1985 yılından sonra Schengen antlaşması devreye girmiştir.

Schengen antlaşması, öncelikle örgütün veya topluluğun beş üyesi olan Almanya, Fransa, Belçika, Hollanda ve Lüksemburg ülkeleri arasında imzalanmıştır. Bu antlaşmaya taraf olan ülkeler, kendi vatandaşları için sınır kontrollerini yavaş yavaş kaldırmaya yönelik adımlar atmıştır. Öte yandan üye olmayan ya da üçüncü ülkelerin vatandaşlarına yönelik topluluğun sınır kapılarında yeni tedbirler ve kısıtlamalar söz konusu olmuştur. Böylelikle, 1985 Schengen Antlaşması, topluluğun sınır hudutları güvenlik tedbiri artışını gerektirirken, diğer yandan göç hareketliliğine karşı birtakım kısıtlamalara yönelik de adımlar atmıştır (Akdoğan ve Atalay, 2017: 2448). 1985 yılında, temeli atılmış olan Schengen Antlaşmasının devamı, Schengen uygulama antlaşması adı altında 1990 yılında taraflar arasında imza atılmış ve 1995 yılında yürürlüğe girmiştir. Schengen Antlaşmaları bir yandan taraf ülkelerin vatandaşları arasındaki vize muafiyeti politikası ve dolaşım serbestliği gibi fırsatların sağlaması, üçüncü ülkelerin vatandaşlarına yönelik kısıtlamalar uygularken, öte yandan taraf ülkelerin güvenliği açısından da ciddi manada önemli rol oynamıştır (Aktaş ve Öztekin, 2017: 201-218).

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

AB ülkeleri, dışarıdan gelen göç ve sığınma taleplere yönelik izlediği bir diğer politika ise Dublin antlaşmaları ve ilkelereidir. AB ülkeleri legal ve illegal yollardan Avrupa sınırlarına giren göçmenler hakkında 15 Haziran 1997 tarihinde, İrlanda'nın başkenti olan Dublin şehrinde önemli bir zirve gerçekleşmiştir. Dublin antlaşmasının en önemli noktası ise dışarıdan AB ülkelere gelen ve sığınma talebinde bulunan göçmenler, AB sınır hududunu aştıktan sonra ilk hangi ülkeye giriş yaptıysa veya parmak izi bıraktıysa o ülkede ikamet etmelidir. Eğer göçmenin birçok AB ülkelerinde parmak izi bulunuyorsa yine de ilk hangi ülkede parmak izi bıraktıysa o ülkeye dönmeli onun dışında belli bir süreye kadar başka üye ülkelere sığınma talebinde bulunamaz. Bu ülkeden istisna kalan göçmenler ise sadece reşit olmayan 18 yaş altındaki refakatsiz çocuk göçmenlerdir. Dublin antlaşması tüm içerikleriyle birlikte 3 ay sonra 1 Eylül 1997 tarihinde yürürlüğe girmiş, yürürlüğe girdikten 6 yıl sonra bazı değişiklikler ve güncellemelerle birlikte 18 Şubat 2003 tarihinde yeniden taraflar yeni bir Dublin antlaşmasına imzalayıp ikinci Dublin Antlaşması olarak yürürlüğe girmiştir. İkinci Dublin Antlaşması 1 Mart 2003 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Dublin antlaşması yürürlüğe girdikten sonra uygulama sırasında yine bazı

AB ülkeleri sorun yaşamış, bu yüzden Ocak 2011 tarihinde Belçika ve Yunanistan gibi ülkeler Dublin antlaşmasının uygulamasını askıya alınmıştır. Dublin Antlaşmasına taraf olan ülkeler yine de 19 Temmuz 2013 tarihinde bazı eklemelerle birlikte 3. Dublin Antlaşmasına imza atmış, 1 Ocak 2014 tarihinde yürürlüğe girmiştir (UNHCR, 2022). Dublin antlaşmalarının uygulanamaması hakkındaki bir diğer husus ise İtalya, Yunanistan ve Polonya gibi ülkeler sınır hattında bulunduğu için ister istemez en çok düzensiz göçmenler bu sınırlardan giriş yapması sorunudur. Bu durum, sınır hududunda bulunan ülkelere yönelik olabildiğince maliyetli bir politika haline geldiği için Dublin antlaşmasını uygulayamamışlardır (Akdoğan ve Atalay, 2014: 2445).

AB ülkelerinin göç politikasına yönelik bir diğer kapsamlı oturum ve antlaşma ise 1992 yılındaki Maastricht antlaşmasıdır. Soğuk Savaş sonrası dönemde batı ve doğu Almanya'nın birleşmesi, Sovyetler Birliğinin dağılımı gibi konular meydana gelmesiyle birlikte topluluğa üye olan ülkeler için göçmenlik ve iltica konuları yanı sıra güvenlik sorunu endişesi de ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Maastricht antlaşmasının temel amacı, göç, sığınma, sınırların sıkı denetimi, suçla mücadele ve önlemeyle ilişkin uygun tedbirler aracılığıyla üye ülkelerin vatandaşları için serbest dolaşımını garanti eden bir takım özgürlük ve güvenlik zemini hazırlama gibi konular yer almıştır (Aytaç, 2006: 137-151). Avrupa Birliğinin en önemli antlaşmalarından biri olan Maastricht antlaşması üye devletler tarafından imzalanmış ve 1993 yılında yürürlüğe girmiştir. Maastricht antlaşmasının ilkeleri ve amacı üç önemli sütun çerçevesinde belirlenmiştir. Birinci sütun, Avrupa toplulukları (AKÇT, AET, EURATOM), ikinci sütunu ise, üye ülkeler arasındaki ortak dışişleri güvenlik politikası ve sonuncusu ise, üye devletlerarasında adalet ve içişlerinde iş birliği ve koordineli çalışma zemini hazırlama ve uygulama ilkeleri yer almıştır (Çetinkaya, 2018: 66).

Söz konusu birliğin göç politikasına etkileyen bir diğer önemli antlaşma ise 1997 Amsterdam Antlaşmasıdır. Amsterdam Antlaşması 2 Ekim 1997 tarihinde, imzalanmış ve 1 Mayıs 1999 yılında yürürlüğe girmiştir. Bu antlaşmanın ana amacı Avrupa Birliği üyesi olan ülkelerin ilgili kurumlarını gelecek dönemlerde üye olacak ülkelerin gelişine hazırlamak için yeni reformlar getirmek adına imzalanmıştır.

Amsterdam antlaşması üye ülkelerin sınır hudutları içerisinde gerçekleşen göç hareketliliği, iltica talebi, sığınma ve illegal geçiş gibi çeşitli konuların çerçevesi çizildiği gereken tedbirlerle izlenecek planın belirlendiği bir anlaşma özelliği taşımaktadır (Saridoğan, 2019: 35). Bir diğer husus ise, Mayıs 1999 tarihinde Amsterdam antlaşması yürürlüğe girdikten sonra, III. Sütünde bulunan göç ve ilticaya yönelik belirli konular topluluk sütununa (yani I. Sütun) aktarılmıştır. Komisyon ise karar alma mekanizme sürecini başlatma yetkisi elde ederken Avrupa parlamentosunun danışma önemi artmış ve Adalet Divanı bir çeşit yargısal yetkiler kazanmıştır. Bunun haricinde Avrupa Birliği üyesi olan devletler, geri kabul antlaşmalarına ilişkin yetkileri de birliğin mesul kurumlara devretmiştir. Amsterdam antlaşmasında alınmış olan kararlar sonrasında AB'ye katılmak talebinde bulunan veya adaylık statüsü verilen ülkelerle geri kabul antlaşması imzalanması birinci şart haline getirilmiştir (Saridoğan, 2019: 37).

Amsterdam Antlaşmasından sonra AB ülkeleri göç konusunda yeniden ortak bir karar alınması için 15 Ekim 1999 tarihinde Tampere zirvesini gerçekleştirmiştir. Tampere zirvesinde üye ülkeler, üçüncü ülkelerden gelen göçmenlerin kontrolü ve nasıl bir politika izlenmesine yönelik söz konusu zirvenin ana amacı olarak belirlenmiştir. Bölgesel sınırlar içinde iş birliğini geliştirerek dışarıdan gelen illegal göç akımına karşı ortak göç ve iltica politikası bileşenlerin çerçevesini yeniden çizilmesi, menşe ülkeler, illegal göçmenler için transit rolüne oynayan ülkeler ve bölgelerdeki siyasi, insan hakları ve kalkınma gibi sorunları ele alınarak kapsamlı bir oturum olmuştur. Ayrıca Tampere Zirvesi, yasa dışı göç politikasına yönelik üçüncü ülkelerle koordine ve iş birliği kapsamında da önemli ve kilit rolü oynamıştır (Dinçer ve Eşsiz, 2021: 68).

11 Eylül saldırıları, Avrupa ülkelerinde Madrid, Paris ve Londra'da meydana gelen terör saldırıları gibi olaylar nedeniyle AB göç politikası yeni bir boyut ve göçe yönelik daha sıkı denetim ve tedbirleri yol açmıştır. Söz konusu dönemde dünyanın dört tarafında peş peşe meydana gelen terör eylemler, göç konusunda AB'nin görüşüne ister yöneticiler bazında ister vatandaşlar bazında ciddi bir şekilde olumsuz etkilemiş, göçmenlere ve sığınmacılara yönelik bakış açılarını da değiştirmiştir. Özellikle 11 Eylül olayı sonrası, güvenlik kaygısı hususunda AB ülkelerinin bakış

açısının değişimini en çok Leaken Zirvesinde bariz olarak kendini göstermiştir. Leaken Zirvesinde terör ve göç konuları birbirleriyle ilişkilendirilerek daha ciddi ve somut bir şekilde ele alınması gerektiğini vurgulanmıştır. Buna takip eden bir diğer oturum ise 2002 yılında toplanan Sevilla Zirvesi olmuştur. Sevilla Zirvesinde ise, daha önce gerçekleşmiş olan Tampere zirvesindeki uluslararası göç ve ilticaya yönelik ortak iş birliği ve düzenlemeler konularında eksik kalan hususlar yeniden ele alınmış ve güncellenmiştir (Dinçer ve Eşsiz, 2021: 75).

Avrupa merkezinde terörizm ve güvenlik sorunları ortaya çıktıktan sonra AB ülkeleri göç konusunda eskisinden daha özellikli ve kapsamlı bir şekilde çalışmalarını başlatmıştır. Daha önceki zirvelere ve antlaşmalara ek olarak doğrudan menşe ve transit rolüne oynayan ülkelerle de iş birliği sağlamak, AB sınırlarına güvenlik tedbirleri artırmak ve yeni zirvelere ve antlaşmalara imza atmak gibi çalışmaları başlatmıştır. Bu antlaşmalarının bazılarında söz edecek olursak; 2004 yılında Lahey programı, 2004 Hague ve Stockholm Programı, 2005 Avrupa Konseyi tarafından imzalanan Göç Küresel Yaklaşımı Oturumu, 2008 Avrupa Göç ve Mülteci Paketi gibi kapsamlı oturumlar gerçekleşmiştir (Dinçer ve Eşsiz, 2021: 74).

Suriye, Libya, Yemen ve Irak başta olmak üzere Ortadoğu bölgesinde yaşanan gerilimlerle birlikte Avrupa ülkelere yönelik yeni bir göç krizi ve göç dalgası tekrardan gündeme gelmiştir. AB ülkeleri yeni gelen göç dalgalarına yönelik sadece güvenlik tedbirlerle kalmamış, bunun yanında sınırlara aşır legal ve illegal yollardan Avrupa'ya gelen göçmenler için sosyal uyum ve bütünleşme süreci gibi tedbirleri de ele alınmıştır. Bunun için 25 Eylül 2008 tarihinde "Avrupa Göç ve İltica" sözleşmesine imza atmıştır (Koçak ve Gündüz, 2016: 66-91). Bu sözleşmeye müteakiben Aralık 2009 tarihinde gerçekleşen Stockholm programı, 2010-2014 yılları arasındaki dönemde AB ülkelerinin güvenlik, adalet, sığınma ve göçle ilgili programları kapsamıştır. Arap ülkelerindeki gerilimlerin (Arap Baharı) artmasıyla birlikte menşe ülkelerden yola çıkan mülteci akımı Akdeniz üzerinden Avrupa ülkelerine geçmelerine yönelik 4 Mayıs 2011 tarihinde Komisyon yeniden göçmenlerle ilgili oturum düzenlemiştir. Oturumun temel amacı düzensiz göçü azaltmak için menşe ülkeler ve AB ülkelerle ortak sınır hattı olan üçüncü ülkelerle göç konusunda iş birliği sağlamak tedbiri olmuştur. Bu dönemde AB ülkelerinin

izlediği bir diğer politika ise Geri Kabul Antlaşmalarının uygulama sürecidir. Geri Kabul Antlaşmasının temel amacına bakıldığında, AB'ye gelen düzensiz göçmenlerin statüleri değerlendirilip gerekli şartları yerine getiremeyenleri menşe veya üçüncü bir ülkeye gönderilmesi konusu olmuştur. Bu süreci 2011 tarihinden bu yana ciddi bir şekilde uygulanmış ve takip etmektedir. 2016 itibariyle Avrupa Birliği, 17 ülkeyle geri kabul antlaşması imzalayıp devamında gerekli diğer ülkelerle de GKA müzakereleri devam etmektedir (Kıyıcı ve Kaygısız, 2018: 467-484).

4. Suriye İç Savaşından Sonra AB'nin Düzensiz Göç Krizine Yönelik İzlediği Yeni Stratejiler ve Politikalar

Suriye'de iktidar başında olan Baas partisi, muhalif gruplara karşı uyguladığı baskıcı politikalar neticesinde fazla zaman geçmeden hem bölgede hem uluslararası arenada kimsenin beklenmediği bir güvenlik ve göç krizine neden olmuştur. Suriye'deki iktidar, muhaliflere karşı uyguladığı şiddet içeren politikaya yönelik Mayıs 2011 tarihinde, AB üyesi ülkeler tarafından askeri ve ekonomik yaptırımlar uygulanmıştır. Yaptırımı içeren silah ambargosu, seyahat yasağı, Esad rejimi üyelerinin mal varlıkları dondurulması gibi kararlara ilaveten 2011 yılının ortalarında AB, rejim artık meşruiyetini kaybettiğini açıklayarak, Suriye Ulusal Konseyini Suriye'nin temsilcisi olarak tanımıştır. Bunun dışında 2012 Cenevre görüşmelerinden 2014 yılına kadar, Suriye'nin Dostlar Grubu oturumlarına katılan AB ülkeler, Suriye'de acilen bir geçiş hükümeti kurulması yönünde de diğer müttefikleriyle birlikte birtakım faaliyetlerde bulunmuştur (Saridoğan, 2019: 50).

Avrupa Birliği bir taraftan Suriye rejimine yaptırımlarda bulunup muhaliflerin yanında tutum sergilerken diğer taraftan göç hareketliliğe karşı sınır kontrollerini de sıkı bir şekilde güçlendirmiştir. AB dış sınır hudutlarına daha kontrol sağlamak için FRONTEX (Avrupa Birliği üye ülkelerinin dış sınırlarının yönetimi için operasyonel iş birliği ajansı) ve EUROPOL gibi kurumları görevlendirmiştir. Suriye'deki iktidar-muhalefet gerilimlerinin artışıyla birlikte, ülke tamamen iç savaş ortamına dönüştükten sonra sivil vatandaşlar zorunlu göçe maruz kalıp legal ve illegal bir şekilde komşu veya üçüncü ülkelere sığınma talebinde bulunmaya başlamıştır. AB illegal göç akımına karşı her ne kadar dış sınırlarına

güvenlik tedbiri olsa da yine hem kara sınırlardan hem deniz yoluyla göçmenler Avrupa'ya geçmeye başarmış ve uluslararası koruma başvurusu talebinde bulunmuştur. Deniz yoluyla kaçak olarak gitmeye çalışan göçmenlerin çoğu denizlerde boğularak hayatlarını maalesef kaybetmiştir. Bunlardan en acı ve can yakıcı örneği ise, 2 Eylül 2015 tarihinde Türkiye deniz sınırlarından Yunanistan adalarına geçmeye çalışan 3 yaşındaki Aylan bebeğin can kaybı olayıdır (Çelik ve Şemşit, 2019: 279-294).

Aylan bebek olayından sonra AB göçmenlere yönelik bir süreliğine hem AB sınırları içerisindeki olanlara kolaylık tanımış, hem de Akdeniz ve özellikle Yunanistan sınırlarında göçmenlere karşı olan engelleri bir nebze azaltmıştır. AB sınırları içerisinde bulunan göçmenlere yönelik kolaylıklar ise; göç ve iltica ile ilgili asgari ölçütlerin belirlenmesine yönelik zaruret duyması nedeniyle 1999 yılında Avrupa Birliği Ortak Sığınma Sistemi (Common European Asylum System) adı altında kurulmuş olan programı yeniden gündeme getirmiştir. AB Komisyonu, Mayıs 2016 yılında AB Ortak Sığınma Sistemine dair üye devletler reformist bir mekanizmayı sunmayla birlikte Dublin sisteminin etkinliğini arttırabilmek amacıyla “Dublin Dört Tüzüğü” adına yeni bir yönerge hazırlamıştır. AB sığınma haklarına yönelik söz konusu yönergenin içerdiği mevzuatlar ise, Adil ve etkili bir sığınma prosedürüne erişebilmeleri için müşterek güvence standartları oluşturması ve sığınma başvurusunda bulunanlar için asgari yaşam standartları belirlenmesi olmuştur. Aynı şekilde uluslararası koruma kanunu kapsamında ortak zeminler oluşturulmalı ve başvuranlar için oturma, seyahat, istihdam, eğitime erişim, sosyal refah ve sağlık gibi birtakım hakların sağlanması konular eklenmiştir (Hakverir, 2019: 286).

Yukarıda ifade edildiği gibi AB'nin sınır hudutlarına yönelik sergilediği bir takım kolaylık sağlama ve yumuşak politika izlemeleri ise; binlerce göçmen bu durumdan yararlanarak Avrupa ülkelerine geçmeye başarmıştır. Bu yüzden 2015 yılındaki göç akını AB tarihinde en fazla göç akını olarak belirlenmiştir. FRONTEX yıllık raporlarına göre 2015 yılında Avrupa sınırlarına yasa dışı bir şekilde giriş yapmaya çalışan göçmenlerin sayısı 1.822.177 kişi tespit edilmiş ve 885.386 göçmen ise sınırları aşmış Avrupa'ya geçmeyi başarmıştır. Bu sayı Avrupa ülkeleri için oldukça

korkutucu ve beklentilerinden onlarca kat daha fazla bir sayı olarak belirlenmiş, bu yüzden söz konusu yasa dışı yollardan Avrupa'ya girmeyi çalışan göçmenlerin sayısını düşürmek için yeniden gerekli tedbirler almaya başlamıştır. Bunlardan en önemlisi ise 18 Mart 2016 tarihinde, Türkiye-Yunanistan kara ve deniz sınır güvenliğini güçlendirme, Yunanistan-Türkiye sınır hudutlarında bulunan illegal göçmenlere yönelik Türkiye ile geri kabul antlaşması adına “Türkiye AB Mutabakatı” taraflarca imza atılmıştır. Söz konusu Mutabakattan sonra illegal göçmen geçiş sayısı neredeyse %80 olarak düşüş yaşanmıştır. 2016 yılında, illegal bir şekilde Avrupa'ya geçmeye çalışan mültecilerin sayısı 511.371 olarak tespit edilmiş, bunların arasından 182.277 göçmen geçmeye başarmıştır. 2017 ve sonrası yıllarda bu sayı gittikçe daha da düşmüştür. 2017 yılında sınır hudutlarında bulunan göçmen sayısı 204.739 kişiden sadece 179.536 kişi geçmeye başarmıştır. 2018 yılında 134.004 kişi ve 2019 yılında 45.737 göçmen Avrupa'ya geçmiştir (Çelik ve Şemşit, 2019: 286).

2020 yılına geldiğimizde, bir taraftan dünya çapında tüm aktiviteleri durduran Covid-19 salgını göç ve iltica konusunda da önemli ölçüde etki ve iz bırakmıştır. Diğer taraftan bölge ülkeler arasında Türkiye en çok mülteciyi ev sahipliği yapması, AB-Türkiye göç mutabakatına yönelik AB söz konusu Mutabakata sadık kalmamasından dolayı Türkiye 2020 yılın ilk aylarında birkaç günlüğüne batı sınırlarını göçmenlere açık bıraktığı için göçmenler ciddi bir şekilde Yunanistan ve Bulgaristan sınırlarına doğru akın etmiştir. Türkiye'nin batı sınır kapılarına yönelik göçmen akını FRONTEX yıllık raporuna göre 2020 yılında, tüm Avrupa sınırlarına temasta bulunan göçmen sayısı 125.223 kişi olarak tespit edilmiştir. Bu sayı 2021 yılında Covid-19 pandemisi olmasına rağmen daha da yükselmiştir (FRONTEX, 2020). Avrupa konseyi düzensiz göç akınına önlemek için yeni bir öneride bulunmuştur. Önerilen konulardan bazıları ise AB dış sınır hudutlarına hisar ve tel duvarı çekme gibi politika izlemeleridir. Bu politikayı Polonya ve Avusturya başta olmak üzere 12 Avrupa ülkesi destekte bulunmuştur (Wiesel, 2021). Fakat 15 Ağustos 2021 tarihinde, Afganistan yönetimi Taliban örgütünün eline düşmesi (Clayton, 2012: 7), aynı şekilde 24 Şubat 2022 tarihinde, Rusya Federasyonu Ukrayna'ya karşı savaş açması gibi yeni krizlerden dolayı Avrupa ülkeleri yeniden uluslararası göç akınına maruz kalmıştır.

5. Almanya Özelinde Göç ve Sığınma Politikası

Avrupa Birliğinin kurucu üyelerinden biri olan Almanya, göç, sığınmacı ve mülteci konusunda dünyanın en popüler merkezlerinden biri olarak söylemek mümkündür. Almanya göç politikasının geçmişine bakacak olursak gerek insani iş gücü istihdamı açısından gerekse uluslararası mülteci ve sığınmacıya yönelik insani yardım koşulları açısından eski yıllardan beri aktif olarak faaliyet göstermiştir. Almanya göç politikasına yönelik en aktif rolü İkinci Dünya Savaşı sonrası yıllarda, özellikle 1955'li yıllarından itibaren oynamıştır. Almanya; ister İkinci Dünya Savaşı sırasındaki dönem, ister savaş sonrası SSCB'nin önderliğinde doğu bloğun yayılcı komünizm politikasındaki dönemlerde durumlardan derin bir şekilde etkilenmiş olup insani iş gücü kaybı, istihdam, iç ve dış göç konusunda çok dalgalı bir süreci izlemiştir. Almanya, ülkenin ekonomik motorunu tekrardan aktifleştirip harekete geçirmek için uluslararası arenadan ciddi anlamda insani iş gücüne ihtiyaç duymuştur. Bu nedenle en çok Doğu Avrupa ülkeleri, İtalya ve Türkiye gibi ülkelerden işçi istihdam edip ülkenin göç politikasına yeniden yeni yeni adımlar atmıştır. İnsani iş gücü istihdam süreci 1973 yılındaki enerji krizi ortaya çıkana kadar hız kesmeden devam etmiş ve ülkenin verilerine göre işçi göçmen sayısı 1973 yılında, 2,6 milyonu aşmıştır (Eichhorst ve Florian, 2012: 2-5).

Almanya'ya gelen geçici uluslararası işçi göçmenler zaman içerisinde aile birleşimi ilkesi hakkını kullanarak menşe ülkelerden birinci derece ailesini davet edip kalıcı ve daimî konuma geçmiştir. Almanya, uzun yıllardan beri izlediği nispi açık kapı göç politikasından dolayı bugünlere geldiğimizde Almanya'da göçmen kökenli nüfus sayısı oldukça artmış bulunmakta, istatistiklere bakıldığında hâlihazırda Almanya nüfusunu sekizde biri göçmen kökenli vatandaşlar oluşturmaktadır. Uluslararası arenadan ister işçi statüsüyle ister aile bileşimi statüsü üzerinden Almanya'ya gelenler ise zaman içerisinde ülke nüfusunun çok önemli bir parçası haline gelmiştir. Yıllardan beri Almanya göç ve mülteci ile yönelik doğrudan çalışmalar yürüttüğü için göç süreci ile ilgili nasıl başarabileceğine ve baş edebileceğine dair olabildiğince ciddi bir tecrübe sahibi olduğunu, hangi yöntemleri izlediğini ve durumlardan nasıl fırsatlar zemini oluşturduğunu söylemek mümkündür (Aydın, 2017: 544).

Almanya'nın dış politikasına bakılacak olursa, askeri konumdan daha ziyade ekonomik ve sivil kriterlere dayalı bir dış politikayı görmek ve değerlendirmek mümkündür. Böylelikle, Alman hükümetleri uzun yıllardan beri sivil yasaları iyileştirmek, kamuoyunu doğrudan şekillendirmek ve göç yönetimini oluşturmak adına zaman zaman bazı reformist ve yeni önemli adımlar atmıştır. Almanya'da gerek başbakanlık bazında gerekse federal içişleri ve dışişleri gibi önemli bakanlıklar bazında, siyasi partilerle birlikte göç konusunda; koordineli bir şekilde ciddi çalışmalar yürütüp ülkede göç politikasının kurumsal yapısını oluşturmasına yönelik yeni adımlar atmaktadır. Yıllardan beri tecrübelerinden faydalanarak Almanya'da göç konusu son derece disiplinli bir konu olduğundan dolayı, çeşitli federal bakanlıklarının uygulama alanına girmiştir (Aydın, 2017: 545).

Dikkat edilmesi bir diğer husus ise, İkinci Dünya Savaşından sonra Avrupa ülkeleri arasında göçmen ve mülteci âlimı ve kabulü konusunda, Almanya her ne kadar birinci derecede yer almış olsa da göçmen ve mülteci konusunda Avrupa havzası bazında menşe ülke olarak da ciddi derecede rol oynamıştır. 1954-1996 yılları arasında farklı durumlardan dolayı Alman vatandaşları ülkesini terk etmiş, yaklaşık 3,4 milyon Alman uzun süreli ya da geri dönmemekle birlikte ülkeden ayrılmış, söz konusu vatandaşların ayrılması Almanya'nın insani işgücü ve nüfusu üzerine önemli ölçüde iz bırakmıştır (Rukiye, 2019: 51-52).

Yukarıda ifade edildiği gibi, Ortadoğu'da meydana gelen Arap baharı süreciyle birlikte özellikle 2010 yılından itibaren bölgede yaşanan siyasi istikrarsızlıklar, etnik ve dini çatışmalar, ekonomik sorunlar ve kötü yaşam koşulları gibi sorunlar hız kesmeden artmıştır. Bunun yanı sıra Arap baharı sürecini en sert bir şekilde karşılayan Libya ve Suriye gibi ülkelerde yaşanan iç savaş krizinden dolayı milyonlarca insan geçici veya kalıcı olarak yerini ve yurdunu terk edip bölge ülkelere veya diğer üçüncü ülkelere sığınma talebinde bulunmuş veya UNHCR himayesi altında uluslararası koruma başvurusunda bulunmuştur. 2010 sonrası yıllarda bölgede yaşanan gerginlikler nedeniyle menşe ülkelerden yola çıkan göç dalgası, hedef ülkelere doğru yönelmiştir. AB üyesi ülkeler arasında Almanya en çok Ortadoğu'nun göçmen ve mültecilerin hedef ülkesi olmuştur. Söz konusu Arap

Baharı sürecinden kaynaklı göç dalgasıyla birlikte Almanya göç politikasında yeni bir süreç başlamıştır (Altun, 2019: 51-52).

Almanya'nın yeni göç politikası sürecinde dönemin başbakanı olan Angela Merkel ve hükümeti, durumu daha sıcak bir şekilde karşılamış, özellikle Suriye, Irak, Libya ve Afganistan gibi ülkelerden gelen mültecilere kucak açmış ve açık kapı politikası uygulamıştır. 2010-2014 yılları arasında Almanya'daki mültecilerin sayısı nispeten az ve kontrol edilebilir bir rakam olsa de 2015-2016 yıllarında mültecilerin sayısı Alman hükümetinin umduğundan kat kat daha da artmış, durumdan etkilenen dönemin Alman hükümeti ve Şansölye Merkel, mültecilere yönelik politikasını tekrardan gözden geçirmiştir. Başbakan Merkel bu kez çareyi diğer müttefikleriyle beraber paylaşmakta bulmayı düşünerek diğer AB üyesi ülkeleri, mülteci ve sığınmacı âlimi için çağrıda bulunmuştur (Schmid, 2016: 4). Almanya hükümeti, mülteci akımına yönelik hem dış politikasında hem iç politikasında ciddi güncellemeler ve çalışmalar yürütmüştür. Dış politikasında bir taraftan sınır kontrolü ve mülteci âlim konusunda AB üyesi olan diğer ülkelerin de yardım eli uzatmasını talep ederken, diğer taraftan göç ve mülteci hareketliliğine yönelik menşee ve güzergâh rolünü oynayan ülkelerle iş birliği içerisinde doğrudan fon sağlayıp koordineli bir şekilde çalışmalar yürütmüştür (Toygür ve Benvenuti, 2016: 1-10).

İç politikasında ise yeni gelen mültecilerin sığınma talebine yönelik ret-kabul değerlendirmesi, entegrasyon, sosyal uyum ve istihdam süreci gibi önemli ve kritik hususlarda federal bakanlıklar başta olmak üzere ilgili birimlerle birlikte çalışmalar başlatmıştır (Aydın, 2017: 546-547). Unutulmaması gereken bir diğer husus ise Almanya'da yaşayan göçmenler sadece Ortadoğu veya Avrupa kıtası dışında olan ülkelerden olmamakla birlikte, ülkedeki göçmenlerin yarısından daha fazlası Avrupa ülkelerden oluşmaktadır. Almanya'da yaşayan göçmen nüfusu 2010 yılının verilerine bakacak olursak; başta Romanya, Polonya ve Türkiye olmak üzere göçmenlerin %60'ı Avrupa ülkelerden, geri kalanı ise Avrupa dışındaki ülkelerden meydana gelmiştir (Eichhorst ve Florian, 2012: 8).

Almanya farklı nedenlerden dolayı uluslararası göç ve mülteci konusunda sadece kendi sınırları içerisinde göçmenlere yönelik istihdam ve barınma hizmetleriyle sınırlı kalmamış, söz konusu hizmetlerin yanı sıra uluslararası mülteci

konusunda da ciddi bir sorumluluğu üstlenmiştir. Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (UNHCR) 2022 verilerine bakıldığında BM'ye kayıtlı olan mülteciler sırasıyla Türkiye 3,7 milyon, Kolombiya 2,5 milyon ve Almanya 2,2 milyon mülteci ile dünya sıralamasında üçüncü basamakta yer almaktadır. Söz konusu veriye baktığımızda BM'ye kayıtlı olan en çok mülteci veren ilk dört menşe ülke ise Suriye 6,8 milyon, Venezüella 5,6 milyon, Ukrayna 5,4 milyon ve Afganistan 2.8 milyon mülteci ile listenin en üst kesiminde yer almaktadır (UNHCR, 2022). Fakat menşe veya hedef ülkelerin mülteci istatistiklerine bakıldığında söz konusu sayı değişiklik gösterebilir, çünkü mültecilerin birçoğu BM'ye kaydolmadan hedef ülkeye varıp sığınma veya iltica talebinde bulunmaktadır. 2010 yılından itibaren günümüze kadar Almanya'daki göçmen ve mülteci sayısına bakıldığında yıldan yıla değişiklik göstermiştir, son 10 yıl içerisinde Almanya'daki en çok mülteci hareketliliği, 2015-2016 yıllarında zirveye ulaşırken göçmen sayısı ise her yıl sayı bazında yüksek rakama ulaşmaktadır.

Tablo 1: 2010-2021 Yılları Almanya'ya Başvuran Mülteci Sayısı (Bin)¹

| 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | 2014 | 2015 | 2016 | 2017 | 2018 | 2019 | 2020 | 2021 |
|-------|-------|-------|-------|-------|------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| 127.7 | 279.4 | 368.9 | 428.7 | 550.5 | 1.2 | 499.9 | 416.1 | 399.7 | 327.1 | 220.3 | 329.2 |

Yukarıda anlatıldığı üzere, bir taraftan Almanya'nın ekonomisi sanayiye ve üretime bağlıken diğer taraftan söz konusu ülkenin dış politikası da güçlü ekonomiye ve sivil yapıya dayanmaktadır. Bu yüzden gerek istihdam gerek insanı müdahale gibi yollardan her yıl yüzbinlerce göçmeni ev sahipliği yapmaktadır. Almanya'nın son 10 yıllık göçmen istatistiği aşağıdaki tablodan ibarettir.

Tablo 2: 2010-2021 yılları Almanya'nın Genel Göçmen İstatistiği²

| 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | 2014 | 2015 | 2016 | 2017 | 2018 | 2019 | 2020 | 2021 |
|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| 0.8 | 0.96 | 1.08 | 1.23 | 1.46 | 2.14 | 1.87 | 1.55 | 1.59 | 1.56 | 1.19 | 1.32 |
| miln | miln | miln | miln | miln | miln | miln | miln | miln | miln | miln | miln |

¹ Germany Migration Balance, <https://www.ceicdata.com/en/germany/migration/migration-balance>

² Statista, "Number of Immigrants in Germany from 1991 to 2021", <https://www.statista.com/statistics/894223/immigrant-numbers-germany>

Almanya, mültecilere yönelik faaliyetlerini durmadan devam etmektedir, 2022 yılının güncel verilerine bakıldığında bu yılın başından beri Almanya farklı ülkelerin göçmenlerinin uluslararası kuruma başvurularını almıştır. Bu yıl içerisinde Almanya'ya en çok UK başvuru talebinde bulunan göçmenler sırasıyla Ukrayna 1.024.841 kişi (Mediendienst-Integration, 2022), Suriye 20,435 kişi ve Afganistan 12,873 kişi (Statista, 2022) ile ilk üç sırada yer almaktadır.

SONUÇ

Günümüzdeki şartlara temel alarak teknolojinin ilerlemesiyle birlikte dünyamız nasıl ki, modernizeye, dijitalleşmeye ve küreselleşmeye doğru hız kesmeden ilerliyor olsa da bir de o kadar uluslararası arenada ulusal ve bölgesel sınırlar çerçevesinde farklı nedenlere dayanarak insanı sorunlar da hız kesmeden devam etmektedir. İnsan tarihi boyunca her dönemde olduğu gibi asrımızda da güvenlik sorunu başta olmak üzere ekonomik, sosyal, toplumsal ve çevresel gibi sorunlar uluslararası arenada birçok insanın yaşam sürecine engeller ve olumsuz izler bırakmaktadır. Sorunlardan etkilenen insanlar ise; hayatta kalma mücadelesi kanunu gereğince yeni bir hayat için yeni bir mekân bulma ve seçme arayışına adım atmaya mücadele edip göçe yönelmektedir. Gezegenimizin doğası gereği göç süreci tüm canlılarda olduğu gibi tarih boyunca insanlar için de ayrılmaz ve inkâr edilemez bir parçasıdır. Unutulmaması gereken bir diğer husus ise göç sadece sorunlardan yola çıkarak bir sonuç değil, belki kendi süreci içerisinde olumlu veya olumsuz bir nedeni de teşkil etmektedir. Savaşlar ve güvenlik sorunlar başta olmak üzere ekonomik, sosyal ve kültürel gibi sebeplerden dolayı yerinden edinen insanlar gittiği yeni bir yere zaman içerisinde ekonomisinden kültürüne kadar yeni katkılar sağlamaya veya nadiren de olsa bazen olumsuz etkilere de neden olmaktadır.

AB kuruluşundan günümüze kadar göç krizi ve yönetimi doğrultusunda, ciddi adımlar atıp ve önemli zirvelere imzalamıştır. Özellikle birliğin kurucu üyeleri olan ülkeler sürekli uluslararası göçmen ve sığınmacıların hedef noktası olduğu için göç konusu AB'nin gündeminden neredeyse hiç düşmemiştir. Soğuk Savaş sonrası ve yeni yüzyılın başlamasıyla birlikte öncelikle Avrupa sınırları içerisindeki gerginlikler, sonrası ise Arap baharın süreciyle birlikte Ortadoğu'da yaşanan gerilimler bölgede ve uluslararası arenada yeni bir göç dalgasına neden olmuştur. Söz konusu yeni uluslararası göç dalgasının hedef ülkeleri içerisinde AB kurucu ülkeler ilk sıralarda yer aldığı için AB komisyonu bu konuda hem birliğin sınırları içerisinde hem sınırların dışında göçe yönelik somut adımlar atmıştır. AB kendi sınırları içerisinde bir yandan üye ülkelerin vatandaşları için vize serbestliği ve istihdam sürecin kolaylaştırması gibi konuları ele alırken, diğer yandan birliğin sınırları ötesinden gelen göçmenlere ve sığınma talebinde bulunanlara, insan hakları çerçevesinde kabul-ret kararı hususunda da ortak çalışmalar yürütmüştür. Aynı şekilde birliğin üyesi olan ülkelere yönelik daha fazla göç akını yaşanmaması adına menşe ülkeler ve güzergâh olarak kullanılan ülkelerin kamu kuruluşları ve sivil toplum kuruluşları ile çalışmalar yürütüp mümkün mertebede fon desteği sağlamıştır. Gerek AB sınırları içerisinde gerekse AB sınırları dışında, göç akınına yönelik en çok sorumluluğu Almanya üstelenmiştir.

Almanya göç konusunda eski yıllardan beri ister insani iş gücüne ihtiyaç duymaları ister insani yardım adına katkıda bulunması ve sorumluluk taşınması gibi amaçlar çerçevesinde uluslararası arenadan Almanya'ya göç edenlere veya sığınma talebinde bulunanlara ciddi anlamda ev sahipliği yapmıştır. Arap baharı sürecinde Ortadoğu'da yaşanan gerilimlerden dolayı Suriye, Irak ve Libya gibi ülkelere zorunlu göçe maruz kalanlara yönelik dönemin Alman şansölyesi Angela Merkel hükümeti açık kapı politikası adına yüz binlerce sığınmacıya ev sahipliği yapmış ve ülkesine barındırmıştır. Almanya'nın açık kapı politikası sürecinde özellikle 2015 yılında 1,2 milyon göçmen ve sığınmacı sınırları aşmış Almanya'ya giriş yapmıştır. Hız kesmeden yüzbinlerce göçmen Almanya'ya akın etmesi hem ülke içerisindeki muhalif liderler hem de Avrupa'nın diğer ülkelerinin liderleri göçmenlere yönelik Merkel yönetimini eleştirilerde bulunmuştur. Merkel'in açık kapı politikasına yönelik

eleştirenlerin amacı ve sloganları ise Almanya'nın ve Almanya dışında geri kalan diğer Avrupa ülkelerinin güvenliğinden endişe duymaları olmuştur. Menşe ülkelerde ciddi anlamda yayılan ve güçlenen terör örgütler ve radikal grupların üyeleri sığınmacı ve mülteci kalıbında hedef ülkeye gelmeleri ve olası bir intihar saldırısı düzenlemesi, aynı şekilde AB üyesi olan ülkelerin güvenliğine olumsuz etkilemesi endişesinden dolayı Merkel'in açık kapı politikasının durdurulması ve yeniden gözden geçirilmesi talebi artmıştır. Yoğun talepler ve eleştiriler doğrultusunda Almanya hükümeti göç politikasında bir kısım kısıtlamalar getirip göçmenlerin Almanya'ya akınında düşüş yaşanmıştır. Ağustos 2021 tarihinde Afganistan yönetimi Taliban'ın eline düşmesi, aynı şekilde Şubat 2022 tarihinde Ukrayna savaşı ortaya çıkmasıyla birlikte Almanya hükümeti her iki ülkenin sığınmacılarına yönelik kapılarını açmıştır.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, Esra ve Atalay Merve, “Avrupa Birliği’ni Değişime Zorlayan Güç Göç”, Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 22(15), 2017, s. 2371-2390.
- Aktaş, Murat ve Öztekin, Sıdıka, “Avrupa Birliğinin Göç Politikaları” Third Sarajevo International Conference, Konferans Bildiri Raporu, 2017, s. 201-218.
- Altun, Gamze, “Arap Baharı Sonrası Almanya’nın Mülteci Krizine Yaklaşımı ve İslamofobi’nin Yükselişi” Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, 2019, Yüksek Lisans Tezi, s. 50.
- Aydın, Ayşegül, “Avrupa Birliğinin Uluslararası Göç Politikaları Bağlamında Almanya ve Almanya’daki Mülteciler”, Belgi Dergisi, 2(14), 2017, s. 538-551.
- Aytaç, Deniz, “Maastricht Antlaşması Yakınlaşma Kriterleri Çerçevesinde Bütçe Disiplini ve Türkiye ile İlgili Bir Karşılaştırma” Sosyoekonomi Dergisi, 4(4), 2006, s. 137-151.
- Barbara Wiesel, “Göç Politikası: Avrupa Birliği Sınır Hatlarına Acaba Duvar ve Hisar İnşaat Edermi?”, Deutsche Welle Persian, 2021, <https://www.kisa.link/PIvc> (26.11.2022).
- Clayton, Thomas, “Taliban Government in Afghanistan Backround and Issues for Congress”, Congressional Research Service, 2012, pp. 7. <https://crsreports.congress.gov/product/pdf/R/R46955> (Erişim; 28.11.2022).
- Çelik, Didem Şahal ve Şemşit, Sühal, “Kale Avrupası Yaklaşımı ve Düzensiz Göç”, Paradoks Ekonomi, Sosyoloji ve Politika Dergisi, 15(2), 2019, s. 279-294.
- Çetinkaya, Sevinç, “AB Göç Politikalarının Güvenlikleştirme Ekseninde İncelemesi”, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2018, Yüksek Lisans Tezi, ss. 66.
- Dinçer, Selin ve Eşsiz, Fatma Pınar, “Uluslararası Göç Olgusu ve Arap Baharı Sürecinde Değişime Uğrayan Avrupa Birliği Göç Politikaları”, Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Derisi, 7(1), s. 68-84.
- Doster, Hüseyin, “Arap Baharı Üzerinden Avrasya – Atlantik Rekabetini Yorumlamak,” Ortadoğu’da Değişim ve Türkiye, Bilgesam Yayınları, İstanbul, 2014, s. 167-191.

- Dragostinova, Theodora, "Refugees or immigrants? The migration crisis in Europe in historical perspective." *Origins: Current Events in Historical Perspective*, 9(4), 2016, https://origins.osu.edu/article/refugees-or-immigrants-migration-crisis-europe-historical-perspective?language_content_entity=en (03.11.2022).
- Eichhorst, Werner and Florian Wozny, "Migration Policies in Germany", *Research Reports Recommendations*, Warszawa: Institute of Public Affairs, 2012, pp. 2-5. <https://www.isp.org.pl/uploads/drive/oldfiles/Migration-PaperWernerWozny.pdf> (28.12.2022).
- FRONTEX European Border and Coast Guard Agency, "Risk Analysis for 2020", <https://frontex.europa.eu/publications/frontex-releases-risk-analysis-for-2020-vp0TZ7> (21.11.2022).
- Germany Migration Balance, <https://www.ceicdata.com/en/germany/migration/migration-balance> (05.12.2022).
- Hakverir, Beril, "Avrupa Birliği Göç ve Sığınma Politikası Perspektifinde CEAS", *Social Sciences Studies Journal*, 5(35), 2019, ss. 2597-2606.
- International Crisis Group Working to Prevent Conflict Worldwide, "Popular Protest in North Africa and The Middle East (II): Yemen Between Reform And Revolution, Middle East/North Africa Report N102", 2011, ss. 1-3. <https://124.im/CAoDPL3> (23.10.2022).
- IOM, UN Migration, "International Migration Law; Glossary on Migration", *International Organization for Migration*, No 34, 2019, pp. 112-113. https://publications.com.int/system/files/pdf/iml_34_glossary.pdf (25.10.2022).
- İnaç, Hüsamettin, "Arap Baharı Sürecinde Arap Kimliğinin Dönüşümü", Kemal İnat, Muhittin Ataman, Fuat Aydın, Bilal Yıldırım (Ed.), *Middle East Yearbook/Ortadoğu Yılığ*, 2011, ss. 487.
- Kazan, Burakcan, "Ortadoğu'da Ulus Devlet İnşası ve Arap Baharı; Suriye ve Tunus Karşılaştırması", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı*, 2019, Yüksek Lisans Tezi, s. 98-101.
- Kıyıcı, Gülnihan Ölmez ve Kaygısız, Ummuhan, "Avrupa Birliği'nin Geri Kabul Antlaşmalarının Avrupa Birliği Göç Politikaları ve İnsan Hakları Çerçevesinde Değerlendirme", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(25), 2018, s. 467-484.
- Koçak, Orhan ve R. Demet Gündüz, "Avrupa Birliği Göç Politikaları ve Göçmenlerin Sosyal Olarak İçerilmelerine Etkisi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(12), 2016, s. 66-91.
- Koser, Khalid, "Introduction: International Migration and Global Governance", *The Journal of Global Governance*, 16(3), 2010, pp. 301-15. <http://www.jstor.org/stable/29764947> (25.10.2022).
- Medien Dienst Intefration, "Refugees from Ukraine in Germany", 2022, <https://mediendienst-integration.de/english/facts-figures.html> (07.12.2022).
- Öykü Dalak, "Güncel Gelişmeler Işığında AB Göç Politikası", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2018, Yüksek Lisans Tezi, s. 27.
- Özdal, Barış, "Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Üyelik Süreci Bağlamında Avrupa Birliği'nin Göç Politikası ve İstihdam Stratejisi", *The Journal of Industrial Relations & Human Resources*, 10(208), pp. 89-121.
- Randall Hansen, "Migration to Europe since 1945: Its history and its lessons.", *The Political Quarterly* 74, 2003, pp. 25-38.
- Sarıdoğan, Serhat, "Türkiye Avrupa Birliği İlişkilerinde Göçün Güvenleştirilmesi: Suriye Mülteci Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı*, 2019, Yüksek Lisans Tezi, ss. 35.
- Sayın, Yusuf, "Arap Baharı Süreci ve Sömürgelerin Çözülmesi", *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 18 (30), 2016, s. 67.

- Sayın, Yusuf, "Arap Baharı ve Tunus'un Yasemin Devrimi'ni Yeniden Anlamak", *International Journal of Politics and Security*, 1(2), 2019, ss. 104-121.
- Schmid, Claudia Theresia, "Germany's Open-Door Policy in Light of the Recent Refugee Crisis: An Interpretiv Thematic Content Analysis of Possible Reasons and Underlying Motivations", *Linköping University Department of Management and Engineering*, 2016, Master's Thesis, pp. 4.
- Statista, "Number of Asylum Applicants in Germany in 2022, by Country of Origin", 2022, <https://www.statista.com/statistics/911586/country-origin-asylum-applicants-germany/> (07.12.2022).
- Statista, "Number of Immigrants in Germany from 1991 to 2021", <https://www.statista.com/statistics/894223/immigrant-numbers-germany/> (05.12.2022).
- Tan, Rukiye, "AB'nin Göç Politikası, ERODAC ve Türkiye'ye Etkileri", *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı*, 2019, Yüksek Lisans Tezi, s. 78-79.
- Tepeli, Ersin ve Aydın, H. Ahmet, "Avrupa Birliği ve Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerinin Gelişme Trendi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 5(1), 2015, s. 32.
- Toygür, İlke and Benvenuti, Bianca, "The European Response to The Refugee Crisis: Angela Merkel on The Move", *IPC-MERCATOR Policy Brief*, 2016, pp. 1-10. <https://124.im/VTnx> (30.11.2022).
- UNHCR The UN Refugee Agency, "UNHCR Refugee Population Statistics Database", *Refugee Data Finder*, 2022, <https://www.unhcr.org/refugee-statistics/> (02.12.2022).
- UNHCR, "Help Greece Refugee Service", *The UN Refugee Agency*. 2022, <https://help.unhcr.org/greece/applying-for-asylum/can-my-application-for-asylum-be-examined-in-another-european-country/dublin-iii-family-reunification-and-other-legal-pathways/> (09.11.2022).

في القرآن الكريم وأنواعه وتأثيره على الإنسان مفهوم الخوف*

KUR'AN-I KERİM'DE 'HAVF' VE 'HAŞYET' KAVRAMI, ÇEŞİTLERİ
VE İNSAN ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Dr. Hacer ÇELİK²

İslam
Medeniyeti
Dergisi

ÖZ

Cenâb-ı Hak, kullarına hayatlarını düzene koymaları, dünya ve ahirette huzur ve güven bulmaları için kutsal kitabını indirmiştir. İslam dini de insan fıtratına uygun fitrî bir dindir. Korku, kişinin kendisini tehdit eden tehlikelerden kaçınmasına yardımcı olan ve doğuştan gelen bir duygudur. Allah, onu kullarına fayda sağlaması için vermiştir. İnsan, onsuz yaşayamaz. Korkuyu yönetmek ve dengede tutmak, insanın hem dünya hem de ahiret hayatını olumlu yönde etkiler. Ahirete kadar insanla birlikte kalan korku, Allah'ın ayetlerinden biri olup onları imtihan ettiği araçlardandır. Müslümanı eğiterek onu kötülüklerden korur. Kur'an-ı Kerim'de havf ve haşyet kavramına eş anlamlı ve yakın anlamlı olan başka terimler de vardır. Bu kelimelerin isimleri korkunun yoğunluğuna ve türüne göre değişir. Kur'an-ı Kerim, ayetlerde korkunun çeşitlerini ve bölümlerini belirtmektedir. Aynı zamanda Kur'an

* تم إنتاج هذا المقال من أطروحة الماجستير بعنوان "الخوف والخشية في القرآن الكريم" التي قبلها معهد العلوم الاجتماعية بجامعة نجم الدين أربكان.

Bu makale Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilen "Kur'an-ı Kerim'de Havf ve Haşyet" isimli tezden üretilmiştir.

² Dr. Konya Karatay Ali Ulvi Kurucu Anadolu İmam Hatip Lisesi, hacercelik-42@hotmail.com

Yayın Gönderilme Tarihi: 16.05.2023

Yayın Kabul Tarihi: 16.07.2023

DOI: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1298093

ORCID: 0000-0003-0357-1928

ayetleri müminler için olumlu övülen korkuları ve yerilen korkuları anlatır. Önemli olan bu duyguyu vahyin rehberliğinde güçlü bir irade ve imanla dengede tutmaktır. Psikolojik açıdan da insanın korku ve umut arasında yaşaması gerekmektedir. Bu makale korku kavramını tanımlamaya ve bununla ilgili kelimeleri açıklamaya odaklanmıştır. Kur'an ayetlerindeki kullanımları ve çeşitlerinin açıklanması, özellikle övülen korkular ve yerilen korkular ve insan üzerindeki etkileri incelenmiştir. Bu makalenin amacı, günümüz insanına korku kavramını ve çeşitlerini, korku kavramının geçtiği ayetler ışığında tanıtmak, korkularıyla nasıl başa çıkabileceğine ve üstesinden gelmesine yardımcı olmaktır. Böylece maddi ve manevi bütün sorunları çözüp, dünya ve ahirette huzura ve emniyete kavuşması mümkündür. Bu makalede korku kavramının geçtiği Kur'an ayetlerinin incelenmesiyle birlikte tümevarımcı ve betimleyici bir yöntem kullanılmıştır. Bu ayetleri yorumlarken müfessirlerin görüşlerinden istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Havf, Kur, Övülen, Tefsir, Yerilen

مفهوم الخوف في القرآن الكريم وأنواعه وتأثيره على الإنسان

الملخص (Öz)

نزل الله سبحانه وتعالى كتابه الكريم على عباده لينظم حياتهم ويساعدهم في نيل الطمأنينة والأمن والسعادة في الدنيا والآخرة. والدين الإسلامي دين الفطرة يتوافق مع فطرة الإنسان. الخوف شعور فطري يعين الإنسان على اتقاء الأخطار التي تهدده، أعطاه الله لعباده لمصلحتهم. لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونه. إن إدارة الخوف وإبقائه في حالة توازن يؤثر بشكل إيجابي على حياة الشخص في كل من الدنيا والآخرة. فالخوف الذي يبقى مع الإنسان إلى الآخرة من آيات الله. إنها من إحدى الوسائل التي يختبر بها الناس. يحمي المسلم من الشر بتربيته.

هناك مصطلحات أخرى في القرآن مرادفة ومتقاربة لكلمة الخوف والخشية. تختلف أسماء هذه الكلمات حسب شدة ونوع الخوف. تذكر القرآن الكريم أنواع وأقسام الخوف في الآيات. وتشرح الآيات القرآنية المخاوف الممدوحة الإيجابية والمذمومة السلبية للمؤمنين أيضاً. المهم هو الحفاظ على هذا الشعور متوازناً مع الإرادة القوية والإيمان تحت إرشاد الوحي. لأنه من الضروري أن يعيش الإنسان بين الخوف والرجاء من الناحية النفسية.

يتركز هذا المقال في تعريف مفهوم الخوف وبيان الكلمات ذات الصلة بها، وإستعمالاته في آيات القرآن وإيضاح أنواعه وخاصة الخوف المحمود والخوف المذموم وتأثيراته على الإنسان. والهدف من هذا المقال تقديم مفهوم الخوف وأنواعه للإنسان المعاصر ومساعدته على كيفية تعامله مع مخاوفه والتغلب عليه تحت ضوء الآيات التي وردت فيها مفهوم الخوف. ومن ذلك يمكن بهذا حل جميع المشاكل المادية والنفسية وتحقيق الطمأنينة والأمان النفسي في الدنيا والآخرة. ومنهج هذا المقال منهج إستقرائي ووصفي يتتبع الآيات القرآنية التي وردت فيها مفهوم الخوف مع ذكر أقوال وآراء المفسرين في تعليق تلك الآيات.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن الكريم، الخوف، المحمود، المذموم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وخاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، الحمد لله الذي خلق الإنسان وصوره في أحسن تقويم ووهبه ميزات وروعد مختلفة. ومن هذه الإحساس الازمة للإنسان الخوف.

يؤكد علماء النفس أن الخوف حالة انفعالية داخلية طبيعية يشعر بها الإنسان في بعض المواقف، ويسلك فيها سلوكاً يبعده عادة عن مصادر الضرر، وهذا كله ينشأ عن استعداد فطري أوجده الخالق في الإنسان والحيوان، ويسمى الغريزة، ولا بد أن يكون الخالق قد أوجد هذا الاستعداد الغريزي لحكمة تتعلق بصالح الكائن الحي، فالخوف هو الذي يدفع الإنسان لحماية نفسه وللمحافظة عليها، فإذا كان لم يخاف من النار مثلاً فقد تحرق، وإذا لم يخاف من الحشرات والحيوانات الضارية فقد تضرر و تقتل، وإذا كنا لا نخاف الجراثيم فقد تفتك بنا، وهناك كذلك خوف الإنسان على سمعته وما إلى ذلك، ومن الطبيعي أن تقتزن الحالة الشعورية الانفعالية (وهي الخوف) بالسلوك الملائم وهو الخلاص من الخطر. والخوف في حد ذاته ليس شيئاً رديئاً يجب القضاء عليه، أو يجب الاستغناء عنه في مجالات التربية والمجالات الاجتماعية العادية. أما إذا تجاوز الخوف الحد المطلوب فإنه يصبح حالة مرضية تنغص على المرء معيشتة، وتشل ذاكرته وتصيبه بالشلل الحركي، وتدفعه إلى الاستسلام والجمود، وتجلب لحياته الصعوبة.

أوجد الله سبحانه وتعالى للبشر هذا الحس ليعين الإنسان على اتقاء الأخطار التي تهدده مما يساعده على الحياة والبقاء، يقوى ويضعف حسب الحالة التي يكون فيها الإنسان والمؤثر الذي يتعرض له، فلا يخلو شخص من هذا الشعور مهما علت منزلته. فالذي لا يخاف عاقبة ما يفعل، يبلغ غاية البطش والبغي. إن الخوف صفة نقص تنصف بها المخلوقات الحية من أجل تحقيق افتقارها وفرارها وحاجتها الدائمة إلى مولاهما. أما الخالق جل وعلا فإنه منتزه عن الخوف، فهو صاحب الإرادة التامة والمشيئة النافذة والقدرة الكاملة لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه. ولقد عرف القرآن الكريم مفهوم الخوف والخشية والكلمات ذات الصلة بهم، ووصف انفعال الخوف عند بعض الأنبياء عليهم السلام نتيجة تعرضهم لمؤثرات مختلفة. وبين للناس أنواع المخاوف التي يعيشها الإنسان ومنها المخاوف المحمودة والمذمومة وتأثيراتها لحيات الإنسان وسلوكه.

ولقد صدرت دراسات ومقالات كثيرة في هذا الموضوع بأسماء مختلفة بالعربية والتركية³ ولكننا نتناول في بحثنا مفهوم الخوف والخشية مركزين على أنواعه وخاصة المخاوف المحمودة والمخاوف المذمومة وتأثيره على الإنسان بواسطة تفسير الآيات التي وردت فيها الكلمات الدالة على الخوف.

³ عبد القادر محمد فتحي المطري: الخوف في القصص القرآني، رسالة ماجستير، جامعة القدس، الدراسات الإسلامية المعاصرة، ٢٠١١م. محمد يوسف الديك: الخوف في ضوء القرآن الكريم جامعة القدس؛ عبد الباغي دفالو و عايدة عبد الرحمان الأنصاري: الدلالات النفسية واللغوية لمفهوم الخوف والحزن في القرآن الكريم، جامعة الخرطوم. خولة توفيق السكني، دوال الخوف ومدلولاته في القرآن الكريم، رسالة ماجستير قد تم قبوله من قبل جامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٩م.

تهدف هذه المقالة تعريف وتحديد معنى مفهوم الخوف والخشية لغة واصطلاحاً، وإستعمالاته في القرآن الكريم، وتبيين الكلمات ذات الصلة بالخوف والخشية ليعين الإنسان على معاملته مع مخاوفه والعيش معه بأحسن شكل وبذلك ينال الطمأنينة والسعادة في الدنيا والآخرة. إن منهجنا في هذه المقالة هو منهج إستقرائي وتحليلي ينتبع الآيات التي وردت فيها مفهوم الخوف والخشية ومرادفاتها. بالقدر المستطاع بيان ظاهرة الخوف وأنواعه بحسب نضرنا بعون الله تعالى .

سنتناول الموضوع في هذه الخطوات: المقدمة، وفيها أهمية الموضوع وأهداف البحث ومنهجه .
تمهيد: التعريف بالمصطلحات الواردة في العنوان. الفصل الأول: مفهوم الخوف والخشية والكلمات ذات الصلة وإستعمالاته في القرآن الكريم. الفصل الثاني: أنواع الخوف ومنها المخاوف المحمودة والمذمومة .
الخاتمة: وتتضمن أهم نتائج البحث. المراجع والمصادر، والله الموفق .

تمهيد

1- تعريف الخوف والخشية لغة واصطلاحاً:

المعنى اللغوي للخوف: تدور مادة (خوف) حول الفزع ورعدلاً، يقال: خاف يخاف خوفاً وخيفة ومخافة، ومنه التخويف والإخافة، والنعت منها خائف⁴.

ومعناه في الإصطلاح لا يخرج عن معناه في اللغة تقريباً، وعرفه الأصفهاني بأنه: «توقع مكروه عن أمانة مظنونة، أو معلومة، كما أن الرجاء والطمع توقع محبوب عن أمانة مظنونة، أو معلومة، ويستعمل ذلك في الأمور الدنيوية والأخروية»⁵. ويقول الجرجاني في تعريفه بأنه: «توقع حلول مكروه، أو فوات محبوب»⁶. وقال التفتازاني عن الخوف: «لم يلحق الإنسان مما يتوقعه من سوء»⁷. ويتبين من هذه الإيضاحات أن الخوف شعور بالاضطراب وعدم الأمن نتيجة حدوث مكروه في الحال، أو توقع حدوثه في المستقبل. و ضد الخوف الأمن، وهو عدم توقع مكروه في الزمان الآتي، وأصله طمأنينة النفس وزوال الخوف.

الخشية لغة: تدل مادة (خشى) على خوفٍ وذعر⁸.

Ahmet Nair, Kur'an'da Korku Kavramları, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017; Mart 2018 tarihinde Ahmet Nair, "Havf ve Haşyet Kavramlarının Kur'an'da'ki Semantik Anlamı", Pamukkale Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi, doktoradan üretme makaledir; Nurdoğan Türk, Kur'an Işığında Korku ve Etkileri, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2019; Sibel Kaya, Kur'an'da Havf ve Reça' Kavramlarına Semantik Bir Yaklaşım, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2021; İbrahim Sürücü, Bir Denge unsuru Olarak Havf ve Reça'; Ali Galip Gezgin, Eş Anlamlılık Bağlamında Kur'an'da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme, Jurnal Of Islamic Research, vol, 16, No 1 2003.

4 ابن فارس، مقاييس اللغة، ٢٣٠/٢؛ ابن منظور، لسان العرب، ١٢٩٠/٢؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص ٥١٢.
İbn Fâris, *Makayisi'l-Luga*, 2/230; İbn Manzur, *Lisani'l-Arab*, 2/1290; Firûzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-Mubûd*, s.512.

5 الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 161-162.

Râgib el-İsfahânî, *el-Miǧfêdât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s.161-162.

Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 90.

6 الجرجاني، التعريفات، ص ٩٠.

Münâvî, *et-Tankîf*, s.161.

7 المناوي، التوقيف، ص ١٦١.

8 ابن فارس، مقاييس اللغة، ١٤٨/٢

مفهوم الخوف في القرآن الكريم وأنواعه وتأثيره على الإنسان

الخشية اصطلاحاً: عرفها الأصفهاني بأنها: “خوف يشوبه تعظيم، وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه، ولذلك خصّ العلماء بها في قوله: (أَمِنًا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ).”⁹ وعرفها الجرجاني بأنها: “تألم القلب بسبب توقع مكروه في المستقبل، يكون تارة بكثرة الجناية من العبد، وتارة بمعرفة جلال الله وهيبته. وخشية الأنبياء من هذا القبيل”¹⁰

والصلة بينهما: أن الخشية أعلى من الخوف وأشد منه. وقيل: “الخشية تكون من عظمة المخشي وإن كان الخاشي قوياً، والخوف يكون من ضعف الخائف، وإن كان المخوف أمراً يسيراً”¹¹.

2- الألفاظ ذات الصلة بالخوف والخشية

2-1- الرعب:

الرعب لغة: ذكر ابن فارس في شرحه للرعب أن معناه يرجع إلى ثلاثة أصول: الخوف، والملء، والقطع.¹² وقال الراغب في تعريف الرعب: “الرعب: الانقطاع من امتلاء الخوف”¹³. والرعب اصطلاحاً: هو الذعر والخوف الشديد من خطر يؤدي الإنسان إلى فقدان القدرة على الحركة أحياناً. والصلة بينهما: الرعب أخص من الخوف وهو يدل على امتلاء القلب بالخوف وسيطرته عليه مما يسبب الانقطاع والذهول.

2-2- الشفقة والإشفاق:

في البحث عن الخوف والخشية واستعمالها في كتاب الله تعالى، فإنه يجمل الذكر اللفظ التي تشبه هاتين الكلمتين، والتي كثيراً ما تفسر بمعنى واحد، فهو كلمة الإشفاق، والكثيرون يفسرونها بالخوف، ولكن حين النظر الدقيق في أي القرآن الكريم تبيان بينهما بوناً شاسعاً، تكاد هذه الكلمة تقتصر استعمالها على عباد الله تعالى.

الشفقة لغة: أشفقت من الأمر، إذا رقت وحذرت،¹⁴ وهي صرف الهمة إلى إزالة المكروه عن الناس.¹⁵ شفق: الشفق والشفقة: الاسم من الإشفاق. والشفق: الخيفة.¹⁶

İbn Fâris, *Makayüsi'l-Luga*, 2/148.

9 الراغب الأصفهاني، المفردات، ص ٢٨٣. فاطر ٢٨/٣٥.

Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s. 283; Fâtur 35/28.

10 الجرجاني، التعريفات، ص ٨٦-٨٧.

Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 86-87.

11 الكفوي، الكليات، ص ٤٢٨.

Kefevî, *el-Külliyât*, s. 428.

12 ابن فارس، مقاييس اللغة، ٤٠٩/٢.

İbn Fâris, *Makayüsi'l-Luga*, 2/409.

13 الراغب الأصفهاني، المفردات، ص ٣٥٦.

Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s. 356.

14 الفيومي، المصباح المنير، ص ٣١٧.

Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münir*, s. 317.

15 الجرجاني، التعريفات، ص ١٢٧.

Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 127.

16 ابن منظور، لسان العرب، ١٠/١٧٩.

İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 10/179.

الشفقة اصطلاحًا: الشفقة هي ضرب من الرقة وضعف القلب ينال الإنسان، وهي عناية مختلطة بخوف¹⁷ وعرفه ابن قيم، “الإشفاق رقة الخوف، وهو خوف برحمة من الخائف لمن يخاف عليه، فنسبته إلى الخوف نسبة الرأفة إلى الرحمة، فإنها ألطف الرحمة وأرقها”¹⁸ والصلة بين الخوف والشفقة: إن الشفقة ضرب من الرقة وضعف القلب ينال الإنسان، ومن ثم يقال للألم إنها تشفق على ولدها، أي: ترق له، وليست هي من الخشية والخوف في شيء.¹⁹ قال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ).²⁰ ولو كانت الخشية هي الشفقة لما حسن أن يقول: ذلك، كما لا يحسن أن يقول “يخشون من خشية ربهم”²¹ وهكذا فالإشفاق من أعلى درجات الخوف، مصحوب برقة كبيرة وعناية ونصح للمشفق عليه، يرافقه التوقع والحذر.

3-2-الرهبة:

الرهبة لغة: رهب: خاف رَهْبَةً ورُهْبًا. ورجلٌ رَهْبُوتٌ، أي: مرهوبٌ، يقال: رَهْبُوتٌ خيرٌ من رحموتٍ. أي: لأن تُرَهَّبَ خيرٌ من أن تُرَحَمَ.²²

والرهبة اصطلاحًا: هي الإمعان في الهرب من المكروه، وهي مخافة مع تحرز واضطراب، وهي ضد الرغبة التي هي سفر القلب في طلب المرغوب فيه.²³ وصلتها بين الخوف قال العسكري: “الرهبة طول الخوف واستمراره، ومن تم قيل للراهب راهب؛ لأنه يديم الخوف”²⁴ فالرهبة خوف مخصوص.

4-2-الفرع:

الفرع لغة: قال ابن فارس في مادة الفرع: الفاء والزاء والعين أصلان صحيحان، أحدهما الدّعر، والآخر الإغاة.²⁵ يقال: “فرع منه وفرع فرعًا وفرعًا وفرعًا، وأفرعه وفرّعه: أخافه وروّعه، فهو فرعٌ”²⁶ والفرع اصطلاحًا: “انقباض ونفار يعتري الإنسان من الشيء المخيف، وهو من جنس الجزع، ولا يقال: فرعت من الله، كما يقال: خفت منه”²⁷ والصلة بين الخوف والفرع: “الفرع مفاجأة الخوف عند هجوم

17 ابن القيم، مدارج السالكين، ١/٤١؛ الفيروزآبادي، بصائر نوري التمييز، ٣/٣٣١. İbn Kayyım, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1/514; Fîrûzâbâdî, *Basâiru Zevî't-Temyîz*, 3/331.

18 ابن القيم، مدارج السالكين، ١/٤١. İbn Kayyım, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1/514.

19 العسكري، الفروق اللغوية، ص ٢٤١. Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, s. 241.

20 المؤمنون 23/57. Mü'minûn 23/57.

21 العسكري، الفروق اللغوية، ص ٢٤١. Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, s. 241.

22 الرازي، مختار الصحاح، ١/١٣٠. Râzî, *Muhtârû's-Sihâb*, 1/130.

23 الراغب الأصفهاني، المفردات، ١/٣٦٦؛ ابن القيم، مدارج السالكين، ١/٥٠٨. Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/366; İbn Kayyım, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1/508.

24 العسكري، الفروق اللغوية، ص ٢٤١. Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, s.241.

25 ابن فارس، مقاييس اللغة، ٤/٥٠١. İbn Fâris, *Makayûsi'l-Luga*, 4/501.

26 ابن منظور، لسان العرب، ٨/٢٥١. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/251.

27 الراغب الأصفهاني، المفردات، ص ٦٣٥. Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s.635.

مفهوم الخوف في القرآن الكريم وأنواعه وتأثيره على الإنسان

غارة أو صوت هدة وما أشبه ذلك، وهو انزعاج القلب بتوقع مكروه عاجل²⁸ وهكذا فالفرع يختص بالمفاجأة، ويصاحبه توقع مكروه عاجل، وانقباض ونفور من المخوف.

2-5- الوجل:

الوجل بمعنى الفرع والخوف. ويقال: إنني لأوجل، ورجل أوجل ووجل. وكذلك فيما أشبهه من باب المثال إذا كان لازماً. فمن قال يأجل جعل الواو ألفاً لفتحة ما قبلها،²⁹ ومن قال يبجل فهي على لغة بني أسد، فأنهم يقولون: أنا إيجل، ونحن نيجل، وأنت تيجل، كلُّها بالكسر. وإنما يكسرون الياء في يبجل لتقويّ إحدى الياءين بالأخرى. وجل الرجل يوجل ورجلاً، إذا قلق ولم يطمئن. ويقال أنا من هذا على وجل، ومن ذلك على طمأنينة. ولا يقال: على خوف في هذا الموضع. وخاف متعدّ، ووجل غير متعدّ. أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو انزعاج وقلق في الباطن، أي حصول حالة تحرّك واضطراب في القلب يوجب سلب الطمأنينة في النفس وانخفاضها. وأمّا مفهوم الخوف والفرع: فمن آثار الأصل. والفرق بينها وبين الخوف، أنّ الوجل خلاف الطمأنينة.³⁰

ورد لفظ الوجل في هذه الآية الكريمة (إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ ، قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ)³¹ يعبر عن حصول حالة انزعاج وقلق في القلب، وفي سورة الذاريات حكمة ورود لفظ الوجس بدلا من الوجل: (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ صَيْفِ بْنِ كِهَانَ الْمُكْرَمِينَ ، إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ، فَزَاعَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعَجَلٍ سَمِينٍ ، فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ، فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ)³²، الوجس هو الإحساس الخفي في القلب، وقيدت المادّة هناك بالخيفة: فإن إظهار الخيفة في هذه الآيات السابقة بمشاهدة أمور خارقة غير طبيعي، مثل عدم وصول أيدي الملائكة الى الطعام. بخلاف هذه الآية الكريمة: فإظهار الوجل كان في المرتبة الاولى بعد رؤيتهم وقبل مشاهدة امور خارقة منهم، فكان المناسب هنا التعبير بالوجل، وهو أخفّ من إحساس الخوف.³³ فلقد ذكرت كلمة (الوجل) عند دخولهم وتسليمهم عليه، ولكن كلمة (الإيجاس بالخوف) جاءت في السياق القرآني بعد ذلك حينما امتنعوا عن الأكل. وفي هذه الآيات أتت لهذه المعاني (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ)³⁴ ; (وَيَسِّرِ الْمُخْبِتِينَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ)³⁵ أي إذا سمعوا ذكر الله عزّ وجلّ انزعجت قلوبهم وقلقت، وخرجت عن حالة السكون

- 28 العسكري، الفروق اللغوية، ص ٢٤٢.
Askerî, el-Furûku'l-Lugaviyye, s.242.
- 29 الجوهري، الصحاح، ٥/١٨٤٠.
Cevherî, es-Sihâb, 5/1840.
- 30 الراغب الأصفهاني، المفردات، ص ٨٥٥.
Râğib el-İsfahânî, el-Müfredât, s. 855
- 31 الحجر 15/52، 53. 53 52/12.
Hicr 15/52, 53. 53 52/12.
- 32 الذاريات 51/24-27. ٢٧-٢٤/٥١.
Zâriyât 51/24-27. ٢٧-٢٤/٥١.
- 33 ابن منظور، لسان العرب، ١١/٧٢٢.
İbn Manzur, Lisân'u'l-Arab, 11/722.
- 34 الأنفال 8/2. ٢/٨.
Enfâl 8/2. ٢/٨.
- 35 الحج ٢٢/٣٥، ٣٤. 22/34.
Hac 22/34. ٣٤، ٣٥/٢٢.

والانخفاض، إحساساً للزوم العمل بوظائف العبودية والطاعة في قبال مقام العظمة والربوبية. والإخبات هو النزول في محلّ مطمئنّ منخفض ومحيط متّسع ثابت بعيد عن الاضطراب والتزلزل، وهذا المعنى يرادف الايمان من جهة النتيجة، فأنّه نزول في الأمن والسكون ورفع الاضطراب والوحشة.³⁶

وأما التعبير في الآية الاولى بالمؤمنين، وفي الثانية بالمخبتين: فإنّ الاولى في مورد الطاعة والايمان. والمراد الاستقامة في البرنامج والتعهد السابق وعدم الاضطراب والتزلزل والتحوّل والانحراف عنها. وهذا التثبيت والاستقرار يقتضى مزيد التوجّه الى عظمة الله تعالى وربوبيته، ولزوم العمل بوظائف العبودية، والاعتقاد بالرجوع الى الله المتعال والى عالم الآخرة ويوم اللقاء، وهذا المعنى يلازم قلماً وانزاعاً. فظهر أنّ الوجل ليس بمعنى الخوف، ولا يناسب في الآيات الكريمة أن يوضع الخوف مقام الوجل، فأنّه لا معنى لحصول الخوف للعبد المؤمن والمخبت عند ذكر الله عزّ وجلّ، وكذلك عند مشاهدة الضيف النازل من سنخ الملائكة، أو عند إيتاء ما أتوا وفي حال استقامتهم. نعم مفهوم الخوف يشابه الوجل في أنه أيضاً يوجب قلماً واضطراباً، فيكون استعمال الوجل في مورد الخوف استعارة. وهكذا نجد أن الوجل لا يمكن أن تفسر بالخوف. الوجل هو من مقدمات الخوف وبدائياته. ونجد القرآن الكريم بروعة بيانه، يحدثنا عن قصة إبراهيم عليه السلام يذكر الوجل تارة والخوف تارة أخرى.

الفصل الأول: مفهوم الخوف والخشية في الاستعمال القرآني

يدل لفظ الخوف من حيث الأصل اللغوي على الذعر والفرع؛ يقال: خفت الشيء خوفاً، وخيفة، ومخافة: إذا توقع حلول مكروه، أو فوت محبوب. ويقال: خافه على كذا، وخاف منه، وخاف عليه، فهو خائف. ويقال: تخوّف الشيء: تنقّصه. وتخوّف فلاناً حقّه: تنقّصه حقّه. وفي المفردات يقول الراغب الاصفهاني: الخوف توقع مكروه عن إمارة مظنونة أو معلومة.³⁷ والخوف من الله لا يراد به ما يخطر بالبال من الرعب كاستشعار الخوف من الأسد بل إنما يراد به الكف عن المعاصي واختيار الطاعات ولذلك قيل لا يعد خائفاً من لم يكن للذنوب تاركاً، والتخويف من الله تعالى يعني الحث على التحرز و مثال على ذلك قوله تعالى: (ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ).³⁸

وردت كلمة الخوف ومشتقاته في القرآن الكريم مائة وأربع وعشرين مرة.³⁹ جاءت هذه الكلمة بصيغة الفعل في سبعة وثمانين موضع، من ذلك قوله تعالى: (إني أخاف الله رب العالمين)⁴⁰، وجاءت بصيغة الاسم في سبعة وثلاثين موضعاً، من ذلك قوله تعالى: (فمن تبع هداي فلا خوف عليهم).⁴¹ وقُرِنَ لفظ

³⁶ الفيومي، مصباح المنير، ص 133.

Feyyûmî, *Misbâhu'l-Münîr*, s. 133.

³⁷ الراغب الاصفهاني، المفردات، ص 161-162.

Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 161-162.

³⁸ الزمر 39/16.. 16/39 Zümer

³⁹ محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٤٦-٤٨-٤٩؛ عبد الله جلغوم، المعجم المفهرس الشامل، باب الخاء ص ٤٨٨-٤٩١.

Fuâd Abdu'l-Bâkî, *Mu'cemu'l-Müfrehes li Alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 246-248; Abdullah Celgûm, *Mu'cemü'l-Müfrehes eş-Şâmil*, s.488-491.

⁴⁰ المائدة 5/28.. 28/5 Mâide

⁴¹ البقرة 2/38.. 38/2 Bakara

مفهوم الخوف في القرآن الكريم وأنواعه وتأثيره على الإنسان

الخوف في مواضع كثيرة في القرآن بـ (لا) الناهية، فمثال قوله تعالى: (لا تخف نجوت من القوم الظالمين) 42، وبـ (لا) النافية، ومثاله قوله تعالى: (فلا يخاف ظلماً ولا هضماً) 43.

الخوف والخشية مصطلحان وردا في آيات القرآن الكريم، فإنهما لفظان متقاربان، لا مترادفان، والفرق بينهما عموم وخصوص من وجه، فالخشية أخص من الخوف، وأعلى مقاماً منه؛ لأنها خوف مقرون بمعرفة. 44 والفرق بينهما في الآية الكريمة هو أن الله تعالى وصف أولي الألباب في الآية 45 بأوصاف عديدة منها: (وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ) أي: في جميع المعاصي، فيحافظون على حدود الله، ويبتعدون عن محارمه، (وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ) يعني الاستقصاء في الحساب، والمناقشة يوم القيامة، أي يحذرون مناقشة الله إياهم في الحساب، ثم لا يصفح لهم ذنب، فهم لرهبتهم ذلك جادون في طاعته، محافظون على حدوده. 46 ذكر الشيخ الطوسي رحمه الله إن الخوف والخشية وان كانا في اللغة بمعنى واحد إلا ان بين خوف الله وخشيته في عرف أرباب القلوب فرقاً وهو: أن الخوف تألم النفس من العقاب المتوقع بسبب ارتكاب المنهيات والتقصير في الطاعات، وهو يحصل لأكثر الخلق – وان كانت مراتبة متفاوتة جداً – والمرتبة العليا منه لا تحصل إلا للقليل. والخشية حالة تحصل عند الشعور بعظمة الحق وهيئته وخوف الحجب عنه وهذه حالة لا تحصل إلا لمن اطلع على حال الكبرياء، وذات لذة القرب. 47 ولذا قال تعالى (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)، 48 فهي خوف مقرون بمعرفة، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: إني أتقاكم الله، وأشدكم له خشية، 49 فالخوف حركة، والخشية انجماع، وانقباض، وسكون. ولخص الإمام ابن القيم - رحمه الله- أيضاً الفرق بين اللفظين في "مدارج السالكين"، بقوله: الخوف اضطراب القلب، وهربه من حلول المكروه عند استشعاره به، والخشية: انجماع وانقباض وسكون، وخوف مقرون بمعرفة؛ ولذلك وصف الله تعالى العلماء بالخشية، وذلك لأنهم إذا خافوا ربهم سكنوا إليه؛ فكان الخوف هروباً من المخوف، والخشية هي السكون بعده. 50

وجاء الخوف في القرآن الكريم على ثلاثة وجوه: 51 منها: الخوف نفسه، كما جاء في قوله تعالى: (وَلَا تُؤْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ). 52 ومنه قوله

- 42 القصص 28/25.. 25/28 Kasas
43 طه 20/112.. 112/20 Tâhâ
44 العسكري، الفروق اللغوية، ص 270.. 270 Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, s. 270.
45 الرعد 13/21.. ٢١/١٣ Ra'd
46 الطبري، جامع البيان، ١٣/٨٨. 13/88. Taberî, *Câmin'l-Beyân*,
47 الطبري، مجمع البحرين، 123/1-124. 124-123/1. Tarîhî, *Mecman'l-Babreyn*,
48 فاطر 35/28.. ٢٨/٣٥ Fâtîr
49 البخاري، صحيح البخاري: 5063.. 5063. Buhârî, *Sabîhu'l-Buhârî*.
50 حسن عباس، المفردات القرآنية مظهر من مظاهر الإعجاز، نشرته مجلة (دراسات)، الجامعة الأردنية، مجلد 11، عدد 4، عام 1984.
Hasan Abbas, *el-Müfredât el-Kur'âniyye min Mazâhiri'l-Î'vâç*, Dirâsât Dergisi Yayını, Ürdün Üniversitesi, C.11, S. 4, 1984.
51 الدامغاني، الوجوه والنظائر، ص ٢٠٠-٢٠١؛ ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، ص ٢٧٩-٢٨١؛ الفيروزآبادي، بصائر نوي التمييز، ٥٧٦/٢-٥٧٩؛ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، ٥٤٠/١-٥٤٢.
52 Damagânî, *el-Vüçûh ve'n-Nezâir*, s.200-201; İbn Cevzî, *Nüzhbetü'l-A'yün en-Nezâir*, s. 279-281; Firûzâbâdî, *Besâiru Zenî't-Temyîz*, 2/576-579; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffaz*, 1/540-542.
الأعراف 7/56.. ٥٦/٧ A'râf

تعالى: (ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون)⁵³، قال الطبري: لا خوف عليهم؛ لأنهم قد أمنوا عقاب الله، وأيقنوا برضاه عنهم، فقد أمنوا الخوف الذي كانوا يخافونه من ذلك في الدنيا. والأمثلة القرآنية بحسب هذا المعنى كثيرة.

والوجه الثاني، القتل أو القتال: ومثال على هذا قوله تعالى: (وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ)⁵⁴ أي: القتل والهزيمة، ذكر البغوي أن الخوف في هذه الآية بمعنى: القتل أو الهزيمة. وقال الطبري: تخوفهم من عدوهم بإصابة عدوهم منهم.⁵⁵ وقوله تعالى: (أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغَسِّى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سُلِّفُوا بِاللَّيْلِ جِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ)⁵⁶ يعني: انجلى القتال والحرب. أي: إذا حضر البأس، وجاء القتال خافوا الهلاك والقتل. وفي نفس الآية ورد نظيره: (فإذا ذهب الخوف)، فإن ذهب الخوف مجاز مشهور في الإنقضاء، أي: إذا انقطعت الحرب واطمأنوا، سلطوا ألسنتهم عليكم. قال ابن عاشور: ولا يُعرف إطلاق (الخوف) على (الحرب) قبل القرآن.⁵⁷ والوجه الثالث: العلم أو الظن: جاء في قوله تعالى: (الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَمِاسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَبِيهَا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُؤَيِّمََا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا)⁵⁸ (أن يخافا)، أي: يظنا. (فإن خفتم) بمعنى علمتم أو ظننتم. قال الطبري: “العرب قد تضع (الظن) موضع (الخوف)، و(الخوف) موضع (الظن) في كلامها؛ لتقارب معنييهما.⁵⁹ واستعمالاته بمعنى العلم والدراية في القرآن الكريم كثير، ومنه قوله جل: (فمن خاف من موصل جنفا أو إثما)،⁶⁰ قال البغوي: أي: عِلِمٌ من موصل. ونظيره قوله تعالى: (وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا)،⁶¹ قال الطبري: علمت من زوجها استعلاء بنفسه عنها إلى غيرها.⁶²

استعملت لفظ الخوف في القرآن الكريم بمعنى الخوف من العدو أيضا، ومنه قوله تعالى: (ولنبلونكم بشيء من الخوف)،⁶³ قال ابن عباس رضي الله عنهما: يعني خوف العدو. نظيره قوله تعالى: (الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف)،⁶⁴ قال مجاهد: آمنهم من كل عدو في حرمهم.⁶⁵ وأيضا بمعنى النقص، كما في قوله تعالى: (أو يأخذهم على تخوف)،⁶⁶ قال مجاهد: على تنقص، أي: ينقص من أطرافهم ونواحيهم الشيء بعد الشيء، حتى يهلك جميعهم، يقال: تخوفه الدهر وتخونه: إذا نقصه، وأخذ

آل عمران 3/170.. ١٧٠/٣ 53

النساء 4/83.. ٨٣/٤ 54

الطبري، جامع البيان، ٥/٢٠٢.. 5/202. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/202.. 5/202 55

الأحزاب 33/19.. ١٩/٣٣ 56

ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢١/٢٩٧.. 21/297. Ibn Âşûr, *Tabrîr ve't-Tenwîr*, 21/297.. 21/297 57

البقرة 2/229.. ٢٢٩/٢ 58

الطبري، جامع البيان، ٢/24.. ٢/24. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/24.. 2/24 59

البقرة 2/182.. ١٨٢/٢ 60

النساء 4/128.. ١٢٨/٤ 61

الطبري، جامع البيان، ٥/٣٠٥.. 5/305. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/305.. 5/305 62

البقرة 2/155.. ١٥٥/٢ 63

قريش ٤/١٦٠.. 4/160. Kureyş 160/4.. 4/160 64

ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٨/٥١٢.. 8/512. Ibn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 8/512.. 8/512 65

النحل 16/47.. ٤٧/١٦ 66

مفهوم الخوف في القرآن الكريم وأنواعه وتأثيره على الإنسان

ماله وحشمه. ويقال: هذا لغة بني هزبل.⁶⁷ وفي الآية معنى آخر ذكره ابن كثير، وهو أن يأخذهم الله في حال خوفهم من أخذهم لهم، فإنه يكون أبلغ وأشد حالة الأخذ؛ فإن حصول ما يُتوقع مع الخوف شديد.⁶⁸ ولم يأت (الخوف) في القرآن بحسب هذا المعنى إلا في هذه الآية.

الفصل الثاني: أنواع الخوف في القرآن الكريم

الخوف الفطري هو حالة انفعالية تتسم بالقلق وعدم الراحة بسبب التواجد قريباً من مصادر الخطر، أو الشرور، أو الألم التي يتوقع الإنسان حدوثها أو مصادفتها، ويتوق إلى تجنبها. وهذا النوع من الخوف موجود عند جميع البشر وحتى الأنبياء، وهو ليس صفة ذم أو نقص بالعموم ما دامت تتناسب مع حجم المخوف، فلا يلام عليها الإنسان؛ لأنه مفطور عليه في الغالب. والخوف له قصور، وله إفراط، وله اعتدال، والمطلوب والمحمود هو الاعتدال والوسط. فأما الخوف القاصر فهو الذي يجري مجرى رقة النساء، يخطر بالبال عند سماع آية من القرآن فيورث البكاء وتقيض الدموع، وكذلك عند مشاهدة سبب هائل، فهذا خوف قاصر قليل الجدوى ضعيف النفع فلا يسوقها إلى المقصد ولا يصلح لرياضتها. فالذي يقوى ويجاوز حد الاعتدال حتى يصل إلى اليأس والقنوط وهو خوف مفرط ومذموم لأنه يمنع من العمل. وأما خوف الاعتدال الذي يكف الجوارح عن المعاصي ويقيدها بالطاعات، وما لم يؤثر في الجوارح فهو حديث نفس وحركة خاطر لا يستحق أن يسمى خوفاً.⁶⁹ عند التدبر في آيات القرآن نجد أن الخوف ينقسم إلى أقسام، وتفكرنا أن نصفه حسب المحمود والمذموم لنقدمه لإعانة الناس، أيها ان يلتزم؟ الخوف المحمود والمطلوب أم الخوف المذموم وغير المشروع.

1. الخوف المحمود:

وهو الخوف الذي يرضاه الله ورسوله. ويشمل كل ما يمسك الإنسان عن المعاصي ومحارم الله، ويردعه عن الانزلاق في مستنقع المعاصي والآثام، ويسوقه إلى التوبة النصوح كلما استزله الشيطان أو أصابه الغفلة والنسيان.

قال ابن رجب الحنبلي رحمه الله: “والقدر الواجب من الخوف ما حمل على أداء الفرائض واجتناب المحارم، فإن زاد على ذلك بحيث صار باعثاً للنفس على التثمير في نوافل الطاعات، والانتكاف عن دقائق المكروهات، والتبسط في فضول المباحات، كان ذلك فضلاً محموداً، فإن تزايد على ذلك بأن أورث مرضاً أو موتاً أو همّاً لازماً، بحيث يقطع عن السعي في اكتساب الفضائل المطلوبة المحبوبة لله عز وجل لم يكن محموداً.”⁷⁰ والخوف المحمود يشمل على الخوف من مقام الله، ورد الخوف من مقام الله تعالى في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع.⁷¹ قال القرطبي: من الذي خاف مقامه بين يدي ربّه للحساب فترك

67 الطبري، جامع البيان، ١٥/١١٤، 15/114.. Taberî, *Câmi'l-Beyân*, 15/114..

68 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٤/٤٩٥.. 4/495.. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/495..

69 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ص ١٥٠٥.. 1505.. Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, s. 1505..

70 ابن رجب، لتخريف من النار، ص ٢٨.. 28.. İbn Receb, *et-Tabvîf mine'n-Nâr*, s. 28..

71 الرحمن؛ 46/55 والرعد 33/13

المعصية⁷². والخوف من مقام الله يشمل الخوف من عظمته وجلاله، ومراقبته لعبده وإحصائه لأعماله، والخوف من غضبه وسخطه، كل ذلك يدفع المؤمن إلى تقوى الله بفعل طاعته واجتناب نواهيه، وهكذا يسوق الخوف شخصية المؤمن وفق مسار التقوى فلا ينحرف عنه يمناً أو يسرة. يقول الأستاذ سيد قطب: «والذي يخاف مقام ربه لا يقدم على معصية، فإذا أقدم عليها بحكم ضعفه البشري قاده خوف هذا المقام الجليل إلى الندم والاستغفار والتوبة، فظل في دائرة الطاعة. والخوف من الله هو الحاجز الصلب أمام دفعات الهوى العنيفة. ولم يكلف الله الإنسان ألا يشتجر في نفسه الهوى. فهو سبحانه يعلم أن هذا خارج عن طاقته، ولكنه كلفه أن ينهاها ويمسك بزمامها، وأن يستعين في هذا بالخوف من مقام ربه.⁷³

ويشمل الخوف المحمود أيضاً الخوف من عذاب الله تعالى؛ تعددت في القرآن الكريم النصوص التي تحذر الناس من عذاب الله سواء كان دنيوياً أو آخروياً.⁷⁴ قال ابن كثير في هذا: ينبغي أن يحذر منه، ويخاف من وقوعه وحصوله.⁷⁵ إن غفلة الناس عن عذاب الله تدفعهم إلى الاستخفاف بحرمانه وتضييع أوامره، وربما استغل الشيطان هذه الفرصة. ولقد أخبر لنا القرآن الكريم صوراً كثيرة من عذاب الله الدنيوي للأمم السابقة التي تناولت في الكفر والجحود حتى أهلكها الله بعذابه،⁷⁶ أي: إنما فعل ذلك بهم جزاءً وفاقاً بما كسبت أيديهم.⁷⁷ أما عن العذاب الآخروي فقد وصفه الله تعالى بأنه أشد وأبقى كما قال تعالى في سورة طه.⁷⁸

أي: أدوم وأثبت؛ لأنه لا ينقطع ولا ينقضي⁷⁹. ووصفه بأنه أذى⁸⁰ وبأذعلا الأليم،⁸¹

ولشدة عذاب الله عز وتعالى وخطورته، ذكر القرآن الكريم حرص وخوف الأنبياء عليهم السلام على أقوامهم وتحذيرهم من الكفر والتكذيب المستحق لعذاب الله الدنيوي والآخروي، فمن ذلك خوف نوح عليه السلام على قومه⁸². وخوف هود عليه السلام على قومه،⁸³ كما حذر شعيب عليه السلام قومه من عذاب ربه إذا استمروا على عنادهم وكفرهم وتطفيهم في الميزان،⁸⁴ وسجل القرآن الكريم أيضاً خوف بعض الصالحين على أقوامهم، ونصحهم لهم، فمن ذلك نصيحة مؤمن آل فرعون لقومه⁸⁵.

ويشمل أيضاً الخوف من التقصير في الواجبات. بعد أن علم المؤمنون أن ميزان الحساب دقيق يجازي على مثقال الذرة،⁸⁶ وأن الكتاب لا يترك خطيئة أو معصية صغيرة ولا كبيرة، إلا وهي مكتوبة فيه،⁸⁷ دفع

72 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٤٨/٢٠.

73 سيد قطب، في ظلال القرآن، ٣٨١٩-٣٨١٨/٦. Seyyid Kutub, *fi Zilâlî'l-Kur'ân*, 6/3818-3819.

74 الإسراء ١٧/٥٧. Îsrâ 17/57..

75 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٨٩/٥. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/89.

76 العنكبوت ٢٩/٤٩. Ankebût 29/49..

77 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢٧٩-٢٧٨/٦. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/278-279.

78 طه ٢٠/١٢٧. Tâhâ 20/127..

79 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٥٩/١٤. Kurtubî, *el-Câmîu li-Abkâmi'l-Kurân*, 14/159.

80 فصلت ٤١/١٦. Fussilet 41/16..

81 الذاريات ٥١/٣٧. Zâriyât 51/37..

82 هود ١١/٢٥-٢٦. Hûd 11/25-26..

83 الأحقاف ٤٦/٢١. Ahkâf 46/21..

84 هود ١١/٨٤. Hûd 11/84..

85 غافر ٤٠/٣٣-٣٠. Gâfir 40/30-33..

86 الزلزلة ٧/٨-٧/٩٩. Zilzâl 99/7-8..

87 الكهف ١٨/٤٩. Kehf 18/49..

مفهوم الخوف في القرآن الكريم وأنواعه وتأثيره على الإنسان

هذا الأمر المؤمنين إلى المراقبة الدائمة والمحاسبة لجميع أعمالهم خشية أن يتسرب إليها شيء يفسدها أو مخافة ألا يؤديها على الوجه الأكمل. وأشار الله تعالى إلى ذلك في هذه الآية الكريمة: (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ)⁸⁸ قال الزجاج في قلوبهم خائفَةٌ؛ لأنهم إلى ربهم راجعون، وسبب الوجل هو أن يخافوا أن لا يقبل منهم ذلك على الوجه المطلوب، لا مجرد رجوعهم إليه سبحانه. الشوكاني،⁸⁹ وقيل أيضا وجل العارف من طاعته أكثر من مخالفته.⁹⁰ وروي عن عائشة رضي الله عنها قالت: “سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية، قالت عائشة: أهم الذين يشربون الخمر ويسرقون؟ قال: “لا يا بنت الصديق، ولكنهم الذين يصومون ويصلون ويتصدقون، وهم يخافون أن لا يقبل منهم.”⁹¹ وهكذا يظهر الخوف والوجل لقلوب المؤمنين من الاغترار أو العجب أو الرياء أو غير ذلك من آفات القلوب.

إذا تأملنا الآيات الكريمة نجد هناك أسباب للخوف المحمود كما يلي:

- 1- التدبر في القرآن الكريم وإطالة التأمل وجمع الفكر على معاني آياته⁹².
 - 2- المعرفة بالله و بصفاته⁹³.
 - 3- الشعور بالتفريط في جنب الله، ومعرفة قبح عواقب المعاصي و الذنوب⁹⁴.
 - 4- مراقبة الله تعالى في السر والعلن⁹⁵.
 - 5- التذكر و التفكير في الموت وشدته و حياة القبر⁹⁶.
 - 6- التفكير في يوم القيامة وأهوالها⁹⁷.
 - 7- التفكير في عذاب النار و شدتها⁹⁸.
 - 8- مصاحبة و مجالسة الصالحين والاستماع لنصائحهم⁹⁹.
- وهناك أيضا للخوف المحمود آثار إيجابية للإنسان عديدة منها:
- 1- الاستقامة على طاعة الله، واجتناب الكبائر و المعاصي.¹⁰⁰

88 المؤمنون 23/60.. ٦٠/٢٣
89 الشوكاني، فتح القدير، ٤٨٨/٣، 3/488. Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*,
90 أبو حيان، البحر المحيط، ٣٧٩/٦، 6/379. Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhîb*,
91 أخرجه الترمذي في سننه، أبواب التفسير، باب ومن سورة المؤمنين، رقم ٣١٧٥. وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي، ٢٨٧/٣.
Tirmizî, *Sünen, Mü'minûn Suresi Tefsiri*, No:3175; Elbânî, *Sünen-i Tirmizî'de tashih etmiştir*, 3/287.
92 ق ٤٥/٥٠. Kâf 50/45.
93 الأنفال ٢/٨. Enfâl 8/2..
94 آل عمران ٣/٣٠. Âl-i İmrân 3/30..
95 المائدة ٥/٩٤. Mâide 5/94..
96 الجمعة ٨/٦٢. Cum'a 62/8..
97 الحج 1/22; المزمل 7/73-8; لقمان 31/33; الزمر ٦٨/٣٩-33; Lokman 31/33; Müzzemmil 73/7-8; Hac 22/1; Zümer 39/68..
98 المدثر ٣٥، ٣٦، ٣٧. Müddessir 74/35-36..
99 الكهف ١٨/28. Kêhf 18/28..
100 المائدة ٥/28. Mâide 5/28..

2- الانتفاع بالذكرى والإنذار، والتأثر بآيات القرآن والإستجابة لمواعظه وهداياته¹⁰¹.

3- التأثر حين تلاوة القرآن والبكاء من خشية الله¹⁰².

4- المسارعة إلى الخيرات و الطاعات والإخلاص في أدائها والتنافس في الأعمال الصالحات¹⁰³.

2- الخوف المذموم:

وهذا النوع من الخوف الذي لم يكن من الله عز وجل، ولا من صفاته المقضية للهيبية والخشية، ولا من معاصي العبد وتقصيراته، بل يكون لغير ذلك من الأمور. وقد ذكر الله تعالى في القرآن الكريم صوراً من الخوف المذموم، وحذر العباد منه، وهي كالاتي:

1-2- الخوف من الشيطان:

قد تعددت النصوص القرآنية التي تحذر من عداوة الشيطان، ودعت عباد الله إلى عدم الخوف من كيده ومكره، كما دعته إلى عدم الاستجابة لوسوسته التي يلقيها عبر أوليائه من الكافرين والمنافقين لتوهين عزيمة المؤمنين وتشبيطهم عن الدعوة والجهاد، كما صور القرآن الكريم حال المؤمنين بعد غزوة أحد وهم في طريقهم إلى حمراء الأسد حيث أختنتهم الجراح وأنهكهم القتال. فاستغل الشيطان هذه الفرصة ليلقي بالوهن في قلوبهم ويخوفهم من عدوهم ويوهمهم بأنهم عدد كثير وأولو قوة وبأس شديد، كما بين في قوله تعالى: (إِنَّمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُم وَخَافُوا اللَّهَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)¹⁰⁴ أنه يخوف المؤمنين من أوليائه المشركين، أو يخوف أوليائه المنافقين ليقعدوا عن قتال المشركين¹⁰⁵.

ومن المخاوف التي يثيرها الشيطان في قلوب العباد الخوف من الفقر، كما قال تعالى: (الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)¹⁰⁶ أي: يخوفكم منه، وينذركم به، إذا أنتم أنفقتم في سبيل الله، ووعد الشيطان هنا لمن يوسوس له بالشح والإمساك مخافة الفقر وعده له بالفقر، إنما هو في صورة الخير، إذ يحذره ويريه عاقبة أمره، فهو وعد الناصح الأمين الحريص على مصلحة من ينصحه. هكذا يزين الشيطان للناس الشر ويلبسه وجه النفع والخير.¹⁰⁷ إن قلب المؤمن يجب أن لا يطرقه خوف الشيطان؛ لأنه يسجد لله عز وجل، فإذا اقترب منه الشيطان يغريه بالأوهام ويوسوس له بما يخيفه عاد بسرعة إلى ربه خائفاً عابداً، كما في قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ)¹⁰⁸ وهنا ممكن القول: إذا كانت صلة العبد بربه قوية تكون مجادلته مع وسوسة الشيطان ناجحة ومنتصرة.

2-2- الخوف من الأعداء:

101 يس 11/36 ; طه 20/2-3; الأنعام 6/51.. ٥١/٦

102 مريم; 19/158 الإسراء 17/107- 109.. ١٠٧٤١٠٨٤١٠٩/١٧

103 الأنبياء ٩٠/٢١ السجدة 16/32; النور 37/24; الإنسان; 10-7/76 المؤمنون ٥٧/٢٣-٦١

Enbiyâ 21/90; Secde 32/16; Nur 24/37; İnsân 76/7-10; Mü'minûn 23/57-61.

104 آل عمران ١٧٥/٣.. Âl-i İmrân 3/175..

105 الماوردي، النكت والعيون، ٤٣٨/١. Mâverdi, Nüket ve'l-Uyûn, 1/438.

106 البقرة 2/268.. Bakara 2/268..

107 عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ٣٣٥/١. Hatib, Abdül-Kerîm· et-Tefsîru'l-Kur'ân li'l-Kur'ân· 1/335. î.٣٣٥/١

108 الأعراف 7/201.. A'râf 7/201..

مفهوم الخوف في القرآن الكريم وأنواعه وتأثيره على الإنسان

واجه المجرمون دعوات الأنبياء والدعاة -على مر العصور- بالصد والتكذيب تارة، وبتدبير المكائد والمؤامرات تارة أخرى، واتخذ أعداء الإسلام في سبيل ذلك كافة الوسائل والتدابير التي من شأنها بث الخوف في قلوب المؤمنين وتثيبتهم، لذا كان الخوف من الأعداء من صور الخوف المذموم التي حذر الله عز وجل منها في أكثر من آية؛ كقوله تعالى: (أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُكُمْ وَأَوَّلَ مَرَّةٍ اتَّخَسْتَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) ¹⁰⁹ وقوله تعالى: (فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ) ¹¹⁰ وكيف يخاف المؤمن من أعدائه وهو يوقن بأن الله وليه وناصره، صاحب القدرة، بيده الأجال والأرزاق، بيده الأمر كله من خير وشر، إن الخوف من العدو أمر طبيعي إذا دفع المؤمن إلى الاستعداد والتجهز لهذا العدو، أما إذا تجاوز الخوف الحدود ودعا أصحابه إلى الجبن والفرار أو الاستسلام فهذا هو الخوف المذموم الذي يعاقب عليه صاحبه. وقد مدح الله عز وجل عباده المؤمنين ووصفهم بأنهم (يَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ أُوْمَةً لَّانَّمْ ¹¹¹) فهم يظهرون الشدَّة والغلظة والترفع على الكافرين، ويجمعون بين المجاهدة في سبيل الله وعدم خوف الملامة في الدين، بل هم متصلبون لا يبالون بما يفعله أعداء الحق وحزب الشيطان من الإزراء بأهل الدين وقلب محاسنهم مساوي، حسداً وبغضاً وكرهه للحق وأهله. ¹¹² وقد قص القرآن الكريم موقف بني إسرائيل لما أصابهم الخوف من عدوهم وجبنوا عن مقاتلتهم، ورفضوا دخول الأرض المقدسة، فاستحقوا الخزي والهوان. ¹¹³ وحذر المسلمين من نفس العمل والخوف الذي أظهره بني إسرائيل من قبل.

2-3- الخوف من الموت المؤدي للتخلي عن الجهاد والفرار من التكاليف:

لا يلام العبد علي الخوف من الموت مهما بقي خوف فطري. إذا كان هذا الخوف سبباً لتترك واجب، أو فعل محرم فهو مذموم. فالخوف من الموت محفز قوي لأصحاب القلوب الحية يدفعها للمسارعة إلى الخيرات والبعد عن المعاصي والسيئات، كما يسوقها إلى التوبة كلما بعدت عن الصراط المستقيم. أما إذا أدى الخوف من الموت إلى الجبن والخور، وترك تكاليف الجهاد، فهو خوف مذموم. ولقد ذم القرآن الكريم في قصة قوم خرجوا من ديارهم على كثرتهم واتفاق مقاصدهم خوفاً من الموت. ¹¹⁴ وفي هذه القصة عبرةٌ ودليلٌ على أنه لن يغني حذرٌ من قدرٍ وأنه، لا ملجأ من الله إلا إليه، فإن هؤلاء فرّوا من الوباء طلباً لطول الحياة فعملوا بنقيض قصدهم وجاءهم الموت سريعاً في آنٍ واحدٍ. ¹¹⁵

109 التوبة 9/13.. ١٣/٩

110 المائدة 5/3.. ٣/٥

111 المائدة 5/54.. ٥٤/٥

112 الشوكاني، فتح القدير، ٥١/٢. Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 2/51.

113 المائدة 21/5-22؛ صلاح الخالدي، مع قصص السابقين في القرآن، ص ١٨٩.

Mâide 5/21-22; Salâh el-Hâlidî, *Mea Kısas es-Sâbıkîn fi'l-Kur'ân*, s. 189.

114 البقرة 2/243. ٢٤٣/٢

115 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٦٦١/١. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 1/661.

إن الحذر من الموت لا يجدي، وإن الفزع والهلع لا يزيدان حياة، ولا يردان قضاءً، وإن الله هو واهب الحياة، وهو آخذ الحياة، وإن مصلحة الناس متحققة في هذا وذلك، وإن فضل الله عليهم متحقق في الأخذ والمنح سواء.

4-2- الخوف المجاوز لليأس والقنوط:

المعلوم أن الخوف المحمود ما حجز العباد عن محارم الله، فإذا زاد وجاوز عن حده المشروع، وأورث اليأس والقنوط، دفع المرء إلى استمراء المعاصي والذنوب نتيجة قوة يأسه. على هذا يجب على المؤمن ألا يسمح للخوف أن يفضي به إلى وقوعه في القنوط واليأس من رحمة الله، فهذا الخوف مذموم، يوقع المرء في اليأس وفي عقبه إساءة أدب على رحمة الله تعالى التي سبقت غضبه.¹¹⁶ والقرآن الكريم تحتوي نصوصاً كثيرة التي تدعو المؤمن إلى الجمع بين الخوف والرجاء،¹¹⁷ كما جمع تعالى بين مغفرته وعذابه.¹¹⁸ ينبغي أن يكون قلب العبد دائماً بين الخوف والرجاء، والرغبة والرغبة، فإذا نظر إلى رحمة ربه ومغفرته وجوده وإحسانه، ظهر له ذلك الرجاء والرغبة، وإذا نظر إلى ذنوبه وتقصيره في حقوق ربه، ظهر له الخوف والرغبة.¹¹⁹ كما حذر الله تعالى عباده من اليأس من روجه والقنوط من رحمته في آياته العديدة.¹²⁰

وهناك صور أخرى للخوف المذموم تشمل: خوف المرء من طاغوت، أو وثن، أو غائب من جن أو إنس أن يصيبه بما يكره، أو ميت، كما أخبر الله عن قوم هود عليه السلام¹²¹، وقد خوّف المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم من أوثانهم.¹²² يحذر الله عز وجل عباده من مثل هذه المخاوف المذمومة ويخبر أن الله سبحانه هو الضارّ والنّافع، فمن توكّل على الله كفاه.¹²³

هذا القدر الذي قدمناه عن مفهوم الخوف والخشية في القرآن الكريم، ليعين الإنسان على معرفة الخوف والخشية حسب القرآن الكريم، ويساعده على كيفية معاملته مع مخاوفه والتغلب عليها.

116 ابن القيم، مدارج السالكين، 3/ 2374. 2374/ 3.

117 الأنبياء 21/90; الزمر 9/39. Enbiyâ 21/90; Zümer 39/9.

118 الحجر 39/49-50. 50-49/39. Hicr 39/49-50.

119 السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص 168. Sa'dî, Teysîri'l-Kerîm er-Rahmân, s. 168.

120 يوسف 12/87; الحجر 11/54. Yusuf 12/87; Hicr 11/54.

121 هود 11/54. 54/11. Hûd 11/54.

122 الزمر 39/36. 36/39. Zümer 39/36.

123 الشوكاني، فتح القدير، 2/505. 505/2. Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, 2/505.

الخاتمة

يتضح لنا من خلال بحثنا حول مفهوم الخوف والخشية في القرآن الكريم على أن الخوف حالة نفسية وجسدية تنتاب الإنسان عند توقع مكروه لدليل مظنون، أو معلوم، أو يفوت من المحبوب. ويضاده الأمن، واستعملت في القرآن الكريم في الأمور الدنيوية والأخروية. إن الخوف صفة نقص تتصف بها المخلوقات الحية من أجل تحقيق افتقارها وفرارها وحاجتها الدائمة إلى خالقها. أما سبحانه وتعالى فإنه منتزه منه، فهو صاحب الإرادة التامة والمشيئة والقدرة الكاملة، لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه.

الخوف شعور فطري أوجده الله تعالى في نفس البشرية؛ ليعين الإنسان على اتقاء الأخطار التي تهدده مما يساعده على الحياة والبقاء، يقوى ويضعف حسب الحالة التي يكون فيها الإنسان والمؤثر الذي يتعرض له، فلا يخلو شخص من هذا الشعور مهما كبر وعلى عمره ومقامه. فالخوف هو صمام الأمان في حياة الأفراد والجماعات، يمنعهم من الاعتداء والظلم والطغيان.

إن لفظ (الخوف) جاء في القرآن الكريم على عدة معانٍ، أهمها معنى (الحرب)، و(العدو)، و(العلم)، و(الظن)، وأكثر ما جاء بمعنى (الخوف) نفسه، وهناك ألفاظ ذات الصلة بالخوف وردت في القرآن الكريم بمعاني متقاربة. منها الخشية، خوف في مقابل عظمة وعلو مقام المخشي منه. والرهبنة، حالة استمرار الخوف، وهي في قبال الرغبة. والفزع، خوف شديد مع اضطراب من ضرر فجأة. والحذر، التوقّي من الضرر مظنوناً أو مقطوعاً. والرعب هو الذعر والخوف الشديد من خطر، وهو أخص من الخوف. الشفقة والإشفاق أيضاً.

Islam
Medeniyeti
Dergisi

والخوف من الله أجلُّ منازل العابدين، لا يراد به ما يخطر بالبال من الرعب، كاستشعار الخوف من الأسد ونحوه، بل إنما يراد به الكف عن المعاصي ووالالتزام بالطاعات؛ إن الخوف من الله يمنح القلب يقظة تعينه على توقي من ارتكاب الذنوب، وتدفعه للاستقامة على طاعة ربه.

ورد في القرآن الكريم أنواع الخوف منهم المحمود والمذموم، والخوف المحمود الصادق: ما حال بين صاحبه ومحارم الله، فإذا تجاوز ذلك خيف منه اليأس والقنوط. وبين الله تعالى في كتابه الكريم الخوف المذموم والإبتعاد عنه للعباد.

أن الخوف والخشية وإن كانا في اللغة بمعنى واحد إلا أن بين خوف الله وخشيته وفي عرف أرباب القلوب فرقا وهو أن الخوف تألم النفس من العقاب المتوقع بسبب ارتكاب المنهيات، والتقصير في الطاعات. وهو يحصل لاكثر الخلق وإن كانت مراتبه متفاوتة جدا، والخشية: حالة تحصل عند الشعور بعظمة الخالق وهيبته وخوف الحجب عنه، وهذه حالة لا تحصل إلا لمن اطلع على حال الكبرياء، ولذا قال تعالى: “إنما يخشى الله من عباده العلماء.”

الخشوع قريب من الخضوع إلا أن الخضوع في البدن والخشوع في الصوت والبصر، لقوله تعالى: “خاشعة أبصارهم”

الخشوع: الاخبات، والخضوع: اللين والانقياد ولذلك، يقال: الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب. الفرق بين الخوف والوجل: أن الخوف خلاف الطمانينة، فليس الوجل من الخوف في شيء، وخاف متعد ووجل غير متعد وصيغتهما مختلفتان أيضا وذلك يدل على فرق بينهما في المعنى. الفرق بين الرهبة والخوف: أن الرهبة طول الخوف وإستمراره يقع على شريطة لا مخافة والشاهد أن نقيضها الرغبة وهي السلامة من المخاوف مع حصول فائدة والخوف مع الشك بوقوع الضرر والرهبة مع العلم به يقع على شريطة كذا وإن لم تكن تلك الشريطة لم تقع.

الفرق بين الخوف والحذر والخشية والفرع: أن الخوف توقع الضرر المشكوك في وقوعه ومن يتيقن الضرر لم يكن خائفا له وكذلك الرجاء لا يكون إلا مع الشك ومن تيقن النفع لم يكن راجيا له، والحذر توقي الضرر وسواء كان مظنونا أو متيقنا، والحذر يدفع الضرر، والخوف لا يدفعه ولهذا يقال خذ حذرك ولا يقال خذ خوفك.

الفرق بين الشفقة والخشية: أن الشفقة ضرب من الرقة وضعف القلب ينال الانسان ومن ثم يقال للألم إنها تشفق على ولدها أي ترق له وليست هي من الخشية والخوف في شيء والشاهد قوله تعالى “إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون” ولو كانت الخشية هي الشفقة لما حسن أن يقول ذلك كما لا يحسن أن يقول يخشون من خشية ربهم .

ومما لا شك أن هناك العديد من الخصائص الأخرى والفرق التي تصرف عن مفهوم الخوف والكلمات المتقاربة وذات الصلة بها، قد أعرضنا عن ذكرها لعدم التطويل واكتفينا بهذا تاركين إلي ابحاث ودراسات أخرى. هذا خلاصة ما توصلنا اليه بعون الله تعالى سائلين رحمته وعفوه ومغفرته والحمد لله رب العالمين.

المراجع:

- 1- القرآن الكريم
- 2- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٤.
- 3- ابن رجب، عبد الرحمان بن احمد، التخويف من النار، المحقق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، ١٩٨٨.
- 4- ابن عاشور، محمد، التحرير والتنوير، تونس ١٩٨٤.
- 5- ابن كثير، ابو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار الطيبة، رباط ٢٠٠٥.
- 6- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.
- 7- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، مدارج السالكين، المحقق: محمد المعتمد بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٩٦.
- 8- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٩٣ م.
- 9- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت ١٣٣٢.
- 10- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي، البحر المحيط في التفسير، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت ١٤٢٠ هـ.
- 11- الإصفهاني، ابو القاسم الراغب، مفردات لألفاظ القرآن، دار القلم، ط ١، بيروت ١٤١٢ هـ.
- 12- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح الإمام البخاري، دار السلام، ط ١، الرياض ١٤١٧ هـ.
- 13- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣.
- 14- الجوهري، الصحاح تاج اللغة العربية، تحقيق: احمد عبد الغفور عطار، القاهرة ١٩٥٦.
- 15- جلفوم، عبد الله إبراهيم، المعجم المفهرس الشامل، مركز تفسير الدراسات القرآنية، ٢٠٠٥.
- 16- الخالدي، صلاح عبد الفتاح، مع قصص السابقين في القرآن، دار القلم، دمشق ٢٠٠٧.

- 17- حسن عباس، المفردات القرآنية مظهر من مظاهر الإعجاز، نشرته مجلة (دراسات)، الجامعة الأردنية، مجلد 11، عدد 4، عام 1984.
- 18- الخطيب، عبدالكريم يونس، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.
- 19- الدامغاني، أبو عبد الله الحسين، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، تحقيق: عبد الحميد علي، دار الكتب العلمية، بيروت 1983.
- 20- السعدي، عبد الرحمان بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن، مكتبة دار السلام، الرياض 2002.
- 21- السمين الحلبي، ابو العباس شهاب الدين، عمدة الحفاظ، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت 1996.
- 22- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، مصر 2018.
- 23- السيوطي، جلال الدين □ الإتيان في علوم القرآن، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثانية، دار العلوم الإنسانية، دمشق 1993.
- 24- الشوكاني، محمد بن علي بن عبد الله، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق 1414هـ.
- 25- الطبري، أبو جعفر، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، نشر عبدالله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، دار هجر، مصر 2001.
- 26- الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق: احمد الحسيني، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت 2017.
- 27- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط. دار الفكر، 2، بيروت 1401 هـ.
- 28- العسكري، ابو هلال الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، دار العلم، القاهرة 2014.
- 29- الفيروز ابادي، مجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ
- ; بصائر نوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار؛ عبد العليم الطحاوي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1996.
- 30- الفيومي، احمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار المعارف، القاهرة 1313 هـ.
- 31 - قرمان، خير الدين وآخرون، القرآن الكريم ومعناه الموضح، المؤسسة الشؤون الإسلامية، أنقرة . 1993
- 32- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن احمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1966.
- 33- الكفوي، ابو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت 1998.
- 34- محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المسمى تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1972 م.
- 35- الماوردي، علي بن محمد حبيب، النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت 2010.
- 36- المناوي، عبد الرؤوف زيد الدين، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر 1356هـ. ; كتاب التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت، القاهرة 1990.

SEKÜLER DÜZENDE DİNİ OTORİTENİN DEĞİŞİMİNİN MEALLER ÜZERİNDEN TAKİBİ

*Dr. Filiz ORHAN**

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

ÖZ

Dinî otorite, modern dönemde İslam'la ilgili tartışmalarda öncelikli olarak gündeme gelen konulardan biridir. Âlimin yerini alan modern dinî otoriteyle beraber âlimin hukuki alana yönelik meşruiyetini yitirmesi, günümüzde dinî otoritenin Müslümanlar nezdindeki algılanışında ciddi değişimlere neden olmaktadır. Buna göre, din dili olan Arapçayla Kur'an metnini yorumlama yetkisine sahip ve bu sayede tüm İslam coğrafyalarıyla ilişki kurabilen âlimin yerini modern bir eğitimden geçerek yeni gerçekliği meşrulaştırma misyonu kendisine tevdi edilmiş olan dinî otoriteye (ilahiyatçı) bırakmıştır. Dinî otoriteye yüklenen bu yeni anlamları, toplumsal gerçekliğin yeniden kurgulandığı mealler üzerinden takip etmek mümkün görünmektedir. Modern gerçekliğin etkisiyle dinî yorumlardaki değişimin doğrudan gözlenebilmesine olanak sağlaması açısından mealler, bu dönüşümü somut anlamda ortaya koymaktadır. Meallerin günümüzde modern gerçekliği meşrulaştırmak için başvurulan araçsal bir rol üstlendiği gözlemlenmektedir. Bu nedenle çalışmada dinî otoritenin değişimi mealler üzerinden ele alınmaya çalışılmaktadır. Araştırmayla dinî otoritelerin günümüz gerçekliğini göz önüne alarak maneviyatla sınırlı kalmak üzere inanç, ibadet ve ahlaka yönelik birtakım yorumlarda bulunduğu ulaşılmıştır. Buradan din seküler kurumlardan farksız olarak konumlandırıldığı bu şekliyle modern bireyin üzerinde uzlaştığı toplumsal birlikteliğe katkıda bulunan bir harç olarak meşruiyetini korurken dinî otoritenin de devletin modern dönemdeki kazanımlarını korumayı amaçlayan bir çerçevede konumlandırıldığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dinî Otorite, Diyanet İşleri Başkanlığı, İlahiyat, Sekülerizm

* Dr, Din Hizmetleri Uzmanı, f.l.z77@hotmail.com
Yayın Gönderilme Tarihi: 27.06.2023
Yayın Kabul Tarihi: 08.08.2023
DOI: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1320683
ORCID: 0000-0002-1626-8509

FOLLOWING THE CHANGE OF RELIGIOUS AUTHORITY IN THE SECULAR ORDER THROUGH INTERPRETATIONS

SUMMARY

Religious authorities are one of the primary arrangements in the negotiations on Islam in the modern period. The loss of legitimacy of the scholar in the legal field, together with the modern religious functioning that took the place of the scholar, causes serious changes in the perception of religious institutions in the eyes of Muslims today. Accordingly, the scholar, who obtained the authority to interpret the construction of the Qur'an in Arabic, which is the language of religion, and thus was able to establish relations with all Islamic geographies, left the place from a modern educational environment to the religious institution (the theologian) to whom the new legitimation mission was entrusted. It seems possible to follow these new meanings attributed to religious authority through translations in which social reality is reconstructed. In terms of allowing the change in religious interpretations to be observed directly under the influence of modern reality, the translations reveal this transformation in a concrete sense. It is observed that today, the meanings play an instrumental role used to legitimize modern reality. For this reason, in this study, the change of religious authority is tried to be discussed through translations. Considering our reality of religious authorities through research, he makes comments on faith, worship and morality, being limited to spirituality. It has been positioned as a center aiming to protect the interests of the religious institution in its relationship with the state, taking on an important role preserved by morality, which has turned into a social contract on which modern authorities are positioned as being no different from secular institutions of religion.

Keywords: Directorate of Religious Affairs, Sociology of Religion, Religious Authority, Secularism, Theology.

GİRİŞ

Bugüne kadar hukuka dair alanı uhdesinde bulundurduğu için gündelik hayata doğrudan etki eden geniş bir yetki alanına sahip olan dinî otoritenin, modern dönemin kendine özgü paradigmasının egemenliği altında tartışmalı hale geldiği görülmektedir. Modern zamanlarda dinî referans kaynakları sorunsallaştırıldığı gibi kanunların uygulayıcısı olan “dinî otoritelerin” meşruiyeti de ciddi bir güvenlik sorunuyla baş başa bırakılmıştır. Osmanlı’dan Cumhuriyete miras kalan ilmi otoritenin günümüzdeki temsilcileri olan Diyanet ve İlâhiyat, bir yandan devletin aldığı kararlara dinî açıdan meşruiyet sağlamaya devam ederken bir yandan da ulus devletin menfaatlerini meşrulaştırma işlevi görmektedir (Bein, 2013).

Dinin sahih kaynaklardan¹ öğrenilmesi adına devletin güvenilir olarak ilan ettiği bu kurumlar, cemaat, tarikat gibi gayri resmi kanallardan bilgi üreten yapılar üzerinde bir kontrol mekanizmasına dönüşmektedir. Bu nedenle Diyanet’in karar alma süreçlerine devletin doğrudan müdahalesi eleştirilse ve özerkliği tartışılıyor olsa da Türkiye’nin kendine özgü laikliği açısından bu kurumun varlığının zaruri olduğu anlaşılmaktadır. Diyanet’in dinî bilgi kaynakları konusundaki özcülüğü, devletin

¹ Peygamber’den başlayarak peygamberlerin varisleri olarak görülen âlimler, dünyevileşme ve sapmalardan dini arındırarak dini asli temellerine döndürmeye çalışmaktadır (Subaşı, 1994).

sahih olanla gelenekten olanın ayrılması konusundaki hurafelere yönelik mücadelesine katkı sağlamaktadır. Bu anlamda dinin modern gerçekliğe uygun olarak rasyonelleştirilmesi açısından cumhuriyetin bu kurumları işlevsel kıldığı görülmektedir. Yine bilimle ilişkisi dolayısıyla İlahiyat da modern duruma uyumlulaştırma adına dinî bilginin yeniden üretimine katkıda bulunan öncü kurumlar olarak tasarlanmıştır. Referansının din olması nedeniyle ürettiği bilginin bilimsel açıdan meşruiyeti sorgulanıyor olmasına rağmen İlahiyat, misyonu gereği resmi devlet söylemine uygun ve onu meşrulaştıran çıktılar üretmeye devam etmektedir.

Cumhuriyetle beraber ortaya çıkan yeni otoritelerin resmî ideolojinin dini konumlandığı şekliyle uyum arz eden politikalarının meallerle yeniden nasıl üretildiğini ortaya koymak, araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Bu anlamda Kur'an'daki Yahudi ve Hristiyan din adamlarının iktidarla olan ilişkilerinin konu edildiği ayet tercümeleleri incelenerek bu araçsallaştırmanın mealler üzerinden yeniden nasıl dolaşıma sokulduğu ortaya konulmaktadır. İlgili ayetlerin ışığında bu kurumların modern gerçekliği meşrulaştırmaya yönelik katkılarının yanı sıra ürettikleri bilginin kendilerine kazandırdığı denetim işlevini gündelik siyasetin değişen çıkarlarına göre değil, kendilerine özgü değerlerle kayıt altına alması gerektiği bulgularına ulaşılmaktadır. Bu amaçla seküler bir devlette meşruiyet sorunlarıyla karşı karşıya kalan din otoritelerinin bugünkü temsilcisi konumundaki Diyanet ve dinî bilgi üreten İlahiyat'ın devlet (siyaset)le ilişkileri üzerinden Türkiye özelinde din, devlet, gelenek ve modernite arasındaki ilişkileri anlama ve dinin otoriteyle ilişki bağlamında nasıl konumlandırıldığını anlamlandırma adına araştırma önem arz etmektedir.

Sekülerliğin sanıldığı gibi aksine “dinden kaçış, dinin yok olması” değil, “kurumsallaşmış dinden kaçış²” olarak algılandığı yeni bir paradigmanın hâkimiyetinden günümüzde söz edilebilir. Buna göre Sekülerizm “yeni din, etik ve siyaset kavramlar ve bunlara ilişkin yeni kurallar öngörmesi” birey üzerinde de

² Asad “dinî ve seküler kurumlar” arasındaki bir ayrılığa vurgu yapmıştır. Bkz. Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri. Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik* (İstanbul: Metis, 2016).

sekülerliğin anlaşılması³ noktasında geçmişteki kesinlik arz eden değerlerin meşruiyetini sorgulanır hale getirmişken sekülerlik tezini yanlışlayan yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışıyla kurumsal dinî otoritelere yönelik bir sorgulama söz konusu olmuştur⁴. Nitekim Berger⁵ de sekülerleşme tezinden vazgeçildiğinin sinyalleri olarak değerlendirilen bu durum dinin modern dönemde yok olmadığı, yalnızca kurumsal dindarlıkların sekteye uğradığı⁶, bunun yerini ise bireysel dindarlıklar⁷ ve dinî hareketlerin aldığını göstermektedir. Böylece dinin farklı görünümler altında da olsa modern dünyanın gerçekliğini oluşturmaya devam edeceği anlaşılmaktadır.

Dinî kurumsallaşma devletin yerleşik söylemleriyle toplumu çıkarları doğrultusunda kontrol etme amacına hizmet ettiği için halka dinî bilginin ulaştırılmasının yanı sıra devletin siyasi çıkarları adına dinin araçsallaştırılmasına hizmet etmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nde öteden beri din ile devlet arasında ilişki var olagelmışse de İslam'da Batı'nın kiliseyle kurduğu ilişkiye benzer bir kuruma sahip olduğunu söylemek mümkün değildir (Bein, 2013: 39). Fakat Osmanlı'dan itibaren din devletin uygulamalarını meşrulaştıracak şekilde devletle ilişkisini sürdürmektedir. Batı'nın kilisenin devletle ilişkisine son vererek yaşadığı ayrılık, milliyetçi politikalarla parçalanan çok uluslu yapıları seküler modele uygun olarak yeniden yapılanmaya sevk etmiştir. Türkiye de devletin hukuki yapısını laikliğe dayandırmasına Osmanlı'dan miras aldığı dinî kurumsallaşmayı da devam ettirmiştir (Subaşı, 1995). Fakat seküler devletteki konumlanışı itibarıyla Diyanet, ibadetlerin yerine getirilmesi ve kişisel dindarlığa rehberlik etmekle sınırlı bir çerçeveye sahiptir.⁸ Osmanlı'dan Cumhuriyete tevarüs eden din ve devlet ilişkilerine ilişkin tecrübenin modern kurumlara aktarılmasıyla aldığı bu yeni biçimin modern gerçeklikle ilişki

³ Asad sekülerliğin ortaya çıkışı itibarıyla Batı Hristiyan toplumunun siyasi sorunları (otorite) dışında uzun yıllar süren savaşların daha çok etkili olduğuna değinir Asad, *Sekülerliğin Biçimleri. Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*.

⁴ Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor 21.Yüzyılda Dinin Geleceği* (İstanbul: Ufuk, 2002).

⁵ Peter Berger, *Gerçekliğin Sosyal İnşası* (İstanbul: Paradigma, 1997), 974.

“Kendimin ve diğer birçok sosyoloğun 1960larda sekülerleşme üzerine yazdıklarının bir hata olduğunu düşünüyorum.”

⁶ Sekülerleşme tezinin en bilinen makro versiyonudur (Asad, *Sekülerliğin Biçimleri. Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*).

⁷ Sekülerleşme kâhinlerinin yalnızca kurumsal dindarlığın düşüşünü değil, bireysel dindarlığın düşüşünü de öngördüklerine ilişkin Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, 23.

⁸ Ali Bardakoğlu, *Religion and Society* (Ankara, DİB, 2009), 25.

kurabilecek araçlara sahip olan “aydın” tipinde karşılık bulduğu söylenebilir (Güngör, 1986: 201-202). Âlim ve günümüzde aldığı biçimine (aydın) ilişkin ayrımlar modern döneme has ve onun karakteristiği olmakla birlikte her ikisinin de birbirine içre topluma karşı sorumluluk ve meşru/ahlaki açıdan yön verme konusunda bir süreklilikten bahsedilebilir (Said, 1995: 34).

Araştırmada günümüzdeki resmi dinî otoritelerin devletle ilişkisi ortaya konularak bu otoritelerin gerek seküler devletteki varlığıyla ilişkili meşruiyet sorunlarına gerekse de ürettiği bilgi açısından nasıl algılandığına ilişkin sorular meallere yansıyan boyutlarıyla ele alınmak suretiyle dinî otoriteye ilişkin değişen algı betimlenmeye çalışılacaktır. Bu Araştırmada, boyunca yer verilen otoriteye ilişkin bilişsel bir temel olması adına bazı kavramlara değinilmektedir.

Otorite: Kutsalla ilişkisinden dolayı geçmişte karizma ve saygınlık gibi kavramlar etrafında olumlu bir çağrışım yaparken günümüzde bürokratik ilişkiler ağı içinde rasyonelleştirerek despotik ve olumsuz bir baskı aracına dönüşmüştür (Kara, 2001). Modernitenin eleştirildiği noktalar modernitenin ilerleme ve evrensel özgürlüğün somut olarak gerçekleşmesi adına önceki vesayetlerin kaldırılması yönelik mücadelesinin geçmişteki itibar göstergelerinin toplumsal karşılıklarını büyük ölçüde zayıflatmış, onun yerine ikame etmeye çalıştıkları yeni iktidar alanıyla Weber’in “demir kafes” olarak kavramsallaştırdığı bürokratik akılcılığın yaratıldığı belirtilmektedir (Harvey, 2014) Öte yandan din ve itibara ilişkin bu tür rasyonelleştirmeler, Weberyen tabirle, ideal tipler oluşturarak tarihsel süreçlere yön veren önemli karizmatik aktörlerin toplumsal anlamdaki konumlarını anlamada etkili olmaktadır. Weber’in papaz-peygamber kavramsallaştırmasına göre, geleneksel algıda Peygamber yeni bir din getirmesi bakımından başlı başına bir otoriteye sahiptir. Papaz ise Peygamber’in getirdiği dinin korunmasına, dolayısıyla düzenin devamını sağlamakta ve Peygamber adına hareket eden âlimleri ifade etmektedir.

Geleneksel otorite (Sivil): Bilgideki derinlikten ziyade dini davranışla dindarlığı esas alan geleneksel halk dindarlığı ve tasavvufa yatkın kesimlerin tabi olduğu çevresinde etki gücüne sahip âlim tipidir (Candan, 2003). Modern dönemle beraber

geleneksel otoritelerin meşruiyetine dair sorgulamalardan tasavvuf da payını almıştır. Tasavvuf menşeli şeyh gibi geleneksel otoriteler, kitabi meşruiyetin yerine geçen otoriteler ve onların keramet, sezgi gibi bilgi kaynakları nedeniyle ciddi eleştirilere maruz kalmıştır (Scholem, 2020:374).

Âlim (Resmi): Din ile dünyanın birbirinden ayrılmadığı geleneksel evrende din ve dini olmayanın bilgisi (ilim) bütünlüklü olarak algılanmaktaydı (Kureşi, 1991). Geçmişte Kur'an'ı yorumlama hakkını başlı başına kendi uhdesinde bulunduran âlimlerin, her birinin içinde bulunduğu zamanın ihtiyaçlarına çözüm bulmak amacıyla ortaya koydukları içtihatların, bugünün evrenini açıklamada yetersiz olduğu görünmektedir. Bu nedenle vahyin yorumlanması konusunda halk tarafından Tanrı tarafından özel bir yetenek (karizma, sınıf) ve özel bir bilgiyle donatıldığı düşünülen kişiler, modern dünyayla ilişkilerini gözden geçirmek durumunda bırakılmaktadır. Aslında bu sorgulama, günümüz toplumsal gerçekliğinde geçmiş evrene ait tarihsel bir kalıntı gözüyle bakılan karizmatik âlim otoritesinin meşruiyetinin ve dolayısıyla onun sahip olduğu özel bilginin güvenilirliğinin ortadan kalkmasını ifade etmektedir.

Böylece geçmişte, başta Kur'an olmak üzere İslami ilimlerle ilgilenenlere (âlim), uğraştıkları kaynakların simgesel değerinden ötürü kutsallık, otorite gibi sembolik bir sermaye atfedilmekte iken, modern dönemde bu sınıfın sahip olduğu toplumsal itibar ve imtiyaza ciddi itirazların yöneltilmesi söz konusudur. Öte yandan âlimin günümüz gerçekliğiyle buluşmuş modern açıdan makbul görülen yönünü temsil eden entelektüel aydın tipi ve halk tabanındaki dini pratik ve yaşama biçimleriyle öne çıkan geleneksel tiplerinde âlimin saygınlığını koruduğu görülmektedir (Gültekin, 2021: 9).

Aydın: Modern dünyada modernizmin bir dinamo etkisi görerek modernleşme adı altında önüne kattığı ne varsa etkilediği, kendine yabancılaştırdığı ve asimile ettiği yerlerden biri olan Türkiye'de yüzyıllardır kutsal şemsiye olarak Müslümanın hayat, ölüm, varlık ve eşyaya bakışına anlam veren dinle ilişkisini son yüzyıldır yeniden düzenlediği görülmektedir. Geçmiş çağırın belli göstergelere tutunarak direnç göstermeye çalışan halk kitlelerinin değişen duruma uyumu ve onu anlamlandırması kolay görünmemektedir. Cumhuriyet döneminde yeni medeniyetin

kültür taşıma misyonunu üstlenen aydınların yeni sorunlarla baş etme konusunda toplumu dönüştürme çabalarının ileride diyanet, ilahiyat şeklinde kurumsallaşmasıyla modern durumu anlama ve onunla uyum sağlama daha çok yol kat edildiği söylenebilir. Nitekim aydınlar modern kavramlaştırma setinden hareketle dinle modernite arasında ilişki kurmaya çalışmaktadır.

Pozitivizmin İslam toplumunda yarattığı anlam krizini aşmanın yollarını arama konusunda entelektüeller önemli bir fonksiyon üstlenmiştir (Baljon, 1994: 154). Onların, toplumu Batı'da üretilen bilgiden haberdar ederek toplumun yeni gerçekliğe uyumuna katkıda bulunduğunu ifade etmiştir. İlahiyatçı kimliği, geçmişteki Sünni paradigmasına sahip âlim kategorisinden farklı olarak bilimin doğrularına güvenen bir aydın tipini temsil etmektedir.

Dini yorumlamada otorite figürü olmuş olan “âlim”in itibarının, modern yorumlar ve din dilinin millileşmesi/sekülerleşmesi şeklindeki makro değişimler karşısında iyiden iyiye sarsılmış olduğu söylenebilir. Böylece güç ilişkilerinden bağımsız düşünülemez olan bu tartışmalı alanın, dini entelijensiyasının bugüne kadar din diline hâkimiyeti (Arapça ve klasik İslami bilgisinin) oranında kazanmış olduğu geleneksel statüsüne ilişkin tehditlerle sarsıldığı görülmektedir. Yeni dünyanın bilgisiyle buluşmanın gerekliliği cumhuriyetin Osmanlı'daki kitabi dinin temsilcisi konumundaki Şeyhülislam'dan alınan mirası devam ettiren bir kurum olarak Diyanet'in ihdasına neden olmuştur. Diyanet, resmî ideolojinin taşıyıcısı sıfatıyla cemaatler üzerinde bir kontrolör ve denge unsuru olmayı Cumhuriyet'te de devam ettirmektedir. Fakat burada unutulmaması gereken nokta, seküler devlette dine ancak ibadetlerin yerine getirilmesi ve kişisel dindarlığa rehberlik etme noktasında sınırlı bir alan tanındığıdır. Bu anlamda günümüzdeki dini temsil eden aydınları, Osmanlı'daki mübadilleri ile ilişkilendirirken “devlet kontrolündeki âlim” profilinin sürekliliği kadar dini bürokrasi açısından modernite öncesi ve sonrası bir farklılaşmadan söz etmek gerekir. Böylelikle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e tevarüs eden din ve devlet ilişkilerine ilişkin tecrübenin modern kurumlara aktarılmasıyla ortaya çıkan yeni dini otoriteler (din görevlileri) için geçmişten farklılığı ifade eden “aydın” tanımını kullanıldığı anlaşılmaktadır.

1. Ezmanın Tegayyürüyle Beraber Dinî Otorite'nin Değişimi: Diyanet:

Laik bir devlet olan Türkiye'de dinin bireysel ve toplumsal olarak yaşanması konusunda denetleyici bir kurum olarak ihdas edilen Diyanet⁹, kuruluşundan itibaren meşruiyet sorunlarıyla¹⁰ karşı karşıyadır.¹¹ Laik bir devlette din referansıya hareket eden bir kurumun varlığı, kuruma dair meşruiyet sorunlarını¹² beraberinde getirmiştir. Başından beri eleştirilerin ekseriyetle odaklandığı noktalar, cumhuriyetin kendine özgü bir kurumsallaşması olan Diyanet'in devlet ile ilişkisini nasıl tanzim ettiği (etmesi gerektiği) ve din üzerindeki tasarrufunun (tahakkümü) dinin asli gayesi ile ne kadar örtüştüğü konuları üzerine yoğunlaşmaktadır.

Dinin yeni gerçekliğe uygun olarak bürokratik bir çerçeve içinde yeniden tanziminde aktif olarak rol alan Diyanet personeli, (din görevlisi) dinin devletin araçları doğrultusunda topluma aktarılması misyonu üstlenmiştir. Günümüzde din görevlisinin devletle kurduğu bu yeni ilişki, dinî otoritenin dünyevi çıkarlarla daha iç dışlı olduğu bir süreci ve baskı araçlarının hâkimiyeti altına girişini ifade etmektedir. Bu anlamda Hristiyanlıkta din ile siyaset arasındaki ilişkiyi ifade eden ruhbanlık bağlamında din adamı¹³ kavramsallaştırması, İslam geleneğinde kurumsal anlamda bir karşılığı olmadığı için Türkiye'deki dini bürokrasinin sekülerleşme süreçlerine uyumu Batı'daki gibi tedrici değil, tepeden inme (jakoben) ve toplumun bütün katmanlarında karşılık bulmayan elitist bir çerçeve içinde değerlendirilmelidir (Fazlurrahman, 1981). Böylece günümüzde âlimin bu yeni bürokratik ilişkiler

⁹ Genel idare içerisinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, din işlerini yöneten bir devlet kurumudur. Bkz. 1982 Anayasası md. 136.

¹⁰ Necdet Subaşı, *Sosyoloji Günlükleri. Din, Diyanet ve Yeni Toplumsallıklar* (İstanbul: Mahya, 2018), 147.

¹¹ Bu, cumhuriyetin bir uygulaması değildir. Nitekim Osmanlı deneyimine bakıldığında örfi hukuku uygulayan padişahın karar merci olduğu Osmanlı'da şer'i hukuktan sorumlu şeyhülislam bu hükümlere sadece dinen meşruiyet sağlamaktaydı. Bkz. Filiz Orhan, *Türkiye'de Kur'an İslami Arayışları* (Ankara: Fece, 2022), 266.

¹² Diyanet, Türkiye'de Sünni çoğunluktan oluşan halkın dinî inançlarını uygulaması konusunda kendisine rehberlik ve hizmet sunan devlete bağlı bir kurumdur. Bkz. Ali Bardakoğlu, *Religion and Society* (Ankara, DİB, 2009), 25.

¹³ İslam dininde Tanrı, kutsallar adına yetkiyi kullanarak dinî bilgiyi peygamberin getirdiğinden farklı olarak dünyevi çıkarlarına adına bir güç göstergesi kılan imtiyazlı bir ruhban sınıfı yoktur. Bu nedenle ilmi ehliyete sahip kişiler yalnızca dinî rehberlik yapmaları ile sınırlı bir misyona sahiptir. Bkz. İbrahim Karlı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı* (Ankara: TDV, 2010), 43. "İslam da esas olan ilim ve marifettir. Bilginlere, marifet ehli olmasının dışına başka bir sıfat verilmez. Çünkü ruhaniyet telakkisi, ibadetlerin ruhaniye ve vücudiyeden ibaret olması emel ilkelerine dayanır. Bu sebeple dünyevi işlerle meşgul olmak, sevabı doğuracak bir ibadet olarak değerlendirilmez. Ayrıca ruhaniyette "hulul" anlayışı olduğundan ruhani 1-"mukaddeslik ve "masumluk izafe edilir. Bu da onların beşer üstü kabul edilmesi sonucunu doğurur. Oysa İslam böyle bir telakkii kaldırarak dinî mükellefiyetleri düzenlemiş ve eşitliği sağlamıştır."

bağlamında anlamlandırılması mümkün olabilecektir.¹⁴ Nitekim geçmişte kurumsal çerçevesi itibariyle eğitimden hukuka kadar geniş bir alanda söz sahibi olan dinî otoritenin günümüzde “din görevlisi”¹⁵ şeklinde aldığı formun inanç, ibadet ve ahlakla sınırlandırıldığı görülmektedir.

Öte yandan dinin devletten ayrıldığı değil aksine Türk toplumunda dinin siyasetten ayrıldığı bir süreç yaşanmıştır (Bulaç, 1995: 32-33)¹⁶. Aynı şekilde seküler değerleri benimseyen cumhuriyetin aydın zümresini temsil eden Diyanet, toplumun modern değerlerle uyum göstermesine katkıda bulunan bir devlet kurumudur. Buna göre Diyanet ve onun personel ihtiyacını karşılayan ilahiyatların demokrasi ve modern uygulamaları meşrulaştırarak halkın bu yeni değerler etrafında birleştirilmesinde ciddi katkısı olduğu söylenebilir (Davison, 2013: 41).

Ulus devlet ideolojisini takip eden cumhuriyetin toplumu bu değerler çerçevesinde dönüştürme adına ihdas ettiği¹⁷ Diyanet, kuruluşundan itibaren meşruiyet sorunlarıyla karşı karşıya kalmıştır.¹⁸ Dinin devletten ayrıldığı bir sürecin yaşandığı sekülerliği bir yönetim biçimi olarak seçen cumhuriyette Diyanet’in varlığı statüsüyle ilgili tartışmaların dışında değildir. Aslında Türkiye’de Batı’da olduğu gibi siyasi otoriteyi elinde tutan bir dinî otorite (kilise) olmadığı için devletin dinle olan ilişkisine mesafe koyabilmesi ancak politik gündemlerin yaratılmasıyla mümkün olabilmektedir. Bu durum siyasetin devletten ayrıldığı Türkiye’ye özgü bir süreç olarak ifade edilmektedir.¹⁹ Fakat Osmanlı’dan bu yana Türk toplumu özelinde din zaten devletin kontrolü altında, devletin çıkarlarını meşrulaştıran bir işleve sahip

¹⁴ İbrahim Karşlı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı* (Ankara: TDV, 2010), 114.

¹⁵ Karşlı, din görevlisinin, belli bir kabile ya da aileye mensup olmanın sağladığı bir statünün Tanrı’nın verdiği bir lütf olarak meşrulaştırıldığı din adamından farklı olarak kişinin kazandığı belli yeterlilikler sonucu kamunun tarafından yetkilendirildiği denetime açık bir pozisyonu ifade ettiğini belirtir. Bkz. Karşlı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, 74.

¹⁶ Dinin siyasete müdahalesinin Hristiyan dünyada nelere neden olduğu sorularına değinerek “... Oysa bizim böyle bir sorunumuz yok çünkü bizi yöneten topluma model veren, topluma sahip olan bir iktidar anlayışıyla dinimize bakışım yok, böyle bir din anlayışımız yok Müslümanlıkta”. Bkz. Mehmet İpşirli, “Osmanlı Toplumunda Kadın”, *İslam’ın Işığında Kadın: Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Kolları Konferans ve Panelleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 63.

¹⁷ Atatürk’ün yüksek düzeyde din uzmanı yetiştirecek okullara ilişkin talebi kendisinden sonra gerçekleşse de arzusunun dinin devlet eliyle yapılması olduğunu şu sözler çarpıcı şekilde ortaya koymaktadır. “Türk milletinin dinî duygularını, bir sürü skolastik cahilin eline bırakamayız”. Bkz. İpşirli, *İslam’ın Işığında Kadın: Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Kolları Konferans ve Panelleri*, 70.

¹⁸ Aynı zamanda Diyanet’in laik devlet içerisinde sahip olduğu hareket alanını aşan beklentiler de söz konusu olmaktadır. Dinin üst çerçeve olarak ilişkileri düzenleyeceğine ilişkin beklenti, Diyanet’in statüsünü özerk olarak düşünmeye davet etmektedir.

¹⁹ Ali Bulaç, *İslam ve Demokrasi, Teokrasi, Totalitarizm* (İstanbul: İz, 1995), 32.

olmuştur. Öte yandan, ulemanın rejimin taleplerini kayıtsızca savunduğu anlamına gelmemekte gerektiğinde sivil inisiyatif²⁰ alabilmektedir (Green, 1991:234). Nitekim Osmanlı'da kurumsal bir yapıya sahip olan şeyhülislam ve onun temsil ettiği ulemanın laik cumhuriyetle birlikte Diyanet şeklindeki bir kuruma evrimi, dinin Osmanlı'da icra ettiği bu fonksiyonun cumhuriyete aktarılması anlamına gelmektedir. Öte yandan gerçekleşen bu değişime ulemanın ayak uydurması ve otoritesi/saygınlığını büyük ölçüde yitirmesine mukabelede bulunması kolay olmamıştır.

Diyanet'in sürekliliğin ürünü olan devletle kurduğu bu ilişkinin günümüzde aldığı biçim, devletin seküler çerçevesiyle uyumlu olarak dinin irrasyonel alandan olabildiğince arındırılarak rasyonel bir sunumunun benimsenmesi şeklindedir. Bu durum beraberinde din dilinin sekülerleşmesi riski taşıdığı için endişelere neden olmaktadır. Diğer taraftan Diyanet'e insan kaynağı sağlayan İlahiyatın üretmiş olduğu bilginin rasyonel niteliği de modern durumu meşrulaştıran bir işlev gördüğünden bu bilgiye mesafeli yaklaşılmaktadır (Düzgün, 2008: 8).

Nitekim geleneksel Kur'an okuma biçimlerinden farklı olarak cumhuriyetten itibaren bu kurumların dini hurafelerden arındırıp modern gerçeklikle uyumlu hale getirme adına "anlam"ı öne çıkartan çabalarına tanıklık edilmiştir (Mardin, 1992: 274). Cumhuriyet rejiminin milli dil ideolojisine uygun olarak başlattığı meal ve tefsir çalışmalarıyla Kur'an'la entelektüel bir ilişki kurularak milli bilincin gelişimine katkıda bulunulacak bir "seferberlik" başlatılmıştır (Yıldırım, 2020: 570).

Kuşkusuz Diyanet'i devletin içinden geçtiği politik süreçlerden bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Öte yandan ulus devletin temel saiki olarak anadilin (Türkçe) politik süreçlerin etkisiyle ibadet dili haline getirilmesi gibi girişimlerde ise Diyanet'in sağduyulu aktif bir karşı duruş sergilemiştir.²¹

²⁰ Yönetimin dinsel meşruiyetini sağlamakla beraber yönetimin şer'e aykırı hallerinde halkın yanında muhalif bir tavır sergilemektedir. Bkz. D Swartz, *Kültür ve İktidar, Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi* (1 b.). (E. Gen, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

²¹ Diyanet, modern durumu dikkate alsa da Sünni hassasiyetleri de göz önünde bulundurmaktadır.

Ayrıca Diyanet, devletin resmi aygıtı olarak cemaat ve tarikatların dinî amaç dışına çıkarak dünyevi nüfuz elde ederek yönetim üzerinde hâkimiyet kurma teşebbüslerine karşı denetleyici bir misyon yüklenmiştir. Nitekim 2016'da FETÖ'nün devlete yönelik bu tür darbe girişiminde bulunması, cemaatlerin denetlenmesi konusunda üst bir dinî kurumun gerekliliğini göstermiş ve Diyanet'e düşen sorumlulukları hatırlatmıştır. Bu anlamda Sünni Ortodoksluğunun temsilcisi olan Diyanet'ten, kitabî İslam'ın temsilcisi olması hasebiyle dinî işlevlerin haricinde iktidara yönelik taleplerde bulunan heterodoks yapılara karşı denetleyici bir mekanizma olarak görülmektedir. (Görüldüğü üzere Diyanet'in tartışmalı statüsüne rağmen Türkiye'nin kendine özgül gerçekliğinde) bu kurumun varlığının elzem olduğu anlaşılmaktadır.²²

Türkiye'de cemaatlerin varlığı resmi olarak tanınmadığı için onların faaliyetlerini kayıt altına alması zorlaşmakta dolayısıyla Diyanet'in denetim işlevi yerine getirmesi güçleşmektedir. Bu nedenle cemaatlerin statüleri tanınması faaliyetlerinin devlet tarafından denetlenebilir şekilde şeffaf olabilmesi konusunda önem arz etmektedir. Diyanetin statüsü ile ilgili tartışmaların Diyanet'in mevcut haliyle işlevlerinin konuşulduğu bir çerçeveye evrildiği son zamanlarda, Diyanet'in dinî gruplar üzerindeki işleviyle devletle ilişkili statüsüne olumlu bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Bu durum, bundan böyle Diyanet'i politik tartışmalardan uzak verili statüsüyle toplumsal süreçlerde daha etkin bir şekilde görme yönünde bir eğilimi göstermektedir.

Bu talepler Diyanet'in görev tanımı çerçevesinde düşünülerek Diyanet'in toplum nazarındaki algı ve etkinliğini geliştirecek öneriler doğrultusunda geliştirilebilir. Ayrıca Diyanet'in devlet ile ilişkisinden dolayı diğer gruplara yönelik politikalarının değişiminde²³ devletin politik tutumlarının etkili olduğu unutulmamalıdır. Nitekim bu gruplarla ilişkinin yıllar içerisindeki değişimine odaklanıldığında aynı zamanda devlet nezdinde de bu yapılara ilişkin tutumlardaki

²² Necdet Subaşı, *Sosyoloji Günlükleri. Din, Diyanet ve Yeni Toplumsallıklar* (İstanbul: Mahya, 2018), 148.

²³ Diyanetin cemaatler ile ilgili ortaya koyduğu resim hiyerarşik bir ilişki içinde gerilimli görünmekle birlikte cemaatler de ilginç şekilde Diyanet'in meşruiyetini tanıma ve faaliyetlerini de dinin resmi söylemine uydurarak Diyanet'ten onay alma içinde oldukları görülmektedir.

değişim de öğrenilmiş olmakta aynı zamanda devletin politikalarının nasıl şekillendiği hakkında da fikir edinilmektedir.

2. Modern Dinî bir Entelektüalizm: İlahiyat:

İlahiyat, cumhuriyetin kuruluşunda Darülfünun bünyesinde yer almış, kısa bir sonra kapatılarak yüksek dinî öğretim önemli bir sekteye uğramıştır. 1949'da Ankara'da başlı başına bir İlahiyat kurulmasıyla bugünkü anlamda varlığından söz edilebilecek bu fakülte, İslam'ın modern gerçekliğe uyum sağlaması adına devletin dine yönelik politikaları²⁴ doğrultusunda teoloji üreten bir kurumunu temsil etmektedir.

İlahiyatın dini bilimsel yöntemlerle ele alması nedeniyle modern bilimle ilişki kurması, din referansı ile hareket ettiği için meşruiyet sorunlarıyla karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Öte yandan İlahiyatın bilimin sağladığı evrensel, kuşatıcı bakış ve dini kitabi şekilde kaynaklarla rasyonel şekilde temellendirme girişimi, dinin duygusal boyutlarına hitap eden resmi olmayan formları açısından da bilgisinin niteliğini sorgulanır hale getirmektedir. Bunun yanı sıra cumhuriyetin dine ilişkin politikalarını çoğunluğun dinî yönelimi olan Sünniliğe göre belirlemesine rağmen devletin laikliğe ilişkin formasyonu ile uyumlu bir din anlayışına da dikkat çekildiği görülmektedir. Değişen dini politikalar doğrultusunda teolojinin buna uygun olarak araçsallaştırıldığı gibi örneklerle (Ankara İlahiyat²⁵) de rastlamak mümkündür. Örneğin 1980'lerde yoğun siyasi ortamın sağ- sol şeklinde ayrıştırdığı toplumda birlikteliği yeniden tesis etme hususunda kavramsal set (zorunlu din dersleri vb.) için yine bu kurumlara başvurulmuştur. 1990'lara gelindiğinde ise bu kez laikliğin geniş kesimlerce benimsetilmesi adına İslam'ın demokrasiyle örtüştüğü ileri sürülmüş, Kur'an'da yönetim ile ilgili (şura) meşrulaştırmalar ve dört halifenin seçimi

²⁴ İlahiyat bir bilim olarak doğa bilimleri gibi araştırma yöntemlerini kullanmasına rağmen dayandığı dinî referans kaynakları açısından İlahiyat'ın bilime konu oluşu tartışmalıdır.

²⁵ Fakültelerin kapatılması, uzun süre dinî öğretimin yasaklanmasının neden olduğu sorunlar nedeniyle 1949 yılında İlahiyat adı altında Ankara'da bir İlahiyat fakültesi açılmıştır. Fakat dinî eğitim uzun süre kesintiye uğratıldığı için bu fakülteye belli bir süre felsefe kökenli Hilmi Ziya Ülken gibi farklı bilimlerle uzmanlaşmış Osmanlı bakiyesinden kalma hocalar refakat etmiştir.

yönetime geldiğine ilişkin kurgular için İlahiyatın kavramsal seti devreye konulmuştur.

Görüldüğü üzere mevcut düzeni meşrulaştıran İlahiyatçıların²⁶ bürokrasiyle ilişkisi nedeniyle sahip olduğu elitist²⁷ tavır eleştirilebilmektedir. Öte yandan bilginin sağladığı güçle otoriteyi aşırı yüceltmeci dolayısıyla itikadı açıdan sorunlu örneklerle ulemaya nazaran az da olsa rastlanmaktadır (Kutlu, 2018). İlahiyat akademisinin sahip olduğu kendine has mesafe ve ürettiği bilginin rasyonelliği, dini bilimsel olarak incelenen bir nesne kılması (mezhepler üstü) gibi nedenlerle halktan bağımsız kendine özgül bir sınıf olarak algılanmaktadır. Nitekim günümüzde âlimin modern temsilcisi olarak ilahiyatçının modern dünyada temsil ve itibarının da modern dönemde otoritelere güvensizlik ve bireyin özne olarak öne çıkışıyla birlikte sarsıldığı ifade edilebilir (Keleş, 2017). Yine de Cumhuriyet döneminin yarattığı “aydın” kimliğinin günümüzdeki taşıyıcıları olarak ilahiyatçının yer yer mukaddesata ilişkin refleksleri olmakla birlikte asıl çabası gelenek ile modern değerlerin dinden meşruiyet olarak uzlaştırılmasını sağlamaktır (Aktay, 2004).

3. Seçilen Meallere ilişkin Tercihler

Araştırmada geleneksel otorite ilişkilerini (âlim) devam ettiren mealler öncelik sırasına göre Diyanet Yeni, Diyanet vakfı, Yazır, Çantay şeklinde sıralanırken, modern dini otorite ilişkisine uygun mealler konusunda, Ateş, Okuyan, İslamoğlu, Aktaş'a yer verilmiştir. Modern gerçekliğe uygun yorum yapma konusunda Muhammed Esed'in açtığı yol, dini dünyevi çıkarları adına araçsallaştıran dini otoritelere yönelik olumsuz örneklerin sadece ilgili ayette ifade edilen topluluklarla ilgili değil, dünyevi mal ve statü elde etme adına dinin emrine aykırı fiiller işleyen ve buna uygun bir doktrin oluşturan kurumsal dinle ilişkisi ol(may)an herkesi kapsayacak şekilde dolayısıyla Müslümanların da din ve otorite arasındaki ilişkilerde

²⁶ Laik hukuk sisteminde İlahiyat'ın kendisine tanınan alan çerçevesinde devletin kurucu değerlerini benimsemesi beklenmekte, fakat bu okulların devletin bu yöndeki beklentisiyle çelişen kuruluş amacına aykırı çıktılar vermesini anlamlandırmak mümkün olmamaktadır. Dönemin politik evreni düşünüldüğünde anlam kazanan bu kongre, laikliğin geniş kesimlerce sahiplenilmesi için bir politika olarak dinî referans sistemine atıfta bulunan meşrulaştırmalar içermektedir. Bkz. İpşirli, *İslam'ın Işığında Kadın: Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Kolları Konferans ve Panelleri*, 28.

²⁷ Nitekim Fetö örneğinde bunun ne kadar elzem olduğu ortaya çıkmıştır.

nasıl bir tutum sergilediği üzerine düşünmesini ihtar edici biçimde genişletilmiştir. Araştırmada mealler arasında karşılaştırma yapılmadığında aşırı yorumlara gitmeden mutedil bir yorum adına muteber kabul edilen kurumsal meal olan “Diyanet yeni meal”inin yorumuna yer verilmiştir. Yorumlarında tarihsel gerçeklik (rivayet)le ilişki kurma ve yorumlarda bir sürekliliğin takip edilmesi, ayetlerin bugüne kadar anlaşılacağı üzere içsel tutarlılığın devam etmesine katkıda bulunan mealler Ateş, Okuyan, İslamoğlu, Aktaş şeklinde sıralanabilir. Gelenekten oldukça farklılaşan teviller ve literal anlamla sınırlı kalan mealler ise bu sıralamanın sonunda yer almaktadır.

4. Ayet Meallerine Yansıyan Boyutu İtibarıyla Dinî Otoritenin Değişimi

Günümüzde internet ve sosyal medyanın gücüyle dinî otoriteler, geçmişteki itibarını büyük ölçüde yitirmiştir. Nitekim günümüzde otorite yer değiştirerek televaizlerin ardından sosyal medyadaki din gruplarının etkinliğine girmektedir. Ayrıca modem dünyada görünmeyen din şeklinde ifade edilebilecek bireysel dindarlıklar bu otoritelerin meşruiyetini sorunlu hale getirmiştir. Müslüman yorumcular da otorite konusundaki bu değişimi metne yansıtmışlardır. Kur’an’da âlim ulema, ehl-i zikir, Ulû’elbab²⁸, ûtu’l kitap şeklindeki kavramsallaştırmaları²⁹ içinde olumlu anlamlarla kullanılmıştır.

“İnsanlardan, (yeryüzünde) hareket eden (diğer) canlılardan ve hayvanlardan yine böyle çeşitli renklerde olanlar vardır. Allah’a karşı ancak; kulları içinden âlim (ulemâ) olanlar derin saygı duyarlar. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır” (Fâtır 28).

Ulemâ: Okuyan³⁰ ulemaya dair açıklamasında “Bu ayetler gerçek âlimlerin, evren kitabının ayetlerini tanıyan, onlardaki sanatı fark edebilen, doğru bir yol/din olan tevhid çizgisinde bir hayat süren insanlar olduğunun delilidir”.

²⁸ Ulû’l-Elbab’a ilişkin bkz. İbrahim 52; Zümer 9, 18, 21.

²⁹ İlgili kavramlara ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. A. Mülayim, *Kur’an’da Din Adamları* (İstanbul, Süleymaniye Vakfı, 2016, 66-78.

³⁰ *Kur’an* Okuyan, çev. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi, 2021).

*Ehlu'z-Zikir*³¹ Diyanet yeni³² mealindeki açıklamada “Kitap ehli” olarak yer almaktadır. “Bilmiyorsanız Kitap ehline sorun” şeklinde de tercüme edilebilir”.

Aktaş³³ da ehl-i zikre ilişkin açıklamasında ise ehl-i zikir ile “Kitap ehli”nin kastedildiği ifadesine yer vermektedir.

“Allah’ın öğütlerinden haberdar olan, Kitap Ehli’ne sorun”.

*Utu'l-ilmê*³⁴ Sebe 6’daki utu’l – ilme, “bilgi verilenler” olarak çevrilerek kavram Diyanet yeni mealindeki açıklamada Ehl’-i Kitap ile ilişkilendirilmektedir:

“Bilgi verilenlerin, sahâbe-i kiram ve onların izinden giden müminler veya Abdullah b. Selâm ve arkadaşları gibi ehl-i kitabın âlimleri olduğu açıklanmıştır. Bu sıralamaya Kur’an ve Hz. Peygamber hakkında olumlu ve gerçekçi tutum izleyen objektif ilim adamları da katılabilir”. Öte yandan Nisa 47.ayet’teki utu’l- ilme kavramının doğrudan “Ehl-i kitap” şeklinde meale yansıtıldığı dikkat çekmektedir: “Ey Ehl-i kitap! Biz birtakım yüzleri silip dümdüz ederek arkalarına çevirmeden yahut cumartesi yasaklarını çiğneyen kimseleri lânetlediğimiz gibi onları da lânetlemeden önce, sizdekini doğrulamak üzere indirdiğimiz kitaba iman edin. Allah’ın emri mutlaka yerine gelecektir.”

Ehli kitap bilginlerinden / âlimlerinden, Peygamberleri gibi dinî buyrukların doğruluğuna şahitlik edip ona bağlı kalanlar, Allah’a samimi olarak yönelenler, Kendilerine verilen kitabı gereği gibi tilavet edenler, Peygamberleriyle birlikte savaşırken yılgınlık göstermeyip sabredenler, İlimde derinleşenlerden Kur’an’a da iman edenler, takdir edilmiştir. İnsanların mallarını haksız yere elde etme, dini kendi hevesleri ve çıkarları için aracı kılma Tevrat’ı tahrif etme, kelimeleri buldukları anlamdan çıkarma, vahyi gizleme, Allah’ın kelamını değiştirme, ruhbanlığı kendileri uydurdukları halde, onun gereğini yerine getirmeme, bir tek olan ilaha ibadet etmekle emroldukları halde Meryem oğlu İsa’yı rab edinme, gibi tutum ve

³¹ “Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine (**ehlü-z zikir**) sorun”. Nahl, 43.

³² *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el- Nahl 16/ 43.

³³ *Kerim Kur’an Türkçe Çeviri*, çev. Erhan Aktaş (Ankara: Emsal, 2022), el- Nahl 16/ 43.

³⁴ *Türkiye Diyanet Vakfı Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), es- Sebe 34/ 6.

davranışları sergileyenlerin de var olduğu belirtilerek onlar da eleştirilmiştir. Kur'an'a göre İslam'da ulemaya verilen toplumsal sorumluluğun bir benzeri ehli kitabın din bilginlerine de verilmiştir: “Gerçek dindarların ve din bilginlerinin onları günah olan bir söz söylemekten ve haram yemekten alıkoymaları gerekmez miydi?” demek suretiyle, bu şekilde yaşanmış eski din bilginlerinin yaşadığı tecrübe Hz. Peygambere vahyedildiği gibi, gelecek olan nesillere de gösterilmektedir (Gültekin, 2021: 96).

4.1. Dini Otoritenin Olumsuz Şekilde Kullanımları

Yukarıda belli kavramsallaştırmalarla insanlara yol gösteren ve varlık, evren olmak üzere Allah'la ilişkisinde derinleşmiş “dinî otorite”ler olumlu kurgu içinde yer almakla birlikte âlim Kuran'da belli bir topluluk anlamında genellikle olumsuz bir kurgu içinde yer alır.

4.1.1. Dini Otoritelerin Dünyevi Çıkar Adına Yaptıkları Davranış ve Tahriflerin Eleştirisi

Kuran'da Yahudi (rabbani, ahbar) ve Hristiyan din adamları dini dünyevi çıkar elde etmek için araçsallaştırdıklarından bahsedilmektedir. Dünyevileşen bu otoriteler dini araçsallaştırmaları açısından eleştirilmektedir. Al-i İmran, 78. ayette yer alan “grup (minhum)” zamirine meallerin verdiği farklı anlamlar, meallerin dinî otoritelere ilişkin bakışını ve günümüzle ilişki kurma çabalarını ortaya koymaktadır”.

“Onlardan öylesi de var ki, [söyledikleri] Kitâb-ı Mukaddes'ten olmadığı halde ondan olduğunu düşünesiniz diye dilleriyle Kitâb-ı Mukaddes'i çarpıtırlar ve Allah'tan olmadığı halde, “Bu, Allah'tandır!” derler; böylece bile bile Allah hakkında yalanlar uydururlar” (Al-i İmran, 78).

Bu ifadeye Diyanet Yeni³⁵, Diyanet vakfı³⁶, Yazır³⁷, Çantay³⁸, Okuyan³⁹’a ait meallerde ayetin tarihsel olarak kastettiği manası olan “Kitâp Ehli” şeklinde anlamlar verildiği görülmektedir.

Günümüzle ilişki kurarak dinî otoriteye ilişkin değişen algıyı meallerine yansıtanlara bakıldığında ise dini dünyevi menfaatleri uğruna indirilmiş olduğundan farklı şekle dönüştüren (tahrif ettiği) dinî otoritelerin olumsuz bir anlatı içinde ele alındığı ayetlerin dikkat çektiği görülür Karslı, 2010: 113-187). Al-i İmran, 78’de tarif edilen bu dinî otorite Aktaş’a göre “Din adamları sınıfı”⁴⁰ şeklinde ifade edilmelidir. Kendisi bu kapsama geleneksel ve modern pek çok otoriteyi dâhil ettiği eleştirel bir açıklamaya da yer vermektedir: “Ruhban sınıfı, cemaat liderleri, tarikat şeyhleri, ilahiyatçılar, mezhep kurucuları, dini geçim kaynağı yapanlar, insanları kendilerine çağırırlar.” Bu mana yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı şekilde son zamanlarda otoritelere yönelik sarsılan güveni ve değişimi yansıtmaya açısından manidardır. Esed⁴¹ de ayetteki işaret edilen grubu Ehli kitap gibi İslam’dan önceki kitap gönderilen dinleri kapsayan geniş bir kitleyi ifade eden “Kitâb-ı, Mukaddes” ile karşılamıştır. İslamoğlu ise tarihsel bağlamda ayetin atfettiği grubu “Yahudiler” olarak doğrudan belirtmeyi tercih etmiştir.

Dini otoritelerin insanları arzu ettikleri ideolojiye yönlendirmede kullandıkları en önemli itici unsur “ahirete ilişkin kurtuluş”tur. Her teoloji hakikatin kendinde olduğunu ve kendilerine inanmaları halinde kurtuluşa ereceklerini ifade etmektedir. Kuran’da dini otoritelerin vahye aykırı olarak sonradan oluşturdukları doktrinlerin geçersizliğini ifade ederek meşruiyet kaynağının Kuran olması gerektiğini ileri sürmektedir. Kur’an’da Ehl-i Kitap’a mensup din adamlarının

³⁵ *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el- Al-i İmran, 78.

³⁶ *Türkiye Diyanet Vakfı Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), el- Al-i İmran, 78.

³⁷ *Hak dinî Kur’ân Dili*, çev. Elmalılı Hamdi Yazır (İstanbul: : Ebuuzziya Matbaası, 1935-1939), el- Al-i İmran, 78.

³⁸ *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: İslam, 1984), el- Al-i İmran, 78.

³⁹ *Kur’an Okuyan*, çev. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi, 2021), el- Al-i İmran, 78.

⁴⁰ *Kerim Kur’an Türkçe Çeviri*, çev. Erhan Aktaş (Ankara: Emsal, 2022), el- Al-i İmran, 78.

⁴¹ *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 2002), el- Al-i İmran, 78.

(rabbanilerin) insanları Tevrat dışındaki kaynaklara (Talmud) yönlendirerek, din adamlarının insanları kendi otoritelerine itaate zorlamaları eleştirilmektedir.

Allah, “*Kul ya ehle-l kitabi lestum ‘ala şey-in (Maide 68) ‘Ey Ehl-i Kitap. Siz ‘Tevrat ve İncil’i ve rabbinizden size indirileni (Kuran’ı) doğru dürüst uygulamadıkça tuttuğunuz yol yol değildir.*” diyor. Müslümanların geçmişte diğer din mensuplarından sosyal, ekonomik yönden üstün olmaları nedeniyle hangi teolojinin insanları kurtuluşa götüreceği ve hangi toplulukların kurtulacağına yönelik dinlerin rekabetinde Müslüman olma avantaj olarak görülürken, dengelerin İslam dünyası aleyhine değişimiyle ve diasporayla Müslümanların Batı’ya göçmesi, Müslüman öteki ayrımını derinleştiren değil, onlarla ortaklıklara vurgu yapan ayetlere yönelmeye neden olmuştur.

“*Bize bugüne kadar gelen vahiylerle inanırız. Allah, sizin de bizim de rabbimizdir.*” (Şura 29).

Bu nedenle kurtuluşun belli bir kurumsal dine aidiyette değil, Kuran’daki Ehli Kitap ile ilgili bahsedilen uyarılara her bir insanın muhatap olduğuna ilişkin bir davranış olarak kodlandığı görülmektedir. Bu durum günümüzde ait olduğu bağlardan soyutlanıp kurumsal dinlerden bağımsız şekilde doğrudan vahiyle buluşan sekülerleşen bireyi hatırlatmaktadır.

Müslümanların, ötekilerin (gayri Müslimlerin) eleştirilen davranışları yapmaları halinde Kuran’da o topluluklar gibi yer alan şekilde cezalandırılacağı belirtilmiştir. Bir başka deyişle, Müslümanların da Kuran’ın uyardığı davranışları yapmaları halinde kurtuluşlarını kat’i görmemeleri gerektiği görülmektedir (İslamoğlu, 2015: 71-77).

4.1.2. Dini Otoritelerin Dünyevi Çıkar Adına Hz. Muhammed ve İslam’a Yaptıkları Davranış ve Tahriflerin Eleştirisi

Yahudi din adamlarının dünyevi menfaat elde etme adına tahrifleri sadece kendi öğretileriyle sınırlı kalmamakta, İslam peygamberine ilişkin Tevrat’ta yazan bilgileri çarpıtmaya kadar uzanabilmektedir. Diyanet işleri meali (yeni), Bakara, 174’ün açıklamasında Yahudilerin kitapta olanı gizlemelerinin Hz. Peygamber’in

geleceğiyle ve buna şahit olmaları halinde son peygambere tabi olmalarıyla kısımlar olduğu belirtilmiştir. “Son peygamber Hz. Muhammed’in nitelik ve özellikleri Tevrat’ta belirtilmişti. Yahudi hahamları bunları gizlediler. Böylece hem kendileri hem de kavimleri sapmış oldu. Bu değerlendirmeye göre ayette geçen kitaptan kasıt Tevrat; gizlediklerinden kasıt da Hz. Peygamberin nitelikleridir. Ancak Allah’ın kitabında yer alan herhangi bir hükmü gizlemeye yönelik her tür niyet ve teşebbüs bu kategorisinde değerlendirilir”.

Diyanet Vakfı mealinde ayetle ilgili benzer açıklamalara rastlanmaktadır. Peygamberin Tevrat’ta zikredilen vasıflarını maddi karşılıkla gizledikleri belirtilmiştir.

“Yahudi hahamları Peygamberimizin Tevrat’ta zikredilen vasıflarını gizlediler ve yaptıkları bu kötü iş için de maddi karşılık aldılar. Ayette bunun ne kötü bir davranış olduğu anlatılmaktadır”.

Süleyman Ateş mealinde de benzeri bir açıklamaya yer verilmiştir: “Bazı Yahudi bilginleri, Tevrat’ta âhir zaman peygamberinin vasıflarını görmüşlerdi. Hz. Muhammed (s.a.v.)’in, o son peygamber olduğunu bildikleri halde bunu gizlediler, halka söylemediler. Ayette gerçeği gizleyip insanları şaşkırtan kimseler şiddetle uyarılmaktadır”.

Ehli Kitap, Allah’tan başkasına “erbab” (3: 64) ibadet etmeme konusunda uyarılmaktadır.

De ki: “Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah’a ibadet edelim. O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah’ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâh edinmesin.” Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: “Şahit olun, biz Müslümanlarız.” (Al-i İmran, 64).

Diyanet İşleri Meali (Yeni)⁴² ile ilgili açıklamada din büyüklerine (Yahudilerin Hz. Üzeyir’i, Hristiyanların Hz. İsa’yı) aşırı tazim yaparak ilah derecesine çıkartılması tehlikesine dikkat çekildiği ifade edilmiştir. “Bu âyet inince,

⁴² Kur’ân-ı Kerîm Meâlî, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Al-i İmran, 64.

önce Hristiyan iken sonra Müslüman olan Adiy b. Hâtem, “Ya Resûlallah, biz din büyüklerimize tapmazdık” dedi. Hz. Peygamber, “Onlar size bir şeyi helâl veya haram kılar, siz de onların dediklerine uymaz mıydınız? İşte bu, onlara tapmak demektir” buyurdu”.

Sadece Hz. İsa’ya tam bir ulûhiyet ve azizlerine de o’nun belli bazı özelliklerini atfeden Hristiyanları değil, aynı zamanda Üzeyr’e (Ezra) ve hatta bazı büyük Talmud bilginlerine yarı tanrısal bir otorite izafe eden Yahudileri de kapsar.

Mehmet Okuyan Mealinde⁴³ Peygamber’in çağrısını Ehli Kitap’ın Hz. Üzeyir ve Hz. İsa gibi kendisine itaat (tapma) sını istediği iddialarını ortaya koymaktadır: “Bu ayet ilahî mesajlardaki kaynak-ruh-içerik birlikteliğini göstermektedir. Bu ayet ayrıca En’âm 6:90 ve Şûrâ 42:13. ayetlerle birlikte okunmalıdır. Ayetin iniş sebebi şöyledir: “Yahudiler Hz. Muhammed’e şöyle demişti: ‘Hristiyanların Hz. İsa’yı Rab edinmeleri gibi bizim de sadece seni Rab edinmemizi istiyorsun!’ Hristiyanlar da ‘Ey Muhammed, sen Yahudilerin Hz. Üzeyir hakkında söylemiş oldukları şeyi senin hakkında söylememizi istiyorsun’ demişlerdi. İşte bunun üzerine Yüce Allah da bu ayeti indirdi. Bana göre, doğruya en yakın olan görüş, bu ifadeyi Necrân Hristiyanlarına hamletmektir. Çünkü biz, Hz. Muhammed’in önce onlara deliller getirdiğini, sonra da onlarla [mübâhele] istediğini ama bu sırada insafı olup mücadeleyi ve onları zorunlu olarak susturmayı arzulamayız terke dayanan söze geçtiğini açıklamıştık” (Râzî, [Mefâtihu’l-Ğayb], VIII, 85). Bu ayetin Hz. Muhammed’in Medine civarındaki Yahudileri İslam’a davet etmesi veya Necran Hristiyanları hakkında indirildiği de ifade edilmektedir (Taberî, [Câmi’u’l-beyân], III, 302; Zemahşerî, [el-Keşşâf], I, 363)”.

Dinî otoritelerin dünyevi (siyaset) alanlarla kurdukları ilişkiler sonucu kişisel menfaatler elde etmeleri ve dinî bu amaçlar doğrultusunda araçsallaştırmaları eleştirilmektedir. Lafzî itibarıyla belli bir gruba karşılık gelen ayetteki (menüm) zamire pek çok meal sahibi, literal anlamını vermeyi uygun görmüştür (a). Ayetlerin siyaktan hareketle Ehli Kitap’la (b) ilişkili olduğu düşünülen bu ayete Esed, doğrudan “Yahudi “anlamını vermiştir (d). İslamoğlu’nun bir kimlikten ziyade bir

⁴³ Kur’an Okuyan, çev. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi, 2021), el-Al-i İmran, 64.

davranış kodu olduğunu ileri sürdüğü Yahudilik'in geleneksel algıdaki gibi yalnız İsrailoğullarına değil, Müslüman din bilginlerine yönelik de bir ihtar taşıdığı ifade edilmektedir. Aktaş'ın grup ifadesine günümüzdeki din temsilcileri şeklinde anlam vermesi, dinî otoritelere ilişkin olumsuz tutumun yaygın bir dışavurumu olarak görülebilir.

Görüldüğü üzere dini otoritelerin kurumsal bir çerçeveye kavuşmasıyla zaman içinde doktrinin dogmalaşarak sorgulanamaz hale geldiği görece refah ikliminde dini düşünce ve üretim açısından bir kısırlık söz konusu olur. Ayrıca dinin toplumlar için önemli bir meşruiyet kaynağı olması nedeniyle dinden kaynaklandığı söylenen bir uygulamanın halk tabanında doğrudan bir karşılığı bulunmaktadır. İlmi otoritenin izzetini taşıyamayan ve dünyevi istekleri ilmin itibarının önüne geçen kişilerin ellerindeki yetkileri, vahye aykırı şekilde kullanarak vahyi dünyevi amaçlar adına değiştirebildikleri görülmüştür. Kuran'da otoriteye ilişkin olumsuz örnekler kadar olumlu örnekler de yer verilmektedir.

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

İslam geleneğinde dini otorite toplumsal birlikteliğin devamını sağlayan ve içinde bulunulan dünyayı anlamlandırmaya, vahiy, insanlık birikimi gibi gerçekliklere uygun yeniden tanzimi konusunda topluma yön verdiği için tazimle birlikte anılan itibarlı bir kategoride olagelmıştır. Günümüzde modernitenin yerleşik otoriteleri yerinden eden yıkıcı eleştirileri, otoriteyi geçmişteki itibar, statü gibi kavramsallaştırmalar etrafında değerlendirmekten uzaklaştırmış, yöneticilerle birlikte halkı iktidarın baskı araçlarıyla statükonun devam ettiricisi olarak despotik bir ilişki ağı içinde ele almak durumunda kalmıştır. Mealler, günümüzdeki bu değişimin yansıdığı metinler olarak dini otoriteye takdir edilen anlamlar da bu doğrultuda değişmiştir. Nitekim dini otoritenin içeriği sadece günümüzde de varlığını sürdüren “cemaat liderleri, tarikat şeyhleri, mezhep kurucuları”ndan oluşmamakta, bunun yanı sıra modern dini bir sınıfı ifade eden “ilahiyatçılar” da dâhil edilmektedir.

SONUÇ

İslam'ın hukuki çerçevesini imleyen dinî otorite, modern dönemin kendine özgü paradigmasının hâkimiyeti altında tartışmalı hale gelmiştir. Modern zamanda dinî referans kaynakları sorunsallaştırılmakla beraber yasaların uygulayıcısı olan “dinî otoritelerin” meşruiyetleri de ciddi bir güvenlik sorunuyla baş başa kalmıştır. Osmanlı'dan cumhuriyete tevarüs eden âlim otoritesinin günümüzdeki temsilcileri olan Diyanet ve İlahiyat, bugüne kadar devletin aldığı kararların dinî açıdan meşrulaştırılmasını sağlama misyonunu cumhuriyete aktararak ulus devletin milli kaygılarını meşrulaştırıcı bir işlev görmektedir.

Devletin dinî bilgi kaynakları açısından güvenilir bulduğu bu kurumların sahip olmuş oldukları nüfuz, resmi olmayan kanallardan bilgi üreten cemaat, tarikat gibi yapılar üzerinde bir denetim mekanizmasına dönüşmektedir. Bu nedenle devletin Diyanet'in karar alma süreçlerine doğrudan müdahalesi eleştirilerek özerkliği tartışılrsa da Türkiye'nin çok farklı sosyal örüntülere sahip yapısı açısından bu kurumun varlığının elzem olduğu anlaşılmaktadır. Diyanet'in dinî bilgiyi kaynaklarla irtibatı açısından sorgulamaya tabi tutması, sahih olan ile gelenekten olanın ayrıştırılması konusunda devletin hurafelerle mücadelesine katkıda bulunmaktadır.

Bu anlamda modern gerçekliğe uygun şekilde cumhuriyetin atıfta bulunduğu akılcılığın dinde de gerçekleştirilmesi çabasına tanıklık edilmektedir. Bu anlamda modern bir misyon yüklenen Diyanet kadar bilimin temsilcisi konumunda olduğu için modernle daha kolay ilişki kurulabilen İlahiyatın da ortaya konulması gerekmektedir. Referansının din olması nedeniyle İlahiyatın ürettiği bilginin bilimsel açıdan değeri sorgulanmakla beraber bu bilginin de devletin o günkü söylemiyle uyumlu ve onu meşrulaştıran bir çerçeve içinde olduğu söylenebilir.

Bu anlamda Kur'an'daki Yahudi ve Hristiyan din adamlarının iktidarla ilişkileri konusunda meallerde nasıl bir anlam takdirine gittiği önemli hale gelmektedir. Buradan hareketle bu kurumların modern gerçekliği meşrulaştırmaya olan katkıları kadar ürettiği bilginin kendisine sağladığı denetim işlevini gündelik siyasetin değişen ilgilerine göre değil, kendisine özgü sabitelerinden hareket ederek gerçekleştirmesi gerektiği ileri sürülebilir.

KAYNAKÇA

- Aktay, Yasin. “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”. *Bilimname* 3 (2004), 131-151.
- Asad, Talal. *Sekülerliğin Biçimleri. Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. İstanbul: Metis, 2016.
- Ateş, Süleyman. *Kur’ân -ı Kerim ve Yüce Meali*. İstanbul: Yeni ufuklar Neşriyat, 1995.
- Baljon, J. M. S. (1994), *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Ankara, Feccr.
- Bardakoğlu, Ali. *Religion and Society*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Bein, Amit. *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*. çev. Bülent Üçpınar. İstanbul: Berger, Peter. *Gerçekliğin Sosyal İnşası*. İstanbul: Paradigma, 1997.
- Bulaç, Ali. *İslam ve Demokrasi, Teokerasi, Totalitarizm*. İstanbul: İz, 1995.
- Candan, Abdülcelil. *Ulemanın Gücü*. Ahenk Yayınları, 2003.
- Davie, Gracie. *Modern Dünyada Din*. İstanbul: Küre, 1994.
- Davison, Andrew. “Laiklik ve Türkiye’nin Kültürel Modernitesi: Türkiye’yi Avrupa’nın Belirlediği Kavramsal Mekâna Yerleştirmek”. *Türkiye’nin Yeniden İnşası: Modernleşme, Demokratikleşme, Kimlik*. Ed: Emin Fuat Keyman. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Diyanet Vakfı Yayınları. Diyanet Vakfı Yayınları. Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.
- Green, Arnold H. “Liberal Çağda Ulema’nın Tutumları ve Faaliyetleri”. Ed. Ebubekir Bagader” *Modern Çağda Ulema*. çev. Osman Bayraktar. 219-274. İstanbul: İz Yayınları, 1991.
- Gültekin, M. Bekir. Dinî ve İlmî İtibar Olgusu Olarak Ulemâ (Türkiye’de Üç Ulemâ Birliği Örneği). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 2021.
- Güngör, Erol. *İslam’ın Bugünkü Meseleleri* (4 b.). İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1986.
- Hak Dinî Kur’ân Dili*. çev. Elmalılı Hamdi Yazır. İstanbul: Ebuzziya Matbaası, 1935-1939.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. İstanbul: Metis, 2019.
- İpşirli, Mehmet. “Osmanlı Toplumunda Kadın”. *İslam’ın Işığında Kadın: Türkiye Diyanet Vakfı Kadın Kolları Konferans ve Panelleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 1998.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur’an-Gereğeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün, 2008.
- Kara, İsmail. “İslâm’da Ruhbanlık Yoktur” Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 5-21.

- Karlı, İbrahim. *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*. Ankara: TDV, 2010.
- Keleş, Ekrem. “Diyanet: Temsil ve Hizmet Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığının Konumu”. *Dinî Temsil Sorunu*. 25-29. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Kerim Kur’an Türkçe Çeviri*. çev. Erhan Aktaş. Ankara: Emsal, 2022.
- Kitap Yayınevi, 2013.
- Köse, Ali. *Sekülerizm Sorgulanıyor 21.Yüzyılda Dinin Geleceği*. İstanbul: Ufuk, 2002.
- Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk. Ankara: İşaret Yayınları, 2002.
- Kur’an Okuyan*. çev. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi, 2021.
- Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: İslam, 1984.
- Kur’an-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*. İstanbul: İletişim, 1992.
- Mülayim, A. *Kur’an’da Din Adamları*, İstanbul: Süleymaniye Vakfı, 2016.
- Orhan Çağlayan, Filiz. *Türkiye’de Kur’an İslami Arayışları*. Ankara: Fecr, 2022.
- Rahman, Fazlur M. *İslam*. İstanbul: Şelale Yayınları, 1981.
- Râzî, [Mefâtihu’l-Ğayb], VIII,
- Said, Edward. *Entelektüel* (1 b.). çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Scholem, Gershom. Dinî Otorite ve Mistisizm. çev. Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 361-378.
- Subaşı, Necdet. “Dinlerin Kaderi Ulema ve Aydınlanma”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1994), 161-169.
- Subaşı, Necdet. *Sosyoloji Günlükleri. Din, Diyanet ve Yeni Toplumsalıklar*. İstanbul: Mahya, 2018.
- Subaşı, Necdet. *Türk Aydınının Din Anlayışı*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 1995.
- Swartz, David. *Kültür ve İktidar, Pierre Bourdieu’nün Sosyolojisi* (1 b.). çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Taberî, [Câmi’u’l-beyân], III,
- Türkiye Diyanet Vakfı Kur’an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldırım, Umut Turgut. “Laiklik ve Din-Devlet İlişkisi Bağlamında Türkiye, Fransa ve Mısır: Karşılaştırmalı Bir Analizi” *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 41 (2020), 564-579.

AFGANİSTAN’DA SELEFİLİK’İN SOSYAL SONUÇLARI VE RADİKAL HAREKETLERİN YÜKSELİŞİ

*Doktorant Rubullah BEGZAD**

ÖZ

Afganistan’da Selefilik ve dini ifrat anlayışlarının ortaya çıkışı tüm toplumu kapsayan büyük bir sorun haline gelmiştir. Selefilik ve aşırı din anlayışları Afganistan Ehli Sünnet toplumunda, kelim ve fıkıh gibi toplumu etkileyen ekoller arasında büyük tartışmaya neden olmuştur. Selefilik anlayışına sahip din adamları, Ehli Sünnet ve Şii düşünceye karşı çeşitli öğrenci hareketlerini desteklemekte ya da toplumun bazı kesimlerine nüfuz ederek akılcı olan Maturîdî yorumunu engellemeye çalışmaktadırlar. Maturîdî anlayışına sahip olanlar da Selefilerin tekfirci anlayış ve faaliyetlerine karşılık vermektedirler. Bu iki akımın farklı ve hatta birbirine zıt kelamı ve fıkıh yaklaşımlarından ortaya çıkan birtakım sonuçlar toplumu çok etkilemektedir. Selefilik hareketinden kaynaklanan bazı aşırı örgütlerin ortaya çıkışı toplumu siyasi, kültürel, ekonomik ve sosyal anlamda farklı yönlere iterek büyük sorunlara neden olmaktadır. Bu çalışmanın konusu Afganistan’da yaşanan gelişmeleri Selefilik anlayışını merkeze alarak açıklamaktır. Buna bağlı olarak çalışmanın amacı, Selefilik anlayışından ortaya çıkan Taliban’ın beraberinde getirdiği toplumsal ve siyasal sonuçların ülke ve bölgeye etkisini değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Afganistan, Din, Radikal Hareketler, Selefilik, Taliban

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Doktora Öğrencisi, ruhullahbegzad91@gmail.com
Yayın Gönderilme Tarihi: 06.09.2023
Yayın Kabul Tarihi: 01.12.2023
DOI: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1356363
ORCID: 0000-0003-4607-135X

SOCIAL CONSEQUENCES OF SALAFISM AND THE RISE OF RADICAL MOVEMENTS IN AFGHANISTAN

SUMMARY

The emergence of Salafism and religious extremism in Afghanistan has become a major problem for the whole society. Salafism and religious extremism have caused great controversy in the Ahl al-Sunnah community of Afghanistan and among the schools of theology and jurisprudence that influence the society. Clergymen with Salafism support various student movements against Ahl al-Sunnah and Shiite thought or try to prevent the rationalist interpretation of Maturidi by penetrating some segments of the society. Those who understand Maturidis also respond to the takfirist understanding and activities of the Salafis. Some of the results of the different and even contradictory theological and jurisprudential approaches of these two movements affect the society very much. The emergence of some extremist organizations originating from the Salafism movement pushes the society in different directions in political, cultural, economic and social terms and causes great problems. The subject of this study is to explain the developments in Afghanistan by focusing on the concept to Salafism. Accordingly, the aim of the study is to evaluate the impact of the social and political consequences of the Taliban, which emerged from the understanding of Salafism, on the country and the region.

Keywords: Afghanistan, Religion, Radical Movements, Salafism, Taliban

GİRİŒ

Selefilik anlayıŒı, nasslara, Peygamberin hayatına ve Selef Salih’in anlayıŒına dayalı olarak dinin ve dini kimliğin temellerine, ilkelerine ve dinin aslına dnŒ sloganı ile ortaya ıkmıŒtır. Selefilere dinin aslına dnŒ sloganı ile çıkararak kendilerine özel yöntem çıkararak sanki İslam dininin tek savunucuları ve dini en iyi anlayanlar olarak kendilerinden baŒka İslami akımları, Tasavvuf, kelam ve felsefe gibi akım ve ilimleri yok saymıŒlardır (Evkuran, 2015, s. 75). Dini konularda aŒırı davranıŒlar gösteren ve kendi inancından baŒka inanca saygı göstermeyen kiŒiler her toplumda olduğu gibi Afganistan toplumunda da mevcuttur. Afganistan’da Ehli Sünnet anlayıŒına ve Maturidilik gibi akılcı akıma mensup olan kiŒiler karŒı karŒıya gelebilmektedir. İki akım sadece kelamı anlamda değil fıkıh konularında da farklılıklar göstermektedir.

Bu iki akımın grŒ ayrılığı Afganistan toplumunda siyasi, sosyal ve kültürel gibi pek çok sorunlara yol açmaktadır. Afganistan toplumunda gemiŒten beri daha çok Sünni-Hanefi mezhebi benimsenmektedir. Halk bu topraklarda, kökü, kültürel kimliği, maneviyatı, orta yolu benimsemesiyle, fıkıh ve kelamı ekollerin yanında tefsir, hadis, irfan ve tasavvufa da çok önem vermiŒtir. Selefilik ise bu topraklarda yeni bir akım olarak halkın gemiŒten beri alıŒageldiĐi adetlere zıt gelmektedir.

Afganistan toplumunda ağır basan Hanefi ve Maturîdîlik'e uyuşmamaktadır. Selefilik Afganistan'a Hint yarımadasında bulunan Deobend Medresesine eğitim almak amacıyla gidenlerin daha sonra 1947 yılında Pakistan'ın bağımsızlığını kazandıktan sonra Pakistan medreselerinde eğitim alanlar vesilesi ile tedrici bir şekilde Afganistan'a geçmiştir (Nawab, 2019, s. 80).

Geleneksel olarak Afganistan'da din âlimleri üçe ayrılırlar; Buhara anlayışına yakın olanlar ki, bunlardan kasıt orta yolu izleyen âlimlerdir. Buharalı olmaktan amaç, İmam Buhari, İmam Termizi ve İmam Maturîdî anlayışlarına yakın olan ve onların inanç ve görüşlerini benimseyen anlamındadır. İkincisi yukarıda bahsettiğimiz Deobend Medresesinde eğitim alan Deobendli âlimlerdir ki, bunlar daha çok katı ve aşırı din anlayışlarına sahiptirler. Yukarıda bahsettiğimiz Deobend Medresesi ve bunun devamı olarak Pakistan Medreselerinde yetişenlerdir. Üçüncüsü ise Mısır merkezli Müslüman Kardeşler Örgütüdür. Sovyetlerin Afganistan işgali ile bu üç ekolle mensup olanlar ve etkilenenler Afganistan halkının Sovyetler işgaline karşı cihadına ortak oldular. Sovyetlere karşı direniş gruplarına destek amaçlı bölge ve Arap ülkelerinden Afganistan'a geldiler ve Maturîdîlik anlayışı içerisine girmeye çalıştılar (Nawab, 2019, ss. 80-81).

Afganistan'da Selefilik anlayışı, Afganistan'ın siyasi düzen ve toplumunda ve bölgede Ehli Sünnet anlayışına karşı olarak faaliyete başlamış oldu. Bu karşı görüşler Afganistan toplumunda farklı sosyal, kültürel, askeri, ekonomik ve siyasal sonuçları beraberinde getirdi. Bugün hepimiz onun sonucunu görmekteyiz. Bu farklı ve zıt anlayışların sonucunda Afganistan'da DAESH ve Taliban gibi silahlı örgütler ortaya çıktı ve sadece Afganistan toplumu değil belki Amerika ve müttefikleri olan NATO gibi örgütlere karşı savaş verdiler ve bugün Taliban Afganistan'ı yönetmektedirler. Bu çalışmada Selefilik'in Afganistan toplumunda getirdiği sosyal sonuçları ve radikal hareketlerin yükselişini incelemeye çalışacağız. Söylemek gerekir ki, Taliban ile ilgili kısımda, Taliban'ın (1994-2001) dönemi esas alınacaktır. Çünkü Taliban, ABD'nin ve Müttefiklerinin çekilmesiyle 15 Ağustos 2021 yılında Afganistan'ı ikinci kez ele geçirdiler. Taliban'ın birinci dönemi ile ikinci döneminde fazla değişiklik söz konusu değildir. Fakat bazı benzerlikler ve ayrı noktalar söz konusudur.

1. Afganistan’da Selefilik Anlayışının Yayılışı ve Maturîdîlik

Maturîdîlik ekolundan dönen birçok Selefi âlim Maturîdîlik ekolunun düşüncelerine eleştirmekte bu ekole mensup olanları hurafeci, sapkın ve bidat ehli olarak görmektedir. Selefilik’ten etkilenen bu kesim, Afganistan’da Ehli Sünnet camiasında Selefilik’i yayarak Maturîdîlik âlimlerinin arasında fikri ve itikadi ihtilafları getirmişlerdir (Afgani, 1995, ss. 341-342). Afganistan’da Ehli Sünnet camiasından Maturîdîlik ekolüne mensup olan âlimler, Selefilik anlayışının yayılmasının getireceği sonuçların Ehli Sünnet camiasında iyi olamayacağını bildirerek toplumun yararına olmayacağını, toplumu radikalleştireceği endişesini ifade ederek fikri ve itikadi anlamda, Selefilik anlayışını eleştirmektedirler.

Bu âlimlerden biri çağdaş Maturîdî anlayışına sahip olan Müftü Ahmed Ziyayi’dir. Kitabı yazmaktan amacının, Seleflerin tebliğ, faaliyetleri, çalışmaları ve saldırılarına karşı Afganistan toplumunun Maturîdîlik itikadının güçlendirilmesi ve geliştirilmesi olarak belirtmiş ve Afganistan toplumunun Ehli Sünnet anlayışının ve büyük Ehli Sünnet âlimlerinin ve tarikat şeyhlerinin yol ve davranışlarının, olduğu gibi korunması ve yeni nesillere aktararak gereksiz ve zararlı Selefi anlayışlardan uzak durulmasına vesile olacağını söylemiştir (M. A. N. Ziyayi, 2011, ss. 2-3). Bu âlim, Selefilik anlayışını ve uygulamalarını, İslam’ın temel kaynaklarına göre doğru bulmuyor ve toplumda bir ihtilafa sebep vereceği için karşı çıkıyor. Seleflerin, Ehli Sünnet âlimlerini, büyük Sûfîleri ve veliyullahları şirk koşmakla itham ederek Ebu Cehil’e benzetmelerini akla, mantığa ve İslam dinin mensuplarına yakışmayan davranışlar ve inançlar olarak görür. Kelamı konulara değinerek Selefleri Hariciler veya Haricilerin anlayışına sahip olanlar olarak değerlendirir (M. A. N. Ziyayi, 2011, s. 5).

Selefleri eleştiren diğer bir din âlimi ise Muhammed Ubeydullah Eyyubi Kandahari’dir. Kendisi Seleflerin Maturîdî İncancına sahip olanların içerisinde nasıl nüfuz ettiklerini incelemiş ve Seleflerin, Hanefiler’in kitaplarını okuyarak ve inceleyerek kendi anlayışlarına uygun olarak Hanefî anlayışını değiştirdiklerini iddia etmiştir. Seleflerin Ehli Sünnet mezheplerine nüfuz etmelerinin en önemli nedeni

içerisinde bulunun Selefî Salih'in inançlarını Halef âlimlerine göre daha üstün olduğu vurgulanarak yayılmaya çalışılmıştır (Eyyubi el Kandahari, t.y., ss. 3-4).

Afganistan'da Selefîlik anlayışını eleştiren diğer âlimlerden biri, Mevlevî Muhammed Muttahiriddin Kadiri'dir. Selefîlerin Afganistan Maturîdî inançlarına saldırısına karşı bir kelam kitabı olan "Akaid'ül Müslimin fî Islah-i Akaid'ül Münkirin"i yazarak Maturîdîlik inancını savunmuştur. Bu kitapta, Afganistan'a Selefî anlayışının gelişini, Afganistan toplumunun hayrına olmadığını ve olamayacağını çünkü Ehli Sünnet olan dört mezhebi reddine tebliğ ederler, İmam Ebu Hanife'nin görüşlerini Kuran ve sünnete aykırı görürler, müçtehitlerin görüşlerini kabul etmezler ve veliyullahlarla düşmanlık ederler diyerek gençlerin Selefî tebliğcilerinden ve anlayışlarından uzak durmalarını tavsiye eder (Kadiri, 2012, ss. 12-13). Diğer bir din âlimi olan Ebu-l Esfar Ali Muhammed Belhi de Selefîleri eleştirerek "Nasıl Ziyaret Edeceğiz" kitabını yazarak Selefîlerin kabirleri ziyaret etmenin caiz olmadığına dair anlayışını doğru olmadığına dair görüşlerini beyan ederek İslami öğretiler çerçevesinde kabirlerin nasıl ziyaret edileceğini kaleme almıştır (Belhi, 1892, s. 32).

2. Tasavvuf ve Sûfilerle Sorunlar

Tasavvuf fırkaları, Afganistan Ehli Sünnet camiası arasında hâkim ve etkili akımlardan sayılır. Afganistan'ın tasavvufta en öncüleri olan İbrahim Edhem Belhi (778), Şakik Belhi (810), Gazneli Ali bin Osman (1077), Hoca Abdullah Ensari (1088), Hâkim Sanayi Gaznevi (1131), Molla Cami (1492), Molla Fakirullah Celalabadi (1780)'dir. Bu kişiler, Afganistan'da tarikatların farklı kollarını ve genel olarak tasavvufu İslamın temel kaynakları esasına dayanarak yaymışlar ve Müslümanları bu yola davet etmişlerdir. Bunlar Afganistan'da tasavvufun yayılmasına sebep olan kişiler olarak kabul edilir (Nurzayi, 2010, ss. 25-30).

Afganistan'da irfan ve tasavvufî tarikatlar 5. Yüzyıldan sonra Nakşibendi, Kadiri ve Çiştîye kolları ile yayılmıştır. Kabil ve Herat illeri Nakşibendilerin en çok oldukları bölgeler olmuştur. Afganistan'ın eski cumhurbaşkanlarından Sebğatullah Müjdeddi tasavvufun Nakşibendi koluna mensuptu. Afganistan'da tasavvuf

mensuplarının çoğu Nakşibendi’dir. Maturîdî itikadına sahip olan ve Nakşibendi tarikatından olan Mevlâna Yakup Çarhi, Hoca Ubeydullah Ahrar ve Şeyh Ahmed Kabili Selefilik anlayışının yayılmasına engel olmaya çalışan büyük tarikat mensuplarındandır (Mosevi, 2020, ss. 16-20). Afganistan’ın Kabil ve diğer vilayetlerinde 53 Hankah var olduğu söylenir ve bunlar şeriat ile tarikat arasında uyum sağlamışlar ve böylece irfan ve tasavvufu ve Maturîdî inancını yaymaktadırlar (Nurzayi, 2010, s. 38). Bunlar tasavvuf fırkalarını inkâr ve reddedenleri sapık olarak bilirler (Kadiri, 2012, s. 162).

Afganistan’da Selefilik anlayışının ortaya çıkışı ve yükselişinin en önemli sonucu Afganistan’daki irfan ve tasavvuf kültürüne karşı çıkmalarıdır. Afganistan Selefî âlimlerinden Şemseddin Selefî Afgani, Afganistan tasavvuf ehlini hurafeci ve bidat ehli olarak görür ve Hanefî Mezhebini de sahih hadislere göre doğru olmadığını savunur (Afgani, 1995, s. 314). Örnek olarak tasavvuf âlimlerinden ve “Al- Muhanned ala al- Mufannad” isimli kitabın yazarı Halil Ahmed bin Mecit Hanefî’yi (1927) hurafeci ve bidat ehli olarak bilir (Afgani, 1995, s. 338). Hoca Abdul Matin Bahadiri, hadislere dayanarak, kabir ziyareti, tevessülü meşru kabul ederek Ömer bin Hattab’ın davranışlarından sayan ve Selefilerin hangi Selefî Salih’ten olduklarını belli olmayışını söyleyerek Selefilerin şirk saydıkları konulardan biri olan tevessülü şirkten sayılmayacağını savunmuştur. Onların fitneci olarak değerlendirmiş ve davranışlarını Kuran ve Sünnet’e aykırı olduğunu ifade etmiştir. Kuran ve Sünnet’e göre İslam’ın zahir ve batin yönünü olduğunu bunlardan zahir yönünü namaz, oruç, zekât ve haç gibi ibadetlerin oluşturduğunu ve batini yönünü de tasavvuf, ahlak, tezkiyeyi nefis ve ruhsal ibadetlerin oluşturduğunu iddia etmiştir (Bahadiri, 2009, ss. 10-11).

3. Radikal Örgütlerin Ortaya Çıkışı

Bir akımın ve ona bağlı düşüncelerin ortaya çıkması ani bir olgudan değildir. Düşünceler; siyasi, sosyal, kültürel ve dini koşullardan etkilenecek uzun bir süreçte meydana gelmektedir. Bir akımın düşüncelerini iyi bilmek için her şeyden önce o akımın ortaya çıktığı döneminin siyasi, sosyal ve dini koşullarını iyi bilmek gerektirmektedir. Günümüzde radikal örgütlerden bahsedilince ilk akla gelen

ülkelerden biri Afganistan'dır. Afganistan önce İngilizler tarafından işgal edilmiş daha sonra SSCB ve 11 Eylül saldırıları sonucu Amerika ve müttefiklerinin işgali ve Taliban'ın etkisi; bölgeyi uluslararası ilişkilerin merkez sorunlarından biri haline getirmiştir.

3.1. Taliban'ın Oluşumu ve İslam Emirliği'nin Kuruluşu

Genel olarak Taliban olarak nitelendirilen kişiler Medrese eğitimlerine Afganistan'da başlayıp bir müddet sonra Pakistan'a geçerek eğitimlerini burada tamamlamış ya da eksik bırakmışlardır. Pakistan'da eğitim alanların birçoğu Sovyetler işgalinde Afganistan'ı terk edip Pakistan'da sığınan ailelerin çocuklarıdır (Raşit, 2000, s. 47). Afganistan mücahitlerinden, Selefilik inançlarının etkisine kalan, Pakistan Deobend Medresesi'nden çok etkilenen ve Arap ülkelerinin, Pakistan'ın ve diğer ülkelerin maddi ve lojistik yardımlarını toplayan, Mevlevi Muhammed Nabi Muhammed'i ve Mevlevi Yunus Halis gibi kişiler bu yardımların bir kısmını cihat yoluna harcarken, bir yandan Taliban gibi Peştun kökenli örgütlerin temellerini atmış oldular (Sucadi, 2009, s. 313).

Bu sırada Afganistan'da iç savaşların olduğu, belli bir devletin, güvenlik ve istikrarın olmadığı, hiçbir düzen, adalet, hâkimiyetin söz konusu olmadığı, Sovyetlere karşı direnişçilerin içinde olan olumsuz durumların mevcut olduğu dönemde, bölgesel ve küresel güçlerin mali, siyasi, istihbarat ve askeri yardımları ile Taliban Hareketi askeri ve siyasi olarak varlığını 1994 yılında Afganistan'da resmen bildirmiştir. (Zahidi, 2012, s. 122). Amaçlarını Afganistan'da İslam Emirliği adı altında İslam Şariatını uygulamak olarak ilan ettiler (Şerzad, 2014, ss. 80-81). Taliban Afganistan'ın güneyinde bulunan Kandahar ilinde varlığını ilan ederek İslam Şariatına bağlılıklarını tüm ülkede sağlamaya çalışacaklarını dile getirmiştir. Taliban bu açıklamalarını gerçekleştirirken, Afganistan'da Sovyetlere karşı savaşan Peşaver Konseyi tarafından Afganistan İslam Devleti bulunmaktaydı. Geçici devlet başkanlığını yürüten kişilerden biri de Burhaneddin Rabbani idi.

Taliban'a göre bu devletin eksiklikleri çoktu İslam'ın getirdiği hükümleri uygulamada yetersizlerdi bu nedenle Taliban, Sovyetlere karşı cihat eden Afganistan

mücahit liderlerinin kurdukları devleti devirdiler ve Kabil'i ele geçirdiler. Taliban'a göre Burhaneddin Rabbani başkanlığındaki İslam Devleti, İslami hükümleri uygulamada başarılı olamamışlardı bu nedenle devrilmeleri lazımdı. Taliban'ın bu düşüncesi, Selefilik ve özellikle Selefiye cihadın kurucusu olan Seyyid Kutup 'un: İslam devleti, İslam'dan sapmışsa ve İslami hükümleri uygulayamıyorsa ona karşı cihat caizdir görüşüne dayanıyordu. Taliban Seyyid Kutup'un bu görüşüne dayanarak Rabbani'nin başkanlığındaki Afganistan İslam Devletine karşı savaş etmiştir. (Fermaniyan, 2016, ss. 486-491).

O dönem Taliban'ın Pakistan büyükelçisi olan Abdul Selam Zayıf bir konuşmasında dünyayı İslam toprakları ve İslami olmayan topraklar olarak ikiye ayırmış. Zayıf'a göre: Afganistan İslam Emirliği'nin hayatın tüm alanları ile ilgili İslami kanunları bulunmaktadır. Bu sebeple uluslararası hukuk ve bildirilere ihtiyaç olmadığını belirlemiştir Zayıf; Eğer İslam Emirliği de Pakistan ve diğer İslam ülkeleri gibi uluslararası hukuk ve bildirileri kabul ederse İslam çizgisinden çıkılacağı ve İslami olmayan kanunları İslam Şeriatına tercih edileceği düşüncesine sahipti. (Kakar, 2011, s. 98).

Taliban'ın kurucu lideri Molla Ömer'e göre, Afganistan'da Taliban cihadi olmasaydı kâfirlerin yasaları uygulanırdı ve o şöyle diyordu: *"Benim İslam Şeriatını uygulamada hiç kimseden bir korkum yok, benim görevim İslam hükümlerini uygulamaktır"* (Kakar, 2011, s. 131). Taliban'ın devletçilikten amaçları kendi anlayışlarına göre Afganistan toplumunun siyasal, sosyal ve kültürel hayatlarına İslam Şeriatını uygulayarak Afganistan İslam Emirliğini ayakta tutmaktı.

Taliban Afganistan'ın başkenti Kabil'i ve diğer illeri ele geçirdikten sonra Selefilik anlayışının etkisinde olan Ebul Kelam Azad gibi kişilerin düşüncelerini sisteme entegre etmeye çalışmıştır (Ferzan, 2010, s. 169). Taliban'ın siyasi ve dini anlayışına göre Emir, Hulefa-yi Raşidin'in temsilcisidir ve ona itaat etmek vaciptir. Bunun için Taliban'ın lideri olan Molla Muhammed Ömer'e Afganistan genelinden yaklaşık 2 bin din âlimi ve mollalar toplanıp ona Müminlerin Emiri lakabını verdiler ve ona emir-halife olarak biat ettiler ve böylece ona itaat etmek vacip ve itaatsizliği de günah olarak kabul ettiler (Sucadi, 2009, s. 332).

Taliban Hareketi'nin veya başka bir deyişle Afganistan İslam Emirliği'nin siyasi düşüncesi din ve Peştunculuk üzerine kuruludur (Raşit, 2000, s. 162). Taliban kendi anlayışlarına göre İslam'dan katı bir uygulama ortaya koymuşlar. Televizyonlara izin verilmiyordu sadece “Şeriat Radyosu” ve “Zarbil Mümin” isminde bir tane kendilerine ait gazete vardı diğer medya ve basınlara izin yoktu. Emiri Bil Maruf Nehyi Anil Münker Kurumu adı altında, insanları zorla camide cemaatle namaz kıldırma, namaz kılmayanları bulurlarsa dövme, sakallarını tıraş edenlere ceza verme, zina yapanları taşlama (recm) ve hırsızlık yapanları ellerini kesme gibi uygulamaları vardı. Fakat 2021 ABD ve NATO'nun Afganistan'dan çekilmesi ve Taliban'ın yönetimi tekrar ele geçirmesiyle yukarıda bahsettiğimiz uygulamalarında ve davranışlarında biraz yumuşama söz konusudur. Televizyonlara izlemeye izin verildi ve hırsızlık yapanların elleri kesilmiyor.

3.2. Taliban Hükümeti'nin Sonuçları

3.2.1. Yönetimi Peştunlaştırma

Afganistan'da Taliban'ın İslam Emirliği'ni getirmesiyle rejim değişikliği meydana geldi. Devlet sistemi, düzenlemeler, ülke yönetimi ve yasalar tamamen değişti. Taliban'ın çoğu Peştun olduğu için iktidarda ve yönetimde Peştunculuk hâkim oldu. Yönetimde ve idarelerde olan diğer etnik grupların birçoğu özellikle üst kademedekileri işten çıkardılar ve yerlerine kendi ırklarından olan Peştunlar'ı yerleştirdiler. İşten alınan kimselerin yerlerine istihdam edilenlerin çoğunda liyakat diye bir şey söz konusu değildi sadece Peştun ve molla olması yeterliydi (Raşit, 2000, s. 162). Devletin resmi dili de Peştunca oldu ve tüm yazışmalar Peştunca olmaya başladı aynı zamanda eğitim dili de Peştunca olup okul kitapları da Peştunca yazıldı ve basılıp okullara dağıtıldı. Afganistan'da en çok Peştunlar, Özbekler, Tacikler ve Hazaralar bulunmaktadır.

Modern Afganistan'ın kurulmasından beri iktidar Peştunlar'ın elindedir bundan dolayı Afganistan'ın gerçek sahiplerini Peştunlar'ı görürler bu nedenle iktidarı bırakmamak uğruna diğer etnik gruplarla savaşmışlardır (Şefii, 2010, s. 112). Peştunlar kendi aralarında da Durani ve Galzayi olmak üzere ikiye ayrılır ve kendi

aralarında da iktidar mücadelesi için savaşmışlar ve bu iki kabile arasında geçmişten günümüze kadar ciddi anlamda mücadele devam etmektedir.

3.2.2. Siyasi ve Sivil Kuruluşları Yok Etme

Taliban’ın dini ve siyasi düşüncesinde, demokrasi, insan hakları, ifade özgürlüğü, siyasi partilerin faaliyetleri ve sivil toplum kuruluşlarının yeri yoktur. Taliban’ın İslam Emirliği çatısı altında en başta Emir bulunur ve herkes bu kişiye itaat etmek zorundadır. Taliban’ın devletinde güç ayrılıkları söz konusu değildir, Parlamento devlet yapısında yer almamaktadır. Devletlerinde anayasa bulunmamaktadır, anayasa olarak Kuran ve Sünneti kabul etmektedirler. Hiç kimse siyasi parti kurma ve faaliyet gösterme hakkına sahip değildir. Sivil toplum kuruluşlarının faaliyetleri de önem taşımamaktadır. Taliban yönetiminde en önemli konulardan bir tanesi kadın hakları konusudur. Taliban, kadınlara eğitim ve özellikle çalışma hakkı tanımamaktadır (Müjde, 2003, s. 46). Böylece Taliban yönetiminde kadınlar eğitim ve çalışmaktan mahrum olmaktadır. Taliban’ın böyle katı anlayışları, Selefilik-Vehhâbilik anlayışının etkisi altında kaldığını göstermektedir. Selefilik ve Vehhâbilik anlayışının etkisinde kalarak (Kakar, 2011, s. 260). Afganistan’da Bamyân ilinde bulunan 53 ve 36 metrelik eski ve tarihi Buda Heykelini kırmışlar ve heykelciliği putperestliğe benzeterek İslam’a göre caiz olmadığını söyleyerek karşı çıkmışlardır (İmami, 1999, s. 20).

3.2.3. Mezhepsel Sonuçlar

Afganistan halkı %99’ü Müslümandır. Halkın %85’i Sünni olup Hanefi mezhebine mensuptur ve %14’ü Şii mezhebine mensubiyetleri vardır. Taliban Hareketi kendilerini Sünni Hanefi mezhebine mensup olduklarını ifade ederler. Fakat söylemleri ile eylemleri birbirine uyum sağlamaz. Söylem olarak her ne kadar Hanefi Mezhebine mensup olsalar da dinden katı yorum ve eylemleri Selefilik-Vehhâbilik etkisinde kaldıklarını göstermektedir. Taliban’ın mezhep anlayışını eylemlerinden ve uygulamalarından yola çıkacak olursak Vehhâbilik’in bir kolu olan Deobend ekolüne yakın oldukları ifade edilmektedir (Ahmadi, 2011, s. 39). Ancak Taliban Afganistan halkının dininin İslam ve resmi mezhebinin Hanefi Mezhebi

olduğunu, yönetim şeklini İslam Emirliği ve amaçlarının şeriatı uygulamak olduğunu bildirmektedirler. Ancak Taliban, sakal kesmeyi istememeleri, halkı zorla, kurdukları emiri bil maruf kurumu aracılığıyla camiye namaz kılmaya götürmeleri, resim çekmeyi caiz görmemeleri, heykelleri kırmaları, hırsızların ellerini kesmeleri, zina edenleri taşlamaları, kadınların eğitim ve çalışmaya izin vermemeleri gibi uygulamaları ve Selefî Hicazlı Müftü Abdul Aziz bin Baz'ın düşüncesi etkisinde Suudi Arabistan örneği, Müslümanları iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmak için kurdukları Emri Bil Maruf ve Nehyi Anil Münker kurumu, Selefî -Vehhâbî etkisinde kaldıklarını göstermektedir (Kakar, 2011, s. 149).

Taliban'ın mezhebi inançlarına biraz açıklık getirmekte fayda vardır çünkü Taliban'ın iktidarı, yönetim tarzı ve uygulamalarının temelinde iki unsur yatmaktadır. Biri Peştunculuk diğeri din-mezhep anlayışıdır. Bu iki unsur iyi anlaşılardan Taliban iyi anlaşılır. Taliban'ın etkilendiği mezhepsel anlayışların başında Selefilik-Vehhâbîlik anlayışı gelmektedir. Taliban'ın eylem ve uygulamalarına baktığımızda, Selefilik-Vehhâbîlik anlayışları ile ortak noktalarının bulunduğu bilinmektedir. Ortak noktalarının başında yönetim şekli olarak Hilafet gelmektedir. Hilafetlerini Hulefa-i Raşidin'e dayandırır ve kendi hilafetlerini de onların devamı olarak görürler. Taliban yönetiminde halifenin görevini "Emirul Müminin" üstlenir ve ona biat ve itaat esastır. İkinci ortak noktaları, Emri Bil Maruf ve Nehyi Anil Münker kurumudur. Bu kurum dini emirleri Müslümanlara emretmede tam yetkiye sahiptir.

Bu kurumun kurulması İbni Teymiye'nin görüşüne dayanmaktadır. İbni Teymiye'ye göre İslam Devleti'nin en önemli görevlerinden biri Müslümanlara iyiliği emretme ve kötülüklerden sakındırma görevidir. Bu kurumun varlığı ve çalışması Vehhâbîlik'te de bir esastır (Meşkur, 1997, s. 87). Selefilik-Vehhâbîlik ile Taliban'ın ortak noktalarından bir diğeri de akılcılıktan daha çok nakilciliğe önem vermeleridir. Taliban da Selefî-Vehhâbîler gibi dini metinlerin yorumuna ve daha doğrusu teviline önem vermemektedirler. Taliban'ın Buda heykelini kırdıklarına, UNESCO'nun 'akıllı politika izleyin ve tarihi eserleri kırmayın' tepkisine karşı, kurucu liderleri Molla Muhammed Ömer: "bizim akıl ile işimiz yok, bize İslam ne emrettiğiye onu yerine getiriyoruz" cevabı akla önem vermemelerini göstermektedir (Dehkan, 2000, s. 16).

Diğer bir ortak noktaları, kültürel mirasların ve mezarlıkların putperestlik ve şirk koşmaya sebep olacağından yıkılmalarıdır. Mezarlıkları ve heykelleri yıkmak ve tahrip etmek Selefilik ve Vehhâbîlik için de temel esastır. Taliban heykel dikmeyi ve kabir ziyaretini şirk olarak nitelendirmişler bu nedenle eski Buda heykellerini yıkıp kırmışlardır (Müjde, 2003, s. 92).

Taliban’ın Selefilik-Vehhâbîlik ile olan ortak noktalarına baktığımızda onların Selefilik-Vehhâbîliğin etkisi altında kaldıkları belli olmaktadır. Taliban’ın etkilendiği diğer ekollerden biri Deobend ekolüdür. Deobend Medresesi 1867 yılında Mevlâna Muhammed Kasim Nanutuy (1832-1879) ve Mevlâna Raşit Ahmed Ganguhi (1828-1903) ve birçok din âlimleri tarafından Hindistan’ın kuzeyinde bulunan Deobend bölgesinde kurulmuştur. Bu medreseden mezun olanlar Deobendi yani Deobendli deniyor. Deobend ekolü Vehhâbîlik anlayışına yakındır (Asadi Kasimi, 2000, ss. 447-465). Deobend Ekolü’nün kurucularından Raşit Ahmet Ganguhi, Vehhâbîliğin inançlarını doğruluğunu söyler ve Muhammed bin Abdüvehhab’i şirk ve bidat ile iyi mücadele ettiğini ifade eder (Asadi Kasimi, 2000, s. 337).

Taliban’ın en çok etkilendikleri ve medreselerinde eğitim aldıkları ve Taliban’a çok sahip çıkan ve onlara her türlü maddi ve manevi desteği sağlayan Pakistan İslam Âlimler Cemiyetidir. Bu cemiyet Vehhâbî âlimler tarafından Beşir Ahmed Osmani liderliğinde 1945 yılında Pakistan’da kurulmuştur. Bu cemiyet itikadi olarak İbn Teymiye ve Vehhâbîlik akımına mensupturlar (İmami, 1999, ss. 98-99). Taliban’ın bu cemiyetle ilişkisi iç içedir ve çok ciddi bağlılıkları söz konusudur. Cemiyete bağlı iki önemli medrese vardır. Biri, cemiyetin lideri olan Mevlâna Fazlurrahman’ın kurduğu Feyzül Ulum medresesidir ki, Taliban’ın birçok lideri bu medresede eğitim almışlar ve Vehhâbîliği bu medresede tanıyarak etkilenmişlerdir (Esmatullahi, 1999, s. 38). İkinci önemli medrese, Pakistan Hakaniye Medresesi’dir. Taliban’ın kurucu lideri olan Molla Muhammed Ömer bu medresede okumuştur.

Bu medrese Taliban’ı Afganistan cihadı için en çok terbiye eden medresedir. Bu medrese en katı cihat anlayışına sahiptir. Molla Ömer medresenin kurucusu ve

hocası olan daha doğrusu Taliban'ın fikir babası olan Mevlâna Samiulhak ile her zaman ilişkisini korumuştur (Mukallit, 2000, s. 19). Taliban'ın eylemlerinden ve uygulamalarından ve Selefilik-Vehhâbilik ile olan ortak ve benzer noktalarından ve Pakistan'ın en katı cihatçı eğitim veren medreselerinde aldıkları eğitimlerden anlaşılıyor ki, Taliban, katı bir din anlayışına sahiptir. Taliban'ın bu anlayışları sonucunda, uyguladıklarından birkaç tanesini örnek vermek yerinde olacaktır. Taliban döneminde, yasak olanlar: şarkı söylemek ve dans oyunları, erkeklerin sakallarının kesmeleri, kadınların okuması ve çalışması, beş vakit namazın camilerde kılınmasının zorunluluğu, fotoğraf ve resim çekmek, kadınların mahremi olmadan dışarı çıkmamaları, yabancı giysilerin giyilmemesi, sinemaların yıkılması ve sinemaların yasaklanması, heykellerin kırılması, televizyonların yasaklanması gibi uygulamaları söz konusuydu (Paykar, 2022, s. 155).

3.2.4. Eğitimli Kişilerin Ülkeyi Terk Etmesi

Taliban 1996 yılında Panjšir ilçesi (daha sonra bu ilçe vilayet oldu) dışında Afganistan topraklarını ele geçerek Afganistan İslam Emirliği adı altında devleti kurdular. Bahsettiğimiz gibi Taliban iktidarında anayasa Kuran ve Sünnet kabul edildi. Güç ayrılıkları söz konusu değildi. Milli Meclis yoktu. Devlet teşkilatlarında Halife olarak Müminlerin Emiri devlet başkanı ve ondan itaat vacipti. İnsan hakları, demokrasi ve düşünce özgürlüğü, Taliban iktidarında söz konusu değildi. Taliban yönetimi mollaların yönetimi idi. Amaçları Allah'ın dinini uygulamak ve Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatına tabi olmaktı. Taliban'ın gelmesiyle, Afganistan halkını en çok etkileyen kadınları çalışmaya izin verilmemesi ve kızlara okulların kapılarının kapatıldı. Kız çocuklarını okutmak isteyenler tek çareyi ülkeyi terk etmekte buldular. Bununla da kalmayıp yıllardan beri süren iç savaş sonrasında da Taliban'ın sıkı ve katı yönetiminden rahatsız olanlar, can ve mal güvenliğinden tedirgin olanlar, çoğu kişilerin işten ayrılışı ve yerlerine mollaların istihdam edilişi Taliban karşıtlarının işkence edilmesi, demokrasi ve düşünce özgürlüğünün olmayışından ötürü ülkeyi terk etmeye başladılar. Daha çok Pakistan ve İran'a sığınmışlar bu ülkelerden diğer ülkelere gitmeye çalışmışlardır (Kakar, 2011, s. 142).

3.2.5. Kavimler Arası Anlaşmazlıklar

Afganistan’ın nüfusu ne kadar olduğu belli değildir. Çünkü senelerdir nüfus sayımı yapılmamıştır. Afganistan’ın Ulusal İstatistik ve Bilgi İdaresinin 2021 yıllık raporuna göre Afganistan’ın tahmini nüfusu 33.6 milyondur (Celil, 2021). Afganistan farklı etnik grupların yaşadığı bir ülkedir. Afganistan’da 55 farklı etnisitenin olduğu söylenmektedir. En çok olanı Peştunlar, Türkler (Özbekler ve Türkmenler), Tacikler ve Hazaralardır (Begzad, 2014, s. 4). Taliban Hareketi’nin arasında Özbekler, Tacikler vd. olmasına rağmen kurucular ve yöneticilerin çoğu Peştunlar’dan oluşmaktadır.

Taliban Hareketini kuran 29 kişiden sadece iki kişi Peştun kökenli değildir. Taliban’ın dayanaklarından en önemlisi Peştun etnik kimliğidir. Taliban için Peştunvali olmak esastır. Peştun kültürü Taliban Hareketi içerisinde ağır basmaktadır. Peştun kabilecilik geleneği Taliban’ın siyasal örgütlenmesinde en önemli unsurdur. Geleneksel kabile şurası olan “jirge” meclisinde verilen kararlara uyarlar. Peştunlar için jirge çok önem taşımaktadır. Peştun kültürüne ve geleneğine çok bağlı oldukları için diğer kavimlere sıcak bakışları fazla sıcak değildir. Bazı durumlarda Taliban’da dini bağın önüne etnik bağın geçtiği durumlar olur. (Katılmış & Güven, 2022, s. 115).

Taliban’ın Peştunculuk anlayışı ister istemez diğer etnik grupları iktidarın dışında tutmuş ve onların Taliban yönetimine karşı olmasına sebep olmuştur. Taliban 1996 yılında Afganistan’ın büyük çoğunluğunu ele geçirince Hazaralar’ın siyasi lideri olan Abdul Ali Mezari’yi anlamak için Kabil’in Çar Asyab bölgesine davet ederler, Mezari de daveti kabul ederek gelir ve Taliban kendisini tutuklar; ertesi gün Mezari’yi idam ederler. Böylece Taliban ile Hazaralar’ın arası daha çok açılır ve aralarında özellikle Belh-Mezar-i Şerif’te çok ciddi savaş olur iki taraftan da çok kişi ölür (M. R. Ziyayi, 2010, ss. 49-51). Taliban sadece Hazaralar değil aynı zamanda Raşit Dostumun liderliğinde Özbekler ve Rabbani ve Ahmet Şah Mesut liderliğinde Taciklerle de savaş verdiler. Bu savaşlarda ölenlerin sayısı tam belli değildir (Raşit, 2000, s. 126). Aslında Afganistan’ın iç savaşı gibi kavimler arası bir

savaş söz konusuydu. Bu savaşların temelinde iktidar mücadelesi ve etnik nedenler yatardı ve sadece Hazarlarla Şiiilik mezhebi söz konusuydu diyebiliriz.

4. Afgan ve Arap Olgusunun Ortaya Çıkışı

Afganistan'da Selefilik anlayışının bir sonucu, Sovyetlere karşı cihat için Afgan-Arap birleşiminin ortaya çıkışıdır. Sovyetlere karşı cihat amaçlı Mısır, Ürdün, Sudan, Suudi Arabistan, Yemen, Libya, Irak'tan Pakistan'a geldiler ve Pakistan Ordusu tarafından eğitilerek cihat için Afganistan'a gönderildiler ve Afgan mücahitleri grubuna katıldılar (Müjde, 2003, s. 2). Afganistan'a Arapların cihat etmek için gelmesine neden olan kişi Abdullah Yusuf Azzam'dır. Azzam 1941 yılında Filistin'de dünyaya gelmiş, gençlik yıllarında Filistin'den çıkarıldıktan sonra Kuveyt ve Ürdün'de muhacir olarak yaşamıştır. Azzam ilköğrenimini Umman'da almış ve 1964 yılında Şam Üniversitesi İlahiyat fakültesinden mezun olmuş ve aynı yılda Müslüman Kardeşler Örgününe katılmıştır (Roy, 2011, s. 100). Doktorasını İslam Hukuku alanında El- Ezher Üniversitesin 'de 1973 yılında tamamlamış ve 6 günlük Arap-İsrail savaşına da katılmıştır. Bundan sonra 7 yıl Ürdün'de eğitim vermiş ve bu sırada Selefilik Cihat Hareketini kurmuştur (Müjdedi, 2007, s. 29).

Azzam küresel cihadın fikir babası olarak kabul edilir. Aşırı din anlayışı ve katı cihat söylemlerinden ötürü Ürdün devleti onu sürgün etmek zorunda kalmıştır. O Suudi Arabistan'a geçerek 1981 yılında Malik Abdulaziz Üniversitesin 'de eğitim vermeye başlamıştır. Uzun zaman geçmeden Suud ailesinin istişaresi ve desteği ile Hicaz Selefi cihat anlayışını yaymak için Pakistan'a gitmiş, İslamabad İslam Üniversitesine eğitim verirken Afganistan mücahitleri ile tanışır (Müjdedi, 2007, s. 30). Abdullah Azzam öğretimi bırakarak Pakistan Devleti'nin desteği ile Afgan-Arap cihatçıların liderliğini üstlenmiş ve 1984 yılında Arap mücahitlerini Sovyetlere karşı savaşmak için "*Hizmet Okulu*" kurmuştur. Bu okulda, savaşacak kişilere askeri eğitim vererek Afganistan'a cihat için gönderiyormuş (Sucadi, 2009, s. 316). Abdullah Azzam, Afganistan cihadını, Arap dünyasına tanıtmak amacıyla *el Cihat* adında bir dergi çıkarmış ve aynı şekilde Afganistan "*Cihadında Rahman Ayetleri*" adında bir kitap da yazmış, dergi ve kitabında daha çok İbn Teymiye ve Seyyid Kutup'un

görüşlerine yer vermiştir. Böylece Selefilik cihat anlayışını Afganistan’ın Sovyetlere karşı savaşında gençlerin arasında yaymış oldu (Müjdedi, 2007, s. 29).

Afganistan’ın Sovyetlere karşı cihadın fikir babası olarak Abdullah Azzam ve onun destekçisi olarak Bin Ladin kabul edilir. İkisi birlikte Sovyetlere karşı tüm Müslümanları ve özellikle Arapların organize edilmesine sebep olmuştur (Kakar, 2011, s. 193). 1982-1992 yıllarında 100 bin savaşçının Afganistan’a Sovyetlere karşı CIA ve İSİ’in desteği ile askeri eğitim vererek Afganistan’a gönderdikleri iddia edilir (Raşit, 2000, s. 265). Sovyetlere karşı istekli Arap cihatçılarının liderliğini yapan Azzam’ı, Filistinli ve Hamas’ın kurucularından olduğu sebebiyle İsrail Ulusal İstihbarat Teşkilatı (MOSSAD) endişelenerek Amerika’ya Arap mücahitlerin liderliğini yapmak için Suud Ailesinden bir güvenilir kişinin, Azzam’ın yerine getirilmesini önermiştir. Amerika’nın isteğini Suudi Arabistan Kralı kabul etti ve Suudi Arabistan Devleti’nin istihbarat başkanı olan Türki Faysal el Suud Usame Bin Ladin’i Pakistan’a götürerek Suud Ailesi’nin en yetkili temsilci olarak Arap Mücahitlerinin lideri olarak Afganistan ve Pakistanlılara tanıtmıştır.

Azzam ile Usame bin Ladin arasında Arap Mücahitlerinin liderliği konusunda anlaşmazlıkların yaşandığı sırada, Abdullah Azzam iki oğluyla beraber Pakistan’ın Peşaver şehrinde 1989 yılında bir suikast ile öldürülmüştür (Müjdedi, 2007, ss. 31-32). Azzam ile Usame bin Ladin’in arasındaki en büyük ihtilaf, Hizmet Okulu adına Afganistan cihadı için toplanmış paraların nasıl ve ne tür masrafı konusu olduğu söylenir. Azzam toplanan paraların Afganistan cihadına masraf olmasından yana olduğunu ve intihar saldırılarının günahsız insanların ölümüne neden olmasından dolayı dinen caiz olmadığı yönünde fetva verdiğini ancak bu fetvayı Usame bin Ladin’in kabul etmeyerek onu öldürdüğü de ifade edilir (Kakar, 2011, ss. 199-200).

Abdullah Azzam’ın ölümünden sonra Arap Mücahitlerin liderliğini Usame bin Ladin üstlendi. Azzam’ın kurduğu Hizmet Okulu’nu ortadan kaldırarak yerine “*Ensar el Mücahidin*” kurumunu kurdu ve 1998 yılında arkadaşlarıyla birlikte Azzam’ın görüşüne dayanarak “*Kaide ‘ül Cihat*” örgütünü kurdu (Kakar, 2011, ss. 196-197). Bu örgütün amacı, Arap kökenli Afganistan’ın Sovyetlere karşı savaşına katılacak olanlara yardım etmektir. Yabancı mücahitler (43 ülkeden) 1982-1992

yıllarında Pakistan'ın Peşaver ilinde El Kaide'nin askeri merkezine toplanıp Afganistan'a gönderilmiştir (Müjde, 2003, s. 42).

Sovyetlerin Afganistan'dan çıkışından sonra 1992 yılından Dr. Necibullah'ın başkanlığındaki Sovyetlerin desteklediği komünist hükümeti yıkdı ve Afganistan mücahitleri Pakistan'ın Peşaver ilinde bir araya gelerek Afganistan'da bir İslami Devletin kurulacağına ve seçimin gerçekleşeceğine ve geçici olarak 3 aylık süre ile Sebğatullah Müjdeddi'nin başkanlığında anlaşılabilir ancak kendi aralarında anlaşamadıkları için savaşlar başladı. Sovyetlere karşı savaşan ve İslam Hilafetini kuracak olan Araplar ortada kaldı, bir kısmı cihat amaçlı Tacikistan, Çeçenistan ve Azerbaycan'a gittiler ve bir kısmı Afganistan'da İslam Devletine karşı savaşanlarla birleşerek savaştilar (Beniş, 2009, s. 253)

Amerika ve müttefikleri El Kaide Örgütü'nü kendi çıkarlarına tehdit olarak algılamış ve Arap savaşçılarının Afganistan'dan çıkmasını istemiş eğer çıkmazlarsa tutuklanacaklarını bildirince, Usame bin Ladin ve arkadaşları Sudanlı Hasan et-Turabi'nin daveti üzerine Sudan'a gitmişlerdir (Sucadi, 2009, s. 317). Afganistan'da Sovyetlerin çıkışından sonra mücahit siyasi liderlerin İslami devletin kurmaya başarılı olamadıklarından dolayı Pakistan ve Suudi Arabistan'ın desteğiyle Taliban 1994 yılında Afganistan'ın büyük çoğunluğunu ele geçirerek Afganistan İslam Emirliğini kurdular. Taliban'ın lideri Molla Muhammad Ömer Usame bin Ladin ile Pakistan'da tanıştıyordu ve Taliban'ın Afganistan'ı ele geçirmesiyle Usame bin Ladin ve arkadaşlarını Sudan'dan tekrar Afganistan'a getirdi (Müjde, 2003, s. 67) Böylece Taliban ile El Kaide Örgütü'nün birleşmesiyle Usame bin Ladin maddi imkânlarından dolayı Taliban içerisinde etkisini artırdı. Hem Taliban'ı maddi olarak destekledi hem de Taliban içinde benimsenmeye başlandı (Esmatullahi, 1999, s. 288) Böylelikle Usame liderliğinde Selefi cihatçılar tekrar Afganistan'a gelmiş oldular ve Taliban ile 11 Eylül saldırılarına kadar Taliban'a karşı savaşanlarla savaştilar.

SONUÇ

Afganistan Ehli Sünnet toplumunda, Selefilik anlayışının ortaya çıkışı, Afganistan Ehli Sünnet toplumunda fikir, itikadî ve fihkî konularda tartışmalara ve ayrışmalara neden olmuştur. Selefî âlimler, Ehli Sünnet olan Tasavvufî fırkaları, ehli bidat ve hurafeci olarak görmüşlerdir. Onların doğru yolda olmadıklarını söyleyerek Selefilik anlayışının doğruluğunu iddia etmişlerdir. Halk içinde ve özellikle eğitim kurumlarında nüfuz ederek Maturîdîlik inancının akılcı diye halkın ve özellikle gençlerin inançlarını değiştirerek Maturîdîlik’ten uzaklaştırmaya çalışmışlar.

Seleflerin Afganistan’daki varlığının bir diğer sonucu da Taliban Hareketinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu askeri, fikri ve siyasi hareketin dini anlayışı, Deobend okulunun anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayışa Pakistan’ın dini medreselerinde eğitim alarak sahip olmuşlardır. Maturîdîler, devleti ve hilafeti dinin furuatından sayarlar ve şeriatın uygulanması için İslam sistemini vacip olarak görürler. Onlara göre, fesat, fitne ve kargaşa yüzünden devlete karşı çıkmak caiz değildir ve dini âlimler İslami Hükümdarlara öğüt vermesi gerekir. Ancak Taliban, Deobend Selefilik anlayışının etkisiyle Maturîdîler’in anlayışları ile karşı karşıya kalarak, Sovyetlerin çıkmasından sonra kurulan Afganistan İslam Devletine savaş ilan ederek Afganistan’ın büyük birçoğunu ele geçirdiler ve Afganistan İslam

Emirliğini kurdular. Kendilerinden İslami yorumlayarak İslam Emirliği adı altında devlet kurdular.

Afganistan'da Taliban'ın 5 senelik iktidarı, siyasal, mezhebi ve sosyal sonuçlar da beraberinde getirmiştir. Bu sonuçlardan en önemlileri, iktidarı Peştonlaştırma, siyasi ve sivil kuruluşları yok etme, mezhepsel sorunlar ve kavimler arası anlaşmazlıklardır ve en önemlisi El Kaide Örgütü ile birleşip ABD'ye meydan okuyarak 11 Eylül saldırısını gerçekleştirdiler ve saldırı sonucunda ABD ve NATO Afganistan'a girdi. Afganistan'da Selefilik anlayışının getirdiği diğer yıkıcı sonuç, Afgan- Arap cihatçılarının Sovyetlere karşı savaşmak için Afganistan'a gelip Selefilik inancını yaymalarıdır. Bu inanç dünyada en makul devlet sisteminin hilafet olduğunu savunurdu ve bu amaçla savaşlılardı. Bunlar Hz. Muhammed'i *s.a.v.* kendilerine örnek alırlardı ve onların düşünce ve siyasal sistemleri tüm ülkeleri kapsayacak düzeyde çok genişti. Bunlar demokrasiyi İslami hükümlere aykırı görerek halkı cumhurbaşkanlığı ve meclis seçimlerine katılmayı yasaklar ve hilafetin kurulması uğruna savaşı meşru bir yol olarak gördüler. Ama Afganistan İslam Cumhuriyeti Devleti bunların ülkede çalışmasını yasaklayarak devlete karşı olan şebekelerinden ve El Kaide'nin kolundan saymıştı. Bunların faaliyet, çalışmaları ve davranışlarını Afganistan halkının kültürüne aykırı kabul etmişti nitekim Ehli Sünnet âlimleri de bu kitlenin inançlarını İslam ve Sünnete aykırı ilan etmişlerdi. Fakat Taliban 2021 yılında ikinci kez ABD ve NATO'nun çekilmesiyle tekrar Afganistan'ı ele geçirdi ve İslam Emirliği Devletini kurdu.

KAYNAKÇA

- Afgani, S. el S. (1995). Cuhud-i Ulema -i el Hanefiyye fi İptali Akaidu el Kuburiyye (3. bs). Darul Samii.
- Ahmadi, A. (2011). Dini, Tarihi ve Sosyolojik Boyutuyla Taliban Hareketi [Yayımlanmamış (Yüksek Lisans) Tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Asadi Kasimi, U. (2000). Darul Ulum Deobend Hint: Akademiyeyi Şeyhul Hint. Darul Ulum Deobend.
- Bahadiri, K. A. (2009). Keşful Kubur ve Şuhdat-i Ruhani az Dedgah-i İslam ve Buzurgan-i Dini Mubin (2. bs). Aksa.
- Begzad, R. (2014). 11 Eylül Sonrası Afganistan'da Demokratikleşme ve Taliban Örgütü [Yayımlanmamış (Yüksek Lisans) Tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Belhi, N. vd. (1892). El Fetaval Hindiyeye Fi Mezhebil İmamil Azam Ebi Hanife En Numan (2. bs). Darul Fikir.
- Beniş, M. V. (2009). Afganistan-i Maasir Çaleş Saman-i Siyasi (1. bs). Merkez Mutaliat ve Tahkikat-i Rahburdi Afganistan.
- Celil, R. (2021). Nüfuz Afganistan der Sali 1400 (2021). Etilaatroz.
- Dehkan, Dr. M. (2000). İslami İnkilabi Ru der Ru ba İrticayi Talibani. Etilaat.
- Esmatullahi, M. H. vd. (1999). Ceryan-i Pur Şitab Taliban. Naşr-i Beynel Muleli el Huda.
- Evkuran, M. (2015). Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Bir Hareket Olarak Selefilik- Selefi İdeoloji ve İslam Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz. İlahiyat Akademi, 1(1-2), 71-90.
- Eyyubi el Kandahari, M. U. (t.y.). Seyful Kandahari ala Unukul Selefi (1. bs). Mektebehu Ehlu Sünne vel Cemaat.
- Fermaniyan, M. vd. (2016). Selefiyye az Guzeşte ta Hal (1. bs). Danişgah-i Edyan ve Mezahip.
- Ferzan, A. Ş. (2010). Afganistan az Hükümeti Mücahidin ta Sukutu Taliban (1. bs). Aheng Kalem.
- İmami, H. (1999). Afganistan ve Zuhuri Taliban. Şab.
- Kadiri, M. M. (2012). Akaidul Müslimin fi İslah-i Akaidul Münkirin (1. bs). Naşr-i Refah.

- Kakar, M. H. (2011). Safari be Vatan, Taliban ve Bunyad Garayi İslami, Tercüme Sultan Ahmed Bahin (1. bs). Naşr-i Şirketi Kitabı Şah Muhammed.
- Katılmış, C., & Güven, M. E. (2022). Taliban'ın Gerçekliğinin Kurucu Zemini: "Biz" ve "öteki" Oluşumu. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1(23), 107-120.
- Meşkur, M. J. (1997). Seyri Kelam der Farki İslam. Şark Evvel.
- Mosevi, S. J. (2020). Tasavvuf der Afganistan Maasir. Naşr-i Kitabı Taha.
- Mukallit, D. (2000). Medreseyi Hakkani Hastgahi İlmi ve Dini Taliban, Tercüme Muhammed Bahir. Tercüman Siyasi, 39.
- Müjde, V. (2003). Afganistan ve Paş Sal Saltahi Taliban (1. bs). Naşr-i Ney.
- Müjdedi, Ş. A. S. (2007). Lamhat-i Sarnaveşsaz (1. bs). Matbia-yi Sanati ve Tabaati Ahmed.
- Nawab, E. H. (2019). Payamad Hayi Siyasi ve İctimayi Huzuru Salafiyen Der Afganistan. Puzuhush Nameyi Mezahibi İslami, 6(11), 79-100.
- Nurzayi, M. İ. (2010). Tasavvuf ve Çegunegi an der Afganistan (1. bs). Şariat.
- Paykar, K. (2022). Az Nahustin Cumhuriyet ta Duvumin Emarat (1. bs). Encümen Daniş.
- Raşit, A. (2000). Taliban, İslam, Neft ve Baziyi Buzurg Cedid, Tercüme: Asadullah Şefayi ve Sadik Bakiri. Semurgh.
- Roy, O. (2011). Afganistan az Cahad ta Canghayi Dâhili, Tercüme: Ali Âlimi Kermani (1. bs). Naşr-i İrfan.
- Sucadi, S. A. (2009). Guftiman-i Cahani Şudan ve İslami Siyasi der Afganistan (1. bs). Kum: Danişgah-i Mufid.
- Şefii, N. (2010). Baz Tavlid Kudret der Afganistan: Tabyin Kudret Yabi Taliban. Mutaliaat Avrasyayı Merkezi, 3(2), 107-118.
- Şerzad, E. M. (2014). Taliban der Puşt-i Nekab: Razi Zuhur, Razi Sukut, Muamayi Baz Tavvalud (3. bs). Naşr-i Saed.
- Zahidi, S. (2012). Mazi Estimrari (1. bs). Neşr-i Abid.
- Ziyayi, M. A. N. (2011). Akideyi Mezhebi Hanefi (1. bs). Ahrari.
- Ziyayi, M. R. (2010). Hazaraha der İskandinavya (1. bs). Wahdet Bahş.

BELGELERLE KUZEY AZERBAJCAN SEYYİDLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Kamran ABDULLAYEV*

ÖZ

Hz. Peygamber' in *sav* Ehl-i Beyt' i müslümanların hayatında önemli bir yere sahiptir. Fakat özellikle Emevîler döneminde Ehl-i Beyt' e yapılan baskılar sebebiyle Hz. Peygamber' in soyundan gelenler İslâm Dünyası' nın farklı bölgelerine dağılmışlardır. Bu bölgelerden biri de Kuzey Azerbaycan' dır. IX. Asırdan itibaren Ehl-i Beyt mensupları buraya gelerek yerleşmiş ve bölgenin ilmî, kültürel ve siyâsî hayatına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Hem geçmişte hemde günümüzde çeşitli nedenlerden dolayı seyyidlik kavramı istismâr edilmiştir. Dolayısıyla kimlerin gerçek seyyid olduğunu tespit etmek oldukça zorlaşmıştır. Kuzey Azerbaycan' da seyyidlerle ilgilenen ilk kurum olan Şirvanşahlar Devleti' nin Nakibu' l-eşrâf' lık müessesesinin belgeleri günümüze ulaşmadığından dolayı orta asırlarda bu konuda yapılan araştırmalardan habersiziz. XIX. asırda Çarlık Rusya' sı döneminde yapılmış seyyidleri tespit komisyonunun belgeleri de bugün Petersburg' da olduğundan onlara da ulaşma imkânımız olmamıştır. Bu yüzden seyyidlerle ilgili elyazma eserlerde geçen bilgilere, kabir kitâbelerine ve özel arşivlerde bulunan şecerelere mürâcaat edilmiştir. Bu kapsamda Fransa, Suudi Arabistan, Hollanda, Türkiye ve Azerbaycan yazma eser kütüphâneleri arşivleri araştırılmıştır. Bunun yanı sıra Azerbaycan' da bulunan Nimetabad köyü' nde bulunan câmi kütüphânesine ve Elnur Efendiyev Özel Arşivi' ne başvurulmuştur. Çalışmanın amacı seyyidlerin Azerbaycan' ın ilmî ve kültürel hayatına katkılarını araştırmak, istismara açık olmasından dolayı bu konudaki arşiv belgelerini gün yüzüne çıkarmaktır.

Anahtar Kelimeler: *Karabağ, Kuzey Azerbaycan, Seyyid, Şirvan, Yazma Eser*

İslam
Medeniyeti
Dergisi

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Bilim Dalı, kabdullah1984@gmail.com

Yayın Gönderilme Tarihi: 07.09.2023

Yayın Kabul Tarihi: 08.12.2023

DOI: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1356707

ORCID: 0000-0003-2368-7338

SAYYIDS OF NORTHERN AZERBAIJAN WITH DOCUMENTS

SUMMARY

Prophet's Ahl al Bayt *PbuH* has an important place in the lives of the Muslims. However, especially due to the pressure on the Ahl al Bayt during the Umayyad period, the descendants of the Prophet were scattered in different parts of the Islamic world. One of these regions is North Azerbaijan. After IX. century, members of Ahl al Bayt started to settle there and contributed in scientific, cultural, and political life. The concept of "Sayyid" has been exploited for various reasons both in the past and today. Therefore, it has become very difficult to determine who are the real "Sayyids". We are unaware of the research carried out in the middle centuries regarding this issue, since the documents of the Naqib al Ashraf institution of the Shirvanshah State, which was the first institution dealing with Sayyids in Northern Azerbaijan, didn't reach to this day. In addition, as the documents by the Sayyid determination commission during the Tsardom of Russia in XIX. Century are in Petersburg today; we have not had the opportunity to reach them. For this reason, the information in the manuscripts about Sayyids, the epitaphs and the genealogies in private archives were applied to. In this context, researches were carried out in the archives of manuscript libraries of France, Saudi Arabia, the Netherlands, Türkiye, and Azerbaijan. The library of Nimetabad village's mosque and Elnur Efendiyeve private archive were also applied. The aim of the study is to investigate the contributions of the Seyyids to Azerbaijan's scientific and cultural life and to bring archive documents on this subject to light due to their susceptibility to exploitation.

Keywords: *Karabagh, Northern Azerbaijan, Manuscript, Sayyid, Shirvan*

GİRİŞ

Kuzey Azerbaycan' ın tarihinde müstesna rolü olan seyyidlerle ilgili bir çalışmaya rastlayamamız, ayrıca yazma eserlerde bu konuda birçok bilgiyle karşılaşmamız bu makalenin yazılmasına neden oldu. Çalışmadaki temel hedefimiz Kuzey Azerbaycan' ın ilmî ve kültürel hayatında öne çıkmış bazı seyyidleri tanıtmak ve seyyidliğin tespitinde önemli bir belge olan bir şecereye yer vermektir. Bu bağlamda ferdî bir şecere değil de Kuzey Azerbaycan' da toplu halde yaşayan Afurca köyü seyyidlerinin şecerelerine yer verilmiştir. Yine makalenin başında şunu da belirtmemiz gerekir ki Kuzey Azerbaycan'da yaşamış seyyidlerin ilmî birikimlerini araştırmak oldukça geniş bir konudur. Çalışmadaki amacımız bu alandaki ciddi boşluğa dikkat çekmek ve konuya giriş mahiyetinde bazı belgeleri incelemektir.

Sözlükte efendi, önder, fazîletli anlamlarına gelen seyyid kelimesi Hz. Peygamber' in Hz. Ali (ö. 40/661) ve Hz. Fâtıma' dan (ö. 11/632) olan torunlarını ve onların soyundan gelenleri tanımlamak için istifade edilmektedir. H. 358/969 yılından itibaren Hz. Hasan' ın (ö. 49/669) soyundan gelenler için ' şerîf' , Hz.

Hüseyin' in (ö. 61/680) soyundan gelenler için ise 'seyyid' terimlerinin kullanıldığı ifade edilmektedir.¹

Özellikle Emevîler döneminde şiddetli baskılara maruz kalan Ehl-i Beyt üyeleri İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine hicret etmek zorunda kalmışlardır. Bu bölgelerden biri de Kafkasya' dır. Ehl-i Beyt üyelerinin Kuzey Azerbaycan' a geliş tarihleri hakkında bilgi veren tek kaynak kendisi de Ehl-i Beyt mensupu olan Seyyid Hüsâmeddîn er-Rükâlî ed-Dağıştânî' dir (1848-1925). Seyyid Hüsâmeddîn' in bildirdiğine göre Kuzey Azerbaycan' a ilk gelen Ehl-i Beyt üyesi Seyyid Ebû Cafer Ali Hâdî' nin oğlu Seyyid Cafer Mehdî' dir. Sâlih b. Sa' d isimli bir zât Seyyid Cafer' i Derbent' de bulunan dayısına götürmüştür. Seyyid Cafer' in h. 235/849 yılında doğduğunu dikkate alırsak Ehl-i Beyt mensuplarının Kuzey Azerbaycan' a yerleşmelerinin IX. asrın sonlarında olduğu tahmin edilebilir.²

Gence şehrinde bulunan İmamzâde 'Türbesi' nde şöyle bir kitâbe bulunmuştur: "O Allah ebedîdir. Bu İmam Muhammed Bâgir' in -ona selâm olsun-oğlu Mevlânâ İbrâhîm' in mukaddes mekânı, şerefli cennet bağdır. O babasının vefatından yüz yirmi yıl sonra vefat etmiştir". Bu kitâbeden Mevlânâ İbrâhîm' in 731 yılında Medîne' de vefat etmiş on iki imamların beşincisi Muhammed Bâgir' in oğlu olduğu bilgisi bulunsa da elimizdeki kitâbe XIX. asırda yazılmıştır.³ Bu yüzden seyyidlerin er-Rükâlî' nin verdiği tarihten önce Kuzey Azerbaycan' a gelmeleri iddiâsı henüz kesinlik kazanmamıştır.

Kuzey Azerbaycan' da tespit edilebilen seyyidlere ait en eski kitâbe h. 538/1144 yılına aittir. Yazısı neredeyse okunamayacak durumda olan kitâbe Ağdaş iline bağlı Aşağı Nimetabad köyü kabristanlığında bulunmaktadır. Halk arasında Seyyid Hasan Baba ismiyle bilinen kabir taşının üzerinde şu kelimeler okunabildi: ... المرحوم المغفور شيخ سيد الحسن ... قدس الله سره العزيز ونور ضريحه وفع درجته في أعلي الجنان ... (Bu kabir) merhum, bağışlanmış Şeyh Seyyid el-Hasan' ın (kabridir). Kaddesallâhu sirrahu' l-' azîz, (Allah) kabrini nurlandırсын ve derecesini cennetin en yüksek köşesine yükseltsin.

¹ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/40-41.

² M. Kazım Öztürk, *İslâm felsefesine ışık veren seyyidler* (Ankara: Yenigün Matbaası, 1969), 70-74.

³ Meşedihanım Nimet, *Azerbaycan' da pirlər* (Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyat-Poligrafiya Birliği, 1992), 93.

Bu Seyyid Bahşi b. Seyyid Hüseyin en-Nimetabâdi' nin ihsanıdır. Allah'ın rahmeti onun ve babasının üzerine olsun. (Resim 1). Yine aynı köyde ashâbın ileri gelenlerinden Hâlid b. Velîd' in (ö. 21/642) evlatlarının da soy şeceresiyle karşılaşılmıştır. Bu belgelerden hareketle bölgenin Ehl-i Beyt ve ashâb' ın Kuzey Azerbaycan'daki ilk yerleşim yerlerinden biri olduğu düşünülüyor.

Mahmûd Hınalûkî' nin 861/1457 yılında Kaytak yöneticileri ile ilgili yazdığı risalede Şirvanşah Gürşasb' ın (1204-1225) Vardan, Yakublu ve Söyüdü köyleri dışında Şirvan bölgesinde bulunan Ağdaş ilini geçimini sağlaması için Bahadır Han' a verdiği yazılmıştır. Bahsedilen Kaytak yöneticilerinin seyyid oldukları fakat Hz. Hamza' nın (ö. 3/625) soyundan geldikleri aynı risalede detaylı olarak anlatılmaktadır. Şirvanşah Gürşasb akraba olduğu Kaytak emîrlerinden Hamza Bey' e bugün Kuzey Azerbaycan'da bulunan Kuba iline bağlı Kulhan bölgesinden bazı köyleri, Abdülkâdir Bahadır' a ise yine aynı ilde bulunan Rustav köyünü hibe etmiştir. Yine aynı eserde Kaytak Usmileri' nin⁴ seyyid olmaları sebebiyle kendileriyle savaşmanın büyük vebal olduğu vurgulanmaktadır.⁵

Hınalûkî' nin bu risalesi bize Kafkasya' da seyyidlere çok büyük saygı gösterildiğini göstermesinin yanı sıra Hz. Ali ve Fâtıma' nın evlatları dışında kalan Hz. Peygamber' in akrabalarına da bölgede seyyid denildiğini gösteriyor. Aynı kullanıma Seyyid Saduddîn eş-Şirvânî eş-Şekevî' de (ö.?) de rastlanmaktadır. Daha sonra detaylı bilgi verilecek olan Seyyid Saduddîn kendisinin Hz. Peygamber' in amcası Hz. Abbâs' ın (ö. 32/653) soyundan geldiğini ifade etmektedir.

Bugün Kuzey Azerbaycan' da bulunan yerleşim yerlerinin isimlerine bakıldığında çok sayıda 'Seyyid' kökenli köy ismi olduğu görülür. Haçmaz/Seyidler, Laçın/Seyidler, Zerdab/Yukarı Seyidler, Ağdam/Seyidli, Berde/Seyid Yusifli, Füzuli/Seyid Ahmedli, Seyid Mahmudlu, Hocalı/Seyidbeyli, Kelbecer/Seyidler, Kabele/Seyidkışlak ve diğer köy isimleri bunlardan birkaçıdır. Maalesef bu köylerde etnik araştırma yapılmadığından burada yaşayanların seyyidlerle bir ilgisi olup olmadığı bilinmemektedir. Bu köylerin yanı sıra bazı yerleşim yerlerinde seyyidler yaşadığı halde o köylerin isminde 'seyyid' ifadesi

⁴ Kuzey Kafkasya'da bulunan Kaytak bölgesindekileri yöneticilere verilen isim.

⁵ Mahmûd Hınalûkî, *Mine'l-Beyti'llezî fibâ kavâğiz bi'smi Usmi Kaytak* (Paris: Bibliotheque Nationale de France, Departement Des Manuscrits, Turc 679), 53 b-54a.

bulunmamaktadır. Kuba iline bağlı Afurca köyü, Haçmaz iline bağlı Şıhlar köyü, Ağdaş iline bağlı Ağcayazı köyü bunlardandır.⁶

1. Seyyidlerin Kuzey Azerbaycan'ın İlmî ve Kültürel Hayatına Katkıları

IX. asırdan itibaren Kuzey Azerbaycan' a yerleşen seyyid ve şerîfler bölgede İslâmî ilimlerin gelişmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Örneğin Halvetiyye tarikatının pîr-i sânisî Seyyid Yahya Şîrvânî (1403-1462) Kuzey Azerbaycan' ı tasavvufun merkezî bölgelerinden biri hâline getirmişti. Azerbaycan' a yerleşen Ehl-i Beyt mensupları buradan çeşitli ülkelere göç ederek oralarda da İslâm' ın yayılmasına veya gelişmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bunların en önemlilerinden biri Seyyid Yahyâ Şîrvânî' nin oğlu Havâce Alâuddîn Ali b. Seyyid Yahyâ eş-Şîrvânî es-Semerkindî' dir (1320-1457). Ali es-Semerkindî' nin babası Halvetî tarikatında önemli yeri olan Seyyid Yahyâ Şîrvânî ile karıştırılmamalıdır. Bilindiği üzere Halvetî tarîkatı şeyhi olan Seyyid Yahyâ' nın bu isimde bir oğlu bulunmamaktadır. Burada bahsedilen Seyyid Yahyâ Azerbaycan' ın Şîrvan bölgesinden Semerkand' a gitmiş ve orada Tâcu' l-Mestûrân isimli bir hanımla evlenmiştir. Bu evlilikten olan Ali es-Semerkindî hem Özbekistan' ın hem de Anadolu' nun dîni ve siyâsî hayatında etkili olmuş bir şahsiyettir.⁷

Aynı şekilde Halvetî tarîkatı şeyhi Seyyid Yahyâ Şîrvânî' nin küçük oğlu Şeyh Nasrullah Kırım Hanı' nın daveti üzerine Kırım' a giderek nakîbu' l-eşrâf' lık görevini yürütmüş, bunun yanı sıra tasavvufî faaliyetine orada devam etmiştir.⁸ Bu şekilde Kuzey Azerbaycan'dan hicret etmiş bir diğer seyyid ailesi de Şeyh Esved (Kara Pirim) lakabıyla bilinen Pîr Muhammed Karabâğî' nin (ö. 1549) torunlarıdır. *Sefînetü' l-Fetâvâ* eserinin giriş kısmında müellif Erzurum müftüsü Hacı Abdurrahmân Karabâğî, babası Seyyid Hacı Mustafa ve dedelerinden Seyyid

⁶ Meşedihanım Nimet, *Korpus epigrafıçeskix pamyatnikov Azerbaydjana* (Bakı: Nurlan, 2008), 4/102, 105, 113, 131.

⁷ Seyyid Nizâm Bedahşî, *Menâkıbnâme-i Ali es-Semerkindî* (Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, MSS. Vat. Turc. 166), 2a-2b.

⁸ Mehmet Rıhtım, "Yahyâ-yı Şîrvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/264-266.

Muhammed Habîb ile Seyyid Hacı Muhammed' in de kendisi gibi Erzurum müftü ve kadılığı görevini yürüttüklerinden bahsetmektedir.⁹

Azerbaycan'dan hicret etmiş ulemâ seyidlerden bir diğeri Seyyid Mîr Hasan el-Karabâğî' dir (ö.?). Karabâğî' nin bizlere belli olan Arapça üç risalesi vardır. Müellifin *Risâletü' t-tevellâ ve' t-teberrâ* eserinin giriş kısmında Amasya' da Seyyid Hamzâ Nigârî' nin türbesinde medfûn olduğu bilgisi bulunmaktadır.¹⁰ El-Karabâğî ikinci eseri olan *Risâle-i irâde-i cüzîyye*' de Sultân Abdulhamîd döneminde dâru' l-küfr ve' z-zulm olarak nitelediği Çarlık Rusyası' ndan Osmanlı' ya hicret ettiğini söylemektedir.¹¹ Müellifin üçüncü risalesi Seyyid Hamzâ Nigârî' nin isteği üzerine yazdığı *Risâle fî ta' ni limen hâlefe Ali radiyellâhu Teâlâ ' anhu* eseridir.¹² Seyyid Hamza Nigârî' nin halifesi olan Seyyid Hasan' ın *Risâle fî ta' ni limen hâlefe Ali* risalesi Fatih Çınar tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.¹³

Hakkında fazla bilgi bulamadığımız Giryân lakaplı Seyyid Cemâleddîn el-Kazâkî de Osmanlı' ya göç etmiş seyidlerdendir. Seyyid Cemâleddîn el-Kazâkî' nin isminin geçtiği tek kaynak Türkçe *Dîvân*' ıdır. Ketebe kaydındaki bilgiye göre eser 1312/1895 yılında yazılmıştır. Yine aynı yerde Seyyid Cemâleddîn' in Hüseyin Hulûsî el-Karabâğî el-İstanbulî' nin (ö. 1306/1888' den sonra) müridlerinden olduğu bilgisi bulunmaktadır.¹⁴

Özellikle Safevîler döneminden sonra Kuzey Azerbaycan' da ortaya çıkan mezhep çatışmalarının minimize edilmesinde bölge âlimleriyle birlikte Ehl-i Beyt mensuplarının müstesna bir rolü olmuştur. “Ne Ömer' e sebbeden (hakâret eden) şüilerden, ne de Ali' yi velî bilmeyen sünnilerden değiliz, biz hakîkî müslümanız”

⁹ Seyyid Abdurrahmân Karabâğî, *Sefînetü'l-fetâvâ*, (Ankara: Milli Kütüphâne, Yazmalar Koleksiyonu, 9687), 1a.

¹⁰ Seyyid Emir Hasan el-Karabâğî, *Risâletü' t-tevellâ ve' t-teberrâ* (Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen, 2763), 1b.

¹¹ El-Karabâğî, *Risâle-i irâde-i cüzîyye* (İstanbul: İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 118), 2a.

¹² El-Karabâğî, *Risâle fî ta' ni limen hâlefe Ali radiyellâhu Teâlâ ' anhu* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 2291/7, 72a.

¹³ Fatih Çınar, “Nakşî-Hâlidî şeyhi Hamza Nigârî' nin isteğiyle yazılan bir Ehl-i Beyti müdâfaa risâlesi: Risâle fî ta' n li-men hâlefe Ali radiyallâhu Teâlâ anh”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (Haziran, 2019), 133.

¹⁴ Seyyid Semâleddîn el-Kazâkî, *Dîvân* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 943), 63a.

düşüncesini şiar edinen seyyidler bölgede Safevîlerden sonraki dönemde mezhep çatışmalarını neredeyse yok derecesine indirmişlerdir.¹⁵

Kuzey Azerbaycan' da başta İslâmî ilimler olmak üzere tarih, edebiyat ve tasavvuf alanında müstesna hizmetleri olan seyyidler hakkında müstakil bir çalışmanın bulunmaması bu makalenin yazılmasının başlıca sebeplerindedir. Bilindiği gibi seyyidlik konusu ister geçmişte isterse de günümüzde çokça istismâr edilen bir konudur. Müteseyyid olarak tanımlanan sahte seyyidler günümüzde de bulunmaktadır. Bu yüzden gerçek Ehl-i Beyt mensuplarının tanınmasının önemli olduğu kanâatindeyiz. Kuzey Azerbaycan seyyidlerini tespit etmek için elimizde resmî devlet evrakları bulunmadığından bu konuda elde edebildiğimiz yazma eserlere mürâcaat etmekten başka bir yol bulunamadı. Türkiye, Suudi Arabistan, Fransa ve Azerbaycan' da bulunan çeşitli kütüphâneler bu elyazmaları bulmak için başvurulan yerlerden bazılarıdır.

1.1. Mutasavvıf Seyyidler

Kuzey Azerbaycan' da yaygın olmuş başlıca iki tarikat vardır. Bunlar Halvetîlik ve Nakşibendîliktir. Her iki tarikat müntesipleri ve şeyhleri arasında çok sayıda seyyid ve şerîf bulunmaktadır. Halvetîlik tarikatının pîr-i sânisî bilindiği gibi Seyyid Yahyâ eş-Şîrvânî' dir. Seyyid Yahyâ Arapça, Farsça ve Türkçe yazdığı eserleriyle tarikatın yayılmasında müstesna bir rol oynamıştır. Bugün Halvetî tarikatından türemiş bütün kolların şeceresinde eş-Şîrvânî' nin ismini görmek mümkündür.¹⁶

Halvetî şeyhleri arasında ismi geçen ikinci seyyid Şeyh Seyyid Yûsuf el-Müskürî' dir (v. 1485). Bugünkü ismiyle Müşkür köyü Haçmaz iline bağlı önemli bir ilim merkezi olmuştur. Yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunan *Şerbu' ş-Şihâbiyye fi' l-Ferâiz* eserinin müellifiyine bu köyden olan Abdulhalîm el-Müskürî' dir (v. 900/1495).¹⁷ Yine Beyzâvî Tefsîri' ne hâşiyesi ile tanınan

¹⁵ Akil Şirinov, "Karabağ bölgesinde mezheplerarası toleran muhitin formalaşmasında seyyid ocaklarının rolü (Seyid Nigârî ananesi numûnesinde)", *Azerbaycanda tolerantlik ananesi*, haz. Nahid Memmedov, (Bakü: Nurlar, 2015), 18.

¹⁶ Seyyid Yahyâ eş-Şîrvânî, *Keşfu'l-kulûb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4268), 2a; eş-Şîrvânî, *Çebel menâzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4268), 11a.

¹⁷ Abdulhalîm el-Müskürî, *Şerbu' ş-Şihâbiyye fi' l-Ferâiz* (Şam: Dâru'l-Kutubi' z-Zâhiriyye, Mecâmî, 8148), 1a.

Muhammed b. Cemâleddîn b. Ramazan el-Müskürî bu köyde yetişmiş âlimlerdendir.¹⁸ Yûsuf Ziyâeddîn el-Müskürî Haçmaz ilinde bir tekke kurarak irşâd faaliyetiyle meşgul olmuş ve aynı ilin Şıhlar köyünde vefat etmiştir. *Silsiletu' l- Uyûn* ve *Beyânu' l-Esrâr* eserleri Müskürî' ye nispet eserlerindedir.¹⁹

XIX. asır başlarında İsmâil eş-Şîrvânî el-Kürdemîri vasıtasıyla bölgede yayılan Nakşibendî tarîkatı şeyhleri arasında da çok sayıda seyyid görmek mümkündür. Bunlardan en meşhur ve en bilineni Hamzâ Nigârî el-Karabâğî' dir (1805-1886). Nigârî Türkçe ve Farsça yazdığı şiirleriyle Azerbaycan ve Gürcistan' da uzun süre tasavvufî hayatın devam etmesinde etkili olmuştur.²⁰

Seyyid Nigârî dışında fazla tanınmayan iki Nakşî şeyhi daha vardır. Bunlardan ilki es-Seyyid eş-Şerîf İsâ b. Seyyid Muhammed Nebî ed-Dağîstânî eş-Şîrvânî el-Kubavî' dir. İsâ Şîrvânî hakkında tek bilgi müellifi olduğu *Misbâhu' l-Mürîdîn* isimli eserde bulunmaktadır. *Misbâhu' l-Mürîdîn* de genel olarak Nakşibendî tarikatının âdâbı ve zikir yöntemlerinden bahsedilmektedir. Eser müellifin müridi Muhammed Nûrî Ankarâvizâde tarafından 1304/1887 yılında istinsâh edilmiştir. İsâ Şîrvânî, İsmâil Şîrvânî' nin halîfelerinden Abdurrahmân ed-Diyallı' nın hâlifesidir.²¹ İsâ Şîrvânî' nin doğum ve vefat tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. XIX. asırda Osmanlı Devleti' ne hicret etmiş şeyhlerden olan İsâ Şîrvânî Afurca seyyidlerinden olsa da ismi Afurca seyyidlerinin şeceresinde bulunmamaktadır. Müellifin nisbesinde bulunan Dağîstânî kelimesine gelince özellikle XIX. asırda tüm Kafkasya' ya Dağîstan denildiğinden dolayı Çeçenistan'dan Karabağ ve Tiflis' e kadarki bölgede yaşamış âlimlerin çoğunda bu nisbeye rastlanmaktadır. Yani XIX. asırda Dağîstan bir ülke isminden daha ziyâde coğrafya ismidir.²²

¹⁸ Muhammed b. Cemâleddîn b. Ramazan el-Müskürî, *Hâşiyetu'l-Beyzâvî* (Saraybosna: Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, 3815), 1a.

¹⁹ Yûsuf Ziyâeddîn el-Müskürî, *Beyânu' l-Esrâr*, (Ankara: Ankara Tarih, Dil, Coğrafya Kütüphanesi, A. 142), 3a; el-Müskürî, *Silsiletu' l-Uyûn*, (Bakü: Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Elyazmalar Enstitüsü, B-5447), 2a.

²⁰ A. Azmi Bilgin, "Nigârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/85-87.

²¹ İsâ Dağîstânî, *Misbâhu' l-Mürîdîn* (İstanbul: İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE 115), 28b.

²² Tâhir el-Mevlevî, *Kafkasya mücâbidü Şeyh Şâmil'in gazavâtı* (Dâru'l-Hilâfe: Matbaa-i Âmidî, 1333/1915), 214-215.

Hakkında çok az bilgi bulunan diğer bir Nakşî şeyhi ise Ahmed el-Muhâcir olarak bilinen Seyyid Ahmed b. Seyyid Muhammed Şihâbuddîn el-Ağdâşî el-Ağcayazî el-Mekkî' dir (v. 1295/1878). Kaynaklarda Ahmed el-Muhâcir' in Kurân tefsiri, Sahîh-i Buhârî şerhi ve *Mübeyyinu âdâb-i tilâveti' l-Kurân* isimli eserlerinden bahsedilmektedir.²³ Sûfî, müfessir ve muhaddis yönleri olan Ahmed el-Muhâcir' in bir diğer yönü de müzehhip olmasıdır. Ahmed el-Muhâcir' in istinsâh ettiği ve öğrencilerinden Fâzıl Paşa Şerifoviç' e hediye ettiği Kurân nüshası bugün Bosna Hersek' te bulunan Gâzi Hüsrev Bey Kütüphânesi' nde sergilenmektedir. Aynı mushafın sonunda eş-Şeyh Yâsîn eş-Şirvânî' ye verdiği bir icâzetnâme de bulunmaktadır (Resim 2).²⁴ Ahmed el-Muhâcir' in oğlu Seyyid Bîşr b. Ahmed de Azerbaycan' ın bilinmeyen seyyidlerindedir. Seyyid Bîşr hakkında sadece bir icâzetnâmede bilgi bulunmaktadır. Abdulganî Hâlisekarızade tarafından kendisine verilen bu icâzetnâmede kendisinden eş-Şeyh es-Seyyid Bîşr b. es-Seyyid el-Hâc Ahmed el-Muhâcir şeklinde bahsedilmektedir (Resim 3). Kaynaklarda zikredilen eserleri bulunduktan sonra Seyyid Ahmed el-Muhâcir' in ilmî ve tasavvufî kişiliğinin daha fazla netlik kazanacağını düşünüyoruz.

1.2. Müstensih Seyyidler

Kuzey Azerbaycan seyyidlerinin bölgenin ilmî hayatına verdikleri bir diğer katkı eser istinsâhı alanındadır. Yazma eserlerde karşımıza çıkan müstensih seyyidlerden biri Hasan b. Hacı İbrâhîm Efendi Bergüşâdi' dir. Seyyid Hasan Bergüşâdi Zengilan iline bağlı Ağalı köyündendir. Hakkındaki tek bilgi el-Haremu' l-Mekkî Kütüphânesi' ndeki bir mecmuada bulunmaktadır. Eserdeki ketebe kayıtlarında tarih olarak h. 1262/1846 ve 1263/1847 yılları yazılmıştır. Mecmuanın giriş kısmında şu not vardır: *قد وقع في هذا المجلد أربع كتاب: ملا فناري مع حاشيته جهة الوحدة وحسام كاتي مع حاشيته محيي الدين. ومالكه الحقيقي ربنا رب السموات والأرض ومالكه المجازي أنا الحقير الفقير الغريب المهاجر المجاور حسن بن مرحوم ومغفور المحتاج إلي رحمة ربه الغني حاجي إبراهيم أفندي الداغستاني الأصل برکشاطي من قرية أقالی ومن أولاد مير السيد السادات*

²³ Abdullâh b. Abdurrahmân el-Muallimî, *A'lâmu'l-Mekkiyyîn* (Mekke: Müessesetü'l-Furkân, 1421/2000), 419.

²⁴ Haso Popara, "Ko je al-Muhagir ad-Dagistânî prepisivac Mushafa Fadil-Pase Serifovica?", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju-POF*, 59/1, (Kasım, 2010), 204-206.

النجباء العظام مير أقباليم غفر الله له ولوالدينا ولوالديه. (Bu mecmuada dört kitap bulunmaktadır; Molla Fenârî hâşiyesi Cihetü' l-Vahde ile Hüsâm Kâtî hâşiyesi Muhyiddîn ile birlikte. (Mecmuanın) hakikî mâliki göklerin ve yerin sâhibi olan Rabbimizdir. Mecâzî mâliki ise Mîr es-Seyyidu' s-Sâdât en-Nücebâ el-' İzâm Mîr Ağabâlim evlatlarından olan hakîr, fakîr, garip, muhâcir ve mücâvir Hasan b. merhûm mağfûr, el-Ganî olan Rabbinin rahmetine muhtaç, Dağistan asıllı, Ağalı köyünden İbrâhîm Efendi Bergüşâdî' dir.²⁵ Müstensih mecmuada dört risale bulunduğunu söylese de eserin sonunda müellifi bilinmeyen *Tâbirnâme* ve *Sükkername* isimli iki risale daha bulunmaktadır.

Aynı mecmuanın son kısımlarındaki ketebe kayıtlarından birinde şu not yazılmıştır: سوده حسن خلف حاجي إبراهيم أفندي الأصل داغستاني من ولاية قره باغ ومن أويماق. (Bu risaleyi Dağistan asıllı Karabağ vilâyetinin Ağalı oymağından Hasan b. Hacı İbrâhîm Efendi yazdı). Yine aynı yerde eserin yazılış yeri olarak şu cümle bulunmaktadır: الساكن مكة والناظر المنتظر مدينة نال الله مرامه والحسيني نسبا ومن أولاد مير. (Mekke' de sâkin, Medîne' ye (gitmeği) bekleyen. Allah onu arzusuna ulaştırırsın. Neseben el-Hüseynî, Bergüşad kasabasından Mîr Ağabâlim el-Karabâğî evlatlarından).²⁶

Mecmuadaki bilgilerden hareketle Seyyid Hasan b. Hacı İbrâhîm' in Hicaz bölgesine hicret etmiş Karabağ seyyidlerinden olduğunu ve 1263/1847 yılında hayatta olduğunu öğrenmekteyiz.

Müstensih seyyidlerden bir diğeri Muhammed b. Ebî' l-Hüdâ el-Karabâğî' dir. Hayatı hakkında hiçbir kaynakta bilgi bulunamadı. El-Karabâğî' nin isminin geçtiği tek yazma eser Fransa Milli Kütüphânesi' nde bulunmaktadır. Taşköprizâde Ahmed Efendi' nin *Mesâlikü' l-ḥalâs fî mebâlikü' l-ḥavâs* risalesinin ketebe kaydında şu not bulunmaktadır: علي يد أقل الوري أدل أهل الهوى محمد بن أبو الهدي غفر الله لهما وعفا إذا جاءت الطامة الكبرى بحرمة المصطفى من أولاد سلطان العارفين قدوة المشائخ الكبار الشيخ سليمان القراباغي الحسيني قدس الله سره وزاد فتوحه. (Bu risale insanların en değerlisi, hevâ ehlinin en aşağısı Muhammed b. Ebî' l-Hüdâ' nın eliyle tamamlandı. Büyük felâket geldiği gün Allah onları Mustafâ hürmetine affetsin ve

²⁵ Molla Fenârî, *el-Fenâidü'l-Fenârîyye* (Mekke: Mektebetü'l-Haremi'l-Mekki, 4189), 1a.

²⁶ Molla Fenârî, *el-Fenâidü'l-Fenârîyye* (Mektebetü'l-Haremi'l-Mekki, 4189), 180a.

bağışlasın. (Muhammed b. Ebi' l-Hüdâ) ârifler sultânı, büyük şeyhler önderi, Şeyh Süleymân el-Karabâğî el-Hüseynî evlatlarından. Sırrı mukaddes, fuhûhâtı ziyâde olsun).²⁷ El-Karabâğî' nin ketebe kaydında tarih bulunmadığından dolayı bu risaleyi ne zaman yazdığı bilinmemektedir. Fakat aynı mecmuada 946/1540 tarihinde istinsâh edilmiş başka bir risale daha vardır. Bu tarihten hareketle el-Karabâğî' nin XVI. asrın ortalarında hayatta olduğu tahmîn edilebilir.²⁸

Yine hakkında bilgi bulunmayan başka bir müstensih Seyyid Muhammed Çelebi Efendidir. Demenhûrî' nin *Süllemu' l-mantık* isimli eserinin ketebe kısmındaki bilgidен onun Seyyid Ahmed el-Bedevî soyundan olduğu anlaşılmaktadır. Bahsedilen ketebe kaydı şu şekildedir: *قد تمت الرسالة المسماة بسلم المنطق بمعاونة رب المستعان وبغناية رب الديان علي أضعف العباد وأحقر الطلاب محمد جلبي أفندي من أولاد سيد أحمد بدوي مصري القره بقالي.* (*Süllemu' l-mantık* olarak isimlendirilmiş bu risale el-Müsteân ve ed-Deyyân olan Allâh' ın yardımıyla kulların en zayıfı ve talebelerin en hakiri Seyyid Ahmed Bedevî Mısırî evlatlarından olan Muhammed Çelebi Efendi el-Karabakkâlî tarafından yazıldı).²⁹ Burada ismi geçen Karabakkal Azerbaycan' ın Göyçay iline bağlı bir köydür. Sovyet dönemine kadar önemli bilim merkezlerinden olan bu köydeki elyazmalar Ruslar tarafından yok edildiği için bugün Karabakkal âlimleri ve seyyidleri hakkındaki belgeler yok denecek kadar azdır.³⁰ Seyyid Ahmed Bedevî neslinden gelen seyyidler Kuba ilinde de bulunmaktadır. Şehir mezarlığındaki bir kitâbede ' Bu Ahmed Bedevî neslinden olan Kadı Muhammediye Çelebi b. Kadı Efendi Sirâceddîn Çelebi Efendi' nin kabridir' yazısı bulunmaktadır.³¹

1.3. Kuzey Azerbaycan Tarihçiliğinde Seyyidler

Kuzey Azerbaycan tarihçiliğinde tespit edilebilen ve önemli yeri olan üç seyyid bulunmaktadır. Bunlar Seyyid Sâduddîn eş-Şekevî (v. 1585' ten sonra), Seyyid Azîm Şirvânî (1835-1888) ve Seyyid Abdulhamîd eş-Şekevî' dir (d. 1210/1796). Bu

²⁷ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Mesâlikü'l-halâs fî mebhâliki'l-havâs* (Paris: Bibliotheque Nationale de France, Departement Des Manuscrits, Arabe 4606), 107a.

²⁸ El-Mevlâ Hanbelizâde, *Hâşiyetu'l-İsâğûc* (Bibliotheque Nationale de France, Arabe 4606), 154b.

²⁹ Ahmed ed-Demenhûrî, *Süllemu' l-mantık*, (Bakü: Azerbaycan Yazma Eserler Enstitüsü, S-813), 42b.

³⁰ İslam Musayev, *Göyçay rayonundaki dînî âbideler ve târibî şahsiyetler* (Bakü: İpekolu Neşriyatı, 2014), 42-43.

³¹ Meşedihanim Nimetova, *Korpus*, 4/131.

müelliflerin her biri Azerbaycan tarihi için önemli eserler kaleme almışlardır. Fakat Seyid Azim Şirvânî' nin kaleme aldığı *Şirvân Taribi* isimli eser günümüze kadar bulunamamıştır.³²

Kuzey Azerbaycan' ın ilmî, edebî ve tarihî hayatında önemli yeri olan seyyidlerden bir diğeri XVI. asırlarda yaşamış Seyyid Sa' duddîn b. Mevlânâ Mahmûd b. Mevlânâ Ahmeduddîn b. Mevlânâ Muhammed eş-Şehîd eş-Şirvânî eş-Şekevî ed-Dehnevî' dir. Maalesef bu önemli şahsiyet hakkında elimizde kendisinin verdiği bilgiler dışında malumat bulunmamaktadır. Seyyid Sa' duddîn' in elimizde bulunan tek eseri *نثر الناظرين ومقبول الخاطرين* isimli eserdir. Müellifin ketebe kısmında verdiği bilgiye göre bu eserin iki nüshasını Sultan Murâd Han ve Şirvân Beylerbeyi Özdemiroğlu Osman Paşa için yazmıştır. Fakat bu nüshaların âkıbeti bilinmemektedir. Elimizde bulunan tek nüsha Leiden Üniversitesi Kütüphânesinde UB. OR 801 numarada kayıtlı olan nüshadır. Genel olarak Türkçe ve Arapça yazılmış eserde yer yer Farsça beyitlere de rastlanmaktadır. *Nesru' n-Nâzirîn* eseri hem müellifin hayatını hem de Şirvan tarihini öğrenme bakımından oldukça önemli bir eserdir. Müellif hem Şirvan' da hem de İstanbul, Bursa ve İznik gibi şehirlerde yaşadığı için bu bölgeler hakkında çok kıymetli bilgiler vermektedir. Hem eser hakkında hem de müellif hakkında basılı kaynaklarda bilgiye rastlanmadığı için eserden bazı bölümleri olduğu gibi aktarmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

“Sebeb-i te' lîf ve mûceb-i tasnîf oldur ki celâ-i vatan idüb, kızılbaştan kaçub Şirvân'dan İstanbul' a hıfz-ı îmâna ve tahsîl-i ilme geldim Sultân Selîm Han taht-ı hilâfete cülûs etdükdü. Hasîb ne nesîb ve Âl-ı Resûlüm. Atam, dede babam Karadâğî Mevlânâ Muhammed' dir rahmetullâhi ' aleyh. Haydar kâfîri la' netullâhi ' aleyh ibtidâ-yı hurûcunda diyârımız katl-ı ' âm idüb müteallikâtından yigirmi beş adamile şehîd etmişdir. Dedem Mevlânâ Ahmedüddîn rahimehullâhi ' aleyh tahsilde halâs bulmuştur. Haydarı dâhi la' netullahi ' aleyh Şirvânîler müteallikâtile katl-ı ' âm etmişlerdir. Bir adam katlden halâs bulmamıştır ki katl-ı ' âm haberin diyârına ilete. Anam dedesinin dahi adı Şeyh Mevlânâ Muhammed' dir. Bağdadlı Seyyid Hamza oğludur. Şirvân' a tahsîl-i ilme gelüb kalmıştır. Olduğu yere Şeki dirler. Şeki' de olduğu köyü ol îcâd etmişdir. Mevlânâ Muhammedlu dirler. Altı yıl dânişmend oldum. Altı-yedi yıl da Ebussuûd Efendi' nin vefat tarihinde mülâzım oldum. Sekiz yıl medrese virmediler. Virmeyen kazaskerler kızılbaş ile haşrolsunlar. Ve ba' dehû bu *Şifâu' l-kulûb ve likâu' l-mahbûb* cem' idüb göz yaşile ve can kan ile yazub Pâdişâh-ı cihân' a virdim. Elli altun virdi.

³² Seyid Azim Şirvânî, *Seçilmiş eserleri* (Bakü: Avrasiya Press, 2005), 1: 10.

Osman Paşa-yı Gâzî' nin Şîrvân'dan adamları gelüb sürûr haberleri getirüb Hünkâr ânlarâ bahşîş ve hil' at verdüğü gün ki çahâr şenbe günü idi. Ba' dehû Zekeriyâ Efendi sellemehullâh vâsıtâsile İznik' de Dâru' l-Hadîs medresesini sadaka itti."³³

"Tezyîlü' l-hâtîme: Hz. Eyyûb Ensârî medresesinden evvel Bursa' da Emîr Efendi medresesinde idim. Bursa müderrisleri Hz. Eyyûb medresesine sevkettiler münâsibdir deyu. (Allâh' ın bir meleği vardır, halkı bir yerden başka yere götürür). Ders-i 'âm iderdim on iki ilimden on iki hemşehriye. (Allâh' ın bir meleği vardır, halkı bir yerden başka yere götürür). Ders-i 'âm iderdim on iki ilimden on iki hemşehriye. قال النبي عليه السلام: إن علما لا يقال ككنز لا ينفق منه. (Hz. Nebi a.s. şöyle buyurmuştur: söylenmeyen ilim harcanmayan hazîne gibidir). *Miftâh* ve *Şerb-i Miftâh* min evvelihî ilâ âhirihi yazdım nısfın ândâ ve nısfın Babazade Efendi medresesinde. Tahsîl itdim ilm-i zâhiri de ve takvâyı da. Fî zamâninâ bu ikisinden fâik yok idi. Bir yılda iki bayramdan gayrı vakitte dersi fevtetmezlerdi."³⁴

"Kızılbaşın şîrk ve tuğyânından والمراد إفراطهم والطغيان مجاوزة الحد من كل أمر. والمراد إفراطهم (tuğyân, her işte haddi aşmadır, kastedilen fâsıklıkta ifrâta, küfrde aşırıya gitmeleridir) ve küfr-ü isyânından العصيان الإمتناع عن الإنقياد (isyân, boyun eğmeye karşı gelmektir) gaçub diyâr-ı Osmân' a hıfz-ı îmâna ve sıyân-et-i İslâm' a ve tahsîl-i ilme Şîrvân'dan İstanbul' a geldim. Âl-i Resûlüm ve şeyhzâdeyim ve mevlânâzâdeyim. Yigirmi cilt âlâ kitâbım var idi öğurlandım. Allâhu Teâlâ'dan buna bik belki dahi ziyâde dünyada ve âhirette ivad isterim. Çok zaman Bababaşı odalarında bir hücrede daşdan sanduk idinüb bir hasır üstünde kiçindim. والله المسهل لكل عسير (Allah her zorluğu kolaylaştırandır).

Gurbette garîb şâdumân bulmas imiş,
Hiç kimse garîbin mihrîbân bulmas imiş.

Merhûm Ferhad Paşa havâcesi Abdülmetîn Efendi bizi mağfûr Ferhad Paşaya ve karısı Nümâşâh Sultâna bildirdi. Ânların ihsânile tahsîl itdim."³⁵

"Dedem Mevâlân Ahmedüddîn reis-i ulemâ ve reis-i fuzalâ idi. Farsça tefsîri var idi. İlimde ve tekellümde bînazîr idi- Bînazîr olmağnan pâdişâhlara elçi giderdi. Muktedâ-yı müslimîn idi ve mesâlih-i müminîn âna menût ve merbût idi. Ve dedem babası Mevlânâ Muhammeddir ki Haydar kâfir – İsmâil kâfirin babası- ibtidâ-yı hurûcunda diyârımız katl-ı 'âm idüb Mevlânâ Muhammed rahmetullâhi 'aleyhi Haydar kâfiri la' netullâhi 'aleyh müteallikâtından yigirmi beş adamile şehîd etmişdir."³⁶

"Anam dedesinin dahi adı Şeyh Mevlânâ Muhammed' dir. İlm-i zâhirde ve bâtında fâik ve muktedâ-yı nâs idi. İstanbul' da Hz. Eyyûb gibi, Bursa' da Emîr Efendi ve İznik' te Eşrefzâde gibi Âl-i Resûldür. Bağdadlu Seyyid Hamza oğludur. Şîrvân' a tahsîl-i ilme gelüb Şîrvân' da kalmışdır. Kaldığı yere Şeki dirler. Şeki' de olduğu köye Mevlânâ Muhammedlu dirler. Kendi icâd etmişdir. Anıçün Mevlânâ Muhammed dirler. Ve bir gürcü köyü dahi

³³ Seyyid Sa'uddîn b. Mevlânâ Mahmûd, *Nesru'n-Nâzırîn ve Makhbûlu'l-Hâtırîn* (Leiden: Leiden University Library, UB. Or. 801), 3b-4b.

³⁴ Seyyid Sa'uddîn, *Nesru'n-Nâzırîn* (Leiden University Library, UB. Or. 801), 79b-80a.

³⁵ Seyyid Sa'uddîn, *Nesru'n-Nâzırîn* (Leiden University Library, UB. Or. 801), 81a-81b.

³⁶ Seyyid Sa'uddîn, *Nesru'n-Nâzırîn* (Leiden University Library, UB. Or. 801), 83b.

icâd etmiştir. Âna Mevlânâ kendi dirler. Babamdan ve dedemden bana kalan köy dahi Şekide' dir. Birisinin adı Karadağlı' dur ve birisinin adı Çürüklü' dür (?), gayrısının adı el-İncedür ve gayrı zâlîke bildiğim çokdur."³⁷ "Bizim diyârda olan âb-ı hava gayrı diyârda yokdur. Bu ikisinde ve gayrı nimette bînazîrdir. Mevlânâ Sadullah bizim yaylaları, husûsen ki Kepek dirler, Kepek adlı yaylamızı medhetmiştir. Medhi şudur:

إن في المصطاف ماء باردات كافات شافيات صافيات

بقعة منخولة بل خيرة يرتضيها مالك للماشيات

بيده أي في النواحي طائفات كرجيات لزكيات سارقات ساريات

Yaylada bir su var ki soğuktur, kâfidir, şâfidir, sâfidir.

Öyle bir yer ki bereketlidir, güzidedir, hayvan sahiplerini mutlu eder, Hayranlıkla, hangi yerde var böyle dolaşanlar, gürcüler, lezgiler, hırsızlar ve nüfûz ediciler.

İnşâe' l-' Azîzu' l-Ekrem diyârımıza gitmek mukarrerdir. Lienne hubbu' l-vatan mine' l-îmân meşhûrdur. Sıfırü' l-yed olmak makulmudur? Diyârımıza gitmeğe kızılbaş mânî idi. Gitti memnû' gelür meşhûrdur. Azâb-ı gurbet ve ' ikâb-ı fırkat müşküldür."³⁸

Tarihçi seyyidlerden üçüncüsü olan Seyyid Abdulhamîd eş-Şekevî Çarlık Rusyası döneminde önemli görevlerde bulunmuş bir din adamıdır. Kaynaklarda doğum tarihi yazılmışsa da vefat tarihi hakkında bir kayda rastlanamadı. Bunun sebebi muhtemelen eş-Şekevî' nin ömrünün sonlarında Medîne' ye hicret etmesi olabilir. Babasının ismi Seyyid Ahmed Çelebi' dir. Azerbaycan' da Hacı Muhammed Efendi ile Hacı Abdullah Efendi' den eğitim almıştır. Daha sonra dünya seyahatine çıkmış ve Ortadoğu ülkelerini gezerek İstanbul ve Trabzon üzerinden Tiflis' e gelmiştir. Çarlık Rusyası döneminde seyyidleri tespit komisyonunda birinci câlislik, yine kırk yıldan fazla şeriat mahkemesinde birinci câlislik görevlerinde bulunmuştur. Maalesef seyyidleri tespit komisyonunun belgeleri bugün Petersburg şehrinde olduğundan dolayı onları görme imkânımız olmadı. Eş-Şekevî doğduğu Şeki şehrinin tarihi hakkında *Der beyân-ı abvâlât-ı ve silsile-i havânîn-i selef-i Şeki* isimli türkçe kısa bir risale yazmıştır. Eser Şeki hanları ve onların nesilleri ismiyle Adalet Tahirzade tarafından latinize edilmiştir.³⁹

³⁷ Seyyid Sa' duddîn, *Nesru'n-Nâzırîn* (Leiden University Library, UB. Or. 801), 85a.

³⁸ Seyyid Sa' duddîn, *Nesru'n-Nâzırîn* (Leiden University Library, UB. Or. 801), 85b.

³⁹ Ali Hüseyinzade, *XIX. asrın ikinci yarısında Azerbaycan Tarihşinasiği* (Bakü: Azerbaycan SSR İlimler Akademisi Neşriyyatı, 1967), 183-185; Adalet Tahirzade, *Şekinin tarihi kaynaklarda* (Bakü: Master, 2005), 124;

Seyyid Abdulhamîd eş-Şekevî' nin diğer eseri ise Şeyh Şamil' in müftülerinden Muhammed Tâhir el-Karahî' nin (1808-1880) Şeyh Şamil' in gazavâtını anlattığı *Bârîkatu' s-Suyûfi' l-Cebelîyye* isimli eserin tercümesi ve bu tercümenin sonuna eklediği Türkçe risaledir. Çarlık Rusyası bu eserin yayılmasından çok endişe etmiş ve saklamaya çalışmıştır.⁴⁰ Fakat eş-Şekevî bu eseri tercüme ederek orijinal nüshasıyla berâber Medîne' de yaşayan Şeyh Şamil' in oğlu Gâzi Muhammed' e yaygınlaştırması için hediye etmiştir. Gâzi Muhammed ise bu iki nüshayı Medîne' yi ziyârete gelen Sebülürreşâd Dergisi muharriri Mehmed Akif Efendi' ye, o ise Tahir el-Mevlevî' ye vermiştir. Tâhir el-Mevlevî *مذاق الأرواح في شعشة السلاح* ismiyle tercüme edilmiş eserin dilini Arapça ve Farsça ifadeler dolayısıyla ağır bulduğundan sadeleştirerek 1915 yılında neşretmiştir.⁴¹

2. Afurca Seyyidlerinin Şeceresi

Asıl ismi Âb-ı furûceste olan Afurca köyü Azerbaycan' ın kuzeyinde bulunan Kuba ilinde bulunmaktadır. Köy ismini burada bulunan bir şelaleden almaktadır. Afurca köyünü ayrıcalıklı kılan buranın halkının tamamının seyyid olmasıdır. Afurca köyü halkının seyyidliği ile ilgili iki şecere bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ve burada metni paylaşılan şecere Kuba ilinde Elnur Efendiyev özel arşivinde bulunmaktadır. İkinci şecere ise Kuba'dan Osmanlı Devletine göç eden seyyidlerde bulunmaktadır. Maalesef bu belgenin aslını görme imkânımız olmadı.⁴² Çarlık Rusya'sı döneminde özellikle Şeyh Şamil' in Gazavât' ı bittikten sonra Afurca seyyidlerinin büyük bir kısmı Osmanlı Devleti' ne hicret etmiştir. Bu seyyidler Balıkesir/İrşadiye ve Malatya/Hamidiye ve Sıtmapınarı köylerine yerleşmişler. Osmanlı Arşivi' nde Şirvan mülhakatından Kubbe nâhiyesi Âb-ı Furûceste karyesinde sâkin sâdât-ı kirâm' dan Abdülkerîm Efendi ve ailesi adına yazılmış 1874 yılına ait bir belge bulunmaktadır. Bu belgede Seyyid Abdülkerîm' in annesinin ismi Ümmü Gülsüm, kardeşlerinin isimleri ise Seyyid Hacı Resûl, Seyyid

⁴⁰ Muhammed Tâhir el-Karahî, *İbâratu'l-İtibâr*, Alamuddin Şeyhilavi Özel Arşivi, 8a.

⁴¹ Tâhir el-Mevlevî, *Kafkasya mücâhidî Şeyh Şâmilin gazavâtı* (Dâru'l-Hilâfe: Matbaa-i Âmidî, 1333/1915), 5-7.

⁴² Şecerenin Türkçe tercümesi için bk: *Manyas Şeceresi*, Erişim 29. 02. 2020. https://afurca.com/secere-i-tuba-soyagaci/manyasseceresi/?fbclid=IwAR2921h3NA7QF55AFSEhhDsF2oVDCKnmJ0Cr6JWDII18vP3IL0gq_Py5320.

Muhammed Şah ve Seyyid Tâcuddîn olarak yazılmıştır.⁴³ Muhtemelen bu göçler nedeniyle bazı seyyidlerin ismi Afurca şeceresinde bulunmamaktadır.

Afurca seyyidlerinin şeceresi dört kısımdan oluşmaktadır. Seyyidlerin isimleri birinci ve dördüncü kısımlarda yazılmıştır. İkinci ve üçüncü kısımlarda ise daha çok Ehl-i Beyt' in fazîletleri, onlar hakkındaki hadîslere yer verilmiştir. Bu yüzden şecerenin üçüncü ve dördüncü kısmına burada yer verilmedi. Şecerenin aşağı ve yukarı kısımlarından bazı yerler silinmiştir. Birinci şecerenin yenileme tarihi olarak 933/1527, dördüncü şecerenin yazılış tarihi olarak ise 1278/1862 yılı bulunmaktadır. Afurca şeceresinde dil olarak hem Arapça hem de Türkçe kullanılmıştır. Bu da tüm Kafkasya' da yazılmış elyazmalarda yaygın olarak görülen bir durumdur.

Tahkik sırasında şecerede bazı yazı hatalarının bulunduğu gözlemlenmiştir. Şecerenin birinci kısmında Hz. Ali' nin lakabı olan "Allâh' ın gâlip aslanı" ifadesinde Allah lafzı yazılmamıştır. Yine birinci şecerenin aşağı kısmında ذكر صفات الغافلون ifadesi anlam bakımından hatalıdır. Aynı yerde عدد صفاتك ifadesinde ise صفات kelimesi silinerek tekrar yazılmıştır.

1831 yılında Çarlık Rusya'sı tarafından hazırlanmış nüfus sayımı kayıtlarında Afurca köyünde seyyid olarak on yedi ailenin ismi geçmektedir. Bu sayımda Afurca seyyidlerinden en yaşlısı olarak 84 yaşında olan Seyyid Abdüsselîm Seyyid Muhammed oğlunun ismi geçmektedir.⁴⁴

2. 1. Afurca Şeceresinin Birinci Kısmı ve Tercümesi

..... منشأ الجود في الأكوان باعث صدور كن فكان نبينا وشفيعنا سيد الورى الأحمـد المجتبى
محمد المصطفى صلى الله تعالى عليه وعلي اله وأصحابه وسلم.
ثم من جملة أعمامه صلى الله تعالى عليه وسلم أبو طالب ومنه معدن الولاية مخزن العرفان
والدراية الرابع القائم بأمر الخلافة (أسد) الله الغالب أمير المؤمنين وإمام المتقين علي الولي حليـلة فاطمة
الزهراء بنت ملجأ الورى بالشفاعة الكبرى. صاحب اللواء والمقام المحمود سيدنا أبي القاسم الأحمـد
المحمود صلى الله تعالى عليه وسلم, ومنها الإمامان الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما, ومن الحسين
الإمام زين العابدين رضي الله تعالى عنه, ومنه الإمام محمد باقر رضي الله عنه, ومنه الإمام جعفر الصادق

⁴³ Osmanlı Arşivi (BOA), Dâhiliye Muhâceret, (HR. İD), no. 5/2.

⁴⁴ Tofik Mustafazade, *Kuba eyaletinin kameral tasviri* (Bakü: Sabah, 2008), 459-460.

رضي الله عنه, ومنه الإمام موسى الكاظم رضي الله عنه, ومنه السيد القاسم, ومنه السيد حسن, ومنه السيد علي, ومنه السيد عباس, ومنه السيد حارث, ومنه السيد طاهر, ومنه السيد زرنا, ومنه السيد تغلب, ومنه السيد أبو طالب, ومنه السيد علي, ومنه السيد حسن, ومنه السيد محمد, ومنه السيد عبد الله, ومنه السيد جمال الدين, ومنه السيد شرف الدين, ومنه السيد تغلب, ومنه السيد أبو طالب, ومنه السيد علي, ومنه السيد حسين, ومنه السيد محمد, ومنه السيد عبد الله, شريف الدين, ومنه السيد محمد, ومنه السيد شمس الدين, ومنه السيد علي الدولة, ومنه السيد شاه, ومنه السيد كلا اغه, ومنه السيد شاهين, ومنه السيد أكابر, ومنه رئيسنا صاحب الآثار الشريفة النبوية عليه الصلاة والسلام والتحية ومالك الشجرة المنيفة التي أصلها ثابت وفرعها في السماء المرتفعة السيد جان قرداش صانه الله تعالى عما يعاب ويشان ما دامت الأزمان والأرضون والهواء. متعنا الله تعالى بأنفاس المتبركة وأثارة اللطيفة المتشرفة العظمى بألطافه الخفية ومراحم الجنية أمين يا معين.

ومنه السيد علاء الدين, ومنه السيد شاه, ومنه السيد كل اقا الملقب به المسمى بسيد محمد صاحب الأسرار العلوية, ومنه السيد محمود, ومنه السيد محمد, ومنه السيد علاء الدين, ومنه السيد إبراهيم, ومنه السيد عادل, ومنه السيد محمد, ومنه السيد محمد أمين, ومنه السيد پر محمد, ومنه السيد فتح الله, وسيد مكائيل, و سيد جبرائيل, وسيد محمد رسول, ومنه السيد زلفقار, ومنه السيد طس وسيد يوسف, ومنه طس, فمنه سيد محمد رسول, ومنه سيد محمد نبي, ومنه سيد محرم, ومنه السيد فرج الله, سيد محمد شاه, سيد ميكائيل, وسيد ميكائيل سيد محمد شاه او غلي, سيد إسرافيل سيد محمد شاه او غلي, وسيد نور الدين سيد محمد شاه او غلي.

Islam
Medeniyeti
Dergisi

Men de Hurd ehli derviş Receb b. Şeyh Hasan oğlu Guçhurî mende kol koydum (imza attım) ve yine yoldaşı molla Şahlamaz veled-i molla Mirzemet fi karyet-i Guçrı men de bu rakama kol koydum ve tasdikdir hiç hilâfı yoktur. Bunların şâhidluğuna hiç şübhe yoktur bilesüz.

ثم اعلم أنه كتب بي الشجرة العتيقة بأن شهد بهذا العظيمة السادات العظام والأشراف الكرام عليهم المراحم والغفران والراحة والرضوان ما أطرب العين حادي العين بالنغم وما زار بيت ربهم الملك والأمم أمين يا رب العالمين برحمتك يا أرحم الراحمين.

منهم السيد حسين بن السيد عباس ميكائيل رحمه, منهم السيد درويش بن السيد علي الحسين رحمه, منهم السيد علي بن السيد الكند رحمه, منهم السيد حسن بن السيد عباس رحمه, منهم السيد غياث الدين بن السيد كمال الدين رحمه, منهم السيد أحمد بن السيد محمد الحسين رحمه, منهم السيد شافع بن السيد المهدي رحمه, منهم السيد علي بن السيد علي الحسين رحمه, منهم السيد طاهر بن السيد زين الدين رحمه, منهم السيد نامر الدين بن السيد نظام رحمه, منهم السيد علي بن السيد قطاع رحمه, منهم السيد قاسم بن السيد شمس الدين رحمه, منهم السيد أبو الحسين بن السيد يحيي رحمه, منهم السيد محمد بن السيد حارث رحمه, منهم السيد نامر الدين بن السيد يحيي رحمه, منهم السيد أبو الحسن بن السيد محمد رحمه,

منهم السيد عز الدين بن السيد نظام رحمه, منهم السيد أشرف بن السيد شمس الدين رحمه, منهم السيد سعد الدين بن السيد فخر الدين رحمه, منهم السيد شمس الدين بن السيد جمال الدين رحمه, منهم السيد أبو الحسين بن السيد يحيى رحمه وغيرهم من السادات الفحول والمسلمين العقول. هذا والسلام علي من اتبع الهدى وسمع فحوي الشجرة العظمى ومضامنه العليا.

ثم مجدد هذه الشجرة العتيقة المتشرفة هو أفقر العباد إلي رحمة ربه الجواد السيد جبار بن السيد عبد السلام اب فزوجسته غفر الله أخطائهم كلا وعاما بحرمة محمد المصطفى صلي الله عليه وسلم سنة 933.

اللهم اجعل فضائل صلواتك أبدا وأنمي بركاتك سرمدا وأزكى تحيتك فضلا وعددا وأناسي سلامك أبدا مجددا علي أشرف الخلائق الإنسانية ومجمع الخلائق الإيمانية وطور تجليات الإحسانية والشمس الشريعة المجد وطراز الحلة العرفانية وناصر الملة الإسلامية نبي الذاتية وعين عناية الربانية وكنز الهداية الإلهية ومهبط الرحمانية وعروس الحضرة القدسية وأمين الملكة البشرية وإمام الرسل والملائكة وواسط عقد النبيين ومقدم جيوش المرسلين وقائد ركب الأنبياء المكرمين وأفضل الخلائق أجمعين حامل لواء الأعز الأعلى ومالك زمام المجد الأسنى شاهد أسرار الأزل وترجمان لسان القديم ومنبع العلم والحلم والحكمة مظهر أسرار الوجود الجزئي والكلبي وإنسان عين الوجود العلوي والسفلي حبيب رب الكونين عين حيوة الدارسين المتحقق بأعلى رقب العبودية المخلفة بأخلاق المقامات الإصطفائية الخليل الأعظم والحبيب الاكرام نبيك العظمى ورسولك الكريم الهادي الي صراط المستقيم سيدنا ونبينا ومولينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم. اللهم صل عليه وعلي اله وأصحابه وأزواجه وذرياته عدد صفاتك كلما ذكرك (الذاكرون وغفل عن) ذكرك الغافلون وسلم تسليما الي يوم الدين. الحمد لله رب العالمين آمين برحمتك يا أرحم الراحمين.⁴⁵

Kâinatta cömertlik kaynağı, ol der ve oluverir (âyetinin) ortaya çıkış nedeni, peygamberimiz, şefâatçimiz, insanların efendisi Ahmed el-Müctebâ Muhammed el-Mustafâ, Ona, ehline ve ashâbına salât ve selâm olsun. Sonra Ebû Tâlib O' nun s.a.v. amcalarındandır. Velîler madeni, irfân ve dirâyet hazînesi, hilâfet işini üstlenen dördüncü halîfe, (Allah' ın) gâlip aslanı, müminlerin emîri, müttakîlerin imâmı Ali el-Velî, büyüt şefâatle insanların sığınağı, livâ ve makâm-ı mahmûd sâhibi, efendimiz Ebu' l-Kâsım Ahmed-i Mahmûd' un s.a.v. kızı Fâtımatu' z-Zehrâ' nın eşi onun (Ebû Tâlib' in) oğludur. Ondandır iki imam Hasan ve Hüseyin r.a. Hüseyinden imam Zeynelâbidîn r.a. ondan imam Muhammed Bâkır r.a. ondan imam Cafer-i Sâdık r.a. ondan imam Mûsâ Kâzım r.a. ondan Seyyid el-Kâsım, ondan Seyyid Hasan, ondan

⁴⁵ Afurca seyidlerinin seçeresi, Elnur Efendiyev Özel arşivi.

Seyyid Ali, ondan Seyyid Abbas, ondan Seyyid Hâris, ondan Seyyid Tâhir, ondan Seyyid Zernâ, ondan Seyyid Tağleb, ondan Seyyid Ebû Tâlib, ondan Seyyid Ali, ondan Seyyid Hasan, ondan Seyyid Muhammed, ondan Seyyid Abdullah, ondan Seyyid Cemâleddîn, ondan Seyyid Şerefuddîn, ondan Seyyid Tağleb, ondan Seyyid Ebû Tâlib, ondan Seyyid Ali, ondan Seyyid Hüseyin, ondan Seyyid Muhammed, ondan Seyyid Abdullah, ondan Seyyid Şerîfuddîn, ondan Seyyid Muhammed, ondan Seyyid Şemseddîn, ondan Seyyid Aliyyuddevle, ondan Seyyid Şâh, ondan Seyyid Kelağa, ondan Seyyid Şâhîn, ondan Seyyid Ekâbir halk edilmiştir.

Ondan Efendimiz, yüce nebevî s.a.v. eserler sâhibi aslı sâbit dalları yüce semâda bulunan ulu şecerenin mâliki es-Seyyid Can Kardeş olmuştur. Hava, yer ve zamanlar olduğu sürece Allah Teâlâ onu utanacak ve kınanacak işlerden korusun. Allah Teâlâ gizli lütufları ve bolca merhametiyle bizi onların mübarek nefesleri, yüce, şerefli ve latîf izleriyle donatsın. Âmîn ya Muîn.

Ondan es-Seyyid ‘ Alâuddîn, ondan es-Seyyid Şâh, ondan alevî sırlârın sâhibi Seyyid Muhammed lakabıyla müsemmâ es-Seyyid Kelağa, ondan es-Seyyid Mahmûd, ondan es-Seyyid Muhammed, ondan es-Seyyid ‘ Alâuddîn, ondan es-Seyyid İbrâhîm, ‘ Âdil, ondan es-Seyyid Muhammed, ondan es-Seyyid Muhammed Emîn, ondan es-Seyyid Pîr Muhammed, ondan es-Seyyid Fethullah, ondan es-Seyyid Mîkâil, ondan es-Seyyid Cebrâil, ondan es-Seyyid Muhammed Resûl, ondan es-Seyyid Zülfikâr, ondan es-Seyyid Tâsîn ve Seyyid Yûsuf, ondan es-Seyyid Tâsîn, ondan es-Seyyid Muhammed Resûl, ondan es-Seyyid Muhammed Nebî, ondan es-Seyyid Muharrem, ondan es-Seyyid Ferecullah, ondan es-Seyyid Muhammed Şah, ondan es-Seyyid Mîkâil, ondan es-Seyyid Mîkâil Muhammed Şah oğlu, Seyyid İsrâfil Seyyid Muhammed Şah oğlu ve Seyyid Nûreddîn Seyyid Muhammed Şah oğlu halk edilmiştir.

Sonra biliniz ki bu eski şecere bu büyük olaya, yüce seyyidlere ve değerli şerîflere şâhidlik etmesi için bana yazdırıldı. Gözler el-Melik olan Rabbinin evini ziyaretle mutlu ve şen olacakları zamana kadar onların üzerine rahmet, bağışlama, kolaylık ve hoşnutluk olsun. Âmîn ya rabbe’ l-’ âlemîn, birahmetike ya erhame’ r-râhimîn.

es-Seyyid Hüseyin b. es-Seyyid Abbâs rahimeh, es-Seyyid Dervîş b. es-Seyyid Ali el-Hüseyin rahimeh, es-Seyyid Ali b. es-Seyyid Elkend rahimeh, es-Seyyid Hasan b. es-Seyyid Abbâs rahimeh, es-Seyyid Gıyâsuddîn b. es-Seyyid Kemâluddîn rahimeh, es-Seyyid Ahmed b. es-Seyyid Muhammed el-Hüseyin rahimeh, es-Seyyid Şâfî' b. es-Seyyid el-Mehdî rahimeh, es-Seyyid Ali b. es-Seyyid Ali el-Hüseyin rahimeh, es-Seyyid Tâhir b. es-Seyyid Zeynuddîn rahimeh, es-Seyyid Nâmiruddîn b. es-Seyyid Nizâm rahimeh, es-Seyyid Ali b. es-Seyyid Kudâ' rahimeh, es-Seyyid Kâsım b. es-Seyyid Şemseddîn rahimeh, es-Seyyid Ebu' l-Hüseyin b. es-Seyyid Yahyâ rahimeh, es-Seyyid Muhammed b. es-Seyyid Hâris rahimeh, es-Seyyid Nâmiruddîn b. es-Seyyid Yahyâ rahimeh, es-Seyyid Ebu' l-Hasan b. es-Seyyid Muhammed rahimeh, es-Seyyid ' İzzuddîn b. es-Seyyid Nizâm rahimeh, es-Seyyid Eşref b. es-Seyyid Şemseddîn rahimeh, es-Seyyid Sa' duddîn b. es-Seyyid Fahruddîn rahimeh, es-Seyyid Şemseddîn b. es-Seyyid Cemâleddîn rahimeh, es-Seyyid Ebu' l-Hüseyin b. es-Seyyid Yahyâ rahimeh ve diğerkleri yüce seyyidlerden ve müdrik müslümanlardandır. Vesselâm, hidâyete tâbî olanlara selâm olsun. Bu yüce şecere ve kıymetli içeriği işitildi ve anlaşıldı.

Sonra bu eski ve soylu şecerenin yenileyicisi cömert Allah' ın rahmetine en muhtaç kul es-Seyyid Cebbâr b. es-Seyyid Abdüsselâm Âb-ı Furûceste' dir. Allah onun bütün günahlarını Muhammed Mustafâ s.a.v. hürmetine bağışlasın. Sene 933.

Ey Allah'ım! Ebedî salâtlarının faziletlerini, sonsuz bereketlerinin çokluğunu, sayı ve fazilet bakımından selâmının en temiz, ebedî ve yenilenen selâmının en güzeli insan mahlûkâtının en şerefli, îmân erdemlerinin toplayıcısı, ihsân tecellilerinin zirvesi, yüce şeriat güneşi, ihsân elbisesinin nakışı, İslâm milletinin yardımcısı, zâtiyet nebisi, rabbânî inâyet pınarı, ilâhî hidâyet hazinesi, rahmetin iniş yeri, kutsiyet varlığının kıymetlisi, beşerî yeteneklerin mutemedinin, nebiler ve meleklerin imâmı, resuller halkasının öncüsü, peygamberler ordusunun öncüsü, değerli nebiler kervanının önderi, tüm mahlûkâtın en faziletlisi, en yüce ve en izzetli bayrağın bayraktarı, en parlak asâletin yularının elinde tutan, ezel sırlarının şâhidi, kadîm lisanının tercümânı, ilm, hilm ve hikmet kaynağı, cüzî ve küllî varlık sırlarının mazharı, ulvî ve süflî varlık pınarının insanı, iki kâinâtın Rabbinin sevgilisi, öğrenenlerin hayat kaynağı, en yüksek kulluk derecesine ulaşmış, seçkin makamların

الذي بذل جهده في تبليغ أحكام رب العالمين وعلي اله وأصحابه الذين هم نجوم أهل العرفان ومصايح أصحاب الإحسان في يوم الدين, أما بعد:

Rumûz-u mahfiyye âriflerine ve esrar-ı mekniyye vâkıflarına ahâd-ı beşerden her bir ahada ki fi' l-cümle akıl ve dirâyet ve fehm ve firâsetten behredârdurlar. Bedr-i enver bel şems-i ezher gibi zâhir verûmendur ki icâd-ı âlemin sebebi ve ibdâ' ı-nev-' i âdemun ' illet-i gâyeti tecelli-i nûr-i pâk-ı misdâk-ı levlâle levlâke lemâ halektu' l-eflâk havâce-i kevneyn ve rasûlu' s-sekaleyn hâtemu' l-enbiyâ ve sürûr-u mecmû-' u asfiyâ Muhammed el-Mustafâ sallallâhu aleyhi ve alâ âlihi ve ashâbihi ve sellem ibn Abdullah b. Abdulmuttalib b. Hâşim b. Abdulmenâf el-Kuraşî isbât-ı risalet-i sâbitelerinde âyetü' l-vâzihâti' d-delâlât وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل kifâet eder ve hakikat-ı nübüvvet-i sâdikalarında hadîs-i sarîha âl-i eşârife işâret eder: كنت نبيا و آدم بين الماء والطين hikâyet eder. Bu evsâf-ı sâbika ile mevsûf olan serhîl-i enbiyâ ve serdefter-i asfiyânun rihlet-i müşerreflerinden ve dâru' s-sürûr âhirete teşrif-i münîflerinden mecmû-' u enâm ve bel ' umûm-u ' avâm ve havâs ehl-i İslâm' a lazımdur ki bimûceb-i âyet-i vâcibeti' l-itâ' a: قل لا أسئلكم عليه إني أجزا إلا المودة في القربى ya amel edüb ve bimantûk-i hadîs-i lâzımı' l-imitisâle: تارك فيكم الثقلين كلام الله ألا فتمسكوا بهما mübâşeret ve müsâraat edüb ol âlicenâbın sahîhatü' n-neseb olan evlâd-ı icâdlarına i' zâz ve ihtirâm etmegi özlerinin zî necâtlarına ve rif' at-ı derecâtlarına sebeb-i müstelzem yakîn ve ta' yîn edüb ' ale' d-devâm ve himem-i ' âliyelerine ânların ihlâslarında hadîs-u vâfiyeti' l-hidâye: الصالحون لله والطالحون لي sarf-ı harc ideler. Felihâzâ lâzım olur ki ol muhterem kâbe kavseyni ev ednâ' nun evlâd-u sahîhati' n-nesebin temyîz ve ta' yîn itmekte dikkat-ı tamâm ve tefehus-ı mâ lâ kelâm idek, ta ki hedef-i ' itâb ve nişâne-i hitâb-ı: لعنة الله علي داخل النسب وعلي خارج النسب: olanların nuhûsetleri bizlere nâil ve vâsıl olmasın. Bu lâzım-ı mezkûr zeylde isimleri mestûr olan seyyidlerün şânlarında eben ve ' an ced kemâl-ı zuhûr ile أظهر من الشمس في وسط النهار: olduğuçün biz ' umûm-u ahâlî vilâyet-i Dâğıstân husûsen vilâyet-i Kubbe bu rik' a-i münevverelerin ' ayne' l-yakîn tarîk ile ma' lûm eyledüğimizden kemâl-ı ihlâs ile tasdik ve iz' ân idüb mühr-ü sebtlerimizi basum özlerimizi bu hizmet-i kalîl ile inşâallâhu teâlâ celle celâluhu müstehakk-ı ecr-i cezîl bilmişük. Lâzıma-i muhabbet-i Resûl-i Hudâ oldur ki Seyyid Fethullah b. Seyyid Pîrî Âb-ı Furuçeste karyesinün sâkinidür. ' Umûm-u

müminîn ve müminâtlara lâzımdır ki ‘ atıyyât ve hediyyât vermekde kusûr itmeyüb
والسلام علي من التبع الهدى. حرر في شهر شوال سنة 1278. zümre-i muhsinîne dâhil olalar.

SONUÇ

Hz. Peygamber' in Ehl-i Beyt' i Müslümanların hayatında önemli bir yere sahiptir. Fakat özellikle Emevîler döneminde Ehl-i Beyt' e yapılan baskılar sebebiyle Hz. Peygamber' in soyundan gelenler İslâm Dünyasının farklı bölgelerine dağılmışlardır. Bu bölgelerden biri de Kuzey Azerbaycan'dır. IX. Asırdan itibaren Ehl-i Beyt mensupları buraya gelerek yerleşmiş ve bölgenin ilmî, kültürel ve siyasî hayatına önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Hem geçmişte hemde günümüzde çeşitli nedenlerden dolayı seyyidlik kavramı istismar edilmiştir. Dolayısıyla kimlerin gerçek seyyid olduğunu tespit etmek oldukça zorlaşmıştır. Kuzey Azerbaycan' da seyyidlerle ilgilenen ilk kurum olan Şirvanşahlar Devleti' nin Nakîbu' l-eşrâf' lık müessesesinin belgeleri günümüze ulaşmadığından dolayı orta asırlarda bu konuda yapılan araştırmalardan habersiziz. XIX. asırda Çarlık Rusya' sı döneminde yapılmış seyyidleri tespit komisyonunun belgeleri de bugün Petersburg' da olduğundan onlara da ulaşma imkânımız olmamıştır. Bu yüzden seyyidlerle ilgili elyazma eserlerde geçen bilgilere, kabir kitabelerine ve özel arşivlerde bulunan şecerelere müracaat edilmiştir. Bu kapsamda Fransa, Suudi Arabistan, Hollanda, Türkiye ve Azerbaycan' da bulunan yazma eser kütüphâneleri arşivleri araştırılmıştır. Bunun yanı sıra Azerbaycan' da

Nimetabad köyü' nde bulunan câmî kütüphânesine ve Elnur Efendiyev Özel Arşivi' ne başvurulmuştur.

Makalede Azerbaycan' ın tasavvufî hayatında önemli yerleri olan fakat bugün fazla tanınmayan nakşibendî şeyhleri olan Seyyid Ahmed el-Muhâcir ve Seyyid İsâ b. Seyyid Muhammed Nebî el-Kubâvî ve eserleri tanıtılmıştır. Daha sonra XVI. asır müstensih seyyidlerinden olan Seyyid Muhammed b. Ebi' l-Hüdâ ve XIX. asır müstensih seyyidlerinden olan Seyyid Hasan b. Hacı İbrâhîm el-Bergüşâdî ile Seyyid Muhammed Çelebi el-Karabakkâlî hakkında bilgi verilmiştir. Bu bölümün sonunda Kuzey Azerbaycan tarihi hakkında eser yazmış iki önemli müverrih seyyid ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Bunlardan birincisi Şeki hanları hakkında risale ve Şeyh Şamil' in gazavatından bahseden *Bârikatu' s-suyûfî' l-cebeliyye* eserini tercüme etmiş Seyyid Abdulhamîd eş-Şekevî ve Şeki-Şirvan tarihinden bahseden *Nesru' n-Nâzurîn* eserinin müellifi Seyyid Sa' duddîn eş-Şekevî eş-Şirvânî hakkında bilgi verilmiştir. XV-XVI. asır Azerbaycanı' ndaki olaylardan bahseden ve bölge müelliflerinden birinin yazdığı *Nesru' n-Nâzurîn* eseri tanıtılmıştır. Makalenin son kısmındaysa Kuzey Azerbaycan' daki seyyidlerin toplu yaşadıkları yerlerden biri olan Afurca seyyidlerinin şeceresi ve tercümesine yer verilmiştir.

Kuzey Azerbaycan seyyidleri ve onların bölgenin ilmî, kültürel ve siyâsî hayatına etkileri konusu oldukça geniş bir mevzudur. Bu makalenin tüm bu alanları kuşatmadığını açıkça belirtmek gerekir. Burada daha çok Şirvan ve Karabağ bölgesi seyyidleri hakkında ulaşılabilen yazma eserlerden hareketle bilgi verilmeğe çalışıldı. Fakat Azerbaycan' ın diğer bölgelerinde de seyyidlere ait sok sayıda kitâbe ve şecere olduğu bilinmektedir. Tüm bunların ortaya çıkarılması için geniş çaplı saha çalışmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

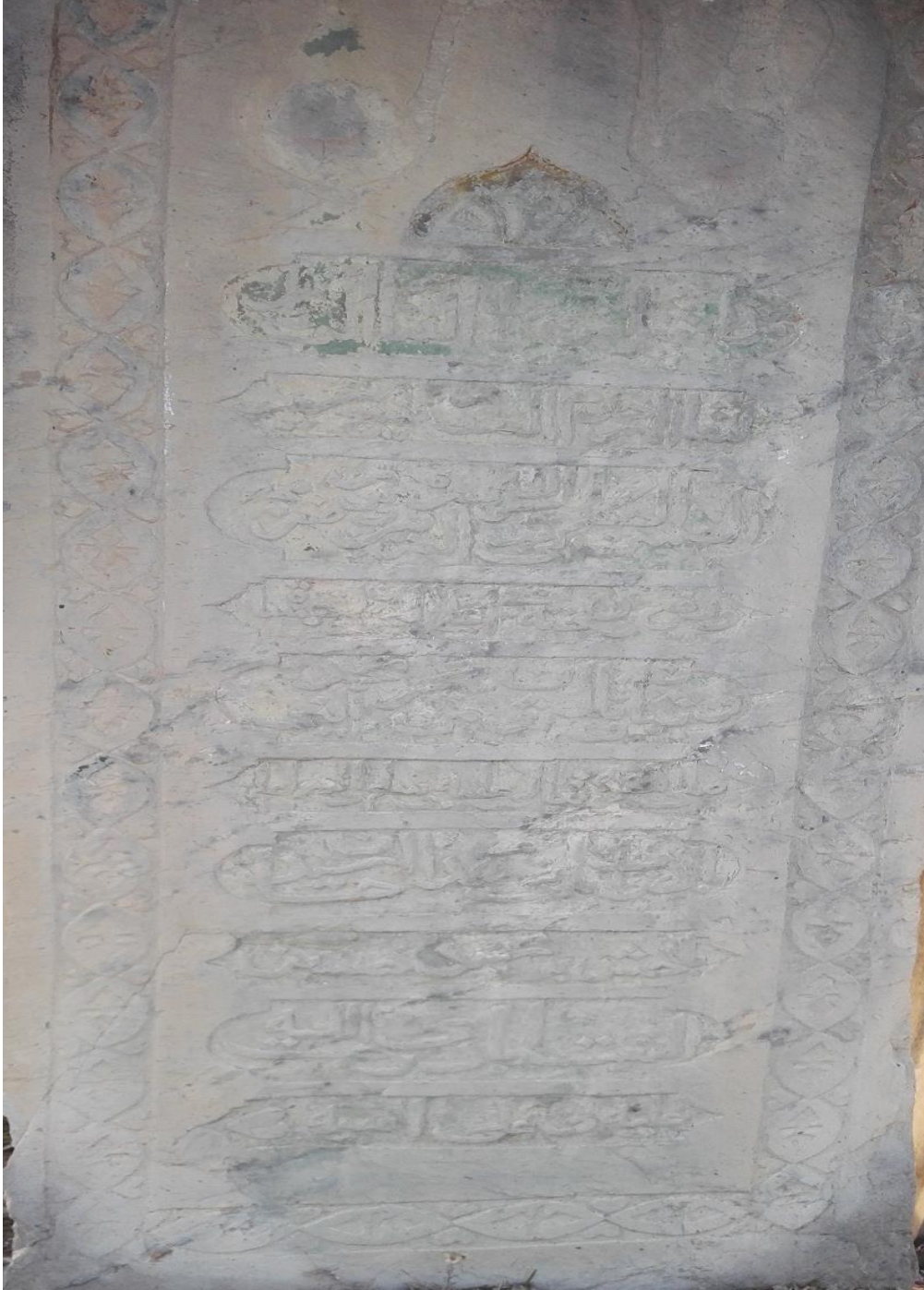
KAYNAKÇA

- Afurca Seyyidlerinin Şeceresi. Efendiyev Elnur Özel Arşivi.
 Afurca, “Manyas Şeceresi”. 29. 02. 2020. https://afurca.com/secere-i-tubasoyagaci/manyas-seceresi/?fbclid=IwAR2921h3NA7QF55AFSEhhDsF2oVDCknmJ0Cr6JWDII18vP3IL0gq_Py5320.
- Bilgin, A. Azmi. “Nigârî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 33:85-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Çınar, Fatih. “*Nakşî-Hâlidî şeyhi Hamza Nigârî’ nin isteğiyle yazılan bir Ehl-i Beyti müdâfaa risalesi: Risale fî ta’ni li-men hâlefe Ali radhyallâhu Teâlâ ‘anh*”. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, 2019, 125-150.
- Dağstânî, İsâ. *Misbâhu’l-Mürîdîn*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 115:28b.
- Demenhûrî, Ahmed. *Süllemu’l-mantık*. Azerbaycan Yazma Eserler Enstitüsü, S-813:42b.
- Fenârî, Molla. *El-Fevâidü’l-Fenârîyye*. Mektebetü’l-Haremi’l-Mekkî, 4189:1a.
- Hanbelizâde, el-Mevlâ. *Hâşiyetu’l-İsagûcî*, Bibliotheque Nationale de France, Departement Des Manuscrits, Arabe 4606:154b.
- Hınalûkî, Mahmûd. *Mine’l-Beyti’llezî fihâ kavâğiz bi’smi Usmi Kaytâk*. Bibliotheque Nationale de France, Departement Des Manuscrits, Turc 679:53b-54a.
- Hüseynzade, Ali. *XIX. asrın ikinci yarısında Azerbaycan Tarihşinaslığı*. Bakü: Azerbaycan SSR İlimler Akademisi Neşriyyatı, 1967.
- Karabâğî Seyyid Emîr Hasan. *Risale fî ta’ni limen hâlefe Ali radiyellâhu Teâlâ ‘anhu*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 2291:7, 72a.
- Karabâğî Seyyid Emîr Hasan. *Risale-i irâde-i çüzîyye*. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 118:2a.
- Karabâğî Seyyid Emîr Hasan. *Risaletü’t-tevellâ ve’t-teberrâ*. Milli Kütüphane, Adnan Ötügen, 2763:1b.
- Karabâğî, Seyyid Abdurrahmân. *Sefînetü’l-fetâvâ*. Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 9687:1a.
- Karahî, Muhammed Tâhir. *‘İbâratu’l-‘İtibâr*. Alamuddin Şeyhilavi Özel Arşivi, 8a.

- Kazâkî, Seyyid Semâleddîn. *Dîvân*. Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 943:63a.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Seyyid". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 37:40-41. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mevlevî, Tâhir. *Kafkasya mücâbîdi Şeyb Şâmil'in gazavâtı*. Dâru'l-Hilâfe, Matbaa-i Âmidî, 1333:1915.
- Muallimî, Abdullâh b. Abdurrahmân. *A'lâmu'l-Mekkeyyîn*. Mekke: Müessesetü'l-Furkân, 1421:2000.
- Musayev, İslam. *Göyçay rayonundaki dîni âbideler ve tarihî şahsiyetler*. Bakü: İpekyolu Neşriyatı, 2014.
- Mustafazade, Tofik. *Kuba eyaletinin kameral tasviri*. Bakü: Sabah, 2008.
- Müskürî, Abdulhalîm. *Şerhu's-Şihâbiyye fi'l-ferâiz*. Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, Mecâmî, 8148:1a.
- Müskürî, Muhammed b. Cemâleddîn b. Ramazan. *Hâşiyetu'l-Beyzâvî*. Gâzî Hüsrev Bey Kütüphânesi, 3815:1a.
- Müskürî, Yûsuf Ziyâeddîn. *Beyânü'l-Esrâr*. Ankara Tarih, Dil, Coğrafya Kütüphânesi, A.142:3a.
- Müskürî, Yûsuf Ziyâeddîn. *Silsiletü'l-'Uyûn*, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Elyazmalar Enstitüsü, B-5447:2a.
- Nimet, Meşedihanım. *Azerbaycan'da pirler*. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyat-Poligrafiya Birliği, 1992.
- Nimet, Meşedihanım. *Korpus epigrafiçeskix pamyatnikov Azerbaydjana*. Bakü: Nurlan, 2008.
- Osmanlı Arşivi BOA. Dâhiliye Muhâceret, HR.İD. 5:2.
- Öztürk, M. Kazım. *İslâm felsefesine ışık veren seyyidler*. Ankara: Yenigün Matbaası, 1969.
- Popara, Haso. *Ko je al-Muhagir ad-Dagistânî prepisivac Mushafa Fadil-Pase Serifovica?*, Prilozi za orijentalnu filologiju-POF, sy 59. 2009, 204-206.
- Rıhtım, Mehmet. "Yahyâ-yı Şîrvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43:264-266. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Seyyid Nizâm Bedahşî. *Menâkıbnâme-i Ali es-Semerkindî*. Biblioteca Apostolica Vaticana, MSS. Vat. Turc. 166:2a-2b.
- Şirinov, Akil. "Karabağ bölgesinde mezheplerarası tolerant muhitin formalaşmasında seyyid ocaklarının rolü (Seyid Nigârî ananesi numûnesinde)". *Azerbaycanda tolerantlik ananesi*, haz. Nahid Memmedov. Bakü: Nurlar, 2015.
- Şîrvânî, Muhammed Emîn. *Hâşiyetu cibeti'l-vahde*. Mektebetü'l-Haramî'l-Mekkî, 4189:47a.
- Şîrvânî, Seyid Azîm. *Seçilmiş eserleri*. Bakü: Avrasiya Press, 2005.
- Şîrvânî, Seyyid Sa'duddîn b. Mevlânâ Mahmûd, *Nesru'n-nâzırîn ve mekâbilü'l-hâtürîn*, Library of Leiden University, UB. Or. 801:3b-4b.
- Şîrvânî, Seyyid Yahyâ. *Çebel menâzîl*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4268:11a.
- Şîrvânî, Seyyid Yahyâ. *Keşfu'l-kulûb*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4268:2a.
- Tahirzade, Adalet. *Şekin tarihî kaynaklarda*. Bakü. Master, 2005.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Mesâlikü'l-halâs fi mehâliki'l-havâs*, Bibliotheque Nationale de France, Departement Des Manuscrits, Arabe 4606:107a.

EKLER

Resim 1. Seyyid Hasan Baba' nın Kabir Taşı



*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

Resim 2. Seyyid Ahmed el-Muhâcir Mushafi



İslam
Medeniyeti
Dergisi

Resim 3. Seyyid Bişr B. Seyyid Ahmed El-Muhâcir' in İcâzetnâmesi

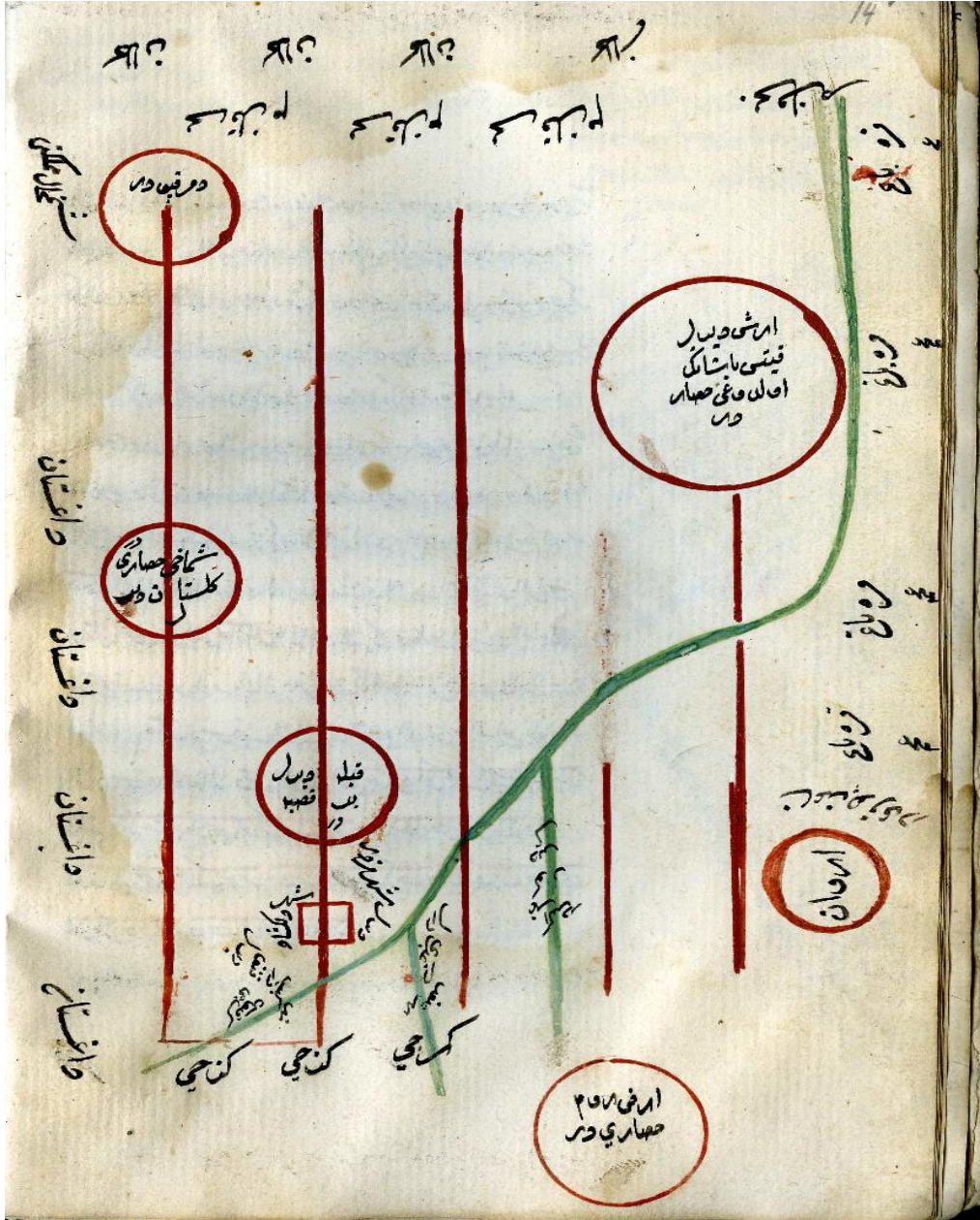


Resim 4. Seyyid Saduddin Eş-Şekevi Eş-Şirvanî' nin Nesru' n-Nâzurin Eserinin İlk Sayfaları



Islam
Medeniyeti
Dergisi

Resim 5. İklim-i Şirvân çahâr güşedir. Kible cânibi Karabağdır ve mukâbili Şamhal memleketidir ve bir cânibi gürcüdür ve bir cânibi bahr-ı kulzûmdur ve tasvîri budur. Seyyid Saduddîn, *Nesru' n-Nâzurîn*, 14b.



İslam
Medeniyeti
Dergisi

Resim 6. Seyyid Hasan Bergüşâdî' nin İstinsâh Ettiği Hâşiyetu Muhyiddîn Risalesinin Ketebe Kısmı



Islam
Medeniyeti
Dergisi

Resim 7. Afurca Seyidlerinin Şeceresi

The image displays a complex genealogical chart (Şeceresi) for the Afurca Seyids. At the center is a diamond-shaped diagram with names and dates written inside and around it. The diagram is divided into four quadrants, each containing a name and a date. The names include 'Şeyh İsmail', 'Şeyh İsmail', 'Şeyh İsmail', and 'Şeyh İsmail'. The dates are '1040', '1040', '1040', and '1040'. The diagram is surrounded by a large amount of handwritten text in Ottoman Turkish script, which provides detailed information about the lineage, including names, dates, and descriptions of events. The text is arranged in columns and rows, following the structure of the genealogical chart. The overall appearance is that of a historical manuscript page, with the text written in a cursive style typical of the Ottoman era.

İslam Medeniyeti Dergisi

TÜRKİYE-TALİBAN İLİŞKİLERİ: DENGELER VE BELİRSİZLİKLER

*Doktorant Najibullah KARIMI**

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

ÖZ

Ülkeler arasındaki ilişkiler ve etkileşimler oldukça önemli olup ülkelerdeki küreselleşme, güvenlik, ekonomi ve kültür gibi faktörler bölge ve dünya siyaseti üzerinde çok geniş etkiler yaratabilmektedir. Ülkelerin durumu, küresel koşulların iyileşmesine, güvenlik ve refahın artmasına, bilgi ve kültür alışverişine sebep olabildiği gibi bölgesel ve küresel gerginliklere ve sorunlara da yol açabilmektedir. Bu çalışmada, Türkiye'in Afganistan'daki rolü, Taliban'ın Türkiye'ye yönelik tutumu ve Türkiye-Taliban ilişkilerindeki dengeler ve geleceğe dair endişeler ortaya konmaya amaçlanmaktadır. Çalışmada Taliban'ın ortaya çıkışına zemin hazırlayan olaylar ve faktörler, Taliban'ın düşünce ve kurumsal yapısı ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. 11 Eylül 2001 saldırıları sonrası süreçte Afganistan'da meydana gelen olaylar, Afganistan hükümeti ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki iş birliğine dair konular, Taliban'ın yeniden güçlendirilmesi ve Türkiye ile ilişkilerin başlamasına değinilirken uluslararası güçlerin Afganistan'dan çekilip iktidarı Taliban'a teslim etmesi ve bu çerçevede Taliban'ın Türkiye ile 2010-2023 yılları arasındaki ilişkileri incelenmeye çalışılmaktadır. Çalışmada tanımlayıcı-analitik yöntem kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Afganistan, Radikalizm, Taliban, Terör Örgütleri, Türkiye

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Doktora Öğrencisi, najibullahkarimi@gmail.com
Yayın Gönderilme Tarihi: 23.10.2023
Yayın Kabul Tarihi: 08.12.2023
DOI: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1380071
ORCID: 0000-0002-4940-2671

TÜRKİYE-TALIBAN RELATIONS: BALANCES AND UNCERTAINTIES

SUMMARY

The relations and interactions between countries are very important. Security, economy, culture and globalization in the countries can have impressive effects on regional and worldwide politics. The relations between countries may lead global state of affairs to improve, increase security and prosperity, exchange culture and information. This may also lead to regional and global tensions and problems. This study aims to frame Türkiye's role in Afghanistan, the Taliban's attitude towards Türkiye, and to handle the relations between Türkiye-Taliban and concerns about the future. In the study, the events that paved the way for the rising of the Taliban and information about the Taliban's ideology and institutional structure are handled. The events that occurred in Afghanistan after the September 11, 2001 attacks, issues regarding the cooperation between the government of Afghanistan and government of Türkiye, the bracing of the Taliban and beginning of relations between the Taliban and the Republic of Türkiye is included. At last, withdrawal of international forces from Afghanistan and handing over power to the Taliban and, in this context, the Taliban's relations with Türkiye between 2010-2023 is being discussed. Descriptive-analytical method is being used in this study.

Keywords: Afghanistan, Taliban, Terrorist Groups, Türkiye, Radikalism

GİRİŞ

Afganistan-Türkiye arasındaki ilişkilerin kökleri çok eskilere dayanmaktadır. Bu ilişkilerde tarih, din ve kültür çok önemli öğeler olarak rol oynamaktadır. Afganistan-Türkiye arasındaki ilişkiler tarih boyunca dostane ve kardeşlik odaklı olmuştur. İki ülke arasındaki bağlantılar çeşitli alanlarda sürdürülmüş, siyasi ve diplomatik temaslarla desteklenmiştir. Ancak, bu ilişkilerin niteliği zaman içinde değişiklik göstermiş ve farklı dönemlerde farklı dinamiklerle şekillenmiştir. Afganistan-Türkiye resmi ve diplomatik ilişkileri 1921 yılında başlamış ve bu tarihten sonra iki ülkenin birbirine yakın ilişkileri olmuştur. Afganistan, Türkiye'nin kurtuluş mücadelesinde Türkiye'yi desteklemiş, Türkiye, ise farklı dönemlerde çeşitli alanlarda özellikle eğitim, sağlık, insani yardım ve kalkınma projelerinde Afganistan'a yardım etmiştir. Türkiye, 11 Eylül 2001 itibarıyla, Afganistan'a askeri destek sağlamış ve NATO güçlerinin Afganistan'daki misyonuna katılmıştır. Türkiye'nin Afganistan'daki askeri birlikleri, operasyonel görevlerden ziyade eğitim ve danışmanlık görevleri üstlenmiştir. Türkiye'nin Taliban ile uzun yıllardan bağlantılarının olduğuna dair bilgiler ile 2010 yılı başlarından itibaren bu bağlantılar doğrudan başlamıştır. Türkiye, Afganistan'da savaşın sonlandırılması ve barışın sağlanması için barış sürecini desteklemiştir. Fakat barış sürecindeki esas tutumu

Afganistan İslam Cumhuriyeti yönetimi ile güçlü ilişkilere devam etmek yönünde olmuştur.

Taliban'ın, 2021 yılında ABD ile gizli ve karanlık bir etkileşimin sonucu Afganistan'ı teslim alması, Türkiye'nin Afganistan'daki diplomatik temsilciliğinin geçici olarak faaliyetlerinin durdurulmasına neden olmuştur. Ancak daha sonra Türkiye, stratejik hedeflerine bağlı olarak faaliyetlerine devam etmiş, iyiyimser bir yaklaşım ile Taliban ile ilişkilerini yüksek düzeyde tutmaya çalışmıştır. Bu çerçevede, Taliban'ın dışişleri bakanı, Emir Han Muttaki 2022 yılında Türkiye'yi ziyaret etmiştir. Türkiye'nin Afganistan'daki stratejik hedefleri ve misyonu Afganistan halkı odaklı olması sebebiyle rejimlerin değişmesiyle sarsılmamıştır. Diğer taraftan karmaşık bir örgüt yapısına sahip olan Taliban'ın Türkiye ile ilişkileri konusunda, liderler, gruplar ve bireyleri arasında fikir ayrılıklarının olmasına rağmen üst düzey yetkililerinin büyük çoğunluğu Türkiye ile iyi ilişkiler kurmak istemekte ve Türkiye'nin, Afganistan'ın yeniden inşasında önemli rol oynayabileceği ve buna ihtiyaçları olduğunu açıklamaktadırlar. Afganistan'daki siyasi, ekonomik, güvenlik ve toplumsal durumu, Türkiye ile Taliban arasındaki ilişkilerin nasıl devam edeceği konusundaki belirsizliğini sürdürmektedir.

1. Taliban'ın Ortaya Çıkışı

Taliban'ın ortaya çıkışı Afganistan'ın çağdaş tarihinin karmaşık ve gizemli olaylarından biridir. Afganistan'da askeri hareketlerin şekillenmesinde her zaman iç ve dış faktörler olmak üzere birçok faktör rol oynamıştır. Sovyetlerin Afganistan'dan çekilmeleri, partiler arası çekişmeler, iç savaşın devam etmesi, merkezi otoritenin sağlanamaması, siyasi ve ekonomik çatışmalar, milliyetçiliğin yükselmesi, ülke kaynaklarının adaletli bir şekilde bölünmemesi, kişilerin liyakata göre değerlendirilmemesi, hırsızlık ve yağmanın olağan hale gelmesi, toplumda mal ve can güvenliğinin sağlanamaması, ülkede uzun yıllardan beri savaşın devam etmesi gibi nedenler Taliban'ın ortaya çıkmasında rol oynayan önemli iç faktörler olarak sıralanabilmektedir. Başka bir ifade ile 1992 yılında iktidara gelen mücahit grupları, birbirleriyle anlaşamayıp çıkar çatışmasına girmişlerdir. Mücahit gruplar arasında meydana gelen savaşlarda Kabil kısa süre içinde yerle bir olurken merkezi hükümet

gün geçtikçe gücünü kaybetmiştir. Bu durum, silah tüccarları için de bir gelir kaynağı olmuştur. Zira her zaman savaşlarda önemli miktarda silah ve askeri teçhizat satıldığı herkesçe bilinen bir durumdur. Silah tüccarları için paranın kaynağının geliş şeklinin pek önemi yoktur (Husuri, 1996, 29). Diğer yandan, Afganistan’da askeri hareketler, dış güçlerin desteğine dayanmıştır. Afganistan’da askeri hareketler, dış güçlerin yardımları devam ettiği sürece Afganistan’ın siyaset sahnesinde varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Dış desteklerin sona ermesiyle bu hareketler yok olmaya mahkûm olmuşlardır. Taliban’ın ortaya çıktığı sıralarda Pakistan’ın başbakanı olan Benazir Butto, 11 Eylül olayının ardından Taliban’ın İngiltere, ABD ve Pakistan’nın ortak planı olduğunu itiraf etmiştir (Mozdah, 2003, 20).

Bazı siyaset bilimcilerine göre, Taliban, yönetimi devralmadan önce ABD, Suudi Arabistan, BAE ve Pakistan istihbarat birimleri, sık sık Taliban’ın kurucusu olarak bilinen Muhammed Ömer ve arkadaşlarıyla görüşmüş ve müzakereler yapmıştır (Balcı, 2021, 109). Bu noktada Taliban’ın, ABD’nin yanında Pakistan ve Suudi Arabistan’dan da maddi ve askeri bakımdan ciddi destek aldığını en basit haliyle Bhutto açıklamıştır. Bhutto, Londra’da gerçekleştirilen bir basın toplantısında “Taliban, İngiltere’nin fikri, Suudi Arabistan’ın maddi desteği, ABD’nin denetimi ve Pakistan’ın terbiyesiyle ortaya çıktı” şeklinde verdiği demeçle ortaya koymuştur (Sönmez vd., 2020, 63-64). Adı geçen ülkeler dışında Çeçenistan, Özbekistan ve Tacikistan gibi ülkelere gelen savaşçılar da Taliban arasında yer almaktaydı. Dış ülkelere gelen mali ve silah yardımları ISI aracılığıyla Taliban’a aktarılmıştır.

Daha önce işaret edildiği gibi iç savaş ile kaos ortamı ülkede hayatı, yaşanmaz hale getirmiştir. Afganistan halkı, kendilerine yeni kurtarıcı ararken, Ekim 1994’te bir askeri örgüt olarak varlığını ilan eden Taliban Kabil’e doğru ilerlemiştir (Karimi, 2017, 42). Taliban’ın hemen hemen tamamı muasır ilimlerden uzak olmanın yanı sıra dini ilimlerde de derin bilgiye sahip değillerdir (Ahmadi, 2017, 127). Afganistan’ın köylü ve bilgisiz bir kesimi, ortaya çıkıp kendilerini hak ve kendileri dışındaki her türlü düşünce, algı ve inancı batıl ilan etmiştir. Taliban Örgütü, gizemli ve bilinmeyen bir kişilik olarak bilinen Uruzganlı bir Camii imamı olan Muhammed Ömer ve birtakım arkadaşları tarafından kurulmuştur.

Muhammed Ömer, Afganistan'ın Sovyetler işgali sırasında çeşitli siyasi mücahit grupları ile Sovyetler'e karşı savaşmasına dair bilgiler mevcut ise de faaliyetleriyle ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Muhammed Ömer 1989-1992 yılları arasında Yunus Halis'in liderliğini yaptığı İslami Parti'nin alt kademelerinde savaştığına dair bilgiler mevcuttur. Arkadaşları ve takipçilerinin büyük bir kısmı, Gulbeddin Hikmetyar'ın önderliğini yaptığı "*Hizbi İslami*" bünyesinde savaşıyorlardı (Sekandarov, 2003, 29).

Diğer yandan, cihat döneminde ve iç savaşlar neticesinde Afganistan'ı terk edip Pakistan'da yerleşenler bu ülkede bulunan medreselerde okumaya özen göstermişlerdir. Bu da Pakistan'ın, medreseleri çoğaltmasına ve etkisini artırmasına neden olmuştur. Medreselerde verilen katı öğreti, köktenci eğilimlere, şiddete ve terörizme eğilimli kişiler yetişmesini de beraberinde getirmiştir (Kuloğlu, 2011, 79). Pakistan'da okumakta olan 20 bin civarında köktenci medrese öğrencilerinin Taliban'a katılmasıyla bu örgüt Kandehar ve başkent Kabil de dâhil Afganistan'ın büyük çoğunluğunu kontrol altına almayı başarmıştır (Sekandarov, 2003, 29).

Taliban'ın karşısında durmaya çalışan mücahit grupları ülkenin kuzeyinde kontrolleri altındaki bölgeleri korumak amacıyla Afganistan İslami Birleşik Kurtuluş Cephesi'ni kurmuşlardır. Pakistan, bu cepheyi küçük ve belli bir bölgeye ait olduğunu göstermek için Kuzey İttifakı olarak nitlemiştir. Tacikistan, Özbekistan, İran, Hindistan ve Rusya, Taliban'ın kuzeye ilerleyişini durdurmak ve Orta Asya'ya doğrudan tehdit oluşturmasını engellemek için bu ittifakı desteklemişlerdir (Kaya-Bayar, 2022, 153-154). Bu süreçte her ne kadar Türkiye'nin, Taliban ile görüşmelerine dair bilgiler mevcut ise de Taliban ile Türkiye arasındaki ilişkiler en düşük seviyesine inmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Taliban'ı tanımayıp Türk büyükelçiliğini Kabil'de kapatmış, Burhaneddin Rabbani yönetimini tanıyıp diplomatik ilişkilerini sürdürmüştür.

2. Taliban'ın Düşünce Yapısı

Taliban, iş başına geldikten hemen sonra gerçek bir İslami düzeni kuracaklarını, ülkenin Muhammed Ömer liderliğinde altı üyelik bir şura tarafından

yönetileceğini açıklamışlardır. Taliban açıklamalarında kendileri dışındaki tüm mücahit grupları “*Şer ve Fesat*” olarak nitelemiş ve Müslüman olmadıklarını ileri sürmüştür. Taliban, köktenci ve katı uygulamalarıyla Afganistan’ı karanlık bir ülkeye dönüştürmüştür (Gürbüz, 2008, 136). Taliban düşüncesinin alt yapısını, genel olarak dini ve etnik bağlar olmak üzere iki kategoriye ayırmak mümkündür. Dini açıdan bakıldığında, bu örgütün dini düşünceleri birkaç prensip ekseninde şekillenmektedir.

1. Hükümet modeli olarak Hilafet modelinin yeniden canlandırılması,
2. Batı uygarlığı olgusuna karşı mücadele etme ve tamamen reddetmesi,
3. Selef dönemine dönüş ve dini kavramların katı yorumlanması ve
4. Kendilerini hak diğer İslami mezhepleri ve cemaatleri tekfir etmesi şeklindedir.

Etnisite konusuna gelince, Taliban mutlak ekseriyet olarak Peştunlardan oluşmaktadır. Peştunlar, etnik ve aşiret değerlerinin çok güçlü olduğu bir kabile toplumu olduğu bilinmektedir. Peştunların kabile geleneklerinden etkilenme düzeyi, Pakistan ve Afganistan’da yaşayan diğer etnik gruplardan çok daha fazladır. Afganistan’da yaşayan Peştunların “Peştunval” adı verilen ve kendilerine özel gelenekleri vardır. Taliban, Peştunların bu güçlü geleneksel ve aşiret bağları olan ve aynı zamanda kırsal ve şehir dışı halkların kalbinden bir hareket olarak çıkmış ve aşiret kültüründen etkilenmiştir. Bu nedenle, Taliban siyasetinin öne çıkan iki önemli özelliği olan şiddet ve katılık, Peştunların geleneksel kültürünün bir ürünü olarak kabul edilmektedir (Shahraki, 2022, 74). Taliban’ın inanç prensipleri ile alakalı farklı görüşler mevcuttur. Taliban, kimileri tarafından Hanefi mezhebine, kimileri tarafından de Deobandi okuluna nispet edilmektedir. Bashir Ansari’ye göre, Taliban’ın inançlarının kökenleri, İslam tarihinde ortaya çıkışının işaretleri Hz. Peygamber’in zamanında kendini göstermeye başlamış ve daha sonra Hariciler olarak ün kazanmış bir gruba uyarlanabilmektedir (Ansari, 2012, 15).

Taliban, bir yandan kendilerini Hanefi olarak tanımlarken, diğer yandan siyasi güç ve yönetim sistemiyle ilgili konularda Hanefi siyasi içtihadının ilkelerine karşı hareket etmişlerdir. Bashir Ansari’ye göre, Taliban’ın din algısı yüzeyseldir.

Taliban'ın din algısı ne akılla ne rey ile ne de rivayet ile örtüşmektedir (Ansari, 2012, 32-33). Wahid Mojda de Taliban'ın kendilerini Hanefi olarak tanıtmalarına rağmen, zemin bulduğu ortam ve toplumsal sorunlara getirdiği dini çözümler yönüyle Haricilere benzediğini ifade etmektedir (Ahmadi, 2017, 128). Bazı bilim adamları, Taliban'ın fıkhi ve inançlarıyla ilgili olarak, Taliban'ın Deobandi düşünce çizgisiyle bağlantılı olduğunu söylemektedirler (Dančo-Čech, 2022, 342). Deobandi ekolu, Hindistan'ın kuzeyinde kurulan ve daha sonra Pakistan'a yayılan bir okuldur. Bu okul 1867 yılında kurulmuştur. Kuruluş amacı batı kültürüne karşı mücadele etmek ve Hanefi mezhebini yaymaktır. Şah Veliullah Dehlevi, Muhammed Kasım Nanutuyi ve Reşid Ahmed Ganguhi, Deobandi'nin kurucuları olarak kabul edilmektedir. Bu tarikatın destekçileri diğer mezheplere karşı düşmanca bir tutuma sahiptir (Musavi, 14 Aralık 2022).

3. Taliban'ın Kurumsal Yapısı

Taliban, kuruluşundan itibaren gizli bir terör örgütü olarak Kandehar Peştunlarının gözetiminde kalmıştır. İlk başlarda bu örgütün üç konseyi bulunmaktaydı. Taliban'ın en yüksek karar alma birimi Kandehar'da bulunan yüksek konseydi. Başkent, Kabil olmasına rağmen Taliban, Kandehar'ı yönetiminin merkezi haline getirmiştir. Hem örgütün hem de yüksek konseyin lideri Muhammed Ömer daima Kandehar'da ikamet etmekteydi. Yüksek konseyin 15 üyesi bulunmaktaydı. Bu konseyin toplantılarına üyelere ek olarak Kandehar, Helmand ve Uruzgan'dan askeri komutanlar, din adamları ve aşiret büyükleri de katılabileceklerdi. Bu konsey dışında iki konsey daha bulunmaktaydı. Bunlardan biri Kabil konseyi olarak adlandırılan bakanlar kurulu, diğeri ise askeri konseydi. Muhammed Ömer'in yakın arkadaşı ve Taliban örgütünün ikinci ismi Muhammed Rabbani, Kabil konseyi başkanıydı. Kabil konseyi, hükümetin günlük faaliyetlerine öncülük etmekte fakat atamaları Kandahar'da onaylanmaktaydı. Muhammed Ömer, silahlı kuvvetlerin başkomutanıydı. Askeri komutanlar sadece Muhammed Ömer'e rapor vermekle sorumluydular (Sekandarov, 2003, 31-32).

2013 yılında hayatını kaybeden Muhammed Ömer'in ölüm haberi iki yıl gizlenmenin ardından, 2015 yılında doğrulandıktan sonra Akhtar Muhammed

Mansur bu örgütün liderliğini üstlenmiştir. Mansur, 20 Mayıs 2016 tarihinde ABD güçlerinin Pakistan sınırlarında gerçekleştirdiği bir askeri operasyon sonucunda öldürüldükten hemen sonra yerine Hibbetullah Ahunzade geçmiştir. Ahunzade, günümüze kadar bu örgütün lideri olarak bilinmektedir (Laub-Shoib, 2014, 5). Günümüzde ise Taliban örgütsel yapıdan kurumsal yapıya geçmeye çalışmaktadır. En üst makamda Taliban'ın lideri Ahunzade, Emirü'l-Mü'mininin sıfatını taşımaktadır. Ahunzade'nin Kandehar'da ikamet ettiği iddia edilmektedir. Başbakan, iki başbakan yardımcısı ve on sekiz bakandan oluşan bakanlar kurulu lider tarafından atanmakta ve görevlerini başkent Kabil'den yürütmektedirler.

4. 11 Eylül 2001 Sonrası Olaylar ve Türkiye-Taliban İlişkileri

11 Eylül 2001'de New York'taki Dünya Ticaret Merkezi ve ardından Pentagon binası saldırıya uğramıştır (Gürbüz, 2008, 123). ABD, bu saldırıdan El-Kaide'yi sorumlu tutmuş ve Taliban'dan, Afganistan'da bulunduğu iddia edilen El-Kaide lideri, Bin Ladin'i teslim edin çağrısında bulunmuştur. Fakat siyasi ve diplomatik baskılara rağmen Taliban, bu teklife olumlu yaklaşmamış ve Bin Ladin'i teslim etmeyeceklerini bildirmiştir. Bunun üzerine ABD Başkanı, George W. Bush terörle mücadele "*War on Terror*" doktrinini ilan edip ya bizimlesiniz ya karşımızdasınız "*You are either with us, or against us*" diye El-Kaide ile küresel çapta mücadele çağrısında bulunmuş ve El-Kaide Terör Örgütü'ne destek veren Taliban yönetimine son vermek için Afganistan'a askeri müdahale kararı almıştır (Karimi, 2017, 43). Nitekim ABD başkanı, Bush, 7 Ekim 2001'de, Taliban'ın Afganistan'da sığınan teröristleri teslim etme çağrısına olumsuz cevap verdiğini bu yüzden de Taliban rejimine karşı askeri operasyon düzenleyeceklerini ve Taliban tesislerini bombalamaya başlayacağını açıklamıştır (Acet-Doğan, 2017, 62).

Türkiye de NATO yükümlülükleri çerçevesinde ve BMGK'nin 1368 ile 1373 sayılı kararları doğrultusunda, terörizmle mücadele siyasetini sürdüreceğini belirtmiş ve ABD'nin izlemiş olduğu teröre karşı küresel savaş doktrinine taraf olmuştur. Fakat belirtilmelidir ki Türkiye'nin askeri katkısı muharip bir görevden ziyade lojistik hizmetler kapsamında kalmıştır (Kaya-Elik, 2020, 43-44). Taliban rejiminin devrilmesinin ardından Afganistan sadece Türkiye ile değil, birçok ülke ile

siyasi ilişkilerini genişletmiştir. Bundan sonraki süreçte Afganistan diplomasisinde yeni bir sayfa açılmış ve çeşitli siyasi, ekonomik ve askeri sektörlerde dünyayla siyasi anlaşmaların kapısını açmıştır. Diğer yandan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidara gelmesiyle Türkiye doğuya yönelme politikasını genişletmiştir. Bu nedenle Afganistan, Türkiye ile yakın iş birliği politikasını izlemiştir. Bu strateji çerçevesinde Türkiye, Afganistan'ı dostu ve müttefiki olarak görmüştür (Ramazani Bunesh, 2011). Türkiye'nin bölgesel ve stratejik rolü, Türkiye'nin bölgesel bir güç olarak örgütsel rolü, Türkiye'nin Orta Asya'da uluslararası düzeyde rol oynayabilmesi için Afganistan'a ihtiyaç duyması, Türkiye'nin bu durumda önemli bir aktör olduğu düşünülmektedir.

Kasım 2001'de Afganistan'ın akibeti ile ilgili Bonn Konferansı düzenlenmiştir. Afganistan'ın yeniden istikrara kavuşturulması ve yeniden inşası için yönergeler hazırlanmıştır. Bundan sonraki süreçte de farklı tarihlerde Afganistan'ı desteklemek için konferanslar düzenlenmiştir. 20 Aralık 2001'de BMGK, 1368 sayılı kararla, Afganistan'da savaş sonrası uluslararası yardımı onaylamıştır. 2002 yılında ABD, AB ve Afganistan'ın Asya'daki birçok müttefikinin katılımıyla Afganistan'nın terörle mücadele çabalarına yardımlar vadedilmiştir. Daha sonra Londra Konferansı'nda, Afganistan'ın yeniden inşası için 2010 yılına kadar 10 milyar dolar destek tahsis edilmiştir (Shahraki, 2022, 13). ABD öncülüğündeki uluslararası koalisyon güçleri, Afganistan yönetimini ayakta tutabilmek ve Afganistan kuvvetlerini desteklemek için ülkenin güvenlik güçlerini eğitmiştir. Bununla birlikte, Taliban ve diğer terör örgütleri, zaman zaman küçük çaplı saldırılar düzenlese de önemsenecek derecede varlıkları hissedilmemekteydi (Sönmez vd., 2020, 68).

Ancak daha sonra 2003 yılında Taliban, yeniden bir araya getirilmiş ve Afganistan merkezi hükümeti, NATO ve ISAF güçlerine karşı gerilla savaşı başlatılmıştır. Taliban, 2006'dan itibaren kırsal alanlarda yol kenarlarında bombalı saldırılar, pusular ve şehirlerde intihar saldırıları düzenleyerek Afganistan'ın farklı bölgelerinde kontrolü yeniden ele geçirmeye çalışmışlardır (Salahshor, 2020, 1). Taliban bu yolda diğer terör örgütleriyle dolaylı ya da doğrudan beraber hareket etmiştir (Yıldızgil, 2016, 117). BM raporuna göre, Taliban, El-Kaide'nin yanı sıra Pakistanlılar başta olmak üzere birçok silahlı örgüte koruma şemsiyesi

sağlamamıştır. “*Tebrik-i Taliban Pakistan*” ve alt grupları, “*Lashkar-i-İslam-İ*”, Türkistan İslam Partisi, “*Cemaat-i Ensarullah*”, “*Jama’at al-Tevhid vel-Cihad*”, Özbekistan İslami Hareketi ve “*Hatiba İmam el-Buhari*” Afganistan’da varlığını sürdürmektedir (Kemal, 2021, 7). Pakistan, devlet olarak da ikili oynayıp uluslararası toplum ile beraber hareket etmesine rağmen çıkarlarını Taliban’ın Afganistan’da yeniden iktidara gelmesinde görmüş ki Taliban güçlerini tekrar toplamış, Pakistan’da eğitmiş ve desteklemiştir. Pakistan, Taliban’ın yeniden iktidara gelmesini kendi zaferi olarak görmektedir (Basit, 2022, 7). Pakistan, daima stratejik hedefleri için Afganistan’ın iç işlerine müdahale etmekte olup Afganistan’da milli iradeye dayalı güçlü bir hâkimiyetin kurulmasını görmek istememektedir.

Daha önce de değinildiği gibi 11 Eylül olayları sonrasında Türkiye, NATO yükümlülükleri çerçevesinde Afganistan’ın yeniden inşasına, bölgesel ve küresel terörle mücadeleden enerji güvenliğine birçok konuda uluslararası iş birliği içerisinde olmuş ve aktif diplomasi yürütmüştür. Afganistan-Türkiye arasında siyasi ilişkilerin yeniden başlamasının ardından, ilişkilerin güçlendirilmesi amacıyla Afganistan’ın geçici, geçiş ve daha sonra seçilen hükümet yetkililerinin Türkiye’ye ve Türk yetkilileri de Afganistan’a ziyaretler gerçekleştirip bir dizi anlaşmalar imzalamışlardır. Bonn Konferansı’ndan sonra dönemin Dışişleri Bakanı İsmail Cem, 17 Aralık 2001 tarihinde Afganistan’ı ziyaret etmiştir. Bu ziyaret Taliban sonrası, yabancı bir ülke temsilcisinin Afganistan’a yaptığı ikinci ve bir Dışişleri Bakanı’nın ise ilk ziyareti olmuştur. Dönemin Afganistan Dışişleri Bakanı, Abdullah Abdullah, İstanbul’da düzenlenen İKÖ-AB Ortak forumu vesilesiyle 12-13 Şubat 2002 tarihleri arasında Türkiye’yi ziyaret etmiştir. Devlet Bakanı, Şükrü Sina Gürel, Afganistan’ın yeniden imar çalışmaları kapsamında Türkiye tarafından gerçekleştirilebilecek projelerle ilgili temas ve incelemelerde bulunmak üzere 17-20 Mart 2002 tarihlerinde Afganistan’ı ziyaret etmiştir. Afganistan Geçici Yönetim Başkanı Hamid Karzai, Bülent Ecevit’in davetine icabetle 4-5 Nisan 2002 tarihlerinde Türkiye’ye resmi bir ziyarette bulunmuştur.

Türkiye ile Afganistan arasındaki din birliği, bir nebze ırk birliği ve iki ülke arasındaki ortak bölgesel çıkarlar her iki ülke açısından büyük önem arz etmektedir. Yeni dönemde Türkiye, Afganistan’ın yeniden yapılandırılması konusunda birçok

alandan yardım etmiştir. Türkiye, her yıl Afganistan'dan çok sayıda öğrenciye burs vererek Türkiye'nin çeşitli üniversitelerinde okumalarını sağlamıştır. Afganistan ordusunu eğitmek amacıyla her yıl belli aralıklarla Afganistan'dan Türkiye'ye subay, astsubay ve asker getirmiştir. Afganistan'ın bazı bölgelerinde Türk görev taburunun karargâhları düzenlenmiştir. Türk Hava Kuvvetleri, Kabil Havaalanı'nın yönetimini ve güvenliğini 250 personeli ile üstlenmiştir. Türkiye daha önce 2007'de üstlendiği Kabil Bölge Komutanlığı'nı 1 Kasım 2009 tarihi itibarı ile ikinci kez devralmıştır (Nimani, 2014, 15). Türkiye'nin dış yardımları, en çok TİKA tarafından gerçekleştirilmektedir. Türkiye yumuşak güç politikası ile dış yardımlarını komşu ülkelere, Ortadoğu ülkelerine, Asya ve Balkan ülkelerine ve en çok da Afganistan'a gerçekleştirmektedir.

Afganistan'da artan şiddet olaylarının ardından, Afganistan-Pakistan ilişkileri kötüye giderken, iki ülke arasında diplomatik diyalogun sürmesi için Türkiye öncülüğünde üçlü süreç başlatılmıştır. Askeri olmayan ve kapsayıcı bir yaklaşım benimseyen Türkiye, Afganistan hükümeti ve komşuları arasındaki diyalogu teşvik ederek arabuluculuk rolünü üstlenmiştir. Türkiyenin öncülük ettiği üç ülkenin cumhurbaşkanları düzeyinde gerçekleşen sekiz zirvenin birincisi 2007'de İstanbul'da gerçekleştirilmiştir. Bundan sonra her yıl gerçekleştirilen zirvelerin farklı odak noktaları olsa da genellikle diyaloglar ekonomik iş birliği, terörizmle mücadele, istihbarat, siyasi ve askeri alanlarda iş birliği, güvenlik ve eğitim konularını kapsamıştır (Kaya-Önal, 2020, 220). Türkiye, Terörle Mücadele Kanunu çerçevesinde Madde 1- (Değişik birinci fıkra: 15/7/2003-4928/20 md.) şeffaf bir şekilde Afganistan'daki Talibanı terör örgütü olarak kategorileştirmiştir (Sönmez vd., 2020, 62).

2014 yılında Galler'de gerçekleştirilen NATO Zirvesi'nde konuşan Cumhurbaşkanı, Recep Tayyip Erdoğan, ISAF sonrasında Afganistan halkının yalnız bırakılmayacağını ifade etmiş ve 2015 yılında başlatılması planlanan Kararlı Destek Misyonu'nda Türkiye'nin de yer alacağını açıklamıştır. Türkiye KDM kapsamında Başkent Kabil Eğitim, Yardım ve Danışma Komutanlığı, Hamid Karzai Uluslararası Havaalanı işletme ve kuvvet koruma hizmetleri, Kuzey Eğitim, Yardım ve Danışma Komutanlığına personel desteği sağlanması ve KDM Karargâhına

personel desteği sağlanması sorumluluklarını üstlemiştir (Kaya-Elik, 2020, 48). Cumhurbaşkanı Erdoğan, 2014'te Afganistan ziyareti sırasında: “Afganistan'ın sorunları bizim sorunumuz, başarıları bizim başarıımızdır” şeklinde bir açıklama yapmıştır (Nawabi, 2019, 82). Erdoğan, Afganistan Cumhurbaşkanı Gani ile Kabil'in batısında yer alan ve Türkiye'nin desteğiyle inşa edilen Faiz Muhammed Kateb caddesinin açılışını yapmıştır. Bu ziyaret sırasında Kabil ile Ankara arasında uzun vadeli siyasi, ekonomik ve güvenlik iş birliği anlaşmaları imzalanmıştır (Farahmand, 2018, 2).

Afganistan ve Türkiye'nin yetkilileri, her iki ülkenin derin dostluk ve kardeşlik ilişkilerine her zaman vurgu yapmıştır. Afganistan ile Türkiye arasındaki diplomatik ilişkilerin ve dostluğun 100. Yıldönümünde Kabil'de düzenlenen programa uzaktan katılan dönemin Dışişleri Bakanı, Mevlut Çavuşoğlu: “Afganistan hükümeti ve halkı Türkiye'nin bağımsızlık savaşı sırasında zor şartlarda yaşayan Türk kardeşlerinin yanında durmuş ve desteklemiştir. Afganistan, TBMM'yi tanıyan ilk ülkelerden biridir” ifadelerini dile getirmiştir. Çavuşoğlu devanında Türkiye'nin Afganistan'da savaşın bitmesini ve barışın sağlanması için barış sürecini destekleyeceğinin altını çizmiştir (Noori, 02 Mart 2021). Türkiye, Afganistan'a ilişkin dış politikasını Afganistan'da siyasi istikrarın ve ulusal birliğin sağlanması, kurumların güçlendirilmesi, Afganistan'da güvenliğin desteklenmesi ve Terörizmin ortadan kaldırılması yoluyla barış ve refahın yeniden canlandırılması üzerine kurmuştur (Sharan-Watkins, 2021, 2).

Türkiye'nin Afganistan'da birtakım jeopolitik ve siyasi hedefleri de bulunmaktadır. Türkiye, NATO yükümlülükleri çerçevesinde Afganistan'da varolup siyasi varlığıyla bu askeri gücüne destek sağlamak istemektedir. Genellikle ülkelerin, komşularının ötesinde bir daire çizmesi ve komşularının arkasındaki boşluğa dikkat etmeye çalışması yönündeki genel politika da önemli bir konu olup Türkiye de bu kuralın istisnası değildir. Bir diğer önemli husus da Türkiye Afganistan'ın komşusu olmadığı için hiçbir zaman toprak anlaşmazlıkları da olmamıştır. Türkiye, siyasi hedeflerinin yanı sıra ekonomik hedeflere de ulaşmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Türkiye, Afganistan ve Pakistan ile ticaret müzakereleri yapmıştır. Zira bu şekilde Türkiye, Afganistan ve Pakistan'a girmenin başka yollarını

da bulabilmektedir. Lapis Lazuli Koridoru, aslında Afganistan'ı Türkmenistan, Hazar Denizi, Azerbaycan, Gürcistan ve son olarak Türkiye üzerinden Akdeniz'e ve Avrupa'ya bağlayan transit projelerden biridir. Türkiye, Afganistan'ı Batı'ya ticari bir yolla yaklaştırmaya çalışmakla ekonomik çıkarları doğrultusunda adımlar atmıştır. Bunlara ek olarak Türkiye'nin Afganistan'da kültürel hedefleri de bulunmaktadır. Türkiye, Orta Asya bölgesi halkları arasında ortak ırk ve dil özelliklerini kullanarak, bir nevi siyasi birlik oluşturmaya ve Türkiye'yi daha fazla güçlendirmeye çalışmaktadır. Türkiye, Afganistan'da da bu politikayı Türk soylular üzerinden ciddiyetle sürdürmüştür (Merjani, 04 Ocak 2016). Türkiye bu hedeflerin yanısıra son yıllarda Afganistan'dan artan göç dalgasını durdurmayı da hedeflemektedir. Nitekim Cumhurbaşkanı Erdoğan, hâlihazırda 3,6 milyondan fazla Suriyeli'ye ev sahipliği yapan Türkiye'nin Afganistan'dan gelen göçmen akımına dayanamayacağını belirterek, Avrupa ülkelerinin de yeni bir göçmen dalgasından etkileneyeceği uyarısında bulunmuştur (Fraser-Gannon, 15 Ekim 2021).

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

Türkiye ile Taliban arasında tam olarak ne zaman bir iletişim ve diyalogun başladığı net bir şekilde bilinmemekle beraber, 2010 yılı başlarında Taliban liderliği ile doğrudan bir irtibatın kurulduğu, Ankara ya da Doha'da Taliban için bir siyasi temsilciliğin açılmasının konuşulduğu söylenmektedir (Sharan-Watkins, 2021, 3). Bunlar göz önüne alındığında, Türkiye'nin, Taliban'ın ve Türkiye'nin ortak dostu olan Pakistan üzerinden iletişim kurmuş olabileceği tahmin edilmektedir. Türkiye, Afganistan yönetiminin kabul etmesi şartıyla Türkiye'de Taliban için siyasi bir temsilcilik açmaya hazır olduğunu belirtmiştir. Hatta dönemin Cumhurbaşkanı, Abdullah Gül, Afganistan'ın buna karşı çıkmaması şartıyla barış görüşmelerinin yapılmasında ev sahipliği ve arabulucu olarak rol oynamak istediğini belirtmiştir (Ramazani Bunesh, 2011). Bundan sonraki süreçte Türkiye, Afganistan hükümeti ile ilişkilerinin yanısıra Taliban ile de irtibat halinde olmuştur (Khalil, 2017, 6-7).

Bazı uzmanlara göre o dönemde Türkiye'nin müzakerelere ev sahipliği yapması somut bir sonuç vermeyecekti, zira Taliban'ın üzerine etkisi olan Pakistan'ın askeri teşkilatı her ne kadar Türkiye ile yakın ilişkiler içinde olsa da etkileirni paylaşmak istememekteydi (Bayram, 2014, 104-109). TÜRKSAM Direktörü, Sinan Oğan, Türkiye'nin Batılı güçler tarafından uzlaşma sürecinde rol

oynamaya teşvik edildiğini belirtmiş ve Türkiye'nin bu sürecin bir parçası olmaması gerektiğini savunmuştur. Oğan, gerekçe olarak da Taliban ile görüşmeye ihtiyaç varsa bırakın bunu batılı güçler yapsın. Bu öncelikle onların sorunudur. Bir terör örgütüyle diyalogun kapısını açtığınızda, sonuçlarıyla da yüzleşmek zorunda kalabilirsiniz şeklinde karşı çıkmıştır. Muhalefet partileri de Türk askerinin Afganistan'da varlığına daima karşı çıkmış ve hükümeti geri çekilmeyi düşünmeye çağırılmışlardır (Bayram, 2014, 104-109). Afganistan-Türkiye arasında millet olarak ilişkilerin derin ve anlamlı olduğunu gösteren bir diğer gelişme 6 Şubat 2018'de FETÖ okullarının devri konusundaki talebin Afganistan tarafından olumlu karşılanması ve FETÖ okullarının devriyle ilgili anlaşmanın imzalanmasıdır (Kaya-Elik, 2020, 50). Bu kapsamda, Afganistan devleti okulları Türkiye Maarif Vakfı'na devretmiştir.

6. Uluslararası Güçlerin Afganistan'dan Çekilmesi ve Türkiye-Taliban İlişkileri

2011-2016 yılları arasında NATO güçleri Afganistan'dan çekilme kararı alıp kısmı tahliye edilmişlerdir. ABD askerlerinin büyük bir kısmı 2014'te Afganistan'dan ayrılmışlardır. ABD Başkanı, Barack Obama 2014'te bir açıklamasında NATO askerleri ve askeri ekipmanlarının Afganistan'dan ayrıldığını, Taliban ve diğer terör örgütlerine karşı mücadelede Afganistan'a danışma ve yardım etme görevini üstlenmek için 9800'ü ABD askeri olmak üzere toplam 13 bin NATO askerinin, kalacaklarını bildirmiştir (Laub-Shoib, 2014, 7). Taliban hem siyasi hem de askeri faaliyetleri kapsamında 2013'te Katar'ın başkenti Doha'da siyasi bir ofis açmayı başarmıştır. Afganistan Cumhurbaşkanı, Karzai buna tepki gösterdiyse de bir işe yaramamış, Taliban, ABD ile görüşmelerini sürdürmüştür (Derman-Haya, 2014, 10).

ABD hükümeti, resmi olarak 2018'den itibaren Taliban ile Katar'da müzakerelere başlamış ve bu müzakereler 29 Şubat 2020'de imzalanan bir anlaşma ile sonuçlanmıştır. Bu anlaşma Doha Anlaşması olarak da bilinmektedir. ABD ile Taliban arasında imzalanan bu anlaşmanın siyah ve bilinmeyen sayfaları olmasına rağmen Taliban açık bir şekilde kontrolü altındaki bölgelerde, El-Kaide dâhil tüm

terör örgütlerin faaliyetlerine engel olacaklarını taahhüt etmiştir (Sönmez vd., 2020, 70-71). Eylül 2020’de Doha Anlaşmasına dayanarak Afganistan hükümeti ve Taliban arasında barış müzakereleri başlamıştır. Doha Anlaşması kapsamında Afganistan hükümeti iyi niyetini göstermek için 5.000’den fazla Taliban esirlerini tekrar savaş alanına dönmeleri kaydıyla serbest bırakmıştır. Afganistan Ulusal Güvenlik Konseyi’ne göre, serbest bırakılan mahkûmların çoğu tekrar savaş alanına dönmüş ve Taliban’ın güçlenmesine katkıda bulunmuşlardır (Shahraki, 2022, 14-15).

2021’in başlarında Pentagon yetkilileri, ABD’nin Afganistan’ı Taliban’a karşı desteklemeye devam edeceğini söylediler de ABD başkanı, Joe Biden, “ABD’nin Afganistan’a müdahalesi demokrasiyi tesis etmek için değil, terör örgütü olan El-Kaide ile savaşmak ve kökünü kazımak içindi. Buna başarılı olduğumuz için ABD’nin Afganistan topraklarında kalmasına gerek kalmamıştır” şeklinde açıklama yapmıştır. Bush yönetimi altında ABD, Afganistan’da bir ulus inşa etme vizyonuyla değil, Donald Rumsfeld’in de ifade ettiği gibi, ne pahasına olursa olsun terörlere mücadele etmek olmuştur (Lakhdar, 2022, 13). Biden, selefi Trump’ın bitmek bilmeyen bir savaştan çekilme iradesine uyarak çekilme kararı almış ve askerlerini geri çekmiştir.

Doha Anlaşması’ndan sonra Taliban, güçlerini neredeyse Afganistan’ın her yerine müdahale edilmeden sevk etmeyi başarmış ve ABD güçlerinin Afganistan’dan çekilmesinin hemen ardından Afganistan genelinde geniş çaplı saldırılara başlamış ve sonunda yönetimin Taliban’a teslim edilmesine neden olmuştur (Shahraki, 2022, 14-15). ABD ve yandaşları dünyaya terör örgütü destekçisi olarak tanıttığı bir yapıyla Katar’da gizli görüşmeler yapıp anlaşmış ve Afganistan halkını insanın içini burkan ve insanı, insanlığından utandıran çaresiz görüntülerle baş başa bırakmıştır (Balcı, 2021, 111).

Taliban korkusundan Afganistan halkı ne yapacaklarını şaşırılmışlardır. Tahliye sırasında yaşları 17 ile 18 olan iki kardeş daha önce denenmiş Taliban vahşetinden kaçmak için ABD’ye ait kargo uçağının tekerleklerine yapışarak ülkeden kaçmaya çalışırken yüzlerce metre yükseklikten aşağıya düşerek hayatlarını

kaybetmişlerdir. Bu olay canlı yayın sırasında tüm dünyanın gözleri önünde gerçekleşmiştir. Afganistan'da gerçeği bilinmeyen olaylar gerçekleşmektedir. El-Kaide'nin lideri Zevahiri'nin Temmuz 2022'de Kabil'de bir Amerikan insansız hava aracı tarafından düzenlenen saldırı sonucunda öldürülmesi, Taliban ile El-Kaide terör örgütü arasındaki ilişkinin sanıldığından daha derin olduğunu göstermektedir (Basit, 2022, 10; Shahid, 26 Eylül 2022).

Taliban güçlerinin bu sefer daha güçlü ekipmanlarla yeniden ülke yönetimini elinde bulundurması, Afganistan'ın daha fazla parçalanmasına sebep olabilmektedir. Taliban tekrar yönetimi elinde bulundurmakla etniksel, mezhepsel ve ideolojik ayrımcılık gibi konuları körüklemektedir. Taliban'ın bu yaptıkları toplum bireyleri arasındaki dayanışma ve etkileşimi ortadan kaldıracaktır. Öte yandan Taliban ile anlaşma imzalayan ABD de dâhil, uluslararası topluluklar Taliban'ı günümüze kadar tanımayıp bu örgütü, terörün bir sembolü olarak kabul etmektedir. Günümüze kadar dünyanın hiçbir ülkesi Taliban ile resmi bir etkileşime girmemiştir.

Taliban, 15 Ağustos 2021'de Gani'nin ülkeden kaçmasının ardından başkent Kabil'e girmiş, Pençşir ve Bağlan ilinin Andarab ilçesinin bir kısmı dışında tüm Afganistan'ı teslim almıştır. Taliban, Pakistan'ın doğrudan müdahalesiyle 5 Eylül 2021 gecesinde Pençşir'e yapılan ağır saldırıda bu ili de ele geçirmiştir. Nitekim ABD Merkez Komutanlığı'nın (CENTCOM) yayımladığı bir bildiriye Pençşir'e yapılan saldırıda Pakistan'a ait 27 helikopter, SİHA'lar ve özel harekât kuvvetlerinin de katıldığı yer almıştır (Horasanlı, 2021, 1-2).

Türkiye, uluslararası güçlerin Afganistan'dan çekilmeden önce de Afganistan halkının yanında olmaya devam edeceğini vurgulamıştır. Türkiye 2004 yılından bugüne Afganistan'ın kalkınmasına 1,1 milyar ABD doları yardım yapmış aynı zamanda Afganistan'ın kalkınmasına yönelik 2021-2022 dönemi için 75 milyon ABD doları yardım taahhüt etmiştir (Kaya-Elik, 2020, 52). Türkiye, bir NATO üyesi olarak Afganistan'da görev yaptığı sıralarda ağır saldırılara maruz kalmamıştır. Türkiye bunu bir nevi Taliban'ın yeşil ışığı ve bir Müslüman ülkesi olarak Taliban ile Batı arasındaki bağlantıyı sağlayabilecek düzeyde olduğunu düşünmüştür (MacGillivray, 06 Eylül 2021). Afganistan'da iktidarın Taliban'a teslim edilmesiyle

Türkiye resmi bir şekilde Taliban'la görüşebileceğini ileri sürüp Kabil Havaalanı'nın kontrolünde Türkiye'nin rol üstlenmek istediğini açıklamıştır. Buna karşılık Taliban, kalkınma projelerinde Türkiye'ye ihtiyaç duyacağını, fakat Kabil Havaalanı'nın kontrollü konusunda iş birliğini kabul etmeyeceklerini açıklamıştır. 12 Ekim 2021'de gerçekleşen olağanüstü G-20 zirvesinde ise Cumhurbaşkanı Erdoğan, "Taliban'ı kapsayıcı bir hükümet oluşturmaya yönlendirmeliyiz" ifadesini kullanmıştır (Horasanlı, 2021, 4).

Erdoğan, Türkiye'nin Kabil havaalanını Katar ve BAE ile işletmeyi teklif ettiğini ve Taliban'ın cevabını beklediğini söylemiştir (Şahinkaya, 12 Ağustos 2022). 7 Temmuz 2022'de Reuters haber ajansı, müzakere heyetinden alıntı yaparak, Taliban'ın Afganistan'daki tüm havaalanlarını BAE'ye devretmeye yakın olduğunu bildirmiştir (Şahinkaya, 12 Ağustos 2022). Nitekim böyle de olmuş ve Taliban Afganistan havaalanlarının işletmesini BAE'ye devretmiştir. Erdoğan, daha sonra 15 Ekim 2021'de İstanbul'da Cuma namazı çıkışında Türkiye'nin Afganistan halkına her türlü yardıma hazır olduğunu söylemiştir. Türkiye Cumhurbaşkanı, Taliban'ın Türkiye ile ilişkilerde dürüst bir duruş sergilemesi gerektiğini vurgulamıştır (Ufuqnews, 16 Ekim 2021).

Türkiye Taliban'ı resmi olarak tanımasa da iktidarın Taliban'a teslim edilmesinin ardından Afganistan'la etkileşimini devam ettirmiştir. Bazı analistlere, göre Türkiye, Afganistan'da iç popülerliğini artırmak için aktif kamu diplomasisi uygulamaktadır (VOA Dari, 13 Ağustos 2022). Türkiye diplomatik sistemi de medya kameraları önünde Taliban ile ilişkileri sıcak tutmadığını, görünürde soğuk davranmayı tercih ettiğini, fakat perde arkasında ise Talibanı sıcak karşılamıştır. Cumhurbaşkanı Erdoğan, 13.10.2021'de Endonezya Dışişleri Bakanı ve birçok ülkenin büyükelçileriyle ayrı toplantılarda bulunurken, Taliban yetkilileriyle görüştüğüne dair haber yayınlanmamıştır. Türkiye diplomatik sisteminin Talibanı ilk resmi temasta, bakanlar düzeyinde bir toplantıyla sınırlı kalmayı tercih ettiği açıktır (Cumhuriyet, 14 Ekim 2021).

Türkiye'nin içinden de bazı cemiyetler Türkiye'nin Taliban ile ilişkilerinin geliştirmesini istemektedir. Nejat Özden, ASSAM'da yayınladığı bir yazıda

Türkiye'nin Taliban ile ilişkileri canlandırmalıdır. Bu ilişkiler, Türkiye, Azerbaycan, Katar, Malezya ve Endonezya ekseninde geliştirilmeli ve bu eksen bilahere Türk Devletler Topluluğu eksenine taşınmalıdır. Öte yandan İslam İşbirliği Teşkilatı bile Taliban yönetimini tanımamaktadır. Türkiye, bu konuda çaba sarf etmelidir şeklinde savunmuştur (Özden, 23 Aralık 2022). Bazı uzmanlar Türkiye'nin Afganistan'da Taliban ile ilişkilerini, ABD ile gerilen ilişkileri geliştirmek ve Afganistan'dan Türkiye'ye mülteci akımını engelleme yönünde olduğunu savunmaktadır (Bateman, 03 Eylül 2021).

Taliban iktidara gelmeden önce de Kabil havaalanının güvenliğinin Türkiye tarafından sağlanmasına ve Türk askerlerinin Afganistan'da varlığına devam etmesine karşı çıkmışlardır. Taliban 13.07.2021 yayınladıkları 370. bildiri ile Türkiye'ye açık ve net bir şekilde uyarıda bulunmuştur. Türkiye'nin ABD ile anlaşma halinde Afganistan'da asker bulundurma niyetine tepki olarak sekiz maddelik bir bildiri yayınlamıştır.

1. Taliban'ın ve Afganistan halkının, Türkiye Müslüman halkıyla tarihi, kültürel ve dini bağı vardır. İşgalin uzatılması, ülkemizde Türk yetkililere karşı kin ve düşmanlık duyguları uyandıracak ve ikili ilişkilere zarar verecektir.
2. Türk liderliğinin kararının yanlış yönlendirilmeyle alınmış bir karar ve egemenliğimizin ve toprak bütünlüğümüzün ihlalidir. Taliban, Türkiye ve Afganistan milletleri arasında sorunlara yol açacağı için bu kararı en güçlü şekilde kınar. Türk yetkilileri, her iki ülke için de bu karardan geri dönmeye şiddetle davet ediyoruz.
3. Memleketimizde herhangi bir ülkenin güçlerinin varlığını sürdürmesini hangi bahaneyle olursa olsun "işgal" olarak algılayın ve işgalcilere Hicri Takvimle 1422 yılında bin 500 önde gelen İslam âliminin yayınladığı fetvanın temellerine göre muamele edilecektir.
4. Müslüman Türk halkına ve onun yetkin siyasetçilerine bu karara karşı seslerini çıkarmaları çağrısını yapıyoruz, zira bu ne Türkiye'nin ne de Afganistan'ın yararına olmamakla birlikte tam tersine yalnızca iki ülke arasında sorunlara neden olacaktır.
5. Karşılıklı olarak tüm ülkelerle iyi ve olumlu ilişkiler yürütme politikası

sürdüremekteyiz. Ne başkalarının ilişkilerine müdahale ederiz ne de ilişkilerimize müdahale edilmesine izin veririz.

6. Türk yetkililere, yanlış kararlar almak yerine, genel kabul görmüş ilkeler ışığında olumlu ve iyi ilişkiler sürdürmenin birbirimize iş birliği eli uzatmanın, ortak zorluklar ve çıkarlar için ortak anlayış ve tutum benimsemenin daha iyi olduğunu hatırlatırız.
7. Türk yetkililerle bir süredir temas halindeyiz ve onayımız olmadan böyle tek taraflı bir karar almayacaklarını garanti ettikleri birçok toplantı yaptık. Bu son kararları kendi sözlerini ihlal etmektir.
8. Türk yetkilileri kararlarını gözden geçirme konusunda başarısız olur ve ülkemizi işgal ederse Taliban ve Afganistan ulusu dini, vicdani ve vatanseverlik görevi olarak, tıpkı 20 yıl süren işgale karşı durdukları gibi onlara da karşı duracaktır. Bu durumda bunun sonuçlarının tüm sorumluluğu başkalarının işlerine karışanların ve yanlış kararlar alanların omuzlarında olacaktır (Acir, vd., 25 Mart 2023).

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

Taliban'ın yayınladığı bu bildirin 7. Maddesinde “Türk yetkililerle bir süredir temas halindeyiz ve birçok toplantı yaptık” ifadeleri Türkiye ile Taliban'ın uzun süredir irtibat halinde olduklarının bir göstergesidir. Taliban sözcüsü Zabihullah Mücahid, 21.07.2021 tarihinde Türkiye'nin “TRT” kanalına verdiği bir röportajda, Taliban'ın Türkiye ile iyi ilişkiler kurmak istediğini ve Afganistan'da barışın İslam ülkelerinin desteğiyle sağlanmasını istediğini fakat Taliban'ın, Türkiye'nin Kabil Havaalanı'nın güvenliğini sağlamak istemesine tolerans göstereceği anlamına gelmeyeceğini açıklamıştır (Donya-e-Eqtisad, 21 Temmuz 2021). Taliban yetkililerinden Suheyl Şahin, Reuters ile yaptığı raportajda Türk askerlerinin çekilmesi gerektiğini söylemiştir. Şahin, Türkiye'nin NATO güçlerinin bir parçası olduğunu ve ABD'yle 2020'de imzaladıkları anlaşma uyarınca çekilmesi gerektiğini söylemiştir (Acir, vd., 25 Mart 2023).

Taliban yetkilileri Türkiye ile ilgili görüşlerini defalarca dile getirerek, Türkiye'den çeşitli sektörlerde iş birliği talebinde bulunmuştur. Taliban'ın Katar'daki siyasi sözcüsü, Mohammad Naeem Wardak, Anadolu Haber Ajansı'nın özel bir raportajında Türkiye'nin Afganistan'ın yeniden inşasında önemli, yapıcı ve

olumlu rol oynayabileceğini ve buna ihtiyaçları olduğunu vurgulayıp iki ülke arasındaki ilişkilerle ilgili, İslam'ın ilkeleri ve her iki ülkenin çıkarlarının esas olduğunu belirtmiştir. Bu iki konu üzerinden Türkiye ile iyi ilişkiler kurmak istiyoruz şeklinde açıklama yapmıştır (Topçu vd., 25 Mart 2023). Buna karşılık Türkiye, Taliban'ın yabancı güçlerin Afganistan'dan çekilmesine ilişkin belirlediği son tarihi olan Ağustos 2021'den önce güçlerini Afganistan'dan çekmiştir.

Daha sonra Taliban'ın sözde Başbakan yardımcısı Abul Kebir, Türkiye'nin Kabil Büyükelçisi Cihad Erginay ile yaptığı görüşmede Afganistan'ın, Türkiye'nin yardımına ihtiyacı olduğunu belirtip Türkiye'nin Afganistan'a daha fazla yatırım yapmasını istemiştir (Anadolu Ajansı, 27 Kasım 2021). Taliban'ın Dışişleri Bakanı, Muttaki 11-13 Mart 2022 tarihleri arasında Antalya'da düzenlenen Diploması Forumu'na katılmış ve Çavuşoğlu ile bir araya gelerek, ikili ilişkilerin geliştirilmesi ve Kabil Havaalanı dâhil olmak üzere Afganistan'daki diğer Havaalanları için teknik iş birliği talep etmiştir. Antalya Diploması Forumu, Taliban heyetinin hem uluslararası bir forumda ilk katıldığı önemli bir forumdur hem de Türkiye'nin dışişleri bakanları seviyesinde Taliban ile ilk görüşmesidir (BBC, 13 Mart 2022). Bu da Türkiye'nin Taliban'la iletişim konusunda diğer ülkelere göre biraz daha cesur ve pervasız davrandığını göstermektedir. Türkiye, Afganistan'da pragmatik bir yaklaşım benimsemiştir. Türkiye, ülkede yeni gerçeklerin ortaya çıktığının altını çizmiş ve ilgili tüm aktörlerle iletişimi açık tutarak buna göre ilerleyeceğini söylemiştir (Daily Sabah, 22 Kasım 2022).

15-16 Ekim 2022 tarihleri arasında Diyarbakır'da Âlimler ve Medreseler Birliği öncülüğünde düzenlenen “Âlimler Buluşması”na katılan Taliban sözcüsü Mücahid, Türkiye ile ilişkilere değinerek, Afganistan ile Türkiye'nin tarihi, kültürel ve dini ilişkilere sahip dost ülkeler olduğunu söylemiştir (Altaş, 17 Ekim 2022). Taliban'ın Ekonomik İşlerden Sorumlu Başbakan Yardımcısı Abdul Ghani Baradar 10 Ağustos 2023 tarihinde Türkiye'yi ziyaret edip Türkiye dışişleri bakanı Hakan Fidan ile görüşüp resmi kaynaklara göre ticari ve bölgesel işbirliği konularını görüşmüştür. Halihazırda Türkiye ile Taliban ilişkilerinin hangi düzeyde olduğu kesin bir şekilde bilinmemek ile Türkiye, Kabil büyükelçiliği, Mezar-i-Şerif ve Herat Başkonsoloslukları başta olmak üzere Yunus Emre Enstitüsü, Türkiye Diyanet

İşleri Başkanlığı'na bağlı Diyanet ofisleri ve ülkede hizmet veren çok sayıda Maarif Okulları vasıtasıyla Afganistan'da yumuşak güç uygulamaktadır (Hajimineh vd., 2020, 159).

Philadelphia'daki Dış Politika Araştırma Enstitüsü'nün araştırma direktörü Aaron Stein, "Ankara, kendisini bir dünya oyuncusu olarak görmekten hoşlanıyor ve bu nedenle Afganistan'a katılan vakıflarının ve eğitim araçlarının olması, aktif bir dış politikası olduğunu göstermek için iç siyasette iyi bir onay aracıdır" demiştir (Şahinkaya, 12 Ağustos 2022). Ayrıca, Türkiye kendisini Afganistan'ın geleceğine yön veren ülkeler arasında görmek istemektedir (Özel, 17 Ağustos 2021). Taliban Dışişleri Bakanlığı 28.02.2023 tarihinde Taliban temsilcisinin İstanbul'daki Afganistan Başkonsolosluğu'nda resmen göreve başladığını duyurmuştur (İsna News, 28 Şubat 2023). Türkiye, konu ile ilgili herhangi bir açıklama yapmasa da Afganistan'ın İstanbul Başkonsolosluğu yardımcısı Taliban tarafından atanmış ve Taliban'ı temsil etmektedir.

Taliban, iktidarı teslim aldığından beri Afganistan halkına verdiği sözlerin arkasına durmamış Afganistan'ı yeniden karanlık bir döneme sürüklemiştir. Taliban ilk başta ülke çapında genel af ilan edip Cumhuriyet döneminde ordu, polis ve istihbarat başta olmak üzere uluslararası kurumlarla çalışanlara herhangi bir cezalandırmanın söz konusu olmayacağını açıklamıştır. Fakat gerçekler bunun terisini göstermekte ve Taliban'ın verdiği hiçbir söze ve açıklamaya bağlı kalmadığını göstermektedir (Türksam, 30 Ağustos 2022). Günümüzdeki Afganistan, 2001 yılındaki müdahalenin ardından ortaya çıkan durum ile kıyaslandığında, daha az güvenlik, daha çok yolsuzluk, artan uyuşturucu ticareti ve geleceğe dair bir belirsizlik ortamı ile karşı karşıya olduğu bilinmektedir (Çiftçi, 2020, 75).

Taliban'ın savaş taktiklerine bakıldığında da Orta Çağ savaş yöntemlerini uyguladığı gözlemlenmektedir. Nitekim Daykundi ve Pençşir gibi vilayetlerde elde ettiği bölgelerden Peştun olmayan etnik yapıları göç ettirerek yerine Peştunları yerleştirmesi buna somut birer örnek oluşturmuştur (Horasanlı, 2021, 5). ABD, Taliban ile uzun süren müzakereler neticesinde anlaşmış ve Afganistan'dan çekilmiştir. ABD, Taliban'a emirlerini dinleme karşılığında 1,7 milyar dolar desteklemesine ek olarak BM

yardımlarını yöneterek Taliban'ı kontrol altında tutmaktadır (Özden, 23 Aralık 2022). Dolayısıyla, Taliban'ın ABD, tarafında iktidara getirildiği rahatlıkla söylenebilmektedir.

SONUÇ

Afganistan-Türkiye, derin tarihi ve kültürel bağlara sahip iki ülke olarak uzun yıllardan beri birbirleriyle irtibat halindedir. Fakat bu iki ülkenin resmi ilişkileri 1 Mart 1921’de dostluk anlaşmasının imzalanması ile başlamıştır. Afganistan, her zaman Türkiye’yi dost ve kardeş ülke olarak görmüş ve Afganistan dış politikasında önemli yer tutmuştur. Aynı şekilde Afganistan da Türkiye’nin dış politikasında önemli bir yere sahip olmuştur. Bu iki ülke birbirlerini dört mevsim dostu olarak görmüştür. Her iki ülkenin pek çok dini ve kültürel ortaklıkları, ilişkilerin her zaman sıcak ve yakın olmasına neden olmuştur. Zaman zaman devlet politikalarının farklı olmasına rağmen, Afganistan-Türkiye halklarının ilişkileri tarihin farklı dönemlerinde yakın ve dostane olmuştur. 1994’te Taliban’ın ortaya çıkmasından sonra her ne kadar Türkiye’nin Taliban ile görüşmelerine dair bilgiler mevcut ise de Türkiye, Taliban rejimini tanımamıştır. Türkiye, 2001 ile 2021 yılları arasında NATO yükümlülükleri çerçevesinde terörle mücadele siyasetini sürdürmüş ve teröre karşı küresel savaş doktrinine taraf olmuştur. Ancak Türkiye’nin sergilediği politika askeri ve muharip görevden ziyade yumuşak güç ve lojistik hizmetler kapsamında kalmıştır.

Türkiye ile Taliban arasında tam olarak ne zaman bir iletişim ve etkileşimin başladığı kesin bir şekilde bilinmemekle beraber, 2010 yılında Türkiye'nin Taliban liderliği ile doğrudan irtibat kurduğu söylenmektedir. Türkiye Taliban'la doğrudan temas kurmak ile demokrasi ve barış sürecindeki esas tutumu Afganistan hükümeti ile güçlü ilişkilere devam etme yönünde olmuştur. Türk yetkilileri, zaman zaman Türkiye'nin Afganistan'da hiçbir gizli gündemi veya oyununun olmadığını vurgulamıştır. Nitekim Türkiye barışı destekleme hareketlerine katkı sağlamakla birlikte, hiçbir zaman kinetik operasyonlara müdahil olmamış; Türk birlikleri sorumluluk sahası dışında, mayın temizleme, terörle mücadele ve uyuşturucu ile mücadele faaliyetlerinde görev almamışlardır. Bu yüzden de pek çok NATO üyesi ülkenin aksine, 20 yıllık varlığında yok denecek kadar Taliban'ın saldırısına uğramıştır.

ABD yetkilileri, NATO'nun Afganistan'da barışı ve demokrasiyi sağlamak için gelmediğini, terör örgütü olan El-Kaide ile savaşmak ve kökünü kazımak için geldiğini ve buna başarılı olduğu için ABD'nin ve NATO'nun Afganistan topraklarında kalmasına gerek kalmadığını açıklayarak Afganistan yetkililerin iş birliği ile gizli bir anlaşma neticesinde 2021 yılında Afganistan'ın kontrolünü hiçbir müdahaleye izin vermeden Taliban'a teslim etmiştir. 15 Ağustos 2021'de Afganistan'ın Taliban'a teslim edilmesinden sonra Türkiye, Afganistan'a tamamen sırt çevirmeyip Afganistan'da stratejik hedefleri doğrultusunda aktif kurumları vasıtasıyla faaliyet göstermekte ve Afganistan'da yumuşak güç politikası uygulamaktadır. Uluslararası güçlerin Afganistan'dan çekilip iktidarı Taliban'a teslim etmesinden sonra Türkiye, Kabil Uluslararası Havalimanı'nın işletmesini ve güvenliğini sağlamak istediğini ve bu yönde müzakereler sürdürdüğünü açıklamıştır. Buna karşı Taliban yetkilileri Türkiye ile iyi ilişkiler kurmak istediklerini fakat Türkiye'nin Kabil Havaalanı'nın güvenliğini sağlamak istemesine ve Türkiye'nin askeri varlığının devam etmesine karşı çıkmışlardır. Taliban yetkilileri, Türkiye'nin Afganistan'ın yeniden inşasında önemli, yapıcı ve olumlu rol oynayabileceğini ve buna ihtiyaçları olduğunu vurgulayıp iki ülke arasındaki ilişkilerin, İslam'ın ilkeleri ve her iki ülkenin çıkarlarının göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamıştır.

Türkiye'nin, stratejik hedeflerine bağlı olarak Taliban ile diyalogun sürdürülmesinin yanlısı görüşlerin yanı sıra karşıt görüşler de mevcuttur.

Türkiye'nin Taliban ile ilişkilerinin yanlısı görüşlerin gerekçesi, Taliban ile diyalogun sürdürülmesinin ve onları uluslararası topluma entegre etmenin, Afganistan'da istikrarı sağlama ve insan haklarını iyileştirme çabalarına yardımcı olabileceğini, Taliban'ın Afganistan'da önemli bir güç haline geldiğinden, Türkiye'nin Afganistan halkı ile iletişim kurma ve onları destekleme amacıyla Taliban ile ilişkiler kurması gerektiğini, Türkiye'nin, bölgesel istikrarın önemli bir savunucusu olarak Taliban ile diyalogu sürdürerek bölgesel istikrara katkı sağlayabileceğini savunmuşlardır. Türkiye'nin Taliban ile ilişkilerinin karşıtları ise Taliban'ın hem geçmişte hem günümüzde insan hakları ihlalleri ve baskıcı uygulamaları nedeniyle hiçbir ülke Taliban ile resmi ilişki kurmayı kabul etmemiştir. Türkiye'nin de uluslararası topluluklar ile beraber hareket etmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Taliban, terörizmin destekçileriyle bağlantılı olarak kabul edilmektedir ve bu nedenle Türkiye gibi ülkelerin, terörizmle mücadelede sıkı bir politika izlemesi gerektiği vurgulanmıştır. Taliban ile ilişki kurmanın Türkiye'nin uluslararası itibarına zarar verebileceğini ve Türkiye'nin müttefikleriyle sorunlara yol açabileceğini düşünenler de mevcuttur.

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

Karmaşık bir örgüt yapısına sahip olan Taliban'ın Türkiye ile ilişki kurma konusunda, liderler, gruplar ve bireyler arasında değişkenlik göstermektedir. Köktencilik düşüncesiyle beslenen Taliban gibi bir örgütün Türkiye gibi laik bir ülkeye tutumu genel olarak olumsuzdur. Taliban'ın içinden, bazıları ılımlı yaklaşım benimserken bazıları sert tepki göstermektedir. Taliban'ın içinden bazı liderleri, hiçbir ülke tarafından tanınmadığı için ve buna ihtiyaçları olduğu için Türkiye ile diplomatik ilişkiler kurmanın veya iş birliği yapmanın, Afganistan'ın yeniden inşası ve istikrarı için faydalı olabileceğini ileri sürmekte ve Türkiye gibi ülkelerin, Afganistan'daki insani yardım ve kalkınma projelerine katkı sağladığını söylemektedirler. Taliban'ın içinden Türkiye ile ilişkilerine karşı olanlar, radikal İslamcı bir ideolojiye sahip olduğu ve Türkiye gibi laik bir ülkeye karşı ideolojik olarak karşı çıkabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenle bazı Taliban üyeleri, Türkiye ile ilişki kurmayı reddetmektedirler.

Taliban, tarihsel olarak terör örgütleri ve diğer radikal gruplarla bağlantılıdır. Bu nedenle, insan hakları ve kadın hakları konularında daha ilerici bir tutum benimseyen Türkiye, Taliban ile ilişkilerini çok taraflı bir diplomasi çerçevesinde sürdürmesi, Afganistan'ın istikrarına katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir. Fakat Türkiye, Taliban ile ilişkilerinde daha iyiyimser davranmaktadır. Türkiye, Taliban ile olan diplomasiyi ve diyalogu şeffaf bir şekilde uluslararası toplumla paylaşması, Taliban'ın daha sonraki tutum ve uygulamaları Türkiye'nin itibarına zarar vermesi açısından da önem arz etmektedir. Dolayısıyla Türkiye'nin Taliban'ın terör örgütleriyle bağlantılarını, insan hakları ihlallerini ve kadın hakları ihlalleri gibi önemli konuları göz önünde bulundurarak gelecek vizyonunu düşünerek Taliban ile ilişkilerini gözden geçirmesi ve düzenlemesinde fayda vardır.

KAYNAKÇA

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

- Acet, G. S., Doğan, F. “11 Eylül Olayları Sonrası ABD-Afganistan İlişkileri: İstiladan İşbirliğine”. Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi, 17/33, 2017, 59-76.
- Acir, B., “Afganistan’da Neler Oluyor?”, 21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü, Erişim 25 Mayıs 2023, <https://www.21yyte.org/tr/merkezler/bolgesel-arastirma-merkezleri/orta-asya-arastirmalari-merkezi/afganistan-da-neler-oluyor>
- Ahmadi, A. “Dinsel Şiddet’in Sosyo-Politik Kaynakları: Taliban Örneği”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26/1, 2017, 117-132.
- Altaş, G. “Afganistan Hükümet Sözcüsü Mücahid, İlk Kez Independent Türkçe’ye Konuştu: Kürt Meselesine Dâhil Olmak İstemiyoruz!”, Independent Türkçe, Yayın 17 Ekim 2022, Erişim 23 Mayıs 2023, <https://www.indyturk.com/node/564886/haber/afganistan-h%C3%BCK%C3%BCmet-s%C3%B6zc%C3%BCs%C3%BCm%C3%BCcahid-ilk-kez-independent-t%C3%BCrk%C3%A7e-konu%C5%9Ftu-k%C3%BCrt>
- Anadolu Ajansı, “Taliban, Afghanistan Needs Türkiye’s Support”, Yayın 27 Kasım 2021, Erişim 26 Mayıs 2023, <https://www.aa.com.tr/fa>
- Ansari, B. A. The Taliban’s Religion, 1. Basım, 2012.
- Balci, A. “Taliban’ın Dünü ve Bugünü”, Demokrasi Platformu Dergisi, 10/35, 2021, 102-117.
- Basit, A. “Af-Pak : One Year Since the Taliban’s Return to Power”, Counter Terrorist Trends and Analyses, 14/4, 2022, 7-15, <https://research.ebsco.com/c/ih3yxv/viewer/pdf/tonshbqspv>
- Bateman, T. “Afganistan’da Taliban’la Temastaki Türkiye ve Katar için Fırsatlar ve Riskler Neler?”, BBC News Türkçe, Yayın 03 Eylül 2021, Erişim 21 Mayıs 2023, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-58426284>
- Bayram, Çubuk C. “Türkiye’s Role in Afghanistan in The Post 9/11 Era”, The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, 2014.

- BBC, "The Foreign Minister of the Taliban Asked for Development of Relations With the Republic of Türkiye", Yayın 13 Mart 2022, Erişim 25 Nisan 2023, <https://www.bbc.com/persian/afghanistan-60727517>
- Cumhuriyet, "Taliban Heyeti VIP'den Geçti, Ankara'ya Geldi", Yayın 14 Ekim 2021, Erişim 25 Nisan 2023, <https://www.cumhuriyet.com.tr/dunya/son-dakika-taliban-heyeti-ankaraya-geliyor-1876697>
- Çiftçi, S. "Amerika'nın Yeni Savaşı: Taliban'ın Önlenemez Yükselişi ve Afganistan'da Devlet İnşasının Sınırları", Ortadoğu Analiz, 2/22, 2020, 74-81.
- Daily Sabah, "Taliban Wants Brotherly Relations With Türkiye", Yayın 22 Kasım 2022, Erişim 24 Mayıs 2023, <https://www.dailysabah.com/politics/diplomacy/taliban-want-brotherly-relations-with-turkey-shaheen>
- Dančo, J., Čech, E. "An Analysis of the Iran-Afghanistan Relations after the Taliban Takeover of 2021", Studia Politica, 22/2, 2022, 333-355, <https://discovery.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=bad2ce7e-a89e-3abc-8b01-ba39791b81af>
- Derman, G. S., Haya, B. "11 Eylül Sonrası Afganistan'daki Güvenlik Sistemi", Akademik Bakış Dergisi, 41, 2014, 1-16.
- Donya-e-Eqtesad, "Taliban: Afghanistan Needs an All-Encompassing Islamic State/Protection of Kabul Airport is the Responsibility of Afghanistan's People, Not Türkiye", Yayın 21 Temmuz 2021, Erişim 26 Mayıs 2023 <https://donya-e-eqtesad.com>.
- Farahmand, S. "Türkiye is a Desirable Actor in Afghanistan", Etilaatroz, Yayın 18 Eylül 2018, Erişim 26 Nisan 2023, <https://www.etalatroz.com/wp-content/uploads/2014/09/Vol-687.pdf>
- Fraser, S., Gannon, K. "Afghan Taliban Delegation in Türkiye for High-Level Talks", The Diplomat, Yayın 15 Eylül 2021, Erişim 26 Nisan 2023, <https://thediplomat.com/2021/10/afghan-taliban-delegation-in-turkey-for-high-level-talks/>
- Gürbüz, B. Dini Motifli ve Uluslararası Bir Terör Örgütü Olarak El-Kaide, Ankara: Atılım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Hajiminek, R. vd. "Explaining Turkey's Cultural Diplomacy in Afghanistan During the AKP Era", Iranian Review of Foreign Affairs, 11/1, 2020, 143-172.
- Horasanlı, İ. "Taliban ve Afganistan'ın Geleceği", ULİSA, 1-7, 2021, <https://aybu.edu.tr/GetFile?id=8be95e59-b131-4f1d-80e3-a36a27324c94.pdf>
- Husuri, A. "The Taliban; Supporters and Purposes", Gozaresh, 1996, 28-29, <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/482973>
- Isna News, "Taliban: Our Representative Officially Started His Work in the Consulate General of Afghanistan in Istanbul", 28 Şubat 2023, Erişim 25 Mayıs 2023, <https://www.isna.ir/news/1401120906749>
- Karimi, N. Afganistan'da Gençlerin Siyasete Katılımı, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kaya, G., Elik, S. "Türkiye- Afganistan Siyasi İlişkileri, 1921-2021: Yüzyılı Aşan Özel Siyasi, Güvenlik ve Kültürel Bağlar", İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 5/1, 2020, 35-59.
- Kaya, M., Önal, K. "Osmanlı Devleti'nden Günümüze Türkiye-Afganistan İlişkileri", Cappadocia Journal of History and Social Sciences, 15, 2020, <http://www.cahij.com/>
- Kaya, R., Bayar, E. "Afganistan'da Taliban İktidarı Sonrası Orta Asya Bölgesel Güvenliği", Güvenlik Stratejileri Dergisi, 2022, 147-180.
- Kemal, L. "Turkey's Role in Afghanistan: a Major Risk", Al Jazeera Centre for Studies, 2021.
- Khalil, A. B. "The Rise of Taliban Diplomacy", The Diplomat, Yayın 03 Ocak 2017, Erişim 24 Nisan 2023, <https://thediplomat.com/2017/01/the-rise-of-taliban-diplomacy/>

- Kuloğlu, A. “El-Kaide Lideri Bin Ladin Operasyonu ve Sonuçları”, *Ortadoğu Analizi*, 3/30, 2011, 74-81.
- Lakhdar, M. “Taliban in Power...Again”, *Social and Media Studies Institute, Low and Society Journal*, 5, 2022, 4-17, <https://journals.sms-institute.com/wp-content/uploads/2022/04/Meryem-Lakhdar.pdf>
- Laub, Z., - Shoib, M. “The Taliban in Afghanistan”, *Council on Foreign Relations*, 4/7, 2014, 1-9, <http://www.cfr.org/afghanistan/taliban-afghanistan/p10551>
- MacGillivray, I. “Turbulence, the Taliban, and Turkey’s Role in Afghanistan’s Future”, *The Interpreter*, Yayın 06 Eylül 2021, Erişim 21 Nisan 2023, <https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/turbulence-taliban-turkey-s-role-afghanistan-s-future>
- Merjani Nejad, A. “Türkiye’s Political, Economic and Cultural Goals in Afghanistan”, *Islamic World Future Research Institute*, Yayın 04 Ocak 2016, Erişim 15 Nisan 2023, <https://iiwfs.com/turkey-political-cultural-goals-in-afghanistan/>
- Mozdah, W. “Afghanistan and Five years of Taliban Rule”, *Nashreny*, 2003.
- Musavi, M. “Analysis of the Taliban’s Attitude Toward Women”, *Etılaatroz*, Yayın 14 Aralık 2022, Erişim 21 Nisan 2023, <https://www.etilaatroz.com/161709>
- Nawabi, S. “Türkiye’nin Afganistan’a Dış Yardımlar”, *Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3/1, 2019, 79-91.
- Nimani, A. “Afganistan ve Türkiye İlişkileri”, *KırıkKale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, 1-27.
- Noori, F. “Diplomatic Relations Between Afghanistan and Türkiye Turned One Hundred Years Old”, *Independent Persian*, Yayın 02 Mart 2021, Erişim 15 Nisan 2023, <https://www.independentpersian.com/node/127226>
- Özden, N. “Türkiye-Afganistan İlişkileri Üzerine”, *ASSAM*, Yayın 12 Aralık 2022, Erişim 17 Nisan 2023, <https://www.assam.org.tr/index.php/haberler/haberler/turkiye-afganistan-i-%CC%87liskileri-uzerine.html>
- Özel, S. “Türkiye, Afganistan’ın Geleceğine Yön Vermek İstiyor”, *BİA Haber Merkezi*, Yayın 17 Ağustos 2021, Erişim 14 Nisan 2023, <https://m.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/248907-soli-ozel-turkiye-afganistan-in-gelecegine-yon-vermek-istiyor>.
- Ramazani, Bunesh F. “Türkiye and Presence in Afghanistan”, *IPSC*, 2011, Erişim 15 Mart 2023, <https://peace-ipsc.org/fa>
- Salahshor, K. “Taliban’s Decades Presence in Afghanistan; From falling to re-emergence”, *Anadolu Ajansı Persian*, 15 Eylül 2020, Erişim 18 Nisan 2023, <https://www.aa.com.tr/fa>
- Sekandarov, K. S. “Afghanistan, Taliban and the Organization of Centers, Trans”, *Tajikistan Regional Conflict Studies and Research Center, Eastern Studies*, 2003.
- Shahid, A. “Concerns About the Extensive Presence of Al-Qaeda and the Khorasan Branch of ISIS in Afghanistan”, *Persian Independent*, Yayın 26 Eylül 2022, Erişim 26 Mayıs 2023, <https://www.independentpersian.com/node/271291>
- Shahraki, S. “Analysis the Role of the Taliban in the Nation-State Building After the 2021 developments in Afghanistan”, *International Journal of Nations Research*, 7/73, 2022, 71-89.
- Sharan, T., Watkins, A. “The Role and Importance of Türkiye in the Afghanistan Peace Process”, *Friedrich Ebert Stiftung*, 2021, 1-5, <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/kabul/17640.pdf>.
- Sönmez, G., vd. “Afgan Talibanı: Dünü, bugünü ve Yarını”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 2/2, 2020, 59-77.
- Şahinkaya, E. “Türkiye’nin Taleban Sonrası Afganistan’la İlişkileri Arttı”, *VOA Türkçe*, Yayın 12 Ağustos 2022, Erişim 15 Nisan 2023,

<https://www.voaturkce.com/a/turkiyenin-taleban-sonrasi-afganistanla-iliskileri-artti/6699497.html>

- Topçu, G., vd. “Taliban: We Need Help of All Countries, Especially Türkiye”, Anadolu Ajansı Persian. Erişim 25 Mayıs 2023, <https://www.aa.com.tr/fa>
- Türksam, “Afganistan’da Taliban’ın Birinci Yılı”, Türkiye Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Analizler Merkezi, Yayın 30 Ağustos 2022, Erişim 25 Nisan 2023, <https://www.turksam.org/detay-afganistan-da-taliban-in-birinci-yili>
- Ufuqnews, “Erdogan: The Taliban Should Be Honest in Their Relations With Türkiye”, Yayın 16 Ekim 2021, Erişim 15 Mayıs 2023, <https://ufuqnews.com/archives/188827>
- VOA Dari, “Turkey’s Interaction With Afghanistan Has Increased After the Taliban Took the Rule in Afghanistan”, Yayın 13 Ağustos 2022, Erişim 21 Nisan 2023, <https://www.darivoa.com/a/turkey-s-engagement-with-afghanistan-has-grown-since-taliban-takeover-/6700083.html>
- Yıldızgil, B. El-Kaide Terör Örgütü ve Küresel Uzantıları, İstanbul, İstanbul Yeniüzyıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

TALİBAN İSLAM EMİRLİĞİ'NİN DÜŞÜNCE TEMELLERİNİN İNCELENMESİ

*Doktorant Mobammad Zameer AIMAQ**

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

ÖZ

Afganistan, tarihi boyunca pek çok köklü değişim yaşamış ve olaylara tanık olmuş bir ülkedir. Bu ülkedeki en büyük olaylardan biri, Sovyetler Birliği'nin çekilmesi ve 90'lı yıllarda iç savaşın başlamasıyla birlikte, din öğrenciler anlamına gelen "Taliban İslami Hareketi" adlı bir siyasi-askeri grubun Afganistan siyaset sahnesine girmesi oldu. Bu grup, "İslami Şeriat'ın Uygulanması" sloganı ile güvensizlik ve yolsuzlukla mücadele faaliyetine başladı ve 1996'dan 2001'e kadar Afganistan'ı yönettiler. 11 Eylül olayı ve ABD'nin Afganistan'a saldırmasıyla Taliban hükümeti çöktü; 2001'den 2021'e kadar Afganistan'da Taliban rejimi yerine İslam Cumhuriyeti düzeni hüküm sürdü. Ancak 2021'de Amerikalıların Afganistan'dan çekilmesiyle, cumhuriyetçi sistemin çökmesinin ardından Taliban yeniden iktidara gelmiştir. Dini açıdan karmaşık bir düşünce yapısına dayalı olan Taliban hareketinin düşüncesinin temellerini hangi değerler ve konular oluşturur? meselesi, çalışmanın asıl sorusunu oluşturmaktadır. Bu araştırmanın sonucu, Taliban ideolojisinin eylem odaklı bir inanç sistemi olduğunu göstermektedir. Bu inanç sistemi, tepesinde inanç, ortasında eylem ve tabanında Afgan toplumunun sloganları ve gelenekleri olan bir piramit gibidir. Mezhepsel açıdan bakıldığında Taliban, İmam Ebu Hanife'nin mezhebinin takipçileri arasındadır. Ayrıca Deobandi okulunun ve Vahhabi düşüncesinin Taliban'ın performansı ve dini inançları üzerinde önemli bir etkisi vardır. Bu makalede, Taliban düşüncesinin temelleri çeşitli boyutlarıyla ve farklı açılardan incelenmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Afganistan, Deobandi Okulu, İslam Emirligi, Taliban, Vahhabilik.

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Doktora Öğrencisi, mzameer154@gmail.com
Yayın Gönderilme Tarihi: 28. 10. 2023
Yayın Kabul Tarihi: 05. 12. 2023
DOI: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1382582
ORCID: 0000-0002-1269-3444

AN ANALYSIS OF THE IDEOLOGICAL UNDERPINNINGS OF THE TALIBAN ISLAMIC EMIRATE

SUMMARY

Afghanistan, throughout its history, has undergone significant transformations and witnessed various pivotal events. One of the most notable occurrences in this nation's history was the emergence of a political-military group known as the "Taliban Islamic Movement," composed of religious students, amidst the Soviet Union's withdrawal and the onset of internal conflict in the 1990s. This group initiated its activities to combat insecurity and corruption with the slogan "Implementation of Islamic Sharia" and ruled Afghanistan from 1996 to 2001. The Taliban government collapsed following the events of September 11th, along with the United States' invasion of Afghanistan, leading to the establishment of the Islamic Republic system from 2001 to 2021. However, following the withdrawal of American forces from Afghanistan in 2021 and the subsequent collapse of the republican system, the Taliban regained power. This research is dedicated to exploring the foundational values and themes that underpin the intricate ideological structure of the Taliban movement. The central question of this study revolves around the values and subjects forming the bedrock of Taliban thought. The findings of this research suggest that the Taliban ideology is an action-oriented belief system, akin to a pyramid with faith at the top, action in the middle, and the slogans and traditions of Afghan society at the base. From a sectarian perspective, the Taliban adhere to the school of thought influenced by Imam Abu Hanifa. Furthermore, the Deobandi school and Wahhabi ideology have significantly impacted the performance and religious beliefs of the Taliban. In this article, we aim to comprehensively investigate the foundational aspects of Taliban thought from various dimensions and perspectives.

Keywords: Afghanistan, Deobandi School, Islamic Emirate, Taliban, Wahhabism

GİRİŞ

Afganistan, geçmişte Ariana, Orta Çağ'da Horasan, Ahmed Şah Abdali'nin 1747'de iktidara gelmesinden bu yana Afganistan adı verilen bir ülkedir. Bu ülke tarih boyunca birçok değişikliklerle yaşamıştır. En azından geçtiğimiz yüz elli yılda, zamanın süper güçlerinin (İngiltere, Sovyetler Birliği ve Amerika) saldırganlığına tanık olmuştur. Bu süper güçlerin her biri ağır bir yenilginin ardından bu toprakları terk etmiştir. Modern Afganistan, Amir Abdul Rahman Khan tarafından kurulmuş ve onun hükümdarlığı döneminde, Afganistan'ın kara ile sınırlı olan bugünkü coğrafyası, Rusya ile İngiltere arasında yapılan anlaşmaya göre şekillenmiştir.

Afganistan medeniyetlerin kavşağı olduğundan bu ülkenin etnik yapısı da farklılık göstermektedir. Afganistan'da 16'dan fazla etnik grubu yaşamaktadır. Afganistan'da Peştunlar, Tacikler, Hazaralar, Özbekler, Aymaklar, Kırgızlar, Türkmenler, Beluçlar, kızılbaşlar, Bayatlar, Pişailer, Araplar, Hindular, Sihler vb. Yaşamaktadır (Khawarnasab & Avcı, 2023, p. 132). Peştunlar, Tacikler, Hazaralar ve Türkler en kalabalık gruplardır. Peştunlar, en kalabalık grubu oluşturur ve ülkenin güney ve güneydoğu bölgelerinde yaşamaktadır; diğer bölgelerde de azınlık olarak bulunmaktadır. Tacikler Afganistan'ın ikinci kalabalık etnik grubudur. Ülkenin kuzey, kuzeydoğu ve batı bölgelerinde yaşamaktadır (Çınarlı, 2012, pp. 74–75).

Türkler de Afganistan'daki önde gelen etnik gruplardan biridir ve Afganistan'ın kuzeyinde yaşamaktadır. Türkler, Özbekler ve Türkmenler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hazaralar ise Afganistan'ın tüm bölgelerinde, özellikle de Afganistan'ın Hazaristan (Hazarajat) olarak bilinen orta bölgelerinde yaşayıp Farsça konuşan yerli halklardan biridir (Khawarnasab & Avcı, 2023, p. 134). İslam, Afganistan'ın resmi dinidir. Afganistan halkının mutlak çoğunluğu Sünnidir. Peştunlar, Tacikler, Özbekler, Türkmenler, Aymaklar ve bazı Hazaralar İmam Ebu Hanife'nin mezhebine mensuptur. Afganistan'da Caferi ve İsmaili Şiiler de yaşamaktadır ve bu mezhibin mensupları Hazaralardır. Afganistan'da çok az sayıda Hindular, Sihler da bulunmaktadır (Qawam & Zargar, 2009, p. 27).

Afganistan'da dini Medreseler çok geçmişten beri önemli yere sahiptir. Hükümet bünyesinde ilk dini Medrese 1870-1875 yılları arasında Emir Şir Ali Han tarafından kurulmuş ve daha sonra sayıları arttırılmıştır. Bu medreselerden mezun olanlar Afganistan yönetiminde önemli rol oynamışlardır (Moatasem, 2018, p. 14) . Bu Medreseler, *Darülhuffaz*, *Dar Al Uloom* ve altı yapıları olarak hem devlet hem de özel şeklinde faaliyet göstermektedir 2018 . yılı itibarıyla 75 Dar Al Uloom, 163 Darülhuffaz ve 92 bağlı alt yapıları bünyesinde toplam 376. 770 dini öğrenci bulunmaktaydı. Bu dini medreselerde sarf, nahiv, tefsir, hadis ve mantık branşlarında Hanefi fıkıh kitapları okutulmaktaydı. Taliban'ın yönetimi ele geçirmesiyle dini medreselerin ve din âlimlerinin etkisi artmıştır. Günümüz Taliban yönetiminde hemen hemen tüm bakanlıklar dini medreselerden mezun olanlar yetkilidir. Ancak Milli Eğitim Bakanlığı'na kayıtlı olmayan birçok dini medreselerin faaliyet gösterdiği bilinmektedir (Moatasem, 2018, p. 21).

Yirminci yüzyılda Orta Doğu ve Güney Asya'da oluşan İslami akım ve hareketler, dindar ve gelenekçi bir toplum olan Afgan toplumunu da etkilemiştir. Dünya düzeninin iki kutuplu olduğu böyle bir durumda Sovyetler Birliği 1979'da Afganistan'a saldırdı. Bu açık saldırı sonucunda milyonlarca Afgan öldürüldü, yaralandı ve göç etme mecburiyetinde kaldı. Böyle bir durumda birçok Afganistanlı, dini, kültürel ve dilsel benzerlikler nedeniyle Pakistan'a göç ettiler. Amerika, İngiltere ve Suudi Arabistan'ın desteğiyle Pakistan, Kuetta, Belucistan, Peşaver ve aşiret bölgelerinde binlerce dini okul kurdu. Pakistan bir yandan Amerika'nın

desteğiyle Afganları mali ve askeri açıdan donatarak Soviyetler'e karşı savaşmaya teşvik etti. Öte yandan, Afganistanlı çocukları, gençleri ve Peştunistan halkını din okullarına gitmeye teşvik edip kendi görüşlerine göre dini eğitim vermiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Afganistan'da iç savaşlar ortaya çıkmış ve Afganistan'da durum Pakistan'ın istediği gibi gitmemiştir. Bu sebeple okullarda yetiştirdiği bir takım din talebelerini Suudi Arabistan, İngiltere ve Amerika'nın desteğiyle donatmıştır. Taliban 1996'da Kabil'i ele geçirdi ve 2001'e kadar Afganistan'ın neredeyse yüzde 80'ini kontrol etmişlerdir. Taliban'a karşı muhalefet cephesinin lideri Ahmed Şah Mesud'un şehit edilmesi ve 11 Eylül olayının ardından Amerika Afganistan'ı işgal etmiş ve Taliban rejimi devrilmiştir. Ancak 2021'de Amerikalıların çekilmesinin ardından Taliban yeniden iktidara geldiler.

Mezhebi olarak, Taliban kendilerini İmam Ebu Hanife'nin mezhebinin takipçileri olarak görmektedir. Katı İslam yorumlarıyla seçimlere, demokrasiye, laikliğe, kadınların eğitime ve moderniteye karşıdır. Taliban, İslam Emirliği sistemini kurmuş ve Hanefi mezhebini resmi mezhep olarak ilan etmişlerdir. Taliban'ın entelektüel kökleri hakkında birçok tartışma yapılmıştır. Ancak bu sorunun kesin yanıtı henüz verilmiş değildir. Ancak temelde Taliban düşüncesi Deobandi ekolü, Vahhabi düşüncesi ve Afgan geleneklerinden etkilenmiştir. Bu çalışmada, Taliban hareketi nasıl oluştu ve hangi değerler onların düşünsel ve entelektüel temellerini oluşturuyor, sorusuna cevap vermeye çalışılmıştır. Araştırmanın amacı, Taliban'ın Afganistan'da oluşmasını ve güç kazanmasını mümkün kılan faktörler, koşullar ve unsurların araştırılmasıdır. Ayrıca Taliban'ın temellerini ve entelektüel köklerini incelemek de bu araştırmanın diğer amaçlarından biridir.

Taliban hükümetinin yönetimi ve faaliyetleri hakkında bazı kaynaklar bulunmaktadır. M. Yahya (2017) tarafından yapılan bir çalışmada Afganistan'ın eğitim sistemi tarihsel bir perspektiften incelenmiştir (M. Yahya, 2017, p. 61). Bir diğer çalışma ise Hakkani (2022) tarafından yapılmıştır. Bu kitap, Taliban'ın önde gelen bir yetkilisi tarafından yazılan ilk önemli kitaptır. Hakkani kitabında, İslam yönetim biçimini İslam Emirliği olarak tanımlamıştır (Musleh, 2022, pp. 454–455). Musavi (2022) tarafından yapılan başka bir çalışmada, İslam Cumhuriyeti rejiminin

düşmesiyle birlikte, Taliban lideri kadın haklarına ilişkin (evlilik, miras, çeyiz, kadınların mali hakları ve kadınların kocalarına karşı görevleri), 6 maddelik bir kararname çıkarmıştır. Bu kararname’de kadınların eğitim ve mesleki haklarına dair hiçbir şey yoktur (Musavi, 2022, p. 7) .Sadat (2016) tarafından yapılan bir diğer çalışmada Taliban’ın Pakistan okullarında eğitim gördüğü belirtilmektedir. Buna göre, Taliban Pakistan okullarının düşüncesinden etkilenmektedirler (Sadat, 2016, pp. 85–87). Ancak bu kaynakların hiçbirinin temel olarak Taliban’ın entelektüel kökenini belirtmediği görülmektedir. Dolayısıyla bir yandan bu araştırmanın konusunun yeni olduğu, diğer yandan bu araştırmanın Taliban’ın entelektüel kökenlerine ilişkin var olan sorulara yanıtlar sunduğu söylenebilir. Bu araştırma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Taliban hareketinin başlangıcı incelenmekte, ikinci bölümde Deobandi ekolu, Vahhabilik ve Afgan geleneklerinin etkisi dikkate alınarak Taliban’ın entelektüel temelleri incelenmektedir. Üçüncü bölümde Taliban’ın eylemleri ve yönetim biçimleri incelenmektedir.

1. Talibanın Ortaya Çıkışı

Tehrik-e-Taliban, 20. yüzyılın sonunda Afgan siyaset sahnesine girmiş ve kendine özgü siyasi düzeniyle dünyanın dikkatini üzerine çekmiştir. Taliban’ın ortaya çıktığı zaman Afganistan’da nasıl bir ortamın hâkim olduğunu anlayabilmek için Afganistan’daki olayların tarihine kısaca göz atmak gerekmektedir. Bu nedenle, ilk önce Afganistan’daki tarihi olaylar alınmış, sonra da Taliban’ın nasıl oluştuğu üzerine durulmuştur.

Antik çağda Ariana, Orta Çağ’da Horasan, 1747’den sonra Afganistan olarak bilinen bu bölge önemli bir stratejik konuma sahiptir. Bu coğrafya dört önemli bölgeyi (Orta Asya, Güney Asya, Orta Doğu ve Uzak Doğu) birbirine bağlamaktadır (Gök, 2021, p. 18). Başka bir ifade ile Afganistan’ın mevcut durumu (bugünkü Afganistan coğrafyası), 19. yüzyılda Rus İmparatorluğu ile Britanya arasında karayla çevrili bir tampon bölge olarak ortaya çıkmıştır. Pakistan’ın bağımsızlığından sonra, Afganistan devleti Dorand Sınırı’nın (Peştunistan bölgesi) tanımaya reddetmiştir. O zamandan beri bu mesele, hem Pakistan-Afganistan

ilişkilerini hem de Afganistan'ın güvenliğini etkileyen en önemli meselelerden biri haline dönüşmüştür (Maley, 2000, p. 5).

1979'da Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgal etmesiyle Mücahit güçler, Müslüman ülkeler ve diğer ülkelerin de yardımıyla Sovyetler Birliği'ne karşı savaşımaya başlamışlardır. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte Mücahit partiler istikrarlı bir hükümet kurmayı başaramamışlardır. Afganistan'daki cihatçı partiler arasındaki farklılıklar iç savaşa, işsizliğe, düzensizliğe, istikrarsızlığa, şiddete ve milyonlarca Afgan'ın komşu ülkelere göç etmesine neden olmuştur (Ahmadi, 2011, p. 29). Bu fırsatı değerlendiren Pakistan, Afganistan'ın Sovyetler Birliği tarafından işgali sırasında Peştunistan'da çok sayıda dini okul kurmuştur. Deobandi ekolünün düşüncelerinden etkilenen bu okullar daha çok Suudi Arabistan tarafından desteklendiği için, Vahhabilik ideolojisi bu okullarda dikkate değer bir şekilde kendini göstermiştir. Bu okullar hem Pakistanlı gençlere hem de Afgan göçmenlere ve mültecilere eğitim vermeye devam etmiştir. Pakistan'daki dini partilerin Benazir Butto ile birleşmesinden sonra, bu dini gruplar doğrudan Pakistan istihbaratı ve hükümeti ile etkileşime girmişlerdir (Rashid, 1999, p. 26) .

Örneğin, 1947'de Pakistan'da sadece 137 dini okul vardı, ancak 2000'de tahminen 50. 000 okula ulaşmıştır. Bunlardan sadece 4. 350 okul Pakistan hükümeti tarafından resmi olarak kayıtlıdır (Gök, 2021, p. 62). Pakistan'da medreselerin ciddi anlamda faaliyet gösterdiği dönemde Afganistan'da da durum değişime başlamıştır. Mesela, iç savaşların devam etmesi, merkezi gücün bölünmesi, siyasi ve ekonomik karışıklıklar, cihatçı partilerin ülkeyi yönetememesi, adaletsiz güç dağılımı, işsizlik, hırsızlık ve güvensizlik, Talibanın gelişmesini kolaylaştırmıştır (Aydın, 2010, p. 30) .Öyle ki Taliban, şeriat yasasını uygulama ve güvenliği sağlama sloganıyla Pakistan (güney Afganistan) sınırından Kandahar vilayetinin Spin Boldak ilçesine girmiştir.

“Taliban” kelimesi Arapça “telebe” kökünden türemiştir. Telebe Arapça'da (bir şeyi) aramak, (bir yerin) yolunu tutmak, (bir şeyi) rica etmek ve istemek anlamına gelmektedir. Yani, Talib kelimesi öğrenci, sözlükte de dini dersi okuyan medrese öğrencisi demektir. Taliban, askeri faaliyetlerinin başlamasıyla birlikte “Taliban

İslami Hareketi” veya “ Tahrir-e İslami Taliban” adı altında faaliyet göstermeye başladılar (Ahmadi, 2011, p. 29) .Ancak Taliban’ın nasıl kurulduğu ve hangi ülkeler tarafından desteklendiği konusunda farklı görüşler vardır. Bir yaklaşıma göre, Kandahar’da bir camide imamlık yapan ve daha önce Sovyet güçleriyle savaşan Molla Ömer, okulun öğrencileriyle birlikte bu kaos ortamını görünce Eylül 1994’te Mücahit gruplara karşı savaşma kararı aldı. Molla Ömar, Taliban hareketinin ortaya çıkışı hakkında şunları söylemiştir: “Yaklaşık yirmi Taliban arkadaşımla Kandahar’da bir okuldaydım. Yaramazlık, hırsızlık, soygun ve cinayet çok yaygındı. O günlerde kimse her şeyin daha iyi olabileceğine inanmıyordu. Allah’a güvendim ve bu öğrencilerle birlikte savaşmaya başladım” (Ahmadi, 2011, p. 30) .

Diğer bazı kaynaklara göre, aslında Afganistan’da Taliban’ın yükselişi, otuz beş kamyondan oluşan Pakistan yardım konvoyunun Türkmenistan’a gitmesiyle başlamıştır. Kandahar cihatçı komutanı bu kamyonları durdurarak konvoydan para ve mal istemiş. Konvoy yetkilisi, komutanların talebini kabul etmedi. Pakistan ilk başta sorunu hava kuvvetlerinin müdahalesiyle çözmeyi düşünmüş ancak böyle bir operasyonu kendine uygun görmemiş, bu nedenle Taliban’a destek vermiş ve Taliban cihatçı komutanları öldürerek yolu açmıştır. Taliban iki günlük savaştan sonra Kandahar’a gitmişti. Kandahar şehrinin en büyük komutanlarından biri olarak kabul edilen ve emrinde 2500 asker bulunan Molla Nakip, Taliban’la savaşmadan şehri terk etmiştir. Taliban bu şehirden onlarca zırhlı araç, tank, askeri araç ve çok miktarda cephane ve silah ele geçirmiştir (Aydın, 2010, pp. 27–28) .

Böyle bir durumda, Pakistan’ın amacına ve Taliban’ın Pakistan için önemine ilişkin olarak Şivoroğlu ve Türkoğlu konuyu şu cümlelerle özetlemiştir: “Sovyetlerin dağılmasıyla Orta Asya cumhuriyetleri ile doğalgaz ve petrol antlaşmaları yapmak isteyen Pakistan’ın önündeki en büyük engel Afganistan’daki karmaşaydı” (Külünk, 2022, p. 46). Aslında her iki görüş de göstermektedir ki, bir yandan Afganistan’daki kaotik durum, diğer yandan Pakistan’daki dini okulların faaliyetleri, Afganistan’da derin bir dönüşümü kolaylaştırmıştır. Bunun sonucu, siyasi-dini bir grup olarak Taliban grubunun oluşumudur. Dolayısıyla her iki görüş de hem Afganistan’daki

durumun hem de Pakistan'ın müdahaleci programının Taliban'ın oluşumundaki en önemli konular olduğunu göstermektedir.

Üçüncü görüşe göre, Taliban'ın düşük seviyeli savaşçılarının çoğu, Sovyet işgali sırasında ailelerini kaybetmiş yetimlerdi ve çoğu Pakistan'a göç etmek zorunda kalmıştır. Bu çocuklar Pakistan mülteci kamplarda büyümüşler ve ailelerinden, aşiret ilişkilerinden ve geçmişlerinden ayrılmışlardır. Bu nedenle, Taliban bazen dünyanın ilk yetim ordusu olarak anılır (Gök, 2021, p. 76) Ama dördüncü görüşe göre, Taliban, (Pakistan, Suudi Arabistan ve Amerika'nın desteğiyle) Afganistan siyaset sahnesine çıkmış ve kısa sürede Afganistan'ın vilayetlerini ele geçirmiştir. Çünkü başta Amerika olmak üzere bu iki ülke Taliban'a hem maddi hem de askeri yardımda bulunmuştur. Bu konuyla ilgili Pakistan eski Başbakanı Benazir Butto, Londra'da düzenlediği basın toplantısında şunları açıklamıştır: "Taliban'ın ortaya çıkması fikri, İngiltere, Suudi Arabistan'ın mali desteği, Amerikan kontrolü ve Pakistan'ın eğitimi ile gerçekleşti". Şüphesiz Pakistan ve ABD, Taliban'ı her yönden desteklemiştir. Örneğin, Taliban saflarında çok sayıda Pakistanlı asker, komutan ve üst düzey subay vardı. Taliban'ın çöküşünün son günlerinde, Taliban saflarında Pakistan askerlerinin varlığı o kadar bariz hale gelmiştir ki, Kunduz şehrinden iki Pakistan askeri uçağı bile Pakistanlı savaşçıları Pakistan'a nakletmiştir (Aydın, 2010, pp. 32–33) .

İşte böyle bir destekle Taliban, güvenliği sağlama ve yolsuzlukla mücadele sloganıyla Afganistan'ın siyasi-askeri arenasına girmiştir. Savaştan, güvensizlikten ve düzensizlikten bıkan halk, Taliban grubunun hâkimiyetini istediğini dile getirmiştir. Sonuç olarak, Taliban herhangi bir çatışma veya zayıf vermeden çoğu bölgenin ve büyük şehrin kontrolünü ele geçirmiştir (Sajady, 2012, p. 1) .Afganistan'ın büyük şehirlerini ele geçirmek kolay bir iş değildi, dolayısıyla başta Pakistan olmak üzere diğer ülkelerin olağanüstü desteği çok etkili olmuştur. Örneğin, 28 Haziran 1998'de Pakistan maliye bakanı, Taliban'ı desteklemek için 6 milyon dolar tahsis edildiğini söylemiştir. Buna yönelik Benazir Butto'nun 1996'da BBC muhabirine yaptığı konuşmada Taliban'ın arkasında Pakistan'ın destekleri var olduğunu şöyle açıklamıştır: "Taliban'ı oluşturma fikri cihat yıllarında Amerika, Suudi Arabistan ve İngiltere tarafından ortaya atılmıştır. Pakistan İçişleri Bakanı Nasrullah Babar, bu fikri hayata geçirmek için pratik bir adım attı. " Böyle açıklamalar ve örnekler,

Pakistan'ın resmi olarak Taliban'ı desteklediğini göstermektedir. Ayrıca Taliban askerlerinin çoğu, Pakistan okullarında din eğitimi almış ve Afganistan'a cihad için gelip şehit olacaklarını düşünen gençlerdi (Aydın, 2010, p. 33). Bu nedenle, ilk nesil Taliban'ın özellikleri aşağıdaki gibi özetlenebilir:

- 1) Gençlerin çoğunluğu 20-30 yaşları arasındaydı.
- 2) Basit yaşama alışık olup dünyadan ve çevreden habersiz ve çoğu da köylü gençlerdi.
- 3) Çoğunluğu, Afganistan'ın en kalabalık Peştun kabilesine mensuptu.
- 4) Çağdaş bilimlerden uzaktılar, İslami ilimlerde dahi derin bilgilere sahip değillerdi.

Taliban hareketinin üst düzey liderlerinden bazıları Afgan Cihadına katılmıştır (örneğin, Taliban lideri Molla Ömar, Afgan Cihadı sırasında bir gözünü kaybetmiştir (Ahmadi, 2011, p. 37). Kandahar'daki Taliban liderleri dışında Taliban savaşçıları 3 gruptan oluşuyordu.

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

- 1) Bir grup Peştunlar, etnik dayanışma nedeniyle Taliban'ı desteklemiş ve silah olarak Taliban grubunu güçlendirmeye çalışmıştır.
- 2) İkinci grup, Halkın Demokratik Komünist Partisi'nin bir dizi eski üyesinden oluşuyordu. Örneğin, başta Dr. Najib dönemin Savunma Bakanı Shahnawaz Tani olmak üzere Najib'e karşı yapılmış olan darbenin başarısızlığa uğramasından sonra Pakistan'a kaçanlar, bu grubun diğer bazı üyeleri ile Taliban'a katılmıştır.
- 3) Üçüncü grup, Usame bin Ladin liderliğindeki Arap ve diğer bazı ülkelerden gelen El Kaide üyelerinden oluşuyordu (Maley, 2000, p. 8).

1996'da Kandahar'da toplanan 1. 200 âlim, Molla Muhammed Ömer'i İslam Emiri olarak kabul etmiş ve Ustad Burhanuddin Rabbani hükümetine karşı Cihat ilan etmişler ve bir süre sonra hükümetini İslam Emirliği olarak adlandırmışlardır. Ayrıca takvimi güneş Hicri'den Ay Hicri'ye çevirmişlerdir (Naımı, 2018, p. 79). Emir al-Mü'minin olarak Taliban'ın lideri olan Molla Ömer Mücahid, büyüklüğü ve hayranlığı nedeniyle halk toplantılarından ve insanların gözünden gizlenmiştir (Sajady, 2012, p. 4). Taliban, Afganistan topraklarının neredeyse yüzde

80'ini kontrol etmesine rağmen, kuzey ve kuzeydoğu kısımlarını kontrol eden Ahmed Şah Mesud liderliğindeki Birleşik Cephe, Taliban'a karşı savaşmaya devam etmiştir. Taliban, uluslararası yasaların ihlali nedeniyle (İran İslam Cumhuriyeti diplomatlarının ve gazetecilerinin şehit edilmesi, Peştun olmayan etnik grupların zorunlu göçü, toplu katliamlar ve kadınların mahrum bırakılması dâhil) birkaç kez güçlü uluslararası protestolara maruz kalmışlardır. Bu sebeple uluslararası toplum tarafından tanınmamıştır. Kuzey ve kuzeydoğu bölgeleri kontrol eden Ustad Burhanuddin Rabbani hükümeti uluslararası toplum tarafından meşru bir hükümet olarak tanınmıştı ve Birleşmiş Milletler'de temsilcisi mevcuttu (Sajady, 2012, p. 2) . Molla Muhammed Ömer'in ölümünden sonra Taliban'a liderlik eden Molla Ahtar Muhammed Mansur, 2016 yılında Pakistan'ın Belucistan eyaletinde ABD'nin insansız hava aracı saldırısında öldürülmüştür (Basit, 2017, p. 3) .

Cumhuriyet sisteminin kurulmasına rağmen Afganistan'ın sorunları çözülmemiştir. Çünkü Afgan toplumu kendi karmaşıklığına sahiptir ve en önemli özellikleri düşük siyasi kültür seviyesi, etnisitenin milliyetçilik üzerindeki hâkimiyeti, ulus inşa sürecinin tamamlanmamışlığı ve ekonomik gelişme eksikliği olarak değerlendirilebilir (Shafyie & Iqbal, 2011, pp. 228–229) .Ayrıca, şu anda Afganistan, dünyanın iki istikrarsız bölgesi arasında, doğuda Güney Asya ve batıda Orta Doğu arasında yer almaktadır. Hindistan ve Pakistan arasındaki rekabetin yanı sıra İran ile Suudi Arabistan arasındaki kargaşa Afganistan'ı doğrudan etkilemekte ve siyasi, güvenlik ve sosyal sorunların artmasına neden olabilmektedir (Maley, 2000, p. 5) . Bu problemler yanında, Afganistan İslam Cumhuriyeti sistemi, meşruiyet ve kapasite eksikliği, yolsuzluk ve güven eksikliği nedeniyle çökmüştür (Ji-Hyang, 2021, p. 1). Bu bağlamda iki yıl süren müzakerelerin ardından ABD, 29 Şubat 2020'de Afgan hükümetinin yokluğunda Taliban ile imzaladığı Doha Anlaşması, çökmeyi daha da hızlandırmıştır. Doha anlaşmasına göre Taliban, El Kaide de dâhil olmak üzere tüm terörist gruplarla bağlarını kesme sözü vermiştir. Buna karşı ABD 14 ay içerisinde tüm güçlerini Afganistan'dan çekeceğini ve bu grup üzerindeki hava operasyonlarını durduracağını taahhüt etmiştir (Devlat Yar, 2021, p. 434) .Doha Antlaşması'nın imzalanması ve Amerikalıların Afganistan'dan çekilmesinden sonra, Taliban 2021'de Afganistan'da yeniden iktidara gelmiştir. Buna ilişkin Suriye,

Yemen ve Somali’de El Kaide, Lübnan’da Hizbullah ve Gazze Şehri’nde de Hamas’a bağlı gruplar ABD’nin yenilmesinden mutlu olurken kutlama açıklamaları yapmışlardır. Ancak Amerikalıların ayrılmasıyla Afganistan’da Taliban, IŞİD ve El Kaide arasında kıyasıya bir rekabet başlamıştır (Ji-Hyang, 2021, p. 2). 2014-2017 yılları arasında IŞİD’in merkezi Suriye ve Irak’tı; ancak ABD’nin çekilmesinin ardından Afganistan’da oluşan güvenlik boşluğu nedeniyle IŞİD’in Afganistan’a kaydırılacağı söylenmektedir (Ji-Hyang, 2021, p. 3). Taliban’ın gelişiyle her şey değişmiştir. Özgürlük, insan hakları, siyasi örgütler, seçme-seçilme, siyasi partiler, basın ve yayın özgürlüğü, kadın hakları ve vatandaşların eşitliği Taliban tarafından tanınmamıştır (Begzad, 2014, p. 81) .

Tarihsel olarak, Taliban’ın faaliyetleri aşağıdaki aşamalara ayrılabilir. İlk aşama, Taliban’ın iç ve kanunsuz savaşları sona erdirmek için ortaya çıktığı 1994’ten 2001’e kadardır ve bu dönemde İslami devleti kurmak için çalışmışlardır. İkinci aşama, 2002’den 2008’e, ABD saldırısından sonra Taliban’ın intikam peşinde olduğu ve sahneye geri döndüğü zamandır. Üçüncü aşama, 2009’dan 2021’e kadar süren ve Taliban’ın Afganistan’ın büyük bir bölümünü daha büyük bir güçle ele geçirdiği dönemdir. Doha anlaşmasından sonra Taliban yeniden iktidara gelmiştir (Gök, 2021, pp. 78–79). Bugün Taliban, 1990’ların Taliban’ından daha güçlüdür çünkü Taliban savaşta ABD’yi, NATO’yu ve ABD destekli hükümeti mağlup ettiğine inanmaktadır. Bu nedenle Afganistan’ın iç ve dış politikası Taliban’ın amaçlarına göre belirlenecektir. Ayrıca şu anda Afganistan’da Taliban’a karşı 1990’larda olduğu gibi güçlü bir caydırıcılık yoktur (Devlat Yar, 2021, p. 446). Aynı zamanda, bugün Taliban, aşağıdakiler de dâhil olmak üzere birçok sorunla karşı karşıyadır: İç huzursuzluk, dünyanın hiçbir ülkesi tarafından tanınmaması, güvenlik ve ekonomik sorunlar, işsizlik, göç, belli başlı bölgelerde Taliban karşıtı güçlerin askeri operasyonları, kadın haklarının ihmal ve Taliban’ın okumuş yeni bir nesil ile muhatap olduğu önemli hususlar olarak sayılabilmektedir (Devlat Yar, 2021, pp. 447–448).

En uzun savaşını Afganistan’da yaşayan Amerika, savaşın yıktığı bu ülkeyi çok sayıda can ve maddi kayıpla geride bırakmıştır. ABD’nin 11 Eylül’den sonra Afganistan’da yaptığı savaş harcamalarına ilişkin Watson Enstitüsü ve Bron

Üniversitesi tarafından yapılan araştırma, ABD'nin 6 trilyon dolar harcadığını hesaplamıştır. Amerika Birleşik Devletleri tarihinde Afganistan'daki savaş en uzun savaş olmuştur. Afganistan'daki savaşta büyük ekonomik maliyetlere ek olarak 2.400 ABD askeri ölmüş, 20.589 askeri de yaralanmıştır. Bu arada NATO ve Amerika askerleri de dâhil olmak üzere 62.124 Afgan askeri ve binlerce masum insan öldürülmüştür (Devlat Yar, 2021, p. 437). Afganistan tarihine bakıldığında, bu ülkeye imparatorluklar mezarlığı denilmektedir. Afganistan, askeri açıdan büyük imparatorlukları yenmesine rağmen, zafer sonrası iç anlaşmazlıklar ve dış güçlerin müdahaleleri nedeniyle hiçbir zaman dâimi bir istikrar ve güvenliğe kavuşmamıştır. Büyük Britanya'nın yenilgisi, SSCB'nin yenilgisi ve ABD'nin yenilgisi tarihin en az son yüz elli yılında kayıtlara geçmiştir (Köçer, 2019, p. 371).

2. Taliban'ın Entelektüel Temelleri

Taliban'ın fikri temelleri ile ilgili farklı ve çelişkili görüşler mevcuttur. Zira Taliban'ın dini değerleri uygulamak amacıyla yaptığı baskılar ve getirdiği kısıtlamalar, Taliban'ın ABD, İngiltere ve Pakistan'ın ortaklaşa donatıp eğitmesi ve Taliban'ın diğer dini hareketlerle uzlaşmaması, Taliban'ın fikri temellerinin daha da karmaşık olduğunu göstermektedir. Mevcut gelişmeler ABD ve İngiltere'nin bu olguya karşı antipati ve çelişkili yönünü gösterse de Londra hükümeti ve Beyaz Saray geçmişteki destek politikalarını bu gruptan gizleyemiyor. Amerika Birleşik Devletleri için Taliban, İran İslam Cumhuriyeti ile dini çatışmalar nedeniyle Afganistan'daki en uygun yönetici harekettir (Sajady, 2012, p. 3). Ancak temel olarak, Taliban'ın İslam ve din anlayışıyla ilgili olarak, âlimler ve İslami hareketler arasında şu tartışmalar vardır:

- 1) Taliban'ın İslam anlayışı İslam şeriatına uygundur ve izledikleri yol Salihlerin yoludur.
- 2) Taliban'ın İslam anlayışı Deobandi öğretilerinden ibarettir.
- 3) Taliban, Vahhabiliğin bir koludur.
- 4) Harici zihniyete sahiptirler.
- 5) Taliban'ın İslam anlayışı, İslami şeriat ve Afgan kabile geleneklerinin bir karışımıdır.

6) Taliban kendilerini Muhammed'in şeriatına ve Hanefi mezhebine tabi olarak görüyor (Ahmadi, 2011, pp. 37–38). Ama temelde, Taliban'ın düşüncesi Deobandi okulu, Vahhabi okulu ve Afgan geleneklerinin bir birleşimidir.

Taliban örgütünün temel unsurları Şeriat, güvenlik, Allah'ın hükümeti, Emir Bil Mağruf ve Nehyi Anil Münker, kadınların eğitime ve çalışmasına karşıtlık ve Şii mezhebinin takipçilerine karşıtlığıdır. En önemlisi, Taliban kendilerini şeriat kanunlarına bağlı görmektedir. Şeriat standartlarına uymayan hiçbir şeyi kabul etmezler. Bütün programı şeriat kurallarına göre uygulamaya çalışmaktadırlar. Ancak şeriat kurallarının net bir yorumunu sunmazlar. Şeriat kaynaklarının hükümlerinin sadece dış görünüşüne bakarlar. Taliban çoğunlukla Deobandi okulundan (Cemaat Ulema İslam'ı Pakistan) ve Vahhabi düşüncesinden etkilenmiştir (Begzad, 2014, p. 79).

2.1. Deobandi Düşünce Okulunun Taliban Üzerindeki Etkisi

Hint alt kıtasındaki en önemli İslami akımlardan biri olarak kabul edilen "Deoband" medresesi, Taliban üzerinde en büyük dini ve ideolojik etkiye sahip olmuştur (khademi & karemi, 2016, p. 23). Genel olarak Batı kültür ve medeniyetinin unsurlarına karşı çıkmak, tüm İslami grupların sloganlarından biridir. Ancak Taliban'ı diğer İslami gruplardan ayıran şey, Batı medeniyetini mutlak olarak reddetmeleridir (Ardustani & Mer Latefi, 2012, p. 42) Taliban'ın bu katılığı, Deobandi okulunun etkisi altında şekil almıştır.

Deoband, kuzey Hindistan'da kurulan ve daha sonra Pakistan'a yayılan bir okuldur. Bu dini okul 1867 yılında kurulmuştur. Okulun kuruluş amacı, batı kültürüne karşı mücadele etmek ve Hanefi inancını yaymaktır. Deobandi'nin kuruluşunun başında Hanefi fıkı ve Matriddi teolojisinin öğretildiği bir eğitim külliyesiydi. Darul Ulum "Hakkani", Pakistan'ın kuzeybatısındaki bir dini okuldur. Hakkani okul yaklaşık yarım asır önce Hayber Pakhtunkha eyaleti, Akure Khatak şehrinde kurulmuştur. Bu dini okul, Deobandi okulunun fikirlerinin misyoneri ve destekçisidir. Bu okul, Güney Asya çatışmalarına (Hindistan ile Pakistan arasındaki rekabet ve Hindistan'ın Afganistan'daki nüfuzunun önlenmesi) açısından önem

arz etmektedir. Taliban İslam Emirligi'nin önemli bir kolu olan Hakkani ağının liderleri, bu Darul Ulum'da eğitim görmüşlerdir (Musavi, 2022, p. 3). Şeriat'ın uygulanmasında şiddet ve katılık, Tasavvufa ilgi duymak ve dünyayı terk etmek, nihayet Şiilere ciddi muhalefet, Deobandi ekolünün dini düşüncelerinin en önemli özelliklerindedir ve bunlar, aynı zamanda, Talibanın dini düşünce ve inançlarında da mevcuttur. Bu hareketin liderlerinden birinin açıklamaları bu bağlamda ilginç ve anlamlıdır, diyor ki: “Bize eleştiri ve iftira, âlimlerin dediği gibi, küfürdür. “ Çünkü Allah'ın dinini ve onun emirlerine itaati istiyoruz. Resûlullah'ın (s. a. v.) yolunu ve sünnetini anlatmaya çalışıyoruz. Dolayısıyla bizim hakkımızda kötü konuşmak küfürdür, çünkü bu sünnete ve Resulullah (s .a .v)'ın yoluna şüpheciliktir” (Sajady, 2012, p. 11).

Bir grup Vehhabi / Deobandi âlimler 1945 yılında Mevlana “Beşir Ahmed Osmani” liderliğinde, Pakistan'da Cemaat Ulema İslami adı altında dini bir okulu kurdular. Fıkhi açısından Hanefi mezhebine ve inanç ilkelerinde İbn Teymiyye ve Muhammed ibn Abdul-Wahhab'ın görüşlerine tabidirler. Taliban da Cemaat Ulema İslami okullarında eğitim görmüş ve Deobandi'nin düşünce ve inançlarından etkilenmiştir. Taliban ile Deobandi Okulu arasındaki en önemli halkalardan biri olarak anılabilecek Peştunistan bölgesindeki Cemaat el-Uluma'nın lideri Mevlana Fazlur Rahman'dır. Taliban'ın ana eğitim merkezlerinden biri olan Haydarabad yakınlarındaki “Faiz Ulum” okulunda, Taliban lideri eğitim görmüştür. Buna benzer, Karaçi yakınlarındaki Binuri şehrinde bulunan Cemaat el-Uluma'nın en büyük dini okullarından biridir. Halk arasında “Binuri tauen Camii” olarak adlandırılan bu okul, “Mola Muhammed Yusuf Neturi” tarafından yönetilmektedir. Bu okulun öğretmenlerinden biri olan Müftü Cemil, Ahmed Raşid'e “Biz Taliban'a eğitim veriyoruz” diyor. “Kendimizle gurur duyuyoruz ve Taliban İslam'ın kanunlarını uyguladıkları için başarılı oldu, biz her zaman onların başarılı olması için dua ediyoruz” (Khademi & Karemi, 2016, pp. 24–25).

Çoğu araştırmacı, Mevlana Fazlur Rahman'ın Cemaat Uleması İslam'ın Taliban'ın oluşumunda, siyasi ve entelektüel desteğinde oynadığı rolü kabul etmektedir. Taliban'ın Deobandi okulunun dini öğretileriyle entelektüel bağlantısı bu nüfuz aracılığıyla sağlanmıştır. Pakistanlı bir gazeteci olan Ahmad Rasheed bu

konuda şuna inanmaktadır: “Taliban, Pakistan’ın Cemaat Ulema okullarına dünyayla sınırlı bir iletişimle girdi, yerel köy mollalarının bilgilerini kullandı ve kısa sürede Deobandi fanatikleri oldu” (Sajady, 2012, pp. 10–11). Bu örgütler arasındaki ilişki temelde Sovyetlerin Afganistan’ı işgal sırasında başlamıştır. Böylece, Amerika ve Pakistan istihbarat teşkilatlarının teşvikiyle İslam ülkelerinden yaklaşık 35. 000 Müslüman savaşçı, 1982-1992 yılları arasında Sovyetler Birliği’ne karşı Afganistan savaşına katılmış ve binlercesi Pakistan okullarında okumak için gelmiştir. O zamanlar Amerika, bütün İslam ülkelerini Sovyetler Birliği’ne karşı savaşmaya teşvik etmek istiyordu. Sonuç olarak, 100. 000’den fazla yabancı radikal Müslüman, Afganistan cihadından doğrudan etkilenmiştir (Rashid, 1999, p. 31).

Yeni neslin yetiştirilmesinde çocukların eğitiminin ve sosyalleşmesinin önemli bir rol oynadığı aşikârdır. Böylece aile, sosyalleşmede önemli bir rol oynar. Afgan yazarlardan Vahid Mojdeh bu konuda şunları söylüyor: “Aileler, çocuklarını dini ve modern bilimlerin bir arada öğretildiği kamp okullarına gönderiyordu. Ancak köy aileleri arasında bazı aileler, modern öğretilerin gençleri yoldan çıkardığına ve onları dinden uzaklaştırdığına inanıyorlardı. Cihatta babalarını kaybeden zayıf ailelerin çocukları da dini okullara gitmeye daha yatkındı” (Ardustanı & Mer Latefi, 2012, p. 46).

Anti-Şiilik, İran-Taliban ilişkilerinin çekirdeğini oluşturdu ve bu militanlık kısmen Deobandi okullarındaki eğitimin doğasından kaynaklanıyordu (Maley, 2000, p. 18). Şii düşmanlığı, müzik, televizyon ve CD karşıtlığı, Taliban’ın da bağlı olduğu Deobandiya ekolünün tavrıdır (Naimı, 2018, p. 95). Taliban, Mezar-ı Şerif şehrini ele geçirdikten sonra, Şiilerin katledilmesi emrini verdi ve Taliban askerleri Rafizi ve Kâfir denilen Şiileri katlettiler (Ardustanı & Mer Latefi, 2012, p. 43).

Son olarak, Deobandi Okulu aslında hurafelerle savaşmanın yanı sıra kadınlara sınırlı bir rol vermeyi isteyen reformist bir okuldur (Naimı, 2018, p. 93). Taliban ideolojisi, etnik, coğrafi, tarihi ve dini unsurların bir karışımı olarak değerlendirilebilir. İdeolojik temelleri, Deobandi okulunun bir yorumudur. Pakistan’da faaliyet gösteren medreseler de Taliban savaşçılarının ana kaynaklarıydı.

Bu medreselerin son dönemdeki sayısı 15 bini, bu medresedeki öğrenci sayısı ise 4 milyondan fazla olmuştur (Gök, 2021, p. 37). Haqqani Medresesi, Deoband Medrese'den etkilenmiştir. Bu Medrese, 8-35 yaş arasındaki çocukları öğrenci olarak kabul ediyordu. Bu okul 3 veya 8 yıl boyunca öğrencilere eğitim verip aynı zamanda Afgan mültecilerin yerleşim konumundaydı. Bu okulların en önemli özelliği matematik, bilgisayar ve yeni bilimler öğretmemesiydi. Bu okulda hala televizyon ve radyo yoktur (Gök, 2021, p. 71).

2.2. Vahhabi Düşüncesinin Taliban Üzerindeki Etkisi

Taliban'ın siyasi düşüncesini ve hükümet, siyaset, egemenlik ve diğer siyasi meseleler hakkındaki algılarını analiz ederken siyasi görüşlerinin temelini iki noktanın oluşturduğunu anlamak mümkündür. Birincisi, Sahabe ve Selef Salih'in yaşam tarzına önem verip yönetim biçimi ve kişiliklerini ona göre şekillendirdiklerini iddia etmektedirler. Selefilik fikri, İslam dünyasındaki bazı dini gruplar tarafından uzunca bir süre teşvik edilip propaganda edilmesine rağmen, uygulamada sınıanmamıştır. Bu düşüncenin özü, toplumsal ve siyasal işlerde geçmiş Müslüman nesillerin yoluna odaklanmaya dayanmaktadır. Bu yaklaşıma dayalı olarak, Taliban hareketi, günümüz Afganistan toplumunda istedikleri yönetim biçimini hayata geçirmek için birtakım zorluklarla karşılaşmaktadır. İkinci olarak birincil metnin kutsallığını ve orijinallığını vurgularlar. İslam mezhepleri arasında yeni olgularla yüzleşmede iki farklı fıkhi yaklaşımı vardır: Birinci ilke, mubah gören görüştür. İkincisi ise, her durum için ayrı bir metin ve şeriat izni gerektirir. “Taliban, yeni meseleler ve siyasi-sosyal meselelerle uğraşırken ikinci yöntemi seçiyorlar” (Sajady, 2012, pp. 13–14) .Tüm bu Taliban algıları Vahhabilik ile uyum içindedir. Mesela, Bin Ladin, Kabil'in fethini hızlandırmak için Taliban'a 3 milyon dolar yardım etmiştir. Suudi Arabistan istihbarat başkanı Molla Muhammed Ömer'den Bin Ladin'i Suudi Arabistan'a teslim etmesini istediğinde, Molla Ömer “Bu yiğidi neden taciz ediyorsunuz demiş” ve böylece onu teslim etmeyi reddetmiştir (Smith, 2005, p. 1).

Toplumsal değişim, toplumun yapısında, kurumlarında ve yasalarında ve kurumlar arasındaki ilişkilerde farklıdır. Toplumsal değişim, her toplumda gözlemlenebilen ve farklı hız ve boyutlarda da olsa, o toplumun tüm kurumlarını etkileyen bir süreçtir. Kuşkusuz, toplumsal değişim toplumun her kademesinde aynı anda ve hızla gerçekleşmez (Köçer, 2019, p. 370). Doğal olarak Pakistan, Arap ülkelerin desteğiyle yeni neslin zihnini değiştirmek için eskiden çalışmalara başlamıştı. Bu arada Afganistan'a yönelik Sovyet saldırısı, Arap ülkeleri ve Pakistan'a birçok avantaj getirmiştir. Pakistan, yavaş yavaş yeni bir nesli istediği düşüncelere göre yetiştirip daha sonra donatıp savaşa hazır hale getirebildi. Vahhabi gruplar da bu projede önemli bir rol oynamıştır.

Taliban ile Vahhabilik arasında entelektüel benzerlikler olduğuna dair bazı teoriler vardır. Belki de siyasi ilişkiler alanında, Taliban ile Suudi Arabistan arasındaki yakın ve elverişli ilişki bu açıdan incelenebilir. Vahhabi hareketinin mali ve silah desteğinin yanı sıra; Pakistan'ın Sipah Sahaba örnekleri ve Taliban hükümetini ilk dönemde tanıyan üç ülkeden biri olan Suudi hükümetinin siyasi ve mali desteği bu bağlamda incelenmiştir (Sajady, 2012, p. 12). Hindistan'daki İngiliz egemenliği sırasında rağbet görmeyen ve Afganistan'a geçen Vahhabilik, daha sonra Suudi Arabistan tarafından Abdul Rab Rasul Sayyaf'ın aracılığıyla Afganistan'da yayılmaya çalışılmış ama pek başarılı olunamamıştır. Daha sonra Suudi Arabistan, Pakistan okullarının yardımıyla ve Taliban'ın desteğiyle Vahhabiliği Afganistan'da yayılmaya çalışmıştır (Naımı, 2018, p. 100). Birçok alanda, Taliban'ın eylemlerinde Vahhabi düşüncesinin etkisini gözlemleyebiliyoruz. Taliban, İslam'a aykırı olduğunu öne sürerek Nevruz, Aşura, İşçi günü ve Kadınlar Günü kutlamalarını haram ilan etmiştir. Dinde haram olduğu için müzik dinlemeyi, müzik aleti bulundurmayı ve kullanmayı yasaklamışlardır. Taliban, müziğin insan zihni üzerinde olumsuz bir etkisi olduğunu ve insanların İslami kitapları okumasını engellediğini savunmaktadır (Naımı, 2018, pp. 83–84). Selefi grupların yardımıyla Pakistan'daki dini okullar Taliban savaşçılara eğitim vermiştir. Böylece, 1994 ile 1999 arasında yaklaşık 80.000 ila 100.000 Pakistanlı Taliban eğitim almış ve savaşa katılmışlardır (Rashid, 1999, p. 27) .

2.2. Afgan geleneklerinin Taliban'ın Performansı Üzerindeki Etkisi

Taliban varlığını sürdürmek ve kabile geleneklerini hâkim bir konuma getirebilmesi için her yönden yeniliğe, gelişmeye ve ilerlemeye karşı çıkmaktadır. Bu nedenle şeriata muhalefet denilen her türlü yeni akıma ve yeni fikre muhalefet etmektedirler (Naimi, 2018, p. 33). Taliban'ın çoğunun Peştun olduğu ve Afganistan'ın Peştun toplumunda etnik ve aşiret değerlerinin çok köklü ve güçlü olduğu görülmektedir. Peştunlar, Afganistan'daki diğer etnik gruplara ve ırklara göre kabile geleneklerinden daha fazla etkilenmektedir. Peştunların, Paştunvali adı verilen özel bir adetleri ve tavırları vardır. Peştun geleneğinde, Paştunvali hem bir kurallar dizisi hem de bir ideolojidir (Ardustani & Mer Latefi, 2012, p. 44). Aslında, Afganistan'ın modern tarihi boyunca, aşiret bağları ve dini otorite genellikle merkezi iktidardan daha güçlü olmuştur (De Leede, 2014, p. 3) .

Modern Afganistan'ın ana unsurlarından biri bile geleneksel değerlerdir. Modern Afganistan'ın temelleri 19. yüzyılın sonlarında Amir Abdul Rahman Khan tarafından atılmış ve Afganistan'ın hukuk sistemini şeriat olarak belirlemiştir. Bu dönemde Afganistan hukuk sisteminin temelini üç ilke oluşturmaktadır. Birincisi İslam şeriati, ikincisi padişahın emirleri, üçüncüsü de Afgan halkının örf ve adetleridir. Ancak köklü reformlar ilk kez Amanullah Han (1919-1929) döneminde gerçekleşmiştir. Yıllar geçtikten sonra ve Taliban'ın iktidara gelmesiyle birlikte Taliban Adalet Bakanı Mevlevi Celilullah Mevlevizade konuyu şöyle açıklamıştır: “Bizim anayasamız şeriattır. Demek ki başka bir anayasaya ihtiyacımız yoktur. İnsanlar İslam'ı seviyor ve Taliban'ı destekliyor” (Ahmadi, 2011, p. 43). Örgütsel yapı açısından, Taliban hareketi ağırlıklı olarak Afgan Peştunlardan oluşmaktadır, ancak İslamcılık sloganları ve şeriat uygulamaları her türlü ırksal ve etnik yönelimi reddetmektedir. Taliban'ın siyasi ve dini tutum ve düşünceleri, dini öğretilerinden ve akademik okullarda eğitimden mahrum bırakılmalarından kaynaklansa da, bu hareketin kendi içinde sahip olduğu aşırı gelenekçilik nedeniyle, yerel gelenek ve göreneklerden de büyük ölçüde etkilenmektedir (Sajady, 2012, pp. 8–9). Bazı bilim insanları diyorki: Taliban'ın entelektüel temeli en az iki önemli kaynaktan gelir:

- 1) Peştun kabile toplumunun gelenek ve inançları;

2) Hindistan Deobandi Okulu'nun öğretileri ve dini inançları.

Taliban yönetimi sırasında müzik, televizyon, piknik, düğün partileri ve Yeni Yıl kutlamaları yasaklanmıştır. Çocuk oyuncakları ve oyuncak bebekleri bile yasaklamışlardır. Fotoğraf, insan ve hayvan görüntüleri, evcil papağanlar, dergiler, gazeteler ve birçok kitap yasaklanmıştır (Aydın, 2010, p. 79). Bu vakaların çoğu kabile inançlarına dayanmaktadır. Taliban hareketinin siyasi düşüncesi, İslam hilafetinin merkeziliğine dayanmaktadır. Halifeye saf itaat fikri ve Emir al-Mü'minin'e muhalefetin yasaklanması Taliban'ın siyasi düşüncesinde önemle vurgulamaktadır. Buna dayanarak, Taliban rakiplerini isyancı olarak tanıtmıştır. Liderlik ve hilafet ise ancak hil ve Hakd şurası ve halkın biatı tarafından belirlenir. Tüm Taliban üyeleri, liderlerinin kontrolüne ve manevi etkisine inanırlar, emirlerini geçerli ve itaatsizliğini günah olarak görürler (Sajady, 2012, p. 14). Görüldüğü gibi Taliban'ın düşüncesi iki ana eksen üzerine odaklanmıştır: Biri dini eksen, ikincisi ise etnik eksendir (Ardustani & Mer Latefi, 2012, p. 42).

3. Taliban Yönetim Tarzı

Dini katılık ve İslam'ın yüzeysel yorumu, Taliban'ın temel özelliğidir. Taliban'ın temel sorunu, şariat standartlarına ve içinde bulunduğumuz yüzyılın siyasi, sosyal ve kültürel gerekliliklerine uygun bir İslami siyasi sistemin planlayamamasıdır. Bu nedenle davranışlarında ve konuşmalarında çelişkilerle karşı karşıya kalmışlardır. Örneğin, Taliban genel olarak kadınların eğitime ve toplumdaki varlığına olumlu bakmamaktadır, ancak ilginçtir ki Taliban liderlerinden Molla Mohammad Ghous da şöyle demiştir: “Taliban eğitime karşı değil, gelecekteki eşimin doktor olmasını diliyorum”. Taliban'ın güçlü bakanlarından biri olan Mutavekkul, emir bil mağruf ve nehyi anil münker korkusundan kendi televizyonunu İçişleri Bakanlığı'nın zemin katında saklamıştı (Khademi& Karemi, 2016, p. 13). Taliban'ın en önemli görevlerinden biri olan emir bil mağruf ve nehyi anil münkeri yerine getiren Emir Bil Maruf ve Nehyi Anil Münkeri Bakanlığı, Taliban'ın en önemli ve aktif bakanlıklarından biridir. İbn Teymiyye de Vahhabilik'in ilkelerinden biri olan emir bil mağruf ve nehyi anil münkeri İslami

hükümetin temel görevlerinden biri olarak görüyordu. Bu da Vahhabi inancının ilkelerinden biridir (Khademi& Karemi, 2016, p. 18).

Şeriat terminolojisinde hilafet, halifenin Peygamber adına halkın dini ve dünyevi liderliğini üstlendiği bir konumdur ve imâmet-i kübrâ olarak da bilinir (Musleh, 2022, p. 76). Emirü'l-Mü'minin isimle anılan ilk kişi, Müslümanların ikinci halifesi Hazreti Ömer'dir. Bir gün Hazreti Ömer(RA) bir toplantıda oturuyordu ve Mugira İbn Şuba Hazreti Ömer'e biz müminiz ve sen bizim Emirimizsin, öyleyse Ey Ömer sen Emirü'l-Mümininsin dedi. Ve bu konuşma Hazreti Ömer tarafından da beğenildi (Musleh, 2022, p. 84). Şu anki Talibanın yargı gücün başkanı olarak çalışan Hakkani, Emirü'l-Mü'minin tayin edilmesinin şartlarını şöyle anlatır "imâmet-i kübrâ olarak da bilinen Emirü'l-Mü'minin, aslında halkın din ve dünya işlerini Peygamber'in yerine (Peygamber adına) yürütmektedir". Emirü'l-Mü'minin aşağıdaki özelliklere ve koşullara sahip olmalıdır.

1) Müslüman olmak: Çünkü kâfirin Müslümanların işlerini yönetme yetkisi yoktur. Çünkü Allah diyor ki: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) (Mümtahna Suresi, 13. ayet). (Tercüme: Ey iman edenler, Allah bir kavmi gazaba uğrattı olanları hükümdarınız olarak almayın).

2) Özgür olmalıdır: Bir kölenin kendine hâkim olma yeteneği yoktur, bu nedenle Emirü'l-Mü'minin olamaz.

3) Erkek olmalıdır (bir kadın olamaz): Hakkani bazı sebeplerden bahsetmiş ve bir kadının İslam toplumunun işlerini üstlenemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü kadınlara evde kalmaları emredilmiştir. Öte yandan, Peygamber Efendimiz (s. a. v.) şöyle buyurmuştur: "Kaderine bir kadının el koyduğu kavim asla kurtulamayacaktır". Ayrıca, devletin işleri sorumlulukla yürütülür ve çok risklidir, çünkü devlet işleri kadının doğal tahammülünün üzerindedir. Sahih hadis-i şerifte de belirtildiği gibi, kadın akıldan ve dinden noksandır (Musleh, 2022, pp. 150–151). Bir kadın devleti devralırsa, ülke işlerini kendisi yönetmelidir ve bu durumda erkeklerle karışacaktır. Dolayısıyla kadınlara evde kalmaları ve mahrem olmayanlarla konuşmamaları emredilmiştir. Öte yandan, kadınlar fiziksel olarak zayıftır ve devletin sıkı çalışmasının getirdiği zorluklara dayanamazlar. Ayrıca bir kadın siyasi

güce ulaşırsa, şeriat standartlarına aykırı olarak erkeklere hükmedecektir (Musleh, 2022, pp. 154–158).

4) Akıllı olmalıdır.

5) Baliğ olmalıdır.

6) Ezen ve mazlum için emirleri uygulama ve adaleti gözetme gücüne sahip olmalıdır.

7) Kureyşi (Bu konuda âlimler arasında görüş ayrılığı vardır ve Taliban bunu şart saymaz.)

8) Adil olmalıdır.

9) Hükümdar ictihad mertebesine ulaşmış olmalıdır(Taliban taklitçi olursa sorun olmaz der).

10) İşitme ve görme yeteneği ile sağlıklı el ve ayaklara sahip olmak da zaruri kabul edilir (Musleh, 2022, pp. 159–164).

Taliban kadın ve erkek eşitliğine, seçimlere, demokrasiye ve dini konularda aklın rolüne inanmamaktadır. Taliban, dini meselelerde aklın ve rasyonel müdahalesinden kabul etmemektedir. UNESCO temsilcisi, Taliban lideri Molla Muhammed Ömer'e şunları söylemiştir: Buda'yı yok etmeyin ve akıllıca bir karar verin. Molla Ömer ise, "Bizim akılla işimiz yoktur, yaptığımız İslam'a göredir" diye cevap verdi (Khademi& Karemi, 2016, p. 19). Mevlevi Abdul Hâkim Hakkani, seçimin şeriat temeli olmadığını ve demokrasi adı altında inançsızlık alanından girmiş olan cahiliyet sisteminin bir parçası olduğunu belirtmişti (Musleh, 2022, p. 132) .Çünkü çağdaş seçimler eşitlik üzerine kuruludur. Âlimler cahillerle eşit olmadığı gibi, kadınlar erkeklerle eşit değilken, Müslümanlarla kâfirler eşit değildir. Daha doğrusu, onlara göre seçimler ve demokrasi, İslam öğretilerine aykırıdır (Musleh, 2022, p. 135).

Afganistan tarihinde ilk kez Taliban, emir bil mağruf ve nehyi anil münker adına bir bakanlık kurmuştur. Taliban bu bakanlık aracılığıyla din işlerini denetlemiş ve yürütmüştür (Sadat, 2016, p. 81). Taliban da İslami değerlere dayalı iç politikasının esaslarını belirlemiş ve bunu uygulamak için emir bil mağruf ve nehyi anil münker idaresine büyük önem vermiştir. Şeyh Hakkani, İslam Devleti'nin dış politikasının ilkelerini şöyle ifade etmiştir.

- 1) Dinin korunması
- 2) İnsanların hayatlarının korunması
- 3) İnsanların aklının korunması
- 4) Soyun korunması
- 5) Namusun korunması (hakaret ve iftiranın önlenmesi) ve
- 6) İnsanların mallarının korunması

Kandahar'daki Taliban hareketinin lideri Molla Ömer yaptığı konuşmasında şöyle demiştir” Allah'ın topraklarında Allah'ın dinine hâkim olmak istiyoruz. Allah'ın Sözü'ne/ Allah'ın Kitabına hizmet etmeye çalışıyoruz ve şeriat kurallarını uygulamayı çalışıyoruz” (Sadat, 2016, p. 87). Taliban Bilgi ve Kültür Bakanı Amir Han Mutaki 1996'da zulüm, terör ve bencilliğin İslami hükümette yeri olmadığını söylemiştir. Öte yandan, konuşma ve eylemde eşitliğin Muhammedi şeriata göre uygulanacağını söylemiştir (Sadat, 2016, p. 85).

Taliban'ın dış politikası, ülkelerden mali destek alma ve onları tanıma çabası olarak özetlenebilir. Taliban'ın dış politikasının birinci hedefi, Taliban hükümetinin Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilmesiydi. Bu, Taliban için en sinir bozucu konulardan biriydi (Maley, 2000, p. 9) Taliban'ın ikinci hedefi uluslararası kaynaklardan para kazanmaktır. Ana hedefi, Suudi Arabistan gibi ülkelerden mali yardım ele almak ve Türkmenistan doğal gazını Afganistan üzerinden taşımak isteyen uluslararası enerji şirketlerine yeşil ışık yakmaktır (Maley, 2000, pp. 11–12).

Taliban düşüncesinin boyutlarından biri de Taliban'ın düşüncelerinin bölgesel düzeyde yayılmasıydı. Taliban, Afganistan'daki savaş ve kaosun oluşturduğu 20 yıllık boşluğu hızlı eylemiyle doldurmuştur. Afgan rejiminin tamamen devrilmesinden sonra İslami devrimlerini başka topraklara yaymaya kararlıydılar. Örneğin, Temmuz 1999'da Çeçenistan merkezli savaşçılar, Afganistan'da savaşmış Araplar, Afganlar ve Pakistanlıları içeren savaşçı gruplar, Dağıstan'ın bazı kısımlarını kontrol altına almıştır. Benzer şekilde, 800 silahlı Özbek ve Tacik, Ağustos 1999'da güney Kırgızistan'ın bazı kısımlarını işgal etmiştir.

Afganistan'da hükümetin çökmesi Pakistan, İran, Orta Asya cumhuriyetleri ve Çin'in Sinkiyang eyaleti militanları arasında bir tür dayanışma yaratmıştır (Rashid,

1999, pp. 22–23). Bu bağlamda Taliban uyuşturucu gelirlerine güvenerek mali açıdan kendisini güçlendirmeye çalışıyordu. Birleşmiş Milletler Narkotik Programı, 1999 yılında Afganistan’da bir önceki yılın iki katı olan 4. 600 ton afyon üretildiğini ve Afganistan’ın şu anda tüm dünyadan üç kat daha fazla afyon ürettiğini bildirmiştir. Bunun yüzde 96’sı Taliban yönetimi altındaki bölgelerde yetiştiriliyor ve bu da Taliban’ı en büyük erooin üreticisi yapıyor. Afganistan’ın uyuşturucuları ise Pakistan, İran, Basra Körfezi ve Orta Asya ülkelerinden Batı’ya ihraç ediliyordu (Rashid, 1999, p. 33) .1999 Dünya Bankası araştırması, 1999’da Afganistan ile Pakistan arasındaki kaçakçılık ticaretinin 2,5 milyar dolar olduğunu tahmin ediyor. Diğer bölgeler de eklenirse bu rakam 5 milyar dolar olur (Rashid, 1999, p. 34).

Din unsuruna büyük önem veren Taliban, İslam devletinin resmi bir dini olması ve kanunlarının İslam şeriatına dayanması gerektiğine inanmaktadır. Böylece, Mevlevi Abdul Hâkim Hakkani tarafından İslam’da mevzuat kaynakları aşağıdaki 10 maddeye ayrılmıştır.

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

- 1) Kur’an-ı kerim.
- 2) Sünnet
- 3) İcma
- 4) Kiyas
- 5) Estehsan
- 6) Masalih mursalah
- 7) Örf
- 8) İsteshap
- 9) Islamdan önce şeriatı

10) Sahabenin sözleri ve hareketleri (Musleh, 2022, pp. 44–49). Taliban, İslam Devleti’nin belirli bir mezhebe bağlı olduğunu inanıyor. Ayrıca devletin hayatın her alanında Hanefi mezhebi uygulamakla yükümlü olduğuna inanırlar (Musleh, 2022, p. 50).

Kadınların katılımı ve ülke yönetimine katılmamaları Taliban’ın temel özelliklerinden biridir. Taliban, ofis veya devlet kurumlarında kadın ve erkeğin karışık çalışmasının olumsuz etkilere ve ahlaki yozlaşmaya neden olduğuna inanıyor,

bu nedenle karışık çalışmasına izin verilmiyorlar. Ayrıca aşağıdaki sebepleri de belirtiyorlar.

- 1) Bir ofiste bir kadınla bir erkek birlikte çalışıyorsa, çalışanlar kadına o göz kamaştırıcı ve anlamlı gözlerle bakabilir; Oysa bu bakış İslam'da haramdır.
- 2) Aynı ofiste çalışan kadın ve erkeklerin birbirine dokunmasını ve tokalaşmasını kolaylaştırır. böyle eylemler yasaktır.
- 3) Kadınla erkeğin birbirine karışması, gözün zinasına, kulağın zinasına ve dilin zinasına sebep olur.
- 4) Karıştırmak, insanı dünya ve ahireti mahveden bir aşk hastalığına yakalar. Diğer bir deyişle, Karıştırmak cesaretin kaybolmasına, tevazunun dağılmasına ve ahlaki yozlaşmaya neden olur (Musleh, 2022, pp. 535–537). Bu sebeplerden dolayı Taliban, kadın ve erkeğin birlikte çalışmasına, kız ve erkek çocuklarının birlikte eğitim görmelerine izin vermemektedir.

Çoğu analistler Taliban'ı dini-etnik bir hareket olarak tanıtmaktadır. Zira bu hareketin bir manifestosu yoktur ve lideri tarafından yılda sadece bir veya iki kez mesaj yayınlanmaktadır ve tüm üyeler bunu kayıtsız şartsız uygulamakla yükümlüdür. Bu nedenle Taliban, doğası daha çok pragmatizme ve kabile değerlerine saygıya dayanan pragmatik bir hareket olarak değerlendirilmektedir (Sharq Institute for Strategic Studies, 2020). Öte yandan Taliban'ın orta düzey yetkilileri ve liderlerinin tamamı dini okullardan mezun olmuş veya yıllarca savaş cephesinde savaşmış ve bir dini liderin emri altında bulunmuşlardır. Bu nedenle liderin emirlerinin üyeler ve takipçiler üzerindeki etki derinliği çok yüksektir. İslam emirlerine göre “Emir”e itaat etmek şeri bir farzdır. Bu nedenle hiç kimse “Emir”in emrine karşı çıkamaz (Insaf Analytical News Base, 2022).

Taliban'ın pragmatizminin karakteristiği siyasi, askeri ve ekonomik sektörlerde de açıkça görülmektedir. Askeri alanda Taliban, dağınık yerel savaşçılardan oluşan bir gruptan tutarlı ve birleşik bir askeri yapıya kolayca ve hızlı bir şekilde dönüşmeyi başarmış, merkezi bir hükümetin komutası altına girmiştir. Taliban hükümeti, tutarlı bir polis, ordu ve istihbarat sistemi oluşturarak ülkenin güvenlik durumu üzerinde gerekli kontrolü hızla elde edebilmiştir. Yönetişim

alanında ise Taliban, siyasi sistem değişikliği sırasında Afganistan'ın idari yapısında güçlü bir şok yaratmasına rağmen ülkedeki idari hizmetleri hızla yeniden başlatmayı başarmıştır. Makroekonomi ve genel ekonomi alanında Taliban, Afgan döviz piyasasındaki kaosu ardından Afgan para biriminin değerini uygun bir konuma getirmeyi başarmıştır (Iran analytical news agency, 2022).

Hükümet ve ulusal kararlar çeşitli Şuralar'da alınır; En önemli Şura ulusal konularda toplanan Loya Jirga(Büyük Şura)'dır ve bu Şura'nın üyeleri lider tarafından tayin etmektedir. İkinci Şura, hükümete danışmanlık yapma görevine sahip olan Âlimler Şurası'dır. Son dönemde Taliban liderinin emriyle il düzeyinde Ulema Şura'sı kurulmuştur. Üçüncü Şura, çok güçlü ve yürütme organı olan Liderler Şurası'dır. Bu Şura kapsamlı değildir ve yalnızca Taliban'ın lider, cihatçı ve entelektüel kadrolarını kapsamaktadır. Liderlik Şura'nın yanı sıra, görevi "Emîrül-mü'minîn"e hükümet atamaları, görevden alınmaları ve özel emirler konusunda tavsiyelerde bulunmak olan bir Danışmanlar Şura'sı de bulunmaktadır (Insaf Analytical News Base, 2022).

Bulgular

- 1) İslami bir hareket olarak Taliban, askeri faaliyetine 1994 yılında başlamıştır ve entelektüel olarak Vahhabi düşüncesinden, Deobandi okulunun öğretilerinden ve Afgan geleneklerinden etkilenmiştir .
- 2) Taliban değişime ve yeniliğe karşıdır, değişim ve yenilikler sonucunda yeni fikirleri olan yeni bir neslin Taliban sisteminin varlığını sorgulayacak siyasi arenaya gireceğine inanırlar. Bu nedenle Taliban modern eğitime, seçimlere ve insan haklarına karşı çıkıyor.
- 3) Taliban benzeri inançlar, batı kültürüne karşı mücadele, dini kısıtlamalar, batılı giysiler giymeye karşı çıkma, kadınların hükümetteki rolünü reddetme, modern eğitime karşı çıkma, kadın ve erkeklerin ortak eğitimine karşı çıkma düşüncesinin kökleri, Deoband dini okulunun düşüncesine dayanmaktadır.
- 4) Taliban'ın din eğitimini artırması, Arap diline değer vermesi, yeni değişiklikleri reddetmesi, dini kısıtlamalar getirmesi ve karşıt görüşlere karşı

mücadele etmesi gibi eylemlerinin kökleri Vahhabi düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

5) Kadınların işlerini sadece ev işleriyle sınırlamak, başörtüsü takmak, kadınların fikirlerine değer vermemek, Yaşlılar Kurulu kararlarına önem vermek gibi inançlar Afgan geleneklerinden gelmektedir.

6) Ancak Taliban'ın tanımına göre kendilerini Hanefi mezhebinin samimi takipçileri ve sahabenin gerçek âşıkları olarak görüyorlar ve hedeflerini İslam şariatının uygulanması olarak tanımlıyorlar.

Öneriler

Taliban, 1996'daki ilk dönemde ve 2021'de Amerika'nın çekilmesinden sonraki ikinci dönemde olmak üzere iki kez iktidara geldi. Taliban'ın gelişiyile birlikte eğitim durumu, ekonomik durum, işsizlik ve dini kısıtlamalar artırmıştır. Durumu iyileştirmek ve Afganistan sorununu çözmek için 3 düzeyde (ulusal, bölgesel ve küresel) çaba gösterilmelidir.

1) Yerel düzeyde, entelektüeller ve akademisyenler sınıfı ciddi bir şekilde Taliban hükümetinden dini kısıtlamaları kaldırmasını ve tüm üniversiteleri ve okulları açmasını istemelidir.

2) Taliban'ın performansını değiştirmek için Afgan aydınları ve Birleşmiş Milletler, Deoband okullarının âlimleriyle, Pakistan okullarının âlimleriyle ve Vahhabilik (Arap ülkeleri) âlimleriyle müzakere etmelidir. Afganistan'da olumlu değişiklikler yaratmak için onlardan Taliban'a baskı yapmalarını istemelidir

3) İslam Konferansı Örgütü, üyelerinin tamamı İslam ülkelerinden oluşan bir örgüt olarak, Taliban'a tavsiyelerde bulunarak ve baskı uygulayarak Taliban'ın Afganistan'daki durumu iyileştirme motivasyonunu değiştirmeye çalışmalıdır.

4) Birleşmiş Milletler ve ona bağlı kurumlar, Taliban'ın performansında değişiklik sağlamak için tüm yasal araçları kullanmalıdır. Koşulların değiştirilmesi ve Afganistan halkının sorunlarının çözülmesi için çaba göstermelidir.

SONUÇ

*İslam
Medeniyeti
Dergisi* Afganistan, tarihi boyunca pek çok değişim yaşamış bir ülkedir. Afganistan 29 yıldır siyasi arenasında Taliban adlı bir grubun varlığına tanık olmuştur. Din eğitimi dini okullarda, özellikle Pakistan'daki okullarda gören bir grup olarak Taliban, 1994'te Afganistan'da siyasi arenaya girdiler ve 1996'da Kabil'i fethederek dünya çapında ün kazandılar. Afganistan'da düzensizliğin, işsizliğin, adaletsizliğin, yoksulluğun, istikrarsızlığın ve iç savaşların kol gezdiği bir ortam, Taliban siyasi arenaya girmesine sebep olmuştur. Taliban şeriatı uygulama ve güvenliği sağlama sloganıyla sahnaya girmiş ve Afganistan halkı kendilerini savaş durumundan kurtarmak için Taliban'ı memnuniyetle karşılamıştır. Ancak Taliban'ın dini ve etnik katılığı, halk ile Taliban arasında bir uçurum oluşmasına neden olmuştur. Zira Taliban yönetimi ele geçirerek diğer etnik grupların ve dinlerin haklarını hiçe saymış ve tüm gücü özel bir etnik olan Peştunların tekeline almıştır. Bu nedenle mezhepsel açıdan Şii mezhebine mensup olan Hazaralar, etnik açıdan Tacikler ve Özbekler ise Taliban'a karşı çıkmıştır. Bu muhalefetler adaleti tesis etme ve Taliban'ın İslami hükümetini kurma fikrini zayıflatmıştır.

Taliban, 1996'dan 2001'e kadar Afganistan'ın %80'ini kontrol etti, ancak Afganistan'daki savaş bitmedi ve Ahmed Şah Mesud'un şehit edilmesi ve 11 Eylül

olayının ardından Amerika'nın Afganistan'a saldırmasıyla Taliban rejimi düştü. Ancak 2021'de ABD güçlerinin Afganistan'dan çekilmesinin ardından Taliban, İslam Emirliği sistemini kurarak bir kez daha Afganistan'ın kontrolünü ele geçirdi. Katı bir din anlayışına sahip olan Taliban demokrasiye, seçimlere, kadınların eğitimine, cinsiyet eşitliğine, moderniteye, batılılaşmaya, müziğe ve sinemaya inanmıyorlar(karşı çıktiler). Taliban iktidara geldikten sonra üniversitelerin kapılarını kızlara kapattı ve kadınların Muharremsiz evden çıkmaması gerektiğini duyurdu.

Taliban'ın entelektüel kökleri, Deobandi okulu, Vahhabilik okulu ve Afgan geleneklerinin fikirlerinden oluşur. Deoband, kuzey Hindistan'da kurulan ve daha sonra Pakistan'a yayılan bir dini okuldur. Bu okulun kuruluş amacı, Batı kültürüne karşı mücadele etmek ve Hanefi mezhebini yaymaktır. Darul Ulum "Haqani", Pakistan'ın kuzeybatısındaki bir dini okuldur. Bu dini okul, bir misyoner ve Deobandi düşünce okulunun destekçisidir. Taliban İslam Emirliği'nin önemli bir kolu olan Hakkani ağının liderleri bu Darul Ulum'da eğitim aldılar. Şeriat hukukunun uygulanmasındaki şiddet ve katılık, tasavvufa ilgi ve dünyadan uzaklaşma, nihayet Şiiliğe ciddi muhalefet Deobandi ekolünün en önemli özellikleri olup, Taliban'ın dini düşünce ve inançlarında da mevcuttur.

Taliban ile Vahhabilik arasında entelektüel benzerlikler olduğuna dair bazı teoriler vardır. Belki de siyasi ilişkiler alanında, Taliban ile Suudi Arabistan arasındaki yakın ve elverişli ilişki bu açıdan incelenebilir. Vahhabi hareketinin mali ve silah desteğine ek olarak, Pakistan'ın Sipah Sahaba örnekleri ve ilk dönemde Taliban hükümetini tanıyan üç ülkeden biri olan Suudi hükümetinin siyasi ve mali desteği bu bağlamda değerlendirilebilir. Taliban Nevruz, Aşura, İşçi Bayramı ve Kadınlar Günü kutlamalarını haram ve İslam'a aykırı olduğunu iddia etti. Dinde haram olduğu için müzik dinlemeyi, müzik aleti bulundurmayı ve kullanmayı yasakladılar. Taliban'ın bu konularda Vahhabi düşüncesinden etkilendiği söylenmektedir.

Taliban, kabilenin geleneklerini hâkim kılmak için her yönden yeniliğe, gelişmeye ve ilerlemeye karşı çıktı. Bu sebeple şeriata muhalefet adı altında her türlü yeni akıma ve yeni fikre karşı çıkmışlardır. Taliban'ın çoğunluğu Peştun'dur.

Peştunların Peştunvali adı verilen özel gelenekleri vardır. Peştun geleneğinde, Peştvali hem bir kurallar bütünü hem de bir ideolojidir.

Kısaca Taliban hareketi, dini ve etnik değerlere dayanan pragmatik bir ideolojiye sahip olduğu söylenebilir. Taliban, liderlerinin emirlerini yerine getirmek için hayatlarını feda etmeye hazırdır. Liderlerinin emirlerinin ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel alanlarda uygulanması konusunda var güçleriyle çalışmaktadırlar. Bu nedenle Taliban iktidara geldikten sonra kısa sürede dağınık gruplardan organize bir güç oluşturmayı başarmış ve güvenliği sağlama konusunda da belli ölçüde başarılı olmuştur. Ekonomik alanda iflas eden Afganistan piyasasını kısmen canlandırmaya başarılı olmuş, idari alanda ise ofisleri yeniden faaliyete geçirip halka kamu hizmetleri sunmayı başarmıştır. Taliban'ın insan hakları ve kadın hakları alanındaki pragmatizmi ve eylemleri, devletlerin ve uluslararası örgütlerin Taliban hükümetini tanımamasına neden olmuştur. Ancak Taliban, bedeli ne olursa olsun inandığı şeyi yapmaktan hiçbir zaman çekinmemişlerdir. Taliban kızların üniversiteye ve okullara gitmesini yasakmıştır; Taliban'ın demokrasiye, insan haklarına, seçimlere ve ifade özgürlüğüne inanmadığı herkesçe bilinen bir durumdur.

KAYNAKÇA

- Ahmadi, A. (2011). Dini Tarihi Ve Sosyolojik Boyutuyla Taleban Hareketi. Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Selçuk üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü .Yök tez Merkezi.
- Ardustani, A. B. , & Mer Latefi, P. R. (2012). The role of political socialization in the formation of the Afghan Taliban. Scientific and Research Quarterly of Political Science and International Relations, 4(14), 29–56. 10 Nisan 2023, İslami Azad Üniversitesi.
- Aydin, A. (2010). afghanistan'da Taliban Hareketinin Ortaya Çikiş Ve Mezhebi Görüşleri. Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Selçuk üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü . Yök tez Merkezi.
- Basit, A. (2017). Afghanistan. Counter Terrorist Trends and Analyses, 9(1), 38–42. 08 Nisan 2023, JSTOR.
- Begzad, R. (2014). 11 Eylül Sorasında Afghanistan'da Demokratikleime Ve Taliban Örgütü. Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Gazi üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü . Yök tez Merkezi.
- De Leede, S. (2014). Afghan Women and the Taliban: An Exploratory. International Centre for Counter-Terrorism. , 1–15. 09 Nisan 2023 ,JSTOR.
- Devlat Yar, A. K. (2021). The Factors That Taliban's Return to Power and The Future of Afghanistan. Bölgesel Araştırmalar Dergisi, 5(2), 433–455. 11 Nisan 2023, Dergipark.
- Çinarli, Ö. (2012). AFghanistan'ın Etnik Yapısı. *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 4(1), 73–84. 30 Kasım 2023, Dergipark
- Gök, Ş. (2021). Başarısız bir Devlet Olan Afghanistan'nın Siyasal Hayatında Taliban. Yayınlanmamış Doktora Tezi ,Ankara Üniversitesi sosyal bilimler Enstitüsü. Yök tez Merkezi
- Haqqani, A. (2022). Islamic Emirate of Afghanistan. M. S. musleh (Çev) .Hollanda :Shahmaheh Holland Publications. November 2022.
- Insaf Analytical News Base, “How to choose a leader and transfer power in the Government of the Islamic Emirate”, Yayın 6 Şubat 2023, Erişim 30 Kasım 2023, <http://www.ensafnews.com/395398/%D9%86%D8%AD%D9%88%D9%87-%D8%A7%D9%86%D8%AA%D8%AE%D>

8%D8%A 8-%D8%B1 %D9%87 %D8%A 8%D8%B1-%D9%88-
%D8%A7%D9%86 %D8%AA%D9%82%D8%A7%D9%84-%D9%82
%D8%AF%D 8%B1%D8%AA-%D8%AF%D8%B1-%D8%AD%DA%A
9%D9% 88%D9%85/

- Iran analytical news agency,"A look at the Taliban's performance in the two years it seized power/Was the Hibatullah government successful?", Yayın 7 Ağustos 2022, Erişim 01 Aralık 2023, khabaronline. ir/xkj7R
- Ji-Hyang, J. (2021). The Return of the Taliban and the Revival of Jihadist Extremism. In Asan Institute for Policy Studies. 11 Nisan 2023, JSTOR.
- Khademi, Haji ,& Karemi& Mazeyar. (2016). Genealogy of blasphemous currents: A case study of the Taliban movement in Afghanistan. Scientific-Promotional Quarterly, Islamic Awakening Studies, 5(9), 9–44. 08 Nisan 2023, Kapsamlı beşeri bilimler portalı
- Khawarnasab, A. , & Avcı, M. (2023). Afghanistan'da Etnik Gruplar ve Siyassal Yapı. Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 28(1), 131–139. 01 Aralık 2023, Dergipark.
- Köçer, M. (2019). Afghanistan'da Taliban Sonrası sosyal Değişim. (The Journal of Social Sciences Institute), 46, 369–381. 10 nisan 2023 , Dergipark.
- Külünk, A. N. (2022). Taliba'nın Yükselişinden Sonra Afghanistan'daki kadınlar: Post-Kolonyal Feminist Yaklaşımı. Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi,Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve islam ülkeleri Araştırmaları enstitüsü. Yök tez Merkezi
- Maley, W. (2000). The Foreign Policy of the Taliban. Council on Foreign Relations, 1–32. 13 Nisan 2023 , JSTOR.
- Musavi, S. M. (2022). Examining the Taliban's attitude towards women. Information of the Day, 1–9. 4 nisan 2023 , günün bilgisi .
- Moatasem, A. (2018). Examining the state of current schools in the country, both public and private. Unpublished Master's Thesis, Parwan University Islamic education Institute.
- Naımı, M. N. (2018). Din ve terör (Din ve terör ilişkisinin din psikolojisi açısından değerlendirilmesi-Taliban örneği). Yayınlanmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal bilimler Ünstitüsü. Yök Taz Merkezi.
- Qawam, A. A. , & Zargar, A. (2009). State building and nation building and theory of international relations; An analytical framework for understanding and studying the world of nation-states. Tehran, Islamic Azad University Publications, Science and Research Branch.
- Rashid, A. (1999). The Taliban: Exporting Extremism. Foreign Affairs, 78(6), 22–35. 4 Nisan 2023 , JSTOR.
- Sadat, S. F. (2016). Taliban Döneminde Din Eğitimi (1994-2001). Yayınlanmış Yüksek lisans Tezi,Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü. 3 Nisan 2023 , ProQuest.
- Sajady, A. Q. (2012). The religio-political nature of the Taliban. Specialized Wahhabi Research Database and Salafi Streams, 12. 5Nisan2023, Pegah Hoza.
- Shafyie, N. , & Iqbal, A. (2011). The mystery of democracy in Afghanistan. Political and International Research Quarterly of Islamic Azad University, 3(2), 227–252. 7 Nisan 2023, Bilimsel Bilgi Veritabanı.
- Sharq Institute for Strategic Studies,"Analyzing the behavioral and intellectual patterns of the Taliban", Yayın 7 Eylül 2020, Erişim 30 Kasım 2023, <https://www.iess.ir/fa/analysis/2341/>
- Smith, B. (2005). Afghanistan, 1989-1996: Between the Soviets and the Taliban. Master's thesis In Miami University. 10 Nisan, ETD Center.

KAPİTALİST VE İSLAMİ SİSTEMLER ARASINDAKİ EKONOMİK REFAH SİSTEMİNİN ENTELEKTÜEL YAPISI

*Doktorant Mohammed Meelad Seed SÂLİM**

*Dr. Öğr. Üyesi Khaled DERSHWI***

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

ÖZ

Bu çalışma, kapitalist ve İslam ekonomilerinde refah sisteminin entelektüel yapısını, her iki sistemde de kullanılan mekanizmaları ve toplumun ekonomik refahını sağlamadaki başarılarının derecesini analiz etmeyi amaçlamış, araştırma literatürünü tahmin etmek için betimleyici endüktif yaklaşımı ve iki sistem arasında kavram, öncül ve mekanizmalar açısından karşılaştırmalı yaklaşımı izlemiş ve kapitalist sistemin refah kavramını piyasanın ekonomik verimliliğini sağlamaya dayandırdığı ve değer kaygılarını benimsemeyen ekonomiyi canlandırmak ve dengesini korumak için mallara olan genel talebi artırmayı amaçladığı sonucuna varılmıştır. Öte yandan, İslami sistem, refahı adalet, eşitlik ve haysiyet gibi ahlaki ve etik motiflere dayandırır ve bunu başarmak için kapitalist sistemden farklı mekanizmaları izler; örneğin, katılım çemberini genişletmek, yatırım finansmanı ve zekât veya zorunlu sosyal harcamalar gibi artan gelire dayalı zorunlu yeniden dağıtım mekanizmaları, bireysel fayda ve bencillik kavramını yeniden formüle ettiği uzun bir gönüllü hayırseverlik listesine ek olarak. Öbür dünyada İslami inançlar doğrultusunda.

Anahtar Kelimeler: Dağıtım, Ekonomik Refah, İslami Sistem, Kapitalist Sistem, Yoksulluk

* PhD Student, Faculty of Islamic Sciences, University of Karabük, mmiladsalim@gmail.com

** Assistant Professor, Faculty of Islamic Sciences, University of Karabük, khaleddershwi@karabuk.edu.tr

Yayın Gönderilme Tarihi: 14.11.2023

Yayın Kabul Tarihi: 13.12.2023

DOI: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1387777

ORCID 1: 0000-0001-5552-187

ORCID 2: 0000-0002-8062-4192

البنية الفكرية لنظام الرفاه الاقتصادي بين النظامين الرأسمالي والإسلامي

الملخص: نهدف في هذه الدراسة إلى تحليل البنية الفكرية لنظام الرفاه في الاقتصادين الرأسمالي والإسلامي، والآليات المتبعة في كلا النظامين، ومدى نجاحها في تحقيق الرفاه الاقتصادي للمجتمع، واتبعت المنهج الوصفي الاستقرائي لاستقراء أدبيات البحث، والمنهج المفاضل للمقارنة بين النظامين من حيث المفهوم والمنطلقات والآليات المتبعة، وخلصت الدراسة إلى أن النظام الرأسمالي يؤسس مفهوم الرفاه على تحقيق الكفاءة الاقتصادية للسوق، ويستهدف زيادة الطلب الكلي على السلع لإنعاش الاقتصاد والمحافظة على توازنه، دون اعتماد اعتبارات قيمية أو أخلاقية في تأسيسه، ويعتمد على السوق من حيث الأساس في تحقيقه، ولا يمانع من تدخل الدولة لزيادة الطلب، وفي المقابل يؤسس النظام الإسلامي الرفاه على دوافع قيمية وأخلاقية مثل العدالة والمساواة والكرامة، ويتبع آليات مختلفة عن النظام الرأسمالي لتحقيقه، مثل توسيع دائرة المشاركات، والتمويل الاستثماري، وآليات إعادة التوزيع الإلزامية القائمة على أساس زيادة الدخل مثل الزكاة، أو النفقات الاجتماعية الإلزامية، إضافة لقائمة مطولة من الصدقات الطوعية التي أعاد صياغة مفهوم المنفعة الفردية والأنانية بها بما يتلاءم مع المعتقدات الإسلامية في الحياة الآخرة.

الكلمات المفتاحية: الرفاه الاقتصادي – النظام الإسلامي – النظام الرأسمالي – التوزيع – الفقر.

المقدمة

يعتبر مصطلح الرفاه ذا أبعاد مختلفة اقتصادية واجتماعية وسياسية مختلفة، إلا إنها تصب في مجموعها إلى تحقيق الأمان والسعادة للأفراد وفق أبعادها الأيدولوجية؛ فعلى صعيد الاقتصاد عانت الاقتصاديات الرأسمالية من اختلالات نتيجة الاعتماد على جهاز الثمن والسوق الحرة خارج سيطرة الدولة وتغول رأس المال، على حساب العمل، الأمر الذي عانت بسببه الفئات العمالية من صعوبات معيشية نتيجة التفاوت الكبير بين الربح والأجور، الأمر الذي كان أحد أسباب الكساد الكبير (1929-1932م) الذي ظهرت على آثاره النظرية الكلاسيكية الحديثة والتي تبنت الاعتقاد بأن رفاهية الفرد أهم من أن تترك لمجرد عمليات السوق (شابرا، 1996، ص: 154)، واتبعت إجراءات تصحيحية لإعادة توزيع الدخل على الجهات الأقل دخلا (العمال)، وبالتالي يعتبر الرفاه الاقتصادي أسلوبا من الرعاية الاجتماعية لمعالجة المخاطر التي تواجهها الفئات الفقيرة في حياتهم، مثل العجز عن العمل والمرض وفقدان العمل، وفي المقابل يمثل اقتصاد الرفاهية دراسة وتقييم الكفاءة الاقتصادية والنظم المتعلقة بتوزيع الموارد التي تؤدي إلى تحقيق حد أكبر من المنفعة الاجتماعية.

مشكلة البحث

النظام الاقتصادي الإسلامي كغيره من النظم الاقتصادية يهدف إلى سعادة الإنسان ورفاهيته، غير أنه ينطلق من دوافع تختلف عن النظام الرأسمالي، كما أنه يستعمل من الآليات ما يحقق هذه الرفاهية دون المساس بمصالح مكوناته، لذلك يمكن صياغة مشكلة الدراسة في "مقارنة الرفاهية الاقتصادية بين النظامين الرأسمالي والإسلامي من حيث الدوافع والآليات والقيم تتضمنها والتي تكفل وتحقيق الرفاهية الاقتصادية لجمهور المتعاملين به دون الإخلال بمصالح الأطراف ذوي العلاقة في العملية الاقتصادية"

فروض الدراسة

تحاول الدراسة اختبار الفروض الآتية

1. يحوي النظام الاقتصادي الإسلامي إذا ما قورن بالنظام الرأسمالي على دوافع مختلفة للرعاية الاجتماعية للفئات المحتاجة من المجتمع تنطلق من دوافع قيمية وغير مادية.
2. تختلف الآليات المتبعة في النظامين الرأسمالي والإسلامي في تحقيق الرفاهية الاقتصادية فبينما يعتمد النظام الرأسمالي على رفع معدلات الأجور وزيادة الإنفاق الترفي، يعتمد النظام الإسلامي على التوسع في نظام المشاركات والعمل لحساب النفس بدلا من الأجور لتحقيق الثراء.
3. يتوافر في النظام الإسلامي آليات إعادة توزيع عادلة، تحقق المبدأ دون أن تؤثر على الحرية الاقتصادية للمتعاملين به.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى:

1. تحديد الملامح العامة لمفهوم للرفاه الاقتصادي في النظام الرأسمالي وآليات تطبيقه.

2. تحليل عناصر البنية الفكرية التي ينطلق منها النظامين الرأسمالي والإسلامي في تحديد الرفاه الاقتصادي وآليات تحقيقها.

3. تهدف الدراسة مقارنة البنى الفكرية والأدوات للرفاه الاقتصادي في النظام الرأسمالي مع النظام الاقتصادي الإسلامي للوقوف على جوانب القوة والضعف في النظامين.

أهمية الدراسة

1. تكمن أهمية الدراسة للمجتمع بكونها تبرز الجوانب القيمة التي يتبناها النظام الاقتصادي الإسلامي التي ينبغي أن ينطلق منها المتعاملون به في تحديد علاقاتهم مع بقية الأطراف.

2. تكمن أهمية الدراسة في البحث العلمي في كونها تبرز فلسفة النظام الإسلامي في تحقيق الكفاءة التوزيعية وكيفية تحسين حالة المستهلك دون الإضرار بغيره من المتعاملين.

3. تعتبر الدراسات من هذا النوع في وضع الآليات التطبيقية للنظام الإسلامي التي تبرز تكامله وتفوقه على غيره من النظم.

منهجية الدراسة

طبيعة الدراسة تستدعي اتباع المنهج الوصفي المقارن لتحقيق أهداف البحث وتصور الفلسفة الشاملة للنظامين الرأسمالي والإسلامي لتحقيق الرفاه الاقتصادي، وبما أن المقارنة قد تكون بين المفاهيم وقد تكون بين الأدوات والآليات، وبما أن مفهوم الرفاه من حيث هو لا يختلف من المضمون بين النظامين فإننا ركزنا على مقارنة الدوافع في كلا النظامين لتأسيس نظام الرفاه، والآليات التي اتبعتها كل نظام في تحقيقها والنتائج المترتبة على تحقيقها.

الدراسات السابقة

على الرغم من أن الرفاه الاقتصادي كقيمة ذات محتوى أخلاقي شديد الوضوح من جهة، واتجاه الرأسمالية الحديثة إليها بقوة لاسيما أواخر القرن العشرين ومطلع الألفية الجديدة، وعلى الرغم كذلك من تشبع الاقتصاد الإسلامي بالنزعة الأخلاقية في منطلقاته وممارساته، وحيادية الرأسمالية عن الأخلاق في الأساس إلا أن الدراسات التنظيرية لاقتصاد الرفاه من منظور إسلامي لا تزال متواضعة إذ لا تعدو إلا ورقات بحثية متواضعة والتي من أهمها:

1. ورقة (بابكير، 2014) بعنوان: **نظرية الرفاهية في الاقتصاد الإسلامي ودور الزكاة في الرفاه الاجتماعي**، وهي دراسة أقرب لتتبع تطبيقات إعادة توزيع الدخل في التاريخ الإسلامي مع تركيز على الزكاة من أن تكون بيان لفلسفة ونظرية الرفاهية الاقتصادية من منظور الاقتصاد الإسلامي، حيث لجأ في المبحث الأول منها إلى دراسة مصطلح الرفاه في الاستعمال العربي والقرآني و السيرة النبوية، وفي استخدام الفقهاء والمحدثين وكل هذه الاستعمالات بعيدة عن المدلول الاقتصادي للرفاه، ثم تحدث عن وسائل تحقيق الرفاهية، وخلص فيها إلى أن وسائل تحقيق الرفاهية الاقتصادية تتلخص في الصلاة والمال، وانطلق في المبحث الأخير إلى نماذج التطبيق العملي للرفاهية من منظوره في التاريخ الإسلامي وختم بحثه بدراسة دور الزكاة لاسيما في جمهورية السودان في تحسن الوضع الاقتصادي للفقراء.

وتتميز هذه الورقة عن ورقة الدكتور بابكير بمناقشة الجوانب الفلسفية للرفاه الاقتصادي ومحاولة تأصيلها إسلامياً ومقارنتها بالفلسفة الرأسمالية لتحديد موقف الاقتصاد الإسلامي منها، وبدائلها الإسلامية.

2. ورقة (حمد، 2019) بعنوان: الرفاهية الاقتصادية بين تنظير الاقتصاد الوضعي ومبادئ الاقتصاد الإسلامي، قسمها إلى ثلاثة محاور، فأما المحور الأول فتحدث فيه عن مفهوم الرفاه في اللغة والإصلاح الاقتصادي، وتحدث في المحور الثاني الرفاهية في الأنظمة الوضعية بشكل مقتضب دون التطرق للبنية الفكرية للنظام الرأسمالي، وتحليلها، وتحدث في المحور الثالث عن الرفاهية الاقتصادية في الاقتصاد الإسلامي وركز على مفهوم الاستهلاك والترف دون، وجعل الرفاهية في الاقتصاد الإسلامي قاصرة على توفير السلع الاستهلاكية من ملابس ومسكن ومأكل، وأن الترف المادي يؤدي إلى الطغيان. وتتميز هذه الدراسة عن دراسة حمد بالتحليل للبنية الفكرية لمفهوم الرفاه الاقتصادي ومقارنتها مع النظام الإسلامي.

1. الرأسمالي النظام في الاقتصادية الرفاهية لمفهوم الفكرية البنية نشأة

1.1. مفهوم الرفاه الاقتصادي في الفلسفة الرأسمالية وعوامل ظهوره

الرفاه باعتباره مصطلحاً ذا دلالة تاريخية متطورة لم يحظ بإجماع دلالي حول مفهومه في النظام الرأسمالي¹ بسبب تعدد النوافذ المعرفية التي تتناولها، إلا إن التفسير الاقتصادي للرفاه يعد النموذج الأكثر وضوحاً في النظام الرأسمالي؛ إذ هو من منظور اقتصادي رأسمالي معالجة للخلل في التوزيع الوظيفي للدخل بين عناصر الإنتاج، وخاصة العمل بسبب الاعتماد على قانون السوق وحرركته وما ينتج عنه من عدم استقرار، وعدم عدالة، وآثار اجتماعية غير مرغوبة، وذلك بتوجيه جزء من الناتج العام وتدويره (، 2004، ص: 1)، وذلك أن تحديد حصة كل عنصر من عناصر الإنتاج (Mau لأغراض اجتماعية) يتكفل بها السوق في النظام الرأسمالي، حيث تعرض عناصر الإنتاج في سوق العمل، ويتحدد سعر كل عنصر من هذه العناصر من خلال تفاعل الطلب والعرض عليه، ويتحقق التوازن بينهما من خلال تعادل سعر العنصر ومدى مساهمته في العملية الإنتاجية.

وبما أن العمل يعتبر العنصر الأهم في النظام الرأسمالي فالأجر المتوقع من العمل يلعب الدور الرئيس في تحديد الأجر التوازني وفق قانون السوق، وبالتالي فإن ارتفاع الأجر الحقيقي يعد دافعاً قوياً لدى الأفراد لزيادة عرض العمل، مما يخفض الأجر التوازني بسبب كثرة المعروض منه، وهذا يعني أن العلاقة بين الطلب على العمل والأجر الحقيقي عكسية، فكلما زاد الطلب على العمل قل الأجر الحقيقي، ويتساوى العرض والطلب تتحدد الكمية المطلوبة من العمل ومستوى الأجر الحقيقي، وعليه فإن المنشأة تسعى دائماً لتخفيض تكاليف استخدام هذا العنصر عن طريق تخفيض الأجر باستمرار.

¹ (Fitzpatrick, 2001, p. 685) و (williamas, 1999, p. 23) يمكن الوقوف على نماذج من التعريفات حول مصطلح الرفاه الرأسمالي في (1)

وعلى الرغم من أن تحليل هذه النظرية يبدو أخلاقيا ويهدف لمصلحة العمال وهم الفئات الأقل استفادة من إجمالي الدخل، إلا أن التجارب التطبيقية أثبتت أن آلية الأسعار (الأجور) لا تحقق التوازن في سوق العمل إلا على حساب العمل، نظرا لتضارب المصالح بين رأس المال والعمال، وبسبب الافتقار إلى المنافسة الكاملة، مما وأد ضغطا على الفئة الأضعف في النظام وهي فئة العمال، فنتجت عنها اختلالات طبقية بين فئة العمال وأرباب العمل، لذلك احتج إلى تكوين آلية اقتصادية تتدخل لسد الخلل عن طريق إعادة توزيع جزء من الدخل الإجمالي على الفئات الأقل استفادة، خصوصا العمالة غير الدائمة أو شبه الدائمة.

إن مشكلة تحديد الأجور وفق قاعد العرض والطلب في السوق التي يتمسك بها النظام الرأسمالي، وإعطاء حرية لصاحب رأس المال في ممارسة أنشطته الاقتصادية، وتمكنه من التعاقد مع الغير، وإن كانت تعطي في المقابل للعامل حرية التعاقد والتكفل في نقابات واتحادات تسعى لحمايته من أصحاب رأس المال، فإن تحقيق الحصول على هذا الحق في الغالب يتوقف على الظروف والأحوال الاقتصادية العامة للنظام، وفرص العمل المتاحة من جهة، وموقف السلطة الحاكمة من جهة أخرى. (غيبية، 1995، ص: 14).

وفي السياق نفسه نجد في الأدبيات الرأسمالية أن فكرة الرفاه أو إعادة توزيع جزء من الدخل على العمالة في صور مختلفة كان استجابة لمخاوف من ظهور ثورة عمالية تهدف لإقامة نظام اشتراكي Arthur يدعم العمال، فجاءت هذه الإجراءات للحد من هذه المخاطر، وقد أعطى آرثر سيسيل بيغو (العالم الاقتصادي الكبير البعد النظري لهذه الفكرة بتأليفه لكتابه (اقتصاديات الرفاه)² وقدم Cecil Pigou نموذجا معياريا للكشف. (جالبريث، 2000، ص: 228-231) ولعل هذا ما يفسر انخفاض الأصوات الرأسمالية التي تنادي بالرفاه بعد انهيار الاتحاد السوفيتي مطلع تسعينيات القرن الماضي.

في ذات السياق أيضا نجد في الأدبيات الرأسمالية أن الرفاه ولاسيما الجانب الذي يتعلق بتدخل الدولة وُلد استجابة لحدث الكساد الكبير سنة 1929م، الذي عزّيت أسبابه إلى تفسيرات الحركة الاقتصادية في النظرية الكلاسيكية التقليدية، التي ترى أن العرض هو الذي يولد الطلب، وفق قانون ساي للأسواق (كما ترى أن حالة التوازن تحصل عند التوظيف الكامل للعمالة والمنافسة Say s Law Of Markets الكاملة، وأن رفع الأجور يؤدي إلى البطالة، على العكس من هذه الأفكار جاء تحليل جون مينارد كينز (للأزمة في اتجاه مختلف، حيث حدد المشكلة في طريقة ادخار الثروة، John Maynard Keynes)) وانخفاض الميل الحدي للاستهلاك الذي يؤثر على الناتج الإجمالي والعمالة في الآن نفسه، وأن الاستهلاك هو الذي يولد الطلب، ولذلك يرى كينز أن الحل هو في زيادة دالة الاستهلاك التي تولد طلبا فعالا، وبالتالي المزيد من معدلات الدخول التي تشجع على الاستهلاك وبهذا تكتمل الدورة الاقتصادية، واقترح كينز أن يكون للدولة دور أساسي في رفع الطلب الفعال، ومحاربة الاحتكار، وتحقيق التشغيل التام للعمالة وهو ما

² The Economics of Welfare (1st ed.). London: MacMillan and Co., Ltd. 1920.

عرف بالسياسات الكينزية، (حشيش و شيحة، 1990، ص: 49-50) رفع الطلب بطبيعة الحال يحتاج إلى مزيد التخصيص من الإيرادات إلى الفئات التي تعرف بالاستهلاك الأكثر وهم الفئات الأقل دخلا، حيث إن توزيع الدخل لصالح الفئات ذوي الدخل المنخفض سيزيد من استهلاكهم؛ لأن ميلهم الحدي للاستهلاك مرتفع والعكس صحيح. هذه الخلفية عن أسباب ظهور فكرة الرفاه يدفعنا إلى التوغل أكثر في الفلسفة الرأسمالية التي يقوم عليها اقتصاد الرفاه في النظام الرأسمالي للوقوف على مدى قيمته.

كما نجد في الأدبيات الرأسمالية أن من أسباب ظهور فكرة الرفاهية الاقتصادية الصراع السياسي والانتخابات، حيث يعزوا الباحثون التشريعات الاجتماعية التي قام بها المستشار الألماني بسمارك (هدفها الحصول على دعم الطبقة العاملة الذي قد يذهب لخصومه الاشتراكيين في Bismarck) الانتخابات بسبب اليقظة المتزايدة لطبقة العمال بحقوقها. (جالبريث، 2000، ص: 228)

2.1. أدبيات الرفاه الرأسمالي

أولاً: علاقة الرفاه بالمنفعة الرأسمالية

بهذا العرض لاسيما وجهة النظر الكينزية، يتبين أنه ثمة علاقة وطيدة بين فكرة المنفعة الرأسمالية والرفاه، لاسيما وأن أحد الاستخدامات الاقتصادية لمفهوم المنفعة على أنه وسيلة لترتيب التفضيلات وذلك بأن الأفراد يحققون الرضا من الخدمات والسلع التي يشترونها، وهو ما يظهر في الأسعار التي يبذلونها استعداداً لتقديمها مقابل هذه الخدمات والسلع، ولذلك فإن فهم الرفاه هو فهم إرضاء التفضيلات. (فالنظام الرأسمالي يولي Culyer, 2012 المرتبط بالتبادل مما يجعل العلاقة بينه وبين المنفعة سببية) الاستعداد لدفع المال أهمية كبيرة، ولذلك يعد الطلب الفعال إحدى دعائم الرفاهية، ويفترض وجود المستهلك المطلق الذي لا ينبغي له إلا الاهتمام بتفضيلاته، فالاختيار وفق هذا المفهوم غير قابل للتفاوض، والناس أحرار في الطريقة التي يشبعون بها تفضيلاتهم، ولذلك فإن النظام لا يفترض أي مطالب أخلاقية على المستهلكين وليس عليهم إلا تحقيق منفعتهم، وتعد الثقافة والأخلاق والمؤسسات الاجتماعية جزءاً من الظواهر الاجتماعية الخالية من أي دلالات سببية تجاه تفضيلات المستهلكين في وجه النظر الرأسمالية. (Jordan, 2008، صفحة 18)

وعلى الرغم من ظهور محاولات جادة تدعو الرأسمالية إلى تغيير نهجها في تعظيم المنفعة الفردية (الذي وجه نقداً John Rawls على حساب المجتمع إلى المساواة بين طبقاته، مثل دعوة جون رولز) لادعاء للنفع الرأسمالية التي يرى أنها لا توصل لسعادة المجتمع كما تقرر الرأسمالية الكلاسيكية، بل إن السعادة تكون في المساواة في الفرص بين أفراد الطبقات، وأن الناس لن يقبلوا بالتفاوت بينهم في الدخل والنفوذ إلا إذا كان ناتجاً عن تنافس شريف بين المراكز الاجتماعية، ولا بد من تنظيم هذا التفاوت الاقتصادي لصالح الفئات الأقل امتيازاً بتحديد رزمة خيرات أولية يتعاقد عليها العقلاء في المجتمع بحيث تشكل الحد الأدنى من السلع التي يحصل عليها الفرد. (رولز ج.، نظرية في العدالة، 2011، صفحة 34)

أو إلى تعديل معايير تحديد الرفاه وإدخال تنمية القدرات من ضمنها، كما فعل أمارتيا سن (Amartya Sen) الذي انتقد من سبقه من الرأسماليين النفعيين وجون رولز أيضا في مفهوم الحاجات (وتركيزهم على المنفعة المادية، كما أنه يرى أن اقتصاد الرفاه هو ذلك العلم الذي يقصد إلى إدخال القيم) (Sen, 1992, pp. 85-111) الأخلاقية والمفاهيم الإنسانية في التحليل الاقتصادي، (الاقتصاد مع المعطيات الاجتماعية لتحقيق مجتمع الرفاه، وتكوين نظام اجتماعي تكون الدولة فيه هي المسؤولة عن تحقيق رفاه مواطنيها، وكذلك انتقد المؤشرات التي اعتمدها اقتصاديو الرفاه التي تعتمد على الدخل دون القدرات وطور نظاما لتحديد الرفاه اعتمده الأمم المتحدة يوائم بين الدخل الفردي وتنمية القدرات.

إلا أن هذا الاتجاه قوبل بالرفض لاسيما أفكار جون رولز من قبل الرأسماليين الكلاسيك الجدد حيث تعتبرها انحرافا عن روح العدالة، وتسويغا جديدا للأفكار الرأسمالية ذات التوجه الاشتراكي الذي قاد المجتمعات الغربية إلى العديد من الأزمات بسبب ارتفاع الانفاق العمومي، وتسويغ ضرائب جديدة لتمويل المشاريع الاجتماعية لدولة الرفاه مما أساء إلى الاستثمار وخلق الثروة، والسوق وحدها كقيلة لتحقيق العدالة في التوزيع من خلال المبادرة الحرة للأفراد وآليات السوق. (الكشو، 2021)

ثانيا: الرفاه ظاهرة فردية في المنظور الرأسمالي

المحافظة على استمرار الطلب على الاستهلاك بإعادة توزيع جزء من الدخل على العمال الأقل دخلا لزيادة ميولهم الاستهلاكية للمحافظة على الطلب على السلع والاستهلاك فإنه يبعد أن يكون سلوكا جماعيا مضمنا للقيم، بل هو سلوك فردي يعتمد على التفضيلات الفردية للأشخاص، فالرفاه كما (سلوك فردي بامتياز يركز على طريقة الشخص في الاستمتاع بنتائج جهده وكده، HELCO لاحظ) (Hecllo, 1986) ولا توجد وظيفة للمجتمع فيه، (

ثالثا: الرفاه شخصي في المنظور الرأسمالي

تعتبر الحرية الفردية مبدأ أساسيا ومثلا أعلى في كل أشكال الرأسمالية المتبعة في العالم، ولذلك ينبغي أن يتمتع الأفراد بتفضيلاتهم دون رقيب عليهم، سوى الأخلاق الفردية النسبية لهم، ومدام هذا المبدأ (ولذلك Turner, 2008, p. 23) يمثل مثالا أعلى في النظام الرأسمالي؛ فنظام السوق يبقى ملازما له، (فإن قيمة مثل قيمة العدالة الاجتماعية على سبيل المثال باعتبارها قيمة أخلاقية لا تعتبرها الفلسفة الكلاسيكية الرأسمالية مقصدا يهتمون به بشكل رئيس، وهذا الموقف من الرأسمالية وإن كان قائما على خلفية تاريخية متأثرة بالفلسفة التنويرية المادية، فهو قائم أيضا على مبدأ السوق الرأسمالي؛ إذ لا يعتبر الرأسماليون السوق أداة للظلم، وأن ظهور التفاوت الطبقي طبيعي في ظل هيمنة السوق الحرة شكل طبيعي من أشكال) (ولذلك فإن إعادة التوزيع للدخل التي تقوم بها الدولة في النظام Hayek, 1976) الحرية الاقتصادية، (الرأسمالي ليس غرضه في الأساس معالجة هذه القيمة، وإنما غرضه اقتصادي بحث وخدمة للسوق وجلب

استهلاك أكثر له ليس إلا، ولذلك ليس للعدالة الاجتماعية وجود موضوعي في النظام الرأسمالي، والرفاه (Barry, 1999, p. 18) والعدالة الاجتماعية على أنهما منفصلان تماما.

كذلك قيمة مثل قيمة المساواة في الأدبيات الغربية لا تعني سوى مساواة إجرائية أمام القانون، وتحصيل الحد الأدنى الذي يمكن للجميع الحصول عليه باستخدام تكافؤ الفرص لتنظيم المنافسة على الموارد النادرة، ولا تعد الاختلافات الفردية والاجتماعية والطبقية مشكلة بعد ذلك فليست المساواة مساواة في النتائج أبدا، إنما تحقيق حد أدنى اجتماعي لكل فرد، ولذلك لا تؤمن الرأسمالية بوجود انتشار قيم (George & Wilding, 1994, p. 129) العدالة الاجتماعية بين الطبقات، بل لابد أن تنسجم القيم مع أداة السوق.

رابعاً: المسؤول عن الرفاه في النظام الرأسمالي

يعالج نظام الرفاه من منظور اقتصادي من حيث الأساس الاختلالات التي تحصل بسبب عدم حصول المنافسة الكاملة داخل السوق، مما يؤدي إلى توزيع غير عادل للموارد، وما ينتج عنه من اختلالات في التوازن بين الطلب والعرض، وما ينتج عنه من مشاكل البطالة المتزايدة، فهي حل لمشكلة العمل على وجه الخصوص .

كان يعتقد في البداية أن السوق وحدها قادرة على معالجة هذه الاختلالات، ولا ينبغي للدولة التدخل لمعالجتها داخل السوق بفرض سياسات على السوق تؤثر على كفاءته (النقلي، 2002، صفحة 6). فالسوق من المنظور الاقتصادي الرأسمالي هو المزود الأساسي بالرفاه باعتبار أن الرفاه عن عبارة عن تفضيلات أفرادها، لأن السوق هو من يمنح الناس ولو نظريا الدخل لتوفير رفاههم الاقتصادي فالرفاه يكون في أمثل شكل في بيئة السوق والناس هم الفيصل في تحديد حاجاتهم ولذلك يشكك الرأسماليين في وجود أي نظرية اجتماعية عن الحاجة يمكن أن توجب التزويد الجماعي للسلع والخدمات مثل الصحة والتعليم.

(John Maynard) لكن سمحت الأفكار التي قدمها كينز (Silburn & Page, 1999, p. 59) فيما عرف بالنظرية الكلاسيكية الجديدة من تدخل الدولة ليس فقط من خلال السياسات النقدية Keynes والمالية فحسب، ولكن من خلال تقديم الخدمات التشغيلية لغرض تنمية الطلب الفعال وتنمية الاستهلاك والاستثمار مما يساهم في رفع معدلات التشغيل والنمو ويسمح بمقاربة حول التوظيف الكامل لليد العاملة مما يعني رفاهية المجتمع. (سلمى، 2013، صفحة 36)، ومع مرور الوقت أخذ تدخل الدولة أشكالا أخرى أكثر اتساعا وشمولا، لاسيما في مجال الفقر وتفادي الجوع والإملاق.

من أهم هذه الأشكال ما يطلق عليه في الأوساط الغربية بالبرالية الاجتماعية التي تؤمن بالحرية الفردية أيضا وأن اقتصاد السوق أفضل طريق لتنظيم الاقتصاد، كما توجد في المجتمعات الغربية الرأسمالية مؤسسات بديلة تقدم أشكالا من الرفاه خارج إطار السوق؛ منها الهيئات الدينية، والجماعات

الدينية التي لعبت دورا فعالا في تأسيس العديد من مؤسسات تتصل بالرفاه الاجتماعي كالمدارس والمستشفيات، وفي حالات كثيرة كانت هذه الهيئات والجماعات هي الملاذ الأخير للمحتاجين والمتضررين في الأحوال الإغاثية، وأبضا المعونات التبرعات وأعمال الإحسان التي يقدمها الأغنياء والتي تشجع عليها الدول بالإعفاءات الضريبية، وكذلك المؤسسات التي أنشأتها الطبقة العاملة لحماية مصالحها، وتوحيد جهودها والتظافر في وجه الأغنياء لحفظ حقوقها الاقتصادية، إضافة لأشكال من التعاون غير الرسمي (Matthews, Finer & Deakin, الذي تفرضه الشراكة في المهن، وتعاون الأسر والعائلات فيما بينها). 2004, p. 3.)

3.1. مكونات الرفاه الرأسمالي ومقاييسه

أولا: مكونات الرفاه في النظام الرأسمالي

تقدم أن فكرة الرفاه الاقتصادي نبعث من رحم مشكلة الكساد الكبير الذي قدم فيه أطروحتة القائمة على أساس تدخل الدولة في السوق لتصحيح أوضاعه من خلال إدارة الدولة للطلب الفعال³ وذلك بمشاركتها في خلق الطلب على السلع وإدارته ليتمكن الاقتصاد من تحقيق التشغيل الكامل للموارد وهذا هو المفهوم الأولي للرفاه الاقتصادي. ثم تطور هذا المفهوم على يد ما عرف بالرأسمالية الديمقراطية وفلسفة العدالة الاجتماعية ليشمل تدخل الدولة في توزيع قيم وعوائد الإنتاج بشقيها الشخصي والوظيفي³، ثم تطور مفهوم الرفاه ليدعو الدول للتدخل بفاعلية أكبر في مهام الجباية لتقوم بإعادة توزيع الدخل على نحو يضمن تكافؤ الفرص والعدالة في التوزيع. هذا التطور في المفهوم خلص إلى نموذج دولة الرفاه التي³ تستخدم فيها السلطة المنظمة للتخفيف من تفاعل قوى السوق في ثلاث مسارات أولها؛ تحديد الحد الأدنى للأجور للأفراد والأسر بغض النظر عن القيم السوقية لأعمالهم، ثانيهما تخفيف انعدام الأمان عبر تمكين الأفراد والأسر من أنظمة الطوارئ الاجتماعية، وثالثها: ضمان حصول المواطنين دون تمييز على أساس المكانة أو الطبقة من الحصول على أعلى المستويات المتاحة من مقدار الخدمات المتفق عليها³. (Pierson, Castles & Naumann, 2013, p. 26)

نخلص مما تقدم أن نظام الرفاهية بمختلف أشكاله يسير في ثلاث مسارات أساسية لتحقيق

إعادة التوزيع هي:

1. ما يعرف بالمسار العمودي القائم على أساس الضرائب التصاعدية التي يستفيد منها الأقل دخلا

عن طريق الخدمات الاجتماعية التي تقدم لهم.

³ - يقصد بالتوزيع الوظيفي توزيع الدخل القومي على عناصر الإنتاج بحسب مساهمة كل عنصر في العملية الإنتاجية وما يملك من مواهب ومؤهلات وجهد يبذله، ويقصد بالتوزيع الشخصي توزيع جزء من الموارد على الأشخاص بغض النظر عن مساهمتهم في العملية الإنتاجية. (يونس، 2016، ص: 277)

2. إعادة التوزيع الأفقي على أساس دورة حياة الإنسان مكافئات، مثل مكافئات نهاية الخدمة والمعاشات التقاعدية ومخصصات الأطفال، ومخصصات الأبوة.

3. إعادة التوزيع على أساس المخاطر الاجتماعية، مثل مخصصات الضمان، وتعويضات حوادث العمل وتعويضات البطالة. (جالبريث، 2000، ص: 117 وما بعدها)

4.1. معايير تعظيم الرفاه الاقتصادي في فلسفة النظام الرأسمالي

يعتبر الرفاه في النظام الرأسمالي نتيجة لتحقيق الكفاءة الاقتصادية والاستعمال الأمثل للموارد، (هو المنظر الأول لفكرة الرفاه الاقتصادي، حيث Arthur Cecil Pigou كما يعتبر آرثر سيسيل بيجو) تقوم فلسفته للرفاه على أساس تغير المنفعة الحدية للنقود بسبب تراكم الثروة، وقد كانت الرأسمالية قبل بيجو ترى أن النقود على خلاف المنفعة الحدية للسلع الأخرى لا تتناقص بتراكمها، فالمزيد منها لا يعطي إشباعاً أقل، ولذلك كان يرى الكلاسيك أنه ليس ثمة أساس اقتصادي لإعادة توزيع جزء من الدخل على الفئات الأقل دخلاً فتقدير الأغنياء للثروة لا يقل مع زيادتها، وعليه لا يمكن أن يقال إن الأغنياء بحكم غناهم تكون معاناتهم نتيجة لفقد الدخل الحدي أقل من الفئات الأقل دخلاً. أما بيجو فقد نقض هذا المبدأ بالكلية ورأى أن المنفعة الحدية للنقود تنخفض بتراكمها، وعليه فإن الأسرة الفقيرة تحصل على إشباع أكثر مما تحصل عليه الأسرة الغنية بنفس الوحدات النقدية، وبناء عليه وضع معيارين لتعظيم الرفاهية: أولهما: زيادة الدخل القومي مع ثبات الطبقة الفقيرة نسبياً، فإن الرفاهية الاقتصادية في المجتمع ستزداد لأن العلاق بينهما طردية، بشرط أن تكون هذه الزيادة ناتجة إما عن طريق إنتاج سلع جديدة دون حدوث نقص في سلع أخرى أو عن طريق تخصيص الموارد من الأنشطة الأقل إنتاجية إلى الأنشطة الأكثر إنتاجية.

ثانيهما: ثبات الدخل القومي يؤدي إلى إعادة التوزيع لصالح الطبقات الأكثر فقراً ويؤدي إلى رفاهية المجتمع حيث تصل إلى حدها عند التساوي المطلق في الدخل. بسبب السياسة التدخلية لتشجيع المشروعات والقطاعات الإنتاجية ذات العائد المتزايد على حساب المشروعات والقطاعات ذات العائد المنخفض، وسياسة الأجور المناسبة بدلاً من سياسة حد الكفاف المتبع في النظام الرأسمالي، وسياسة الضريبية التصاعدية على الدخل لتحقيق العوائد الاجتماعية الأقصى. (شبيحة، ص: 87)

(معياراً John R. Hicks-Nicholas Kaldor كما أضاف جون هيكس ونيكولاس كالدور) جديداً في تعظيم الرفاهية، من خلال ما يطلق عليه "مبدأ التعويض"، والذي يقوم على أن مركز اقتصادي سيكون أكثر فاعلية من مركز آخر؛ إذا كان من الممكن للمتقاعين من المركز الجديد تعويض المتضررين منه، وبهدف تجنب انخفاض مستوى الرفاهية. وعليه فإن مبدأ التعويض يضيف شرطاً جديداً لزيادة الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية من خلال عملية التعويض؛ للمحافظة على المواقف والميزات المكتسبة،

كما أنه أقل تقيداً من معيار باريتو؛ حيث إنه لم يستبعد إمكانية وجود أفراد يتضررون من المراكز الجديد التي احتلوها.

5.1. الرفاهية بالمفهوم الرأسمالي وعلاقتها بالقيم الاجتماعية

أولاً: الرأسمالية والفقير

إن من أشد غوائل الرأسمالية الكلاسيكية هي نظرتها للفقير؛ فالرأسمالية تعترف بمشكلة الفقر وخطرها على المجتمع، ولكنها لا تسعى لحلها، بل لإدارتها فهي تبقي الفقير فقيراً، ولكنها تستخدمه بواسطة تحفيزه على الاستهلاك لإتمام الدورة الاقتصادية دون أن تتحسن أحواله، فالفقير في الرأسمالية كما الغني لا علاقة للنظام والمجتمع بهما بل هما نتائج طبيعية لاختلاف القدرات والمهارات، وتنوع الوظائف والثروات المكتسبة والموروثة، ويؤكد حتمية القوانين الاقتصادية التي تحكم التوزيع بين الطبقات الاجتماعية التي لا انفكاك عنها (ساملسون و هاوس، 2001، ص: 400 وما بعدها) ، بل إن بعض الكتاب (والتي Arthur Young الرأسماليين انطلقوا من فكرة ما يعرف (بمزية الفقر) من أمثال آرثر يونغ) مفادها أن الفقر هو الضامن لجدية طبقة العمال، وشرط لسلامة أخلاقها أيضاً، حتى قال إدغار فورنيس (“كل أحد يعرف ... أن الطبقات الفقيرة يجب أن تبقى فقيرة، وإلا لن تكون مجدة” Edgar S. Furniss) (Kenneth Joseph Arrow) واعتبر كينيث أرو (Ekelund & Hébert, 2013, p. 40) “أبداً” () التدخل في نظام التوزيع لصالح الفقراء، واقتراح دالة للرفاه نقضا للديمقراطية.

ولما قدّم آدم سميث نظريته للتوزيع رأي أن الاقتصاد المتقدم يقوم بتحديد حصص عناصر الإنتاج بما فيها العمل من خلال المساومة، وأن تحديد الأجور يكون بالحد الأدنى لحاجة العامل الضرورية لمعيشته هو وعائلته وإبقائهم على قيد الحياة وهو ما يعرف بحد الكفاف. ويعمل المحافظة على حد الكفاف بدوافع غير أخلاقية حيث يرى سبب ذلك هو المحافظة على عدد السكان في العالم على مستواه التشغيلي William المناسب، وأن انخفاضه يعني هلاك الطبقة العاملة؛ ولما ألف الكاتب ويليام غودوين () بحثاً يتحدث فيه عن البؤس والفقر الذي يعيشه المجتمع الإنجليزي وعزا ذلك لسوء التوزيع Godwin والنظام المتبع في إنتاج الثروة وتوزيعها، ودعا فيه إلى إعادة تنظيم الفئات في المجتمع على أسس جديدة من خلال نقل ملكية الأموال للمجتمع لضمان توزيعها بشكل أمثل لتحقيق الرفاهية؛ رفض روبرت مالتوس (هذا الطرح وعزا المشكلة لزيادة عدد السكان بسبب ارتفاع الأجور، وانتقد ما Thomas Malthus) أسماه المحاولات العقيمة لمعالجة الفقر والبؤس الذي يعيشه المجتمع الإنجليزي مثل تأسيس منظمات البر والإحسان وتشجيع الأغنياء على التبرع بجزء من أملاكهم لصالح الفئات الأقل فقراً، كما هاجم قانون الإعانة الاجتماعية لمساعدة الفقراء في بريطانيا، الذي قررت الحكومة الإنجليزية تطبيقه للتخفيف من آثار الفقر المدقع الذي كانت تعيشه طبقة العمال بسبب التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي حصلت (Dobb, 1973, p. 43.) جراء عن الثورة الصناعية.

ثانيا: الأبعاد الأخلاقية للرفاهية الرأسمالية

لاحظنا من خلال عرضنا للبنية الفكرية لنظام الرفاه والتسلسل التاريخي له أن الرفاه في حقيقته عبارة عن استدراك ومعالجة الخلل التوزيعي الذي نتج عنه مشكلات عميقة في البنية الاقتصادية للمجتمعات الرأسمالية مثل البطالة التي عزي لها السبب في حصول الكساد الكبير أواخر عشرينيات القرن الماضي، وأن هذا الاستدراك ليس له أية دوافع أخلاقية وقيمة تتعلق بقيمة الطبقات العمالية وكرامتها وحقوقها الاقتصادية، ولم يقصد بها إلغاء التفاوت في الأجور في الدخول والثروات أو تحقيق مزيد من المساواة والعدالة، إذ إن التفاوت وفق كينز يمكن تبريره اجتماعيا، وإنما كانت هذه السياسات لاعتبارات اقتصادية صرفة تتعلق بكفاءة النظام، وإنعاش الفعالية الاقتصادية ومعالجة البطالة وفق سياسات تمر من خلال توسع قاعدة التوزيع لدعم الطلب الفعال الذي يتوقف عليه مستوى التوظيف الأمثل للموارد، فهي معالجة للاختلالات البنيوية التي يواجهها النظام الرأسمالي لغرض الإبقاء عليه.

(فإن الوضع الأمثل لا يتطلب سوى الكفاءة المثلى في ظل أي نظام Pareto ولذلك وفقا لباريتو)
توزيعي مهما كانت عدالته وهو ما عرف في النظرية الجزئية بأمثلة باريتو المعتمدة حتى اليوم.
بطبيعة الحال لا يمكن أن ينكر أنه ثمة محاولات لتخليق مسألة التوزيع وإدخال النواحي القيمة
William فيها مثل العدالة والمساواة من قبل رجالات مذهب المنفعة الرأسمالي من أمثال: ويليام غودوين)
(الذي قرر وعلى خلاف ما كان معروفا سابقا أن John Stuart Mill) وجون ستيوارت ميل (Godwin
قوانين التوزيع ليست ثابتة، ومدام أن قوانين الإنتاج لا يمكن تغييرها بسبب الطبيعة الثابتة لقوانينه، فإنه
يمكن إدخال تحسينات على أنظمة التوزيع في المجتمع، وكذلك المفكر السويسري سيسموندني
(الذي يرى أن سوء التوزيع هو أساس تفشي الأزمات الاقتصادية بسبب انفصال العمل عن (Sismondini
الملكية، وزيادة دخول طبقة واحد من الدخول هي طبقة الملاك، أما طبقة العمال فتبقى دائما معدمة .)
(إلا إنها كلها محاولات لحصول مساواة صورية قائمة 32, 1997, p. Pojman & Westmoreland
على أساس استهلاك السلع دون النظر إلى الإنسانية والكرامة والعدالة والمساواة الحقيقية.

ثالثا: تدخل الدولة لصالح الفقراء أم الرساميل في نظام الرفاه الاقتصادي

(وهو أحد الفلاسفة الأخلاقيين تدخل الدولة في نموذج دولة John Rawls)هاجم جون رولز)
الرفاه واعتبره لا يحقق العدالة، لأنها تضع حدا أدنى للمعيشة تعتبر النزول تحته نزولا عن عتبة العيش
اللائق الذي تضمنه لمواطنيها عبر إقرارها لمبدأ الحد الأدنى للأجور وأشكال التأمين ضد المرض
والشيخوخة والبطالة، والتحويلات الاجتماعية في قطاعات الصحة والتعليم، أما بعد توافر هذا الحد فإنها
تسمح بتفاوت الفوارق الاجتماعية والاقتصادية بشكل كبير فهي لا تحقق العدالة. (رولز ، العدالة
كإنصاف، 2009، ص: 41)

(أن نظام الرعاية Brian Keeley وفي تحليل لإجراءات الدولة وأثرها يرى بريان كيلى)
الاجتماعية الذي تقدمه الدول في حقيقته ما هو إلا تدور لجزء من الفائض المالي المهدد بسبب النظام

الرأسمالي الذي أنتج مشكلات الفقر والتفككات العائلية، ويتساءل عن أن هذه الإجراءات في استمرار إنتاج المشكلة أو يكون مدخلا للحل؟ ويجيب على تساؤله قائلا: “ إن الرعاية الاجتماعية تسهم في إنتاج المشكلة من خلال تنفيس غضب الفقراء، واعداد احتدام الموقف، وبحسب تقرير منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) أن الفروقات الطبقيّة تزداد بشكل مستمر في الدول الرأسمالية، وقد تزايدت بشكل أكبر في OECD) (Keeley, 2015, p. 11) الثلاثين سنة الماضية” ()

(أن التعويضات التي Freerk Huisken في السياق نفسه يرى الألماني فريك هويسكين) تصرف خلال أحوال الطوارئ والبطالة مضبوطة بحيث تدفع من يتلاقها إلى البحث عن عمل ضمن العلاقة الرأسمالية التي أوصلته لحالة الطوارئ، فهذه المساعدات تهدف أساسا للإبقاء عليهم قابلين للعمل، فهم يخدمون رأس المال من خلال زيادة عرض العمل؛ لأن هذه المساعدات من يستفيد منها يدخل في الطلب الكلي على العمل، فتتقوى جوانب أرباب العمل في مقابل روابط العمال في المفاوضات على الأجور، فتتدنى الأجور، وترجع نسبة ما يدفعه رب العمل مقابل العمال، وعليه فهذه المؤسسات الاجتماعية لا تنظر (Huisken, 2003) في الحقيقة إلا لمصلحة صاحب رأس المال فهو المواطن المفضل في هذه الأنظمة. ()

مما يؤكد أيضا أن نظام الرفاهية الاقتصادية بعيد عن كل الدوافع الأخلاقية ما تشترطه الدول الرأسمالية على الدول النامية وقف التنمية الاجتماعية والاستثمار فيها، إضافة لفتح أسواقها قصرا لصالح منتجاتها، في الوقت الذي تفتح فيه أبواب هجرة العقول والكفاءات من هذه الدول لينعموا بالرفاه الرأسمالي في ظاهر الأمر ويدخلوا في دوامة الطلب العمالي في هذه الدول، وفي النهاية كما تخدم الرفاهية استمرار الطبقة الرأسمالية وعدم المساواة والعدالة الداخلية في بلدانهم؛ كما تخدم الأهداف الاستعمارية للرأسمالية التي لا تعرف الحدود فهي تمثل آلية من آلياته.

6.1. تحليل ونقد الرفاه الاقتصادي في المنظور الرأسمالي

يقوم الرفاه الاقتصادي في المنظور الرأسمالي على أساس حجم الدخل القومي، بحيث يفترض النظام أن الزيادة في معدلات الدخل القومي الكلي للمجتمع تؤدي إلى زيادة رفاهية المجتمع بشرط عدم نقصان نصيب الفئات الأقل دخلا عما كانت عليه قبل الزيادة، وهذا المبدأ الذي يفترضه النظام الرأسمالي يتعارض مع مفهوم العدالة في التوزيع والمساواة التي يفترض أن النظام يطلبها وذلك لأمرين:

أولهما: على افتراض أن نصيب الفئات الأقل دخلا الكلي يبقى في مستوياته السابقة، فإن نصيبهم النسبي سينخفض بكل تأكيد، إذ إن بقاء هذه الفئة في مستوياتها ذهاب الزيادة التي حصلت في الدخل القومي إلى جيوب الرساميل وحدهم مما يعني اتساع الفجوة بين الفقراء والأغنياء في المجتمع وانعدام العدالة في التوزيع والمساواة.

ثانيهما: زيادة دخل الرساميل مع ثبات دخل الفئات الأقل دخلا لا يؤدي في الغالب إلى زيادة الطلب الكلي والميل الحدي للاستهلاك التي يتطلبها النظام ليحقق التشغيل التام للموارد والقوى العاملة، بسبب تحيد الفئات الأكثر استهلاكاً ببقاء مستوى دخولهم عند حده الأول، مما يعني استمرار فئات.

وإذا نظرنا للنماذج التي يقاس بها الرفاه نجد معيار باريتو يشترط ألا يتضرر أحد من عملية التوزيع فيقل مستواه عن النقطة التي كان فيها، ومعنى هذا أنه يمكن إعادة النظر في توزيع الدخل لصالح الفئات الأقل دخلا بشرط عدم نقصان رفاه الأغنياء.

يضاف إلى ذلك أن الإجراءات التدخلية التي تقوم بها الدولة والتي قصرها كينز في الممارسات الخدمية التي تخلق الطلب على العمالة، وكذلك الخدمات والسلع التي يعاد توزيعها على الفئات الأقل دخلا هي من حيث الأساس لا تكفي إلا حد الكفاف للاستمرار في خلق عرض اليد العاملة ولا تكفي لتقليص الفجوات بين الطبقات داخل النظام.

كما يلاحظ على الرفاه في النظام الرأسمالي ما يأتي:

أ. تجاهل الأبعاد الأخلاقية في اعتبارات تأسيسه، وفي نماذج قياسه وأدوات تحليله إذ تدور في مجملها حول الوحدات التي يستهلكها الفرد لتحديد رفاهه دون النظر إلى أخلاق أو قيم حقيقية.

ب. تعزيز النظرة الفردية والأنانية المفرطة إذ تقوم فكر الرفاه على أساس تخلي الأغنياء عن الفئات الفقيرة، بل المحافظة على فقرها للمحافظة على عرض العمل وتخفيض الأجور، مما يؤدي إلى التفكك المجتمعي وفساد الأخلاق العامة وهذا ما أشارت إليه العديد من الدراسات حيث أصبح القلق في الأوساط الرأسمالية اليوم من عدم الاستقرار الاجتماعي على كل الصعد. (Bywaters, 1999, p. & Mcleod) (9)

ت. الفئوية في المعايير، فعملية التوزيع لا تحدها مظاهر القيمة الاقتصادية للعناصر إنما يعينها ما للطبقات من قوة اجتماعية على حد رأي جون ستيوارت ميل حيث قرر إن القواعد التي يتحدد التوزيع بمقتضاها تصممها مشاعر وأفكار الفئات المتنفة وليس الفئات العمالية. (Mill, 2004, p. 200)

فالرفاه الاقتصادي في النظام الرأسمالي أبعد ما يكون عن الدوافع الأخلاقية مثل العدالة والمساواة في تأسيسه وآلياته في العمل، وما هو إلا معالجة لمشاكل في النظام يرفض الاعتراف بها بسبب انحيازه للطبقات الثرية على حساب الطبقات العمالية والفئات الأقل دخلا في المجتمعات الرأسمالية وذلك بالمحافظة على الطلب الكلي الفعال في مستوياته العليا ليكفل زيادة ثروات الرساميل، مقابل شغل الفئات الفقيرة بالإنفاق الترفي ليستمر الطلب على السلع.

2. البنية الفكرية لقيمة الرفاه في النظام الاقتصادي الإسلامي

رأينا في المبحث السابق المشاكل التي يعاني منها النظام الرأسمالي الكلاسيكي التي تؤدي بطبيعتها لأمراض مثل: البطالة، وخلل التوزيع، وبالتالي تعاقب الكساد والتضخم أثناء تطبيقه، وكيف عالج النظام هذه المشاكل بمفهوم الرفاه الاقتصادي القائم على توزيع جزء من الدخل على الفئات الأكثر فقرا، وهم طبقة العمال، في سبيل المحافظة على الطلب الكلي والميل الاستهلاكي، ولا ينطلق من أي

دوافع أخلاقية وفي هذا المبحث سنحاول البحث عن المفاهيم الإسلامية المقابلة للرفاه وكيف نظم النظام الإسلامي آليات التوزيع وفق دوافع أخلاقية دون استغلال للفئات الأكثر فقرا وحاجة وهم فئة العمال.

1.2. مفاهيم الرفاه في النظام الاقتصادي الإسلامي

أولا: مفهوم السعادة في النظام الإسلامي

إذا كان الفلسفة الرأسمالية قائمة على النظرة المادية كأساس تنطلق منه في تحليل السلوك الاقتصادي، فإن النظام الإسلامي يتميز بتشكيل نموذج خاص قائم على مبادئ الأخلاق باعتباره نابع من أصول دينية، وعلى فلسفة خاصة استثمرها في مختلف المناحي السلوكية للإنسان.

يتمثل هذا النموذج في ثنائية المادة والقيمة كمؤثرات على السلوك الاقتصادي، وهذه الثنائية ليست ثنائية تقابل وتضاد، بل هي ثنائية تكامل واجتماع، تركز على المؤثر المادي المتمثل في المزايا الدنيوية التي يمكن أن يهدف إليها الإنسان في سلوكه، وهي الدوافع المادية في الفكر الغربي غير أن الإسلام هذبها وفق منظومته القيمية، هي المؤثر الثاني الذي يعزز وينمي الدوافع الأخلاقية في النفس البشرية، ويدعوها إلى التوسع في الأخلاق الحسنة التي لا تظهر لها مكاسب مادية إلا أن المجتمع يحتاجها لاستقامته، لذلك تعتبر القيم الأخلاقية محركا رئيسيا للسلوك الاقتصادي وفق المفهوم الإسلامي، وليست مجرد قيم نظرية لا تأثير لها على السلوك، فهي دافعة للسلوك قبل أن تكون نتيجة له، ولذلك يستند التحليل الاقتصادي في النظام الإسلامي على معيار الإنسان الواقعي فعلا بما لديه من دوافع متعددة، أخلاقية ونفعية وشهوانية، لا على معيار الإنسان الاقتصادي ذي الدافع النفعي. (الغزالي، 1986، ص: 10)

فالإنسان في سلوكه الاقتصادي وفق الرؤية الإسلامية يحتكم لهذه الثنائية؛ فلا يفعل إلا ما يحقق مصلحته، ويعظمها إلا أنه في الوقت نفسه يتحلى بفكرة التكافل الاجتماعي والغيرية والإثار وسائر المبادئ الأخلاقية سواء أكان من رؤوس الأموال أو العمال، وكذلك يتخلى عن المفاصد بما فيها المنافع التي تعظم منفعه وتلحق الضرر بغيره، وفي الوقت نفسه عزز هذا الاتجاه بالمعتقدات الأخروية وبالثواب والعقاب الأخروي الذي يمثل دافعا قويا للإنسان الذي يؤمن به في سلوكه. يعزز التوازن بين هذه الثنائية حفظ ما يعرف بالكليات الخمس، والذي من ضمنها المال، إذن فتنمية المال وحفظه كثروة وملكية خاصة هدف رئيسي في النظام الإسلامي، إلا إن هذا الهدف يجب أن يتضامن مع بقية الأهداف الكلية الأخرى القيمية في صورة من التوازن المستمر، وهذا سر التباين بين النظام الإسلامي والنظم المادية التي ركزت على تنمية المال دون غيره من الفضائل. (شبرا، 1996، ص: 35)

رأينا الفكر الرأسمالي تقوم فكرة الرفاه فيه لتحقيق السعادة للمجتمع، إلا إن هذه السعادة هي سعادة مادية قائمة على حد أدنى من السلع والخدمات وفق المبدأ النفعي، أو حد أدنى من الخيرات التي يتفق عليها المجتمع وفق مبدأ الرفاه دون النظر إلى أي جوانب قيمية أو نفسية أو اجتماعية في المجتمع، لكن في النظام الإسلامي الأمر مختلف تماما فالجوانب القيمية والأخلاقية تلعب دورا أساسيا في تكوينه

ابتداء من مفهوم السعادة الذي لا يقتصر في المفهوم الإسلامي على النواحي المادية فقط، وهو تحصيل السلع والخدمات فقط بل لابد من إشباع الجوانب القيمية في الإنسان كالرضى والعدل، ومساعدة الآخرين، أنه قال: (لَيْسَ الْغِنَى عَنْ ظَهْرٍ ، إِنَّمَا الْغِنَى غِنَى النَّفْسِ ، وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا ۖ فَقَدْ وَرَدَ عَنِ النَّبِيِّ جَعَلَ غِنَاهُ فِي نَفْسِهِ ، وَتَقَاهُ فِي قَلْبِهِ ، وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ شَرًّا جَعَلَ فَقْرَهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ) (ابن حبان ، 1988 ، برقم : 6217 ، ص100).

هذا الاتجاه الإسلامي هو آخر ما توصلت إليه الدراسات النقدية للرأسمالية من أمثال دراسات (الذي بنى نظريته للعدالة على أساس التشكيك في أساس المنفعة الفردية، John Rawls جون رولز) وحاول تقديم نموذج ينافس هذا المبدأ قائم على أساس أخلاقي هو العدالة في كتابه: العدالة كإنصاف (رولز ج. ، 2009) وإن كان تراجع عن الكثير من أفكاره بسبب النقد اللاذع الذي تعرض له من قبل (الذي حاول أن يكشف Amartya Kumar Sen الاقتصاديين الرأسماليين، وكذلك أمارتيا كومار سن) المغالطة الجوهرية للرأسمالية في الفصل بين القواعد والقيم الأخلاقية عن الحقائق الواقعية التجريبية، والتي منها علم الاقتصاد بدعوى أن العلوم التجريبية لا تدرس ما ينبغي أن يكون، وإنما تدرس ما هو كائن فحسب، حيث قرر أمارتيا سن أنه ثمة قواعد أخلاقية سماها بالقواعد السميكة ليست قواعد أخلاقية إنشائية اعتبارية لا وجود لها في الخارج الوصفي الحقيقي، بل لها جوانب معيارية تتعلق بما ينبغي له أن يكون (هذه المقاربة التي قدمها سن هي المقاربة التي استحق عليها جائزة 5 ، 2011 ، Nussbaum أيضا.) نوبل سنة 1998م، وهو يقترب كثيرا من المقاربة الإسلامية التي لا تفصل الحياة المادية عن المعايير الأخلاقية والقيمة في كل جوانبها.

ثانيا: تعظيم المنفعة الفردية في النظرة الإسلامية

الإسلام يعترف بحق الملكية الذي يعده حقا فطريا يستهدفه الإنسان بسلوكه الاقتصادي، بل لا ندعو إن قلنا أن الإسلام يشجع على الملكية وتنمية الثروة كما ورد في الحديث: (الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى ، وَأَبْدَأُ بِمَنْ تَعُولُ ، وَخَيْرُ الصَّدَقَةِ عَنْ ظَهْرِ غِنَى ، وَمَنْ يَسْتَعْفِفْ يُعِفَّهُ اللَّهُ ، وَمَنْ يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ اللَّهُ) (البخاري، 1987 ، برقم: 1427ص: 518)

لكن الإسلام في فلسفته يعيد صياغة مفهوم المنفعة الاقتصادية المحددة لقراره الاقتصادي، فالمنافع التي يعظمها الإنسان ليست منافع دنيوية فحسب، بل يعظم معها منافع أخروية وفق إيمانه باليوم الآخر والحياة الأبدية في الآخرة، بحيث يشكل مجموعها ماهية المنفعة التي يعظمها، ولأجل ذلك يعيد الإنسان صياغة مفهوم الأنانية والأثرة التقليدي بما يضمنها منافع الآخرين أيضا؛ لأنه الوسيلة المثلى لحصوله على المنافع الأخروية، سواء أكانت أعمالا لا منافع له فيها أصلا؛ كإغاثة الملهوف أو إطعام الفقير، أو وقف على البحث العملي مثلا، أو التي يحقق بها منفعته الشخصية كعمليات الصناعة والزراعة والتجارة، سيلاحظ هذا المفهوم في سياسة التوظيف لديه، لأنه بهذه الأعمال يحصل على جزءاً من منفعته التي يعظمها ، وهي الأخروية.

فالمؤمن بعبوديته لله وبالْحَسَابِ واليوم الآخر يقيس منافعه قياسا دقيقا ويحسب منافعه الدنيوية والأخروية وهو في منتهى الأنانية، لكنها أنانية تعنى حدا أعلى من الغيرية والإيثار تجاه الآخرين دون رجاء مكاسب أو نفع منهم، (قحف، أساسيات التمويل الإسلامي، 2011، ص: 19)

وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا (8) ﴿كما أشارت إلى ذلك الآية الكريمة (سورة الإنسان: 76: 8) ؛ وهذا النموذج من ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا﴾ التفكير هو الذي قدمه عثمان بن عفان في المجاعة التي عصفت بالمجتمع المدني في خلافة أبي بكر الصديق، لما قدمت قافلته إلى المدينة تحمل ألف بعير محملة بصنوف الأطعمة والألبسة وقدم عليه التجار يفاوضونه في سعرها فقال لهم: يا معاشر التجار كم تربحوني على شرائي من الشام، فذكروا له أسعاراً حتى بلغوا أن يربحوه ما نسبته 150% على رأس ماله فأبى عليهم وقال: "زادني الله عز وجل بكل درهم عشرة، أعندكم زيادة؟ فقالوا: اللهم لا، فقال: فإني أشهد الله أنني قد جعلت هذا الطعام صدقة على الفقراء." (الأجري، 1999، ص: 2012)

ثالثا: التشغيل الأمثل في الاقتصاد الإسلامي وتحقيق الكفاءة

اعتنى الإسلام بالتشغيل الأمثل للموارد من خلال نقل الفيوض المالية والتخلص من الأموال ذات المنفعة السالبة -التي لا تقدم منفعة للمالك في مجالي الاستهلاك والاستثمار- عبر الترتيب في تداول الثروة بين فئات المجتمع باستخدام الأساليب الاستثمارية وغير الاستثمارية، فحرمت الشريعة اكتناز المال دون تشغيله واستثماره أو استهلاكه كما قال الله تعالى: (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) (سورة: التوبة: 8: 34) لأن الاكتناز يؤدي إلى تعطيل وظيفة النقود، ويحبسها عن المبدأ القرآني الذي يقضي بتداولها بين الناس غنيهم وفقيرهم كما قال الله تعالى: (كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ) (سورة: الحشر: 59: 7) وشجعت على استغلال الموارد (مَنْ شَجَعْتَ عَلَى اسْتِصْلَاحِ الْأَرْضِ الْمَوَاتِ الْبَعِيدَةِ عَنِ الْعَامِرِ وَجَعَلَهَا صَالِحَةً لِلزَّرَاعَةِ فَقَالَ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ) (أبو داود ، 2009 ، برقم: 3076 ص: 680)

ودعا الإسلام إلى الاستهلاك الرشيد وفق المبدأ القرآني: يقول تعالى: (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا) (سورة: الفرقان: 25: 67) وفق ترتيب الأولويات الضرورية ثم الحاجة ثم التحسينية.

: (وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَنْ شَجَعْتُ عَلَى اسْتِصْلَاحِ الْأَرْضِ الْمَوَاتِ الْبَعِيدَةِ عَنِ الْعَامِرِ وَجَعَلَهَا صَالِحَةً لِلزَّرَاعَةِ فَقَالَ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ) (أبو داود ، 2009 ، برقم: 3076 ص: 680)

ثم أسس الإسلام نظامه الاقتصادي على مبدأ التعاون والتكافل الاجتماعي في تحديد الاستهلاك والاستمتاع بالخيرات، وثمة نصوص كثيرة اجتمعت حتى كونت أصلا عاما في الشريعة ليس لأحد من (مَنْ شَجَعْتُ عَلَى اسْتِصْلَاحِ الْأَرْضِ الْمَوَاتِ الْبَعِيدَةِ عَنِ الْعَامِرِ وَجَعَلَهَا صَالِحَةً لِلزَّرَاعَةِ فَقَالَ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ) (أبو داود ، 2009 ، برقم: 3076 ص: 680)

كَانَ مَعَهُ فَضْلٌ ظَهَرَ فَلْيُعْذُ بِهِ عَلَى مَنْ لَا ظَهَرَ لَهُ وَمَنْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ مِنْ زَادٍ فَلْيُعْذُ بِهِ عَلَى مَنْ لَا زَادَ لَهُ) (مسلم ، بدون تاريخ ، برقم: 4614 ص: 1354)

نلاحظ أن التشغيل التام والأمتلية الاقتصادية في النظام الإسلامي من خلال النصوص السابقة يقوم على مبدأ التشجيع على الاستثمار والاستهلاك على حد سواء وهو في هذه الجهة لا يختلف عن النظام الرأسمالي في تأسيسه، وإنما يختلف النظام الإسلامي في مبدئين أساسيين هما:

الأول: تقييد الاستهلاك بمقيدات تمنع استنفاد الموارد، حيث منعت الشريعة الاستهلاك في المحرمات من جهة التي لا فائدة منها، ومنعت الاستهلاك الترفي من جهة أخرى، وإضافة وجوه من الاستهلاك التي يمكن أن نطلق عليها الاستهلاك الاجتماعي حيث ينفق المسلم على سلع استهلاكية لاسيما الأساسية منها ولكن ليس لصالحه بل لصالح الفئات الفقيرة والعاجزة وقد صبغته بصبغة إلزامية؛ مثل: كفارات الصيام، والظهار، واليمين المنعقد، والقتل الخطأ، وزكاة الفطر؛ وبالتالي حافظت على دالة الاستهلاك عند حدود مرتفعة ولكن ليس لصالح السلع الأساسية التي تمثل حاجة لسائر المجتمع مما يسهم في توجيه الاقتصاد نحو الإنتاج الحقيقي.

الثاني: التشديد على عدم اكتناز الأموال، والتخلص من الأموال ذات المنفعة السالبة (التي لا تقدم منفعة للمالك في مجالي الاستهلاك والاستثمار) وعرضها في السوق إما بالاستثمار، أو الاستهلاك المباشر، أو بذلها لمن يعمل بها مقابل حصة من الأرباح مما يعني أن المسلم المعظم لمنفعته سيتوجه بهذه الأموال نحو السوق للاستثمار واستقطاب القوة العاملة المعطلة.

أما على صعيد الكفاءة الاقتصادية فنجد النظام الإسلامي كما دعا إلى التشغيل التام للموارد فإنه دعا إلى ترشيد الاستهلاك، وربطه بحالة من التوسط والاعتدال فقال سبحانه وتعالى: (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا) (سورة الفرقان: 25: 67) فضبط الاستهلاك في حالة التوسط يحول دون إهدار الموارد ويوجه التراكمات الرأسمالية تجاه الاستثمار والإنتاج إما لأصحاب الأموال أنفسهم أو الفئات القادرة على العمل وتفتقر لرأس المال من طبقات العمال بسبب منع الاكتناز المقرر في النظام الإسلامي مما يعني عدم اهدار الموارد، مع حركة مناسبة لنقل الأموال لمن يحتاجون إليها دون أن تتضرر أي فئة.

رابعاً: نظرة الإسلام للفقير والطبقية

يعترف النظام الإسلامي بوجود الطبقات التي تنتج عن المواهب التي وهبها الله لبعض عباده، فنجد هذا المبدأ واضحاً في قوله تعالى: (أَهُمْ يُفْسِمُونَ رَحِمْتَ رَبِّكَ نَحْنُ فَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ) (سورة الزخرف: 43: 32)

ولكنه يعتبر الفقر مرضاً من أمراض المجتمع الذي يجب محاربتة ولا ينظر إليه بتمجيد، بل أنه كان ﷺ نجد من النصوص ما يدل على أن الفقر قرين الكفر في وجهة نظر الإسلام، روي عن النبي يقول في دعائه: (اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقير) (الحاكم ، 1990 ، ص: 99)، والنظام الإسلامي

: أنه قال: (وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَنْ يَبْرَى أَنْ الْحَلَّ الرَّئِيسِي لِمَشْكَلَةِ الْفَقْرِ هُوَ الْعَمَلُ، كَمَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ يَأْخُذُ أَحَدَكُمْ حَبْلًا فَيَحْتَضِبُ عَلَى ظَهْرِهِ فَيَأْتِي بِهِ فَيَبِيعُهُ فَيَأْكُلُ مِنْهُ، وَيَتَصَدَّقُ مِنْهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَأْتِيَ رَجُلًا أَعْطَاهُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ، فَيَسْأَلُهُ أَعْطَاهُ أَوْ مَنَعَهُ). (البخاري، 1987، سبق تخريجه)

ومع ذلك ربط الفقر بمنظومة متكاملة من إعادة التوزيع الإلزامية والاختيارية مثل: الزكوات، والصدقات، ونظام الأوقاف، بل إن الإسلام في الأزمان يذهب إلى أبعاد أكثر من هذه الأبعاد فيشرع التكافل الاجتماعي بين الأمة كما جاء في حديث الأشعريين: (إِنَّ الْأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الْعَزْوِ أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عَنْدهُمْ فِي تَوْبٍ وَاحِدٍ ثُمَّ أَفْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسُّوْيَةِ فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ). (البخاري، 1987، برقم: 6564، ص: 880)

ليس سلوكا إلزاميا، وإنما هو نتاج الشعور   يلاحظ أن هذا السلوك الذي امتدحه النبي بالمسؤولية الغيرية التي أقام عليها الإسلام مفهوم الأناية والمنفعة الشخصية التي تشمل تعظيم المنافع الأخروية التي لا يمكن الوصول إليها إلا بتقديم المعونة للأخرين، بل وتفضيلهم على النفس في كثير من الأحيان.

2.2. طبيعة التوزيع الوظيفي في النظام الإسلامي وأثره في تحقيق عدالة التوزيع

رأينا أن فكرة الرفاه في النظام الرأسمالي الكلاسيكي انطلقت أساسا من منطلقات اقتصادية بحتة لعلاج مشكلة انخفاض الطلب الفعال بسبب تدني الأجور وضعف موارد الطبقات العمالية التي توصف بالأكثر استهلاكا مما ولد خللاً في التوازن بين الطلب والعرض، وانخفاض القوة الشرائية وعدم التشغيل التام وما سناحول الإجابة عنه الآن كيف ينظر الإسلام لمشكلة عدالة التوزيع أساسا؛ وهل يعاني النظام الإسلامي من المشكلة ذاتها أم لا؟

أولاً: القيم التي تضبط التوزيع في النظام الإسلامي

أ. انطلاق الإسلام من أساس العدالة كقيمة أساسية في كل المجالات الاقتصادية

من المفاهيم الأساسية في الشريعة والاقتصاد الإسلامي، قيمة العدل، فقد أكد الله في آيات يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ عِدْدِيَّةً عَلَى فَرِيضَةِ الْعَدْلِ، كَقَوْلِهِ: (سورة المائدة، ﴿شَتَّانَ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلْقَوِّمِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ 5: 8) ووجه إليه النبي ﷺ في أحاديث كثيرة.

ويتحدث الفقهاء في النظام الإسلامي عن العدل من خلال كونه قيمة ذاتية تتعلق بالإنسان نفسه؛ وهو دفع الإنسان نفسه لجلب المصالح الذاتية، واجتناب المضار، ومن خلال كونه قيمة اجتماعية تتعلق بعدل الإنسان مع محيطه في تعاملاته معهم، و عدله مع مجموع الأمة في موازنته بين مصالحه الفردية ومصالح الأمة الجمعية. (القرضاوي، 1995، ص: 56)

فبمقتضى قيمة العدل ينطلق المسلم في سلوكه الاقتصادي دون استثناء طرف من الأطراف بالإمكانات والموارد كما هو الحال في النظام الرأسمالي، وأن تستعمل الموارد الطبيعية لتلبية الحاجات الأساسية لجميع أفراد المجتمع دون استثناء، فبمقتضى قيمة العدل فليس لمسلم استخدام موارد الأمة إلا فيما ينفعها، ولا يضر بأفرادها ضمن حدود إنسانية الطلبات غير المبالغ فيها، وتحقيق الرفاه الاجتماعي المعقول، (شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي، 1996، ص: 269)

ولذا لا يمكن أن نستغرب المناقشات بين فقهاء المسلمين حول وجوب تلبية الحاجات الأساسية للفقراء في المجتمع المسلم، وأن هذا الوجوب يتعلق بالدولة المسلمة كما يتعلق بالأغنياء من هذه الأمة،⁴ وبمقتضى العدل يجب أن يكون مصدر كسب المسلم شريفا خاليا من مظاهر الظلم بمختلف صورها، ولذلك حرمت الشريعة العديد من المعاملات لما فيها من الظلم كالربا مثلا، لأنه أخذ من مال الغير من غير مبرر، وعدم تساوي الفرص بين الأطراف كالغرر والغبن، والعقود القهرية كالاحتكار، وتجذُر هذا المعنى في نفوس الصحابة الكرام واضح جدا، فعلى سبيل المثال، أرسل جرير البجلي مولى له ليشتري له فرسا من رجل من المسلمين، فماكسه المولى، وأعطاه ثلاثمائة درهم ثمنا له، فلما جاء جريرا غضب وقال لصاحب الفرس إن فرسك هذا خير من ثلاثمائة درهم، وما زال يزيده حتى اشتراه بثمانمائة درهم، وقال: “إني بايعت رسول الله ﷺ على النصح لكل مسلم.” (الطبراني، 1983، ص: 334)

ثم عدل آخر تميز به النظام الإسلامي وهو ما يتعلق بالعدل مع الأجيال القادمة في المحافظة على ثروة الأمة ومواردها بمقتضى استخلاف الله لهم فليس للمسلم استغلالها بما يضر الأجيال اللاحقة، ففي الخطة العمرية التي رسمها عمر بن الخطاب في أرض السواد لما أراد الفاتحون اقتسامها، اعترض عليهم عمر بن الخطاب وقال: “إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم.” (أبو يوسف، 1998، صفحة 37)

وهذا المبدأ الموجود في نظامنا الإسلامي هو نفسه الذي توصل إليه روبرت سولو من اقتصاديي التنمية، ونصره أماراتي سن في مجموعة من كتاباته، وهو المعروف بمفهوم الاستدامة الاقتصادية لاسيما في كتابه فكرة العدالة والتنمية كالحرية. (سن، التنمية حرية، 2004) (سن، فكرة العدالة، 2010)

ب. الكرامة والمساواة قيمتان أساسيتان في تحديد العلاقة بين العمل ورأس المال

يشدد الإسلام على كرامة المسلم أن تنتهك، ولذلك حرم كل ما يشعر بدونية، أو يضع من كرامته، وهو مبدأ إسلامي ومقصد شرعي شامل، ولذلك شدد الفقهاء على منع وتحريم كل ما ينقص من كرامة العامل أو يؤدي إلى خضوعه بسبب الفارق المادي ومن التطبيقات لهذه القيمة ما وورد في

– وهذا الرأي نقل عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في قوله: “لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها” على فقراء المهاجرين “وانتصر إليه ابن حزم بقوة. ينظر تفصيله. (ابن حزم الظاهري، بدون تاريخ، ص: 281).

: (وَمَنْ خَضَعَ لِعَبِيٍّ وَوَضَعَ لَهُ نَفْسَهُ إِعْظَامًا لَهُ، وَطَمَعًا فِيمَا قَبْلَهُ ذَهَبٌ ثُلَاثًا ﷺ الحديث عن ابن مسعود مُرُوَعَتِهِ، وَشَطْرُ دِينِهِ). (أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، 2003، برقم: 7882 ص: 503)

أما المساواة فهي مقصد إسلامي أصيل يقضي بمساواة الناس في مختلف مناحي الحياة، “فالناس سواء في البشرية، وفي حقوق الحياة بحسب الفطرة... والمساواة هي الظاهرة البارزة المميزة لهذه الشريعة، وهي مناط العدل وإثبات الحق، والأخوة في الدين بين جميع المسلمين، تمثل وحدة يتحد بصفة عامة فيها الفكر والتوجه، ويخضع كل أفرادها إلى تشريع واحد يدينون الله به، وهو تشريع لا يتأثر بقوة أو ضعف، يحمل دوماً على مراعاة هذا الأصل، وعلى نبذ كل ما عداه من أسباب المجافاة للحق التي قد تخامر العقل، أو يحمل عليها نوع من أنواع العصبية؛ النسبية، أو القبلية فالمساواة حقيقة أقرها المنهج الإسلامي وفرض سلطانها، ورعاية المؤمنين جميعهم لها” (ابن عاشور، 2004، ص: 128)

وعلي سعيد الموارد بالخصوص نجد التطبيقات الفقهية متظافرة على وجوب التسوية بين قسم الخراج بين ﷺ فئات المجتمع، ومن الأمثلة على تطبيق هذا المبدأ ما روي عن علي بن أبي طالب المسلمين لم يميز بين الناس في العطاء فإن بعض المتعصبة لاموه في تسويته فقرر قاعدة عظيمة في تأكيد مبدأ المساواة بين المسلمين فقال: “ قرأت ما بين الدفتين [يعني المصحف] فلم أجد لولد إسماعيل على ولد إسحاق ” (اليعقوبي، 2009، ص: 183)

هذه القيم تمثل المصفاة الأخلاقية التي تضبط سلوك المسلم الاقتصادي بداية من تحديد رغباته وتكوين وعي داخلي لديه يغير ذوقه بما ينسجم مع القيم الإسلامية التي لا تسمح بالمضار، ولا تعتبر ذلك حرية شخصية، وكذلك في عملية الإنتاج لا تسمح بالأنشطة التي تقتل أو تؤذي البشر، أو الحيوانات، أو النباتات، أو البيئة على نحو طائش يؤدي إلى الإخلال بالرفاهية المجتمعية، المعبر عنها في القرآن والفقه الإسلامي بالحياة الطيبة، وكذلك في التوزيع بين عناصر الإنتاج، وثروة الأمة على أفرادها؛ لذلك وكما يرى شابرا أن الكفاءة الاقتصادية في الإسلام ليست مجرد علاقة بين إجمالي المدخلات، وإجمالي الناتج فحسب، بل يجب تقيدها بالنسبة بين الناتج النافع ومدخلاته، وهذا يعني ضرورة وجود مقياس قيمي للنفع يتمثل في مقاصد الشريعة من الأموال. (شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي، 1996، ص: 36)

ثانيا : التطبيقات الواقعية في نظام التوزيع الإسلامي القائم على قيمتي العدالة والمساواة

نلاحظ في التطبيق العملي للتوزيع الوظيفي في النظام الإسلامي بين العمل ورأس المال قد تميز بخصائص تكفل المحافظة على هذه القيم وترسيخها في أذهان المتعاملين به، ومن هذه الخصائص أ. بناء التوزيع بين العمل ورأس المال على أساس المشاركات كأصل في العمليات الإنتاجية، فالأصل في العلاقة بين عنصر رأس المال والعمل هو المشاركة، وهذا يظهر جليا من خلال العقود الكثيرة القائمة على هذا الأساس مثل: شركات المضاربة والمزارعة والمساقاة التي تعتمد على كفاءة العامل مع رأس المال واقتسام الربح وفق المساهمة الحقيقية في العملية الإنتاجية.

ب. التمويل الاستثماري الذي يقوم على أساس تمويل العامل من قبل رأس المال مقابل ربح محدد مثل عقود السلم والاستصناع والمراوحة التي تقوم في الأساس دفع معجل للصانع أو العامل لئلا يتسنى له العمل مقابل توفير السلعة في أجل لاحق.

ت. التمويل الخيري على خلاف القسمين الأوليين الذين استخدم فيهما النظام الإسلامي الحافز للربح لتعاون رأس المال مع العمل، فإن هذا القسم يقوم على أساس دفع جزء من الفوائد الرأسمالي الذي لم يستطع رأس المال تشغيله للعمال ليستثمروه لصالح أنفسهم، ومن أهم صورته القرض الحسن، ووقف النقود.

ث. الأجير المشترك الذي يعمل في الأساس لحساب نفسه لتقديم خدماته لمجموعة مختلفة من أصحاب رؤوس الأموال كالخياطين والحرفيين والتي تقلب الأساس الساند الذي يجعل الطلب على العمل من قبل العمال، هو الذي يحدد السعر التوازني للعمل، إلى أن يكون الطلب من رؤوس الأموال على العمل هو الذي يحدد السعر التوازني للعمل وبالتالي يضمن التسعير الملائم للعمل.

ج. الأجير الخاص وهو الحلقة الأضعف في سوق العمل وغالباً ما يكون هذا النوع من العمالة يفتقد للمهارات اللازمة، وهذا النوع من العمالة في النظام الإسلامي يجب أن تقي الأجرة التي يقدمها لهم رأس المال بالاحتياجات الأساسية في الدخل الكلي للفرد يقرر النبي ﷺ هذا المبدأ بقوله: (من كان لنا عاملاً فليكتسب زوجة؛ فإن لم يكن له خادمٌ فليكتسب خادماً، فإن لم يكن له مسكنٌ فليكتسب مسكناً) (أبو داود ، سنن أبي داود، المجلد الرابع ، 2009، ص: 566) هذا واضح فيمن ولي عملاً للدولة المسلمة، وهو يمكن أن يمثل حد الكفاية التي ينبغي أن لا يقل عليه أجر الموظف الحكومي في الدول المسلمة.

أما إن هذا الأجير الخاص يعمل في القطاع الخاص يبيع عمله لأرباب الأموال فقد قررت الشريعة له الحد اللائق الذي ينبغي أن تكون عليه الأجرة كما جاء في حديث: (هُمُ إِخْوَانُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ ، فَمَنْ جَعَلَ اللَّهُ أَخَاهُ تَحْتَ يَدِهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ ، وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ ، وَلَا يُكَلِّفْهُ مِنَ الْعَمَلِ مَا يَغْلِبُهُ ، فَإِنْ كَلَّفَهُ مَا يَغْلِبُهُ فَلْيُعِنْهُ عَلَيْهِ) (البخاري، 1987، برقم: 6050، ص: 2248)

وهذا الحديث يحدد المستوى المعيشي الذي ينبغي أن يكون عليه الأجير الخاص في حده الأدنى، ولا يمنع تفاوت الأجور حسب الجهد المبذول، والحاجة للعمل، وإذا لم يكن مقدار العمل الذي يؤديه العمال من هذا النوع كافياً لتحقيق الأجر التي يكفيه إلى هذا الحد، فإن الدولة في النظام الإسلامي يلزمها سد الفارق بين أجر العامل الفعلي ومستوى كفايته التي تكفل له كرامته وحقه في ثروات أمته. (بدوي، 1995، ص: 261)

نلاحظ في هذه النماذج التطبيقية من طرق التعاون بين رأس المال مع العمل- إذا ما استثنينا القسم الأخير- ترفع من قيم العامل، فبديل النموذج الرأسمالي الذي يظهر فيه العامل في صورة بائع للعمل لصالح رأس المال، مما يضعف التكافؤ بينهما، ويجعل العمل مطية لرأس المال يتحكم فيه كيف

ما يشاء، بتحكمه في الطلب على العمل، يظهر في النموذج الإسلامي العامل في صورة شريك يستحق حصته من الدخل والمكافأة على عمله وخبرته من خلال نظام المشاركات مما يحقق كرامته أولاً، والمستوى المالي اللائق ثانياً.

إن هذا النموذج اقتربت منه النماذج الحديثة التي تطورت على أيدي فلاسفة العدالة من أمثال جون رولز الذي دعا إلى المساواة في الفرص، واقتصادي التنمية من أمثال أمارتيا سن الذي قدم مقترحه الذي عرف (نهج القدرات) والذي دعا فيه إلى العدالة في القدرات والتركيز على القدرات الواقعية للفئات بدل التركيز على المساواة في السلع الأساسية.

3.2. إعادة التوزيع في النظام الإسلامي

بدا واضحاً أن انطلاقاً لإسلام من قيم العدالة والمساواة والكرامة في علاقات العمل مع رأس المال تقل بشكل كبير وجود الفئات التي توصف بالفقر من جهة، ويقل الفجوة بين الطبقات العمالية، وطبقات رؤوس الأموال بشكل ديناميكي يسمح بتحول الكثير من الأفراد الناجحين لرسميل أيضاً، ولكن ومع هذه الخطوات لا بد أن تبقى بعض الفئات التي ليس لها من المواهب والقدرات ما يسمح لها باتباع نظام المشاركات، واضطروا للبقاء في فئة العمال الأجراء بسبب ضعف القدرات والمواهب، هذه الفئة قد استهدفتها النظام الإسلامي بإجراءات تحسين الأوضاع وفق آليات تمويلية محددة وفق الترتيب الآتي:

Islam
Medeniyeti
Dergisi

أ. آليات التبرع الإلزامية في النظام الإسلامي

تعتبر الزكاة في المنظور الإسلامي واجب أخلاقي من قبل رؤوس الأموال تجاه المجتمع، والفئات الأقل دخلاً فيه على وجه الخصوص، إذ إن هذا المقدار الذي يمثل حوالي 2.5% من إجمالي ثروة رأس المال يعاد توجيهه لهذه الفئات بشكل إلزامي اعترافاً من رأس المال بمساهمة هذه الفئات في تنمية ثروته إما بشكل مباشر من خلال العمل كأجراء بأجور لا تعادل مقدار الزيادة الرأسمالية للثروة، وإما بشكل غير مباشر عن طريق استهلاك السلع التي يعرضها الرسميل حيث تحدد هذه الفئات هي الفئات الأكثر استهلاكاً في المجتمع، فلا يعتبرها النظام الإسلامي تطوع من رؤوس الأموال وإنما هي معلوم لهذه الفئات كما قرر ذلك العديد من الآيات القرآنية وهذا يعكس مدى عناية النظام الإسلامي بكرامة الإنسان وتحقيق العدالة في جميع صورها وأشكالها.

لا شك أن هذه القيمة التي تمثل شبكة أمان اجتماعي تسع الفئات الأقل دخلاً في المجتمع بسبب آليات التوسع في فرض الزكاة من خلال تحديد حد أدنى للثروة التي تجب فيها الزكاة في النقدين لا يتجاوز 85 جراماً من الذهب، وهو مبلغ ليس بالكبير وبالتالي دخول فئات كبيرة من رؤوس الأموال في هذا الواجب، وكذلك فإن الزكاة تجب في المزروعات إذا بلغ الإنتاج نحو 600 كيلوا جرام تقريباً، تعتبر حداً منخفضاً للنصاب إذا ما علمنا أن الهكتار الواحد من الشعير والقمح يمكن أن ينتج نحو 7.2 طن

تقريباً، وكذلك إذا ما لاحظنا أن الزكاة تجب في كل الخارج من الأرض من المزروعات وفق المذهب الحنفي السائد في أكثر البلاد الإسلامية. (ابن عابدين ، 1992، ص: 326)

عزز النظام الإسلامي إعادة التوزيع على فئات المجتمع بمبدأ النفقات الواجبة بقوة القانون، والتي تكون نتيجة النظام الاجتماعي المتبع في الشريعة الإسلامية فلا توجد فئة من الفئات إلا وقد حدد الإسلام سبل الإنفاق عليها وفق روابط الأبوة والزوجية والبنوة والقرابة الاجتماعية على أساس التوارث بين هذه الفئات؛ بحيث تتكون شبكة في النهاية من الروابط الاقتصادية تكفل الحد اللائق من المعيشة لكل أفرادها، لاسيما إذا علمنا أن كثير من الفقهاء نصوا على أن الفقير يعطى من الزكاة ما يستأصل شأفة فقره، إما بتزويده بألة حرفة، أو دفع ما يسد خلته إن كان غير قادر على التكسب لدرجة أدنى منازل أنه قال: “ إِذَا أُعْطِيْتُمْ فَأَغْنُوا ”، وروي عنه أيضاً ﷺ الغنى على الأقل كما روي عن عمر بن الخطاب أنه أمر سعاته أن يكرروا إعطاء الزكاة للفقراء ولو بلغ مجموع ما يعطى لأحدهم مائة من الإبل، وهي تمثل ثروة كبيرة قديماً وحديثاً، مدام أن في الزكاة فيوضات تسمح بذلك. (القاسم بن سلام، بدون تاريخ، ص: 676).

ب. آليات التبرع الطوعية

وسع الإسلام في الصدقات الطوعية لاسيما التي تتعلق بإعانة المحتاجين، وابتكر نظم صدقات طوعية مستمرة العائدة مثل نظام الأوقاف الخيري الذي لم يعرف في غير النظام الإسلامي، وما يميز هذا النظام أنه قد تم تطويره في النظام الإسلامي ليسع الخدمات التي يحتاجها الفقراء مثل التعليم والصحة ورعاية الأيتام والأرامل وغيرها من المعوزين والمشردين، بل شمل حتى الحيوانات وخدمات الطرق والجسور. (قحف، الوقف الإسلامي- تطوره - إدارته - تنميته، 2006)

3.2. دور الدولة في التوزيع وإعادة التوزيع

الدولة في النظام الإسلامي ليست دولة رعاية، ولا دولة حراسة كما هو الحال في النظام الرأسمالي، ولا حتى دولة رفاه بالمفهوم الرأسمالي القائم على جباية الضرائب ونظام التأمينات الاجتماعية التي لا تلتزم فيه الدولة إلا بترتيب هذه الإجراءات التي تكون في الغالب لدافع زيادة الاستهلاك ليس إلا، بل الدولة الإسلامية دولة عدالة ومساواة بمفهوم خاص، يجب عليها وفق النظام الإسلامي القيام بإجراءات تكفل الرفاه الحقيقي الذي ينطلق من قيم العدالة والمساواة والكرامة، وقد ورد : “ والله الذي لا إله إلا هو ما أحد إلا وله في هذا ﷺ هذا المعنى مطبقاً على لسان عمر بن الخطاب المال حق أعطيه وأمنعه، وما أحد أحق به من أحد، وما أنا فيه إلا كأحدكم ولكننا على منازلنا من كتاب الله عز وجل وقسمنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فالرجل وتلاده في الإسلام والرجل وغناؤه في الإسلام والرجل وحاجته في الإسلام ولنن بقيت لياتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو يرعى مكانه “ (ابن الجوزي، بدون سنة ، صفحة 87)

ومن أهم الخطوات التي تطالب بها الدولة للمحافظة على الرفاه الاقتصادي في النظام الإسلامي ما يأتي:

أ. منع أسباب الغلاء والتسعير غير العادل للمنتجات، مثل الاحتكار والغبن، فیرغم ولي الأمر المحتكر على البيع بسعر السوق العادل، فإن أبي بیعت علیه في السوق دون اعتبار لرضاه، لأن الاحتكار يناقض مبدأ العدالة التي تأسس علیه النظام الاقتصادي، وهو نوع من أنواع الظلم في المجتمع، جدير بالذكر أن النظام الإسلامي منع كل صور الاحتكار بما فيها احتكار المعلومات ولذلك منع تلقي الركبان، وبيع الحضري للبادي ونحوها. (زيدان، 1983، صفحة 607)

ب. تحرير السوق من كل التدخلات غير العادلة، وضبط الإنتاج وفق الاحتياج القومي أو التصدير، ومنع المنتجات الترفيه التي تتعارض مع قيم الدين والمجتمع، ولا تلبى رغبات المجتمع المسلم.

ت. إعانة الفئات منخفضة الدخل والفئات غير القادرة على العمل بسبب عجز أو بلوغ سن الشيخوخة.

الخاتمة والنتائج والتوصيات

- حاولنا في هذه الورقة مقارنة الرفاه الاقتصادي بين النظامين الرأسمالي والإسلامي من حيث المنطلقات والنظرة والآليات، وخلصت الدراسة إلى النتائج الآتية:
1. على صعيد المنطلقات فإن النظام الرأسمالي ينطلق في تطبيق الرفاه من أساس منطلقات اقتصادية بحثة تهدف لزيادة الطلب الكلي على السلع لغرض المحافظة على التوازن الاقتصادي، وتحقيق الكفاءة الاقتصادية، وما يحصل من تحسن للأوضاع للفئات العمالية فهو نتائج تبعية لحصول الكفاءة الاقتصادية، على أنه يكتفي في تحصيله على حد الكفاف للفئات منخفضة الدخل.
 2. يعتبر الرفاه في النظام الرأسمالي فردياً، ويعد السوق هو المسؤول الأول عليه والموفر له، وعلى الرغم من تدخل الدولة في النظام الرأسمالي لإعادة التوزيع، فإن تدخلها ليس لصالح الفقراء، بل لحماية النظام من الانهيار.
 3. يقوم الرفاه الاقتصادي في النظام الرأسمالي على المقاربة السلعية، ويتجاهل الأبعاد الأخلاقية في اعتبارات تأسيسه، وفي نماذج قياسه وأدوات تحليله إذ تدور في مجملها حول الوحدات التي يستهلكها الفرد لتحديد رفاهه دون النظر إلى أخلاق أو قيم حقيقية.
 4. في النظام الاقتصادي الإسلامي يقوم الرفاه على أساس قيم أخلاقية أساسية، هي العدالة والمساواة والكرامة، ولذلك قامت فلسفة علاقات العمل مع رأس المال على أساس نظام المشاركات، ونوع في أشكاله.
 5. في النظام الاقتصادي الإسلامي يعتمد تحديد الأجور الكلي على اعتبارات تحديد حد الكفاية في القطاع العام، وفي القطاع الخاص يقوم قانون الطلب العرض بشرط تحقيق كفاية أسرهم التي يعولونها

وإذا عجز العمال عن الوصول إلى هذا المستوى ينبغي للدولة التدخل ودعمهم على أساس الفرصة الضائعة مع زملائهم في القطاع العام ويعد تدخلها جزءا من مهام الدولة المسلمة.

6. يتميز النظام الإسلامي بآليات إعادة توزيع إلزامية تضمن رفاهية المجتمع، لاسيما وأن النظام الإسلامي وسع في المطالبين بها، وخفض المستويات التي يلزم من وصل إليها التبرع بها، وأضاف إليها آليات التوزيع الاختيارية وعززها بربطها بالقيمة الدينية التي تعيد صياغة المنفعة الفردية والأنانية بما يشمل الشعور بالغيرية والتكافل المجتمعي.

المراجع الإنجليزية

- Anthony Cuyler. (York, 2012). Commodities, characteristics of commodities, University of York 27-9 الصفحات ،
- Bill Jordan. (2008). Welfare and well-being: Social value in public policy. Bristol: Bristol University Press, Policy Press.
- Dobb, M. (1973). *Theories of Value and Distribution since Adam Smith: Ideology and Economic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eklund, R., & Hébert, R. (2013). *A History of Economic Theory and Method*. Long Grove: Waveland Press.
- Friedrich Hayek. (1976). *Law, Legislation and Liberty: The Mirage of Social Justice*. Chicago: University of Chicago Press, vol. 2.
- George, V., & Wilding, P. (1994). *Welfare and Ideology*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Hugh Heclo. (1986). General Welfare and Two American Political Traditions. *The Journal of Public and International Affairs* 196-179 الصفحات ،
- Huisken, F. (2003, April 03). *The Welfare State: Nothing but the management of capitalistic poverty*. From http://www.ruthlesscriticism.com/welfare_state.htm.
- keeley, B. (2015). *Income Inequality: The Gap between Rich and Poor*. OECD.
- Matthews, B., Finer, C. J., & Deakin, N. (2004). «General introduction». London: Routledge.
- McLeod, E., & Bywaters, P. (1999). *Social Work, Health and Equality* (Vol. 1). London: Routledge.
- Mill, J. S. (2004). *The Principles of Political Economy*. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Norman Barry. (1999). *Welfare*. Buckingham: Open University Press.
- Nussbaum, M. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard: Harvard University Press.

İslam
Medeniyeti
Dergisi

- Pierson, C., Castles, F., & Naumann, K. I. (2013). *The Welfare State Reader*. Polity: Cambridge.
- Pojman, L., & Westmoreland, R. (1997). *Equality -Selected Readings*. Oxford: University Press.
- Sen, A. (1992). *Inequality Re-examined*. Oxford: University Press.
- Silburn, R., & Page, R. (1999). *British Social Welfare in the Twentieth Century*. Red Globe Press.
- Steffen Mau. (2004). *The Moral Economy of Welfare States: Britain and Germany Compared*. London: Routledge.
- T. Fitzpatrick. (2001). *Welfare Theory*. Basingstoke: Palgrava.
- Turner, R. (2008). *Neo-Liberal Ideology: History, Concepts and Policies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Williamas. (1999). good- enough principle for welfare. *journal of social policy* ، vol.28(no 685 صفحة 4) ، (4).
- أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي. (2009). *تاريخ اليعقوبي، المجلد الثاني*. بيروت: دار صادر.
- أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي. (2003). *شعب الإيمان، المجلد العاشر*. (مختار أحمد الندوي، المترجمون) الرياض، المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.
- إسماعيل بدوي. (ديسمبر، 1995). *التوزيع في الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوطني*. *مجلة كلية الشريعة والقانون*، صفحة 261.
- أمارتيا سن. (2004). *التنمية حرة* (المجلد 1). (شوقي جلال، المترجمون) الكويت العاصمة: مطابع السياسة.
- أمارتيا سن. (2010). *فكرة العدالة* (المجلد 1). (مازن جندلي، المترجمون) بيروت: الدار العربية للعلوم.
- الإمام بله حمد. (مارس، 2019). *الرفاهية الاقتصادية بين تنظير الاقتصاد الوضعي ومبادئ الاقتصاد الإسلامي*. *مجلة اقتصاد المال والأعمال*، 1، الصفحات 587-608.
- بن عبد الله الهروي القاسم بن سلام. (بدون تاريخ). *كتاب الأموال*. (خليل محمد هراس، المترجمون) بيروت: دار الفكر.
- بول ساملسون، و وليام هاوس. (2001). *الاقتصاد*. (هشام عبد الله، المحرر) عمان: الدار الأهلية للنشر.
- جون بوردلي رولز. (2009). *العدالة كإنصاف*. (حيدر الحاج، المحرر) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- جون رولز. (2009). *العدالة كإنصاف*. (حيدر الحاج إسماعيل، المحرر) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- جون رولز. (2011). *نظرية في العدالة*. (لبي الطويل، المحرر) دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب.
- جون كينيث جالبريث. (2000). *تاريخ الفكر الاقتصادي*. (ترجمة: أحمد فؤاد بلع، المحرر) الكويت: عالم المعرفة.
- حيدر غيبة. (1995). *ماذا بعد إخفاق الرأسمالية والشيوعية*. بيروت: دار الثقافة الجديد.
- سليمان بن أحمد الطبراني. (1983). *المعجم الكبير، المجلد الثاني* (المجلد 2). (حمدي السلفي، المترجمون) الموصل: مكتبة العلوم والحكم.
- سليمان بن الأشعث أبو داود. (2009). *سنن أبي داود، المجلد الرابع*. (شعيب الأرنؤوط، المترجمون) بيروت: دار الرسالة العالمية.
- سليمان بن الأشعث أبو داود. (2009). *سنن أبي داود، المجلد الرابع*. (شعيب الأرنؤوط، المترجمون) بيروت: دار الرسالة.
- عادل حشيش، و مصطفى شيحة. (1990). *مقدمة في الاقتصاد العام*. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
- عاطف النقلي. (2002). *مبادئ الاقتصاد المالي*. القاهرة: مكتبة النصر.
- عبد الحميد الغزالي. (1986). *حول المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية*، (المجلد 1). القاهرة: دار الوفاء للنشر.
- عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي. (بدون سنة). *سيرة عمر بن الخطاب*. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.
- عبد الزهرة فيصل يونس. (2016). *فلسفة التنمية واستراتيجياتها في الفكر الاقتصادي* (المجلد 1). عمان: دار المجد للنشر والتوزيع.
- عبد الستار سلمى. (2013). *حدود تدخل الدولة في المجال الاقتصادي في ظل اقتصاد السوق*. دار النهضة العربية: القاهرة.
- عبد الكريم زيدان. (1983). *القيود الواردة على الملكية*. عمان: المطابع التعاونية.

Kapitalist ve İslami Sistemler Arasındaki Ekonomik Refah Sisteminin Entelektüel Yapısı

- علي بن أحمد ابن حزم الظاهري. (بدون تاريخ). *المحلى بالآثار، المجلد الرابع*. بيروت: دار الفكر.
- محمد ابن حبان . (1988). *الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان*. تأليف علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، *الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان* (صفحة حديث رقم 6218). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- محمد إسماعيل البخاري. (1987). *الجامع الصحيح المختصر المعروف بصحيح البخاري، المجلد الثاني* (المجلد 3). (مصطفى ديب البغا، المحرر) بيروت: دار ابن كثير.
- محمد الحسين الآجري. (1999). *كتاب الشريعة، المجلد الرابع، ص 2012*. (المجلد 2). (عبد الله الدميجي، المترجمون) الرياض: دار الوطن.
- محمد الطاهر ابن عاشور . (2004). *مقاصد الشريعة، المجلد الثاني*. (محمد حبيب، المترجمون) قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- محمد أمين ابن عابدين . (1992). *رد المحتار على الدر المختار، المجلد الثاني*. بيروت: دار الفكر .
- محمد بابكير. (سبتمبر، 2014). *نظرية الرفاه الاقتصادية، ودور الزكاة في الرفاه الاجتماعي*. *مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، الصفحات 13-36*.
- محمد بن عبد الله الحاكم . (1990). *المستدرک على الصحيحين، المجلد الأول*. (مصطفى عبد القادر عطا، المترجمون) بيروت: دار الكتب العلمية.
- محمد عمر شابرا. (1996). *الإسلام والتحدي الاقتصادي*. (محمد السهموري، المحرر) عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- محمد عمر شابرا. (1996). *الإسلام والتحدي الاقتصادي*. (محمد زهير، المحرر) فرجينيا: المعهد العالمي للفكر.
- مسلم بن الحجاج مسلم . (بدون تاريخ). *صحيح مسلم، المجلد الثالث*. (محمد فؤاد عبد الباقي، المترجمون) بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- مصطفى رشدي شبيحة . (2011). *الاقتصاد العام للرفاهية . الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية*.
- مصطفى رشدي شبيحة. (2006). *الاقتصاد العام للرفاهية (النظرية العامة لنشاط الدولة المالي) ج 1* (المجلد 1). الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
- مصطفى رشدي شبيحة. (2011). *الاقتصاد العام للرفاهية (النظرية العامة لنشاط الدولة المالي)*. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
- منذر قحف. (2006). *الوقف الإسلامي- تطوره - إدارته - تنميته*. دمشق: دار الفكر.
- منذر قحف. (2011). *أساسيات التمويل الإسلامي* (المجلد 1). (Monzer Kahf).
- منذر قحف. (2011). *أساسيات التمويل الإسلامي* (المجلد 2). (Monzer Kahf).
- منير الكشور. (مارس، 2021). *نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقدها*. *مجلة تبين*، الصفحات 49-72.
- يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف . (1998). *كتاب الخراج*. (طه عبد الرؤوف سعد، المترجمون) القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.
- يوسف القرضاوي. (1995). *دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، ط 1*. (المجلد 1). القاهرة: مكتبة وهبة.



KİTAP İNCELEMESİ

İslam
Medeniyeti
Dergisi

DÜNDEMEN BUGÜNE ULUSLARARASI GÖÇ; KURAM, ALGI VE SİYASA

Yazar: Orhan BATTIR, Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Baskı, Ankara 2021,
ISBN: 978-625-7932-16-5, 169 Sayfa

*Müge GÜÇLÜ**

İncelemeye alınan eserin yazarı Orhan Battır; Uluslararası ilişkiler, Türk dış politikası, Orta Doğu, Göç ve İnsani Diplomasi gibi çeşitli alanlarda çalışmaları olan ve hâlâ Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümü öğretim üyesidir. “Dünden Bugüne Uluslararası Göç; Kuram, Algı ve Siyasa” başlıklı kitap toplam üç ana bölümden oluşmaktadır. Göçe/uluslararası göçe dair konular kitabın birinci bölümünde; “Dünden Bugüne ‘Göç’ Olgusu; Kavramsal

* Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Doktora Öğrencisi, muge_guclu@hotmail.com
Yayın Gönderilme Tarihi: 05.06.2023
Yayın Kabul Tarihi: 06.06.2023
ORCID: 0000-0002-4332-4262

ve Kuramsal Çerçeve” (s. 5) ikinci bölümünde; “Tarihsel Süreçte Göç Olgusu; Nedenleri ve Türleri” (s. 53) üçüncü bölümünde; “Uluslararası Göç ve Vatandaşlık: Sorunlar-Algılar-Politika” (s. 93) başlığı altında ele alınmıştır. Yazar, bu kitabında son yıllarda gündemi bir hayli meşgul eden ve küresel bir soruna dönüşen göçü (daha doğrusu uluslararası göçü) analiz ederek konuya dair kapsamlı bir açıklama getirmeyi amaçlamıştır. Eserde, üzerinde ortak bir tanıma varılamayan “göç” kavramının ne olduğu ve ne olmadığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu amaçla, göç neden olan faktörler, birey ya da kitlelerin bu süreçte nasıl hareket ettikleri, ne tür göçlerin yapıldığı ve göç edenlerin hangi niteliklere sahip olduğu sorularına, çalışma boyunca cevap arandığı görülmüştür.

Eserin birinci bölümünde, göç olgusuna dair kavramsal bir çerçeve çizilmiştir. Göç olgusu tarih, coğrafya, ekonomi ve sosyoloji gibi birçok disipline konu olmuş ve kavram hakkında farklı tanımlar yapılmıştır. Eser, bu disiplinlerin her birinden ayrı ayrı bahsetmek yerine göç kavramını sosyal bilimler disiplini bağlamında inceleyerek konuya bir sınırlama getirmiştir. Göç kavramına ilişkin birçok farklı tanım olsa da esasen bu tanımların ortak yönlerinin olduğu ifade edilmiştir. Göç, genel anlamıyla bireylerin ve/veya -küçük ya da büyük- grupların farklı nedenlere dayalı olarak yer değiştirmeleri olarak tanımlanmıştır. Tarih boyunca insanlar daha iyi hayat şartlarına sahip olabilmek gayesi ya da bazı zorunluluklardan dolayı sürekli hareket halinde olmuştur. Bu yer değişikliklerinin göç olarak kabul edilebilmesi için anlamlı bir uzaklık ve süre için yapılmış olması gerektiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla yakın mesafelere yapılan ve kısa bir zaman diliminde gerçekleşen yer değişikliklerinin göç olarak kabul edilmesinin yanlış olacağı ifade edilmiştir.

Eserde, binlerce yıllık göç tarihinin insanlık tarihiyle eşdeğer kabul edilebileceği ve göçün insanlık tarihindeki etkilerinin savaşlar, coğrafi keşifler, Sanayi Devrimi gibi birçok önemli olayla ilintili olduğu belirtilmiştir. Bu nedenle, tarihsel süreçte gerçekleşen göçlerin hem olumlu hem de olumsuz birtakım sonuçları olduğu ifade edilmiştir. İnsanoğlunun sürekli hareket halinde olmasının bir yandan medeniyetlerin doğmasına ve gelişmesine katkıda bulunduğu diğer yandan düzensiz bir şekilde gerçekleşen göçlerin ise ciddi sorunlara yol açtığı vurgulanmıştır.

Yazar, ilk bölümde göç olgusunu kavramsal olarak açıkladıktan sonra devamında konuyu kuramsal çerçeveden detaylandırmıştır. Ekonomik ve sosyal gerekçeler başta olmak üzere ailevi sebepler, siyasi meseleler ve kültürün etkisi de göçe neden olan faktörler olarak ifade edilmiştir. Bu nedenle genel geçer kabul edilebilecek bir göç kavramından ve kuramından bahsetmenin zor olduğu vurgulanmıştır. 19. yüzyılın sonlarına doğru göç olgusu farklı kuramlar ve isimler tarafından ele alınarak incelenmiştir. Göç kuramcıları genellikle birçok faktörü göz önünde bulundurarak hipotezler oluşturmuştur. Yazar, eserde karışıklığa yer vermemek adına konuyu sadeleştirerek açıklamaya çalışmıştır. Bu nedenle *i. Ekonomi-Politik Temelli Kuramlar* (s. 17) ve *ii. Sosyopolitik Etmenlere Dayalı Kuramlar* (s. 40) alt başlıkları şeklinde konunun detaylı bir biçimde incelendiği görülmektedir.

Ekonomi-politik temelli kuramların temel noktasının düşük gelirli kırsal yerleşim birimlerinden gelişmiş merkezlere doğru göçlerin gerçekleşmesi şeklinde olduğu ifade edilmiştir. Gelişmiş merkezlerin göç almasına neden olan faktörler bu yerleri çekici hale getirirken göç veren kırsal yerleşim birimleri kısıtlı imkânlarla sahip olması nedeniyle itici kabul edilmiştir. Bu nedenle adı geçen çalışmaların genel anlamda “itme-çekme kuramları” (s. 17) olarak da bilindiği ifade edilmiştir. Eserde, ekonomi-politik temelli kuramlara örnek olarak; Ravenstein’in Göç Kanunları (The Law of Migration) (s. 17), Neoklasik Kuram (Makro ve Mikro) (s. 24), İtme-Çekme Kuramı (s. 27), Kesişen Fırsatlar Kuramı (Intervening Opportunities) (s. 32), Merkez-Çevre Kuramı (s. 34) ve İkiye Bölünmüş Emek Piyasası Kuramı (s. 36) verilmiş ve detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Yazar, adı geçen kuramlar arasında özellikle Ravenstein’in Göç Kanunları’na dikkat çekilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ravenstein’in kapsamlı analizlerinin kuramsal göç çalışmalarının öncüsü kabul edilmesi ve kendinden sonraki kuramlara da ilham kaynağı olması nedeniyle önemli olduğu vurgulanmıştır. Yazar, sosyopolitik etmenlere dayalı kuramlar alt başlığında ise İlişkiler Ağı Kuramı (Network Theory) (s. 41), Kurumsal Kuram (Institutional Theory) (s. 44), Göç Sistemleri Kuramı (s. 47) ve Zelinsky’nin Hareketlilik Geçiş Hipotezi (s. 49) kuramını detaylı bir şekilde açıklamıştır.

Eserin ikinci bölümünde, göç olgusunun nedenleri ve türleri kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. İlk olarak, yerleşik hayata geçmeden önce insanların doğa şartları ve güvenlik endişeleri gibi sebeplerden dolayı göç etmek zorunda kaldığı belirtilmiş, bu toplumlarda yaşanan göçler bir zorunluluk iken yerleşik hayata geçildikten sonra gerçekleşen göçlerin belli ölçüde bireylerin tercihine bağlı olduğu ifade edilmiştir. Yani ilk çağlardan başlayarak günümüze kadar gerçekleşen bu göçlerin çekici ve itici faktörlere bağlı olarak bazen iradi bazen zorunlu olarak gerçekleştiğinden bahsedilmiştir. İlk başlarda küçük gruplar halinde gerçekleşen göçler toplumların büyümesi ve gelişmesiyle birlikte kitlesel göçlere dönüşerek geniş coğrafyalara yayılmıştır. Eserde, bu duruma örnek olarak Kavimler Göçü verilmiştir. Tarihte bilinen ilk büyük kitlesel göç hareketliliğinin Kavimler Göçü olduğu belirtilmiştir. *Kavimler Göçü*nün sadece çıkış noktası olan Orta Asya'da ve Karadeniz'in kuzeyini içeren göç güzergâhında değil Avrupa'nın genelinde son derece önemli siyasi etkileri olduğuna dikkat çekilmiştir.

Eserin devamında, göçü zorunlu kılan ya da hızlandıran birçok faktörün bulunduğu bahsedilmiştir. Tarihsel süreçte insanların bireysel veya kitleler halinde ekonomik, sosyal ve siyasal nedenler başta olmak üzere doğal afetler, kıtlık, salgın hastalık ve savaş gibi gerekçelerle yaşadıkları yerleri isteyerek ya da zorunlu olarak, geçici veya kalıcı süreliğine terk ederek başka yerleşim alanlarına göç ettikleri ifade edilmiştir. Bu şekilde gerçekleşen kitlesel göç hareketlerinin sonuçları itibariyle; kaynak, hedef ve transit ülkede ekonomik, demografik ve kültürel sorunlar başta olmak üzere birçok olumsuz özelliği beraberinde getirdiği belirtilmiştir.

Yazar, ilk çağlardan itibaren doğa olaylarının, ilerleyen süreçte savaşların ve sürgünlerin insanları göçe zorladığını erken modern dönemde ise Sanayi Devrimi sonucu başta ekonomik nedenler olmak üzere göçe sebep olan faktörlerin çeşitlendiğinden bahsetmiştir. Kitabın bu kısmında göçe çok sayıda itici ve çekici faktörün birlikte neden olduğu ifade edilmiştir. Bu faktörleri ve geniş bir yelpazeye yayılan nedenleri ayrı ayrı saymak yerine göçün nedenlerini; *i.* Ekonomik Nedenler; İlk Çağlardan Günümüze Kısaca (s. 59) *ii.* Politik Nedenler (s. 69) ve *iii.* Sosyokültürel Nedenler (s. 72) şeklinde üç başlık altında ele alarak açıklamanın uygun olacağı belirtilmiştir. Elbette göçün asli unsurunun ekonomi olduğunu

düşününce söylenecek pek çok şey mevcuttur. Fakat yazar, detaylarda boğulmamak adına göçün ekonomik sebeplerini “İlk Çağlardan 20. Yüzyıla” (s. 59) ve “20. yüzyılın Başından Bugüne” (s. 63) şeklinde iki döneme ayırarak açıklamıştır. Buna göre, ilk çağlarda insanlar avcılık ve toplayıcılık bakımından elverişli iklim bölgelerine yönelmiştir. İnsanlar, tarımla birlikte yerleşik yaşama geçmiş, hâliyle göç hareketleri de verimli arazilerin olduğu yerlere doğru kaymaya başlamıştır.

Zamanla ticari faaliyetlerin gelişerek artması doğal olarak göçün hareket yönünde değişimlere yol açmıştır. Özellikle Sanayi Devrimi’yle göç hareketliliğinde bambaşka bir boyuta geçilmiştir. Sanayi Devrimi öncesinde iş gücü/emek hareketliliği genellikle köle ticareti üzerine kurulmuşken, Sanayi Devrimi’yle kırsaldan kentlere doğru bir nüfus hareketliliğinin yaşandığı belirtilmiştir. 20. yüzyıla gelindiğinde kırsaldan kentlere doğru gerçekleşen göçlerin yanında, ekonomik koşullar ve siyasi nedenlere bağlı olarak ülkelerarası hatta kıtalararası göç hareketlerinin gerçekleştiğine dikkat çekilmiştir.

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

Yaşanan Birinci ve İkinci Dünya Savaşı her ne kadar göçün politik nedenlerine esas teşkil etse de arka planında ekonomik unsurların yer almasına ve savaş sonrasında uluslararası sistemin maruz kaldığı yıkıcı sürece bağlı olarak uluslararası göç hızında yaşanan artışın bu süreçte de ekonomik nedenlere dayalı olduğu iddia edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, göçlerin politik nedenleri ile ekonomik nedenlerinin iç içe geçtiğine işaret edilmiştir. Buna ilaveten yaşanan çatışmalar, belirli bir ideoloji ve inanca sahip olmanın -ya da olmamanın- getirdiği baskılar ve etnik temelli sorunlar da politik nedenler başlığı altında sayılmıştır. Yine ekonomik temelli olmak üzere daha iyi hayat şartlarına ve sosyal birtakım ayrıcalıklara sahip olabilme gayesinin göçün sosyokültürel nedenini oluşturduğu ifade edilmiştir. Yukarıda değinildiği üzere göçe sebep olan çok farklı motivasyon unsurları olmasına rağmen hemen hepsinde ekonomik faktörlerin doğrudan ya da dolaylı olarak etkili olduğu belirtilmiştir.

Eserin devamında, göçün sebeplerine ilişkin kategorilerle de bağlantılı olarak türlerini sınıflandırmanın mümkün olduğu ifade edilmiştir. Yazar, göçün tasnifini kolaylaştırmak adına nedenlerine göre; zorunlu/gönüllü göç, süresine göre;

geçici/kalıcı/yarı kalıcı göç, ülke sınırlarına göre; iç/dış göç, büyüklüğüne göre; bireysel ve kitlesel göçler, hukuki bakımdan; yasal/yasa dışı göç ve düzenli/düzensiz göç (s. 78), kişilerin özelliğine göre; beyin göçü olarak sınıflandırıldığını belirtmiş ve başlıklar altında ayrıntılı olarak açıklamalarda bulunmuştur.

Eserin üçüncü bölümünde, uluslararası göç hareketlerinin bireyden topluma, devletlerden uluslararası sisteme kadar meydana getirdiği birtakım olumsuzluklardan bahsedilmiştir. Yazar, bu kısımda küreselleşmeyle birlikte iletişim ve ulaşım ağlarının geliştiğini belirterek bireylerin bir ülkeden diğer ülkelere hareketinin kolaylaştığını vurgulamıştır. Bu sayede bireylerin çeşitli sebeplerle uluslararası göç hareketlerine katılmasında hızlı bir artış yaşanmıştır. Özellikle çatışmanın ve siyasi istikrarsızlığın yoğun yaşandığı bölgelerde insanlar güvenlik endişesiyle veya etnik, mezhepsel vb. ayrımcılıklardan dolayı ülkelerini terk ederek başka bölgelere -ki genellikle komşu ülkelere- sığınmak zorunda kalmıştır. Nitekim bu ve benzeri durumların yasadışı göçlere sebebiyet verdiği de aşikârdır.

Son yıllarda yaşanan krizler neticesinde artan uluslararası göç hareketleri uluslararası sistemin temel problemlerinden biri haline gelmiştir. Eserde, göç eden bireylerin ve kitlelerin hedef ülkenin yaşam şartlarına, kültürüne, inancına uyum sağlamakta zorlandığı ve bu durumun gittikleri ülkenin toplumuyla arasındaki mesafenin açılmasına neden olduğu belirtilmiştir. Bu ve benzeri olaylar göç olgusunun politikleşmesine yol açarak devletlerin ve politika yapıcılarının temel meselesi haline gelmesine neden olmuştur. Bu konuyla ilgili çeşitli kurumlarla uluslararası toplum adına uygulamalar yürütülerek çalışmalar yapılmaktadır. Yazar, göç ve göçmenlerle ilgili birçok kurum, kuruluş ve hukuki metinlerin varlığından bahsederek şüphesiz mültecilerin sorunları hakkında en kurumsal organizasyonun “Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (United Nations High Commissioner for Refugees/UNHCR) ve Uluslararası Göç Örgütü (International Organization for Migration/IOM)” (s. 120) olduğunu ifade etmiştir. Bu kurumlar göç ve göçmen sorunları karşısında çözüm odaklı çalışmalar yürütmesi nedeniyle önem arz etmektedir.

Milyonlarca insanın bir şekilde göç serüvenine tabi olduğunu ve bunun sonucunda birtakım sorunların yaşandığını göz önünde tutarsak konuyla ilgili kurum ve kuruluşların da rollerinin yetersiz kaldığı ortadadır. Bu yüzden göç olgusu son yıllarda uluslararası politikanın en önemli gündem maddeleri arasına girmiştir. Hem artan göç hareketleri hem de bunun getirdiği sorunlar güvenlikleştirilerek ilgili devlet(ler)in, toplumun ve uluslararası sistem aktörlerinin iş birliği içerisinde hareket ederek çözmesi gereken küresel bir sorun haline gelmiştir. Bu eserin yazılış amacının da bir bakıma bu konuya işaret ettiği görülmektedir.

Yazar, 21. yüzyılda küreselleşmeyle birlikte göçün kaçınılmaz bir hâl aldığını ve olaya salt bir sorun olarak bakmanın yanlış olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca uluslararası göçe yönelik uygulanan politikalara bakıldığında ülkelerin öncelikle kendi ulusal güvenliğini sağlamaya yönelik sert müdahalelerde bulunduğu ve bu kapsamda göçmenleri ülkelerinden uzak tutmaya çalıştıkları, bunun ise insani trajedilere yol açtığı belirtilmiştir. Bunun yerine, tüm aktörlerin iş birliğinde bulunmasının ayrıca sağlıklı ve doğru çözümler üretmek adına etkin bir göç yönetimi izlenmesinin gerekliliğinden bahsedilmiştir. Ancak bu sayede uluslararası göçün sorun olmaktan çıkarak tüm tarafların etkileşim kurabildiği ve mücadele edebildiği bir araca dönüşmesinin mümkün olacağı ifade edilmiştir.

Genel olarak bakıldığında, eserde göç olgusuna dair kapsamlı ve açıklayıcı bir anlatım yapılmıştır. Yazar, akademik dil ve üsluba uygun biçimde konuyu bir bütünlük içinde ele almış ayrıntılı ama gerektiği yerde abartıdan kaçınarak yerinde ve kararınca işlemiştir. Göç olgusunun binlerce yıllık tarihi ve karmaşıklığından dolayı konu kavramsal ve kuramsal çerçevede incelenerek sınırlandırılmaya gidilmiştir. Yazar, kurguladığı sınırın dışına çıkmamak için belirli bir kronolojik sıralamaya, kişiye, ülkeye, güncel örneklerle ve sayısal verilere başvurmamıştır. Göçün dinamik ve devam eden bir süreç olduğu düşünüldüğünde yazarın konuyu bazı kısımlarda ele alış ve almayışının yerinde bir davranış olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, “Dünden Bugüne Uluslararası Göç; Kuram, Algı ve Siyasa” adlı eser göç olgusu, göçün nedenleri, gelişimi ve politikleşmesi hususunda okuyuculara kılavuzluk edebilecek yararlı bir kaynak niteliğindedir.

Müslüman Psikologların Çıkmazı

Prof. Dr. Malik Bedri



*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

KİTAP İNCELEMESİ

MÜSLÜMAN PSİKOLOGLARIN ÇIKMAZI

İslam
Medeniyeti
Dergisi

Yazar: Malik Bedri, Mahya Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2017, ISBN: 978-605-5222-58-1, 112 Sayfa

Şeymanur DÖNMEZ*

1979 yılında *The Dilemma of Muslim Psychologist* adıyla yayınlanan kitap 1984 yılında İnsan Yayınları tarafından *Müslüman Psikologların Çıkmaızı* adıyla Türkçe'ye kazandırılmıştır. Bu inceleme yazısında kitabın 2017 yılında Mahya Yayıncılık tarafından yayınlanan İrem Nur Kaya çevirisi kullanılmıştır. Modern anlamda İslami Psikolojinin kurucularından sayılan, uluslararası üne sahip Klinik Psikolog Prof. Dr. Malik Bedri'nin bu kitabı, yayımlandığı günden beri birçok dile çevrilmiş, İslami Psikoloji alan yazınının önemli kitaplarından olmaya devam etmiştir. Malik Bedri bu

* Araştırma Görevlisi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Psikoloji Bölümü, sdonmez@fsm.edu.tr
Yayın Gönderilme Tarihi: 19.06.2023
Yayın Kabul Tarihi: 20.06.2023
ORCID: 0000-0003-2050-2473

kitabı 1975 yılında gerçekleşen, ABD ve Kanada Müslüman Sosyal Bilimciler Derneği (AMMS) tarafından düzenlenen kongrede sunduğu “*Kertenkele Deliğindeki Müslüman Psikologlar*” başlıklı tebliğinden yola çıkarak yazmıştır. Akademi ve psikoterapi alanlarındaki tecrübelerine dayanarak sunduğu tebliğ ile çok dikkat çekmiş ve İslami Psikoloji alanındaki birçok çalışmaya önyak olmuştur. Malik Bedri kongrede sunduğu tebliğin ismi için Hz. Muhammed’in *s.a.v.* bir gün Müslümanlardan bazılarının Hristiyan ve Yahudileri taklit ederek onlara uyacaklarını haber veren “Onlar bir kertenkele deliğine girseler sizler de onları takip edeceksiniz” mealindeki hadis-i şerifinden esinlendiğini belirtmiştir.

15 bölümden oluşan kitapta Müslüman psikologların Batıdan beslenen psikoloji bilimini sorgusuzca kopyalaması eleştirilmiş ve davranışçılık, çocuk psikolojisi, eğitim psikolojisi, psikanaliz, Freud’un felsefesi gibi öne çıkan konuların İslami bakış açısıyla çelişen yönleri tartışılmıştır. Temel kavramlar açıklandıktan sonra Müslüman psikologların mevcut koşullar altında kendini nasıl konumlandıracağı, İslam’a hizmet için hangi alanlarda çalışabileceği, kertenkele deliğinden nasıl çıkabileceği konuları ele alınmıştır.

Kitabın ilk bölümünde Batılı psikologların bilim kılıfı altında sunduğu teorilerinin pek çoğunun İslam ile çeliştiği ve Müslüman psikologların çoğu tarafından sorgulanmadan kabul edildiğinden dem vurulmuş, kitabın bu soruna dair örnekler vererek incelemelerde bulunacağı bildirilmiştir. “*Bir Davranışçı Olarak Müslüman Psikolog*” isimli ikinci bölümde davranışçı ilkelerin kültürden bağımsız olamayacağı öne sürülmüştür. Yazar, Batılı bilim adamları bilimsellik yolunda diğer tüm etkenleri yok saydıklarını iddia etseler de insanı kavramsallaştırırken tamamen tarafsız olmanın imkânsız olduğunu düşünmektedir. İnsana dair yapılan her varsayım bilim adamının inançlarından, sosyal çevresinden, yetiştirilme biçiminden etkilenecektir. Akademik psikoloji objektif ve faydalı olmak istiyorsa yapması gereken ilk şey insana dair kanıtlanmamış tüm varsayımların subjektif olduğunu kabul etmek olacaktır çünkü ancak bu şekilde varsayımı için referans aldığı şeyin ve önyargılarının gözlemlerini nasıl etkilediğini görebilecek ve buna göre pozisyon alabilecektir. Aynı bölümde Skinner, Watson, Pavlov gibi davranış kuramcılarının koşullanma üzerine yaptıkları çalışmalardan bahsetmiş, hayvan deneylerinden insan

davranışlarına genellenerek ortaya atılan teorilerin olduğu gibi kabul edilmemesi gerektiğini çünkü bunların psikospiritüel dini davranışları karşılamayacağını anlatmıştır.

“Felsefe, Sanat ve Kurgu ile Psikolojinin Ortak Alanı” isimli üçüncü bölümde psikolojinin daha akışkan yönü olan çocuk psikolojisi, eğitim psikolojisi, klinik psikoloji, endüstri psikolojisi gibi alanları içeren uygulamalı psikolojiden bahsedilmektedir. Önceki bölümde konu edilen davranışçılığın aksine psikolojinin bu alanları felsefe, din ve sanattan daha çok beslenmektedir ve bu nedenle daha fazla tartışmanın olduğu alanlardır. Yazar bu konuda örnek olarak psikolojinin temel tartışmalarından olan normal-anormal tartışmasını ele almıştır. Bu tartışmada çoğunluk tarafından kabul edilen patolojik norm, istatistiksel bakış açısı ve sosyokültürel anormallik görüşlerini açıklamıştır. Bu görüşlerin kültürel farklılıkları kapsam dışında bıraktığını savunarak Sudan toplumundaki evlilik sonrası kırbaçlanma geleneğinden bahsetmiştir. Bu örnekle bulunduğu toplumda normal görülen bazı davranışların Avrupalı psikologlar tarafından farklı yorumlanıp anormal sayılabileceğini anlatmıştır. Aynı şekilde ahlak dışı ve normal olmayan davranışların toplumda yayılmasının da normları değiştirebileceğini Lût Kavmi örneklendirmesiyle açıklamıştır. Normallik toplumun genel kabulü ve modern ölçütlerle belirlendiğinde toplumda yüksek ahlaki davranışlar sergileyen ya da manevi güdülerıyla davranan bireyler anormal, tuhaf, rahatsız ya da uyumsuz sayılacaklardır.

“İslam ve Ateist Psikoloji” başlıklı dördüncü bölümde Freud felsefesinde din ve tanrı inancına bakış hakkında bilgi verilmiştir. Freud dini evrensel bir nevroz olarak görmekte, dini ibadet ve öğretileri obsesif kompulsif bozukluk hastalarının semptomlarıyla eşleştirerek anlatmaktadır. Ona göre tanrı inancı çocukluk dönemindeki ihtiyaçlar nedeniyle ortaya çıkan bir hayaldir ve insanların o dönemde ortaya çıkan hayale ibadet etmesi konusunda üzgün hissetmektedir. Yazar bu konuda tartışılacak çok şey olduğunu belirterek bölümü kısa kesmiş ve Müslüman psikologlara konuyla ilgili bazı sorular sorarak noktalamıştır.

“Kertenkele Deliğindeki Çocuk Psikoloğu” başlıklı beşinci bölümde yazar Batı’nın çocuk psikolojisi konusundaki teori ve uygulamalarının Müslüman topluluklar tarafından olduğu gibi alınıp uygulanmasını sosyal bir suç olarak nitelemiş ve bu konuda örnekler vererek iddiasını açıklamıştır. Yazara göre Batılı psikologların çocuk yetiştirme konusunda öne sürdükleri fikirler süper modern aile yapısına dayanmaktadır. Müslüman toplumlarda ise geniş aile yapısı mevcuttur. Batının ebeveynleri her zaman haksız gören, çocuğu önceleyen popüler tutumu anne babaya saygı ve nezaketi ibadet mertebesinde önemseyen İslam dininin gereklilikleriyle ters düşmektedir. Bu tutumu benimseyip savunmak İslami geleneğin yavaş yavaş ölmesinde rol almak anlamına gelecektir.

“Psikometri Çukuru” başlıklı altıncı bölüm psikometrinin zekâ, kişilik, mesleki rehberlik gibi birçok alan için çok faydalı olduğunu ancak ölçeklerin uygulanacakları toplum için doğru adaptasyon ve standardizasyon süreçlerinden geçmediklerinde hiçbir katkı sağlamayacaklarından bahsederek başlamıştır. Özellikle psikanaliz temelli projektif testler puanlama ve yorumlama aşamasında testin uygulandığı kişi kadar test uygulayıcısının da aktif olarak kendini yansıttığı, kendi varsayımlarını ve kişisel özelliklerini kattığı ölçümlerdir. Bu yüzden bu testlerin ölçtüklerini iddia ettiği şeyi ölçmeyen subjektif testler olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Yazar Müslüman klinik psikologları bu testlerin teorik altyapılarını bilmeden, adaptasyon zahmetine girmeden olduğu gibi uyguladıkları için eleştirmekte ve bu testleri öğrenmek için ayırdıkları uzun vakti israf olarak nitelendirmektedir. Aynı vakti daha nesnel testleri öğrenmek için ayırmalarının Müslüman toplum için daha faydalı olacağını düşünmektedir.

“Taktiçi Müslüman Eğitim Psikoloğu” bölümünde kertenkele deliğindeki Müslüman eğitim psikologlarının Batılı eğitim teorilerinin doktrinlerini olduğu gibi benimsemelerinden doğan sıkıntıları ele almıştır. Konuyu cinsellik eğitimi ve karma eğitim örnekleri üzerinden karşılaştırmalar yaparak açıklayan yazar kertenkele deliğindeki Müslüman eğitim psikologlarının bu tutumlarıyla buldukları topluma ancak zarar vereceklerini söylemektedir.

“*Psikanalitik Uçurum*” başlıklı sekizinci bölümde yazar diğer bölümlerde bahsettiği sorunlara nazaran daha ciddi bir sorun tanımlamıştır: Müslüman psikologların Batılı psikologların büyük ölçüde terk ettikleri psikanalitik çukura dalmaları. Psikanaliz sadece bir terapi ekolü olmakla kalmayan felsefe, din, sanat ve edebiyatta etkisi çokça hissedilen bir ideolojidir. Yazar bu ideolojinin insana dair varsayımlarının aslında bilimsel olmayan subjektif iddialar olduğundan önceki bölümlerde de bahsetmiştir. Bu bölümde psikanalizi temel alarak tedavi önerilerinde bulunan Müslüman psikologlardan dem vürmuş ve dinle alay eden ve cinselliği tüm davranışların belirleyicisi olarak gören bu görüşlere nasıl hayranlık duyabildiklerini sorgulamıştır.

“*Freud’un Kuyunun Zifiri Karanlığı*” başlıklı dokuzuncu bölümde psikanalitik kertenkele deliğinin derinlere dalan bir diğer grup olarak kendilerini bu alanda geliştiren Müslüman psikanalistlerden bahsetmektedir. Örnek olarak psikanalizi sadece tedavilerinde uygulamakla kalmayıp ideolojik olarak da benimseyen ve Arapça konuşulan ülkelerde Freud savunuculuğu yapan Mısırlı psikanalizci Dr. Mustafa Zevar’ı ele almıştır. Yazara göre Zevar’ın Allah inancını, ibadetleri ve dini bilincin oluşumunu Freud’un görüşlerinden faydalanarak açıklaması oldukça üzücü ve rahatsızlık vericidir. Bir Müslümanın bir davranış biçimini açıklamak için bu teorilere ihtiyacı yoktur. Aynı davranıştan yola çıkarak hem İslami hem de gayri İslami teoriler geliştirilebilir. Bu yüzden yapılması gereken asıl şey İslami perspektifli teoriler geliştirmektir.

“*Batıda Freud’un Tabından İndirilişi*” isimli bölümde yazar Batı dünyasında psikanalizin gittikçe daha az kabul gördüğünü öne sürmüş ve bu durumu sebepleriyle birlikte açıklamıştır. Psikanaliz özellikle libido, id, kateksis gibi muğlak terimlere dayanması ve teorilerin gözlemlerle doğrulanamayacak olmasından dolayı davranışçı ve deneysel psikologlar tarafından eleştirilmektedir. Teorinin bebeklik dönemine ait birçok varsayımı bulunmakla birlikte bunların hiçbirinin bebeğe sorularak doğrulanamayacak olması bu durum için yerinde bir örnektir. Batılı tarihçiler Freud’un arkadaşlarına yazdığı mektuplardan ve arkadaşlarının biyografilerinden Freud’un görüşlerinin aslında Yahudilik temelli olduğu çıkarımında bulunmuşlardır. Yazar ayrıca psikanalizle diğer terapi ekollerini

karşılaştıran bilimsel araştırma sonuçlarından da bahsederek Batıdaki pek çok psikoloğun psikanalizden vazgeçtiğini ve diğer ekollere yöneldiğini söyleyip Batıda bile hal böyleyken bu teoriyi hiç eleştirmeden kabul eden Müslüman psikologları eleştirmektedir.

“*Müslüman Psikologlar Olarak Batı Psikolojisi Hakkında Neler Yapmalıyız?*” başlıklı on birinci bölümde yazar kertenkele deliğinden başını çıkarabilmiş az sayıdaki Müslüman psikoloğun durumu ve bu kişilerin Batı psikolojisine uyan meslektaşları için neler yapabilecekleri konularında fikirlerini sunmuştur. Öncelikle Müslümanların modern psikolojiye ihtiyacı olmadığı yönündeki fikre karşı çıkmıştır. Modern psikolojinin bütünüyle Batılı olmadığını, pek çok tecrübeden, Doğulu ve Batılı birçok bilim adamından beslendiğini belirtmiş, vazgeçilemeyecek kadar çok yararlı araç ve uygulamaları olduğunu anlatmıştır. Özellikle testler ve öğrenme kuramlarına Müslüman ülkelerin de ihtiyacı olduğunu, davranışçı psikoterapinin bazı nevrotik rahatsızlıklarda oldukça etkili olduğunu belirtmiş, Müslümanların bu konuların felsefi zeminlerini bir kenara bırakarak bunlardan faydalanabileceklerini söylemiştir.

“*İslam’ın Hizmetinde Psikoloji*” adlı bölümde yazar Müslüman bir psikoloğun mesleki eğitimini İslam’a hizmet ve Müslümanların refahı için nasıl kullanabileceğine dair fikirlerini sunmuştur. Bölüm içerisinde ele alacağı konuları beş ana başlıkta toplamıştır: İslam’ın hizmetinde psikoterapi, Müslüman psikometrist, İslam’ın hizmetinde eğitim psikolojisi, Müslüman sosyal psikolog ve İslami kişilik kavramı. İslam’ın hizmetinde psikoterapi yapabilmek için Müslüman psikolog sadece eğitimini almış olduğu psikoterapi ekolünün perspektifinden bakmamalı, danışanının şikayetinin kültürüyle ilişkisini göz ardı etmemeli, terapi sürecinde ihtiyaç duyulduğunda dini referansları müdahale yöntemi olarak sempatik ve samimi bir şekilde kullanabilmelidir. Müslüman psikometristler, mevcut ölçüm araçlarını Müslüman ülkelerdeki farklı alt kültürlerle göre uyarlamalı, kendi ölçüm araçlarını geliştirmeli ve bu araçları Müslüman gençliğin eğitiminin organizasyonunda etkin bir şekilde kullanmalıdır. Eğitim psikolojisi alanında ise özellikle dini eğitim konusu müdahale edilmeye çok ihtiyaç duyan bir alandır. Nasıl bu hale geldiği tartışılabilmeyle birlikte pek çok İslam ülkesindeki din öğretmenleri

gelenekçi ve katı tutumlarıyla bilinir. Ezberci, tekrara ve dikteye dayalı bir eğitim anlayışı yaygındır. Bu anlamda eğitim psikologları din eğitiminde müfredatlar, çocuk yetiştirme ve eğitim metotlarına dair çalışabilirler. Müslüman sosyal psikologlar İslam'ın gelişile cahiliye devri bedevilerindeki devrimsel değışimleri, cihat kavramındaki sosyokültürel kavramları inceleyebilir. Son olarak İslami kişilik kavramı konusunda yazar Müslüman psikologların alana çok az katkıda bulduklarını düşünmekte, kişilik teorileri konusunda çalışılabilecek pek çok konunun olduğunu söyleyip örnekler vermektedir.

“Batılı Psikoloji Okullarının Tümü Rıbsuz mudur?” başlıklı bölümde Batılı psikoloji okullarının hepsi ateist pozitivist felsefeden büyük ölçüde etkilense de Freud'un felsefesine karşı durarak alternatif okullar kurulduğundan ve bu okulların genel bakış açılarından bahsedilmektedir. Dinamik psikoloji, hümanistik psikoloji, varoluşçu psikoloji ve logoterapiye dair ana hatlarıyla bilgi verilen bölümde materyalist Batı toplumunda dahi dini değerlerin önemini görebilen psikoterapi okulları kurulmuşken Müslüman psikologların Freud'un ateist görüşlerini sürekli tekrarlamalarının maruz görülemeyeceği söylenmektedir.

“Batı'nın Rıbsuz Psikoloji Okullarına Nasıl Yaklaşılmalı?” başlıklı on dördüncü bölümde yazar Batı psikolojisinde de yararlı yönler bulunabildiğini ve bunlardan bazılarının aslının İslami kaynaklarda yer aldığını örnekler üzerinden açıklamıştır. Dine karşı düşmanca bir tavra sahip olan psikanaliz gibi ekollerden Müslüman öğrencileri koruyabilmek için çözümün bazılarının düşündüğü gibi bunları hiç öğretmemekten geçmediğini düşünmektedir. Bu ekollerin olduğu gibi değil İslami ve eleştirel bir yaklaşımla öğretilmesi gerekmektedir, ancak bu şekilde alternatif teoriler üretilebilir.

“Delikten Çıkmalarına Nasıl Yardım Edebiliriz?” başlıklı son bölümde Müslüman psikoloğun kitabın bütününde konu edinilen kertenkele deliğindeki meslektaşları için neler yapabileceği tartışılmıştır. Yazar kendi tecrübelerinden yola çıkarak kertenkele deliğine girip çıkma sürecini üç evrede incelemiştir: hayranlık, uzlaşma, özgürleşme. Genç Müslüman öğrenci hayranlık evresinde psikoloji biliminden ve tekniklerinden heyecan duyar, öğrendiklerini uygulamak için sabırsızlık gösterir.

Çevrelerindeki insanlar onların psikoloji konusunda uzman olduklarına inandıkça mutluluk ve gurur hissederler. Tam bu aşama kertenkele deliğine çekildikleri aşamadır. Uzlaşma evresinde mezuniyet sonrası çalışmalarıyla da birlikte psikolojinin neyi yapıp yapamayacağını görmeye başlarlar ve İslam ve psikoloji arasındaki tutarsızlıkları fark ederek anlam arayışına girerler. Bu aşamada genellikle dini referanslarla psikolojinin çok da uyumsuz olmadığını kanıtlamaya çalışan bir tutarsızlık içine girerler. Özgürleşme evresi ise modern psikoloji ile İslam'ın benzer yönleri olsa da tamamen farklı kavramlara ve yapılara sahip olduklarını anlama evresidir. Bu evrede önceliklerini iyi belirlemeleri, neyi yapıp neyi yapamayacaklarını bilmeleri ve söylemeleri gerekir. Kendi özgürleşmiş olan Müslüman psikolog ise diğer evrelerdeki meslektaşlarının kertenkele deliğine düşmelerini engellemek üzerine çalışmalıdır.

Müslüman Psikologların Çıkması, seküler Batı psikolojisinin teori ve uygulamalarını gözü kapalı şekilde kabul eden Müslüman psikologlara bir eleştiri olarak yazılmıştır. Kitap, okuyucusuna Batı psikolojisi ile İslami kavramların çeliştiği noktaları kısa başlıklar şeklinde sunan, bu konularda düşünen ve çalışmak isteyenlere ışık tutan öncü bir eserdir. Yayınlandığı dönemde henüz rahatça konuşulamayan meselelere değinerek alandaki önemli bir boşluğu doldurmuş ve alanda yeni bir yol açmıştır. Günümüzde İslami Psikoloji alanında yapılan çalışmaların oldukça arttığı ve çeşitli ülkelerde faaliyet gösteren çalışma gruplarının varlığı düşünüldüğünde açtığı bu yolun boş bırakılmadığı görülmektedir. Kitap, açık dili, teorik konuları anlaşılır hale getiren açıklamaları ve iddialarını örneklerle açıklaması ile konuya ilgi duyan herkesin okuyabileceği bir kitap olmasıyla dikkat çekmektedir. Örneklerin uzun uzadıya tartışılmaması ve bazı önermelerin kısaca ele alınması ise kitabın bu meseleleri dert eden topluluklar tarafından tartışılması için bir fırsat olarak görülebilir. Özellikle psikoloji alanında varlığını sürdüren Müslümanlar için meslek hayatlarında gündemlerine gelmesi muhtemel konuları incelemesi ve problemleri tanımlamakla kalmayıp yapılabilecekler için öneriler sunması sayesinde faydalı olacaktır.

Dr. Buket Ökten Sipahioğlu

AVRUPA'DA TÜRK DIASPORASI

HOLLANDA ÖRNEĞİ



Cinius Yayınları

*İslam
Medeniyeti
Dergisi*

KİTAP İNCELEMESİ

AVRUPA'DA TÜRK DİASPORASI: HOLLANDA ÖRNEĞİ

Yazar: Buket ÖKTEN SİPAHİOĞLU, Cinius Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2021,
ISBN: 978-625-7932-16-5, 169 Sayfa

*Sena ALKILINÇ**

İncelemek adına ele aldığımız kitap, Buket Ökten Sipahioğlu'na ait “Avrupa’da Türk Diasporası Hollanda Örneği”. Kitaba kabaca göz atacak olursak, sonuç bölümü ile beş bölümden oluşan bir doktora tezi çalışmasıdır. Bölümlerde kendi içerisinde parçalara ayrılmıştır. Oldukça akademik bir dil kullanılmış, kullanılan veriler bilime dayalı temellendirilmiştir. Açıklamalar yeteri kadar yapılmış ve önerileri dile getirmekte bonkör davranılmıştır. İçerik açısından değerlendirecek olursak, temel konu burada diasporadır aslında. Diasporada Türkler neler yaşıyor, nasıl ve hangi koşullarda yaşamlarını sürdürüyor, işlerini halletmek konusunda büyük sıkıntılar yaşıyorlar mı, istedikleri zaman sivil toplum kuruluşlarına ne derece

* Sena ALKILIÇ, İslam Medeniyeti Vakfı-İslam Medeniyeti Dergisi, senaalkilinc@gmail.com
Yayın Gönderilme Tarihi: 22.06.2023
Yayın Kabul Tarihi: 24.06.2023
ORCID: 0000-0003-4749-5170

el uzatabiliyorlar, Hollanda’da yaşayan insanların bu duruma bakışı nasıl? ... gibi konular işlenmiştir.

Giriş kısmında diaspora kelimesine tanım olarak değil de ifade ettiği anlam bazında bir yorum getirilmiş, diaspora kelimesinin Türkler nezdinde geçmişi ve anlamına yer verildiği gözlemlenmiştir. Yine giriş kısmında kısaca kitapta bizi neler beklediğine dair ipuçları verilmiş ve çalışma hakkında kısa kısa notlar eklenmiştir.

Kitabın birinci bölümünde diaspora kavramına, tarihine, büyük diaspora örneklerine ve Türkiye’deki diaspora politikasına değinilmiştir. Diaspora kelimesinin kökenine, gün geçtikçe nasıl bir anlam ifade ettiğine, yaşanan döneme göre diasporaya ne denli farklı anlamlar yüklediğimize dikkat çekilmiştir. Diasporaya dair tam olarak tanımı bu bölümde detaylıca görülebilmektedir. Kelimenin kök anlamı “yayılma” ve “saçılma” olsa da sürekli olarak halı altına süpürülmüş bu kavram, anlamsal boyutta hâlâ değişkenlik göstermektedir. Pek çok düşünüre/yazara göre tanımları tek tek ifade etmiş olsa da sürekli farklı açılardan değerlendirilen bir kavram oluşu net tanımı zora sokmaktadır. Net olarak şu ifade kullanılabilir: “Diaspora göçü diğer göçlere nazaran milliyetçi duyguyu en derinde muhafaza eder.”. Göç eden ailelerin ikinci nesilden sonrasının diasporaya daha çok uyum sağlayabilmekte olduğu vurgulanmıştır. Bu çerçevede doğum yerinin tanımda tek başına bir anlamı yoktur. Diaspora kavramı ile 1990’lı yıllardan sonra sosyal bilimler alanında transnasyonalizm de adından söz ettirmeye başlamış.

Diaspora kavramı bu noktaya kadar ilk olarak kelime anlamı bazında daha sonra ise ilişkilendirildiği kavramlar nezdinde çok uzun olmadan ve basite kaçmayacak şekilde incelenmiştir. Tarihine inip kökeninden yol alınmış günümüze taşınmış. Bir de günümüz kürsülerindeki anlamlarda canlandırılmıştır.

Diaspora arz ettiği önem açısından değerlendirilirken büyük diasporalara da akabinde yer verilmiş. Konu bütünlüğü böylelikle sağlanmış. Öneminin örneği ile aynı çatı altında barınmış bir şekilde İrlanda, Çin ve Hindistan. Büyüklük oranlarına göre diasporaları bu şekilde sıralamış ve tabii bilimsel veriler ışığında bunu yapmıştır. Hint diasporasını bütün bunlardan özgür kılan noktalara da ayrıca değinmiştir. Bütün bu büyük diasporalar önem açısından sıralanırken Türkiye’nin diaspora politikası da peşine eklenmiştir.

Osmanlı Devleti'ne kadar dayanan lobcilik kültürü anlatılmış ve buradan yola koyulmuştur yazar. Başka ülkeler nezdindeki diasporaların Türkiye hakkında olumsuz işleri nedeniyle günümüze kadar uzanıp gelişmemesine sebep olmuştur. Avrupa'da yaşayan pek çok Türk vatandaşının tanımlanamamış olması da cabası. Orada yaşamını sürdürmekte olan vatandaşlar nezdinde de işleyiş zorlayıcı biçimde ilerlemekte. Türk Diasporası yolculuğu yirminci yüzyıl işçi göçleri ile başlamış gibi görünse de eskiye dayanan bir tarihi olduğu bilimsel verilerce göz önüne koyulabilir noktadadır. Diaspora noktasında güçlü bağlar kurabilen vatandaşlar küresel zincirde de hatırı sayılır bir konuma gelmiş durumdadır.

Türkiye etkili bir diaspora politikası üzerinde çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Örneğin; YTB (Yurtdışı Türkler ve Akraba Toplulukları Başkanlığı) ve YEE (Yunus Emre Enstitüleri). Bu kuruluşlar Türk Diasporası'na hizmet etmektedir. Bunun yanı sıra 2011 yılında güncel hale getirilerek görevine devam eden TİKA'nın da listede yer aldığı görülmektedir.

Avrupa'da Türkler konusuna değinildiği zaman tarih epey geriye sarılmış. Türkiye ile Avrupa ilişkilerini ele alırken tarihsel seyirde incelemiştir. Geçmişe dayanan noktaları bütünüyle değerlendirip ardından diaspora geleneğini bu yolculuğun içine katıvermiştir. Bu noktada Avrupa'ya yaşanan göçleri tek tek değerlendirmeye alıp detaya gireceği noktalarda çekinmemiştir. Baktığımız zaman işçi göçlerine dayanan kısmı etkin bir diaspora örneği gibi görmüş olabileceği kanısına varılabilir.

Türkiye ve AB ilişkilerini iktidarın tutumlarına göre he seçim dönemindeki tavrına göre ayrı ayrı ele alıp değerlendirmiştir. Türkiye'nin 2007 yılına kadar sürmüş olan AB üyeliği motivasyonunun geldiğimiz noktalarda etkileri yakın gelecek nezdinde değerlendirilmiştir.

Asıl değinilmesi gereken noktaya gelirken sebepler sunulmuş ve sonuca doğru, gelişme noktasını arz etmeye niyetle ilerlenmiştir. Hollanda'da Türk Diasporası, İkinci Dünya Savaşı sonrasında iş gücüne ihtiyaç duymasıyla başlamış olan göçler neticesinde ortaya çıkmıştır. Zamanla işçi eksikliği ile ilgili konuya vakıf olan Türkler yakınlarını da yönlendirerek bunun bir göç dalgası haline gelmesini sağlamıştır da denebilir. Yakın geçmişte yaşanan bu göç dalgasını başarısız darbe

girişimi de etkilemiştir. Türk sivil toplum kuruluşlarının pek çoğu fonlarını kendileri sağlamaktadırlar. Ayrıca bir kısmı devlet ile iş birliği halinde iken bir kısmı da içişlerine müdahale durumunu en aza indirmek amacı ile iş birliğinden kaçınmaktadır.

Hollanda’nın Avrupa’daki Türk Diasporası’na bakışını da değerlendirmek amacıyla bir ayağı Türkiye’de diğer ayağı Hollanda’da başlatılmış çalışmalarda ilginç veriler elde edildiği sunulmuştur. İyi bir örgütlenmenin meyvesi olarak Türklere ayrıcalıklar sağlanmış ve zamanla bunların kademe bazında yükseldiği görülmüştür. Sunulan ayrıcalıklar ve elde edilene veriler tek tek başlıklar halinde incelenmiştir. Veriler doğrultusunda ve araştırmacı gözlemi niteliğinde öneriler sunulmuştur. STK’ların rolüne dikkat çekilmiş ve ne büyük bir yükün altında daha kolay hâle geldiği görülmüştür. Türklerin örgütlenmesinin kendileri ve elde edecekleri ayrıcalıkları bakımından değerlendirilmesi gerektiği vurgusu iyi örgütlenmeye teşvik niteliğindedir. Ortak akademik çalışmalar ve YTB’nin etkisinin artırılmasıyla yabancı düşmanlığına olan algının daha yumuşak hale geleceği ve hatta bitebileceği öneri olarak sunulmuştur.

STK’ların rolünün belirginleştirilmesi, Diasporanın Türkiye’den beklentisi olan daha fazla muhatap bulabilmek önerisini karşılayabilir. Dünya Diasporalarından çıkarılacak dersler, gelişimi ve çözüme giden yolu bulmakta etkin rol oynayabilir, önerisi görülmektedir. Diaspora, anavatan ile hareket etmek ve bağlı kalmakla ulusal hedeflere ulaşabilir olduğunun savunusu ile karşılaşmaktayız. Türkiye Cumhuriyet’i olarak büyük sorumluluklar alarak ancak Türk Diasporasını siyasal anlamda güçlü hale getirebileceğimiz olgusuna yer verilmiştir. Lobıcılık gücünün bir diğer ayağı olan STK’lara verilen her desteğin bir bakıma diasporaya olan desteğin bir göstergesi olacaktır. Yurt dışında yaşayan tecrübeli kişilerce, diaspora yürütücüleri arasında bir köprü oluşturulup koordineli biçimde Türkiye’de bu olgunun gelişmesine dair güçlü adımların atılabileceği ümidi görülmektedir. Yurt dışında yaşayan Türk vatandaşlar ile iletişimin dört koldan sıkı tutulması Türk Diasporası açısından çok kıymetli bir adım olacağı aşikâr.

Bugün yurt dışında yaşamayı hedefleyen birçok genç için kılavuz olabilecek bir kitap olduğu görülmektedir. Göç olgusu ve diaspora kavramları detaylı bir

biçimde, bilimsel veriler ışığında, abartıya kaçılmaksızın incelenmiş ve yine bu yönde oluşan algılara hazır cevap bir çalışma niteliği taşır kıvama gelmiştir. Sonuçta, sunulan öneriler Türk eğitimine birçok açıdan katkı sağlayacaktır.



İSLAM MEDENİYETİ VAKFI
وقف الحضارة للإسلامية