

T.C.
KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANA BİLİM DALI

ULUSLARARASI İLİŞKİLERDE DİN VE ÜMMET İLKESİ:
ULUSLARARASI HUKUK KAVRAMININ İSLAM HUKUKU
AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Abdulaziz AKBULUT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KIRŞEHİR-2023

©2023-Abdulaziz AKBULUT

T.C.
KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANA BİLİM DALI

ULUSLARARASI İLİŞKİLERDE DİN VE ÜMMET İLKESİ:
ULUSLARARASI HUKUK KAVRAMININ İSLAM HUKUKU
AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

RELIGION AND PRINCIPLE OF UMMAH IN INTERNATIONAL
RELATIONS: EVALUATION OF INTERNATIONAL LAW
CONCEPT IN TERMS OF ISLAMIC LAW

Hazırlayan

Abdulaziz AKBULUT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Doç. Dr. Erman AKILLI

KIRŞEHİR-2023

KABUL VE ONAY

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı yüksek lisans öğrencisi, Abdulaziz AKBULUT tarafından hazırlanan “*Uluslararası İlişkilerde Din ve Ümmet İlkesi: Uluslararası Hukuk Kavramının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*” adlı tez çalışması tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından oybirliği/oyçokluğu ile **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak kabul edilmiştir.

Danışman (İmza)

Doç. Dr. Erman AKILLI

Üye (İmza)

Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL

Üye (İmza)

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman CANER

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../20..

(İmza)

Prof. Dr. Cemalettin İPEK

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

.../.../20..

Abdulaziz AKBULUT

İmza

ÖZET

ULUSLARARASI İLİŞKİLERDE DİN VE ÜMMET İLKESİ: ULUSLARARASI HUKUK KAVRAMININ İSLAM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan: Abdulaziz AKBULUT

Danışman: Doç. Dr. Erman AKILLI

2023-(XII+122)

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Sosyal Bilimleri Enstitüsü

Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı

Jüri

Doç. Dr. Erman AKILLI

Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman CANER

Bu çalışma kapsamında, İslam dinindeki ümmet anlayışı en geniş anlamda bir değerlendirme yöntemi ile farklılıkların birlikte yaşamaları açısından incelenmiş ve bu çerçevede ümmet kavramının İslam Hukuku bağlamında bir birliktelik anlayışı oluşumuna etkisi araştırılmıştır.

Günümüzde, toplumların ulusal ve uluslararası boyutta birbirleriyle iletişim ve etkileşimleri de Uluslararası İlişkiler disiplininin bir çalışma alanını oluşturmaktadır.

Din olgusunun Uluslararası İlişkiler disipliniyle ilişkisi süreç içerisinde bir dönüşüm geçirmiş ve bu olgunun disiplin tarafından tamamen reddedilme durumu terk edilerek, disiplin tarafından dikkate alınması gereken bir unsur haline gelmiştir. Bu bağlamda din olgusu, Uluslararası İlişkilerde teorik boyutta bir dikkate alınmama durumuyla karşılaşmış olsa da, pratik boyutta dış siyasetin oluşumunda ve yürütülmesinde her zaman ve zeminde önemsenmiştir.

İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler alanı, ilk dönemden itibaren hukuki bir temel üzerinden oluşturulmuştur. Bu bağlamda müteakabiliyet esasına başvurulmadan, İslami yönetimlerin tek taraflı dikkate almaları gereken düzenlemeler yapılmıştır.

İslam Hukukunun bir alt unsurunu oluşturan ve İslam Hukuku kaynaklarına ve yöntemlerine tam bir bağımlılık ilişkisinde bulunan İslam Uluslararası Hukuku, değişim ve gelişim olgularına açık bir alanı oluşturmakta ve böylelikle ihtiyaç halinde içtihat çerçevesinde yeni düzenlemelere de imkan sunmaktadır.

İslam Hukukunda, farklı kimliklerin varlığı onaylanmış ve tanışma odaklı bir anlayışla, farklılıklar zenginlik olarak değerlendirilmiş ve birlikte gerçekleşecek yaşamın oluşumu öngörülmüştür. Bu bağlamda, farklılıkların barışçıl bir şekilde birlikte yaşamaları için insanlar arasında eşitlik kabul edilmiştir.

Ümmet kavramı, sınırlandırılması mümkün olmayan bir kapsam alanına sahip olup, bu kavram dahilinde yer almak isteyen herkese açık bir nitelik taşımaktadır. Bu bağlamda, ümmet kavramının “Ümmet-i İcabet” ve “Ümmet-i Davet” çerçevesinde tüm insanlığı kapsam alanına dahil etmesi, birleştirici etkisinin tezahürü niteliğindedir. Bu anlayışın en güzel örneğini ise, Medine şehrinde Hz. Muhammed (S.A.V.) tarafından akdedilen Medine Sözleşmesi oluşturmaktadır.

Bu çalışma kapsamında, İslam Uluslararası Hukukunun bir özelliği olarak değerlendirilen “Ümmet İlkesi” kavramı toplumsal işbirliği bağlamında incelenmiştir. Bu bağlamda “Ümmet İlkesi” ile kastedilen; alınan tüm kararların ve gerçekleştirilen tüm eylemlerin (bireysel ve kurumsal; özel, sosyal ve ticari; idari ve siyasi; ulusal ve özellikle uluslararası), ilkesel olarak dikkate alınması gereken ümmetin toplamının (Ümmet-i İcabet ve Ümmet-i Davet) faydasına hareket etme prensibine uygun olması durumudur. Böylelikle, itikadi boyutta olmayan bir kavramsallaştırmayla; devletlerarası, milletlerarası ve toplumlararası bireysel ve kurumsal ilişkilerde ötekileştirmeme duygu, düşünce ve davranışı ile hareket edilmesi prensibinin ve toplumsal işbirliği açısından, ulusal ve uluslararası boyutta ortak ilkeler doğrultusunda barış içerisinde bir arada gerçekleşen bir yaşamın oluşturulması amaçlanmıştır.

İslam Uluslararası Hukuku, tüm insanlığa hitap eden ve tüm insanlığın iyiliğini önceleyen düzenlemeler barındırmakta olup, bu kapsamda alınan tüm kararlarda ve gerçekleştirilen tüm eylemlerde, Ümmet-i İcabet ve Ümmet-i Davet anlayışı çerçevesinde bir değerlendirme yapılarak, ulusal ve uluslararası boyutta bir dayanışma düşüncesi ile ümmetin toplamının faydasına hareket etme prensibi ilkesel olarak benimsenmiştir.

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki; ümmet mefhumunu, “Ümmet-i İcabet” ve “Ümmet-i Davet” anlayışıyla tanımlamak, benimsemek ve takip etmek; günümüz dünyasının ortak sorunlarına “Ümmet İlkesi” çerçevesinde ortak çözümler bulabilme yolunda önemli bir yol gösterici niteliğinde olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, İslam Hukuku, Medine Sözleşmesi, Uluslararası İlişkiler, Ümmet

ABSTRACT

RELIGION AND PRINCIPLE OF UMMAH IN INTERNATIONAL RELATIONS: EVALUATION OF INTERNATIONAL LAW CONCEPT IN TERMS OF ISLAMIC LAW

M.Sc. Thesis

Preparer: Abdulaziz AKBULUT

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Erman AKILLI

2023-(XII+122)

Kırşehir Ahi Evran University

Graduate School Of Social Sciences

International Relations Department

Jury

Assoc. Prof. Dr. Erman AKILLI

Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL

Asst. Prof. Dr. Abdurrahman CANER

In this study, the concept of ummah in the Islamic religion has been examined in the broadest sense as a method of evaluating coexistence among differences. Furthermore, it investigates the influence of the ummah concept within the context of Islamic Law in shaping a sense of unity.

In today's world, the interaction and communication between societies, both at the national and international levels, have become a significant area of study within the discipline of International Relations.

The concept of religion has experienced a transformation in its relationship with the discipline of International Relations over time. It has shifted from being entirely rejected by the discipline to becoming an element that requires consideration. While the concept of religion has often been overlooked in the theoretical dimension of International Relations, its practical significance has consistently played a role in the formation and implementation of foreign policy.

From its early stages, the field of International Relations in Islamic Law has been built upon a legal framework. Consequently, regulations were implemented, requiring Islamic governments to take unilateral actions without relying on the principle of reciprocity.

Islamic International Law, which forms a subordinate element of Islamic Law and is fully dependent on its sources and methods, constitutes an open field that is receptive to change and development. As such, it provides the possibility of introducing new regulations within the framework of jurisprudence when necessary.

In Islamic Law, the existence of different identities has been acknowledged and approached with a focus on understanding. Differences are valued as a source of richness, ultimately aiming to

cultivate coexistence. In this context, equality among individuals has been recognized to facilitate peaceful coexistence of differences.

The concept of ummah encompasses a scope that cannot be limited, and it carries an open nature to anyone who wishes to be part of it. In this context, the inclusiveness of the ummah concept, within the frameworks of “ummah of response” and “ummah of invitation”, is a manifestation of its unifying effect. The best example of this understanding is found in the Constitution of Medina, which was established by Prophet Muhammad (Peace Be Upon Him) in the city of Medina.

In this study, the concept of the “Principle of Ummah”, which is considered as a characteristic of Islamic International Law, has been examined within the context of societal cooperation. The “Principle of Ummah” refers to the idea that all decisions and all actions taken (individual and institutional; private, social and commercial; administrative and political; national and especially international) should be guided by the principle of benefiting the collective ummah (“ummah of response” and “ummah of invitation”). Thus, with a non-theological conceptualization, the aim is to establish a principle that promotes inclusivity in intergovernmental, international and inter-societal individual and institutional relationships, fostering a mindset and behavior of non-othering and also in terms of social cooperation, to establish a peaceful coexistence at the national and international levels in accordance with the common principles.

Islamic International Law encompasses regulations that address all of humanity and prioritize the well-being of all individuals. Within this framework, in all decision-making processes and in all actions taken, an evaluation is made based on the understanding of “ummah of response” and “ummah of invitation”, with the principle of acting for the collective benefit of the ummah at the national and international levels. This principle is adopted on a fundamental level, guided by the idea of solidarity, promoting the overall welfare of the ummah.

In conclusion, it is essential to emphasize that defining, embracing and adhering to the concept of ummah with the understanding of “ummah of response” and “ummah of invitation” can serve as a significant guiding principle in finding shared solutions within the framework of the “Principle of Ummah” for the common challenges of our world today.

Keywords: Constitution of Medina, International Relations, Islamic Law, Religion, Ummah

ÖNSÖZ

İnsan varlığının düşünce yapısı kavramlar üzerinden şekillenmekte ve bu çerçevede bazı kavramlar kişinin bu düşünce yapısında özel bir konum teşkil etmektedir. Ümmet kavramı da birçok insan için bu özel kavramlardan birisini oluşturmaktadır. Dini bir içeriğe sahip olan bu kavram, aynı zamanda sınır kabul etmez bir kapsam alanıyla İslam dininin evrensellik anlayışını yansıtmaktadır.

Hukuk, İlahiyat ve Uluslararası İlişkiler alanlarının kesişme noktasında bulunan çalışma konusu; insanlığın barış içerisinde bir arada yaşamasına katkı sunmak amacıyla belirlenmiş ve çalışma içeriği bu minvalde değerlendirilmiştir.

Uluslararası İlişkiler bölümü yüksek lisans programı süresince durumlara her zaman çözüm odaklı yaklaşan, yardımlarını esirgemeyen ve çalışmanın tamamlanmasında önemli ve faydalı katkıları olan değerli danışman hocam Doç. Dr. Erman Akıllı'ya, değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Gökbel'e ve değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Caner'e içtenlikle teşekkür ederim.

Maddi ve manevi desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli anneme, babama, kız kardeşime ve diğer tüm aile bireylerime; ayrıca fikirleri, inançları ve çalışmalarlarıyla duygu, düşünce ve davranış yapımda önemli izleri ve etkileri bulunan değerli hocalarıma; aynı zamanda değerli büyüklerime, küçüklerime ve tüm dostlarıma sevgi, saygı ve hürmet ile teşekkür ederim.

Dua ve desteklerini her zaman yanımda hissettiğim, yorgun anlarımdaki motivasyon kaynaklarım ve kendilerine ayıramadığım vaktin hüznünü anlayış ve bekleyiş içerisinde olgunlukla karşılayan sevgili eşim Elif'e, sevgili kızım Fatma Zühre'ye ve sevgili kızım Zeynep Sultan'a ise; en özel bir şekilde sevgiyle, şükür duası ve hamd duygusu içerisinde teşekkür ederim.

Kırşehir, 2023

Abdulaziz AKBULUT

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
BÖLÜM I	5
1. ULUSLARARASI İLİŞKİLERDE DİN	5
1.1. KAVRAMSAL İÇERİK	7
1.2. KAVRAMLAR BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRME	10
1.3. KURAMSAL BAĞLAMDA DEĞERLENDİRME	13
1.4. TARİHSEL OLGULAR BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRME	14
1.4.1. HAÇLI SEFERLERİ	14
1.4.2. KUDÜS MESELESİ	15
1.4.3. BOSNA-HERSEK SAVAŞI	16
1.5. ULUSLARARASI AKTÖRLER BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRME .	17
1.5.1. PAPALIK	17
1.5.2. İSLAM İŞBİRLİĞİ TEŞKİLATI	18
1.6. KAMU DİPLOMASİSİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRME	19
1.7. BÖLÜM DEĞERLENDİRMESİ	20
BÖLÜM II	22
2. İSLAM HUKUKUNDA ULUSLARARASI İLİŞKİLER	22
2.1. İSLAM HUKUKU	22
2.1.1. İSLAM HUKUKUNUN KAYNAKLARI	22
2.1.1.1. Kur'an	23
2.1.1.2. Sünnet	23
2.1.1.3. İcma	24
2.1.1.4. Kıyas	24
2.1.1.5. Sahabe Sözü	25
2.1.1.6. Örf	25
2.1.1.7. Maslahat	25

2.1.1.8. Sedd-i Zerai	26
2.1.1.9. Zaruret	26
2.1.1.10. İstihsan	26
2.1.1.11. İstishab	26
2.1.2. İSLAM HUKUKUNUN ÖZELLİKLERİ	26
2.1.3. İSLAM HUKUKUNDA HÜKÜMLERİN DEĞİŞMESİ	28
2.2. İSLAM ULUSLARARASI HUKUKU	29
2.2.1. İSLAM ULUSLARARASI HUKUKUNUN ÖZELLİKLERİ	30
2.2.1.1. Hukukilik İlkesi	30
2.2.1.2. Ahlakilik İlkesi	31
2.2.1.3. Adalet İlkesi	31
2.2.1.4. Eşitlik İlkesi	32
2.2.1.5. Ahde Vefa İlkesi	32
2.2.1.6. Tebliğ İlkesi	32
2.2.2. İSLAM ULUSLARARASI HUKUKUNDA DEVLETLERARASI İLİŞKİLERİN NİTELİĞİ	33
2.2.2.1. Savaş	33
2.2.2.2. Barış	33
2.2.2.3. Davet ve Tebliğ	34
2.2.3. DEĞERLENDİRME	34
2.3. İSLAM HUKUKUNDA ULUS, DEVLET VE DİPLOMASI KAVRAMLARI	35
2.3.1. ULUS KAVRAMI	35
2.3.1.1. Kavramsal İçerik	35
2.3.1.2. İslam Hukukunda Ulus Kavramı	36
2.3.1.2.1. Cemaat	37
2.3.1.2.2. Ashab	37
2.3.1.2.3. Aşiret	37
2.3.1.2.4. Kabile	37
2.3.1.2.5. Şab	38
2.3.1.2.6. Ehl	38
2.3.1.2.7. Âl	38
2.3.1.2.8. Karn	38
2.3.1.2.9. Kavim	39

2.3.1.2.10. Millet	39
2.3.1.2.11. Ümmet	40
2.3.1.2.12. Nâs	40
2.3.1.3. Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi	41
2.3.1.4. Değerlendirme	43
2.3.2. DEVLET KAVRAMI	44
2.3.2.1. Kavramsal İçerik	44
2.3.2.2. İslam Hukukunda Devletin Özellikleri	44
2.3.2.2.1. Allah'ın (C.C.) Hükümlerliği İlkesi	45
2.3.2.2.2. Adalet İlkesi	45
2.3.2.2.3. Eşitlik İlkesi	46
2.3.2.2.4. Düzen İlkesi	46
2.3.2.2.5. Danışma İlkesi	46
2.3.2.2.6. Biat İlkesi	48
2.3.2.2.7. İtaat İlkesi	48
2.3.2.2.8. Hoşgörü İlkesi	49
2.3.2.2.9. Toplumsal Dayanışma İlkesi	49
2.3.2.2.10. Uluslararası İşbirliği İlkesi	50
2.3.2.3. İslam Hukukunda Devletin Yetkileri	50
2.3.2.3.1. Yasama	50
2.3.2.3.2. Yürütme	51
2.3.2.3.3. Yargı	51
2.3.2.3.4. Maliye	51
2.3.2.3.5. Denetim	51
2.3.2.4. İslam Hukukunda Devletin Unsurları	52
2.3.2.4.1. Halk	52
2.3.2.4.2. Ülke	54
2.3.2.4.2.1. İslam Ülkesi (Dâru'l-İslam)	55
2.3.2.4.2.2. Harp Ülkesi (Dâru'l-Harb)	55
2.3.2.4.2.3. Sulh Ülkesi (Dâru's-Sulh)	56
2.3.2.4.3. İktidar	56
2.3.2.4.3.1. Devletin Şekli	58
2.3.2.4.3.2. Hükümet Sistemi	58
2.3.2.4.3.3. Halifelik Kurumu ile İlgili Tartışmalar ..	61

2.3.2.5. İslam Siyaset Düşüncesine Giriş	64
2.3.2.5.1. Siyasetname Geleneği	65
2.3.2.5.2. Düşünürler ve Görüşleri	66
2.3.2.5.3.1. Hz. Ali (R.A.)	66
2.3.2.5.3.2. Farabî	66
2.3.2.5.3.3. Maverdi	67
2.3.2.5.3.4. İmam Gazali	67
2.3.2.5.3.5. Yusuf Has Hacib	68
2.3.2.5.3.6. Nizamülmülk	68
2.3.2.5.3.7. İbn Haldun	69
2.3.2.5.3.8. Kınalızâde	70
2.3.2.6. Değerlendirme	71
2.3.3. DİPLOMASİ KAVRAMI	72
2.3.3.1. Kavramsal İçerik	73
2.3.3.2. İslam Hukukunda Diploması Kavramı	73
2.3.3.2.1. Diplomatik Hedefler	73
2.3.3.2.2. Diplomatik Görevler	74
2.3.3.3. İslam Hukukunda Diplomatik Temsilcilerin Hukuki Statüsü	74
2.3.3.3.1. Diplomatik İmtiyazlar	75
2.3.3.3.1.1. Kişi Dokunulmazlığı	75
2.3.3.3.1.2. İyi Muamele	75
2.3.3.3.1.3. Misyon Binalarının Dokunulmazlığı	75
2.3.3.3.1.4. Seyahat Özgürlüğü	75
2.3.3.3.1.5. İletişim Özgürlüğü	76
2.3.3.3.2. Diplomatik Muafiyetler	76
2.3.3.3.2.1. Yargı Muafiyeti	76
2.3.3.3.2.2. Vergi ve Gümrük Muafiyeti	76
2.3.3.4. Hz. Muhammed (S.A.V.) Döneminde Diplomatik Faaliyetler	76
2.3.3.4.1. Diplomatik Antlaşmalar	77
2.3.3.4.2. Diplomatik Mektuplar	80
2.3.3.5. Değerlendirme	81
2.4. BÖLÜM DEĞERLENDİRMESİ	81

BÖLÜM III	83
3. ULUSLARARASI İLİŞKİLERDE ÜMMET İLKESİ	83
3.1. ÜMMET KAVRAMI	83
3.1.1. KAVRAMSAL İÇERİK	83
3.1.2. DEĞERLENDİRME	88
3.2. MEDİNE SÖZLEŞMESİ	88
3.2.1. MEDİNE SÖZLEŞMESİ VE ÜMMET KAVRAMI	91
3.2.2. DEĞERLENDİRME	93
3.3. ÜMMET İLKESİ	94
3.3.1. KAVRAMSAL İÇERİK	96
3.3.2. TOPLUMSAL İŞBİRLİĞİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER	97
3.3.3. İSLAM HUKUKUNDA ULUS, DEVLET VE DİPLOMASİ KAVRAMLARININ ÜMMET KAVRAMI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ	104
3.3.3.1. Ulus Kavramının Ümmet Kavramı Bağlamında Değerlendirilmesi	104
3.3.3.2. Devlet Kavramının Ümmet Kavramı Bağlamında Değerlendirilmesi	105
3.3.3.3. Diplomasi Kavramının Ümmet Kavramı Bağlamında Değerlendirilmesi	106
3.3.4. HZ. MUHAMMED (S.A.V.) DÖNEMİNDEKİ DİPLOMATİK FAALİYETLERİN ÜMMET KAVRAMI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ	106
3.3.5. MEDİNE SÖZLEŞMESİ VE ÜMMET İLKESİ	107
3.4. BÖLÜM DEĞERLENDİRMESİ	107
SONUÇ	109
KAYNAKÇA	112
ÖZGEÇMİŞ	122

GİRİŞ

Uluslararası İlişkiler alanı süreç içerisinde devlet odaklı bir çalışma alanından birey ve toplumsal boyutları da dikkate alan bir akademik disipline dönüşmüştür. Bu bağlamda, toplumların ulusal ve uluslararası boyutta birbirleriyle iletişim ve etkileşimleri de Uluslararası İlişkiler disiplininin bir çalışma alanını oluşturmaktadır. Din olgusunun Uluslararası İlişkiler disipliniyle ilişkisi de bu süreçte bir dönüşüm geçirmiş ve bu olgunun disiplin tarafından tamamen reddedilme durumu terk edilerek, disiplin tarafından dikkate alınması gereken bir unsur haline gelmiştir.

Bu çalışma kapsamında, İslam dinindeki ümmet anlayışı en geniş anlamda bir değerlendirme yöntemi ile farklılıkların birlikte yaşamaları açısından incelenmiş ve bu çerçevede ümmet kavramının İslam Hukuku bağlamında bir birliktelik anlayışı oluşumuna etkisi araştırılmıştır. Kapsamlı bir kaynakça taraması neticesinde, ilgili konular çerçevesinde İslam tarihinin klasik dönemine ait görüşler ile günümüz düşünürlerin görüşleri ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Bu bağlamda özellikle hukuki görüşlerin açıklanmasında genel itibarıyla kişilerden ziyade fikirlerin belirtilmesine özen gösterilmiştir.

İslam dinindeki kapsamlı ve kapsayıcı ümmet anlayışının Uluslararası İlişkiler disiplini çerçevesinde bir toplumsal işbirliği bağlamında değerlendirilmesi ve bu ümmet anlayışının İslam Uluslararası Hukukunun ilkesel bir özelliği olarak değerlendirilmesi, çalışmanın özgünlüğünü oluşturmaktadır.

Bu çalışma kapsamında; bölümler arasında tümdengelim yöntemi benimsenmiş ve genelden özele doğru gelişen bir çalışma usulü takip edilmiştir. Bu çerçevede; öncelikle Uluslararası İlişkiler bağlamında din olgusu genel olarak incelenmiş, sonrasında daha özel bir boyutu teşkil eden İslam dininin Uluslararası İlişkiler kuramı detaylıca araştırılmış ve son olarak da İslam Uluslararası Hukukunun bir özelliği olarak değerlendirilen “Ümmet İlkesi” açıklanmıştır. Bölümler içerisinde ise, tümevarım yöntemi benimsenerek, parçalardan bütüne ve özelden genele doğru gelişen bir çalışma yöntemi takip edilmiştir.

İslam Hukuku; farklılıkları bir zenginlik olarak gören bir yapıya sahip olup, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Medine şehrinde oluşturmuş olduğu siyasi yapı ve bu siyasi yapı bağlamında düzenlenmiş olan Medine Sözleşmesi, bu çoğulculuğun kurumsal tezahürünü yansıtmıştır (Korkusuz, 2012: 189-190). Medine Sözleşmesi çerçevesinde oluşturulmuş olan ümmet mefhumu ise, bir siyasi ve içtimai kavram olarak değerlendirildiğinde, Uluslararası İlişkiler alanına “çokluk içinde birlik” ve “birlik içinde çokluk” temelinde farklı bir bakış

açısı sunabilme potansiyelini taşımaktadır.

Günümüzde ise, milliyetçilik akımlarının sebep olduğu ayrışmalara karşı ümmet kavramının birleştirici ve bütünleştirici vasfı yeniden keşfedilmeye ve yorumlanmaya çalışılmaktadır. Bu minvalde; ırk üstünlüğü anlayışını reddeden ve çoğulcu bir yapıyı kabul eden İslam dini ve ümmet bilinci çerçevesinde, ortak sorunlara ortak çözümler arama düşüncesi tekrar önem kazanır hale gelmiştir (Bulut, 2012: 309). Özellikle belirtmek gerekir ki; İslam dininde insanlar arasında eşitlik öngörülmüş, ayrıcalıklı bir zümrenin varlığı reddedilmiş (İzzetbegoviç, 2012: 53) ve İslam'ın, "hiçbir ayrımın olmadığı bir birlik" (İkbal, 2021: 71) ve "insan menşeinin birliği" (İkbal, 2014: 169) olduğu vurgulanmıştır. İnsan birliği düşüncesi arayış ve anlayışına ancak, "bütün insanlığın tek bir topluluk ve bütün insanların hayatının bir tek manevî kaynağı oluşu gerçeğinin algısıyla" ulaşılabileceği belirtilmiştir (İkbal, 2014: 175). Bu bağlamda ayrıca, İslam dininin tüm insanlık için bir "karşılıklı dayanışma ve birbirine bağlı zincirler sistemi" öngördüğü ve bu yapı içerisinde "ruhi ve hissi huzurun" gelişimini her bir insan açısından güvenceye aldığı ifade edilmiştir (Ebu Süleyman, 1988: 35-36).

Bu çalışma kapsamında; giriş bölümünü takip eden birinci bölümde "Uluslararası İlişkilerde Din" başlığı altında din olgusu, Uluslararası İlişkiler alanına dahil olan farklı bağlamlarda incelenmiştir. Bu çerçevede kavramsal içeriklerin açıklanmasından sonra din olgusu; kavramlar, kuramsal, tarihsel olgular, uluslararası aktörler ve kamu diplomasisi bağlamlarında incelenmiş ve bölüm sonunda bir değerlendirme gerçekleştirilmiştir.

İkinci bölümde ise "İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler" başlığı altında, öncelikli olarak İslam Hukuku ve İslam Uluslararası Hukuku kavramlarının geniş bir şekilde açıklamaları yapılmış ve bunu takiben; "İslam Hukukunda Ulus, Devlet ve Diplomasi Kavramları" alt başlığı altında ilgili kavramların ayrı ayrı incelemeleri gerçekleştirilmiş ve tümevarım yöntemi çerçevesinde farklı kavramların detaylıca araştırılmaları sonucunda bütün hakkında bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. İkinci bölüm kapsamında; ilgili kısımlarda ulus, devlet ve diplomasi kavramlarının kavramsal içerikleri belirlendikten sonra, sırasıyla; İslam Hukukunda ulus, devlet ve diplomasi kavramlarının ayrıntılı olarak siyasi ve hukuki incelemeleri yapılmıştır. Bu bölüm çalışmanın en kapsamlı kısmını oluşturmuştur.

Bu bağlamda Uluslararası İlişkilerin temel aktör olarak kabul ettiği devlet olgusu, İslam Hukuku açısından en ayrıntılı bir şekilde incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Bu kapsamda ayrıca İslam Hukukunda devlet olgusunun iktidar boyutunu oluşturan Halifelik

kurumu da detaylı bir araştırmaya tabi tutulmuştur. Bu çerçevede özellikle belirtmek gerekir ki; çalışmanın ikinci bölümünde incelenen kavramlar açısından Sünni ve Şii öğretide görüş ayrılıkları olması sebebiyle, bu çalışma kapsamında genel itibarıyla Sünni görüşler ifade edilmiştir.

İslam Hukukunda Halifelik kurumu, terim olarak İmamet kavramıyla ifade edilmiş ve İslam siyasi tarihindeki anlaşmazlıklar bu alandaki farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır (er-Rayyıs, 2017: 85-86). Bu bölümlerin nedeninin “cemaati liderine bağlayan bağla ilgili farklı görüşlerin” olduğu, fakat bu bölümlerin Müslümanlar arasında var olan birliği mutlak manada bozmadığı bildirilmiştir (Gardet, 2014: 232-233). Özellikle belirtmek gerekir ki; tüm bu ihtilaflara rağmen, ilk dönem İslam Halifelerinin tümünü bir değer olarak kabul etmek ve kendilerinin kabiliyet ve niteliklerinden en güzel bir şekilde istifade etmek en doğru yol ve yöntem olacaktır (Hamidullah, 2014: 294). Bu bağlamda ayrıca; oluşan siyasi ihtilafın bir sonucu olarak dini konular hakkında gerçekleştirilen tartışmaların bilgi üretimi ile neticelendiği belirtilmiş ve bu tartışmalarda karşı tarafın itikadi boyutta eleştirilmekte olduğu, fakat siyasi boyutta asla Müslüman toplumunun dışında kabul edilmediği ifade edilmiştir (Macit, 2011: 402).

Sünni siyaset düşüncesinde, İmamet bir itikadi konuyu değil, bir fıkhi konuyu teşkil etmektedir ve bu sebeple de İmamet konusu fıkıh kitaplarında konu edilmiş ve içtihat alanına dahil edilmiştir. Şii siyaset düşüncesinde ise, İmamet itikadi bir konuyu oluşturmaktadır (Akdoğan, 2000: 28-29). Fakat süreç içerisinde, Hilafet kurumuna atfedilen kutsallık anlayışı ile Sünni siyaset düşüncesinin de aynı bir gelişimi takip ettiği savunulmuş (Uludağ, 2020: 112) ve özellikle siyasi şartlar sebebiyle fıkhi eserlerde siyasi ve idari konuların yeterli miktarda incelenmediği belirtilmiş ve bu konuların kısmen başka çalışmaların “satır aralarında” işlendiği ifade edilmiştir (Yaman, 2015: 97-104).

Şii siyaset düşüncesinde teokratik bir anlayış mevcuttur (Özarslan, 2005: 42-43) ve “imam, ilâhî bir hak olarak devleti yönetir” (İkbal, 2021: 31). İmam’ın gönderilmesini ilahi bir zorunluluk olarak değerlendiren Şii siyaset düşüncesi, İmamet’in de Hz. Muhammed’in (S.A.V.) soyundan gelenler tarafından icra edilmesi gerektiğini savunmuştur (Farsakh, 1995: 106, 109; Zubaida, 2008: 144). Bu bağlamda Şii siyaset düşüncesi, ilahi rehberliğin Allah (C.C.) tarafından bir belirlemeyle gerçekleştiğini kabul ederken; Sünni siyaset teorisinde ise seçim yoluyla belirleme ilkesi benimsenmiştir (Ahmed, 1995: 102). Biat yöntemiyle gerçekleşen bu seçim ümmet tarafından gerçekleştirilmekte ve bu doğrultuda iktidarın kaynağını ümmet oluşturmaktadır (er-Rayyıs, 2017: 167). Bu görüşlerin neticesinde; Şii

siyaset düşüncesinde İmam ile anlaşmazlığa düşmek teorik olarak dahi mümkün değilken, Sünni siyaset düşüncesinde ise Halifeye muhalefet etmek teorik boyutta mümkün olarak değerlendirilmiştir (Farsakh, 1995: 115). Fakat bu bağlamda, “şiddet içerikli herhangi bir iktidar değişimi hamlesinin gerek İslam dininin temel kaynakları gerekse politik menfaat açısından isabetli bir yaklaşım olmadığı” belirtilmiştir (Barlak, 2018: 415).

Bu çalışmanın üçüncü bölümünde ise, “Uluslararası İlişkilerde Ümmet İlkesi” başlığı altında, öncelikli olarak ümmet mefhumunun detaylı bir kavramsal içerik analizi gerçekleştirilmiş ve Medine Sözleşmesi ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Nihayetinde; bu çalışma kapsamında İslam Uluslararası Hukukunun bir özelliği olarak tanımlanmaya çalışılan “Ümmet İlkesi” kavramı, ilgili alt başlık altında toplumsal işbirliği bağlamında kavramsallaştırılmıştır. Bu çerçevede; öncelikle toplumsal işbirliği ile ilgili görüşler açıklanmış; İslam Hukukunda ulus, devlet ve diplomasi kavramlarının ve Hz. Muhammed (S.A.V.) dönemindeki diplomatik faaliyetlerin ümmet kavramı bağlamında değerlendirilmeleri gerçekleştirilmiş ve Medine Sözleşmesinin “Ümmet İlkesi” açısından tahlili yapılmıştır.

Sonuç bölümünde ise, genel bir değerlendirmenin neticesinde çalışma kapsamında belirlenen araştırma soruları cevaplanmıştır.

Bu çalışma kapsamında cevabı aranan araştırma soruları şu şekilde ifade edilebilir:

1. Din olgusu Uluslararası İlişkiler alanında etkili midir?
2. Böyle bir etki varsa, Uluslararası İlişkilerin hangi alanlarında mevcuttur?
3. İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler alanıyla ilgili düzenlemeler mevcut mudur?
4. İslam Uluslararası Hukukunda ilkesel bir düşünce boyutunda ümmet kavramı etkili midir?
5. Böyle bir etki varsa, Uluslararası İlişkiler alanında bir “Ümmet İlkesi” kavramsallaştırması gerçekleştirilebilir mi?

BÖLÜM I

1. ULUSLARARASI İLİŞKİLERDE DİN

Birinci bölümde; Uluslararası İlişkiler ve din terimlerinin kavramsal içerik analizlerini takiben din olgusu, Uluslararası İlişkiler alanına dahil olan farklı bağlamlarda incelenecektir. Bu çerçevede Uluslararası İlişkiler ve din olgusu; kavramlar, kuramsal, tarihsel olgular, uluslararası aktörler ve kamu diplomasisi bağlamlarında araştırılacak ve bölüm sonunda bir değerlendirme gerçekleştirilecektir.

Avrupa kıtasında yer alan devletler, 17. yüzyıla kadar kendilerini dinin koruyucuları olarak görmüş ve kilise ile ruhban sınıfının koruyucusu ve destekleyicisi olarak hareket etmiştir (Zubaida, 2008: 180). Vestfalya Antlaşmasına kadar din olgusu Batı dünyasında ulusal siyasette otorite ve meşruiyet açısından belirleyici olmuş, uluslararası siyasette de savaş ve barışın tayininde etkin bir işlev görmüştür. Bu antlaşmanın imzalanışından sonra ise, din olgusu Uluslararası İlişkilerde temel saik olmaktan uzaklaştırılmış ve temel aktör olan devletlerin çıkarları geçerli kabul edilmiştir (Şahin, 2016: 15-16, 53-54). Fakat özellikle belirtmek gerekir ki, din olgusu; Vestfalya Antlaşması ile birlikte Uluslararası İlişkiler alanında Batı dünyası açısından artık etkin bir konum teşkil etmemiş olsa bile, Batı dünyası haricinde temel belirleyici unsur olmayı hiçbir zaman kaybetmemiş ve Soğuk Savaş sonrasında özellikle uluslararası çatışmalar üzerinden uluslararası boyutta tekrar görünür hale gelmiştir (Şahin, 2016: 10-11, 98-102).

Siyasal kavramının belirlenmesinde dost ve düşman ayrımını kullanan Schmitt, ancak bu ayrımın sadece “salt kavramsal bir ölçüt” sunduğunu ve “nihai bir tanım” olmadığını belirtmiş ve asıl önemli hususun “siyasal düşmanın öteki, yabancı” olması olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda ayrıca, dost ve düşman kavramlarının “normatif ya da saf düşünsel karşıtlıklar” olmadığını açıklamış ve siyasal kavramının niteliği gereği devletler açısından bir çoğulculuğa sebep olduğunu ifade etmiştir (Schmitt, 2014a: 56-58, 84). Ayrıca; dini sebeplerin de insanlarda dost ve düşman ayrımına yol açacak bir siyasal karşıtlık oluşturabileceğini ve dini saiklerle gerçekleşse bile, dini toplulukların bir çatışma veya işbirliğinin tarafı olması durumunun, onlara “siyasal bir birim” olma vasfını kazandırmakta olduğunu belirtmiştir (Schmitt, 2014a: 67-68). Schmitt; “modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır” değerlendirmesinde bulunmuş ve bu kavramların ilahiyat alanından devlet kuramı alanına aktarılmış olduğunu bildirmiştir (Schmitt, 2014b: 41). Bu bağlamda ayrıca; ilgili kavramların yeniden oluşan

tanımlamalarının “dinî içeriklerinin boşaltılması ve yeni anlamların doldurulmasıyla” gerçekleştiği ifade edilmiştir (Çınar, 2006: 18).

Aşkın güçlerin etkinliğine olan inançla normatif olarak belirlenmiş bir dünyaya olan inancı birleştiren dinlere odaklanıldığında, insanların ve siyasetin dinlere olan ilgisinin son yıllarda önemli ölçüde artmış olduğu gözlemlenmektedir. Bu bağlamda; dinler ve onların siyasallaşmasının kendine özgü bir anlamı olduğu; güç ve çıkar düşüncesiyle şekillenen dünya siyasetinin gerilim alanlarının birçoğunun ancak dini unsurların dikkate alınmasıyla yeterli ölçüde anlaşılabilir ve açıklanabilir olduğu belirtilmiştir. Böylelikle; siyasi ve ekonomik çatışma alanlarına ek olarak, dini tartışmalara dayanan anlaşmazlık potansiyelinin bir çatışmaya dönüşmesinin dünyanın her yerinde mümkün olduğu savunulmuştur (Röhrich, 2006: 11).

Küreselleşme ve dinlerin evrensel mesajları arasında kurulan ilişkiyi hatalı ve geçersiz olarak değerlendiren Macit, böyle bir ilişki bağının “dinleri reddettiği şeyle tanımlamak” manasına geleceğini ve bu doğrultuda dinlerin, “değerler düzeyinde kan ve ırk bağını aşan bakış açısını kazandırmayı ve insanlar arasında adaleti sağlamayı” amaçladığını; buna karşın küresel ideolojinin ise, “özel ekonomik ve politik çıkarı dünya ölçeğinde yaymak için her yolu meşru” olarak değerlendirdiğini belirtmiştir. Macit ayrıca; adaletli bir toplum olmanın esasını, “insan ve insani ilişkiler ağını ifade eden yaşantı biçimleri inşa eder” açıklamasında bulunmuştur (Macit, 2011: 329-331). Fakat bu bağlamda ayrıca, uluslararası alanda özellikle küreselleşme olgusu çerçevesinde şartların değişimi ile birlikte din olgusunu da bilhassa çatışmaları önleyebilecek birleştirici bir unsur kapsamında değerlendiren yeni teoriler ortaya çıkmıştır (Arı ve Arslan, 2005: 24-26; Durmaz ve Okumuş, 2020: 78-84).

Kepel; İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte, siyaset alanının dinden tamamen bağımsız hareket etmeye başladığını, din olgusunun büyük ölçüde insanların özel yaşamlarına ait bir mesele haline geldiğini ve toplumun örgütlenmesini yalnızca dolaylı şekilde etkileyen bir olgu olarak değerlendirildiğini belirtmiştir. Fakat 1975 yılından itibaren geniş ölçekli bir karşı hareketin başladığını ve artık dünyevi değerlere yönelmeyen ve toplumsal düzeni yeniden kutsal bir temele oturtmak isteyen din temelli yeni fikri hareketlerin geliştiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda ayrıca; tanrı fikrinden uzaklaşmanın yanlışlığı çerçevesinde modernitenin oluşturduğu tüm başarısızlıkları ve umutsuzlukları aşma girişimiyle bir tartışmanın geliştiğini bildirmiş ve bu eğilimin çok kısa bir sürede, en farklı kökenlere ve uygarlık düzeylerine sahip kültürleri etkileyen evrensel bir olguya dönüştüğünü vurgulamıştır. Kepel; günümüz dünyasının toplumsal ve uluslararası

ilişkilerinin tam olarak tanımlanamayan bir değişime uğradığını ve din olgusunun bu yeni dönemi anlamlandırmada açıklayıcı bir işleve sahip olduğunu belirtmiştir (Kepel, 2001: 13-14, 27).

Günümüzde din olgusunun devletler tarafından, “çıkarlarını ya da ötekileştirici güvenlik politikalarını örtmek için araçsallaştırarak” kullanıldığı ifade edilmiş ve bunun önlenmesi amacıyla medeniyetlerarası işbirliğini önceleyen fikri çalışmalara ve siyasi faaliyetlere ihtiyaç olduğu belirtilmiştir (Oran, 2017: 19-20).

Gazali; Kâfirûn Suresini, “uluslararası ilişkileri kuracak hükümlerden” olarak açıklamış ve “dinlerin farklılıklarını kabul etmeliyiz ve karşılıklı oturumlar gerçekleştirerek sakin diyalog ve güzel tartışma yapmalıyız” değerlendirmesinde bulunmuş, fakat bu durumun karşılıklı gerçekleşmesi gerektiğini de ifade etmiştir (Gazali, 2000: 693-694). Bu bağlamda Medine Sözleşmesinin içeriğinde de Kâfirûn Suresinde yer alan hoşgörü ve çoğulcu ilke benimsenmiş ve böylelikle farklılıkların birlikte yaşamalarının hukuki temeli oluşturulmuştur (Berber, 2016: 481).

1.1. KAVRAMSAL İÇERİK

Uluslararası İlişkiler kavramı, tarihsel süreç içerisinde farklı şekillerde tanımlanmış ve günümüzde en geniş şekliyle “uluslararası alanda devlet ve devlet dışı tüm aktörler arasındaki her tür ilişkiyi” kapsam alanına dahil edecek biçimde bir tanımlamaya sahip olmuştur. Bu doğrultuda, siyasal ve toplumsal ilişkiler “çok aktörlü” ve “karmaşık bir ilişki ağı” çerçevesinde gerçekleşmektedir (Arı, 2013a: 11-13).

Din kavramı; Arapçada “adet, usul, tutulan yol” anlamlarına gelmekte ve “kutsal olanın yaşanması” olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca; din olgusu düzenleyici bir niteliğe sahip olup, kurallar çerçevesinde bireysel ve toplumsal hayatı tertip etmektedir (Uysal, 2022: 86-87). Böylelikle din olgusu, içtenlikle kabul ve intisap etme konusunu oluşturmakta ve bu sebeple de herhangi bir cebri kullanım alanını oluşturmamaktadır (Akyüz, 1998: 415). Bu bağlamda Gökbel; “Din, insanın hem akıl, hem duygu, hem de sezgi yönüne hitap eder. Din, insanın kişiliğine ve topluma yön verir, şekil verir.” ve “Din, belirli bir dünya görüşü de verir.” değerlendirmelerinde bulunmuştur (Gökbel, 1997: 43, 45).

Ayrıca; dinin insana temel hedefler belirlediği ve bu hedefler doğrultusunda bir yaşam önerdiği ifade edilmiş (Watt, 2001: 52); din teriminin, kişiye dünyayı anlamlandırma ve kendini bir yere konumlandırma işlevi gördüğü belirtilmiş ve bir baskı aracı olmaktan ziyade, kişinin benimsediği bir kurtuluş aracı olduğu bildirilmiştir (Mardin, 2011: 30, 43).

İkbal, dini hayatın üç evreye ayrıldığını ve bunların (1) “iman”, (2) “fikir” ve (3) “marifet” olduğunu belirtmiştir (İkbal, 2014: 215).

Dinin; insanlık tarihi boyunca hep var olduğu ve amacının, insanın insanlığını gerçekleştirmesinde ona yol gösterecek katkılar sunmak olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda, “düzen” ve “kutsallık” kavramlarının dinin belirgin özelliklerine işaret ettiği ifade edilmiştir (Güler, 2019: 88). Dinin; hukuk, siyaset ve iktisat alanlarıyla karşılıklı ve değişken bir etkileşim içerisinde bulunduğu kabul edilmiş (Uludağ, 2020: 19) ve din ile adalet düşüncesinin iç içe olduğu ve bu doğrultuda dinin hem kişilerin adaletli olmasını hem de düzenin adil bir şekilde oluşturulmasını amaçladığı vurgulanmıştır (Akdoğan, 2021: 211).

Din kavramının, siyaset ve ideoloji kavramlarıyla özlü bir ilişkisinin varlığı savunulmuş ve dinin geniş anlamda, “düşünce, inanç, ilke ve değerler bütünü” ile ifade edildiği; dar anlamda ise, kainatın mevcudiyetinin bir yaratıcısının varlığı ile açıklanması olduğu belirtilmiştir (Akdoğan, 2000: 15). Bu bağlamda din kavramı; “kaynağı ve kurucusu bir Yaratıcı fikrine dayanan varlıkların yaşam kurallarını belirleyen sistem ve düzen” olarak tanımlanmıştır (Sayın, 2011: 235).

Tarihsel bir değerlendirme olarak, dinin bir “dünya kurma girişimi” ve “hem dünya idame ettirici hem de dünya-sarsıcı bir güç” olduğu belirtilmiştir (Akdoğan, 2000: 17). Dinin bu anlamda insanı değiştirdiği ve geliştirdiği, insanın ise dünyayı değiştirdiği ve geliştirdiği ifade edilmiştir (Akdoğan, 2021: 21). Bu çerçevede, insanın hayatında derin izler ve etkiler bırakan din olgusunun siyaset ile ilişkisi uzun süre boyunca olağan karşılanmış (Watt, 2001: 13) ve zaman zaman siyasal otoritenin meşrulaştırılma işlevini de üstlenmiştir (Akdoğan, 2021: 213).

Mardin, inanç sistemlerini bir “yumuşak ideoloji” olarak tanımlamış (Mardin, 2011: 14); fakat Gökbel, “Hiçbir fikir, felsefe ve ideolojinin dinin yerini tutması mümkün olmadığı gibi onun yaptığı tesiri de yapması düşünülemez.” değerlendirmesinde bulunmuştur (Gökbel, 1997: 45).

Din, değer felsefesi açısından bir kültür unsuru olarak değerlendirilmiş (Uludağ, 2020: 19); ayrıca, dinin bir doğa bilimi olmadığı belirtilmiş ve insan varlığının öznel bir deneyimini açıklama amacı taşıdığı vurgulanmıştır (İkbal, 2014: 35). Bu bağlamda; dinin, “daha geniş ve kapsamlı bir hayatı aramaktan ibaret”, “insan şuurunu aydınlatan bir gaye” ve “hakikat’e giden yegâne yol” olduğu belirtilmiş; fikri ve ruhi ilerlemenin sadece din ile mümkün olduğuna işaret edilmiştir (İkbal, 2014: 216, 218, 223). Ayrıca dinin hedefinin,

“insicamlı bir sosyal bütün inşa etmek” olduğu savunulmuştur (İkbal, 2021: 77).

Dinlerin; insanların bireysel dini yaşamlarını göz ardı etmeden, insanın bir sosyal varlık olması sebebiyle toplumsal hayata da etkili bir şekilde müdahil olduğu (Güler, 2019: 89) ve bu çerçevede siyasetin de “belli bir inanç ve ahlâk üzerine oturtulması” düşüncesini benimsediği ifade edilmiştir (M. Erdoğan, 2019: 18). Dinin; “sembolik bütünleştirme”, “toplumsal kontrol” ve “toplumsal yapılandırma” işlevlerinin olduğu ve “toplumsal uzlaşma ve birliğin temel dinamiklerinden biri” olarak kabul edilmesi gerektiği savunulmuştur (Akdoğan, 2021: 212). Ayrıca; dinlerin toplumsal bir bakış açısına sahip olmaları durumunda, siyaset ile ilgilerinin kuvvetli olacağı belirtilmiştir (Watt, 2001: 53). Bu bağlamda, dinin “mana ve kimlik sistemi” oluşturma işlevinin ve bu sistemin farklılık ve çoğulculuk olgularını açıklama isteminin; din olgusunun özellikle çatışmaların engellenmesi, barışın tesisi ve birlikte yaşam konuları açısından Uluslararası İlişkiler alanında var olan etkisini gösterdiği bildirilmiştir (Arı ve Arslan, 2005: 47-48). Ayrıca din olgusunun, “çatışma ve çatışma çözümünde kalıcı, sürekli ve belki de kaçınılmaz bir etken olduğu” vurgulanmıştır (Durmaz ve Okumuş, 2020: 97).

Din olgusu kimlik kavramıyla da ilişkilidir. Akıllı; kimlik kavramını, “bir birey veya insan topluluğuna ait benlik bilincinin, zaman içerisinde ve farklı şartlar altında bağımlı veya bağımsız değişkenler üzerinden tekrar tekrar tanımlanması” olarak açıklamıştır (Akıllı, 2016: 9). Bu çerçevede ayrıca; dinin kimlik oluşumunda etkin bir unsur olduğu, “dış politikanın, vazgeçilmez bir unsuru olan sosyo-kültürel boyutunu” oluşturduğu ve milliyetçilik üzerinden açıklanan birçok çatışmanın dine dayanan bir geçmişinin de olduğu belirtilmiştir (Arı ve Arslan, 2005: 9-10). Oran ise, din olgusunun Uluslararası İlişkiler alanını özellikle kimlik inşası bakımından etkilediğini ifade etmiş ve bu bağlamda dinin; “bireylerin, toplumların ve devletlerin kendi kimliklerini tanımlamalarında en temel kaynaklardan biri” olduğunu bildirmiştir (Oran, 2017: 15). Böylelikle, din olgusu benlik bilincinin tanımlanmasında etkin olması sebebiyle kimlik tasavvurunun oluşumunda geçerli olmaktadır.

Özellikle belirtmek gerekir ki; Uluslararası İlişkiler alanındaki inşacı kuram tarafından ifade edilen, “aktörlerin önce kimliklerini tanımladıklarını sonra da bu tanımladıkları kimliğe göre hedef, amaç ve eylemlerini tayin ettiklerini” düşüncesi ve “kimlik mefhumunu, iç etkenler bağlamında analiz etmek” önerisi (Akıllı, 2016: 20-21), Uluslararası İlişkilerdeki aktörler tarafından gerçekleştirilen icraatlarda din olgusunun dikkate alınma gerçeğini ve gerekçelerini incelemede teorik bir temel sağlayacaktır.

1.2. KAVRAMLAR BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRME

Uluslararası İlişkiler alanında kullanılan bazı kavramları din olgusu bağlamında değerlendirmek mümkündür. Bu çalışma kapsamında, teopolitika ve medeniyet kavramlarının din olgusu bağlamında bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Teopolitika kavramını, “devletlerin dinselikle ilişkisi, dinlerin politik misyonu, tarihsel dönüşümlerde dinselliğin rolü” ve “iktidar biçimleriyle tanrı telakkileri ilişkisi” olarak tanımlamak mümkündür (A. Özcan, 2013: 10). Özcan; teoloji ve siyaset ilişkisinin, “düşünce tarihinin en problematik konusu” olduğunu belirtmiş ve bu iki kavramın tarihsel bakış açısından “birbirinin uzantısı ve yansıması” olduklarını savunmuştur. Ayrıca; bu durumun farklı yorumlanması sonucunda, iki farklı kurumsallaşmanın ortaya çıktığını; bunların da, “teolojinin politikası” olarak tanımladığı teokrasi anlayışının ve “politikanın teolojisi” olarak tanımladığı laiklik anlayışının olduğunu belirtmiştir (A. Özcan, 2013: 17-18, 20). Özcan; devletlerin kendi aralarındaki çatışmacı rekabetin bir sonucu olarak, devlet olgusunun, dini inançlar dahil olmak üzere insanların ve toplumların her türlü durum ve davranışlarını kendi menfaatine kullanma eylemini ortaya çıkardığını bildirmiştir (A. Özcan, 2013: 96).

Bu bağlamda; Soğuk Savaş döneminde din de bir araç olarak kullanılmış ve Amerika Birleşik Devletleri'nin Sovyetler Birliği'ne karşı yürütmüş olduğu çevreleme politikasının bir parçası olan “Yeşil Kuşak Projesi” kapsamında etkinliğini göstermiştir. Sovyetler Birliği'nin söylemde ve eylemde dinsizleştirilmesi, bu ülkeye komşu olan ülkelerin İslami hareketlere mensup olan kişiler tarafından yönetilerek bir çevreleme oluşturulmaya çalışılması ve bu proje kapsamında Sovyetler Birliği'ne karşı dini koruma adına savaşan grupların desteklenmesi ile din olgusu da Uluslararası İlişkiler alanında görünür hale gelmiş ve “üzeri örtülmüş din, bu örtünün kalkmasıyla tekrar kendini hissettirmeye” başlamıştır (Şahin, 2016: 10-11, 68). Bu çerçevede ayrıca, Sovyetler Birliği'nin dağılması sürecinde din olgusunun doğu blokunda yer alan birçok ülkedeki muhaliflerin desteklenmesinde de etkili olduğu ifade edilmiştir (Arı ve Arslan, 2005: 7-8).

Günümüzde Uluslararası İlişkiler alanında medeniyet kavramı çerçevesinde yoğun tartışmalar gerçekleşmektedir. Bu çalışma kapsamında medeniyet kavramı; “Şarkiyatçılık”, “Medeniyetler Çatışması” ve “Medeniyetler İttifakı” konuları odaklı bir incelemeye tabi tutulacaktır.

Kalın; medeniyet kavramını, “bir ‘dünya görüşünün’ zaman ve mekân yani tarih ve

coğrafya boyutunda tezâhür ve tecessüm etmiş hali” olarak tanımlamış ve “medeniyet, insan hayatına ilişkin maddî ve manevî bütün temel unsurları kapsar” ve “medeniyetler farklı kimlik ve aidiyet çerçeveleri sunarlar” değerlendirmelerinde bulunmuştur (Kalın, 2022: 86).

Huntington’un “Medeniyetler Çatışması” tezinin bir öncülü olarak “Şarkiyatçılık” düşüncesine değinmek gerekmektedir. Bu bağlamda; bir Şarkiyatçılık eleştirisi olan Said’in aynı ismi taşıyan eserinde; şark, “Avrupa’nın en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin mekânı, uygarlıkları ile dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen Öteki imgelerinden biri” olarak tanımlanmış (Said, 2016: 11); Şarkiyatçılığın ise, “Şarka egemen olmakta, Şarkı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçemi” olarak (Said, 2016: 13) başka bir bölgeyi, “belirli bir anlama, kimi durumda denetleme, değiştirme, hatta şekillendirme” niyeti olduğu ifade edilmiş (Said, 2016: 22) ve bir “emperyalist gelenek” olarak değerlendirilmiştir (Said, 2016: 24). Batı ile Doğu arasındaki ilişki bu çerçevede bir hakimiyet kurma yöntemi olarak açıklanmıştır (Said, 2016: 15). Bu doğrultuda Şarkiyatçılık, “Batı dışındaki toplumları ötekileştirme aracı” olarak kullanılmış (Şentürk, 2018: 19) ve sürekli bir şekilde, Doğunun kendi kendini yönetmeye güç yetiremeyeceği ve Batının yardımına muhtaç olduğu savunulmuştur (Sayyid, 2019: 108). Ayrıca, bilinçdışı gerçekleşen “örtük Şarkiyatçılık” ile alenen ifade edilen “açık Şarkiyatçılık” ayrımı yapılmış (Said, 2016: 218) ve “ötekinin” oluşturulmasında kullanılan temsil biçimlerine dikkat çekilmiştir (Said, 2016: 299). Şarkiyatçılığın netice itibarıyla kendisine bir karşıtlık belirlediği; fakat bu düşünceye verilecek karşılığın asla bir “Garbiyatçılık” düşüncesinin olmaması gerektiği belirtilmiş (Said, 2016: 342) ve böylelikle bir “öteki” algı ve olgusunu oluşturma zihniyetinin yanlışlığı ortaya konmuştur.

Tarihi süreç içerisinde, kültürlerin katı bir şekilde başka kültürlerle iletişime girmediği ve onlardan etkilenmediği görüşü benimsenmiş (İkbal, 2014: 172); günümüzde de özellikle Fukuyama’nın “Tarihin Sonu” ve Huntington’un “Medeniyetler Çatışması” çalışmaları çerçevesinde adeta bir medeniyetlerarası kutuplaşma amaçlanmıştır. Bu bağlamda; Fukuyama, İslam dinini Batı medeniyetinin tek alternatifi ve “İslam dünyasını da karşı-kutup” olarak değerlendirmiş; Huntington ise, İslam medeniyetinin diğer tüm medeniyetlere karşı çatışma içerisinde bulunduğunu belirtmiş ve “Batı-Diğerleri” esasına dayalı bir kutuplaşma öngörmüştür. Soğuk Savaş döneminde uluslararası sistemde siyasi ideoloji odaklı gerçekleşen kutuplaşma, Soğuk Savaş sonrasında yerini din ve medeniyet esasına dayalı bir kutuplaşmaya terk etmiş ve Huntington’un “Medeniyetler Çatışması” isimli çalışması ile teorik bir çerçeveye kavuşmuştur (Davutoğlu, 2013: 136, 253). Bu

çerçevede ayrıca; “Medeniyetler Çatışması” tezinin “ulus-dışı mantığın tezahürleri” olduğu belirtilmiş ve “medeniyetler-arası çatışma uluslararası çatışmanın yerini alır” sonucuna ulaşılmıştır (Sayyid, 2019: 174).

Huntington; “Medeniyetler Çatışması mı?” adlı çalışmasında, küresel mücadelenin artık medeniyetler ve kültürler arasında gerçekleşeceğini savunmuş ve “medeniyet kimliği, gelecekte gittikçe artan bir şekilde ehemmiyet kazanacak” değerlendirmesinde bulunmuştur. Bu bağlamda Huntington; Uluslararası İlişkiler alanına medeniyetler çatışmasının hakim olacağı varsayımında bulunmuş, Batı medeniyetinin kendi içerisindeki çatışmaların bir sonuca ulaştığını belirtmiş ve artık mücadelenin Batı medeniyeti ile Batı dışındaki medeniyetler arasında gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Medeniyetler arasındaki mevcut olan farklılıkları, gerçekleşecek bu çatışmanın ana sebebi olarak gören Huntington, bu çerçevede özellikle dini farklılıkların en belirgin ayrılık unsurunu oluşturduğunu belirtmiştir. Ayrıca; küreselleşmenin tanışmaya değil, farklılıkların ortaya çıkmasına ve böylelikle ayrılmaya neden olacağını ifade etmiştir. Huntington; “din, etnik kimliklerin yeniden canlanmasını güçlendiriyor” değerlendirmesinde bulunmuş ve bu olgunun; medeniyetlerarası çatışmalara olduğu kadar, medeniyetleriçi çatışmalara da yol açacağını belirtmiştir (Huntington, 2014: 23-27, 34-36, 39-43).

“Medeniyetler İttifakı Projesi” ise, Huntington’un “Medeniyetler Çatışması” çalışması kapsamında savunulan çatışma tezine karşı Birleşmiş Milletler teşkilatı bünyesinde bir girişim olarak başlamış ve süreç içerisinde bir proje olarak devam etmiştir. Bu proje ile medeniyetlerarası ilişkilerin tanışma ve kaynaşma ekseninde gelişimi amaçlanmıştır (Akıllı, 2016: 128).

Bu çerçevede Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan; “Medeniyetler İttifakı Projesini”, “değerler ittifakı” ve farklılıkların zenginlik olarak kabul edildiği bir oluşum olarak tanımlamış ve bu bağlamda tüm semavi dinlerin bir ortak düşünceye sahip olduklarını ve bunun “yaratılışa, fitrata uygun değerler bütünü” olduğunu vurgulamıştır (R. T. Erdoğan, 2012: 32, 34). Ayrıca bu projenin; küresel sorunlara verilen küresel bir cevap niteliğinde olduğunu, “ön yargı, hoşgörüsüzlük ve kutuplaşma eğilimine karşı ciddi bir dayanışma ağı” oluşturduğunu ve var olan ortak değerlerin “her açıdan ve her düzeyde görünür kılmak” gayesini taşıdığını belirtmiştir (R. T. Erdoğan, 2012: 81, 201). Bu doğrultuda, “tüm dinler ve kültürlerin evrensel bazı ortak değerlere sahip olduğunu vurgulayarak, bunlara dayalı bir ittifak duygusu” oluşturmanın amaçlandığını belirtmiş ve “Medeniyetler İttifakı Projesini”, “21. yüzyılın küresel barış projesi” olarak tanımlamıştır (R. T. Erdoğan, 2012: 208, 227).

Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan ayrıca, “Medeniyetler İttifakı Projesi” kapsamında “aynı gemide, ortak bir kaderle, ortak hedeflere doğru yol alma” bilinci ile kültürler ve halklar arasında “köprüler inşa etmek” ve “kalpleri kazanarak yeni bir dünya kurmak” amaçlarının benimsendiğini belirtmiştir (R. T. Erdoğan, 2012: 251, 265-266, 268).

Fukuyama bu konuda “Tarihin Sonu ve Son İnsan” isimli çalışmasında, İslam’ın evrensel boyutta gerçekleşen mesajına atıf yapmış ve bu bağlamda İslam dininin etnik ayırım yapmadan tüm insanlığa hitap ettiğini belirtmiş ve İslam dininin İslam dünyasındaki önemini vurgulamıştır; fakat Fukuyama İslam dininin var olan bu özelliklerine rağmen etkisinin tarihsel, toplumsal ve coğrafi bakımdan sınırlı olduğunu savunmuş ve bu çerçevede İslam kültür ve medeniyetinin Batı medeniyeti içerisinde bir nevi eriyeceği varsayımında bulunmuştur (Fukuyama, 2012: 79-80).

1.3. KURAMSAL BAĞLAMDA DEĞERLENDİRME

Uluslararası İlişkilerde geçerli olan tüm kuramlar, teorik açıklamalarında din olgusunu genel anlamda değerlendirmelerinde dikkate almamış ve din olgusunun uluslararası boyuttan ziyade ulusal boyut minvalinde değerlendirmeye tabi tutulması gerektiği görüşünü benimsemiştir (Şahin, 2016: 69-70). Bu bağlamda Uluslararası İlişkilerde geçerli olan temel kuramlardan biri olan İdealizm, değerlendirmelerinde din olgusuna yer vermemiş ve “temel hareket noktası olarak ilahi olanı değil insan doğasını” esas kabul etmiştir. Bir diğer temel kuram olan Realizmde ise, ilkesel olarak ahlaki değerler değerlendirme dışı bırakılmış ve Uluslararası İlişkiler güç ve çıkar kavramları üzerinden açıklanmıştır (Şahin, 2016: 71, 74).

Uluslararası İlişkiler alanında sonradan geliştirilen Eleştirel Teori ve Postmodern Yaklaşım gibi kuramlar da din olgusuna değerlendirmelerinde yer vermemiş ve bu konudaki hakim anlayışla uyumlu bir görüş içerisinde bulunmuştur (Şahin, 2016: 78-81).

Uluslararası İlişkilerde devletin resmi karar alıcılarını belirleyici olarak değerlendiren Karar Alma Yaklaşımı ise, karar alıcıların siyasi duruş ve davranışlarını etkileyen süreç ve değerlerin dikkate alınması gerektiğini belirtmiş ve bu bağlamda alınan kararlarda inanç, değer ve kimliklerin de etkili olduğunu savunmuş, fakat ne ölçüde etkili olduğu konusunda sessiz kalmıştır (Şahin, 2016: 82-84).

“Kimliğin ve uluslararası toplumsal yapıların karşılıklı olarak inşa edildiği” ve çıkar kavramının da bunlar tarafından belirlendiği varsayımına dayanan İnşacı yaklaşım ise; özellikle sosyal ilişkiler kavramı üzerinden bir Uluslararası İlişkiler kuramı geliştirmiş (Arı,

2013b: 499-500), kimlik kavramını değerlendirmelerinde temel unsur olarak kabul etmiş ve devlet davranışlarını bu kavram ile açıklamıştır. Fakat bu kuram da din olgusunu Uluslararası İlişkilerde kendi başına bir temel unsur olarak kabul etmemiş ve genel anlamda kültürün bir alt unsuru olarak değerlendirmiştir (Şahin, 2016: 84-87).

1.4. TARİHSEL OLGULAR BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRME

Uluslararası İlişkiler ve din arasındaki ilişki tarihsel olgular bağlamında farklı örnekler üzerinden bir incelemeye tabi tutulabilir. Bu çalışma kapsamında ise; geçmiş dönem tarihinden Haçlı Seferleri, Uluslararası İlişkiler alanında dinler açısından önemi ve değeri asırlardır devam eden Kudüs Meselesi ve son olarak da yakın dönem tarihinden Bosna-Hersek Savaşı çalışma örnekleri olarak belirlenmiştir.

1.4.1. HAÇLI SEFERLERİ

Haçlı Seferleri, Papalık önderliğindeki Hristiyan Batı dünyasının İslam dünyasına karşı 11. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar çeşitli seferlerde gerçekleştirmiş olduğu askeri mücadeledir. Bu seferlerin askeri olduğu kadar siyasi ve dini temelleri de mevcut olmuştur. Müslümanları buldukları Anadolu ve Ortadoğu topraklarından uzaklaştırmak ve Kudüs şehrini tekrar hakimiyet altına almak hedefleri ile gerçekleştirilen bu seferler, iki yüzyıl boyunca bu coğrafyayı önemli ölçüde meşgul etmiştir (Aycan, 2020: 131-134; Erbaş, 1998: 128). Şahin bu bağlamda, “tarihte dinin etkisinin en çok görüldüğü savaşlar Haçlı Seferleri sırasında yapılan savaşlardır” değerlendirmesinde bulunmuştur (Şahin, 2016: 21).

Haçlı Seferlerinin, Hristiyan dünyasına karşı sürekli bir ilerleme ve atılım halinde bulunan İslam dünyasına karşı bir tepkinin neticesi olduğu; bu seferler ile Katolik Hristiyan kilisesinin Anadolu’yu fethetmiş olan Müslümanlara karşı Ortodoks Hristiyan kilisesine yardım ederek iki kilisenin tekrar birleşmesi amacını takip ettiği ve bu seferlere katılan kişilerde dini amaçların haricinde siyasi ve ticari maksatların da etkili olduğu belirtilmiştir (Hitti, 2011: 870-872; Watt, 2000: 114-115).

Bu bağlamda ayrıca; savaşı takip eden barış dönemlerinde iki taraf arasında gerçekleşen ilişkiler neticesinde duygularda bir değişimin oluştuğu ve böylelikle dostluk ve komşuluk münasebetlerinin kurulduğu ifade edilmiştir (Hitti, 2011: 882). Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan da Haçlı Seferlerinin, çatışmaların yanında buluşmalara da sebep olduğu ve böylelikle geliştirilen kültürel ilişkilerin neticesinde “ortak unsurların” oluştuğunu vurgulamıştır (R. T. Erdoğan, 2012: 169). Fakat, Haçlı Seferleri neticesinde “İslâm’ın Avrupa’da tahrif edilmiş bir imajının yapılmış ve Avrupa düşüncesine

de o zamandan beri bu yanlış imajın hâkim bulunmuş” olduğu değerlendirmesi de yapılmıştır (Watt, 2000: 113).

1.4.2. KUDÜS MESELESİ

Tüm tek tanrılı dinlerin kutsal belde olarak kabul ettikleri Kudüs şehri ile ilişkili olan Kudüs Meselesi, Uluslararası İlişkilerde güncelliğini daima koruyan bir konuyu teşkil etmektedir. “Uluslararası İlişkiler ve Din” alanında zirve noktayı temsil eden ve uluslararası boyutta bir etkileşim sağlayan Kudüs Meselesi, İslam dünyası açısından birleştirici bir unsur oluşturmakta ve böyle bir güce sahip olmaktadır. Bu hususta özellikle belirtmek gerekir ki; İslam Konferansı Teşkilatı’nın kuruluş aşamasında, Kudüs’teki Mescid-i Aksa’nın yakılması olayı ve bu olaya İslam dünyasında oluşan tepkiler tesirli olmuştur (Korkusuz, 2012: 312).

Yöneticilerinin ve şehir sakinlerinin yoğunlukla mensup olduğu dinin belki de dünyadaki herhangi bir şehirden daha sık değişmiş olan Kudüs şehri, geçtiğimiz 2000 yıl içerisinde 34 defa fethedilmiş, 22 defa kuşatılmış, 18 defa yeniden inşa edilmiş ve 11 defa şehre hakim olan inanç değişmiştir (Yaron, 2014: 11). Tarih boyunca bu belde hüküm sürenler tarafından farklı şekilde isimlendirilmiş olan Kudüs şehri, almış olduğu tüm bu isimlerin etimolojik kökenleri incelendiğinde ise, her zaman barış ve kutsallık anlamında bir isim nitelendirmesine sahip olduğu görülmüştür (Gül, 2001: 310).

Kudüs, üç ilahi din ve mensupları için tarih boyunca kutsal ve vazgeçilmez kabul edilen bir mekansal varlığa sahiptir. Yahudiler bu beldeyi, dünyanın yaratılmaya başlandığı yer, arzın merkezi ve vaat edilmiş topraklar olarak kabul ederken; Hristiyanlar ise mahşerin ve dirilişin mekanı olarak nitelendirmiştir. Kudüs şehri Müslümanlar açısından ise, ilk kıble ve üçüncü kutsal şehir olmakla birlikte İsrâ ve Miraç hadiselerinin odak noktasında yer alan beldeyi teşkil etmektedir (Özcan ve Ayar, 2018: 217).

Tüm tek tanrılı dinler, Kudüs’ün önemini yansıtması açısından bu şehir ile ilgili sözler vazetmişlerdir. Sürgün edilen Yahudi çocuklarının şarkısı olan “Seni unutursam, ey Kudüs, sağ elim hünerini unutsun! Eğer seni anmazsam, eğer Kudüs’ü baş sevincimden üstün tutmazsam, dilim damağıma yapışsın.” cümlesi Yahudilik açısından bu şehrin önemini gösterirken; Kudüs’ü Zeytin Dağından seyreden Hz. İsa’nın (A.S.) “Ey Kudüs! Peygamberleri öldüren ve kendisine gönderilenleri taşıyan sen, tavuk yavrularını kanatlarının altına nasıl toplarsa, ben de senin çocuklarını kaç kere öyle toplamak istedim...” sözleri ise Hristiyanlık için önemini belirtmektedir (Lapierre ve Collins, 2006: 9). İslam dini

için Kudüs şehrinin değer ve önemini ise Hz. Muhammed'in (S.A.V.), "(İbadet için) Yolculuk ancak şu üç mescidden birine olur: Benim şu mescidime, Mescidi Haram'a ve Mescidi Aksa'ya" hadisi en güzel bir şekilde ifade etmektedir (Harman, 2019: 17).

Üç ilahi dinin kutsal mekanlarını içinde barındırması ile teolojik önemi mevcut olan Kudüs şehrinin, medeniyetler tarihi açısından yapılmış olan bir değerlendirmesinde ise, kendisinin sadece bir medeniyetin sınırları içerisine hapsedilmesinin mümkün olmadığı ve insanlığın varoluşu ile bu belde arasında mevcut olan güçlü bağın, şehrin ruhunu ve özünü yansıttığı belirtilmiştir (Davutoğlu, 2016a: 165).

1.4.3. BOSNA-HERSEK SAVAŞI

Tarihsel olarak Balkanlar bölgesi; kavimler göçünün çok sık olarak gerçekleştiği bir coğrafi konumda yer alması sebebiyle, siyasi ve sosyal açıdan türlü değişimlere uğramış ve kültürel çeşitliliğin etkisinde kalmıştır (Korkusuz, 2012: 562-563).

1992-1995 yılları arasında gerçekleşmiş olan Bosna-Hersek Savaşı, bölgeyi uzun süre sarsmış ve günümüzde de açıkça görülebilen izler ve etkilere yol açmıştır. Avrupa'nın merkezinde ve Soğuk Savaş sonrası bir uluslararası sistemde; uluslararası boyutta gerçekleşen ilgisizliğin ve eylemsizliğin sonucunda bir devletin parçalanması sürecinde yaşanan tecrübeler, birçok tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Bosna-Hersek Savaşı, Bosna-Hersek'te meydana gelen bir uluslararası silahlı çatışmayı teşkil etmiş ve savaşın başlıca taraflarını, Bosna-Hersek Cumhuriyeti silahlı kuvvetleri ve Bosna-Hersek Cumhuriyeti içinde bulunan ve Sırbistan ve Hırvatistan tarafından yönlendirilen ve yönetilen Boşnak-Sırp ve Boşnak-Hırvat birliklerinin silahlı kuvvetleri oluşturmuştur. Bosna-Hersek Savaşı; gerçekleşen şiddetli çatışmalar, şehir ve köylerin ayırım gözetilmeksizin bombalanması ve etnik temizlik vakaları ile anılmış ve tarihe geçmiştir. Saraybosna kuşatması ve Srebrenitsa katliamı gibi olaylar, daha sonra çatışmanın simgeleri haline gelmiştir. Temmuz 1995'te Birleşmiş Milletler koruma bölgesi olan Srebrenitsa'nın Sırp tarafından işgalinden sonra, bölgede yaklaşık olarak 8.000'den fazla Müslüman Boşnak vatandaşın öldürülmesi, Yugoslavya Savaşlarında yaşanan birçok savaş ve soykırım suçlarının adeta temsili niteliğinde olmuştur (Dalar, 2008: 95-96; Semercioğlu, 2017: 1346).

Bosna-Hersek Devlet Başkanı Aliya İzzetbegoviç'in Bosna-Hersek Savaşında yaşanan zulümlerin sembolü haline gelen Srebrenitsa katliamıyla ilgili söylemiş olduğu, "Bu boyutta bir trajedi gerçekleştiğinde kimse masum değildir. İçinde Srebrenitsa'nın

gerçekleştirilebilir olduğu bir dünyanın var olmasından dolayı hepimiz suçlanmayı hak ediyoruz.” (İzzetbegoviç, 2014: 262) sözleri, sorumlu sorumsuz herkesin ilgili savaşta yaşanan kötü tecrübelerden ders alması gerektiğini göstermektedir.

Etnik temizlik olgusunun Balkanlara özgü bir durumu teşkil etmediği ve uygun koşulların olduğu her yerde gerçekleşmesinin mümkün olduğu bildirilmiştir. Bu uygun koşullar arasında; etnik milliyetçiliğin mutlaklaştırılması, ulus ve ülkenin varsayılan bütünlüğü, düşmanların tanımlanması ve onların insanlıktan çıkarılması, tehdit senaryolarının ve korkularının inşası ve şiddet olaylarının düzenlenmesi unsurlarının bulunduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda; kitlesel şiddet olaylarının aniden gelişmediği ve oluşmadığı vurgulanmış; bunların bir nevi üretildiği savunulmuştur. Bosna-Hersek Savaşında da etnik temizlik olgusunun; halkın veya dışlanmış sosyal grupların anlık gelişen bir tepkisini oluşturmadığı, bundan ziyade organize ve hesaplanmış bir şiddet eylemini teşkil ettiği ifade edilmiştir. Ayrıca, bu dönem içerisinde gerçekleşmiş olan kitlesel eylem yöntemlerinin analizleri neticesinde; çatışmanın taraflarının hepsinde mevcut olan milliyetçi kitleyi zihinsel algılamalarında ve kolektif düşüncelerinde birleştiren unsurun, hepsinin hayatta kalma ve bir gelecek mücadelesi verme sebebiyle bir savunma savaşı yürütme kaygısı ve fikriyle hareket etmiş olduğu hususunda görüldüğü belirtilmiştir. Bu analizlerde ayrıca; bu kitlelere mensup olan insanların, kendi algılarındaki düşmanların oluşturdukları tehditler karşısında, yapılması gerekeni yaptıkları düşüncesinde oldukları tespit edilmiştir. Bu kitlesel düşünce tarzının sonucunda; mülteci, yerinden edilmiş veya öldürülmüş toplam kişi sayısının iki ile üç milyon arasında olduğu düşünülmektedir (Sundhaussen, 2008: 17-18). Son incelemelere göre, savaş sırasında yaklaşık olarak 200.000 kişi öldürülmüş ve çok sayıda insan yerinden edilmiştir. Bu durum, Bosna-Hersek Savaşının İkinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa’da yaşanan en yıkıcı savaş olarak nitelendirilmesine yol açmıştır (Dalar, 2008: 96; Semercioğlu, 2017: 1340, 1346).

1.5. ULUSLARARASI AKTÖRLER BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRME

Uluslararası İlişkiler ve din olgusunun uluslararası aktörler bağlamındaki değerlendirmesi Papalık kurumu ve İslam İşbirliği Teşkilatı örnekleri üzerinden yapılacaktır.

1.5.1. PAPALIK

Papalık kurumu; yalnızca egemen devletlerin Uluslararası Hukukun öznesi olduğu ilkesine bir istisna teşkil ederek, kendine özgü bir statüye sahip Uluslararası Hukuk öznesi olarak kabul edilmiştir. Papalık kurumuna bu bağlamda Katolik Hristiyan kilisesinin başı

olması sebebiyle önem gösterilmiş ve bu kurumun Uluslararası Hukuk öznelliği tarihsel konumu üzerinden açıklanmıştır. Burada özellikle belirtilmesi gereken husus, Papalık ile Vatikan Devleti arasında Uluslararası Hukuk öznelliği açısından bir ayırım yapılmış olmasıdır. Vatikan Devleti, devlet kavramının tüm unsurlarına sahip bir egemen devlet olarak kabul edilmiş ve bu nedenle de Uluslararası Hukukun öznesi olduğu onaylanmıştır. Ayrıca ifade etmek gerekir ki, tarihsel olarak tüm devletler Papalık kurumunun Uluslararası Hukuk öznelliğini tanımamış ve bu kurumla diplomatik ilişkiler kurmamıştır. Bu nedenle Papalık kurumuna Uluslararası Hukukta yalnızca kısmi bir Uluslararası Hukuk öznelliği tanınmış ve böylelikle bu kurumun sadece kısmi bir uluslararası yasal ehliyeteye sahip olduğu kabul edilmiştir (Hobe, 2008: 153-155; Pazarcı, 2010: 179-180).

1.5.2. İSLAM İŞBİRLİĞİ TEŞKİLATI

İslam İşbirliği Teşkilatı; 1969 yılında Kudüs şehrinde bulunan ve İslam'ın üçüncü haremisi olarak kabul edilen Mescid-i Aksa'ya gerçekleştirilen bir saldırı sonrasında İslam dünyasının ortak bir siyasi duruş, düşünüş ve davranış geliştirmesi amacıyla İslam Konferansı Teşkilatı adı altında kurulmuş (Davutoğlu, 2013: 248-249), fakat İslami bir alternatif uluslararası sistem geliştirmekten ziyade, ulus-devlet anlayışını benimseyen devletler tarafından oluşturulmuştur (M. Erdoğan, 2019: 21). Soğuk Savaş döneminde uluslararası sistemin kutuplaşmasının etkisiyle teşkilat bünyesinde etkin bir işbirliği gerçekleştirilememiş, fakat Soğuk Savaş sonrasında İslam dünyasının “ciddi bir kültürel uyanış süreci” içerisine girmesi ve Avrasya’da kurulan yeni devletlerin de teşkilat bünyesine katılmaları ile birlikte, daha kapsamlı bir jeopolitik ve jeokültürel temsil niteliğine sahip olmuştur (Davutoğlu, 2013: 249-256). 2011 yılında İslam İşbirliği Teşkilatı ismini alan bu yapı, üye sayısı bakımından Birleşmiş Milletlerden sonra en büyük ikinci hükümetlerarası kuruluş olma vasfını üstlenmekte ve bir dine doğrudan atıfla gerçekleşen isimlendirilmesi ile kendine özgü bir nitelik taşımaktadır (Baytok, 2017: 101-102).

İslam İşbirliği Teşkilatının, kuruluşundan itibaren “İslam dayanışması ve İslam birliği” fikrinin kurumsallaşmasında ve İslam dünyasının hükümetlerarası ilişkilerinin gelişiminde önemli bir etkisinin olduğu ve “İslam dünyasındaki ideolojik, dinî ve etnik çeşitliliklerin bir teşkilatın karar mekanizmasında birleşebildiği yeni bir dönemi” başlattığı belirtilmiştir (İhsanoğlu, 2013: 33-34, 46). İslam İşbirliği Teşkilatının ifade edilen bu işlevlerinin haricinde; anlaşmazlıkların çözümü ile üyeler arası ve küresel barışı sağlamak, küresel boyutta anlayış ve diyalogu geliştirmek, İslam dünyasını bir bütün olarak temsil etmek ve Müslüman azınlıkların haklarını korumak konularının da görevleri arasında

bulunduğu vurgulanmıştır (İhsanoğlu, 2013: 114-115, 147-150).

Batı dünyası tarafından kuruluş yıllarında kendi güvenliğine karşı bir tehdit unsuru olarak algılanmış olan İslam İşbirliği Teşkilatı; günümüzde sahip olduğu yüksek potansiyele rağmen uluslararası etkisi “tartışmalı” olan bir yapı olarak kabul edilmiş, fakat süreç içerisinde üye ülkeler tarafından bu etkiyi artırma hedefiyle yapı bünyesinde iyileştirmeler de gerçekleştirilmiştir (Baytok, 2017: 110, 114-115).

1.6. KAMU DİPLOMASİSİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRME

“Yumuşak güç” kavramı, “hedef kitlenin tercihlerinin şekillendirilmesi, istenilen sonucun kendi değerlerinize ikna ile elde edilmesi” olarak tanımlanmıştır (Şahin ve Çevik, 2015: 4). “Yumuşak güç” kavramı en geniş anlamda ise; “bir devletin, herhangi maddi veya manevi, dolaylı ya da dolaysız bir müdahalede bulunmadan sadece diğer ülkeler üzerindeki cazibe etkisi sayesinde dış politika amaçlarına ulaşması durumu” olarak tanımlanmıştır (Akıllı, 2016: 131) ve bu çerçevede dini kurumlar da ülkelerin yumuşak güç unsurları arasında kabul edilmiştir. Bu minvalde, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yurtdışında gerçekleştirmiş olduğu hizmet ve destek faaliyetlerinin de yumuşak güç unsuru olduğu belirtilmiştir (Akıllı, 2016: 151-152).

Kamu diplomasisi ise, yumuşak güç kavramsallaştırmasının bir politikası olarak değerlendirilmiştir (Akıllı, 2016: 169), “bir devletin sahip olduğu unsurlarla başka bir devletin halkını ve kanaat önderlerini ülkesi lehine etkilemeye çalışmak, onları fikri bazda kendi ülkelerinin yararına olacak şekilde yanlarına çekmek amacıyla yapılan faaliyetler” olarak tanımlanmıştır ve bu çerçevede ideallerin, hedeflerin ve politikaların karşı tarafa anlatım ve aktarımının gerçekleştiği belirtilmiştir (Duman, 2020: 17-18). Bu kavramın bir başka tanımlaması ise; “yabancı hükûmetler/kamuoyları yanı sıra hükûmet dışı aktörler ve sivil toplum kuruluşları ile olan etkileşim” olarak gerçekleşmiştir (Şahin ve Çevik, 2015: 5). Ayrıca bu çerçevede; “yeni kamu diplomasisi” kavramının geliştirilerek, ilgili faaliyetlerin hem resmi kurumlar hem de resmi olmayan kurumlar tarafından “çok kutuplu dünyanın çok yönlü diyalog” anlayışı içerisinde gerçekleştirilebileceği belirtilmiştir (Akıllı, 2016: 172-173).

Din olgusu, devletler tarafından “yumuşak güç” çerçevesinde gerçekleştirilen eylemlerde etkin bir şekilde değerlendirilmiştir (Haynes, 2021: 19; Uysal, 2022: 94). Bu bağlamda, kamu diplomasisi faaliyetlerinin din ve inanç odaklı yürütülmesi ile oluşan dini diplomasi alanı ile ilgili farklı örnekler vermek mümkündür.

Barkan; kendisinin “Kolonizatör Türk dervişleri” olarak tanımladığı kişiler vasıtasıyla Osmanlı Devleti’nin fetihleri sadece askeri yöntemlerle değil, insani ilişkilerle de gerçekleştirdiğini belirtmiştir. Bu bağlamda Ahilik teşkilatının önemini özellikle vurgulayan Barkan; Osmanlı Devleti’nin “dinî ve sosyal cereyanları, bilgi ve tecrübeye sahip insanları ve mânevî kuvvetleri kendi arkasında” bulduğunu, bu dervişlerin halkın içinde gerçekleştirmiş oldukları dini ve sosyal faaliyetler ile bu “memleketlerin sosyal bünyesinde ve siyasî kuruluşunda büyük yenilikler yapmak için müsait kaynaşmayı yaratmakta, temsil ve fütühat işlerini kolaylaştırmakta” etken olduklarını ve “ordulardan evvel fütühata çıkmış ve karşı tarafı daha evvel manen fethetmiş” bulduklarını belirtmiştir (Barkan, 1942: 281-283). Bu bağlamda Gökbel; “zaviyelerde yetiştirilen olgun insan tipi ve üstatlarla, çeşitli ülkelerde gönüller fethedilmiş, buralara da sevgi ve fazilet tohumları ekilmiştir” değerlendirmesinde bulunmuş ve bu sebeple Osmanlı Devleti’nin yeni fetihlerin gerçekleştiği bölgelerin halkları tarafından hep olumlu karşılandığını belirtmiştir (Gökbel, 2022: 189).

Özkan; dini diplomasi kavramını Türk dış politikası ekseninde incelemiş, bu diplomasi alanının “kilit unsur/faktör” haline geldiğini belirtmiş ve bu doğrultuda gelişen yeni jeopolitik söyleme dikkat çekmiştir. Ayrıca, resmi bir kurum hüviyeti taşıması yanında dini diplomasi alanında bir aktör olarak kabul edilmesi gereken Diyanet İşleri Başkanlığının küresel boyutta gerçekleştirmiş olduğu faaliyetlerin önemini vurgulamıştır. Özkan sonuç olarak, din olgusunun Uluslararası İlişkiler alanında “hükümsüz” olarak kabul edilemeyeceğini ve bu bağlamda dini diplomasinin bir yumuşak güç aracı olarak etkin bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir (Özkan, 2015: 135-153).

Ayrıca, günümüzde özellikle Avrupa’da “Müslüman azınlıklar” tarafından oluşturulan kurumlar çerçevesinde gerçekleştirilen faaliyetleri de dini diplomasi alanında değerlendirmek gerekmektedir. Bu doğrultuda, özellikle Avrupa genelinde teşkilatlanmış olan kuruluşlar örnek gösterilebilir. Bu kuruluşların, dini hizmet ve destek faaliyetlerinin yanında sosyal, kültürel ve eğitim faaliyetlerini de icra ettikleri kabul edilmiştir (Rohe, 2016: 133, 138).

1.7. BÖLÜM DEĞERLENDİRMESİ

Din olgusu, Uluslararası İlişkilerde teorik boyutta bir dikkate alınmama durumuyla karşılaşmış olsa da, pratik boyutta dış siyasetin oluşumunda ve yürütülmesinde her zaman ve zeminde önemszenmiştir. Günümüzde ise, ulusal boyutta siyaset oluşumu ile uluslararası

boyutta siyaset oluşumu birbirlerini etkiler ve tetikler duruma gelmiştir. Böylelikle; ulusal siyasetin oluşumunda bir karar unsuru olarak kabul edilen din olgusu da, uluslararası siyasetin oluşumunda teoriler bazında da dikkate alınmaya başlanmıştır.

Din olgusu, Uluslararası İlişkiler alanında özellikle devletlerin gerçekleştirdikleri faaliyetlere söylemde ve eylemde meşruiyet oluşturma görevi icra etmekte ve ulusal siyaset ile uluslararası siyaset arasında bir bağ oluşmasına yol açmaktadır (Uysal, 2022: 91, 93). Bu bağlamda, sosyal bilimler alanında din olgusunun genel olarak bir dikkate alınmama durumu ile karşı karşıya kaldığı belirtilmiş; fakat din olgusunun Uluslararası İlişkiler alanında karar vericiler üzerinde, imkanların değerlendirilmesinde ve kısıtlamaların belirlenmesinde etkili olduğu ve hem ulusal hem de uluslararası boyutta gerçekleşen kamusal faaliyetlerin desteklenmesi ve eleştirilmesinde bir meşruiyet kaynağını oluşturduğu ifade edilmiştir (Fox, 2001: 54, 59).

Uluslararası aktörler açısından din olgusu özellikle İslam İşbirliği Teşkilatı bağlamında birleştirici bir unsur olarak değerlendirilmekte ve bu teşkilat, hükümetlerarası bir oluşum kapsamında Birleşmiş Milletlerden sonra en çok üyesi olan uluslararası örgüt vasfını taşımaktadır. Bu teşkilatın söylemde ve eylemde etkisini artırması, uluslararası barışın tesisi açısından da önem taşımaktadır.

Medeniyet kavramı temelinde gerçekleşen tartışmalarda ise özellikle farklılıklara vurgu yapılmış ve çatışmacı bir söylem benimsenmiştir. Fakat; bu çatışmacı söyleme karşı tepkiler teorik ve pratik boyutta oluşmuş ve barışçıl söylem “Medeniyetler İttifakı” adı altında eylemsel bir karşılık da bulmuştur (Durmaz ve Okumuş, 2020: 84-86).

Bosna-Hersek Savaşı özelinde belirtmek gerekir ki; aynı ırka mensup olan Güney Slav halkı, din olgusu üzerinden gerçekleşen bir ayrımın neticesinde, din ve mezhep odaklı bir savaş ve katliam sürecine girmiştir (F. F. Tuncer, 2015: 6015). Bu bağlamda; Güney Slav halkına mensup olan insanların dini aidiyetlerinin kimlik oluşumunda etkili olduğu ve “farklı dinlerin zamanla etnik isim” durumuna gelerek, gerçekleşen ayrımın temelini oluşturduğu belirtilmiştir (Semercioğlu, 2017: 1340, 1344).

Kamu diplomasisinin bir alt unsurunu oluşturan dini diplomasi alanı ise, devletler tarafından tarihsel olarak etkin bir şekilde değerlendirilmiştir. Günümüzde de din ve inanç odaklı diplomatik icraatlar, hem hükümetler tarafından resmi aktör olarak hem de hükümet dışı kuruluşlar tarafından gönüllü faaliyetler çerçevesinde, etkili bir şekilde değerlendirilmektedir.

BÖLÜM II

2. İSLAM HUKUKUNDA ULUSLARARASI İLİŞKİLER

İkinci bölümde; öncelikle İslam Hukuku ve İslam Uluslararası Hukuku kavramlarının geniş bir şekilde açıklamaları yapılacak ve bunu takiben; “İslam Hukukunda Ulus, Devlet ve Diplomasi Kavramları” alt başlığı altında ilgili kavramların ayrı ayrı incelemeleri gerçekleştirilecektir.

2.1. İSLAM HUKUKU

İslam Hukuku kavramı; terim olarak güncel bir kullanıma sahip olup, günümüzde fıkıh kelimesinin yerine ve eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır. Fıkıh kelimesi, “derinlemesine anlamak, kavramak, tam bilgi sahibi olmak” olarak tanımlanmış ve ilk dönemlerde dini hükümlerin tümünü kapsayacak şekilde bir anlam bütünlüğü içerisinde kullanılmıştır. Bu doğrultuda fıkıh ilmi; toplumu ilgilendiren hükümleri ihtiva etmesi yanında, ibadet ile ilgili hükümleri de kapsamış ve esas hukuk ile usul hukuku olmak üzere ikili bir sistematik ayırım ve gelişim göstermiştir. Günümüzde ise İslam Hukuku kavramı daha dar bir anlamı karşılamakta, ibadet alanıyla ilgili hükümler kapsam dışında bırakılarak umumi hususlar ile hususi hususlar ayırımına tabi tutulmaktadır. Bu bağlamda ayrıca; İslam Hukukunda üçlü bir hak tasnifi öngörülmüş ve bunlar; (1) Allah (C.C.) hakkı, (2) kul hakkı ve (3) karma nitelikte haklar olarak belirlenmiştir (Ekinci, 2018: 33-39; Karaman, 2002: 21-25; Yaman ve Çalış, 2020: 20-25).

2.1.1. İSLAM HUKUKUNUN KAYNAKLARI

İslam Hukukunun temel kaynaklarını; Kur’an, Sünnet, icma ve kıyas oluşturmakta olup, bunlar asli kaynaklar olarak da isimlendirilmiştir. Nakli ve akli kaynakları içinde barındıran asli kaynaklar, çeşitli ikincil kaynaklara temel teşkil etmiştir (Karaman, 2002: 110-111). Kur’an ve Sünnet, metin kaynakları olarak kabul edilirken; icma ve kıyas ise içtihat kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir (Elwan, 2014: 37).

Ayrıca; hükmü bizzat içeren kaynakların “delil” ve bu delillerden hüküm çıkarma işleminde kullanılan kaynakların ise “yöntem” olarak tanımlandığı belirtilmiştir (Yaman ve Çalış, 2015: 41). İslam hukukçuları, Kur’an’ın ve Sünnetin delil niteliğinde kesinkes mutabık kalmışlar, fakat yöntemlerin niteliği ve niceliği hususunda ihtilaf etmişlerdir (Ebu Süleyman, 1985: 16). Bu minvalde kaynaklar arasında geçerli olan bir normlar hiyerarşisi de benimsenmiştir (Zubaida, 2008: 22). İslam Hukukundaki yükümlülükler ve hükümler, belirtilen bu kaynaklar bağlamında belirlenmiştir (Yaman ve Çalış, 2015: 41).

2.1.1.1. Kur'an

İslam Hukukunun birinci ve en önemli hukuk kaynağı Kur'an'dır. Allah (C.C.) tarafından Hz. Muhammed'e (S.A.V.) tedricen vahiy edilmiş olan Kur'an, her biri ayetlere ayrılmış olan 114 sureden oluşmakta olup, Arapça dilinde inzal olmuş Allah (C.C.) kelimeleridir. Kur'an'da inanç ile ilgili düzenlemeler yer almakta olup, aynı zamanda hukuki ve ahlaki düzenlemeler de bulunmaktadır. Hukuki düzenlemeler barındıran Kur'an ayetleri genellikle soyut ifadeler içerirken, diğer konuları düzenleyen ayetler çok daha ayrıntılı bir şekilde nazil olmuştur. Kesin ve açık ifadeler barındıran hükümler içtihadı açık olmayıp, kesin ve açık ifadeler içermeyen Kur'an ayetleri ise içtihat kapsamında yoruma müsaittir. Bu sebeple; soyut ifadeler içeren Kur'an ayetleri, yorum ve somutlaştırma faaliyetleri neticesinde farklı içtihatlarla yol açabilmektedir. Bu minvalde özellikle belirtmek gerekir ki, Mekke'de nazil olan ayetler genel itibarıyla inanç ve ahlak alanlarını düzenlerken, Medine'de nazil olan ayetler ise daha çok inançların günlük meseleleri ile ilgilidir. Uluslararası Hukuk alanıyla ilgili 25 ayetin nüzülü tespit edilmiştir (Ekinci, 2006: 67-68, 71-73; Elwan, 2014: 38-39; Karaman, 2002: 111-114).

Diğer bütün kaynakların esasını oluşturması sebebiyle, Kur'an'a "aslü'l-usûl" da denmiştir. Kur'an'ın İslam Hukukundaki hükümler açısından genel ilkeler belirlediği (Yaman ve Çalış, 2015: 42-43) ve hüküm bildiren ayetlerin; İslam inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili olduğu ifade edilmiştir (Ekinci, 2006: 72). Hukuki içeriğe sahip olan toplam ayet sayısının 500 ayet olduğu belirtilmiştir (Zubaida, 2008: 23), fakat bu sayının daha az veya daha fazla olduğunu belirten görüşlerin de mevcut olduğu vurgulanmıştır (Ekinci, 2006: 72).

2.1.1.2. Sünnet

İslam Hukukunun ikinci önemli kaynağı ise Sünnettir. Önceleri sözlü olarak nakledilmiş olan, sonradan ise yazılı olarak kayıt altına alınmış hadis metinleri, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Sünnetini ihtiva etmektedir. İki kısımdan oluşan hadis metinleri, rivayet zinciri ve asıl metin olarak ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Hz. Muhammed'in (S.A.V.) beyanlarını, fiillerini ve tasdiklerini içeren hadis metinleri; Kur'an ayetlerini onaylayıcı, pekiştirici ve açıklayıcı ifadeler barındırmakla birlikte, kendisi de hukuk kuralları oluşturabilen bir niteliğe sahiptir (Ekinci, 2006: 82, 91-93; Elwan, 2014: 39, 41; Karaman, 2002: 114-120).

Hz. Muhammed'in (S.A.V.) dini nitelikteki beyan, fiil ve tasdikleri İslam Hukukuna bağlayıcı kaynak oluşturmakta, Sünnetin İslam Hukukuna kaynak teşkil etme vasfı

Kur'an'dan ayrı bir şekilde değerlendirilmemekte ve iki kaynağı birlikte tanımlayacak biçimde “nas” ifadesi kullanılmaktadır (Yaman ve Çalış, 2015: 44).

Sünnetin kayıt altına alınması, özellikle hukuki nedenlerle gerçekleşmiş (Watt, 2001: 144) ve bilhassa hadis derlemeleri ile aktarılmıştır. Bu alanda, Buhari'nin ve Müslim'in hadis derlemeleri sahih hadis aktarımında kuvvetli kabul edilmiş ve kaynak kullanımında öncelikli olarak tercih edilmiştir (Zubaida, 2008: 50).

2.1.1.3. İcma

Üçüncü hukuk kaynağını icma oluşturmaktadır. İctihat yapmaya hak sahibi olan alimlerin, yani müçtehitlerin, içtihad elverişli ve henüz bir hukuki düzenleme bulunmayan bir konuyla ilgili aynı görüş çerçevesinde ittifak etmelerini belirten icma kavramı, amele ait hükümlerle ilgili oluşabilmektedir (Ekinci, 2006: 96; Elwan, 2014: 41; Karaman, 2002: 120-121). İcma ile ilgili beyanın, açık veya sessiz kalma şeklinde yapılabileceği ifade edilmiştir. Ayrıca; icmanın kaynak oluşturma gücünün, “ümmetin kendisini belirleyici ve sabitleyici” olarak tanımlamasından türetildiği ve icmanın temel işlevinin, hüküm koymaktan ziyade hüküm sabitleştirme olduğu belirtilmiştir (Yaman ve Çalış, 2015: 46-47).

Buna karşın; ittifak edilen icmanın çok dar bir alanda gerçekleştiği, geleneksel icma kavramının günümüz dünyası için yeterli olmadığı ve özellikle de Uluslararası İlişkiler alanında uygulanamaz olduğu savunulmuştur (Ebu Süleyman, 1985: 90-91).

2.1.1.4. Kıyas

Dördüncü hukuk kaynağı ise, kıyastır. Kıyas; Kur'an'da, Sünnette ve icmada düzenlenmemiş olan yeni bir durumun oluşması halinde, kıyas yoluyla ve akıl yürütme sonucunda içtihat oluşturmaya hak sahibi olan bir müçtehidin ilmi faaliyeti olup; başka bir olay bağlamında varılan hükmün oluşmasına sebep olan durumun, neden-sonuç bağlantısı çerçevesinde yeni bir olaya uygulanması faaliyetini oluşturmaktadır (Ekinci, 2006: 101; Elwan, 2014: 42-43; Karaman, 2002: 121-122).

Bu bağlamda kıyas işleminde dört unsurun varlığı kabul edilmiş ve bunların (1) asıl, (2) aslın hükmü, (3) fer' veya yeni mesele ve (4) illet olduğu belirtilmiştir. “Aslın hükmünün öyle olmasını sağlayan somut ve istikrarlı gerekçe” olarak tanımlanan illet kavramı, bu çerçevede kıyas kaynağının temelini oluşturmaktadır. İletiyi belirlemenin beşeri bir işlemi oluşturması sebebiyle, kıyas kaynağını kabul etmeyen görüşler de olmuştur (Yaman ve Çalış, 2015: 53-54).

2.1.1.5. Sahabe Sözü

Feri delillerden birisi olan sahabe sözü, iman etmiş ve Hz. Muhammed'in (S.A.V.) yanında uzun bir zaman diliminde bulunmuş kişilerin kendi görüş ve içtihatlarını tanımlamaktadır. Bu bağlamda, ilk dönemin şahitleri ve tanıkları olarak sahabenin görüşüne hususi bir değer atfedilmiştir (Yaman ve Çalış, 2015: 47).

Sahabe olan herkesin görüşünü dikkate alanlar olmakla birlikte, esasen müçtehit derecesinde olanların görüşünün önemli olduğu da ifade edilmiştir (Ekinci, 2006: 105-106).

2.1.1.6. Örf

Bir diğer ferî delili teşkil eden örf kavramı; “bilinen, tanınan, yadırganmayan; bozulmamış akıl ve tabiat tarafından benimsenen” davranış ve anlatım şekilleri olarak tanımlanmış olup, bu kaynağın İslam Hukukunda, “görülen boşlukların doldurulmasında” ve “kelime, kavram ve ifade biçimlerinin yorumlanmasında” işlevsel olduğu belirtilmiştir (Yaman ve Çalış, 2015: 50-51).

Örfün İslam Hukuku kaynağı olarak kullanılması belirli şartların varlığına bağlanmıştır. Bu şartlar ise, örfün; (1) yaygın olarak uygulanması, (2) ilgili hükmün verilmesi veya işin yapılması anında var olması, (3) uygulanmamasının hüküm altına alınmış olmaması, (4) hukuka ve (5) naslara uygun olmasıdır. Ayrıca, örfün zaman içerisinde değişime uğrayabileceği de kabul edilmiştir (Ekinci, 2006: 112-113, 116; Karaman, 2002: 131).

2.1.1.7. Maslahat

Yararlı olanı uygulama ve zararlı olanı önleme anlamında kullanılan maslahat kavramı, İslam Hukukunda hakkında lehte veya aleyhte bir delil bulunmayan “serbest bırakılmış maslahat” konularıyla ilgili çözümleri kapsamaktadır. Maslahatın İslam Hukuku kaynağı olarak kullanılması belirli şartların varlığına bağlanmıştır. Bu şartların; maslahatın (1) kesin, (2) genel, (3) zorunlu, (4) nasların maslahat anlayışına ve (5) akla uygun olması ile (6) zararlara sebebiyet ve (7) naslara aykırılık oluşturmaması olduğu belirtilmiştir (Ekinci, 2006: 117-118; Karaman, 2002: 125-127; Yaman ve Çalış, 2015: 56-57).

Bu bağlamda ayrıca, maslahat kaynağının; kamu yararı ile din, can, akıl, nesil ve mal güvenliklerinin korunması amacıyla ve İslam'ın asli kaynaklarına mugayir olmaması kaydıyla pragmatik bir ilkeyi oluşturduğu ve keyfiliği asla temsil etmediği ifade edilmiştir (Zubaida, 2008: 27-28).

2.1.1.8. Sedd-i Zerai

Sedd-i Zerai olarak belirtilen bir diğfer feri kaynak, maslahat kavramının zararları önleme kısmıyla ilişkili olup, “din ve dünya açısından zararlı sonuçlara yol açan vesilelerin yasaklanması” biçiminde tanımlanmıştır. Bu kapsamda değerlendirilmeye tabi tutulan davranış, kendi başına bir zararı teşkil etmemekte, fakat uygulanması durumunda zararın oluşacağı kuvvetle muhtemel olduğundan zararlı olarak takdir edilmektedir (Yaman ve Çalış, 2015: 58).

2.1.1.9. Zaruret

İnsanın elinde olmayan sebeplerle bir şeyi yapmaya mecbur kalması olarak tanımlanan zaruret kavramı; böyle bir durumun varlığında, yasak olan davranışların, zaruret halinin ortadan kalkması süresi boyunca ve zaruret durumunun gerektirdiği ölçüde gerçekleştirilebilmesini kapsamaktadır. Ancak bu durum, hak sahibinin hakkını hiçbir şekilde yok etmemektedir (Ekinci, 2006: 120-121).

2.1.1.10. İstihsan

İstihsan kaynağı; kıyas işlemiyle ilişkili olup, kıyas sonucunda oluşan hakkaniyetsizlikleri önleme maksadıyla örf, maslahat ve zaruret gibi gerekçelere dayanarak adaletli bir çözüme ulaşma işlemi (Yaman ve Çalış, 2015: 54) ve genel bir kaideye bir sebebin varlığı nedeniyle istisna uygulanması olarak tanımlanmıştır (Karaman, 2002: 124).

Kolaylık ilkesiyle de açıklanan bu İslam Hukuku kaynağı, meşru olmak kaydıyla kolay olanın tercih edilmesi yönündeki nasların varlığı ile de açıklanmıştır (Ekinci, 2006: 108-109).

2.1.1.11. İstishab

İstishab kaynağı, “aksine bir delil bulunmadıkça hâlihazırda var olanı öteden beri var, yok olanı da yok kabûl etmektir” şeklinde tanımlanmıştır (Karaman, 2002: 132). Bu bağlamda; tersi bir delilin yokluğu halinde hüküm olarak “serbestlik, helallik ve yükümsüzlüğe” karar verilmektedir (Yaman ve Çalış, 2015: 59).

2.1.2. İSLAM HUKUKUNUN ÖZELLİKLERİ

İslam Hukuku dini kaynaklı bir hukuk sistemine sahiptir. Bu bağlamda; İslam Hukuku kaynakları netice itibarıyla ilahi vahye dayanmakta olup, belirlenen kaynak ve yöntemler ilahi hükümlere aykırılık teşkil edememektedir. İçtihadi faaliyetler, naslar çerçevesinde ve onlara uygunluk ile gerçekleştirilmektedir (Yaman ve Çalış, 2020: 35-36).

İslam Hukukunda kaynakların teorik olarak belirlenmesiyle birlikte pratikte ilim insanları tarafından geliştirilen bir külliyat mevcuttur. Bu külliyatın içeriğini ise, hukuk metodolojisini kapsayan usul ve somut olaylara uygulanan esas kapsamaktadır (Zubaida, 2008: 3, 19-20). Bu doğrultuda, yorumlama faaliyetiyle gerçekleşen bir hüküm ortaya çıkmakta ve bunun neticesinde ilahi mesajın anlaşılması ve uygulanmasında hükmün izafileşmesine ve insani özellikler taşımasına yol açmaktadır (Akyüz, 1998: 59).

İslam Hukuku; değiştirilemez kaideler ve ilkeler barındırmakla birlikte; değişime ve gelişime açık, statik olmayıp dinamik bir özellik barındırmaktadır. Bu bağlamda, şartların değişimi sonucunda içtihadî hükümler değişime uğrayabilmektedir. Özellikle siyasi konulara ilişkin hükümler bu değişim ve gelişim alanını oluşturmaktadır (Yaman ve Çalış, 2020: 40-41). Bu doğrultuda İslami bir yönetimin ve İslam alimlerinin, İslam Hukukunun tespit edilmiş kesin hükümleri dışında kalan konularla ilgili geniş bir tercih alanına sahip oldukları kabul edilmiştir (el-Karadâvî, 2014: 39).

İslam Hukukunun hükümleri; zaman, mekan ve kişi açısından evrenseldir (Ekinci, 2018: 49). Fakat özellikle belirtmek gerekir ki, İslam Hukuku tarihi olarak baskın bir karaktere sahip olmamış ve Gayrimüslimlere kendi hukuki düzenlemelerinin uygulanması imkanını da sağlamıştır (Karaman, 2002: 38). Böylelikle İslam Hukuku; çoğulcu bir hukuk sistemine sahip olup, bu bağlamda çoğulcu bir normatif düzen öngörmekte ve farklı içtihatların oluşumunu engellememektedir (Şentürk, 2018: 161).

Ayrıca; İslam Hukukunun, “yeryüzündeki tüm Müslümanların birliğini sağlayan” bir işlevinin olduğu belirtilmiştir (Farûkî, 2006: 132).

İslam Hukuku, kişilerin ve toplumun İslami hükümler içerisinde bir yaşam sürmesini hedeflemekte ve bu bağlamda maddî yaptırımların yanında manevî yaptırımları da öngörmektedir. Bu çerçevede; inanç, ibadet ve ahlak alanları bir bütün olarak düzenlenmiş ve hukuki alandan ayrı görülmemiştir (Karaman, 2002: 39-40; Yaman ve Çalış, 2020: 37-40).

İslam Hukuku, meseleci bir tasnif sistemine sahiptir. Somut olayların değerlendirilmesi sonucunda, hususi hükümlere ulaşılmış ve bunlar mesele mesele kayıt altına alınmıştır. Zaman içerisinde soyut yöntem uygulanmaya çalışılmış ve genel kaidelerin belirlenmesi çalışmaları yapılmıştır. Ayrıca; günümüzde de İslam hukukçularının soyut çalışmalara ağırlık vermekte oldukları belirtilmiştir (Ekinci, 2018: 58-60; Yaman ve Çalış, 2020: 35-36).

2.1.3. İSLAM HUKUKUNDA HÜKÜMLERİN DEĞİŞMESİ

İslam Hukukunda hükümlerin değişmesi hususu, içtihat kavramıyla doğrudan ilişkilidir. İctihat kavramı; “müçtehidin, hakkında kesin hüküm bulunmayan bir şer’î-amelî meselenin kendi zannınca isabetli bulduğu hükmünü ilgili delilden çıkarabilmek için bütün gücünü harcaması” olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda; naslar içtihat alanının dışında ve içtihat ile ulaşılan sonuç zanna dayalı olmaktadır. İctihat faaliyeti ise, İslam Hukuku delillerinden hüküm çıkarabilme bilgi ve kabiliyetine sahip kişilere özgü kabul edilmiştir (Yaman ve Çalış, 2020: 25-26).

İctihat kavramı, İslam Hukukuna çoğulcu bir hukuk sistemi özelliğini kazandırmış ve neticesinde İslam Hukukunun farklı zaman ve farklı mekanlara uyum sağlamasını temin etmiştir (Hallaq, 2022: 112-113). Fakat bu çerçevede, “siyasî baskılar ve reel-politik” durumların içtihatlar üzerinde de etkili olduğu ve kimi zaman azınlığı teşkil eden bir kısım Müslüman hukukçunun, “siyasî merkezin doğruları istikametinde” içtihatlar geliştirdikleri yönünde değerlendirmeler de yapılmıştır (Yaman, 2015: 105, 108).

İctihat faaliyeti çerçevesinde İslam hukukçuları; sınırlı olan ayet ve hadisleri İslam Hukukunda belirlenen usul yöntemlerinin kullanımıyla yorumlamakta ve yeni ortaya çıkan ihtiyaçlara cevabi hükümler oluşturmaktadırlar. Bu hükmün bir yorumlama neticesinde ortaya çıkması sebebiyle, ilmi tenkit ve itiraz kabul edilmiştir. Bu bağlamda, içtihatların bir kutsallığı kabul edilmemiş ve hükümlerin değişimi ve gelişimi olanaklı görülmüştür (Akyüz, 1998: 55-56). Bu çerçevede, sabiteler ile değişkenler arasındaki ilişkinin içtihat ile sağlandığı belirtilmiştir (Akdoğan, 2021: 253).

İslam hukukçuları; kaynakların üstünlüğünü kabul etmekle birlikte, toplumsal ve yönetsel değişim ve gelişim sebebiyle hükümlerde esnekliğe ve çeşitliliğe de karşı çıkmamışlardır (Zubaida, 2008: 7).

İctihadı; “İslam’ın bünyesinde hareket prensibi” olarak açıklayan ve “hukukî bir meselede bağımsız bir hüküm verebilmek amacıyla çaba harcamak” olarak tanımlayan İktbal (İktbal, 2014: 177), İslam hukukçularının içtihadı üç sınıfa ayırdıklarını ifade etmiş ve bunların; (1) mezhep imamlarına tanınan tam yetki, (2) belli bir mezhep metodolojisinin takibiyle mümkün olan kısıtlı yetki ve (3) mezhep imamlarının belirleyemedikleri durumlarla ilişkili olarak özel yetki olduğunu belirtmiştir (İktbal, 2014: 178).

Ayrıca İktbal, mevcut içtihatları kişisel yorum olarak değerlendirmiş ve nihai hüküm olarak kabul etmemiştir (İktbal, 2014: 201). Bu bağlamda “ictihat kapısının” kapandığını ve

taklit evresinin başladığını ifade edenler olduğu gibi (Zubaida, 2008: 42-44), İslam Hukukunun dinamik niteliği vurgulanarak “içtihat kapısının” kapanmadığı ve içtihadi faaliyetlerin her zaman, zemin ve mekanda devam ettiği görüşünü savunanlar da olmuştur (Ekinci, 2018: 194-196). Ayrıca; “içtihat kapısının” yeniden açılması gerektiği, İslam Hukukunun günümüz olaylarına çözüm üretmekten yoksun olmadığı, bu çerçevede “fıkıh mirasının” yeniden gözden geçirilerek tercihlerin oluşturulması ve yeni meseleler karşısında içtihadi faaliyetlerde bulunulması gerektiği de belirtilmiştir (el-Karadâvî, 2014: 123-129, 180-183).

2.2. İSLAM ULUSLARARASI HUKUKU

Milletlerarası ve devletlerarası münasebetler ile ilgili hukuki düzenlemeler İslam alimleri tarafından özellikle Batı hukukçularından çok daha önce kayıt altına alınmış ve bu hukuki görüşler tarihi süreç içerisinde Batı ile gerçekleşen ilişkiler neticesinde Batı hukukunu da önemli ölçüde etkilemiştir (Özel, 2019: 22-24). Ayrıca, bir uluslararası topluluk düşüncesinin ilk defa Kur’an’da ifade edildiği ve Hz. Muhammed’in (S.A.V.) uygulamalarıyla birlikte bu topluluklar arasındaki ilişkilerin bir hukuki temel çerçevesinde gelişim gösterdiği belirtilmiştir (Özel, 2014a: 52).

İslam ve Uluslararası İlişkiler arasındaki ilişki çok boyutlu incelenebilmekte olup, İslam Hukukunda “siyer” kavramında karşılığını bulan İslam Hukukunun Uluslararası Hukuk alanındaki düzenlemeleri çok geniş bir alanı kapsamaktadır. Fakat; İslam hukukçuları arasında İslam Uluslararası Hukuk alanındaki hukuki tespitlerde de farklı görüşlerin belirtildiği, bu sebeple hukuki genellemelerin yapılabilmesinin çok zor olduğu ve yekvücut bir İslam Uluslararası Hukuk düşüncesinin mevcut olmadığı savunulmuş; yapılan bu hukuki tespitlerin ise dönemin şartları bağlamında değerlendirilmesi gerektiği ve değiştirilemez olmadığı ifade edilmiştir (Ebu Süleyman, 1985: 22, 28-29, 33).

İslam Hukuku çerçevesinde dış dünya ile ilişkileri düzenleme amacıyla kurallar ve kurumlar sistemi oluşturulmuştur. İslam Uluslararası Hukuku olarak da nitelendirebileceğimiz bu alan dini bir temele dayanmakla olup, uygulama alanı boyutunda İslam dininin evrenselliği bağlamında gerçek manada bir uluslararası etki alanı düşüncesine sahiptir. İslam dini; din, dil, ırk, renk ve kültür ayrımı gözetmeksizin tüm insanlığın birliğine vurgu yapmış ve bu minvalde insanlığın, hak dinini kabul edenler ve hak dinini inkar edenler olarak bir ayrıma tabi tutulabileceğini belirtmiştir (Salem, 2009: 96). İslam Uluslararası Hukuk kuralları; İslam Hukukunun bir alt disiplini oluşturmakta olup, ayrı ve bağımsız bir

hukuk disiplini oluşturmaması sebebiyle de İslam Hukukunun kaynaklarıyla tam manada bir bağımlılık ilişkisinde bulunmaktadır (Hamidullah, 2015: 139, 152-153; Salem, 2009: 101).

İslam dininin evrenselliği, onun itikadi ve ameli düzenlemeleri barındırmasının yanında bir ahlaki ve hukuki sistemi ihtiva etmesini de kapsamaktadır. Bu çerçevede; İslam Hukukunun Uluslararası İlişkilerin işleyişini düzenleyen kurallar bütünü barındırması, teorik ve pratik bir ihtiyacın yanında dini bir görevi de oluşturmuştur. Uluslararası Hukukun konuları fıkıh kitaplarında önceleri belli başlıklar altında dağınık bir şekilde incelenmiş olup, süreç içerisinde sistematik olarak belli bölümler altında toplanmıştır. “Siyer” kavramı altında toplanan bu konular, genel itibarıyla, Müslüman toplumun Gayrimüslimlerle olan ilişkilerini düzenler nitelikte olmuştur. Bu minvalde; İslam Uluslararası Hukuk normları, Gayrimüslim bir unsurun Müslümanlarla ilişki içerisine girmesi sonucunda uygulama alanı bulmaktadır. Bu Gayrimüslim unsur, bireysel veya kurumsal niteliklere sahip olabilmektedir (Ebu Süleyman, 1985: 19-21; Hamidullah, 2015: 147-149; Salem, 2009: 98-104).

Ayrıca İslam dininin, toplumların eşit olmasına dayanan ve uluslararası bir misyon gözetken ilk inanç sistemini oluşturmuş olduğu ve bu misyonun, temelde ahlaki bir yapısallık barındırdığı belirtilmiştir (el-Efendi, 2009: 113, 115).

2.2.1. İSLAM ULUSLARARASI HUKUKUNUN ÖZELLİKLERİ

İslam Uluslararası Hukukunda uyulması gereken temel ilkeler kapsamlı bir şekilde belirlenmiştir ve bu ilkeleri belli maddeler altında özetlemek mümkündür.

2.2.1.1. Hukukilik İlkesi

İslam hukukçularının Uluslararası İlişkiler alanı ile ilgilenmelerindeki asıl saik, Gayrimüslimler ile ilişkilerdeki hak ve sorumlulukların tespiti hususu olmuştur (Ebu Süleyman, 1985: 21). İslam Uluslararası Hukuku ile birlikte bu alan siyasetten bağımsız bir şekilde hukuki bir nitelik kazanmıştır. Temel hukuki düzenlemelerin belirlenmesiyle birlikte siyasetin buyruğundan çıkarılan Uluslararası İlişkiler alanı, böylelikle keyfi hareket tarzlarını da önlemeyi amaçlamıştır. Hukuki normların önceden belirlenmesi, hem siyasi faaliyetlerin hukuka uygunluklarının bu normlar çerçevesinde değerlendirilmesini hem de siyasi faaliyette bulunanların icraatlarını bu normlara uygun biçimde oluşturma imkanını sağlamıştır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, İslam Uluslararası Hukuku yeniliklere açık ve ilkelerin uyuşması halinde değişime müsait bir hukuki alanı oluşturmaktadır (Özel, 2014b: 12-13, 22; Yaman, 1998: 45-47).

Bu hukuki düzenlemeler; hem barış hem de savaş durumundaki ilişkileri belirlemiş ve İslami yönetimler için, diğer aktörler tarafından dikkate alınmasalar bile, bağlayıcı bir nitelik oluşturmuştur (Özel, 2019: 26). Buna karşın, günümüz Uluslararası Hukuk alanında geçerli olan kuralların ise güce dayandığı ve bu bağlamda günümüz Uluslararası Hukuk kurallarının hukuki ve ahlaki yaptırımından yoksun bir yapıda ve objektif olmayan çıkar kavramı çerçevesinde siyasilere tekeline bulunduğu savunulmuştur (el-Husayyin, 2013: 41-42).

2.2.1.2. Ahlakilik İlkesi

İslam Uluslararası Hukuku, hukukilikle birlikte ahlakiliği de savunmuştur. Hukuk ve ahlak alanları birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görülmüş ve bu bağlamda; “dürüstlük”, “iyilik severlik”, “barış severlik”, “kötülüğe ve zulme engel olmak”, “yardımlaşmak” ve “evrensel doğruların uluslararası toplumda yaygın kabul görmesi için çaba sarf etmek” gibi ahlaki değerler önemsenmiştir. Ayrıca, bu ahlaki esasların Uluslararası İlişkiler alanında hem barış hem de savaş döneminde bilfiil uygulanması ve alana hakim olması gerektiği vurgulanmıştır (el-Karadâvî, 2013: 76; Yaman, 1998: 47-48).

2.2.1.3. Adalet İlkesi

Adalet ilkesi çerçevesinde, Uluslararası İlişkilerde tüm bileşenlerin “adalet temeline bağlı” bir münasebet geliştirmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda; Müslümanların sadece kendi aralarındaki münasebetlerle sınırlı olmayan, Gayrimüslimlerle olan ilişkilerini de kapsayan ve tek taraflı çıkar amacı gütmeyen bir adalet anlayışı benimsenmiştir. Özellikle belirtmek gerekir ki; “hasmane ilişkilerin en ağırlı olan savaş bile, adalet ve insanlığa hizmet temellerine” dayandırılmış ve her türlü zulüm engellenmeye çalışılmıştır (el-Karadâvî, 2013: 76; Yaman, 1998: 48-50).

Ayrıca; “adaletin hem sözde, hem de fiilde bulunması” gerektiği; savaşın ise sadece belirli sebeplerin varlığı halinde savaş açana karşı, Allah (C.C.) yolunda ve haddi aşmamak koşuluyla gerçekleştirilebileceği ifade edilmiştir. Allah (C.C.) yolunda olmanın şartları olarak ise; “saldırıya karşılık vermek”, “zulme karşı savunma ve mazlumların himayesi” ve “yeryüzünde bozguna karşı savunma” gibi nedenler belirtilmiştir (el-Husayyin, 2013: 47, 55-59). Doğan; “saldırıya uğranması ve buna karşılık verilmesi zaruretinin doğması veya ihanetle yüz yüze kalınması” ölçüsünün, Müslümanlar ile Gayrimüslimler arasındaki ilişkinin savaş ve barış kavramları açısından belirlenmesinde İslam Uluslararası Hukukunun esasları olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir (Doğan, 2018: 115-116). Böylelikle

belirtmek gerekir ki, İslam Hukukunda savaş ile ilkesel olarak kastedilen durum; saldırganlık değil, savunmadır (Apak ve Demircan, 2021: 229).

2.2.1.4. Eşitlik İlkesi

İslam Uluslararası Hukukunda insanlığın köken itibarıyla kardeş olduğu ve bu sebeple de insanlar arasında eşitliğin var olduğu kabul edilmiştir. Bu bağlamda; “insanlığın birliği ve kerameti”, “yardımlaşma” ve “din ve vicdan hürriyeti” ile ilgili ayetler vurgulanmıştır. Eşitlik ilkesi neticesinde; kanun önünde eşitlik kabul edilmiş ve din, dil, ırk ve renk ayrımı reddedilmiştir. Bu ilkenin Uluslararası İlişkilere yansımaları sonucunda; güce dayalı devletlerarası ilişkiler reddedilmiş ve devletlerarası ilişkilerde eşit katılım ve temsil hakkı tanınmıştır. Özellikle belirtmek gerekir ki; günümüz Uluslararası Hukuk alanında da genel bir kaideyi teşkil eden eşitlik ilkesi, İslam Uluslararası Hukukunda çok erken bir dönemde kayıt altına alınmıştır (Özel, 2019: 32; Yaman, 1998: 50-53).

2.2.1.5. Ahde Vefa İlkesi

İslam Uluslararası Hukukunun bir diğer temel ilkesini ahde vefa ilkesi oluşturmaktadır. Ahde vefa ilkesi kapsamında; ilişkilerin sağlığı, devamlılığı ve öngörülebilirliği açısından sözleşmelere riayet etme ilkesi benimsenmiştir. Kur'an'da bu minvalde birçok ayet mevcuttur. Ayrıca İslam Uluslararası Hukukunda; hileli sözleşmelerin yapılması yasaklanmış ve sözleşmelerin çıkar kaygısıyla sonlandırılması kabul edilmemiş, fakat bu ahde vefa göstergesinin karşılıklı gerçekleşmesi gerektiği de belirtilmiştir. İslam Hukukunun kaynakları ve İslam tarihindeki uygulamalar dikkate alınarak, sözleşme ile oluşan hakkın inanç birliği çerçevesinde oluşan haktan daha mühim kabul edildiği vurgulanmış ve ahde vefa ilkesinin imani bir mecburiyet ve dini bir sorumluluk olduğu ifade edilmiştir (Özel, 2019: 37-40; Yaman, 1998: 53-55). Ayrıca; ahitleşmenin barış durumunun göstergesi olduğu belirtilmiş (el-Husayyin, 2013: 72) ve bu doğrultuda Hudeybiye Antlaşması çerçevesinde Hz. Muhammed'in (S.A.V.) ahde vefa ilkesine bağlılığı özellikle vurgulanmıştır (el-Karadâvî, 2013: 76).

2.2.1.6. Tebliğ İlkesi

Tebliğ ilkesi bağlamında İslam dininin tüm insanlığa duyurulması, Müslümanların ve dolayısıyla İslami yönetimlerin bir görevi olarak kabul edilmiştir. İslam dininin tüm insanlığa gönderilmiş olması sebebiyle, bireysel ve kamusal ilişkilerin oluşması önemli olarak değerlendirilmiş ve bu ilişkilerin oluşturulup geliştirilmesi yönünde bir teşvik oluşmuştur. Ayrıca, bu ilke kapsamında gerçekleşen faaliyetlerde zor kullanımı yasaklanmış

ve gönüllülüğe dayalı rıza ilişkisi esas alınmıştır. İslami yönetimlerin diplomatik faaliyetleri özellikle bu ilke anlayışı çerçevesinde gerçekleşmiştir (Yaman, 1998: 55-57).

2.2.2. İSLAM ULUSLARARASI HUKUKUNDA DEVLETLERARASI İLİŞKİLERİN NİTELİĞİ

İslam Hukukunda devletlerarası ilişkilerin niteliği konusunda İslam hukukçuları; Kur'an ve Sünnet kapsamında hem savaşı hem de barışı içeren ayetlerin ve hadislerin bulunması ve İslami yönetimlerin değişim gösteren tarihi uygulamaları sebebiyle, farklı görüşleri savunmuşlardır. Bu çerçevede; bu niteliğin esasen savaş olduğunu belirten görüşler olmakla birlikte, bu niteliği barış olarak değerlendiren düşünürler de mevcuttur (Yaman, 1998: 111-112). Ayrıca, günümüzde bu niteliğin davet ve tebliğ olarak değerlendirilmesi gerektiği de ifade edilmiştir.

2.2.2.1. Savaş

İlk dönem İslam hukukçuları, özellikle Kur'an'daki savaşı tasvir eden ayetleri barışı tasvir eden ayetlere öncelikle ve İslami yönetimlerin tarihi uygulamalarını bir "galibiyet psikolojisiyle" değerlendirmeleri neticesinde, devletlerarası ilişkilerin niteliğinin savaş olduğu görüşünü benimsemiş ve barışın sadece maslahat icabı mevzubahis olabileceğini belirtmişlerdir. Günümüz İslam hukukçularından bu görüşü savunanlar da mevcut olup, bunun İslam devletinin tabiatı gereği ve hedefleri kaynaklı olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca bu görüş, Şarkiyatçılar tarafından İslam Hukukunun değişmez hükmü olarak takdim edilmiş ve bu bağlamda kendi görüşlerini destekler nitelikte de kullanılmıştır (Yaman, 1998: 111, 113-120).

2.2.2.2. Barış

Devletlerarası ilişkilerin niteliğinin barış olduğu görüşü, genel itibarıyla günümüz İslam hukukçuları tarafından benimsenen ve bilhassa İslam dünyasının güç kaybetmesi neticesinde oluşmuş olan bir düşünceyi teşkil etmektedir. Bu görüş çerçevesinde, Kur'an'daki savaş ayetleri zaruret ilkesi bağlamında değerlendirilmiş ve savaşın sadece "haksızlığı ve zulmü gidermek" ile "fitneyi yok edip İslam davetini güvence altına almak" sebepleriyle gerçekleştirilebilecek geçici nitelik taşıyan bir araç olduğu ve zaruret ilkesi minvalinde, savaşın sadece zaruret durumunun gerektirdiği sürece ve ölçüde meşru kabul edildiği savunulmuştur. Ayrıca; savaşın ölüm ve zarar ile neticelenen sonuçlar barındırması sebebiyle, İslam düşüncesince kötü olarak tanımlandığı ve barış içinde yaşamının tercih edildiği belirtilmiştir (Yaman, 1998: 111, 121-127).

İslam dini, tüm insanlığı kardeş ve aile olarak kabul etmiş ve Müslümanların Gayrimüslimlerle barışçıl ilişkiler kurmasını onaylamıştır. İslam Hukukunda bu barışçıl ilişkilerin oluşumunda antlaşmalar temel araç olarak kabul edilmiş ve antlaşmalara bağlı kalınması ilkesel boyutta önemsenmiştir. Özellikle belirtmek gerekir ki; bir barış teklifinin gelmesi durumunda İslam Hukuku, Müslümanların bu barış teklifini kabul etmesini istemektedir. Bu bağlamda Hz. Muhammed (S.A.V.) tarafından Medine şehrinde kurulan İslami yönetim; diğer toplumlarla barışçıl ilişkilerin oluşturulması, geliştirilmesi ve yönetilmesi hususlarında ve bu ilişkilerin temelinin barış olgusuna dayandığı konusunda en güzel örneği teşkil etmektedir (Özel, 2019: 40-44).

2.2.2.3. Davet ve Tebliğ

Günümüz Uluslararası İlişkiler alanına hakim olan barış düşüncesi, İslam Hukukunda devletlerarası ilişkilerin niteliği konusunu yeniden değerlendirme fırsatı sunmuş; bu ilişkinin temelde davet ve tebliğ esasına dayandığı ve Medine Sözleşmesinin içerik değerlendirmesi neticesinde “davete bağlı bir barış durumu” düşüncesinin hakim görüş olarak kabul edilmesi gerektiği de savunulmuştur. Bu bağlamda; davet ve tebliğ faaliyetine verilen karşılığın, “ilişkilerin dostane veya hasmane bir üslupta devam etmesini” belirleyeceği ifade edilmiştir (Özel, 2014b: 16-17; Yaman, 1998: 129-130, 135).

2.2.3. DEĞERLENDİRME

İslam Uluslararası Hukuku, savaş ve barış olgularını da kapsayan geniş bir düzenleme alanı barındırmaktadır. Bu hukuki alan içtihadî faaliyetlere açık olup, ilkesel boyutta belirlenen özelliklerin dikkate alınması sonucunda yenilikler ve değişimler gerçekleşebilmektedir.

Özellikle belirtmek gerekir ki; İslam Hukukunun özelliklerinden biri olan meseleci yaklaşım klasik dönem İslam Uluslararası Hukuk eserlerinde de hakim yöntem olarak benimsenmiştir. Bu bağlamda; ilgili çalışmalar kimi değerlendirmelere göre, özellikle eserlerin yazıldığı dönemin şartları gereği kapsamlı bir sistemleştirmeden yoksun kabul edilmiş ve bu çalışmalarda soyutlaştırmadan ziyade somutlaştırmanın ayrıntılı bir şekilde gerçekleştirildiği belirtilmiştir (Ebu Süleyman, 1985: 98-99).

İslam hukukçuları, Batı hukukçularından çok daha önce Uluslararası Hukuk alanıyla ilgili eserler yazmışlar ve İslam Hukuku çerçevesinde hareket eden devletler açısından bağlayıcı düzenlemeler oluşturmuşlardır. Bu düzenlemelerin izdüşümlerini, günümüzde geçerli olan Uluslararası Hukuk normlarında da bulmak mümkündür (Tan, 2018: 298). Bu

bağlamda ayrıca; Uluslararası İlişkiler alanının hukuki bir nitelik kazanmasında İslam Hukukunun etkili olduğu ve özellikle “yabancı” kavramının hukuki düzenlemeler çerçevesinde gelişmesinde İslam Hukukunun katkıda bulunduğu belirtilmiştir (Boisard, 2004: 259-260). Fakat, İslam Hukukunun bu alanda var olan etkilerinin ve katkılarının Batı hukukçuları tarafından göz ardı edildiği ve dahi ilgili çalışmaların kaynak belirtilmeksizin kullanıldığı ifade edilmiştir (Boisard, 2004: 264; Tan, 2018: 298).

Özdemir; devletlerarası ilişkilerde savaş esas kabul eden görüşün, dönemin savaş olgusuna karşı var olan tarihi bakış açısı bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiş ve günümüzde savaş olgusunun olumsuz bir nitelendirmeye sahip olması sebebiyle, bu görüşün işlerliğini kaybettiğini ifade etmiştir. Bu çerçevede ayrıca; ilgili görüşün savunulduğu dönemde, savaş olgusunun bir amaç olarak değil, bu amaca ulaştıracak bir araç olarak değerlendirildiğini ve bu bağlamda günümüzde devletlerarası ve toplumlararası ilişkilerdeki şartların değişimi ile birlikte, amaca ulaştıracak araçlarda da bir değişimin gerçekleşmesi gerektiğini bildirmiştir. Bu doğrultuda, günümüzde bir araç olarak tebliğ faaliyetlerinin herkes tarafından bizzat yaşanarak ve örnek teşkil ederek yapılması gerektiğini açıklamıştır (Özdemir, 2013: 126-127).

2.3. İSLAM HUKUKUNDA ULUS, DEVLET VE DİPLOMASI KAVRAMLARI

Bu kısım kapsamında, Uluslararası İlişkiler alanının temel kavramlarını oluşturan ulus, devlet ve diplomasi kavramları İslam Hukuku çerçevesinde ayrıntılı bir şekilde incelenecek ve böylelikle, İslam Hukukunun bu kavramlar hakkındaki açıklamaları üzerinden İslam Hukukunun Uluslararası İlişkiler alanına ilişkin temel görüşü tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.3.1. ULUS KAVRAMI

Uluslararası Hukuk açısından özel bir öneme sahip olan ulus kavramı, öncelikle kavramsal içerik analizine tabi tutulacak, devamında kavramın İslam Hukukundaki kullanılışı incelenecek ve sonrasında Osmanlı Devleti’ndeki millet sistemi açıklanacaktır.

2.3.1.1. Kavramsal İçerik

Uluslararası İlişkiler kavramının kendisinde isim olarak yer alan ulus kavramı, Türkiye’de süreç içerisinde millet ve kavim kavramlarının yerini almış ve eş anlamlı bir şekilde kullanılır olmuştur (G. Özcan, 2020: 16-20). Batı dillerinde “nation” olarak karşılığını bulan bu kavram, ortak özelliklere sahip büyük topluluklar için kullanılmaktadır.

Bu ortak özellikler, genel itibarıyla, manevi unsurları kapsamakta olup; din, dil, tarih, soy, gelenek ve görenek, örf ve adet bu kapsamda değerlendirilmektedir. Kelimenin Latince kökeni ise, doğum yerine atıfta bulunan bir anlama sahip olup; böylelikle toprak, coğrafya ve vatan bağına da oluşturur bir nitelik taşımaktadır (Korkusuz, 2012: 42-44).

2.3.1.2. İslam Hukukunda Ulus Kavramı

İslam Hukukunda ulus kavramının doğrudan kullanımı bulunmamaktadır. Bunun çeşitli nedenleri mevcuttur, ancak özellikle İslam dininin evrensellik düşüncesi bu kavrama adeta bir tezat oluşturmaktadır. Ulus kavramının sadece belirli bir topluma hitap etmesi; İslam dininin, hem din kardeşliğini hem de yaratılıştaki kardeşliği ön plana çıkarması durumuyla ve dini farklılığın, iyilikte bulunma ve adaletli davranma gibi erdemli hareketler açısından bir engel teşkil etmemesi ilkeleriyle çatışır niteliktedir. Bu noktada Kur'an; oluşturduğu temel ilkeler çerçevesinde bir barış havzasının oluşmasını amaçlamaktadır. Özellikle Medine döneminde nazil olan ayetler; Müslüman toplumun diğer toplumlarla ilişkilerini düzenler nitelikte olup, dini ve ahlaki ilkelerle hareket eden bir toplumun oluşmasını ve bu toplumun bireysel ve toplumsal ilişkilerinde bu ilkelere bağlı hareket etmesini amaçlamaktadır. Toplumsal düzen boyutunda ise, tevhid inancının bir gereği olarak, ayrımcılık reddedilmekte ve ırk ile renk ayrımına karşı gelinmektedir. Ayrıca; başka toplumlarla olan ilişkilerin de düzenlenmesi ile birlikte, kapalı bir toplumun arzu edilmediği vurgulanmakta ve böylelikle bireyler ve toplumlar arası münasebetler özendirilerek İslam dininin evrenselliği ön plana çıkarılmaktadır (Durmuş, 2006: 14-23; Vatikiotis, 1998: 47-50; Watt, 2001: 148). Bu bağlamda ayrıca; İslam'ın din kardeşliği dışında "vatan kardeşliği, millet kardeşliği ve insanlık kardeşliği" gibi kardeşlikleri de kabul ettiği özellikle belirtilmiştir (el-Karadâvî, 2013: 286).

Ulus kavramının içerisinde bulunan insan bireyine ve topluluk anlayışına olan atıf, İslam Hukukunun temel kaynağını teşkil eden Kur'an'da çeşitli kavramlar kullanılarak karşılanmaktadır. Dini ve siyasi anlamlarda kullanılmış olan bu kavramlar; toplum, topluluk ve sosyal grup olgularını açıklar nitelik taşımaktadır (Durmuş, 2006: 23-24).

Bu çerçevede sosyal grup kavramı, "insanların bir araya toplanmaları sonucu ortaya çıkan topluluklar" olarak tanımlanmış ve sosyal gruplar kavramı "tabiî sosyal gruplar" ve "idealist sosyal gruplar" olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutulmuştur. "Tabiî sosyal gruplarda" hissi bir bağlılık durumu güçlü olurken, "idealist sosyal gruplarda" ise zihni boyutta gerçekleşen bir mensubiyet mevcuttur. Bu bağlamda ayrıca; Kur'an'da her iki sosyal

gruptan da bahsedildiği, fakat insanların “idealist sosyal gruplara” yöneltildiği ifade edilmiştir (Durmuş, 2003: 19).

Bu minvalde; İslam Hukuku kaynaklarında sosyal gruplarla ilgili kullanılan kavramlar kısaca tanıtılacak ve ulus kavramıyla olan bağlantıları incelenecektir.

2.3.1.2.1. Cemaat

Toplum anlamında olan cemaat kelimesi; Hz. Muhammed (S.A.V.) devrine ait birtakım belgelerde yer almış (Watt, 2001: 30), Kur’an’da ise kavram olarak doğrudan bulunmamakla birlikte birçok sayıda türevleri kullanılmıştır (F. Tuncer, 2012: 3-4). Bununla birlikte; aslen bu kelimenin siyasi ve içtimai anlamda bir toplumu ifade etmediği, bilakis kapsayıcı bir ıstılaha sahip olduğu ve belirli olmayan bir insan topluluğu anlamında kullanıldığı belirtilmiş, fakat zaman içerisinde ise anlamının genişleyerek, sosyolojik anlamda toplum fikrini de karşılar nitelikte bir kullanımın oluştuğu bildirilmiştir (Ahmed, 1995: 77-78, 84).

2.3.1.2.2. Ashab

Kur’an’da yetmiş yedi defa kullanılmış olan ashab kavramı; özellikle halk, toplum ve topluluk anlamlarını da ihtiva etmesi sebebiyle, birlikte yaşayan toplumları da anlam bütünlüğü içerisinde kapsamaktadır (Durmuş, 2006: 58).

2.3.1.2.3. Aşiret

Aşiret kavramı Kur’an’da üç yerde zikredilmiş olup, insanın yakın akrabalarını ifade eden bir kelime anlamı taşımaktadır. Ailelerin ve nesillerin adeta bir birlik oluşturdukları bu kavram çerçevesinde, “geniş aile” kavramı karşılık bulmaktadır. Bu kavram, günümüzde de aynı üstsoya bağlı aile topluluklarını ifade etmektedir (Atalay, 2001: 205-207; Durmuş, 2006: 57; F. Tuncer, 2012: 9).

Bu kelime, Kur’an’da; “yakınlar, akrabalar ve aynı kandan olanlar” manalarında kullanılmaktadır (Akyüz, 1998: 166).

2.3.1.2.4. Kabile

Kabile kavramı da Kur’an’da üç yerde zikredilmiş olup, rıza temeline dayanan bir topluluk birlikteliği anlamında kullanılmaktadır. Burada bu topluluk içinde yer alan insanlar, birbirlerini topluluğun üyesi olarak kabul etmektedirler. Toplumsal anlamdaki kullanımında ise; ortak bir dayanışma ruhuna dayanan ve İbn Haldun’un “nesep asabiyesi” olarak nitelediği ve böylelikle kan bağının ön planda olduğu, birden fazla aşiretin oluşturduğu bir

topluluğu tanımlamaktadır. Bu kavramda ayrıca aynı üstsoya bağlılık duygusu da mevcuttur (Atalay, 2001: 208-209; Durmuş, 2006: 54-55; F. Tuncer, 2012: 9).

2.3.1.2.5. Şab

Kur'an'da soy anlamında kullanılan şab kavramı, günümüz Arapçasında ise "halk" anlamında kullanılmaktadır. Kabilelerin birlik oluşturması anlamında da kullanılan bu kavram, kan bağının yanında İbn Haldun'un "sebepe asabiyesi" olarak nitelediği ortak duygudaşlık şuurunu da kapsar niteliktedir. Bu ortak duygudaşlık şuurunu; din, dil ve ırkın yanında; ortak değerler, ortak inançlar ve ortak idealler de oluşturabilmektedir (Ahmed, 1995: 83-84; Atalay, 2001: 210-212; Durmuş, 2006: 54-55, 57; Korkusuz, 2012: 212-213). Şab kavramı ayrıca, "meşhur bir babaya/ataya dayanan çok sayıdaki insan topluluğu" anlamında da kullanılmaktadır (Akyüz, 1998: 166).

2.3.1.2.6. Ehl

Kur'an'da en çok kullanılan kelimelerden birisi olmakla birlikte; "insan topluluğu, sahip, ehl ve din" anlamlarında kullanılmaktadır (Akyüz, 1998: 159).

Kur'an'da yalnızca isim tamlaması olarak kullanılan ehl kavramı; ortak vasıflara sahip insan topluluklarını ifade etmekte olup, aile ve yakın akraba kavramlarıyla da doğrudan ilişkilidir. Bu kavramın topluluklar için kullanılmış olması, özellikle insan toplulukları ve aile toplulukları arasındaki yapısal ortaklığı vurgulamak amacıyla gerçekleşmiş olabileceği belirtilmiştir (Atalay, 2001: 200-203; Durmuş, 2006: 50-53).

2.3.1.2.7. Âl

Âl kavramı; ehl kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte, doğrudan bir kişiye bağlı kullanımıyla, bu kişiye aidiyet ifade eden bir anlam bütünlüğüne sahiptir. Aidiyetlik bildiren durum; kan bağı olabileceği gibi, inanç ve fikir boyutunda da bir bağlılığı belirtebilmektedir (Atalay, 2001: 203; Durmuş, 2006: 53).

Kur'an'da âl kelimesi; "destekçi ve yandaş, soy, aile" anlamlarında kullanılmaktadır (Akyüz, 1998: 157).

2.3.1.2.8. Karn

Karn kavramı; zamansal bir sınırlama ile birlikte kullanılarak, uygarlık tarihinin belirli bir döneminde yaşamış olan medeniyetleri tanımlamaktadır. Bu bağlamda; ulus ve millet kavramlarının kelime anlamlarına yakın olup, toplumsal boyuta hitap eden bir mana içermektedir (Durmuş, 2006: 48-50).

Ayrıca; bu kelimenin Kur'an'daki kullanımında, iktidar sahibi kılınmış topluluklara isnat edildiği vurgulanmıştır (Akyüz, 1998: 175).

2.3.1.2.9. Kavim

Kur'an'da çok miktarda kullanılan bir kelime olan kavim kavramı; önder, soy ve düşünceler temelinde oluşan toplulukları ayrı ayrı belirtmek için kullanılmaktadır. Bu minvalde; kavimlerin olgusal varlığı kabul edilmekle birlikte, algısal boyutta bir ideolojik hareket tarzı olarak kavmiyetçilik düşüncesi etrafında oluşan üstünlük duygusu kesinlikle reddedilmiştir (Durmuş, 2006: 42-48; F. Tuncer, 2012: 9-10).

Bu kelime Kur'an'da, “soybirliği, topluluk, kimseler” anlamlarında kullanılmaktadır (Akyüz, 1998: 166), Ayrıca; kavim kelimesinin, bir lider etrafında toplanan ve hareket eden topluluk anlamında kullanılmış olduğu (Ahmed, 1995: 79) ve sayısı değişken olan, fakat “etkili bir siyasî ve sosyal birlik oluşturan akraba topluluğunu” da belirttiği ifade edilmiştir (Watt, 2001: 28).

Özellikle belirtmek gerekir ki; Kur'an'da kavim kelimesinin kullanıldığı ayetlerde, medeni uygarlıkların temel ölçütleri bildirilmektedir (Akyüz, 1998: 168).

2.3.1.2.10. Millet

Millet kelimesinin, Kur'an'da on beş yerde ve sadece din anlamında kullanıldığı belirtilmiş olup (Akyüz, 1998: 172); din kelimesinin kullanımı Allah'a (C.C.), millet kelimesinin kullanımı ise peygambere isnat edildiği bildirilmiştir (Akyüz, 1998: 401). Bu kelimenin aslında din anlamına gelmekle birlikte, “ilahî rehberlik temeli üzerinde bir peygamber tarafından birleştirilen insan grubunu ifade eden tipik bir Sâmi kavramı” olduğu da ifade edilmiştir (Ahmed, 1995: 80).

Kur'an'da kullanılan anlam içeriğiyle günümüzde kullanılan anlam içeriği tam olarak uyuşmayan, fakat birbirlerine yakın anlamlar taşıyan millet kavramı, ortak manevi değerler bütününe sahip olan bir insan topluluğu anlamında kullanılmaktadır. Kelime anlamı olarak “gidilen yol” manasına gelen bu kavram; etnik bir tanımlama olarak kullanılmamış olup, insanların topluluk olarak doğru kabul edip takip ettikleri ilkeler ışığında oluşturdukları duyuş, düşünüş ve davranış biçimlerini kapsamaktadır. Günümüzde; daha çok batı dillerinde kullanılan “nation” kelimesinin bire bir karşılığı olarak kullanılan bu kelime, ulus kavramıyla da uyumlu bir kullanıma sahiptir. Bu bağlamda millet kavramı, ortak prensiplerin şuurunda olan kurumsallaşmış ve teşkilatlı bir insan topluluğu anlamını taşımaktadır (Durmuş, 2006: 35-42; Küçük, 2020: 968-969, 971-972). Ayrıca, millet

kavramının Aramca kökenli bir kelime olduğu ve “bir sözcük ya da bir sözcüğe veya vahiy edilmiş bir kitaba inanarak bir araya gelmiş insanların oluşturduğu topluluk” anlamında kullanıldığı ve etnik nitelikte olmayıp dinsel ağırlıkta bir anlam oluşturduğu belirtilmiştir (Lewis, 2021: 74).

2.3.1.2.11. Ümmet

Kur’an’da birçok farklı anlamlarda kullanılmakta olan ümmet kavramı; genel itibarıyla, kabile ve aşiret kelimelerinin kavramsal anlamlarını aşar nitelikte olup, millet ve ulus kelimelerinin kavramsal anlamlarına yakın bir şekilde “topluluk” anlamında kullanılmaktadır. Ümmet kavramının İslam alimleri tarafından tefsirlerde yapılmış olan açıklamalarında iki farklı anlayış ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, sadece bir peygamber etrafında toplanan toplulukları ümmet kavramının kavramsal içeriğine dahil ederken, ikincisinde ise bir amaç etrafında toplanan toplulukların tümü bu kavramın kapsamına alınmıştır. Böylelikle; belli bir liderin etrafında veya belli bir amaç birliği çerçevesinde toplanan ve birlikte hareket eden toplulukları niteleyen bu kavram, bu topluluğun içerisinde yer alan insan bireylerinin ortak yönlerine de vurgu yapmaktadır. Bu ortak noktayı; inanç birliği, mekansal veya zamansal birlik gibi ortak hareket etme olguları oluşturabilmektedir. Aynı zamanda aidiyet duygusuna ve bu aidiyet bilincinin oluşumuna da vurgu yapan bu kavram, toplumsal hareket etme bilincinin İslam toplumunda oluşmasında ve gelişmesinde çok önemli bir yere sahip olmuştur (Durmuş, 2006: 28-35; Küçük, 2020: 968; F. Tuncer, 2012: 17-18).

Kur’an’da altmış dört yerde geçtiği bildirilen bu kelimenin; “topluluk, insan topluluğu, millet, zaman, önder ve din” anlamlarında kullanılmış olduğu belirtilmiştir (Akyüz, 1998: 169). Ayrıca; ümmet kavramının, Kur’an’da sosyolojik ve siyasi anlamı karşılar nitelikte kullanıldığı ve günümüz toplum anlayışına yakın bir manayı ihtiva ettiği de ifade edilmiştir (Ahmed, 1995: 84).

2.3.1.2.12. Nâs

“İnsanlar” anlamına gelmekte olan nâs kavramı, Kur’an’da kitlelere hitap etme şekli olarak kullanılmaktadır. Özellikle zaman ile bağlantılı olarak geçmişte yaşamış ve gelecekte yaşayacak olan tüm insanlara, tarihin aynı döneminde yaşamış olan tüm insanlara ve inanç birliği oluşturan çoğunluk toplumlarına hitap edilirken kullanılmakta olan bu kavram; çoğul kullanımıyla birlikte insanların toplum içinde yaşama ihtiyaçlarına atıfta bulunarak, insanların yaratılış itibarıyla bir birlik oluşturduklarını da vurgulamaktadır. Böylelikle

Kur'an'ın muhatabı olan insanların, herhangi bir ayrıma tabi tutulmadan, ortak özellikleri, yani yaşayan insan varlığı oluşları ön plana çıkarılmakta ve nihayetinde her bir insan bireyine aynı sorumluluk kapsamında hitap edilmektedir. Bu hitap şekli özellikle “halk” ve “kitle” anlamlarında kullanılmıştır (Durmuş, 2006: 25-28).

2.3.1.3. Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi

Osmanlı Devleti'nde farklı toplulukların ifade edilme biçimi millet kelimesi ile karşılanmış ve bu kelime etnik nitelikte olmayıp dinsel ağırlıkta bir anlam oluşturmuştur. Böylelikle Osmanlı Devleti'nde dinsel boyutta gerçekleşen bir temel sınıflandırma mevcut olmuştur (Lewis, 2021: 74-75).

Osmanlı Devleti'nde toplumsal düzen, farklılıkların korunması üzerine oluşturulmuş ve toplumsal çoğulculuğun sağlanması ve korunması amacıyla farklılıkların hakları İslam Hukuku çerçevesinde muhafaza altına alınmıştır. Osmanlı Devleti'nde gerçekleşen bu dinsel boyuttaki sınıflandırma, aynı zamanda bir idari sınıflandırmayı da meydana getirmiş ve bu çerçevede sorumluların ve sorumlulukların tespiti bağlamında kişilerin toplumsal mensubiyetleri esas kabul edilmiştir. Uygulanan bu yöntem ile birlikte, farklılıklar Osmanlı Devleti'nde varlıklarını korumuşlar ve herhangi bir bütünleşme düşünce ve davranışına maruz kalmamışlardır (Kurtaran, 2011: 60-63). Bu bağlamda özellikle belirtmek gerekir ki, İslam Hukukunda azınlıkların hakları bireysel ve toplumsal olmak üzere ikili bir yaklaşımda düzenlenmiştir. Kişilere zimmet hukuku çerçevesinde bireysel boyutta azınlık hakları tanınırken; azınlık oluşturan topluluklara ise millet sistemi çerçevesinde toplumsal haklar sağlanmıştır (Şentürk, 2006: 49). Böylelikle; İslam Hukukunda dini topluluklara millet olma hakkı tanınmış ve bu çerçevede millet ile medeniyet eşanlamlı olarak değerlendirilmiş ve “her medeniyetin millet ismi verilen toplumsal bir düzen içinde varolma ve kendi kültürünü yaşatma hakkı” olmuştur (Şentürk, 2007: 26-27).

Osmanlı Devleti'nde dini toplulukları tanımlamak için millet kelimesi kullanılmış ve millet sistemi çerçevesinde çeşitli dini topluluklar varlıklarını devam ettirmiştir. Bu bağlamda ırk ve dil bazlı olmayan ve toplumsal sınıflamaya dayanmayan dini ve mezhepsel bir tasnif gerçekleşmiş ve millet sistemi, Gayrimüslimlere tek taraflı bir ahidname ile hukuki güvence ve koruma sağlayan bir yapı olarak değerlendirilmiştir. Millet sistemi içerisinde kişilerin ruhani bir otoriteye bağlılığı ve mensupların toplumsal faaliyetlerinin ilgili topluluk çerçevesinde gerçekleşmesi öngörülmüştür. Dini toplulukların ruhani otoriteleri “milletbaşı” olarak tanımlanmış ve devlet protokolünde de yer almışlardır. Toplulukların devlette temsil

edilmeleri ve kamu hizmetlerinden istifade etmeleri ise, Gayrimüslim nüfus oranınca temin edilmiştir. Bu doğrultuda, millet sistemi düşüncesinin günümüz azınlık anlayışından farklılık oluşturduğu belirtilmiştir. Millet sisteminin varlığı neticesinde, farklı topluluklar arasında ilişki ve çatışma çok düşük seviyede kalmış ve toplulukların kendi dini ve kültürel kimlikleri ile hukuki düzenlerini korumaları sağlanmıştır. Ayrıca bu sistemin Osmanlı Devleti açısından mali, idari ve siyasi kolaylıklar sağladığı da ifade edilmiştir (Ortaylı, 2005: 66-70).

Gayrimüslim toplulukların ruhani otoriteleri, ilgili milletin temsilcilik vazifesini üstlenmiş ve devlete karşı idari anlamda sorumlu kabul edilmişlerdir. Devlet tarafından temel olarak bu ruhani liderler muhatap alınmış ve ilgili topluluğun idare ve denetimi bu kişiler üzerinden sağlanmıştır. Ayrıca, ilgili topluluklara mali bağımsızlık tanınmamış ve böylelikle devlet içinde özerk yapılanmaların oluşumunun önlenmesi amaçlanmıştır (Ekinci, 2012: 319-320).

Klasik dönemde ulusal bir düzenlemeyi oluşturan Osmanlı millet sistemi, Tanzimat dönemi sonrasında uluslararası bir nitelik kazanmış ve uluslararası sözleşmeler çerçevesinde Gayrimüslimlerin geniş imtiyazlar elde etmeleri hedeflenmiştir (Ekinci, 2012: 322). Bu bağlamda ayrıca; Gayrimüslimlerin diğer devletlerden koruma taleplerinin, “bürokrasiyi dengeleyecek iktidarın yokluğu” ile ve Tanzimat Fermanının ise, “uyrukları dinî gruplara ve yöneten-yönetilen diye bölümlenmek yerine, uyruk evrensel kavramını getirmek açık amacıyla” açıklanabileceği belirtilmiştir (Mardin, 2011: 117, 133). Fakat Tanzimat Fermanını, İslam Hukukunda zaten mevcut olan hakların kanunlaştırılması olarak görmek gerektiği de ifade edilmiştir (Şentürk, 2018: 35-36).

Bu konuda ayrıca; farklı medeniyetleri bir siyasi yapı altında buluşturan “eklektik yapıların”, medeniyetlerin “tanışmalarına, aktarılmasına, yüzleşmelerine ve kimi zaman da hesaplaşmalarına” bir ortam hazırladığı belirtilmiştir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti’nde sembollerin ve ünvanların kavramsal ve kurumsal kullanımında da bu kuşatıcılığın belirtilerini görmenin mümkün olduğu ve böylelikle Osmanlı Devleti’nde var olan tüm topluluklar açısından Osmanlı Devleti’yle gerçekleşen ilişkilerde bir meşruiyet zemininin kabulünün olduğu da ifade edilmiştir (Davutoğlu, 2016b: 8-9, 12).

Akçura’nın “Üç Tarz-ı Siyaset” isimli çalışması, Osmanlı Devletindeki farklı toplumların varlığına işaret etmesi açısından da değerlendirilebilir. Akçura bu çalışmasında “Osmanlılık”, “İslamcılık” ve “Türkçülük” fikirlerini incelemiş ve bu fikirlerin Osmanlı

Devleti açısından olumluluk ve olumsuzluklarını tartışmıştır. Bu bağlamda; “Osmanlıcılık” fikri, Osmanlı Devletindeki Müslüman ve Gayrimüslim vatandaşlarının eşitlik temelinde “ortak vatanda birleşmiş yeni bir milliyet, Osmanlı milleti meydana çıkarmak” şeklinde; “İslamcılık” fikri, tüm dünyadaki Müslümanları “soy farklılıklarına bakmayarak dindeki ortaklıktan istifade ile tamamen birleştirmeye” yönelik bir çalışma ve “Türkçülük” fikri ise, “ırka dayalı bir siyâsî milliyet icâdı fikri” olarak tanımlanmıştır. Bu fikirlerin Osmanlı Devleti tarafından siyasi olarak takip edilmesi durumunda oluşacak olan fayda ve zararları inceleyen Akçura, sonuç olarak; “Osmanlıcılık” fikrinin faydalar içerse bile uygulanamaz olduğuna hükmetmiş, “İslamcılık” ve “Türkçülük” fikirlerinin ise, ortak derecede fayda ve zararlar ve ortak derecede uygulama zorlukları içerdiğini belirtmiştir (Akçura, 2015: 75-76, 79-80, 84-88, 95, 97-98).

2.3.1.4. Değerlendirme

Ulus kavramı doğrudan Kur’an’da geçmemekle birlikte, bu kavramı çağrıştıran kavramlar Kur’an’da yer almaktadır. Burada özellikle belirtilmesi gereken husus; Kur’an’ın Hucurât Suresi 13. Ayetinde insanları doğrudan muhatap alarak, insanların tanışmaları amacıyla kavim ve kabilelere ayırdıklarının ifade edilmesidir. Böylelikle, farklı kimlik ve aidiyetlere sahip toplulukların varlıkları onaylanmaktadır. Ayette kullanılan “tanışma” kelimesi, farklılıkların zenginlik olarak algılanmasını da belirler nitelikte olup, bu minvalde oluşan tanışma isteği, eşitler arasındaki iletişimi de beraberinde getirmektedir. Bu tanışmanın neticesinde bir toplumsal ilişki oluşmaktadır. Ayetin devamında yer alan takvaya vurgu ise, insanlar arasındaki eşitliğin onayını göstermektedir. Bu vurguyla birlikte; kavim ve kabilelere ayrılmış olan insanların, farklılıkları sebebiyle bir üstünlük algısına kapılmamaları gerektiği ve üstünlüğün ancak Allah’a (C.C.) hakkıyla kullukla birlikte, erdemli bir yaşam ve iyilikte bulunmakta olduğu bildirilmektedir (Durmuş, 2006: 55-56; Karaman ve diğerleri, 2017: V, 97-98).

Bu çerçevede, ayette kullanılmış olan takva kavramı; “insanın, Allah’ın (C.C.) emir ve yasaklarını göz önünde bulundurarak hareket etmesi, davranışlarını Allah’ın (C.C.) gördüğünün ve Allah’a (C.C.) dönüleceğinin/varılacağı farkında olması şeklinde yüksek seviyede ahlâkî hassasiyet” olarak tanımlanmıştır (el-Husayyin, 2013: 56). Korkusuz ise; “takva sahibi kavramını kişisel ve toplumsal gelişmenin anahtarı olma anlamında, toplam kaliteyi içerecek bir genişlikle yorumlamak yerinde ve isabetli olacaktır” değerlendirmesinde bulunmuştur (Korkusuz, 2012: 641).

2.3.2. DEVLET KAVRAMI

Uluslararası Hukuk açısından özel bir öneme sahip olan bir diğer kavram devlet kavramıdır. Bu kavram da, öncelikle kavramsal içerik analizine tabi tutulacak ve sonrasında kavramın İslam Hukukundaki kullanılışı incelenecektir.

2.3.2.1. Kavramsal İçerik

Uluslararası İlişkilerde temel özne kabul edilen devletler, Uluslararası Hukuk teori ve pratiği açısından üç temel unsuru barındırması gerekmektedir. Bunlar devletin; beşeri, fiziki ve hukuki unsurlarını oluşturmaktadır. Beşeri unsuru, kendine ait ulusal halk; fiziki unsuru, diğer ülkelerden ayrılabilen ulusal toprak ve hukuki unsuru, egemen ve etkili bir iktidar oluşturmaktadır. Ulusal halkın tanımında; bir devletin tabiiyetine bağlılık ön plana çıkmakta olup, insanlar topluluğu olmadan devletlerin var olamayacağı belirtilmektedir. Uluslararası Hukuk tarafından uluslara tanınmış olan “kendi kaderini tayin hakkı”, Uluslararası İlişkilerde günümüzde dahi etkisini gösteren bir düzenlemeyi ifade etmektedir. Ulusal toprak ise; devletlerin ülke alanını belirtmekte ve devlete ait kara, deniz ve hava alanlarından oluşmaktadır. Devamlılık esası bağlamında değerlendirilen toprak üzerindeki hakimiyet, bir düzen oluşturucu unsuru da kapsamaktadır. Egemen ve etkili iktidar ise; hukuki bağımsızlığa sahip olarak, bir dış gücün kudretine tabi olmayan kamusal otoriteyi sağlamayı ifade etmektedir (Hobe, 2008: 68-70; Pazarcı, 2010: 140-155; Schweisfurth, 2006: 9-16).

Devlet yapılanması, tarihsel süreç içerisinde farklı aşamaları takip etmiş ve küçük birimlerin örgütlenmesinden büyük bir toplumsal teşkilatlanmaya doğru yol almıştır. Bu bağlamda; toplum adına karar vericilerin yapısal olarak kurumsallaşmasıyla birlikte, devlet olgusu ortaya çıkmıştır (Akdoğan, 2021: 191). İslam tarihinde ise devlet kavramının anlamsal dönüşümü üç aşamada gerçekleşmiştir. (1) İlk aşamada kavram, siyasi güç değişikliği veya bir hanedanın diğerine karşı zaferi anlamında kullanılmış; (2) ikinci aşamada, siyasi değişim anlamından ziyade nihai siyasi otorite ve yapı için kullanılmış; (3) üçüncü aşama ise bireysel ulus-devletlere dayanan Batı uluslararası sisteminin siyasi üstünlüğünden sonra gerçekleşmiş ve devlet kavramı, Müslüman ülkelerin dillerinde ulus-devletin anlam karşılığı olarak kullanılmıştır (Adiong, 2013: 113).

2.3.2.2. İslam Hukukunda Devletin Özellikleri

İslam Hukukunun temel kaynağı olan Kur'an'da devlet kavramı, günümüz terim anlamını karşılar nitelikte kullanılmamıştır (Ahmed, 1995: 90). Bu kavram; Kur'an'daki

ifade ediliş biçimiyle, “dönüşümlü olmak” ve “elden ele dolaşan mal” anlamlarını karşılar biçimde bir anlam bütünlüğüne sahip olmuş (Davutoğlu, 1994: 234) ve İslam tarihinde günümüz terim anlamını karşılar nitelikte ilk olarak Abbasiler döneminde kullanılmıştır (Akyüz, 1998: 19). Fakat, İslam Hukukunda devlet anlayışı ve bu devlet yapısının sahip olması gereken temel ilkeler kapsamlı bir şekilde belirlenmiştir (Akdoğan, 2021: 254-255; Sürmeli, 2018: 15, 31). Bu ilkeleri belli maddeler içerisinde özetlemek mümkündür.

2.3.2.2.1. Allah’ın (C.C.) Hükümranlığı İlkesi

Kur’an’da yaratılmış olan her şeyin Allah’ın (C.C.) hükümranlığı altında bulunduğı ifade edilmiştir. Bu minvalde; birçok ayette, göklerin ve yerin hükümranlığıının Allah’a (C.C.) ait olduğı, yani Allah’ın (C.C.) yaratan olarak yaratılmış olan her şeyin sahibi ve hakimi olduğı belirtilmiştir. Bu manada; İslam Hukuku açısından, devletin faaliyetlerinde Allah’ın (C.C.) hükümranlığı ilkesine bağıllık bir zorunluluktur. Yani devlet tarafından gerçekleştirilen icraatlarda, Allah’ın (C.C.) koymuş olduğı hükümler kesinlikle dikkate alınması gerekmektedir (Karaman, 2002: 175; Mardin, 2011: 70), çünkü “Allah’ın (C.C.) yarası mutlak olarak üstündür” (İkbal, 2021: 70). Bu ilke ile Allah’a (C.C.) olan bağıllık açıklanmak istenmektedir (İkbal, 2014: 177).

Tevhid ilkesi olarak da adlandırılabilcek olan bu ilkenin toplumsal ve siyasi izdüşümü, “çokluk içinde birlik” ve “birlik içinde çokluk” temelinde bir bilinç ve hareket anlayışıdır (Çaylak, 2019c: 74).

Ayrıca; bu ilkenin varlığıının, “belirli bir kuvvetler ayrılığı paradigmasını” geliştirdiğı de ifade edilmiştir (Hallaq, 2022: 130).

2.3.2.2.2. Adalet İlkesi

Adalet kavramı, “bir şeyi olması gereken layık olduğı yere koymak” ve “her türlü aşırılıktan uzak durmak” anlamlarında kullanılmaktadır (Sürmeli, 2018: 73). Adalet kavramının tanımı, “haklıya hakkını, suçluya cezasını vermek” (Akyüz, 1998: 108) ve “Allah’ın (C.C.) hükmünü yerine getirmek” (er-Rayyıs, 2017: 312) olarak da yapılmıştır.

Dinin adaleti tesis etme misyonu devletin görevleri arasında yer almış ve bu minvalde bir hedef birliğı öngörülmüştür (Akdoğan, 2021: 247-248). Kur’an’da birçok ayette, insanlar arasında adaletle hükmetmenin gerekliliğine özel bir vurgu yapılmaktadır. Kur’an’da bu yönde peygamberlere yönelik gerçekleşen hitaplar, yönetici konumunda bulunan iktidar sahiplerini de kapsar niteliktedir. Bu doğrultuda, adalet ilkesinin gerçekleşmesi amacıyla otorite belirli kurallar bütününe tabi kılınmış ve böylelikle bir kanunilik ilkesi

oluşturulmuştur. Ayrıca, emanetin ehline verilmesi hususu da adalet ilkesi kapsamında değerlendirilmektedir (Çağrı, 2015: 93-94; Karaman, 2002: 176). Bu bağlamda; ehliyetin şartları olarak, ilgili konunun uzmanı olmakla birlikte, dürüst bir kişiliğe sahip olmak gerektiği belirtilmiştir (M. Erdoğan, 2019: 74).

İslam Hukukunda, iktidarın kamusal alanda Müslümanlarla ve Gayrimüslimlerle ilişkilerinde adalet ilkesinin koşulsuz takibi öngörülmüş ve bu ilke devlet oluşumunun esası kabul edilmiştir (Mücahid, 2005: 45). Ayrıca, düşmanlarla ilişkilerde de adalet ilkesine riayet öngörülmüştür (er-Rayyıs, 2017: 311).

Siyasi meşruiyetin temelini oluşturan adalet kavramı, zıddı olan zulmün varlığı halinde yok kabul edilmiştir. Zulmün varlığı ise, keyfi bir yönetim tarzında ortaya çıkmakta (Çaylak, 2019c: 75) ve her türlü hukuk ihlali olarak değerlendirilmektedir (Sürmeli, 2018: 194).

2.3.2.2.3. Eşitlik İlkesi

Temel ilkelere bir diğeri ise eşitlik ilkesidir. İslam'ın temel kaynaklarında, insanların kökeninin bir olması sebebiyle, tüm insanlar arasında bir eşitliğin var olduğu belirtilmiştir. Müslümanların kendileri arasında da bir ayrım yoktur. Ayrım belirtilerinin kabul edilmediği, Allah (C.C.) karşısında tek geçerli ayrımın takva olduğu belirtilmiştir (Mücahid, 2005: 40-42). Bu bağlamda, “fetva kanun'a; takva ise ahlâka” karşılık gelmektedir (Hamidullah, 2018b: 99).

2.3.2.2.4. Düzen İlkesi

Devletin temel özelliklerinden bir diğeri ise, iktidar sahibi olduğu toprakların üzerinde yaşayan insanların “zaruriyyat-ı hamse” olarak tanımlanan din, can, akıl, nesil ve mal güvenliklerinin korunması sorumluluğudur. Bu sorumluluğun yerine getirilmesi ise, bu güvenlik alanlarına gerçekleşebilecek her türlü saldırıların engellenmesi amacıyla oluşturulan adaletli bir düzenin kurulması ile mümkündür (Boynukalın, 2003: 425; Çağrı, 2015: 93; Karaman, 2002: 175-176).

2.3.2.2.5. Danışma İlkesi

Kur'an'da ayrıca birçok ayette, “işler hakkında danışma” emrinde bulunmaktadır. Şura ve meşveret kavramlarıyla ifade edilen bu buyruk, bir sure isminde yer bulmuş ve böylelikle konuya gösterilen önem vurgulanmıştır. Hz. Muhammed'e (S.A.V.) hitaben gerçekleşen bu emir, yönetici konumunda bulunan tüm kişileri de kapsar niteliktedir.

Danışma ilkesi bağlamında; yönetim faaliyetlerinin sınırlandırılması, hukukun üstünlüğünün sağlanması, temel ilkelere riayetinin korunması, görev dağılımınının gerçekleşmesi ve yönetim sorumluluğu ile bilincinin gelişmesi amaçlanmaktadır. Danışma ilkesi çerçevesinde; doğru sonuca ulaşma amacıyla zihni ve fikri bir faaliyet yürütülmekte olup, sebeplere sarılarak karar vermek ve Allah'a (C.C.) tevekkül ederek ulaşılan sonuç hakkında kararlı olmak hedeflenmiştir (Sönmez, 2015: 26-27; Karaman, 2002: 177; Karaman ve diğerleri, 2017: I, 700-705). Bu ilke kapsamında, kolektif aklın devreye girmesi ile sorunların çözüme ulaşması amaçlanmış ve her türlü istibdat engellenmek istenmiştir (Sürmeli, 2018: 103, 109). Danışma eyleminin gerçekleştirilmesinde liyakatli insanlar tarafından İslam Hukukunun kaynakları ve diğer bilgi araçlarına başvurularak bir araştırma yapılması ve neticesinde ilmi bir sonucun ortaya çıkması amaçlanmıştır (Sönmez, 2015: 107-110). Liyakatli insanların belirlenmesinde; adalet, ilim, öngörü becerisi, dürüstlük, deneyim ve uzmanlık gibi nitelikler aranmaktadır (Sönmez, 2015: 112-117). Ayrıca, şura üyelerinin halk tarafından seçilmesi gerektiği (Zeydan, 1995: 103) ve Gayrimüslimlerin de şura meclislerinde yer alabilecekleri (el-Karadâvî, 2013: 281-284) görüşleri savunulmuştur.

Yönetilenlerin devlet yapılanmasıyla ilişkisel boyutunu ele alan bu ilke, her bir kişinin toplumsal katılımını öngörmüş ve sosyal birliktelik düşüncesinin gelişimini gaye edinmiştir. Kamusal alanda gerçekleşen tüm faaliyetlerde etkili olması beklenen danışma ilkesiyle toplumun hem yönetsel katılımı hem de yönetimin denetimi hedeflenmiştir. Temel olarak bu ilke ile, yönetim tarafından gerçekleştirilen faaliyetlerin toplum tarafından kabulünün sağlanması amaçlanmıştır (Mücahid, 2005: 46-47).

Danışma ilkesinin uygulama alanını, hakkında İslam Hukukunun asli kaynakları olan Kur'an ve Sünnette kesin hükümler bulunmayan konular oluşturmaktadır. Bununla birlikte; danışmanın sadece savaş durumunda gerçekleşebileceği görüşünü savunan düşünürler ile böyle bir sınırlandırmanın bulunmadığı ve danışma emrinin genel bir nitelik taşıdığı görüşünü belirten düşünürler de mevcuttur (Sönmez, 2015: 16, 101-106).

İdeal anlamda, Camilerin ve Haccın danışma ilkesinin yerine getirilmesinde aracı oldukları birçok düşünür tarafından ifade edilmiştir (el-Efendi, 2009: 54; Hamidullah, 2018b: 77-78). Bu bağlamda; cemaat ile eda edilmesi gerekli olması nedeniyle "toplular ibadet" olarak tanımlanan ve bir farz namazını oluşturduğu kesin olarak sabit olan, fakat namazda bulunması gereken cemaatin sayısı hususunda farklı görüşler belirtilen Cuma Namazı (Caner, 2019: 121-123, 132-133), insanlar arasında bir buluşma ve görüşme de sağlanması sebebiyle Camilerde gerçekleşen danışma eylemine en güzel örneği teşkil

etmektedir. Ayrıca bu doğrultuda Haccı da; “uluslar arası, büyük bir sosyal kongre” olarak tanımlayan düşünürler mevcuttur (Şeriati, 1999: 169-172). İslam öncesi Arap yönetim kültüründe de uygulanan danışma eylemi, fiilin özü itibarıyla güzel olması sebebiyle İslami yönetimin de bir temel esası ve Müminlerin bir sıfatı olarak tanımlanmıştır (Sönmez, 2015: 15, 24).

2.3.2.2.6. Biat İlkesi

Biat ilkesinin temelinde karşılıklı bir akitleşme mevcuttur. Yönetenler ve yönetilenler arasında gerçekleşen bu sözleşme ile, siyasi otoritenin toplumsal kabulü gerçekleşmektedir (er-Rayyıs, 2017: 204). Sözleşmenin karşılıklı olarak gerçekleşmesi, her iki tarafın da birbirlerinin haklarına riayet edeceğinin sözünü içermektedir (Çaylak, 2019c: 76-78). Bu bağlamda, yöneticinin hem Allah’a (C.C.) karşı hem de yönetilenlere karşı sorumluluğu oluşmaktadır (er-Rayyıs, 2017: 322-323). Özellikle belirtmek gerekir ki; biat ilkesi, “karşılıksız bir irade teslimi anlamına gelmez” (Çaylak, 2019c: 77).

Biat ilkesi, yöneticinin otoritesini sözleşmenin tarafı olan toplumdan alması sonucunu doğurmakta (Mücahid, 2005: 50) ve siyasi otorite bilfiil toplumun iradesine dayanmaktadır (İkbal, 2021: 19). Biat işlemini bir “içtimai anlaşma” olarak değerlendiren Hamidullah, bu yöntemin İslam tarihinde Hz. Muhammed (S.A.V.) döneminden itibaren uygulandığını belirtmiştir (Hamidullah, 2018b: 111). Biat ilkesi ayrıca, “sosyal sözleşme” kapsamında da değerlendirilmiştir (er-Rayyıs, 2017: 34).

2.3.2.2.7. İtaat İlkesi

İtaat ilkesi, devleti oluşturan insan topluluklarına yüklenen bir görevdir. Allah’ın (C.C.) hükümlerliliği ilkesi ve düzen ilkesiyle doğrudan bağlantılı olan bu ilke, diğer iki ilkenin ideal anlamda sağlanması sonucunda ilahi hakimiyete gerçekleşen aktif teslimiyeti oluşturmaktadır. Aktif manada teslimiyet göstermek ise, muhatap olan insanların kendilerinin de faaliyetlerde bulunmalarını ifade etmektedir (Karaman, 2002: 176). İtaat ilkesinin sınırını, yönetenin hukuka aykırı bir iradesi oluşturmaktadır (Mücahid, 2005: 47). Bu durumda, yönetenlerin itaat etme yükümlülüğünün ortadan kalktığını ifade edenler olmakla birlikte, yönetilenlerin itaat etmeme hakkının ve görevinin olduğunu belirten düşünürler de olmuştur (Lewis, 2021: 129).

İslam Hukukunda; yöneticinin görevlerini eksiksiz bir şekilde ifa etmesi durumunda, yönetilenlere yöneticiye karşı itaat etme ve yardımcı olma vazifeleri yüklenmiştir (İkbal, 2021: 28).

2.3.2.2.8. Hoşgörü İlkesi

Hem yönetenlere hem de yönetilenlere yönelik bir ilkeyi teşkil eden hoşgörü ilkesi; dinde zorlamanın olmadığı hükmünce, din ve inanç hürriyetlerini sağlar niteliktedir. Bu ilke İslam dininin evrenselliği boyutunda incelendiğinde ise, Müslümanların farklı dinlere sahip insanlarla da iletişime geçme ve onlarla da bir topluluk oluşturma fikrini destekler niteliktedir (Ebu Süleyman, 1985: 60-64; Karaman, 2002: 178-179; Karaman ve diğerleri, 2017: I, 402-407).

2.3.2.2.9. Toplumsal Dayanışma İlkesi

Toplumsal dayanışma ilkesi; din kardeşliği ve yaratılıştaki kardeşlik anlayışının tezahürü olarak, devleti oluşturan insanlara yüklenen bir başka sorumluluktur. “İyiliği emretmek ve kötülüğü menetmek” sorumluluğu özellikle Müslümanlara bu ilke kapsamında yüklenmiş bir görev niteliğindedir. Burada özellikle belirtmek gerekir ki, bu görev kapsamında insanların kendi aralarında barışçıl hareket etmeleri, bilgilendirici ve irşat edici faaliyetlerde bulunmaları amaçlanmıştır (Çağrı, 1995: 141; Karaman, 2002: 176-177). Ayrıca bu faaliyet kapsamında, “insanlığın temel değerlerini” korumak hedeflenmiştir (Akyüz, 1998: 108) ve kötülüklerin alenen işlenmesi engellenmek istenmiştir (Farûkî, 2006: 126). Böylelikle, kurallara uymak ve uymayanları uyarmak anlayışı toplumsal bağlamda sağlanmaya çalışılmıştır.

Bu bağlamda; iyilik, “özel yararı veya kamu yararını sağlayıcı dinin ve aklın gerektirdiği uygun iş, eylem, tutum ve davranışlar” olarak tanımlanmıştır (Akyüz, 1998: 101) ve iyiliğin tespitinde “ilâhî ilkeler esas alınacak, bunlar ışığında değerlendirme ulusal/yerel akıllara değil, fitrata, evrensel olana ve ortak akıla” bırakılacağı bildirilmiştir (M. Erdoğan, 2019: 76). Kötülük ise; “eğri, zararlı, yanlış, kötü, yakışsız ve iğrenç eylem ve durumlar” olarak tanımlanmıştır (Akyüz, 1998: 101) ve kötülüğü engellemenin; kesinlikle yasaklanmış bir fiilin aleni bir şekilde yapılması durumunda, bu kötülüğü engellemeye yetkili kişiler tarafından yerine getirilmesi gerektiği belirtilmiştir (el-Karadâvî, 2013: 171, 175-177). Bu çerçevede ayrıca; kötülüğü engellemenin, kötülüğe yönelen kişilerin halleriyle ilgilenmeyi de kapsadığı ifade edilmiştir (Akdoğan, 2021: 260). Maverdi, bu görevin devlet idaresi altında yer alan Hisbe teşkilatı tarafından yürütülmesini öngörmüş ve bu teşkilatın vazifelerini etraflıca düzenlemiştir (Maverdi, 2015: 448, 453-481). Ayrıca, bu görevi yürütecek kişilerde bulunması gereken şartları da belirlemiştir (Maverdi, 2015: 450). Böyle bir teşkilat yapılanmasının, Hz. Muhammed (S.A.V.) döneminde de var olduğu ifade

edilmiştir (Akdoğan, 2021: 257). Buna karşın; bu görevin devletin kamusal gücünden ziyade ümmetin sivil gücü dahilinde uygulanması gerektiği görüşü de savunulmuştur (Akdoğan, 2021: 260-261).

Toplumsal dayanışma ilkesi, “İslâm Dini’nin siyasî sahadaki en büyük katkısı” olarak değerlendirilmiş ve Hac ibadetinin bu çerçevede de olumlu etkisinin olduğu belirtilmiştir (Watt, 2001: 54-55).

2.3.2.2.10. Uluslararası İşbirliği İlkesi

İslam dininin muhatapları tüm insanlardır. Allah (C.C.) tarafından insanların farklı kavim ve kabilelere ayrılması ve bu ayrımın tanışma amacıyla gerçekleşmesi, bir uluslararası işbirliği ilkesini onaylar niteliktedir. Diğer devletler ve toplumlarla ilişki ve işbirliği neticesinde, İslam dininin diğer devlet ve toplumlarla tanıştırılması amaçlanmış ve evrensel tebliğ faaliyeti hedeflenmiştir. Ayrıca, diplomasinin varlığı ve hedefi böylelikle belirlenmiştir (Karaman, 2002: 177-178, 179).

2.3.2.3. İslam Hukukunda Devletin Yetkileri

İslam hukukçuları tarafından devletin yetkileri; yasama, yürütme, yargı, maliye ve denetim alanları olmak üzere bir ayrıma tabi tutulmuştur.

2.3.2.3.1. Yasama

İslam Hukukunda kanunların bağlayıcılığı iki açıdan değerlendirilmektedir. Bu alanlar; nas ve içtihat olarak isimlendirilmektedir. Nas alanı; İslam Hukukunun temel iki kaynağı olan Kur’an ve Sünnette bulunan açık ve kesin hükümleri kapsamaktadır. Bu hükümlerin doğrudan ve herkese karşı geçerliliği mevcuttur. Herhangi bir kanunlaştırma faaliyeti gerekli değildir. İctihat alanı ise; kesin hükümlerin bulunmadığı durumlarda, içtihat yapmaya yetkili olan tüm İslam Hukuku alimlerinin mesele hakkındaki çalışma ve beyanlarıdır. Bir mesele hakkında tüm İslam hukukçularının görüş birliği oluşturarak bir hüküm beyan etmeleri, bu hükmün de bağlayıcılığını beraberinde getirmektedir. Böyle bir bağlayıcılığın olmadığını belirten İslam hukukçularının varlığı bulunmakla birlikte, bu bir azınlık görüşünü oluşturmaktadır. Tüm İslam hukukçularının bir görüş birliği oluşturmadıkları meselelerde ise, yasama yetkisi devreye girmektedir. Böylelikle İslam Hukukunda hükümlerin kanunlaştırılması, farklı içtihatların ve içtihat boşluğunun bulunduğu meselelerde yapılmaktadır. Böyle bir durumda ise şura meclisi; farklı içtihatlar arasından bir tercihte bulunarak ve yeni meselelerde de, nasların ruh ve maksatlarına uygun içtihatlarla bulunarak, bir kanunlaştırma faaliyeti yürütmektedir (Karaman, 2002: 187-188).

Bu bağlamda ayrıca; Müslümanların, İslam Hukukunun “küllî maksatları ve genel kaideleri dışında başka hiçbir kısıtlama ile karşılaşmaksızın sosyal, iktisadi ve siyasi” alanlar da dahil olmak üzere yasama faaliyetinde bulunabilecekleri belirtilmiştir (el-Karadâvî, 2013: 94).

2.3.2.3.2. Yürütme

Yürütme yetkisi, devlet başkanına aittir ve devletin icra alanını kapsamaktadır. Hükümet ve kamu idaresinden oluşan bu alanda, kanunların uygulanması önceliklidir. Devlet başkanı, şura meclisine ve halka karşı doğrudan sorumludur. Devlet işlerinin yürütülmesinde devlet başkanı, gerektiği ölçüde kendisine yardımcı olacak bakan ve memur atayabilir. Bu konuda atama ve azletme yetkisi, devlet başkanına aittir. Atanan bakan ve memurlar ise, doğrudan devlet başkanına karşı sorumlu olmakta olup, faaliyetlerinde bağımsız hareket edememektedirler (Karaman, 2002: 186).

2.3.2.3.3. Yargı

Yargı yetkisi, bağımsız mahkemeler tarafından yürütülmektedir. Hakimlerin bağımsızlığı; onların devlet başkanı tarafından atanmış olsalar bile, bu atamanın halk adına gerçekleşmesi sebebiyle özellikle korunmuştur. Böylelikle; sebepsiz yere azledilmeleri mümkün olmamakla birlikte, görev süreleri de devlet başkanının görev süresinden bağımsızdır. Hakimlerden, kararlarında sadece hak ve adaletin tesiri altında kalmaları ve yargılama sürecinde tarafsız davranmaları beklenmektedir. Hakimler hükümlerinde, öncelikle nas alanına ve sonrasında içtihat alanına başvurmaları gerekmektedir. Kur'an ve Sünnette ilgili bir hükmün bulunmaması durumunda, eğer içtihadın kanunlaştırılması mevcut değilse; fayda, yorum ve kıyas yoluyla yeni bir içtihatla bulunulması gerekmektedir. Böylelikle, adaletin tesisi temel hedefi oluşturmaktadır. Hakimlerin yargı alanında özel bir öneme sahip olmaları, bu kişilerin sahip olması gereken özellikleri ve vasıfları hakkında detaylı düzenlemelerin yapılmasına yol açmıştır (Atar, 2013: 15-16, 25, 82-83; Karaman, 2002: 188; Karaman ve diğerleri, 2017: II, 82-83; Maverdi, 2015: 137-141).

2.3.2.3.4. Maliye

Maliye alanına özel bir önem veren İslam Hukuku, devletin gelirleri ve bu gelirlerin harcanacağı yerlerle ilgili Kur'an ve Sünnette özel hükümler barındırmaktadır. Devletin yeni gelirler oluşturması ancak şura meclisinin kararıyla mümkündür (Karaman, 2002: 189).

2.3.2.3.5. Denetim

Devlet idaresinde bulunan yöneticilerin denetimi, halk tarafına verilmiş olan bir yetki

ve aynı zamanda da bir görevdir. “İyiliği emretmek ve kötülüğü menetmek” ilkesi gereğince; hak ve adaletin tesisi, meşruiyetin sağlanması ve yetkilerin doğru kullanımı halkın denetimi altında bulunmaktadır. Bu denetim faaliyeti ise, halk adına şura meclisi üyeleri ve İslam alimleri tarafından yerine getirilmektedir (Karaman, 2002: 189; Zeydan, 1995: 107-109).

2.3.2.4. İslam Hukukunda Devletin Unsurları

İslam Hukukunda da devletin temel unsurları halk, ülke ve iktidar olarak belirlenmiş ve bu alanla ilgili özel düzenlemeler yapılmıştır. Bu konuda özellikle, Hz. Muhammed’in (S.A.V.) Medine’de kurmuş olduğu ilk İslam devletinde her üç unsurun da bulunduğunu belirtmek gerekir.

2.3.2.4.1. Halk

İslam Hukukunda devletin halk unsurunu dini boyut ağırlıklı ele alanlar, bu unsurun aynı inanca sahip kişiler tarafından oluşturulduğunu ifade etmektedir. Böylelikle yeryüzündeki tüm Müslümanlar, nerede yaşarlarsa yaşasınlar, İslam devletinin halk unsurunu oluşturmaktadır (Hamidullah, 2007: 399-400; Karaman, 2002: 185).

Bu unsura siyasi ve hukuki açıdan da önem atfedilenler ise, devlete vatandaşlık temelinde bir bakış açısına sahiptir. Burada; bir ideal birliğinden, aynı tarih ve geleneklere sahip olmak ve aynı topluluğa üye bulunmaktan yola çıkılarak, bir siyasi toplumun oluşumundan bahsedilmekte ve bir toplumsal sözleşme çerçevesinde insan topluluğu ile vatandaşlık bağı kurulmaktadır. Böylelikle; İslam devletinin asli halk unsurunu Müslümanlar oluşturmakta olup, Gayrimüslimler de vatandaş olarak tanınmaktadır (Hamidullah, 2015: 154; Yaman, 1998: 73-76).

Burada özellikle belirtmek gerekir ki; İslam Hukukunda Gayrimüslimler, kurulan ilişkilerin doğasına dayalı ve hukuki amaçlar doğrultusunda farklı gruplara ayrılmıştır. Bu doğrultuda; İslam devletinin siyasi gücüne tabi olanlar, Zimmi olarak isimlendirilmiştir. Özel bir hukuki konuma sahip olan bir diğer Gayrimüslim grubu ise Ehl-i Kitap oluşturmuştur. Bu grup ismi, Müslümanlar haricinde kalan ilahi kitap sahibi olan din mensupları için kullanılmıştır. Bir barış antlaşması imzalanmış veya lehlerine bir eman verilen kişiler ise, Müstemen olarak adlandırılmış ve toplumsal sınıf olarak yabancılar hükmünde değerlendirilmiştir (Atalay, 1998: 101-104; Hamidullah, 2007: 402-403; Karaman, 2002: 184; Salem, 2009: 156).

Zimmet sözleşmesi; İslami yönetim ile Gayrimüslimler arasında yapılmış olan süresiz geçerliliğe sahip bir sözleşme olup (Ebu Süleyman, 1985: 41-42), Gayrimüslim

kişilerin İslam devletinde vatandaşlık hakkına sahip olmasını temin etmiş ve bu sözleşme karşılığında Gayrimüslimlerden cizye olarak tanımlanan bir parasal vergi alınmıştır (Er, 2016: 66). Cizye ödemesi, zimmet sözleşmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve cizye ödemesinin bir sonucu olarak da, Gayrimüslimler askerlik vazifesinden muaf tutulmuştur. Bu ödeme, kişilerden güçleri nispetinde alınmış olduğundan; İslam Hukukunda; fakirlik, yaşlılık veya hastalık gibi sebeplerden dolayı imkanı olmayan kişilerden cizye ödemesi alınmaması kabul edilmiş ve ayrıca devletin zimmet sözleşmesini gerçekleştirdiği kişilere karşı kendi görevlerini yerine getiremediği durumlarda da Gayrimüslimlerin cizye ödeme mecburiyetinin bulunmadığı benimsenmiştir. Günümüzde ise, cizye ödeme mecburiyetinin Gayrimüslimlerin askerlik vazifesinden muaf tutulmamaları durumunda ortadan kalkacağı kabul edilmiştir (Fidan, 2005: 277-278, 302, 307).

Zimmet sözleşmesine taraf olabilecek Gayrimüslimlerin kimler olduğu konusunda İslam alimleri farklı görüşler belirtmiş (Yaman ve Çalış, 2020: 175); fakat günümüzde, ilgili sözleşmenin Ehl-i Kitaba mensup kişilerle yapılabileceği gibi Ehl-i Kitap haricindeki dinlere mensup kişilerle de yapılabileceği kabul edilmiştir. Ayrıca; Ehl-i Kitap mensuplarının kimler olduğu konusunda da farklı görüşler belirtilmiş ve günümüzde bu hususta da geniş bir anlayış benimsenerek, kitabi statüsünün tüm Gayrimüslimlere yönelik uygulanması, istisnai durumlar haricinde, onaylanmıştır (Fidan, 2005: 8, 49-50).

Zimmet sözleşmesi; Gayrimüslim halkın din özgürlüğünü güvence altına almış, bu topluluk için askerlik vazifesini kaldırmış, malvarlıklarının korunmasını ve özel teşebbüs hürriyetini temin etmiş, kendilerine karşı adaletle hükmedilmesini kayıt altına almış ve kendi kanunlarını uygulama olanağını sağlamıştır (Hamidullah, 2018a: 73). Ayrıca günümüzde Gayrimüslimlerin; idari ve siyasi haklardan, bazı kısıtlamaların haricinde, yararlanabilecekleri kabul edilmiş ve bu çerçevede kamu hizmetinde bulunabilecekleri, seçme ve seçilme haklarından da yararlanabilecekleri belirtilmiştir. Buna karşın, İslam devletinin vatandaşı olarak kabul edilen Zimmilerin; kamu hizmetlerinden ve sosyal güvenlik haklarından sınırsız şekilde yararlanabilecekleri onaylanmıştır (Fidan, 2005: 345-348). Böylelikle, İslam Hukukunda vatandaşlar arasında maddi bir ayırım yapılmadan tüm vatandaşların hak ve hürriyetleri koruma altına alınmıştır (Özel, 2019: 214). Ayrıca, Zimmilerin haklarının herkese karşı geçerli olduğu ve bu haklara Müslümanlar tarafından riayet edilmesinin önemine özellikle vurgu yapılmıştır (el-Karadâvî, 2013: 66-67, 75).

Zimmet sözleşmesinin, hüküm olarak geçerliliğinin kalmadığı ve bir İslami yönetimde Gayrimüslimlere eşit statüde ve eksiksiz bir vatandaşlık hakkının tanınarak

çoğulcu anlayışa sahip bir yapının oluşturulması gerektiği de savunulmuştur (el-Efendi, 2009: 117, 152; Gardet, 2014: 91). Fakat bu bağlamda, Zimmilerin asla “ikinci sınıf vatandaş” veya “eksik ehliyetli kişiler” olarak görülmedikleri ve böyle bir muameleye maruz bırakılarak temel haklardan mahrum edilmedikleri vurgulanmıştır (Yaman ve Çalış, 2020: 177).

Müstemenler; İslam devletinde bulunan yabancı kişiler olarak tanımlanmış, bu kişilerle olan ilişkiler de baştan itibaren hukuki bir nitelikte gelişmiş ve Müstemenlerin hak ve yükümlülüklerde Zimmilerle eşit oldukları ilkesi benimsenmiştir. Fakat Zimmilere İslam devletinin vatandaşları olmaları sebebiyle, bazı hak ve yükümlülüklerde ayrıcalıklar tanınmıştır. İnsani ilişkilerin barış içerisinde gelişmesini arzulayan İslam dini, bu nedenle Müstemenlere ilgili hakların tanınmasını müteakabiliyet esasına bakmaksızın her şartta sağlama kuralını benimsemiştir (Özel, 2019: 218-219). Ayrıca belirtmek gerekir ki; eman verme hakkı İslam Hukukunda ferdi haklardan sayılmış olup, eman müessesesi neticesinde Müslümanlar ve Gayrimüslimler arasındaki ilişkiler hem kolaylaşmış hem de gelişmiştir (Ebu Süleyman, 1985: 39-40). Günümüzde ise; eman verme yetkisinin kişilerden ziyade devlet yönetiminde bulunması gerektiği görüşü belirtilmiş ve bu yetkinin; münhasıran devlet tarafından uygulanabileceği gibi, devlet denetimi yoluyla da kullanılabilmesi ifade edilmiştir (Fidan, 2005: 290).

İslam devletinde başka ferdi haklar da öngörülmüştür. Bu bağlamda; yöneticileri seçme hakkı, yöneticilerle istişare hakkı, yöneticileri denetleme hakkı ve yöneticileri azletme hakkı kişilere tanınan siyasi haklar olarak belirlenmiştir (Zeydan, 1995: 83, 85-89, 97-99, 107, 109-110).

2.3.2.4.2. Ülke

İslam Hukukunda, devletin fiziki unsuru olan toprak ve ülke kavramları, “dâr” kelimesinde karşılık bulmuştur. Bir bölgenin fiili egemenlik altında bulunması, devletin ülkesini oluşturmaktadır. İslam Hukukunda, toprak üzerindeki hakimiyetin kimler tarafından yürütüldüğü ayırımına dayanan bir ülke sınıflaması mevcuttur. Böylelikle, farklı ülkelerin varlığı tespit edilmiş ve bu farklılığın siyasi ve hukuki ilişkilere nasıl yansıtacağı kayıt altına alınmıştır. İslam Hukukunda da; ülkenin kara, deniz ve hava alanları ile ilgili düzenlemeler mevcuttur (Hamidullah, 2007: 117; Özel, 2019: 73-74, 80, 90-91; Yaman, 1998: 85-95).

“Dâr” kavramı; Kur’an’da, “ev, yurt, ülke” anlamlarını karşılar nitelikte kullanılmıştır (Akyüz, 1998: 265). Bu kavram bağlamında İslam Ülkesi (Dâru’l-İslam),

Harp Ülkesi (Dâru'l-Harb) ve Sulh Ülkesi (Dâru's-Sulh) ayrımı gerçekleşmiş olup; bu ayrımın temeli İslam Hukukunun uygulanabilirliğinin tespitine dayanmaktadır (Yaman, 1998: 97). Ayrıca bu kavramsal taksimin; İslam Hukukunun asli kaynakları olan Kur'an ve Sünnet tarafından gerçekleştirilmeyip, İslam hukukçuları tarafından tarihsel olaylar ve siyasi şartlar neticesinde oluşturulduğu vurgulanmıştır (Özel, 2019: 75).

2.3.2.4.2.1. İslam Ülkesi (Dâru'l-İslam)

İslam Ülkesinin tanımında ikili bir ayırım mevcuttur. Bir görüşe göre, Müslümanların toplumsal çoğunluğu oluşturdukları ve bu sebeple de kendilerini güvende hissettikleri ülke, İslam Ülkesidir. Bu görüş, nüfus çoğunluğunu temel alan bir anlayışa sahiptir. Diğer görüş ise, düzen endeksli bir görüşe sahiptir ve İslam Hukukunun hükümlerinin geçerli olduğu ülkeyi İslam Ülkesi olarak tanımlamaktadır. Bu görüşe göre, devletin kamu idaresi ve hukuk sistemi İslam Hukukuna göre düzenlenmiş olmalıdır. Burada kamu idaresi ile kastedilen; devletin yasama, yürütme ve yargı alanlarıdır (Ebu Süleyman, 1985: 34; Karaman, 2002: 183-184; Özel, 2019: 81-82; Yaman 1998: 98). Bu bağlamda ilk İslam Ülkesinin Medine şehrinde kurulan İslami yönetim ile oluştuğu ifade edilmiştir (Özel, 2019: 79).

İslam Ülkesi kavramını; daha geniş bir bakış açısıyla, “Müslümanların ‘özgür ve serbest’ oldukları, dinlerini korkusuz icra edebildikleri toprak parçası” olarak tanımlayan düşünürler de mevcuttur (el-Efendi, 2009: 125).

İslam Ülkesi kendi içerisinde; (1) Mescid-i Haram ve çevresini oluşturan haram bölge, (2) bu haram bölge dışında kalan hicaz bölgesi ve (3) diğer İslam Ülkesi bölgeleri olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutulmuş ve ilgili bölgelerin özel şartları düzenlenmiştir (Maverdi, 2015: 296, 310-317, 323).

İslam Ülkesinde Gayrimüslim vatandaşların varlığı da kabul edilmiş, kendileriyle özel bir vatandaşlık anlaşmasını teşkil eden zimmet sözleşmesinin akdi öngörülmüş ve Gayrimüslimlere şahıs hürriyeti ile inanç ve ibadet hürriyetleri de dahil olmak üzere geniş haklar sağlanmıştır (Zeydan, 1995: 79-80, 125-128).

2.3.2.4.2.2. Harp Ülkesi (Dâru'l-Harb)

İslam Hukukunda; İslam Ülkesi olmayan bölgeler, Harp Ülkesi olarak tanımlanmıştır. Bu ülkeler, İslam hükümlerinin geçerli olmadığı ve devlet yetkilerinin İslam Hukukuna göre şekillenmediği bölgeleri kapsamaktadır. Bir Harp Ülkesi ile karşılıklı anlaşmaya dayanan bir sözleşme yapılması durumunda, bu ülkenin hukuki tanımı değişmekte ve artık bir Sulh Ülkesini oluşturmaktadır (Ebu Süleyman, 1985: 34; Karaman,

2002: 184; Yaman 1998: 103). Camilerde cemaatle namaz kılınmasının ve açıktan ezan okunmasının İslam Ülkesinin alametleri olduğu ve bu belirtilerin bulunmadığı bölgelerin Harp Ülkesi olduğu da belirtilmiştir (Maverdi, 2015: 455).

Özellikle belirtmek gerekir ki; Harp Ülkesi şeklindeki kavramsallaştırma, harp durumunda bulunmasalar bile, İslam Ülkesi haricindeki tüm ülkeler için kullanılmıştır (Özel, 2019: 82-83).

2.3.2.4.2.3. Sulh Ülkesi (Dâru's-Sulh)

İslam Ülkesinin bir Sulh Ülkesiyle dostluk sözleşmesi bulunmakta olup, bu sözleşmenin içeriğinde iyi ilişkilerin yürütülmesi ve karşılıklı saldırmazlık taahhüdü ile ilgili hükümler yer almaktadır. Böylelikle her iki taraf da karşılıklı olarak diğer tarafın siyasi ve hukuki bağımsızlığını kabul etmiş ve birbirleriyle dostane ilişkiler yürüteceklerini teyit etmiştir (Ebu Süleyman, 1985: 34; Karaman, 2002: 184; Yaman 1998: 106-107).

İslam hukukçuları diğer ülkelerle yapılan antlaşmaları, geçici antlaşmalar ve daimi antlaşmalar olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutmuştur. Geçici antlaşmalar ile özellikle karşılıklı saldırmazlık antlaşmaları kayıt altına alınmış ve İslam Hukukunun diğer ülkede uygulanma mecburiyeti bulunmaması sebebiyle bir nevi karşı tarafın bağımsızlığı kabul edilmiştir. Bu antlaşmalar ile karşı taraf Sulh Ülkesi olarak tanınmış ve bu ülkenin vatandaşları da eman sahibi olarak kabul edilmiştir. Daimi antlaşmalar çerçevesinde ise; diğer ülke cizye karşılığında İslam Ülkesinin fiili ve hukuki kontrol alanına geçtiğini kabul etmiş, fakat iç işlerinde bağımsızlığını muhafaza etmiştir. Bu antlaşma ile birlikte karşı taraf İslam Ülkesi konumunu kazanmış ve bu ülkenin vatandaşları da İslam vatandaşları olarak kabul edilmiş olduklarından dolayı, İslam Ülkesine diğer taraf ülkeyi koruma görevi de verilmiştir (Özel, 2019: 141-144, 152).

2.3.2.4.3. İktidar

Hz. Muhammed'in (S.A.V.) siyasi faaliyet ve ilişkilerde de bulunması, İslam Hukukunun siyasal bir yapının kurum ve kurallarıyla da ilgilenmesine yol açmıştır (Akdoğan, 2000: 24). Bu faaliyetlerin, "vahyi hayata egemen kılma" amacıyla gerçekleştirildiği belirtilmiştir (Sürmeli, 2018: 51). Bu bağlamda ayrıca; Hz. Muhammed'in (S.A.V.) toplum içinde ve toplum ile birlikte bir yaşam sürmesi, "dahilî ile haricî dünyanın, mistik ile aklın, meditasyon ile eylemin" karşılaşması ve "mistik" olarak gerçekleşen bir başlangıcın "siyasi ve devlet fikri" olarak devam etmesi şeklinde açıklanmıştır (İzzetbegoviç, 2013: 257).

İslam Hukuku devletin iktidar ve otorite sahibi olmasını, kuvvet ve emanet kavramlarıyla tanımlamıştır. Kuvvet sahibi olmanın, iç ve dış egemenliğin sağlanmasıyla mümkün olduğu ve bu doğrultuda devlet iradesinin buyurganlığının ve diğer devletlerle ilişkiye geçebilme salahiyetinin temel etkenler olduğu kabul edilmiştir. Emanet kavramı ise, Allah (C.C.) korkusuyla hareket etmeyi içermekle birlikte, Allah'ın (C.C.) ayetleri hakkında dikkatli ve duyarlı davranmayı da kapsamaktadır (Hamidullah, 2007: 105; Yaman, 1998: 81-82; Zeydan, 1995: 113-115). Emanet kavramının ayrıca, “görev bilinci, sorumluluk, iradesini kullanma yeteneği” gibi anlamları da ihtiva ettiği belirtilmiştir (Akyüz, 1998: 30).

Ayrıca; iktidar kavramı sadece siyasi alanı kapsamamakta olup, insan hayatının tümünde yer tutmaktadır. Bu manada, tevhid inancı ve insanların eşit olduğu düşüncesi temel belirleyicilerdir. Böylelikle, hakimiyet Allah'a (C.C.) mahsustur (Karaman, 2002: 182). Allah'a (C.C.) ait olan bu mutlak hakimiyetin, izin verilmeyen konular hususunda yasal düzenleme yapma yasağını oluşturduğu ve bu çerçevede, Allah'ın (C.C.) düzenlemiş olduğu “sabit hükümlerin” değiştirilemez olduğu ve “sahih ve açık naslara” aykırı bir yasama faaliyetinde de bulunulamayacağı ifade edilmiştir (el-Karadâvî, 2013: 84, 93).

Allah (C.C.), “kişilere ve toplumlara bir egemenlik vermiştir” (Uludağ, 2020: 151). Bu doğrultuda; iktidarın kullanmış olduğu hakimiyetin kaynağının toplum olduğu belirtilmiş, seçilmiş olan yöneticinin bu hakimiyeti ümmet adına kullandığı ifade edilmiş (Zeydan, 1995: 90) ve ümmetin yöneticiler üzerindeki “velayet hakkı” onaylanmıştır (el-Karadâvî, 2013: 51).

Böylelikle; devletin egemen olarak bir nitelik kazanması, halkın iradesi ile mümkün olmakta; fakat bu egemenlik sınırsız bir otorite ve iktidar anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda; Allah'ın (C.C.) toplum düzeni hakkındaki hükümleri sınırları teşkil etmekte, bu hükümlere kayıtsız ve şartsız itaat gerekmekte ve yönetilenlerin yönetici olarak seçeceği insanlarda bu itaat anlayışı mevcut olması gerekmektedir. Yönetenler ise, Allah'ın (C.C.) belirlemiş olduğu sınırlar içerisinde ve İslam dininin gayesini gerçekleştirmeye yönelik iktidar faaliyetlerinde bulunmalıdırlar (Yaman, 1998: 84-85).

İktidarın öncelikli görevi, toplumun İslam dinine uygun bir yaşam içinde bulunmasını sağlamaktır (Lewis, 2021: 59). Bu minvalde; İslam dininin temel gayesinin, insanların iyi olan ve iyiliğe sebep olan meselelerinin gerçekleştirilmesi ve böylelikle tüm insanlığa fayda sağlayan sonuçların oluşması olduğu belirtilmiştir (Boynukalın, 2003: 424).

İktidar boyutunda ele alınması gereken iki önemli konuyu, İslam Hukukunun devletin şekli ve hükümet sistemi hakkındaki düzenlemeleri oluşturmaktadır.

2.3.2.4.3.1. Devletin Şekli

İslam Hukukunda devletin şekli ile ilgili doğrudan belirleyici ve sınırlayıcı bir hüküm bulunmamakla birlikte, ilkesel boyutta mevcut olan düzenlemelerin dikkate alınması koşuluyla tüm devlet yönetim şekilleri kabul edilmiştir (Çâvîş, 2017: 52; el-Karadâvî, 2013: 49). Bu bağlamda; mutlak sınırların düzenlenmediği ve “amaçsal, yönetsel, genel ve temel” ilkelerin takibi çerçevesinde gelişim ve değişime açık bir alan mevcut olup (Çaylak, 2019a: 13); tevhid akidesine tabi, dürüst ahlaki önceleyen ve adalete bağlı bir hukuk devletini sağlama imkanına sahip tüm devlet şekilleri “Müslümanların ihtiyaçlarına, taleplerine ve beklentilerine cevap verdiği oranda makbul, muteber ve meşru” olarak değerlendirilmiştir (Uludağ, 2020: 34, 128). Fakat; İslam devletinin diğer yönetim biçimlerinden önemli ölçüde farklı olduğu ve “İslam’a özgü bir düzen” oluşturduğu da ifade edilmiştir (er-Rayyıs, 2017: 358-359).

İktidar gücünün kim tarafından kullanıldığı, devletin şeklini belirleyen husustur. İslam Hukukunun öngördüğü devlet şekli, nevi şahsına münhasır bir yapıya sahiptir. İslam Hukukunda, hakimiyet kayıtsız ve şartsız Allah’a (C.C.) mahsustur. Bu yetki bir insan şahsına devredilmemiştir. İslam devletinde yönetici konumunda olanlar, doğrudan Allah’ın (C.C.) hakimiyetini temsil etmemektedir. Bu yöneticiler, biat usulüne bağlı olarak halk tarafından seçilmekte ve böylelikle, bir toplumsal sözleşme çerçevesinde, kendisine devleti ve toplumu temsil etme ve devletin işlerini yürütme maksadıyla ilgili haklar devredilmektedir. Bu haklarını yöneticiye devreden kişiler; devrettikleri hakların ihlali durumunda, yani yöneticinin Allah’ın (C.C.) hükümlerine uymaması halinde, devir işlemlerini iptal edecek ve yeni bir yönetici belirleyecektir (Hamidullah, 2007: 102; Karaman, 2002: 179-181, 182-183). Biat sözleşmesi ile birlikte, yöneten ve yönetilenler arasında karşılıklı bir mükellefiyetin olduğu da belirtilmiştir (Lewis, 2021: 106). Özellikle belirtmek gerekir ki, yönetenler icraatlarıyla öncelikle Allah’a (C.C.) ve sonrasında yönettiği kişilere karşı sorumludur (Çâvîş, 2017: 87).

2.3.2.4.3.2. Hükümet Sistemi

İslam Hukukunda devletin hükümet sistemi, İslam toplumunun iradesine dayanmakta olup, bu irade ise Allah’ın (C.C.) iradesi tarafından sınırlandırılmaktadır. Hilafet sistemi olarak da adlandırılan bu hükümet sisteminde, İslam toplumunun idari temsili

bu toplum tarafından seçilen yönetici tarafından yürütülmektedir. Bu yöneticinin İslam Hukukundaki isimlendirilmesi Halife olarak gerçekleşmiştir (Ebu Süleyman, 1985: 48; Karaman, 2002: 190-192).

Otoritenin en üstünde bulunan Halifelik kurumu, terminolojik olarak İmamet terimiyle ifade edilmiş ve bu alan ile ilgili yapılan çalışmalar bu terim çerçevesinde yürütülmüştür (Lewis, 2021: 64; Maverdi, 2015: 29). İmamet görevinde bulunan kişiler, “İmam” veya “Halife” olarak isimlendirilmiştir. İmam kelimesi, “halkın kendisine uyduğu kişiler” anlamını içermektedir (er-Rayyıs, 2017: 102). Halife kelimesi ise, “birinin yerine geçmek, adına iş yapmak ve onu temsil etmek” olarak tanımlanmıştır (Akyüz, 1998: 130). Ayrıca, bu kelimenin diğer Sami dillerinde de bulunduğu ve Arapçadaki kullanılış biçimiyle aynı anlamı ifade ettiği belirtilmiştir (Lewis, 2021: 82). Halifelere özgü şekilde kullanılan bir diğer ünvan ise, Müminlerin Emiri anlamına gelen Emirül-Müminin terkihi olmuştur (Lewis, 2021: 94).

İslam Hukukunda Hilafet; din, dünya ve ahiret işlerinde başkanlık olarak tanımlanmış ve Hz. Muhammed’in (S.A.V.) vefatı sonrasında ortaya çıkmıştır. Meşruiyetini İslam Hukuku hükümlerinden alan Hilafet sistemi, İslam hukukçuları tarafından halkın iradesini koruma amacıyla geliştirilen temellere de sahiptir (Çaylak, 2019c: 79; Elwan, 2018: 33). İslam Hukukunda Halifeye; dini, adli, idari, mali ve askeri görevler yüklenmiş olup, bu şekilde isimlendirilmesinin ise toplumu yönetmede Hz. Muhammed’e (S.A.V.) halef olması sebebiyle olduğu belirtilmiştir. Hz. Muhammed’in (S.A.V.) örnekliliğini takiben, Halife’nin devlet idaresinde bazı görevlerini başka kişilere devredebileceği, fakat açık bir yetkilendirme olmadan yapılan icraatların geçersiz hükmünde olacağı ifade edilmiştir (Çaylak, 2019c: 82; Maverdi, 2015: 52-54; Salem, 2009: 89). Makamın bu şekilde isimlendirilmesinin, yönetilenleri temsil etmesi sebebiyle olduğu görüşü de savunulmuştur (Yaman ve Çalış, 2020: 64). Ayrıca; Halifenin siyasi işlerde tam yetkili, dini işlerde ise ibadet alanıyla sınırlı bir yetkisi olduğu belirtilmiştir (Hamidullah, 2018b: 101-102). Özellikle belirtmek gerekir ki, İslam Hukukunda yöneticiye mutlak manada iktidar gücü verilmemiş ve İslam tarihinde böylesi bir iktidar gücüne sahip yönetici hiçbir zaman bulunmamıştır (Lewis, 2021: 62-63). İslam Hukukunda Halife kutsal bir varlık olarak kabul edilmemiş ve kendisine diğer insanlardan ayrı bir hukuki konumlandırma veya yasal ayrıcalıklar öngörülmemiştir (el-Karadâvî, 2013: 49; İkbâl, 2021: 69).

Halifelik kurumu, “İslam ümmetinin birliğinin somut bir sembolü” olarak değerlendirilmiştir (Mücahid, 2005: 49).

Sayyid; Hilafeti, “dindarca bir eylem değil fakat büyük oranda siyasal bir eylem” olarak değerlendirmiş (Sayyid, 2019: 17) ve Hilafetin beş farklı anlamının olduğunu belirtmiştir. Bu beş farklı anlamın ise; (1) kendisinin imkansız olarak değerlendirdiği, Hilafet kurumunun Müslümanların tümünü kapsayan bir yapı olabileceği; (2) tek bir Müslüman devletin var olabileceği; (3) Papalık yapısına benzer şekilde, tüm Müslümanlara önderlik edecek bir yapı olabileceği; (4) Müslümanlar ile dışsal ilişki yerine içsel bütünlüğe vurgu yapan ve İslami ilkelere bağlı yapılar olabileceği ve son olarak da (5) kendisinin de benimsediği, İslami “bir süper gücün metaforu” olabileceği fikirlerinin olduğunu ifade etmiştir (Sayyid, 2019: 204-207). Bu bağlamda Sayyid; “süper güç” kavramını, uluslararası düzeni belirleyebilen bir yapı olarak tanımlamış (Sayyid, 2019: 208) ve İslam İşbirliği Teşkilatının bu minvalde bir imkanlılığından söz etmiştir (Sayyid, 2019: 212).

Müslüman hukukçular, Halifelik kurumunu “ortak karar ve sosyal irade” olarak tanımlanan (Uludağ, 2020: 162) icma kaynağına dayanarak geliştirmiştir (Er, 2016: 205). Bu doğrultuda İslam Hukukunda; Halifenin seçimi hususu etraflıca tartışılmış, seçim yöntemleri İslam tarihindeki uygulamalar esas alınarak belirlenmiş, seçmenler grubunun vasıfları, Halifenin taşınması gereken şartlar ile Halife olmaya engel olan durumlar ve Halifenin önemli idarecileri ile ilgili konular ayrı ayrı incelenmiştir (Maverdi, 2015: 30-51, 55-56, 62). Halifede bulunması gereken vasıflar; “bilgi veya içtihad”, “siyasi, idari ve askeri bilgi”, “ruhsal ve bedensel yeterlilik”, “adalet ve güzel ahlak”, “ergin velayet sahibi olmak” ve “soy” olarak ifade edilmiş ve son şart hariç Halifenin diğer tüm özelliklerinde mutabakatın oluştuğu belirtilmiştir (er-Rayyıs, 2017: 271-280).

Ayrıca; Halifenin seçimi ile ilgili özellikle belirtmek gerekir ki, ilk halifelerin seçim yöntemleri mutlak kabul edilmemiş ve farklı seçim usulleri de uygun bulunmuştur (Uludağ, 2020: 99). Fakat bu bağlamda, Halifenin seçim yöntemlerinin İslam tarihindeki uygulamalara aşırı derecede bağlı kalınarak açıklanması ve idealize edilmesi de eleştirilmiştir (el-Efendi, 2009: 69-70).

İslam hukukçularının Halifelik kurumu ile ilgili idealist düşünceleri, Halifeyi İslam’ın amaçlarını gerçekleştirme yönünde etkileme isteğiyle açıklanmış (Ebu Süleyman, 1985: 49); fakat fazlaca idealist bir düşünce biçiminin benimsenmesi, imkansızlık olarak da değerlendirilmiştir (el-Efendi, 2009: 75). Buna karşın; fazlaca mükemmelliği gerçekçi bulmayarak, yöneticinin mahkemede “şahitlik edebilecek nitelikte ehliyetli” olmasını yeterli gören düşünürler de olmuştur (Zubaida, 2008: 157-158).

2.3.2.4.3.3. Halifelik Kurumu ile İlgili Tartışmalar

İslam düşünürleri, Halifelik kurumu ile ilgili farklı tartışmalar yapmış ve farklı görüşler beyan etmiştir. Bu çalışma kapsamında, ilgili tartışmalara konu başlıkları halinde değinilecektir.

Öncelikli tartışma konusunu, bir Halifeye ve bununla ilişkili olarak bir devlet yapılanmasına dinen ihtiyaç var mıdır sorusu oluşturmuştur. Bu anlamda üç farklı görüş öne sürülmüş ve (1) Halifeliğin dini bir emir olduğu, (2) bunun sadece ihtiyaca binaen oluşturulan bir yapı olduğu ve son olarak da (3) böyle bir yapılanmaya hiç gereksinim olmadığı değerlendirmeleri yapılmıştır (İkbal, 2014: 188). Ayrıca; “din dışı, din karşıtı ve dinî olan” şeklinde de bir ayırım yapılmış olup, devlet yapılanmasının din dışı olduğu; fakat dinin, din dışı bir alanı dışlamadığı savunulmuştur (Akdoğan, 2021: 222). Bu bağlamda; Müslümanların tarih boyunca hep devlet kurmuş olmaları gerçeği ve Kur’an hükümlerinin tatbikinin ancak bir devlet yapılanmasında mümkün olduğu görüşleri, devletin varlığının gerekliliği hakkında delil olarak öne sürülmüştür (M. Erdoğan, 2019: 38, 40; Uludağ, 2020: 36). Ayrıca “İslâm’ın tabiatı” gereği; içinde İslam inanç, ibadet ve ahlak esaslarının uygulama alanı bulacağı (el-Karadâvî, 2013: 28) ve insanın toplumsal bir varlık olması nedeniyle “başıboşluğun önüne geçmek” adına (er-Rayyıs, 2017: 128) bir devlet yapılanmasının zaruri olduğu ifade edilmiştir. Fakat; geleneksel Hilafet yapılanmasını mecburi olarak değerlendirmeyip, Müslümanların “uygun gördükleri alternatif hükümet şekilleri bulmakta serbest” oldukları görüşü de savunulmuştur (el-Efendi, 2009: 87).

Halifenin konumu da bir diğer tartışma alanını oluşturmuş ve bu bağlamda üç farklı görüş beyan edilmiştir. Bu kapsamda; (1) gelenekselci görüş, Halifenin konumunu hem dünyevi hem de ruhani otorite olarak değerlendirmiş; buna karşın (2) modernci görüş ise, bu konumu sadece siyasi bir yönetici mevkiinde dünyevi otorite olarak tanımlamıştır. Bir diğer görüşü temsil eden (3) seküler görüş ise, Halifenin konumunu sadece bir ruhani otoriteye indirgemıştır (Ardıç, 2012: 31, 86). Bu bağlamda ayrıca, Halifelik kurumunun dini bir boyutunun olmadığı ve bu şekilde isimlendirilmesinin tarihsel ve tatbiksel bir seçim olduğu da belirtilmiştir (Yaman ve Çalış, 2020: 64-65). Bu bağlamda dikkate alınması gereken diğer bir husus ise; Hz. Muhammed’in (S.A.V.) Medine şehrinde geçici olarak ayılması durumlarında, kendisine namaz imamlığında ve şehrin yönetiminde vekalet edecek genellikle iki ayrı kişiyi görevlendirmesi hususudur (Hamidullah, 1998b: 298; Şulul, 2013: 742). Bu çerçevede ayrıca; ilk Halifenin seçiminde, namaz imamlığına vekil bırakılmanın devlet yöneticiliğine seçimde de etkili olduğu vurgulanmıştır (Ekinci, 2006: 99).

İslam alimleri, Halifeye itaatini dini bir vecibe mi yoksa akli bir gereksinim mi olduğu sorusunu da tartışmıştır (Maverdi, 2015: 29-30). Bu bağlamda Halife ile yönetilenler arasında oluşan karşılıklı görev ve yükümlülükler ile ilgili tartışmalar; halifenin seçimi, karşılıklı mükellefiyetlerin niteliği ve halifenin yetkilerinin sınırlandırılması konuları çerçevesinde gelişmiştir (Lewis, 2021: 124). Aynı zamanda, Halifenin seçiminin dinen mi gerekli olduğu yoksa aklen mi gerekli olduğu da tartışma konularından birisini oluşturmuştur (Mücahid, 2005: 50).

Yaratıcıya atfedilen bir iktidar silsilesinin siyasi tarihte her zaman var olduğu açıklanmış (İkbal, 2021: 37), fakat Halifelik kurumunun Allah'ın (C.C.) vekilliğini ya da Allah'a (C.C.) vekaleten yürütülen bir yöneticilik makamını oluşturmadığına yönelik içtihatların ilk dönem İslam tarihinden itibaren mevcut olduğu ifade edilmiştir (Lewis, 2021: 84). Böylelikle; Hilafet ile anlaşılması gereken durumun, Allah'ın (C.C.) hilafeti olmadığı, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) hilafeti olduğu belirtilmiştir (Mücahid, 2005: 49). Buna karşın; Halifenin aslen "topluma karşı sorumlu salt bir memur" olduğu ve Hz. Muhammed'in (S.A.V.) yerine geçen kişi olarak tanımlanmasının yanlış olduğu da ifade edilmiştir (el-Efendi, 2009: 70-71).

Devlet olgusunun ve iktidarın kutsal kabul edilmesi, dinin koruyucusu fikrinin devlete yüklenmesi ve devletin varlığının dinin diri kalmasına öncül ilan edilmesi durumlarının; gücü elinde bulunduran yönetenlerin kendilerine meşruiyet devşirmelerine yol açtığı belirtilmiştir (Çaylak, 2019a: 10-11, 15-16, 19). Bu düşünce yapısı ise tarihsel süreç içerisinde, din ile siyasetin karşılıklı "kutsallıkla ve aşkınlıkla örüntülü hale" gelmesine yol açmıştır (Çaylak, 2019a: 12).

İslam toplumunun sadece tek bir Halife tarafından mı yönetilmesi gerektiği, yoksa birden fazla Halifenin varlığının da mümkün olup olmadığı bir diğer tartışma konusunu oluşturmuştur (Mücahid, 2005: 52). İslam Hukukunda genel bir kaide olarak, İslam toplumunun yekvücut görülmesiyle de ilişkili olarak, aynı zaman diliminde birden çok Halifenin varlığı kabul edilmemiştir (Maverdi, 2015: 37-38). Bunun sebebinin ise; İslami yönetimlerin çokluğu durumunda, bu güçlerin birbirleri ile çatışmaya girerek İslam ümmetinin gücünü zayıflatabileceği düşüncesi olduğu belirtilmiştir (Mustafa Sabri Efendi, 2010: 108). Ancak, coğrafi bir ayrımın mevcut olması durumunda birden fazla Halifenin otoritesini kabul eden görüşler de bulunmuştur (Ebu Süleyman, 1985: 50; İkbal, 2021: 25-26). İslami yönetimlerin çokluğunu kabul eden görüşler, farklı Halifelerin varlığını onaylamış; fakat bir "Büyük Halifenin" varlığını da zorunlu görmüştür. Bu "Büyük

Halifenin” seçiminin ise; Halifeler topluluğunun kendi aralarında anlaşarak, içlerinden birisinin herhangi bir anlaşmazlık durumunda nihai kararı verecek otorite olarak kabul edilmesiyle gerçekleşeceği belirtilmiştir (Mustafa Sabri Efendi, 2010: 108). Bu bağlamda; İslam toplumunun tek bir Halife tarafından yönetilmesi düşüncesini, Allah’ın (C.C.) teklifine atıfta bulunarak ifade edenler olmuştur (Lewis, 2021: 87). Fakat; Halifelik kurumunun otorite kaybı ile birlikte, Halife ünvanının gelişigüzel kullanılmaya başlandığı ve birçok hükümdarın kendisini, kendisinin yönettiği coğrafyada Halife olarak ilan ettiği de belirtilmiştir (Lewis, 2021: 89-90) ve böylelikle Hilafetin bir sembol haline geldiğine dikkat çekilmiştir (el-Efendi, 2009: 59). Hilafetin otoriteden soyutlanması neticesinde, Halifenin sadece dini bir konuma indirildiği belirtilmiştir ve böyle bir durumun aslında hem Hilafetin hem de iktidarın meşruiyet kaybına yol açtığı savunulmuştur (Mustafa Sabri Efendi, 2010: 96-97).

Bir diğer tartışma konusu, İslam siyaset düşüncesi ve devlet işleyişinde muhalif görüş ve hareketlerin değerlendirilmesi ile ilgilidir. Bu minvalde, yöneticilere karşı gerekli ve yeterli uyarıların yapılmaması veya yapılamaması eleştirilmiştir ve bu durumun bir iktidar zehirlenmesine yol açtığı veya açabileceği belirtilmiştir (Çaylak, 2019a: 17). Bu çerçevede; şura ve “iyiliği emretmek ve kötülüğü menetmek” ilkelerinin varlığı neticesinde, muhalif görüşlerin fikir ve itirazlarının ifadesi hiçbir güçlkle karşılaşmaksızın olanaklı olması gerektiği (Akyüz, 1998: 96, 103) ve bunun esasen dini bir görev olduğu bildirilmiştir (Akdoğan, 2021: 363). Ayrıca; İslam Hukukunun; sadece bir hukuk söylemine sahip olmadığı, “din, ahlâk ve adaletin bir bütün içinde” şekillendiği ve bu sebeple de tarihsel olarak iktidar ve muhalefet tarafından kullanıldığı belirtilmiştir (Zubaida, 2008: 8).

Halifenin görev süresi ve bununla ilişkili olarak Halifenin azli hususu, bir diğer tartışma konusunu teşkil etmiştir (Akdoğan, 2021: 362). İlk Halifenin seçimini; Arap kabile geleneğinde mevcut olan, vefat eden kabile reisinin yerine gecikmeksizin yeni bir kabile reisinin seçiminin gerçekleşmesi olgusuyla açıklayan düşünürler olmakla birlikte (Hamidullah, 2018b: 90; İktbal, 2021: 15-16; Salem, 2009: 65; Watt, 2001: 57, 63), bu bağlamda İslam’da kabilenin yerini Müslümanlar toplumunun aldığı da ifade edilmiştir (Hamidullah, 2018b: 91). Ayrıca; Halifenin görev süresinin ömür boyu olarak değerlendirilmesini, Arap kabile geleneğiyle açıklayan düşünürler olmuştur (Hamidullah, 2018a: 68). Fakat bu hususun; kesinlikle değiştirilemez olan sabit bir hükmü oluşturmadığı ifade edilmiş olmakla birlikte (el-Karadâvî, 2013: 121), yöneticinin başarı ölçüsünün değerlendirilmesi hususundaki eksikliklere dikkat çekilmiştir (Akdoğan, 2021: 356).

2.3.2.5. İslam Siyaset Düşüncesine Giriş

Devlet olgusunun incelenmesi bağlamında İslam siyaset düşüncesine de değinmek gerekmektedir. Bu bağlamda; genel bir inceleme sonrasında, siyasetname geleneği ile ilgili temel bilgiler verilecek ve önemli kişilerin görüşleri kronolojik sıra gözetilerek tanıtılacaktır.

İslam siyaset düşüncesi kavramı ile Müslüman düşünürler tarafından oluşturulan veya Müslümanların yaşadığı bölgeler içerisinde oluşan iktidar erkinin niteliği ile ilgili siyasi düşünce anlaşılmaktadır (Çaylak, 2019a: 9). İslam siyaset düşüncesi alanında neşredilen eserler birkaç farklı sınıflandırma ile kategorize edilmişlerdir. Bunlar; (1) siyaset pratiği üzerine yazılan ve Halifelik kurumunu esas alan eserler, (2) yöneticilere nasihat ve tavsiyeleri içeren siyasetnameler, (3) ideal siyasal düzeni ve toplumu amaçlayan İslam felsefecileri ve kelamcıları tarafından yazılan eserler ve son olarak da (4) nicelik yönden çok sınırlı olan rasyonel ve reel bir değerlendirme ile kaleme alınan eserlerdir (Çaylak, 2019a: 19-21). Bununla birlikte, klasik dönem İslam siyaset düşüncesi çalışmaları içerisinde yer alan felsefi çalışmaları da siyasetname literatürü içerisinde değerlendirenler mevcuttur (Dinçer, 2019: 42). Bu felsefi çalışmalarda Müslüman düşünürler, Eski Çağ filozoflarının siyaset üzerine yazmış oldukları fikirler ile İslam dininin inanç akidelerini uzlaştırmaya çalışmışlar ve bu minvalde kendine özgü düşüncelere sahip bir yazın oluşturmuşlardır (Lewis, 2021: 55).

İslam siyaset düşünürleri, devlet ile hükümdarı birbirine eşit olarak görmüşler ve terminolojik anlamda bir ayrıma gitmemişlerdir. Buna rağmen İslam siyaset düşüncesinde çok zengin bir siyaset terminolojisi mevcuttur (Lewis, 2021: 63). Bu doğrultuda, İslam'ın “bütüncül bir söylem” olarak siyaset alanını da kapsadığı belirtilmiş (Zubaida, 2008: 6) ve İslam siyaset düşüncesinde, ekseriyetle “tarih görünümünde” bir ifade edilmiş yönteminin benimsendiği savunulmuştur (Watt, 2001: 65).

İslam siyaset düşüncesinin teokratik ve despotik olduğu hakkında yanılgıların mevcut olduğu ve bu bağlamda İslam siyaset düşüncesinde devletin bir ruhban sınıfı tarafından teokratik yönetiminin öngörülmediği belirtilmiş (Lewis, 2021: 60) ve İslam devletinin, “İslâm hukuku ile yönetilen sivil bir devlet” olduğu bildirilmiştir (el-Karadâvî, 2013: 43). Fakat, İslam siyasi tarihinde teokratik belirtilerin olduğu da ifade edilmiştir (Güler, 2019: 95-96). Bu bağlamda ayrıca, “İslam, eğer istiyorsanız, bir teokrasi ama kilise şeklinde örgütlenmesi olmayan bir teokrasidir; dahası, canlı tinsel bir başkanlığı olmayan bir teokrasidir” değerlendirmesi yapılmıştır (Gardet, 2014: 230).

2.3.2.5.1. Siyasetname Geleneği

Siyaset adabının edebi eserlerde yer alması siyasetname geleneği ile başlamıştır. Bu metinlerde, yöneticilere siyasi yaşam ile ilgili nasihatler ve tavsiyeler bildirilmiş ve başarılı yönetimin beşeri, ahlaki ve ilkesel altyapısı sunulmuştur. İdeal olan yönetsel davranışlara atıfta bulunarak, doğruya yönlendirme amacıyla doğru olana işaret etme vazifesini yerine getirmeye çalışan siyasetname yazarları, aynı zamanda ideal siyaset ile reel siyaset arasında bir köprü görevini de yerine getirmişlerdir. Siyasetname alanında yazılan eserler, teorik çalışmalar olmaktan ziyade pratik çalışmalar olarak değerlendirilmiştir (Dinçer, 2019: 31-34). Arapça olan “siyaset” ile Farsça olan “name” kelimelerinin terkiinden oluşan siyasetname kelimesi, kavramsal olarak devlet yönetiminde bulunan hükümdarlar için kaleme alınan eserler için kullanılmakla birlikte; bu eserler, farklı dönemlerde farklı adlandırmalar ile de neşredilmiştir (Canatan, 2014: 6-7).

Siyasetnameler, özellikle fikri ve zihni akıcılığı sağlamak amacıyla; ayet ve hadis, hikaye, tarihi olaylar, hikmetli sözler ve şiir gibi tamamlayıcı ögelere başvurarak; hem yöneticilerin iktidarının devamını tesis etme hem de yönetilenlerin huzur ve refahını sağlama ve sağlamlaştırma amacıyla çeşitli öğütler barındırmıştır. Bu bağlamda temel olarak; yöneticide bulunması gereken vasıflar, yöneticinin davranış biçimleri ile dini ve ahlaki tutumları ayrıntılı bir şekilde işlenerek yöneticilerin bir nevi doğru yolu bulmaları ve takip etmeleri amaçlanmıştır. Kurumsal yapı, düşmanla ilişkiler ve yoksulluk gibi konuların da yer aldığı siyasetnameler de mevcut olmuştur (Dinçer, 2019: 34-35, 38-39, 58-60). İçerik olarak birçok benzerlikleri barındıran siyasetname eserleri, ortak anlayış ve düşünce yapısına işaret ederken; içerik olarak yer alan farklılıklar ise, değişen gereksinim ve koşullara işaret etmektedir (Canatan, 2014: 11). Dini bir görev amacıyla da hazırlanan siyasetnameler, yazarların iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma isteklerine de aracı olmuştur (Dinçer, 2019: 210).

İslam siyaset düşüncesinde devlet yapılanması yöneticiyle eşit değerlendirilmiş ve yapının niteliklerinden ziyade yönetici üzerinden yönetimin vasıfları tanımlanmıştır. Bu bağlamda lider merkezli bir düşünce yapısı mevcut olmakla birlikte; bunun esasen insan odaklı aşağıdan yukarıya doğru bir yapılanmanın tezahürü olduğu da ifade edilmiştir (Akdoğan, 2021: 227-228). Bu çerçevede; siyasetname yazarları, genel itibarıyla lider odaklı bir yazı kültürü benimsemişler ve bu anlamda birey düzeyinde bir analiz yöntemi uygulamışlardır. Bu yöntemin benimsenmesinde, olaylara etki edebilecek güç ve kudretin lider olarak onaylanan belirli bir kişide mevcut kabul edilmesi etkili olmuş ve bu doğrultuda

lider ile devlet arasında bir bütünleşme durumu oluşturulmuştur. Bu bağlamda, ideal bir yönetici ve ideal bir yönetim arayışı birlikte gerçekleştirilmiş ve böylelikle yöneticinin olumlu gelişimi ile birlikte yönetimin olumlu gelişimi amaçlanmıştır (Şahin ve Şahin, 2022: 239-240, 242, 255).

2.3.2.5.2. Düşünürler ve Görüşleri

İslam siyaset düşüncesi alanında neşredilen temel görüşlerin işaret taşlarını belirlemek amacıyla birkaç önemli düşünürün fikirlerini tanımak gerekmektedir.

2.3.2.5.3.1. Hz. Ali (R.A.)

Hz. Ali'nin (R.A.) vali olarak atadığı Malik el-Eşter'e yazılı olarak teslim ettiği belge, İslam siyasetname geleneğinde türünün ilk örneğini teşkil etmektedir. Belgenin içeriğinde yönetme vazifesinde bulunan kişilere, yönetim ve yönetilenler ile ilgili teorik ve pratik bilgiler çerçevesinde davranışsal tavsiyelerde bulunulmuştur (Çâvîş, 2017: 9). Bu emirname kapsamında; dinde kardeşlik veya yaratılıştaki eşitlik olgusuna dikkat çekilerek, yönetilenlere karşı hiçbir ayırım gözetilmeden eşit ve adil davranılması tavsiye edilmiştir (Çâvîş, 2017: 55). Bu bağlamda; düzenin ve sosyal barışın tesisi amacıyla adalet, hoşgörü ve merhamet eşliğinde bir yönetim öngörülmüştür (Dinçer, 2019: 183). Ayrıca bu belge içerisinde; yönetim ve adalet ilişkisi (Çâvîş, 2017: 57), liyakatli danışmanların önemi ve bu kişilerin görevleri (Çâvîş, 2017: 60-61), yargı görevinde bulunan hakimlerde bulunması gereken vasıflar (Çâvîş, 2017: 68-69) ve yönetilen toplumun ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmeye tabi tutulması (Çâvîş, 2017: 62-66, 74-78) yer almıştır. Hz. Ali'nin (R.A.); iş görme ve yönetim adabı (Çâvîş, 2017: 78), tutum ve davranış ahlakı (Çâvîş, 2017: 85) ve barışçıl yönetim anlayışının takibi (Çâvîş, 2017: 81-83) gibi konularda atanan valinin şahsında tüm yöneticilere şahsi tavsiyelerde bulunmuş olması, belgeye İslam Hukuku açısından ayrı bir değer katmıştır.

2.3.2.5.3.2. Farabî

Etkisi kendisinden sonraki düşünürlerde de görülen Farabî, siyaseti insanların mutluluğu elde etme amacı olarak değerlendirmiş ve akılcı bir yöntem izleyerek ideal devletin kendi açısından tanımlanan özelliklerini felsefi olarak sunmuştur (Dinçer, 2019: 225-227).

İnsanların içtimai varlıklar olduğunu belirten Farabî, insanların “toplumsallaşma ve yardımlaşma” gereksiniminin “kendileriyle hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği” esaslara ulaşmak amacıyla gerçekleştiğini ve bu maksatla bir yardımlaşmada bulunan

topluluğun “erdemli, mükemmel bir toplum” olduğunu ifade etmiştir (Farabî, 2022: 97-98). Bu tür bir toplumsallaşmanın ancak erdemli ve mükemmel bir şehir düzeninde gerçekleşebileceğini belirten Farabî, organizmacı bir ideal devlet anlayışına sahip olmuştur (Farabî, 2022: 98-100). Bu minvalde; Farabî için şehrin yöneticisi “amir organ” nispetinde olmakla birlikte, şehrin “en mükemmel parçasıdır” (Farabî, 2022: 101) ve “insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir” (Farabî, 2022: 105). Farabî; Erdemli Şehrin tanımını gerçekleştirirken, hem yöneticinin vasıflarını idealize etmiş (Farabî, 2022: 107-110), hem de yönetilenlerin “tümünün bilmesi gereken müşterek” konuları belirtmiştir (Farabî, 2022: 127-130).

2.3.2.5.3.3. Maverdi

Hukukçu kişiliğiyle tanınan ve en önemli eseri olan El-Ahkâmü’s Sultaniye’de sistematik bir şekilde kamu idaresini ele alan Maverdi, İslam Hukukunun kaynaklarına bağlı olarak İslam idare hukuku kuralları oluşturmuştur (Dinçer, 2019: 232-233, 236). Maverdi’nin bu eseri, İslam’da Devlet ve Hilafet Hukuku’nun düzenlenmesi ve ilgili normların belirlenmesinde bir baş yapıtı teşkil etmektedir. Sistematik bir şekilde incelenen konular, farklı görüşlere de yer verilerek açıklanmış ve ideal durumun tespiti gerçekleştirilmiştir. İlgili eserde; bazı kuralların tespitinde fazlaca mükemmellik aranması, Hilafet makamına gösterilen öneme işaret etmektedir.

Maverdi, klasik anlamda siyasetname eserleri de kaleme almıştır. Nasihatü’l Mülûk adlı eseri toplamda on bölümden oluşmuştur. Bu bölümlerden birinde; yöneticinin danışmanlarının, aile bireylerinin ve akraba ile yakınlarının vasıfları, ahlaki durumları ve eğitimleri hakkında tavsiyelerde bulunmuşken (Maverdi, 2022: 237-268); bir diğerinde toplumun yönetimi hakkında nasihatlerde bulunmuş ve makbul bir yönetimin ancak “rahmet ve adaletle” mümkün olacağını belirtmiştir (Maverdi, 2022: 269). Maverdi bu bölümde ayrıca toplumsal refahın ve hukukun üstünlüğünün önemine de değinmiştir (Maverdi, 2022: 275-299). Dürerü’s-Sülûk Fî Siyâseti’l-Mülûk isimli bir diğer önemli siyasetname eserinde ise, yöneticide bulunması gereken ahlaki özellikleri farklı başlıklar altında belirtmiş (Maverdi, 2019: 28-61) ve bu eserin ikinci kısmında, yöneticilere takip edilmesi gereken siyasi davranışlar hakkında önemli tavsiyelerde bulunmuştur (Maverdi, 2019: 62-105).

2.3.2.5.3.4. İmam Gazali

Birçok özelliği kendisinde barındıran İmam Gazali; kelimacı, felsefeci ve özellikle mutasavvıf kişiliğiyle ön plana çıkmıştır. Maverdi’nin eseriyle aynı ismi taşıyan İmam

Gazali'nin Nasihatü'l Mülûk isimli eseri, siyasetname geleneğinin önemli baş yapıtlarından biri olarak kabul edilmiştir. İmam Gazali eserini dönemin Selçuklu Devleti Sultanına yazmıştır. Bu minvalde; konuların seçimi ve işlenişi ile birlikte Maverdi'nin eserinde siyasi istikrarsızlığın etkileri fark edilirken, İmam Gazali'nin eserinde ise siyasi istikrara nispeten sahip bir ülkede yaşamının farklılığı gözlemlenmektedir (Dinçer, 2019: 236-237). Eserinde; ayetler, hadisler ve hikayelerin kullanımı ile doğrudan Sultana yönelik tavsiyelerde bulunan İmam Gazali, dünya hayatını ahiret saadetine ulaşma amacıyla bir araç olarak görmüş (İmam Gazali, 2013: 79-81) ve bu bağlamda yöneticiye merhamet duygusunu ve kendisi yönetilen kişi olsaydı, kendisine yönetici kişi tarafından nasıl davranılmasını isterdi düşüncesi ile hareket etmesini tavsiye etmiştir (İmam Gazali, 2013: 72-73).

2.3.2.5.3.5. Yusuf Has Hacib

Türk dünyasında kaleme alınan ilk siyasetname örneğini teşkil eden Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig adlı eseri, olması gerekeni önceleyen bir anlatıya sahiptir ve "birey, toplum ve devlet hayatının ideal bir şekilde düzenlenmesi amacıyla akıl, bilgi ve erdemin yolunu gösterir" (Dinçer, 2019: 202).

Manzum tarzda yazılan eserde, Çin ve İran kültürlerinin etkisi gözlemlenmekle birlikte; Kutadgu Bilig, Türklerin Müslümanlığı kabulünden öncesinde izledikleri siyaset kültürüyle İslam siyasi düşüncesinin bir harmanlanmasını oluşturmuştur (Dinçer, 2019: 203-204, 237-238).

"Kutlu Bilgi" ve "Mutluluk Veren Bilgi" anlamlarına gelen Kutadgu Bilig, dört farklı özelliği temsil eden dört simgesel karakter üzerinden yapılan bir anlatıya sahiptir ve bu eserde iyi bir yöneticinin vasıfları ifade edilmiştir (Bulut ve Aslan, 2018: 16, 18-19).

Bu minvalde; iyi ve ahlaklı bir yönetici olarak "cesur, kahraman, yiğit yürekli", "hem akıllı hem bilgili", "uyanık", "halkına ılımlı", "eli açık, gözü gönlü tok", "edepli, alçakgönüllü ve tavrı düzgün", "ılımlı", "sakin, iyi gönüllü", "tokgözlü ve yumuşak huylu", "seçkin", "dili dürüst, gönlü doğru", "ihtiyatlı", "sözü doğru, tavrı düzgün", "yürekli", "atılğan", "cömert", "güler yüzlü, tatlı dilli", "halka yararlı", "erdemli", "merhametli", "sabırlı" ve "halka karşı adaletli" bir profil çizilmiştir (Yusuf Has Hacib, 2022: 160-161, 163-167, 169, 175).

2.3.2.5.3.6. Nizamülmülk

Dönemin Selçuklu Devleti Veziri Nizamülmülk tarafından kaleme alınan Siyasetname isimli eser, eser sahibinin devlet yönetimi tecrübesi sebebiyle ayrı bir önem arz

etmektedir. Nizamülmülk; eserin giriş faslında, eserin yazılış amacının, dönemin Selçuklu Devleti Sultanının “aksaklıkların” ve “yapmamız gerekirken icrasından geri kaldığımız” hususlarının tespiti isteği olduğunu belirtmiştir (Nizamülmülk, 2014: 3). Bu bakımından, eserin teorik olduğu kadar pratik açıdan da bilgiler içermesi, eserin ve müellifinin itibarını artırmıştır. Çeşitli konuları elli bir faslında ele alan Nizamülmülk, siyasetin birçok alanıyla ilgili görüşlerini beyan etmiş ve zengin içerikli bir eser oluşturmuştur (Dinçer, 2019: 239-240).

2.3.2.5.3.7. İbn Haldun

İbn Haldun; Mukaddime adlı eserinde, umran ve asabiye kavramları çerçevesinde incelemeler ve açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda; umran kavramı, “medeniyetin umumî sosyolojisi” (Korkusuz, 2012: 200) ve “insan toplumunun siyasal, ekonomik, kültürel, tarihî, askerî, sosyal, dinî, bilimsel, eğitsel, hukukî ve hatta kriminal bütün eylem ve etkinliklerini kapsayan bir kavram” (Say, 2011: 284) olarak tanımlanmıştır.

İbn Haldun eserinde; sosyoloji, ekonomi, felsefe ve tarih gibi alanlar hakkında düşüncelerini belirtmiş olmakla birlikte, siyaset ve yönetim ile ilgili de açıklamalarda bulunmuştur. Düzen oluşturma, nizamı koruma, teşkilatlanma, örgütlenme ve işbirliği amacıyla devletin varlığını zorunlu gören İbn Haldun, asabiye kavramı çerçevesinde bir devlet oluşumu öngörmüştür. Bu bağlamda asabiye kavramı, “savaşma gücüne ve devlet kurarak şeref ve ululuk kazanma iradesine sahip ve ortak bir ideal ve vizyon etrafında toplanmış insan topluluğudur” (Dinçer, 2019: 258-259). Fakat İbn Haldun, “asabiye’yi kan bağıyla sınırlamaz, asabiye’nin sığınma, velayet ve sözleşme olmak üzere manevî olarak üretilebileceği kanaatindedir. Ona göre asabiye neseple değil kaynaşma ile de oluşur.” (Korkusuz, 2012: 202). Aynı zamanda kavram; “kolektif kimlik”, “toplumsal tutunum”, “komünal ruh” ve “grup dayanışması” olarak da tanımlanmıştır (Korkusuz, 2012: 128). “Ortak değerlere duyulan inanç” şeklinde de açıklanmış olan asabiye kavramı, İbn Haldun tarafından “nesep asabiyesi” ve “sebepl asabiyesi” olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutulmuştur. “Nesepl asabiyesinde” bağlılık bir sosyal inanca dayanırken; “sebepl asabiyesinde” ise bu bağlılık inancı; din ve ideoloji gibi bir manevi değer tarafından karşılanmaktadır (Korkusuz, 2016: 675-676; Kozak, 1999: 41).

Devletin kuruluşunu, devamını ve çöküşünü asabiye kavramı ile ilişkilendiren İbn Haldun (Korkusuz, 2012: 218), devletin ömrünü de insanın yaşamıyla kıyaslamış ve üç nesillik bir ömür öngörmüştür (İbn Haldun, 2021: 392-394). Aynı zamanda İbn Haldun;

“devletin tavırlarını” beş evrede değerlendirmiş ve bunların; (1) “zafer, galibiyet ve istila dönemi”, (2) “istibdat ve infirad dönemi”, (3) “dinlenme ve rahatlık tavrı”, (4) “kanaat ve barış safhası” ve (5) “israf, har vurup harman savurma safhası” olduğunu belirtmiştir (İbn Haldun, 2021: 399-401).

İbn Haldun; siyasetin dünyevi bir konuyu teşkil ettiğini ve bu çerçevede dinin, tüm zamanlar için geçerli olacak bir siyasal otorite tanımlamasını düzenlemediğini bildirmiştir (Er, 2016: 27). Bu bağlamda; İbn Haldun’un, “İslam siyaset teorisinin pratik gerçekliklerden yana revize edilmesinin zirvesini” simgelediği (Er, 2016: 27); İslam Hukukunda devlet ve yönetim ile ilgili düzenlemelerin kusursuz olmayan günümüz dünyasına uygulanmasının zorluğunu belirterek, “ideali gerçeğe ve doğruyu güce” teslim ettiği (el-Efendi, 2009: 16) ve Mukaddime adlı eserinin “tarih tecrübesine, sosyal ve siyasî hayatın gözlemlenmesine ve aklî çıkarımlara dayanan gerçekçi, akılcı ve doğal siyaset” yöntemiyle yazıldığı vurgulanmıştır (Uludağ, 2020: 160).

İbn Haldun’un Uluslararası İlişkiler alanında medeniyetler odaklı bir yaklaşımı benimsemesi; bu alanın sadece devletlere bağımlı bir şekilde incelenme zorunluluğunu, medeniyet unsurunun da araştırmalara dahil edilmesiyle birlikte, daha geniş bir analiz düzeyine taşımıştır (Say, 2011: 666). Ayrıca; İbn Haldun’un umran ilmi çerçevesinde “birey ve toplumların yaşamına ilişkin her tür yapı, süreç, olgu ve kurumu” araştırmış olması, eserinde günümüz Uluslararası İlişkiler alanı kapsamında incelenen konular hakkında da analizler içermesini sağlamıştır. Bu bağlamda özellikle asabiye kavramı; kimlik, toplum, devlet ve egemenlik konularını içermesi sebebiyle Uluslararası İlişkiler alanıyla ilişkili bir kavram bütünlüğünü oluşturmuştur (Say, 2011: 706-708).

2.3.2.5.3.8. Kınalızâde

Kınalızâde Ali Efendi tarafından kaleme alınan Ahlâk-ı Alâî adlı eser, genel bir ahlak kitabı olduğu kadar devlet yönetimi hakkında da tavsiyeler barındırmaktadır. Bu bağlamda, olması gereken durumu belirtirken kural koyucu niteliktedir (Dinçer, 2019: 275). Eserin üçüncü bölümünde devlet yönetimi ele alınmış, bu çerçevede yöneticinin amacının, “ahlâkı yetkinleştirmek” ve gereğinin ise, “mutluluğa ulaşmak” olduğu ifade edilmiş (Kınalızâde, 2020: 418) ve yöneticide bulunması gereken vasıflar belirlenmiştir (Kınalızâde, 2020: 420-433). Yöneticinin adil davranması gerekliliğine özel bir önem atfeden Kınalızâde, adil bir yöneticinin herkese eşit davranması gerektiğini belirtmiş, fakat ilgi göstermede ve ihsanda bulunmada; liyakatin, yetenek ve kabiliyetin, hak etme ve layık olmanın dikkate alınması

gerektiğini kaydetmiştir (Kınalızâde, 2020: 439, 441, 447).

2.3.2.6. Değerlendirme

İslam Hukukunda devletin varlığı kabul edilmekle birlikte, devletin sistemsel teşekkülü temel ilkeler çerçevesinde düzenlenmiştir. Adalet, ahlak, barış, emniyet, eşitlik, hoşgörü ve yardımlaşma konularını barındıran bu temel ilkeler sabit nitelikte olup, oluşturulacak siyasi sistemlerde dikkate alınması zorunlu olan düzenlemeleri içermektedir. Fakat aynı zamanda, siyasi sistemin detaylarıyla ilgili düzenlemeler, toplumun ihtiyaçlarına göre şekillenen tercihlere bırakılmıştır; çünkü dinamik bir hukuksal sisteme sahip olan İslam Hukuku, içtihat alanına giren hükümler düzeyinde değişim ve gelişime açık bir düzenleme alanını barındırmakta (Çaylak, 2019c: 72-73; Durmuş, 2006: 21-22) ve değişen şartlara göre toplumsal yapıyı yeniden düzenleme imkanı sunmaktadır (er-Rayyıs, 2017: 39).

İslam'da devletin amacının, belirlenen bu temel ilkeleri belli bir toplumsal nizam içerisinde etkinliğe ulaştırmak ve manevi gücü bir insan teşekkülünde temin etmek olduğu belirtilmiş (İkbal, 2014: 185-186) ve bu bağlamda; İslami ilkelere bağlılık, dini düzenlemelere uygunluk ve toplumsal rıza temelinde bir meşruiyet düşüncesi ile yürütülen siyaset tarzı öngörülmüştür (Akdoğan, 2021: 352). Bu çerçevede; İslam devletinin “evrensel bir mesaja” sahip, “zayıfları koruyan” bir “hidayet”, “hukuk” ve “ilke ve ahlak devleti” olduğu ifade edilmiştir (el-Karadâvî, 2013: 29-30, 58-59, 71, 73).

İslam Hukuku; devletin temel unsurları bağlamında da detaylı düzenlemeleri içinde barındırmakta olup, bu alanda da birçok hüküm içtihadı dayanmaktadır. “Dâr” kavramı çerçevesinde geliştirilen uluslararası sistemin tasnifi konusu da böyle bir niteliğe sahiptir. Bu tasnifin olduğu dönemin özelliklerini içinde barındıran ilgili kavramlar, İslam Hukukunun değişim ve gelişime açık olan düzenleme alanına dahildir. Günümüzde yapılacak olan bir tasnif ise, uluslararası sistemin çeşitliliğini dikkate alması gerekmekte ve kavramsal tanımlamalarda herhangi bir karmaşıklığa yol açmaması gerekmektedir. Burada özellikle vurgulanmak istenen husus, kavramsal karmaşıklığın yol açtığı ve sebep olduğu sonuçlardır. Bu husus ile ilgili somut bir örnek durumunu; Müslümanlarla savaş halinde olmasalar bile, İslam Ülkesi olmayan ülkelerin Harp Ülkesi olarak adlandırılmaları hususu oluşturmaktadır. Oysaki burada kastedilen “yabancı ülkeler” anlamında bir kavramsallaştırmadır. Fakat; kullanılmış olan “harp” kelimesi, İslam Ülkesinin sürekli bir savaş halinde bulunduğu algısını oluşturmuş ve bu algı da hem ülke içinde hem de ülke dışında yaşayan toplumlar açısından etkili olmuştur (el-Efendi, 2009: 119-120; Yaman,

1998: 89, 104-105, 109-111). Bu kavramsallaştırmanın, dönemin devletlerarası ilişkilerinde benimsenen siyasi şartlara bağlı olarak gerçekleştiği ve temelini bir din ayrılığına dayanmamakta olup, Müslümanların emniyet ile ilgili düşünce ve temennilerine işaret ettiği belirtilmiştir (Özel, 2019: 84-85). Ayrıca; ilgili kavramsallaştırmanın günümüz uluslararası sisteminin tasnifinde ne kadar işlevsel olduğu sorgulanmış ve Müslümanların içtihat çerçevesinde günümüz şartlarına uygun bir tasnif sistemini geliştirmeleri gerektiği belirtilmiştir. Bu bağlamda; yoğun bir Müslüman nüfusun Gayrimüslim devletlerde, Gayrimüslim bir topluluk ve kültür içerisinde yaşamlarını sürdürdükleri olgusuna özellikle vurgu yapılmıştır (Özel, 2014a: 87-89).

Devlet yapılanmasının modern bir kavramsallaştırmayı barındırdığı, bu bağlamda bir İslami devletin varlığından söz edilemeyeceği (Ahmed, 1995: 76) ve “İslami yönetim” ifadesinin daha doğru olduğu ifade edilmiştir (Hallaq, 2022: 96). Ayrıca, modern ulus-devlet düşüncesi ile İslami yönetim ilkelerinin bağdaştırılamayacağı düşüncesi savunulmuş (el-Efendi, 2009: 119); hatta modern devlet tanımlamasına uygun bir İslami devletin varlığının, “modernitenin ahlaki açmazlarından” ve küreselleşmenin getirmiş olduğu belirli zorluklardan kaynaklı imkansızlık ve çelişki barındırdığı ifade edilmiştir (Hallaq, 2022: 13, 17, 19-20, 252). Ayrıca; İslami değerler içerisinde bir yaşamın, İslami olmayan bir otorite altında da imkansız olduğu savunulmuştur (Akdoğan, 2000: 39). Fakat, tecritçilik öngörülmeyle (Hallaq, 2022: 243); bir çözüm modeli olarak, Medine Sözleşmesine atıfta bulunulmuştur (el-Efendi, 2009: 163).

Buna karşın; İslam devleti fikrini ütopyik olarak değerlendiren ve günümüz devlet düşüncelerinden faydalanarak, İslam tarihi ışığında adil bir hukuk devletini savunmak ve devlet konusunu “Müslüman toplumların devletleri” bağlamında ele almak gerektiğini belirten düşünürler de mevcuttur (Uludağ, 2020: 44, 128-129). Fakat; var olan bu mükemmellik düşüncesini, imkansızlığa değil, mümkünata yorumlamak gerektiği de belirtilmiş ve “siyasalın dışındaki bir İslam’ı savunmak, onun etik potansiyelinin boşaltılması ve nihai olarak çözünmesini savunmaktır” görüşü ifade edilmiştir (Sayyid, 2019: 17, 292).

2.3.3. DİPLOMASİ KAVRAMI

Uluslararası Hukuk açısından özel bir öneme sahip olan bir diğer kavram ise diplomasi kavramıdır. Bu kavram da, öncelikle kavramsal içerik analizine tabi tutulacak ve sonrasında kavramın İslam Hukukundaki kullanılışı incelenecektir.

2.3.3.1. Kavramsal İçerik

Diplomasi kavramı; farklı aktörlerin, çeşitli iletişim araçları ve müzakere yöntemleri aracılığıyla Uluslararası İlişkiler konularını düzenlemeye çalıştıkları eylemler bütünü ifade etmektedir. Bu faaliyetlerde aktörler özellikle kendi çıkarlarını koruma amacıyla hareket etmektedirler. Tarihsel olarak, mukim büyükelçiliklerin oluşması ile birlikte diplomasi alanı niteliksel olarak bir değişime uğramıştır. Devlet tekelinde gelişmiş olan diplomasi alanı, günümüzde devlet dışı aktörleri de içinde barındıran bir faaliyet bütünlüğüne sahiptir (Varwick, 2011: 77).

2.3.3.2. İslam Hukukunda Diplomasi Kavramı

İslam Hukukunda diplomasi kavramı hukuka bağlı bir şekilde gelişmiş ve İslam Hukukunun kaynaklarında bu faaliyet alanıyla ilgili temel ilkeler belirlenmiştir. Elçilik kurumu çerçevesinde gelişmiş olan İslami diplomasi faaliyetlerinde, Hz. Muhammed (S.A.V.) döneminde çeşitli hükümdarlara elçiler vasıtasıyla gönderilmiş olan mektuplar özel bir öneme sahip olmuştur (Yaman, 1998: 183, 184, 187). İslam dininin diplomatik hedeflerini de açıkça ortaya koyan bu diplomatik faaliyetler, dini diplomasinin de bir örneğini teşkil etmektedir.

Hz. Muhammed (S.A.V.) döneminde, Medine’de elçilerin kabulü sırasında görevli bir protokolcünün bulunduğu da bildirilmiştir (Hamidullah, 2007: 187; Karaman, 2002: 270). Bu uygulama, diplomatik teamüllerin takibi bağlamında somut bir örnek oluşturmakta ve elçilik kurumuna gösterilen önemi ifade etmektedir.

2.3.3.2.1. Diplomatik Hedefler

İslam dininin diplomatik hedefini, özellikle tebliğ konusu oluşturmuş ve böylelikle bu faaliyetler barışçıl hedefler çerçevesinde ifa edilmiştir (Hamidullah, 2007: 107-108; Yaman, 1998: 188). Tebliğ Diplomasisi olarak da adlandırılabilen bu faaliyetler bütünü, İslam dinine çağrı ve davet anlamında kullanılmaktadır.

Kur’an ve Sünnette belirlenmiş olan temel hedefler çerçevesinde, insanlığın güzel ve faydalı bir üslupla İslam dinine daveti, İslam dininin evrensellik düşüncesi ile de uyum içerisinde. Böylelikle, diplomatik faaliyetlerin yürütülmesinde barışçıl metotların uygulanması belirlenmiştir. Hz. Muhammed’in (S.A.V.) tebliğ uygulamasında ise; davet edilene fikri ve fiili inanç, muhatapların iyi tanınması, ortak noktaların tespiti, karşılıklı ilişkilerin daimi takibi ve güzel davranış üslubu dikkat çekmektedir. “Davet dini” olarak da adlandırılan İslam dini, tebliğ faaliyetini tüm Müslümanların görevi olarak tarif etmiş ve

böylelikle her Müslümanı bir tür diplomatik elçi olarak tanımlamıştır (Çağrı, 1994: 16-19; Karaman ve diğerleri, 2017: II, 312-313).

İslam Hukukunda; diğer devletler ve toplumlarla geliştirilen diplomatik ilişkilerde ve belirlenen diplomatik hedeflerin takibinde, farklı yöntemler kabul edilmiştir. Karşılıklı görüşme, arabuluculuk ve hakem usulü olarak belirtilen bu yöntemlerin ortak amacını, anlaşmazlıkların barışçıl yollarla çözümü oluşturmuştur (Hamidullah, 2007: 192-196; Karaman, 2002: 271-272).

2.3.3.2.2. Diplomatik Görevler

İslam Hukukunda diplomatik faaliyette bulunan elçilere çeşitli diplomatik görevler belirlenmiştir. Bu görevlerden en önemlisini, İslam dininin diplomatik hedefini de oluşturan tebliğ faaliyetlerinin yürütülmesi oluşturmuştur. Bir tür kültürel diplomasi faaliyetinde de bulunan elçiler, İslam dininin en güzel bir şekilde tatbiki ile birlikte temsil ve tanıtım görevlerini de yerine getirmişlerdir. Diğer devletlerde yaşayan Müslümanların ihtiyaçları ve sorunlarıyla ilgilenilmesi hususu, bir diğer diplomatik görevi tanımlamıştır. Ayrıca, bu devletler hakkında güvenilir bilgi toplama vazifesi de, elçilerin görevleri arasında yer almıştır. Bu bilgiler; devletin siyasi, toplumsal ve ekonomik alanlarıyla sınırlı olmayıp, ilişkilerde faydalı olacak her türlü bilgiyi kapsamıştır. Nihayetinde, savaş da diplomaside bir alan bulmuştur. Bu bağlamda; savaş durumunun karşı tarafa bildirilmesi görevi elçilere ait olup, savaş esnasında ve sonrasında yürütülecek barış görüşmeleri de elçiler tarafından gerçekleştirilmiştir (Yaman, 1998: 188, 190-193).

2.3.3.3. İslam Hukukunda Diplomatik Temsilcilerin Hukuki Statüsü

İslam Hukuku, diplomatik temsilci görevini üstlenen ve diplomatik faaliyetlerde bulunan elçilik müessesesine özel bir önem atfetmiş ve bu kişiler hakkında diplomatik imtiyazlar ve diplomatik muafiyetler hükümleri belirlemiştir. Bu imtiyaz ve muafiyetler, elçilerin taşımış oldukları göreve bağlı bir nitelik taşımıştır.

Hz. Muhammed (S.A.V.) döneminde Müslümanlar ile Gayrimüslimler arasındaki ilişkiler elçiler tarafından yürütülmüş ve bu bağlamda bu kişiler siyasal iletişim ile birlikte tebliğ faaliyetlerini de gerçekleştirmiştir. Bu doğrultuda, Hz. Muhammed (S.A.V.) elçi seçiminde liyakat temelinde kişilerin maddi ve manevi özelliklerini de dikkate alarak görevlendirmelerde bulunmuştur. Ayrıca, gerekli durumlarda Gayrimüslimlerin de elçi olarak vazifelendirildikleri olmuştur (Sönmez, 2007: 51-55). Diplomatik temsilciler, ilk dönem İslam tarihinden itibaren hukuken koruma altına alınmış ve bu minvalde hukuki

düzenlemeler kesin olarak belirlenmiştir (Lewis, 2021: 142).

2.3.3.3.1. Diplomatik İmtiyazlar

Elçilere tanınmış olan diplomatik imtiyazlar, ilgili kişiler hakkında düzenlenen ayrıcalıkları belirtmekte olup; kişi dokunulmazlığı, iyi muamele, misyon binalarının dokunulmazlığı ile seyahat ve iletişim özgürlüğü alanlarını kapsamaktadır.

2.3.3.3.1.1. Kişi Dokunulmazlığı

Elçiler; diplomatik temsilciler olmaları sebebiyle ve görevlerini hakkıyla ifa edebilmeleri amacıyla, kişi dokunulmazlığı imtiyazına sahiptirler. Kişi dokunulmazlığı, sadece elçinin kendisi için geçerli olmayıp, aynı zamanda ailesi ve diğer görevli kişileri de kapsamaktadır. Bu imtiyaz dahilinde elçiler sebepsiz yere tutuklanmama ve dini ibadetlerini uygulayabilme haklarına sahip olup, bu hakların kötüye kullanılması halinde tanınan imtiyazlardan mahrum kalma durumuyla karşılaşmaktadırlar. Casusluk faaliyetlerinin yürütülmesi, imtiyaz haklarını kaybetmeye bir örnek teşkil etmektedir. Kişi dokunulmazlığı imtiyazının diğer devlet tarafından açıkça ihlalini oluşturan elçilerin kamu otoritesi tarafından öldürülmeleri durumu, İslam Hukuku tarafından bir savaş sebebi sayılmış ve böylelikle konuya gösterilen önem belirtilmiştir (Hamidullah, 2007: 190-191; Yaman, 1998: 212-216).

2.3.3.3.1.2. İyi Muamele

İslam Hukukunda ayrıca; getirmiş oldukları iletinin içeriği ne şekilde olursa olsun, elçilere karşı iyi muamelede bulunma mecburiyeti düzenlenmiştir. Hz. Muhammed (S.A.V.) dönemindeki uygulamalarda, elçiler resmi bir şekilde ağırlandırılmış ve kendilerine gerektiği takdirde misafirhanelerde ikamet imkanı sağlanmıştır (Sönmez, 2007: 61).

2.3.3.3.1.3. Misyon Binalarının Dokunulmazlığı

İslam Hukukunda mesken hürriyeti içinde değerlendirilmiş olan diplomatik misyon binalarının dokunulmazlığı imtiyazı, diplomatik görevlerin sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilmesi için kabul edilmiş; fakat bu imtiyazın adaletten kaçan suçlular tarafından kötü kullanımını engellemek amacıyla istisnai bir düzenlemesi de öngörülmüştür (Yaman, 1998: 216-219).

2.3.3.3.1.4. Seyahat Özgürlüğü

Elçilerin İslam Ülkesinde görevlerini hakkıyla yerine getirebilmeleri için, seyahat özgürlüğüne sahip oldukları onaylanmıştır. İstisna olarak, harem bölgesi olarak tarif edilen

alana Gayrimüslimlerin girişi yasaklanmıştır. Ayrıca, İslam Ülkesinin yöneticileri tarafından elçilerin belli sebepler dahilinde belli bölgelere girişlerinin sınırlandırılabilmesi de kabul edilmiştir (Yaman, 1998: 219-220).

2.3.3.3.1.5. İletişim Özgürlüğü

Elçilerin iletişim özgürlüğüne sahip oldukları da kabul edilmiş olup, bu alanda da bu özgürlüğün özellikle casusluk yoluyla kötüye kullanılması durumunda sınırlamaların geçerli olacağı belirtilmiştir (Yaman, 1998: 219).

2.3.3.3.2. Diplomatik Muafiyetler

Elçilere tanınmış olan diplomatik muafiyetler ise, ilgili kişiler hakkında düzenlenen bağışıklıkları belirtmekte olup; yargı muafiyeti ile vergi ve gümrük muafiyeti alanlarını kapsamaktadır.

2.3.3.3.2.1. Yargı Muafiyeti

İslam Hukukunda ceza yargısı dahilinde hiç kimseye yargı muafiyeti öngörülmemiştir. Bu sebeple, elçiler için de ceza yargısı açısından bir yargı muafiyeti geçerli değildir. Adaletin tesisi düşüncesine dayanan bu görüş; düzenin sağlanması, anarşinin engellenmesi ve özellikle dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması amacıyla suç işleyen herkese karşı ceza hükümlerinin uygulanmasını öngörmüştür. Diplomatik temsilciler İslam Ülkesinde Müstemen olarak tanımlanmışlar ve böylelikle Müstemenlerin dahil oldukları hukuk sisteminin kapsamı içerisinde değerlendirilmişlerdir (Hamidullah, 2007: 169-170; Yaman, 1998: 220-223).

Adli yargı bağlamında ise, diplomatik temsilciler Zimmilere uygulanan hukuk sistemi içerisinde ve böylelikle buldukları İslam Ülkesinin hukuk sistemine tabi olarak kabul edilmişlerdir (Yaman, 1998: 223-225).

2.3.3.3.2.2. Vergi ve Gümrük Muafiyeti

İslam Hukukunda elçilerin vergi ve gümrük muafiyetleri kabul edilmiş olup, bu muafiyetin müteakabiliyet esası çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir (Hamidullah, 2007: 191; Yaman, 1998: 225-227).

2.3.3.4. Hz. Muhammed (S.A.V.) Döneminde Diplomatik Faaliyetler

Hz. Muhammed (S.A.V.) geliştirdiği diplomatik faaliyetlerde “İslâmî ve insanî ilkeler” çerçevesinde bir dış ilişkiler stratejisi takip etmiş, herhangi bir maddi unsur ayrımı

gerçekleştirmemiş ve böylelikle bütün “beşeriyeti hidayete, aydınlığa, iyiliğe, doğruluğa” davet etmiştir. Bu bağlamda Hz. Muhammed (S.A.V.) dış ilişkiler stratejisini güç ve kuvvet odaklı değil, elçilik ve diplomasi kurumları üzerinden barış ve tebliğ odaklı oluşturmuştur (Çelik, 2019: 979, 984).

Hz. Muhammed (S.A.V.) Kur’an’daki ifade ediliş biçimiyle, alemlere ancak rahmet olarak gönderilmiş ve bu sebeple bireysel, sosyal ve siyasi ilişkilerinde her zaman gönül kazanma yöntemiyle barışçıl bir tavır sergilemiştir. Bu doğrultuda Hz. Muhammed (S.A.V.) gerçekleştirdiği ilişkilerde asla kin gütmemiş, hukuk kurallarına riayetsiz davranmamış ve antlaşmaları bozmamıştır (Erbakan, 2014: 44; Kapar, 2019: 62-65, 68).

2.3.3.4.1. Diplomatik Antlaşmalar

Hz. Muhammed (S.A.V.) döneminde; Gayrimüslimlerle barış antlaşmaları akdedildiği gibi, güven ilişkisine dayalı karşılıklı dostluk ve saldırmazlık antlaşmaları da imzalanmıştır (Çelik, 2019: 988; Er, 2020: 47).

Hz. Muhammed (S.A.V.), Medine şehrini oluşturan topluluklarla yapmış olduğu Medine Sözleşmesinin akdini gerçekleştirdikten sonra, Medine şehrinin yakınlarında ikamet etmekte olan Gayrimüslim kabileleri ziyaret ederek, onlarla yardımlaşma antlaşmaları yapmıştır. Bu antlaşmalar ile özellikle Mekke şehrinden gelebilecek olası bir saldırıya karşı önlem alınmak istenmiştir (Hamidullah, 2018a: 31-32). Ayrıca; Medine şehrinde oluşturulmuş olan yönetimin komşu topluluklar tarafından tanınması, bu topluluklar ile olası çatışmaların önlenmesi ve ticari, sosyal ve kültürel ilişkilerin gelişmesi açısından da bu antlaşmalar önemli olarak değerlendirilmiştir (Apak ve Demircan, 2021: 355-357).

Bu dönemde yapılmış olan çeşitli anlaşmalar ile birlikte, Gayrimüslim topluluklara kendi kimliklerini koruyarak İslam toplumunun bir parçası olabilme imkanı verilmiş ve her türlü zorlamadan uzak durarak farklılıkların çoğulcu bir yapı içerisinde vatandaş ve müttefik konumunda yer almaları sağlanmış ve yaratılışla birlikte sahip olunan haklarının koruma altına alınması temin edilmiştir (Özel, 2014a: 55-58).

Bu antlaşmalar neticesinde, Medine şehrinin güvenliği artırılmış ve ilgili kabilelerle gelişen barışçıl ilişkiler sonucunda İslam dininin inanç akidelerini kabul edenlerin sayısı artmıştır (Hamidullah, 2014: 117). Mekke şehrinin fethedilmesinden sonra da Hz. Muhammed (S.A.V.) döneminde Gayrimüslimlerle antlaşmalar imzalanmış; bu Gayrimüslimler arasında İslam inanç akidelerini kabul edenler olduğu gibi, eski dini inançlarını devam ettirenler de olmuştur (Er, 2020: 47-48).

Bu antlaşmalar arasında Necran halkı ile yapılan antlaşma, İslam dininin özgürlük anlayışını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu antlaşma çerçevesinde; Necran bölgesi ve halkı, İslam devletinin hakimiyet alanına dahil edilmiş, bu bölgenin ve halkın maddi ve manevi güvenlikleri sağlanmış ve inanç ve ibadet özgürlükleri korunmuştur (Erbaş, 1998: 120; Yıldırım, 2019: 232-233).

628 yılında akdedilen ve bir barış antlaşması olan Hudeybiye Antlaşması ise, Hz. Muhammed (S.A.V.) döneminde gerçekleştirilen en önemli diplomatik antlaşmalardan birisini oluşturmuştur. Hudeybiye Antlaşmasının oluşum sürecinden önce, Hz. Muhammed (S.A.V.) rüyasında umre yaptığını görmüş ve bu sebeple sahabeye umre niyetiyle Mekke'ye seyahat için hazırlık yapmalarını buyurmuştur. İhramlı bir şekilde ve sadece umre niyetiyle yol alan Müslümanlar, barışçıl amaçla hareket edildiğini göstermek için de silahsız bir şekilde yolculuk yapmışlardır. Bu bağlamda kişisel kılıçların bulunduğu, fakat açık bir şekilde taşınmayıp kınlarından çıkarılmadığı da ifade edilmiştir. Mekkeliler ilerleyen süreçte bu seyahatten haberdar olmuş, fakat bu durumdan hoşnut olmamışlardır. Hudeybiye bölgesinde karargah kurup bekleme kararı alan Müslümanlar, Mekke şehrine gönderdikleri elçilere iyi davranılmadığı haberini alınca, Hz. Muhammed (S.A.V.) ile Rıdvan Biatını gerçekleştirmişler ve Hz. Muhammed'i (S.A.V.) her durumda koruyacaklarına ve gerekirse Mekkelilerle savaşıacaklarına dair söz vermişlerdir. Bu durumdan haberdar olan Mekkeliler, kan akıtılmasından korkmuşlar ve Müslümanlara bir elçi göndermişlerdir. Gelen elçi ile gerçekleştirilen Hudeybiye Antlaşması, Hz. Muhammed (S.A.V.) tarafından kararlılıkla imzalanmış ve antlaşmaya her iki taraftan da şahitler belirtilerek yürürlüğe girmiştir. İlk anda bazı sahabeler antlaşmanın aleyhte gözükken maddelerine itiraz etseler bile, Hz. Muhammed (S.A.V.) tarafından imzalandığı andan itibaren bütün Müslümanlar tarafından ahde vefa ilkesi çerçevesinde değerlendirilmiş ve sözleşmeye bağlı bir şekilde hareket edilmiştir (Hamidullah, 1998b: 297-299; Sırma, 2015: 118-122; Şulul, 2013: 740-747).

Ayrıca; bu yolculuğun bir diğer gayesinin Müslümanların Kabe'ye hissettikleri hürmet, saygı ve bağlılığı göstermek olduğu; Hz. Muhammed'in (S.A.V.) yolculuk boyunca savaşı engellemek için yol güzergahını değiştirdiği ve Mekkelilerin antlaşma öncesinde, gerçekleşirken ve sonrasında Müslümanlara karşı yapmış oldukları kışkırtmalara karşı, barış ortamının oluşması ve devam etmesi amacıyla çok titiz bir şekilde karşılık verildiği belirtilmiştir (Umeri, 2021: 253, 257, 265-266).

Antlaşma içerisinde tarafların başka kabilelerle ittifak içinde bulunabilmeleri de öngörüldüğünden, başlangıçta ikili bir antlaşma olan Hudeybiye Antlaşması, ileri süreçte

müttefiklerin katılımıyla çok taraflı bir antlaşmaya dönüşmüştür. Antlaşmanın bozulmasına sebep olan olay da, asıl olarak tarafların müttefikleri arasında gerçekleşen bir çatışma neticesinde Mekkelilerin kendi müttefiklerine yardım etmeleri sebebiyle olmuştur (Sönmez, 2007: 226, 249-252).

Özellikle belirtmek gerekir ki; Müslümanların Hudeybiye bölgesinde buldukları süre boyunca Mekkeliler ile iletişimi ve karşılıklı diplomatik faaliyetleri, elçi ziyaretleri ve arabulucular vasıtasıyla gerçekleşmiş ve bu bağlamda Mekkelilere sürekli olarak barışın amaçlandığı vurgulanmıştır (Apak ve Demircan, 2021: 301-303).

Hudeybiye Antlaşması ile Mekke şehir yönetimi, Medine şehrinde Hz. Muhammed (S.A.V.) tarafından kurulmuş olan İslam devleti yönetimini açıkça tanımış ve antlaşmanın tarafları arasında bir barış ortamı oluşmuştur (Er, 2020: 225). Ayrıca bunun neticesinde, diğer kabilelerin Hz. Muhammed (S.A.V.) ile iletişime geçmeleri kolaylaşmıştır (Apak ve Demircan, 2021: 309-310). Hudeybiye Antlaşmasının bir diğer sonucu ise; hicret ile başlayan ve Medine Sözleşmesinde de dolaylı olarak kayıt altına alınan, Mekke şehrinde ikamet eden Gayrimüslimlerle olan savaş durumunun sona ermesi (Özel, 2014b: 23-24) ve tarafların, taraflar haricinde kalan kabile ve devletlerle ilişkilerinde tarafsız kalmalarının düzenlenmesi olmuştur (Sönmez, 2007: 248).

Hudeybiye Antlaşmasının bazı maddeleri; ilk başlarda Müslümanların aleyhine gibi gözükse de, süreç içerisinde lehe dönüşmüş ve nihayetinde Hudeybiye Antlaşmasının Mekkeliler tarafından ihlal edilmesiyle birlikte Mekke şehrinin fethine yol açmıştır. Böylelikle ilgili antlaşma, diplomatik faaliyetler çerçevesinde etki ve hakimiyet alanının genişletilmesine dair gösterilebilecek en güzel örneklerden birisini teşkil etmiştir (Er, 2020: 225-226). Bu bağlamda ayrıca; Fetih Suresinde belirtilen “fetih” ile doğrudan Hudeybiye Antlaşmasının kastedildiğine dair görüşler mevcut olup, oluşan barış ortamı İslam devleti için bir genişleme ve açılım imkanı sağlamış ve İslam dinine davet bu süre zarfında çok güçlü bir karşılık bulmuştur (Özel, 2014b: 17; Sönmez, 2007: 234-237). Başlangıçta Müslümanlar açısından bir mağlubiyet ve Mekkeliler açısından bir galibiyet gibi algılanan Hudeybiye Antlaşması, ilerleyen süreçte Hz. Muhammed’in (S.A.V.) İslam dininin yayılmasını sağlamak açısından çok önemli bir stratejik hamlesi olarak tezahür etmiştir. Bu bağlamda; antlaşma ile sağlanan karşılıklı barış ortamı, İslam dininin etkin bir şekilde yayılması için gerekli olan sosyal ortamı oluşturmuş (Apak ve Demircan, 2021: 310-311) ve siyasi alanda kazanılan büyük bir galibiyet olarak kabul edilmiştir (Sönmez, 2007: 245).

2.3.3.4.2. Diplomatik Mektuplar

Hudeybiye Antlaşması ile oluşan barış ortamının sağladığı imkanlar neticesinde, Hz. Muhammed (S.A.V.) farklı devletlerin yöneticilerine hitaben diplomatik mektuplar yazmış ve bu toplumlara İslam'a davet etmiştir. Bizans, İran, Habeşistan, Mısır, Bahreyn, Irak, Umman yöneticilerine yazılan mektuplar sonucunda, Müslüman olan yöneticiler de olmuştur (Hamidullah, 2018a: 32-33). Hz. Muhammed (S.A.V.) hükümdarlara gönderdiği bu mektuplarda kendi resmi mührünü kullanmış ve elçiler vasıtasıyla ilgili hükümdarları İslam dinine davet etmiştir. Elçi olarak belirlenen kişiler, gitmekle görevlendirildikleri ülkeleri tanıyan ve bu ülkeleri önceden ziyaret etmiş olan şahıslar arasından seçilmişlerdir (Hamidullah, 2013: 33, 74-75, 130). Tayin edilen elçilerin müspet tavırları ve ilgili diplomatik faaliyetler neticesinde, İslam dininin barışı önceleyen anlayışı vurgulanmış ve barış antlaşmaları da yapılmıştır (Sönmez, 2007: 71-72).

Medine şehrinde bir İslami yönetimin oluşturulması neticesinde, Hz. Muhammed (S.A.V.) bu mektuplar ile birlikte bu yönetimin dış siyasetini belirlemiş ve yönetmiş ve bu doğrultuda öncelikli olarak insanlığa karşı tebliğ vazifesini gerçekleştirmiştir (Sönmez, 2011: 45-50). İslam dinine davet mektupları ile dönemin hükümdar ve yöneticileri üzerinden insanların İslam dininin varlığından ve Hz. Muhammed'in (S.A.V.) peygamberliğinden haberdar olmaları amaçlanmıştır. İlgili mektupların içerikleri genel itibarıyla kısa ve öz tutulmuş ve bu bağlamda mektubu hükümdarlara ulaştıran elçilere daveti daha tafsilatlı aktarmak ve anlatmakla ilgili tebliğ vazifesi yüklenmiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, din adamlarına hitaben yazılmış olan davet mektupları da mevcuttur. Böylelikle doğrudan halkın hitap alınmasıyla birlikte, İslam dininin hızlı bir şekilde geniş bir alanı kapsayacak biçimde insanlar arasında yayılması sağlanmıştır (Er, 2020: 44-46).

Hz. Muhammed'in (S.A.V.) göndermiş olduğu mektuplara, hükümdarların farklı tavırları olmuş; kimisi müspet kimisi ise menfi karşılık vermiştir (Sönmez, 2011: 63). Bu bağlamda Bizans hükümdarı Heraklius'un tavrını örnek göstermek gerekirse; mektubun elçi tarafından kendisine takdim edilmesine binaen, ticaret için ülkesinde bulunan Mekke şehrinin yöneticisinden bilgiler almış ve bu bilgiler bağlamında mektubu halkına arz etmiştir. Ayrıca, kendisi gönderilen elçiye iyi davranmış ve kendisi de Hz. Muhammed'e (S.A.V.) bir elçi göndermiştir (Sönmez, 2011: 89-96, 101-103). Böylelikle, hükümdarlara gönderilen mektuplar çerçevesinde karşılıklı diplomatik ilişkilerin oluştuğu görülmektedir.

2.3.3.5. Değerlendirme

Elçilik kurumunun İslam Hukukundaki önemi, özellikle Hz. Muhammed'in (S.A.V.) uygulamalarına dayanmakta olup, Hz. Muhammed (S.A.V.) tarafından elçi olarak görevlendirilen kişiler; liyakat, bilgi ve yetenek sahibi kimselerden oluşmuştur. Ayrıca, Hz. Muhammed (S.A.V.) döneminde Gayrimüslim kişiler de elçi olarak görevlendirilmişlerdir (Er, 2020: 32-35; İpşirli, 1995: 4). Bu bağlamda özellikle belirtilmesi gereken husus, İslam Hukukunda elçiler hakkında yer alan düzenlemeler ile bu kurumun korunması amaçlanmış ve diplomatik faaliyetler çerçevesinde gerçekleşen faaliyetler ile birlikte bir etkileşim hedeflenmiştir.

İslam Hukukunda diplomasi kavramı dini bir boyutta ele alınmış ve tebliğ faaliyetinin bir aracı olarak görülmüştür. Bu manada; yapılan davet Allah'ın (C.C.) dinine olup, Allah (C.C.) tarafından indirilmiş olan ayetlerin insanlara bildirilmesini kapsamaktadır (Sönmez, 2011: 34-35).

Hz. Muhammed (S.A.V.) tarafından İslam dininin evrensellik düşüncesi çerçevesinde yürütülmüş olan diplomatik faaliyetler dahilinde doğrudan komşu ülkelerin hükümdarlarının şahsına yönelik yazılmış olan mektuplar iletilmiş (Hamidullah, 2013: 13-14) ve böylelikle Tebliğ Diplomasinin icraat dönemi başlatılmıştır.

2.4. BÖLÜM DEĞERLENDİRMESİ

İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler alanı, ilk dönemden itibaren hukuki bir temel üzerinden oluşturulmuştur. Bu doğrultuda mütekabiliyet esasına başvurulmadan, İslami yönetimlerin tek taraflı dikkate almaları gereken düzenlemeler yapılmıştır.

İslam Hukukunun bir alt unsurunu oluşturan ve İslam Hukuku kaynaklarına ve yöntemlerine tam bir bağımlılık ilişkisinde bulunan İslam Uluslararası Hukuku, değişim ve gelişim olgularına açık bir alanı oluşturmakta ve böylelikle ihtiyaç halinde içtihat çerçevesinde yeni düzenlemelere de imkan sunmaktadır.

İslam hukukçularının; Halifelik kurumu ile ilgili düzenlemelerin ve içtihatların şekillenmeye başladığı tarihlerde, arzu edilen ile gerçekte var olan arasında bir ikilem yaşadıkları ve her iki vakanın değerlendirmesinde de tarihsellikten kopamadıkları belirtilmiştir (Salem, 2009: 68-69). Fakat, İslam tarihinde siyasal içerikli düşüncelerin gelişiminde içtihat faaliyetinin önemli ölçüde etkili olduğu bildirilmiştir (er-Rayyıs, 2017: 36).

İslam Hukukunda, farklı kimliklerin varlığı onaylanmış ve tanışma odaklı bir anlayışla, farklılıklar zenginlik olarak değerlendirilmiş ve birlikte gerçekleşecek yaşamın oluşumu öngörülmüştür. Bu bağlamda, farklılıkların barışçıl bir şekilde birlikte yaşamaları için insanlar arasında eşitlik kabul edilmiştir.

İslami bir yönetimin; Müslüman ve Gayrimüslim olan tüm bileşenler arasında barışçıl bir birliktelik oluşturması gerektiği ve yönetilenleri İslam inanç ilkelerine göre yaşamaya zorlama hakkının bulunmayıp, esasında toplumun İslam inanç ilkelerine göre yaşayabilmelerini sağlamakla yükümlü olduğu belirtilmiştir (el-Efendi, 2009: 158-159). Bu çerçevede; devletin amacının, yönetilenler üzerinde hakimiyet kurmak olmadığı, bilakis birlikten doğan gücü kamu yararına kullanmak olduğu belirtilmiştir (M. Erdoğan, 2019: 37). Böylelikle; “insanı yaşat ki, devlet yaşasın” anlayışı, İslami yönetimin temel hakim düşüncesini oluşturmuştur.

Gözler; devlet kelimesinin “bizdeki” ve Batı dillerindeki anlam bütünlüklerini kıyaslayarak, kavramın “bizdeki” anlamının dinamik bir sürece çağrışım yaptığını, Batı dillerinde ise durağan bir durumu çağrıştırdığını ifade etmiştir. Fakat Gözler, kavramın teorideki anlam bütünlüğü ile pratikteki uygulanış biçimi arasındaki farklılıklara dikkat çekmiştir (Gözler, 2017: 5-9). Bu bağlamda ayrıca belirtmek gerekir ki; dünyadaki tüm ülkelerin çeşitli değişkenler üzerinden İslami ilkeler çerçevesinde değerlendirildiği bir listeleme çalışmasında, listenin üst sıralarında sadece Batılı ülkeler yer almış ve böylelikle kurumsal olarak Batılı ülkelerin İslami ilkelere daha fazla riayet ettiği savunulmuştur (Islamicity Indices, 2022).

Hudeybiye Antlaşmasından çıkarılabilecek sonuç ise, İslami temel ilkelere ödün vermemek koşuluyla diplomatik müzakereler ve antlaşmalarda takip edilebilecek esneklik imkanının varlığıdır. Fakat bu bağlamda; bir antlaşma neticesinde ileride gelişecek lehte ve müspet durumların doğru bir şekilde tespit edilmesi hususu önem arz etmektedir (Sönmez, 2007: 243).

BÖLÜM III

3. ULUSLARARASI İLİŞKİLERDE ÜMMET İLKESİ

Üçüncü bölümde; öncelikle ümmet mefhumu kavramsal içerik açısından analiz edilecek ve sonrasında Medine Sözleşmesi ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. Nihayetinde; bu çalışma kapsamında İslam Uluslararası Hukukunun bir özelliği olarak tanımlanmaya çalışılan “Ümmet İlkesi” kavramı, toplumsal işbirliği bağlamında kavramsallaştırılacaktır. Bu çerçevede; öncelikle toplumsal işbirliği ile ilgili görüşler açıklanacak; İslam Hukukunda ulus, devlet ve diplomasi kavramlarının ve Hz. Muhammed (S.A.V.) dönemindeki diplomatik faaliyetlerin ümmet kavramı bağlamında değerlendirilmeleri gerçekleştirilecek ve Medine Sözleşmesinin “Ümmet İlkesi” açısından tahlili yapılacaktır.

3.1. ÜMMET KAVRAMI

İslam dini düşüncesinde özel bir öneme sahip olan ümmet mefhumu, öncelikle kavramsal içerik analizine tabi tutulacak ve sonrasında bir değerlendirmesi yapılacaktır.

3.1.1. KAVRAMSAL İÇERİK

Sözlük anlamı “yönelmek, öne geçmek, imam olmak” olan “emm” kelimesinden türeyen ümmet kavramı, çok farklı anlamlar ihtiva etmektedir. Kur’an’da toplamda altmış dört yerde geçen ümmet kavramı, kullanım biçimiyle birçok farklı anlamı karşılamakta ve “kendilerine peygamber gönderilmiş topluluk”, “kavim”, “her canlı cinsi”, “kendisine uyulan önder”, “benzer inanç ve hayat tarzı insan grupları”, “büyük bir topluluk içindeki özel bir zümre” ve “zaman, müddet, devir” gibi manalarda kullanılmıştır. Ayrıca, insan toplulukları yanında hayvan toplulukları ve cin toplulukları için de Kur’an’da bu kavram kullanılmıştır. İslam alimleri ise bu kavramı özellikle iki farklı manada kullanmışlar ve “Ümmet-i İcabet” ve “Ümmet-i Davet” ayrımını yapmışlardır. Bu bağlamda; “Ümmet-i İcabet”, İslam dinini kabul eden topluluklar anlamına gelmekte olup, “Ümmet-i Muhammed” olarak da ifade edilmektedir. “Ümmet-i Davet” ise; İslam dinine muhatap olmuş, böylelikle bu dinden haberdar olan, fakat henüz bu dinin inancını kabul etmemiş olan toplulukları belirtmektedir (Bulut, 2012: 308; Küçük, 2020: 964-966). Ümmet kelimesi, bir insan topluluğunu ifade eder biçimde Kur’an’da kırk dört yerde kullanılmıştır (el-Karadâvî, 2008: 14).

Ümmet kavramı, “bazı ortak vasıflara veya özelliklere sahip bir canlı varlıklar topluluğu” olarak tanımlanmış; bu topluluğun insanlar açısından ise belli bir amaç, maksat ve hedef çerçevesinde oluşması gerektiği belirtilmiştir (Durmuş, 2003: 21, 24).

Yönetilen topluluğun ümmet kavramı ile tanımlandığını belirtmekle birlikte, bu kavramın eski Arapçada ve diğer Sami dillerinde de farklı toplulukları belirten anlamda kullanıldığını ifade eden çalışmalar bulunmaktadır. Ayrıca, ümmet kavramının dini anlamının yanında etnik anlamı da karşılar biçimde kullanıldığı belirtilmiştir (Lewis, 2021: 64-65). Bu kavramın bir dini düşünceyi veya mensubiyeti belirten anlamda hiçbir zaman kullanılmadığını ifade eden düşünürler de mevcuttur (Watt, 2001: 28).

Ayrıca, ümmet kavramının; anne anlamındaki “ümm” kelimesiyle benzerliğine dikkat çekilmiş; fakat bu kelimenin İbranice olan ve “kabile” veya “halk” anlamlarını içeren “umma” kelimesinden türemiş olduğu ve bu kelimenin de Sümerce olan bir başka kelimedenden türemiş olduğu savunulmuştur (Watt, 2001: 26-27).

Farûkî, ümmet kavramının tercümesinin mümkün olmadığını ve asli biçimde Arapça olarak kullanılması gerektiğini belirtmiştir (Farûkî, 2006: 117).

Ümmet düşüncesinin bir gerçeklik ifade ettiği belirtilmiş; bu düşüncenin dini, tarihi ve coğrafi temelleri barındırdığı bildirilmiş ve günümüzde de maslahat esası gereği bir ümmet şuuru çerçevesinde bu düşüncenin takibinin gerekliliği savunulmuştur. Hatta bu hususta Gayrimüslimler tarafından Müslümanların “tek bir inanca bağlı, tek bir felsefe etrafında toplanmış, ortak değerler etrafında kümelenmiş, fikri kaide ve şümüllü ahlaki esaslar üzerinde kenetlenmiş ve karşılıklı gayret gösterme düşüncesi üzerine yoğunlaşmış” kişiler olarak değerlendirildikleri ifade edilmiştir (el-Karadâvî, 2008: 15-28).

İslam alimleri Kur’an’da geçen “vasat ümmet” kavramını; “Ümmet-i İcabet” için kullanılan ve “en hayırlı”, “dengeli”, “ifrat ve tefritten uzak”, “ölçülü”, “uyumlu”, “sağduyulu”, “adil” ve “dürüst” gibi anlamlara gelen manalarda kabul etmişlerdir. Ayrıca verilen bu manalar sebebiyle, bu özellikleri içinde barındıran bir topluluğun yanlış üzerinde ittifak edemeyeceğini ifade ederek, ümmetin bir mesele hakkında icmada bulunmasını İslam Hukukunun bir kaynağı olarak öngörmüşlerdir (Bulut, 2012: 308-309; Karaman ve diğerleri, 2017: I, 229-230; Küçük, 2020: 967). Bu bağlamda, “vasat ümmet” kavramının “kolaylaştırma, sıkıntıları kaldırma, zorlaştırmama” özelliklerini barındırdığı ifade edilmiştir (el-Kaysî, 2014: 206). Ayrıca Kur’an’ın Müslümanlara amaç ve hedef belirleme vasfının umumi kabulünün, ümmeti birleştirici bir unsur olduğu belirtilmiştir (Sayyid, 2019: 280).

Ümmete mensubiyetin ve ümmetten ayrılışın, manevi bir “dinî ve siyasî ideal birliği” olarak tanımlanan “hemfikirlik” ile gerçekleştiği belirtilmiştir (İkbal, 2021: 20-21). Ayrıca;

“ümmete aidiyet, İslam’a göre, potansiyel olarak bütün insanlara ait olan bir aidiyetin zamanda somutlaşması” olarak değerlendirilmiş, ümmete bağlılığın duygusal boyutta gerçekleştiği ve bu durumun ümmet düşüncesine mahsus bir canlılık kattığı ifade edilmiş ve bu doğrultuda bireyi dışlamadan bir “kolektif zihniyet” ve “dayanışma ruhu” hakikatinin oluştuğu belirtilmiştir (Gardet, 2014: 235, 262, 272, 275).

Halifelik kurumunun otorite kaybı ile birlikte Müslüman alimlerin, “siyasi ve örgütsel konulardan çok daha köklü felsefi ve ideolojik birlik kavramına değer” verdikleri ve bu bağlamda ümmetin birliği konusuna vurgu yaptıkları ifade edilmiştir. Fakat netice itibarıyla bu kavramsallaştırmanın “muğlaklığı, açık olmayışı ve tahlile gelmeyişi”, İslam dünyasında işbirliğinin ve kurumsallaşmanın oluşumuna engel teşkil ettiği savunulmuştur (Ebu Süleyman, 1985: 64-68).

Ebu’l-Fadl, ümmet ve inanç kavramları arasındaki ilişkiyi “diyalektik” olarak tanımlamış, bu bağlamda inancın tevhid düşüncesi açısından bir “değer, zihin ve düşün sistemi” oluşturma etkisi olmakla birlikte; ümmet düşüncesi açısından da, bu düşünceyi oluşturan unsurlar arasındaki ilişkiyi kurucu ve geliştirici bir “yaşam sistemi” sonucunu meydana getirdiğini belirtmiş ve sözleşmeye dayalı oluşan bu bağlayıcı ilişkilerin “gerçekçi idealizmin” en güzel örneklerini teşkil ettiğini ifade etmiştir (Ebu’l-Fadl, 2022: 23, 27, 29). Bu “gerçekçi idealizmi” ise “kutup ümmet” kavramı ekseninde açıklamıştır. Bu bağlamda; farklılıkların zenginlik olarak kabul edildiği, ortak müşterekler temelinde ve denge mantığı içerisinde işlevsel olan bir yapıyı tarif etmiştir. Ayrıca, bu yapının içe yönelik bir “uyumlaştırma” ve dışa yönelik ise bir “çekimleme” etkisi oluşturduğunu belirtmiş ve “farklılıklarına rağmen ümmet beşerî topluluklara kendi rengini verir; kendi sancağı altında toplamış olduğu toplulukların rengine bürünmez, onları temel dayanak edinmez” değerlendirmesi ile ümmet yapısı ve onu oluşturan bileşenler arasındaki ilişkiyi tanımlamıştır (Ebu’l-Fadl, 2022: 29, 65, 73).

Menfaat ilişkisi dışında gerçekleşecek bir insani amaç ve değer ilişkisi açısından “Ümmet Bilinci” bir imani ve ahlaki zorunluluk olarak tanımlanmış; bu doğrultuda İslam dininin, ırk ve din ayrımı gözetmeksizin farklı milletleri barış içerisinde birlikte yaşatan özelliği belirtilmiş ve insani ilişkilerde evrensel ahlak kurallarına atıfla birlikte, selamın “insanlık ilişkilerinde sürekliliği, tanışmayı, içtenliği, sevgi ve dayanışmayı sağlayan önemli bir bağ” olduğu vurgulanmıştır (Müftüoğlu, 2019: 8, 12, 19). Ayrıca İslam dininin, tüm insanları kardeş ve tüm insanlığı da bir ümmet olarak kabul ettiği belirtilmiş; Müslümanların tüm sınırlamaları aşacak bir “kültür ve insanlık anlayışını” temsil ettikleri ifade edilmiş ve

İslam dininin ötekini sevgisini de kapsayan bir sevgi dini olduğu vurgulanmıştır (Müftüoğlu, 2019: 72-74). İslam dininin, “insanlığın ortak insanlık değerleri etrafında bütünleştirilmesi” düşüncesini barındırdığı ve bu bağlamda ırkçılık fikrinin reddedilerek “çok uluslu bir ümmet” inancının benimsendiği belirtilmiştir. Ayrıca, Müslümanların tüm insanlığın hizmetinde bulunan ve “iyilikleri temsil eden, kötülüklerle mücadele eden hayırlı bir ümmet” şeklinde tanımlandığı ifade edilmiş ve bu çerçevede evrensel boyutta gerçekleşmesi gereken çağrı ve ilişkinin önemi vurgulanmıştır. Böylelikle, Müslümanların Gayrimüslimlerin de iyiliklerini istedikleri özellikle belirtilmiştir (Müftüoğlu, 2019: 82, 106-107).

Ümmet bilincinin ve kardeşliğinin en doruk noktasını, “başkalarının ihtiyaçlarını kendi ihtiyaçlarına tercih etmek” şeklindeki anlayış ve davranış biçiminin oluşturduğu ifade edilmiş ve bu nitelikte bir yaklaşımı zaafa uğratacak etkenlerin; “kavmiyetçilik ve grupçuluk” fikirleri (Aygün, 2016: 19-21) ve “siyasi ihtilaflar ve mezhep taassubu”, “ulusçuluk akımları” ve “farklı yorumlara karşı tahammülsüzlük” unsurlarının olduğu bildirilmiştir (A. Öz, 2019: 557-562). Bu anlayış ve davranış biçimi, “karşılıksız iyilik yapmak ilkesi” olarak da tanımlanmış ve bir arada gerçekleşen toplumsal yaşamın temel ilkesi olarak değerlendirilmiştir (Karakuş, 2018: 173-175).

Küresel çağ ile birlikte Müslüman topluluklar dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşar hale gelmişler ve böylelikle aynı topluluk içinde Müslüman unsurlar Gayrimüslim unsurlarla birlikte yer alır olmuşlardır. Bu durum ise, ümmet kavramının evrensel bir anlam kazanmasına sebep olmuştur (Bulut, 2012: 309). Bu bağlamda; İslam dinine mensup olmanın, diğer mensubiyet ve bağlılıklardan önce geldiği ifade edilmiş ve “Müslüman öznelliğinin ortaya çıkışı, ulus fikrine ciddi bir meydan okuma” olarak tanımlanmış (Sayyid, 2019: 173, 175), fakat “büyük bir ümmete bağlı bulunmak insanın kendi vatan ve milletine bağlılığını ortadan kaldırmaz” değerlendirmesi de yapılmıştır (el-Karadâvî, 2008: 30).

Sayyid, ümmet kavramını “diaspora” düşüncesi ile açıklamış ve bu bağlamda; diaspora kavramını demografik anlamının siyasal bir yorumlamasıyla ele almış, “bir diaspora olarak ümmet fikri, ulus-devletin sınırları ve krizi ile hesaplaşma çabası” olduğu değerlendirmesinde bulunmuş ve Müslüman toplumların ulus-devlet fikrini benimsemeleri sebebiyle “müstakil bir Müslüman kimliğinin” korunmasının zorluğunu ifade etmiştir (Sayyid, 2019: 186, 197-198). Ümmetin bu küresel diaspora durumundan kurtulmasının tek çözümü olarak da, Hilafetin siyasal bir “süper güç” olarak yeniden ihyasını öngörmüştür (Sayyid, 2019: 200-201, 224).

Bu bağlamda, diaspora durumunu gerçekten yaşayan “Müslüman azınlıklar” olgusuna özellikle değinmek gerekmektedir.

Avrupa’da Müslümanların varlığı çok eskilere dayanıyor olsa da ve Batı Hristiyan dünyasında Müslümanlar çok eski tarihlerden beri bulunmuş olsalar da; bu eski tarihlerde Avrupa’da yer alan Müslümanlar hakkında, “cemaatlerin çeşitli yerlere dağılmış olması, kendilerine ait bir mekâna bağlı cemaat bulunmamasından ötürü dinlerinin gereklerini düzenli olarak yerine getiremiyorlardı” ve bu sebeple “Müslümanlar fizik anlamda görülebiliyorsa da Müslümanlık görülemiyordu” değerlendirmesi yapılmıştır (Valensi, 2015: 230-236).

Günümüzde ise tüm dünyada sayıları çok yüksek olan Müslüman topluluklar, azınlık bir unsur olarak buldukları Gayrimüslim nüfus çoğunluğuna sahip olan ülkelerde yaşamaktadırlar. Bir örnek vermek gerekirse, Almanya’da 2021 yılı sayılarına göre 5,6 milyon Müslüman yaşamaktadır ve bu sayı ülke nüfusunun yüzde 6,7’sine karşılık gelmektedir (Aycan, 2021: 157). Bu olguyu özelleştiren durum ise, konu edilen Müslümanların buldukları Gayrimüslim nüfus çoğunluğuna sahip olan ülkelerde çoğunlukla kendi istekleri ile bulunmaları gerçeğidir. Böylelikle, karşılıklı gelişen bir ilişki neticesinde kimliklerin yeniden tanımlanması gerçekleşmektedir (Aycan, 2021: 137-138; Roy, 2016: 51-54, 59-60). Fakat bu bağlamda; Batı toplumlarında yaşayan Müslüman azınlıkların, “İslam kimliğini ortak bir azınlık bilincinin parçası” olarak kabul ettikleri belirtilmiştir (Davutoğlu, 2013: 252). Saunders; ümmet fikrinin ve bu fikri bir millet üyeliğine benzetme eğiliminin, en güçlü şekilde, Gayrimüslim nüfus çoğunluğuna sahip olan ülkelerde yaşayan kişiler tarafından sahiplenildiğini belirtmiş ve ümmet kavramının; günümüzde belli alanlarda ulus-devletler tarafından karşılanan işlevleri ihya edecek olan bir “karmaşık, bölgesel olmayan, ulus-ötesi aidiyet, bağlılık ve sadakat yapısı” şeklinde oluşan paradigma haline geleceğini savunmuştur (Saunders, 2008: 304, 309).

Ayrıca özellikle belirtmek gerekir ki; “Müslüman azınlıkların” Gayrimüslim nüfus çoğunluğuna sahip olan ülkelerde yaşamış oldukları günlük sorunlar bağlamında “Müslüman azınlıklar fikhî” olarak tanımlanan bir çalışma alanı oluşmuş ve bu fikhî çalışmalar çerçevesinde Müslümanlara, azınlıkta buldukları bir topluluk içerisinde toplumsal çoğunluğu oluşturan Gayrimüslimlerle birlikte gerçekleşecek olan İslam dininin kurallarına uygun bir yaşam hakkında, İslam Hukukunun kaynakları temelinde çözümler sunulmuştur (Ayдын, 2016: 13-20, 73-74; Seçkiner, 2020: 687, 697).

3.1.2. DEĞERLENDİRME

Ümmet mefhumu, sınırlandırılması mümkün olmayan bir kapsam alanına sahip olup, bu kavram dahilinde yer almak isteyen herkese açık bir nitelik taşımaktadır.

Bu bağlamda, ümmet kavramının “Ümmet-i İcabet” ve “Ümmet-i Davet” çerçevesinde tüm insanlığı kapsam alanına dahil etmesi, birleştirici etkisinin tezahürü niteliğindedir.

Bu anlayışın en güzel örneğini ise, Medine şehrinde Hz. Muhammed (S.A.V.) tarafından akdedilen Medine Sözleşmesi oluşturmaktadır.

3.2. MEDİNE SÖZLEŞMESİ

Hz. Muhammed’in (S.A.V.) Medine şehrine hicretiyle birlikte siyasi nitelikli çalışmalarının yeni bir dönemi başlamıştır. Hicretin bu çerçevede, sadece mekansal bir değişiklikten ziyade medeniyet oluşturuca bir işlevinin olduğu belirtilmiştir (Akdoğan, 2021: 281). Bu doğrultuda gerçekleştirilen ilk eylem, Medine şehrinde bulunan rakip toplulukları uzlaştırma amacıyla Medine Sözleşmesinin akdedilmesi olmuştur. Bu kapsamda, oluşturulan birliğin yapısına yön verecek kurallar bütünü belirlenmiş ve Medine şehrinde bulunan Gayrimüslim topluluklar bu sözleşmeye iştirak ederek toplumsal işbirliğine davet edilmiştir. Böylelikle, Müslümanlar tarafından dini hoşgörü ilkesinin benimsenmesi tanımlanmıştır (Salem, 2009: 60).

“Medine Vesikası” ve “Medine Anayasası” olarak da adlandırılan Medine Sözleşmesi kapsamında Hz. Muhammed (S.A.V.) hicretten kısa bir süre sonra Medine şehrinde ikamet eden Müslüman ve Gayrimüslim topluluklar arasında; bu toplulukların iç ve dış ilişkilerini, oluşturulan yapının idari ve yargısal düzenlemelerini ve toplumu oluşturan bireylerin haklarını kayıt altına alarak bir sözleşme akdetmiştir. Bu sözleşme, içerdiği düzenlemeler itibarıyla günümüz anayasaların içerikleriyle örtüşmektedir. Hz. Muhammed (S.A.V.) bu sözleşme dahilinde özellikle toplumu oluşturan unsurlar arasında bir dayanışmayı hedeflemiştir. Bu dayanışmanın hem toplumsal boyutta hem de askeri boyutta olması amaçlanmıştır. Böylelikle, Medine şehrinde Hz. Muhammed’in (S.A.V.) devlet başkanlığında farklı toplulukların yer aldığı birlikte bir yaşam sürme gayesi belirlenmiştir (Atalay, 1998: 233-235; Özkan, 2019: 212-213; Sırma, 2017: 34-37). Ayrıca, Medine Sözleşmesinin içeriğinde belge anlamında “kitap” ibaresi yer almış ve sözleşmenin içeriğinde sahife kelimesinin birçok defa kullanılması sebebiyle “Medine Sahifesi” olarak da adlandırılmıştır (Zeyveli, 2019: 18-19).

İslam siyasi düşünce tarihinin ilk yazılı metni olarak tanımlanan Medine Sözleşmesi; özellikle Hz. Muhammed'in (S.A.V.) liderliğinin ve otoritesinin kabulü ile hazırlanmış (Akdoğan, 2021: 291) ve sözleşmenin tüm bileşenlerinin iştiraki ile gerçekleştirilen müzakereler neticesinde yürürlüğe giren ve geçerlilik kazanan bir müşterek kararı oluşturmuştur (Bulaç, 2020: 143-145; Ş. Öz, 2012: 40). Medine Sözleşmesi ile birlikte, Hz. Muhammed (S.A.V.) Müslümanlar tarafından hem peygamber hem de devlet başkanı olarak kabul edilirken, Gayrimüslimler tarafından devlet başkanlığı sıfatı onaylanmıştır (Tuğ, 1969: 30). Ayrıca; bu belgenin tarihte yöneticinin ve yönetilenlerin hak ve görevlerini tanımlayan ilk yazılı metin olduğu da ifade edilmiştir (Akdoğan, 2021: 291).

Medine Sözleşmesi ile oluşan siyasi örgütlenmenin uygulama alanları değerlendirildiğinde, bir kamu gücünün varlığı kabul edilmiştir (Akdoğan, 2021: 223-224, 262). Hz. Muhammed'in (S.A.V.) hicret ederek geldiği Medine şehrinde bir "boşluk ve kaos" ile karşılaştığı ve yapmış olduğu görüşmeler neticesinde Medine Sözleşmesinin akdi ile oluşturulan kurumsal yapıyla birlikte bir "Şehir-Devleti" kurmuş olduğu belirtilmiştir (Atalay, 1998: 228-229; Hamidullah, 2018a: 58) ve aşamalı şekilde gelişen bir İslam devletinin varlığı kesin olarak kabul edilmiştir (Watt, 2001: 19). Bu yapılanmanın; dönemin geleneksel kabileci örgütlenme biçiminden farklılıklar taşıdığı ve "hukukilik" ile "sosyal dayanışma" ilkelerini benimseyen bir "Ümmet Devlet" olduğu da vurgulanmıştır (Ş. Öz, 2012: 38). Özellikle belirtmek gerekir ki; dönemselsel bir tanımlama yapılarak, devlet kavramı daha geniş bir anlamda, "aynı çevrede yaşayan insanlar tarafından uyulan sosyal hayat düzeni" olarak ifade edilmiştir (Hamidullah, 2018a: 9). Hatta, Medine'de kurulan bu ilk İslam devletinin modern devlet tanımlamasında yer alan tüm şartları karşıladığı da belirtilmiştir (Zeydan, 1995: 76) ve "siyasa kelimesinin belirttiği tüm anlamları kapsayan nitelikte bir siyasal örgüt olduğu tartışmasız bir gerçek" değerlendirmesi yapılmıştır (er-Rayyıs, 2017: 31). Bu sözleşme ile birlikte; sözleşmenin bileşenlerinin yeni bir devletin kuruluşunu gerçekleştirdikleri, şehrin ortak askeri savunmasını kayıt altına aldıkları ve inanç özgürlüğü hakkını kabul ettikleri belirtilmiştir (Hamidullah, 2018a: 66-67) ve sözleşmeye dahil olan tüm bileşenlere en kapsamlı bir şekilde özerklik hakkı tanındığı ifade edilmiştir (Hamidullah, 2014: 112).

Hz. Muhammed (S.A.V.) bu sözleşme ile birlikte, Medine şehrinin topluluklarını ortak bir hukuki düzenleme altında toplamış, topluluk ayrımını ortadan kaldırarak müşterek bir halk tanımlaması gerçekleştirmiş ve ortak bir kamu idaresi oluşturmuştur (Hamidullah, 2012: 98). Bu oluşturulan kamu idaresi; siyasi ve toplumsal birliği sağlayan konfedere bir yapıyı andırır biçimde düzenlenmiş olup, farklı toplulukların oluşturdukları federasyonların

iç işlerinde bağımsız hareket etme serbestisini ve dışarıdan gelecek saldırılarda ortak hareket etme ilkesini barındıran bir düzenlemeye sahiptir. Bu farklı toplulukların “siyasi bir bütün” olarak tanımlanmaları dikkat çekmektedir (Özkan, 2019: 213). Medine Sözleşmesi ile adeta “siyasi bağlamda maslahata dayalı bir ‘ümme (dost-biz)’” (Güler, 2019: 113) düşüncesi oluşmuştur. Ayrıca, ümme kavramının “kabileler konfederasyonu anlamına gelen lumiye terimi” ile bağlantılı olduğu ve Medine Sözleşmesi kapsamında bu anlamda kullanılmış olabileceği de ifade edilmiştir (Lewis, 2021: 64-65). Fakat; Medine Sözleşmesi kapsamında yer alan düzenlemelerin, yenilikler olmaktan ziyade Arap yönetim geleneğinde bulunan siyasi uygulamalar olduğunu ifade eden düşünürler de olmuş ve bu düşünce, Medine Sözleşmesine özgün ümme anlayışının sözleşme içerisinde açıkça ifade edilmeyişiyle açıklanmıştır (Watt, 2001: 20-21, 32-33).

Medine Sözleşmesi neticesinde kurulan devletin bir “sosyal sözleşme” niteliğinde olduğu ifade edilmiş (Hamidullah, 2012: 21) ve bu sözleşmenin, Medine şehrinde ikame eden farklı dini topluluklar arasında gerçekleşen bir akitleşme olduğu belirtilmiştir (Ahmed, 1995: 85). Fakat bu akitleşmenin taraflarını; farklı dini topluluklar olarak değerlendirmeyip, farklı akraba toplulukları olarak açıklayan düşünürler de mevcuttur (Watt, 2001: 28-29). Sözleşmede yer alan Gayrimüslim toplulukların; dini topluluk şeklinde bir bütün olarak olmayıp, farklı kabilelere bölünerek sözleşmeye dahil edilmeleri durumu, Medine şehrinde azınlıkta bulunan Müslümanların karşısında bütünlük oluşturan bir Gayrimüslim sayısal çoğunluğun oluşmaması stratejisi ile açıklanmıştır (Çelik, 2019: 983).

Medine Sözleşmesinin bütün bileşenleri, tüm maddi ve manevi farklılıkları ile beraber “Medine vatandaşlığı temelinde” bir siyasi ve sosyal birlik oluşturmuşlardır (Apak ve Demircan, 2021: 224). Farklı dini ve etnik kimliklere sahip insanların bir araya gelmesiyle kurulan bu yapının amacını; karşılıklı yardımlaşma, dayanışma ve işbirliği ile “barış içinde birlikte yaşama” inancı oluşturmuştur (Dinçer, 2019: 173). Ayrıca, Medine Sözleşmesi kapsamında Hz. Muhammed’in (S.A.V.) Gayrimüslimlerle de danışma eyleminde bulunduğu ve şura ilkesini bu kapsamda da uyguladığı belirtilmiştir (Sönmez, 2015: 121-122).

Medine Sözleşmesinin genel itibarıyla; “devletin şekli yapısı”, “ülke unsuru”, “devletin bütünlüğü ve anayasaya dâhil olan tarafların birliği”, “ülke sınırları içerisinde birlikte yaşamaya karar veren toplumun ismi”, “egemenlik prensibi”, “eşitlik ilkesi”, “teşri selâhiyeti”, “icra selâhiyeti”, “anayasanın üstünlüğü ve bağlayıcı niteliği”, “anayasada denetim mekanizması”, “anayasada temel ilke prensibi”, “savaş ve başkumandanlık meselesi”, “dış politika”, devlet ve bireylerin emniyeti” ve “Gayr-ı Müslimlerin ümme

içindeki yeri ve statüsü” kurucu ilkelerine ve “devlet başkanının kim olduğu ve görevlerinin kapsamı”, “devlette vatandaşlık esasları ve bunların sınırları”, “ceza hukukuyla ilgili hususlar”, “devam edegelen bir takım örf ve adetlerin durumu/nasıl olacağı”, “devlet/ülke savunması”, “savaş giderlerinin karşılanış şekli”, “sözleşmeye bağlı kalmanın mecburiyeti”, “inanç-ibadet hürriyeti”, “adalet”, “çok hukukluluk”, “kültürel çoğulculuk”, “Müslümanların birbirleriyle olan ilişkileri”, “Müslümanların Gayr-ı Müslimlerle münasebetleri” ve “can ve mal güvenliği” konularına değindiği belirtilmiştir (Hamidullah, 2012: 87-88; Özkan, 2018: 45-46). Ayrıca Medine Sözleşmesi ile ilgili; “anayasa hukuku ile ilgili bazı konularda düzenleyici ve bağlayıcı hükümler ihtiva etmekte, genel hatlarıyla yürütme ve yargı fonksiyonlarına ait bazı meselelere dokunmakta, farklı zümreleri tâbi olacakları hukûkî sistemde serbest bırakarak yasama konusunda bazı kâideler vazetmektedir” değerlendirmesi yapılmıştır (Akgündüz, 2011: 211).

Medine Sözleşmesi hakkında farklı tartışmalar yürütülmüştür. Bu çerçevede; sözleşmenin kaç maddeden oluştuğu hakkında farklı görüşler belirtilmiş (Zeyveli, 2019: 19-21), sözleşmenin hangi tarihte yazılmış olduğu ile ilgili farklı değerlendirmeler yapılmış (Zeyveli, 2019: 27, 79-86), sözleşmenin kaç bölümden oluştuğu tartışılmış (Zeyveli, 2019: 21-22) ve bu bölümlerin bir bütün olarak aynı tarihte veya ilaveler olarak farklı tarihlerde sözleşmenin içeriğine dahil edilmiş olabilecekleri hakkında farklı görüşler beyan edilmiştir (Zeyveli, 2019: 75-77). Fakat özellikle belirtmek gerekir ki, her türlü tartışma; Medine Sözleşmesinin varlığına, toplumsal ve siyasal anlamda önemine ve değerine zarar veremeyecek niteliktedir (Akdoğan, 2021: 297). Bu bağlamda Watt; Medine Sözleşmesinin gerçek ve sahit olduğunu ifade etmiş, fakat belgeye hak ettiği ilginin gösterilmediğini vurgulamıştır (Watt, 2020: 274).

3.2.1. MEDİNE SÖZLEŞMESİ VE ÜMMET KAVRAMI

H. Muhammed (S.A.V.) Medine’ye hicretten sonra, “ümme toplununun” oluşumunda ilk aşama olarak Mekkeli Müslümanlar ile Medine Müslümanları kardeş ilan etmiş ve bunun neticesinde bir Muhacir ve Ensar dayanışmasını oluşturarak kan, nesep ve kabile dayanışması anlayışının yerine din ve inanç temelli bir dayanışma düşüncesini yerleştirmiştir. Medine Sözleşmesinin akdedilmesi ise “ümme toplununun” oluşumunda ikinci aşamayı teşkil etmiştir. Bu sözleşme ile birlikte, Medine şehrinde yaşayan Müslüman ve Gayrimüslim toplumlar bir siyasi birlik ve toplumsal dayanışma oluşturmuşlardır. Sözleşmenin içeriğinde açıkça, sözleşmeye dahil olan insanların “ayrı bir ümme” oluşturdukları ifade edilmiştir (Çaylak, 2019b: 40-41; Hamidullah, 2018a: 31; Kunduracı,

2015: 70-71). Bu bağlamda, “peygamberle takipçileri arasındaki sözleşme milleti meydana getirmiş; Allah’la (C.C.) dindar insanlar arasındaki misak, insanlar içinde ahlâkî bir düzenin temel taşını yerleştirmiş; farklı dinî topluluklar arasındaki sosyal kontrat ise ümmeti doğurmuştur” (Ahmed, 1995: 85).

Watt; Medine Sözleşmesinde ümmet kavramının kullanımı ile ilgili üç farklı esasa vurgu yapıldığını belirtmiş ve bunların; (1) din, (2) akrabalık ve (3) bir bölgeye bağlılık olduğunu belirtmiştir (Watt, 2020: 291-292).

Medine Sözleşmesi ile birlikte sosyo-politik anlamda ümmet odaklı bir siyasi topluluk oluşmuştur. İç dengeyi gözeten ve dış ilişkilerde bir bütün olarak hareket edilmesini amaçlayan bu sözleşme, toplulukları oluşturan alt kimliklerin karşılıklı hak ve yükümlülüklerini düzenleyerek karşılıklı dayanışmanın oluşmasını hedeflemiştir (Bulaç, 2020: 147-150; Çaylak, 2019b: 42-43). Medine Sözleşmesinin, şehirde mukim olan tüm kabileleri “birbirine bağlayacak kucaklayıcı bir kimlik tanımladığı” belirtilmiştir (Akdoğan, 2021: 293). Ayrıca; Medine Sözleşmesi, sözleşmenin tüm bileşenlerini “ortak çıkarlar etrafında bir araya getirmiş” ve “farklı din ve kültür mensuplarının birlikte yaşamasını hedefleyen bir birlikte yaşama projesi” olarak değerlendirilmiştir (Özkan, 2018: 52, 76). Bu bağlamda; Hz. Muhammed’in (S.A.V.) Veda Hutbesinde buyurduğu “hepiniz Adem’in çocuklarıdır, Adem ise topraktır” ve “üstünlük ancak takvada, Allah’tan (C.C.) korkmaktır” (Armağan, 2011: 224) sözlerinde, “insanlığın kökeninin bir olduğu ve birbirlerini değerlendirirken kan ve soy bağına bağlı ‘nesep asabiyesi’yle değil; erdem, onur ve kalite gibi insanı halk ve hak nezdinde yücelten değerlerle, moraliteyle değerlendirmek gerektiğini” ifade etmesi (Korkusuz, 2012: 641), Medine Sözleşmesi kapsamında oluşturulan ümmet düşüncesinin fikri ve fiili devamını oluşturmuştur.

Medine Sözleşmesi ile birlikte yeni bir siyasi topluluk anlayışı oluşmuş ve kişilerin hür iradelerine dayanan bir ümmet olgusu çerçevesinde Müslümanlar ve Gayrimüslimler bu topluluğa üye olarak haklar kazanmış ve sorumluluklar yüklenmişlerdir. Bu siyasi topluluğun en önemli özelliği; üyelerinin farklı ırka, dine ve dile sahip olmaları olmuştur (Şen, 1998: 584, 587). Bu siyasi topluluğun oluşumunda, tarihsel olarak toplumun algısal ve olgusal varlığında güçlü bir şekilde yer alan kabile üyeliği reddedilmemiş ve belge içeriğinde kabilelerin isimleri özellikle belirtilerek muhatap kabul edilmişlerdir. Fakat Medine Sözleşmesinin temel amacı, yeni oluşturulan ümmet kavramsallaştırmasıyla birlikte kabile anlayışının zihinlerde meydana getirdiği daraltıcı etkiyi aşmak olmuştur (Berber, 2016: 477, 485).

Medine Sözleşmesi, günümüz açısından özellikle farklılıkların barış içerisinde bir arada yaşamalarının mümkün olduğunu ve bu minvalde siyasi ve toplumsal bir kültürün oluşmasının İslam Hukuku açısından da bir temeli olduğunu göstermesi bakımından önemli bir belge olarak kabul edilmekte (Özkan, 2018: 76-77, 89-92) ve ortak ilkelere riayet çerçevesinde (Görmez, 2016: 182-190; Karakuş, 2018: 177-187; Yıldırım, 2019: 214-232) farklılıkların bir arada yaşama isteklerinin tezahürünü oluşturmaktadır (Akyüzoğlu, 2016: 222). Bu bağlamda Medine Sözleşmesinde; kişiler oldukları gibi kabul edilmiş, kimseye kimlik ve inanç dayatması yapılmamış ve böylelikle dışlayıcı bir içerik oluşturulmayarak kapsayıcı bir tutum çerçevesinde üyelerin katılımı öngörülmüştür. Ümmet kavramının kapsayıcılık boyutunu tüm insanlık oluşturmuş ve “hiç kimse tek değil, çokluğun arasında herhangi biridir” düşüncesi minvalinde, sınırsız bir toplumsal çoğulculuk hedeflenmiştir. Toplumsal katılımın gayesini ise; barış durumu “herkesin ötekine kendisini dayatma durumundan vazgeçmesidir” görüşü çerçevesinde, sulhun tesisi oluşturmuştur. Böylelikle, hukukun üstünlüğü ilkesi çerçevesinde bir toplumsal yapının oluşumu amaçlanmıştır (Sambur, 2014: 181-184, 186).

3.2.2. DEĞERLENDİRME

Medine Sözleşmesinin içeriğinde özellikle dikkat çeken husus; Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Medine şehrine hicretiyle birlikte bu şehrin halkıyla akdetmiş olduğu sözleşme kapsamında Müslüman ve Gayrimüslimlerle oluşturmuş olduğu siyasi ve içtimai birliğe “ümme” kavramını kullanmış olmasıdır. Bu durum, ümmet kavramının kapsam ve içeriği hakkında farklı görüşlerin oluşmasına neden olmuştur (Bulut, 2012: 308). Medine Sözleşmesi, oluşturulan bu topluluğun birliği ve benzersizliği ile birlikte Medine Şehir Devletinin birliğini ve benzersizliğini de teyit etmiştir. Bu minvalde, Müslüman toplulukla Gayrimüslim topluluklar beraber bir ortak savunma ve karşılıklı dayanışma sözleşmesi oluşturmuşlardır. İslam kardeşliği ve yaratılıştaki eşitlik temelinde ümmetin birliğini tesis eden Medine Sözleşmesi kapsamında ayrıca; ibadet özgürlüğü, hoşgörü ve işbirliği, kişisel özgürlük, özel mülkiyetin korunması ve suç işlemenin yasaklanması gibi ilkeler de kayıt altına alınmıştır. Aynı zamanda, Hz. Muhammed (S.A.V.) oluşturulan bu siyasi ve içtimai ümmetin en yüksek otoritesi ve başkomutanı olarak belirlenmiştir (Salem, 2009: 62-63).

Burada özellikle belirtmek gerekir ki; Medine Sözleşmesi kapsamında ümmet mefhumu, “Ümmet-i İcabet” ve “Ümmet-i Davet” anlayışıyla düzenlenmiş mahiyette olup, “sebebe asabiyesinin” bir tezahürü niteliğindedir (Bodur, 2020: 60-61).

3.3. ÜMMET İLKESİ

İslam Hukukunun temel kaynağını oluşturan Kur'an, barışın tesisini ve insanların barış içerisinde yaşamalarını buyurmakta ve bu bağlamda düşmanca bir tavır sergilemeyen her insanın bu barış ortamından yararlanmasını öngörmektedir. Ayrıca; dostane ilişkilerin oluşumu çerçevesinde toplumsal yapıda var olan farklılıklar kabul edilmektedir (Durmuş, 2002: 213, 222-223).

Din, dil, ırk ve kabile ayrımı yapmaksızın toplumsal dayanışmanın bir örneğini teşkil eden ve Hz. Muhammed'in (S.A.V.) içinde bulunmaktan her zaman hoşnut olduğu (Çaylak, 2019b: 29) ve "tekrar çağrıldığı takdirde de tereddüt göstermeden derhal icabet edeceğini" buyurduğu (Hamidullah, 1998a: 32) "Erdemliler İttifakı" olarak tercüme edilebilecek olan Hilfü'l Fudûl antlaşması, Mekke şehrine gelen yabancılara koruma ve yardım sağlamak amacıyla gerçekleştirilmiştir (Bulaç, 2020: 120-123; Hamidullah, 2018a: 18) ve "Ümmet İlkesi" kavramsallaştırmasının da bir öncül düşüncesini teşkil eder niteliktedir.

Mekke şehrinde işkence görmüş Müslümanlar ile birlikte hicret ettiği Medine şehrinde bir devlet yapılanmasını oluşturan Hz. Muhammed (S.A.V.); Mekke şehrinde gerçekleşen kıtlık döneminde, şehrin sakinlerine yüksek miktarda karşılıksız para ve gıda yardımında bulunmuş, zamanında kendilerine eziyet eden bir topluluğun zor durumda kalmasına kayıtsız kalmamış ve Mekkelilerin bu güçsüz konumunu çıkar amaçlı kullanmamıştır (Hamidullah, 2018a: 79-80; Şulul, 2013: 689-690). Bu davranış yöntemi, karşı tarafta bir nebze de olsa yumuşama etkisi oluşturmuş ve Hz. Muhammed'in (S.A.V.) barışı ve barış ortamını amaçlar şekilde hareket tarzı ile birlikte Hudeybiye Antlaşmasının oluşumunda da tesirli olmuştur (Apak ve Demircan, 2021: 297-299).

Müslümanların Gayrimüslimlerle dostluk ve barış içerisinde birlikte yaşama düşüncesi, "İslam'ın taktik/konjonktürel olarak uyguladığı bir yöntem değil, doktriner bir ilkesidir" (Güler, 2019: 108) ve "İslâm'ın ideali, sosyal barışı ve güvenliği teminat altına almaktır" (İkbal, 2021: 66).

İslam tarihi boyunca kurulan İslami yönetimlerde Gayrimüslimler hep var olmuşlar ve kendilerine karşı adaletle hükmedildiği müddetçe iç karışıklığa sebep olmamışlardır (Hamidullah, 2018a: 70-71). Bu bağlamda, "çeşitlilik içinde bir birlik, bir istisnadan ziyade bir âdet" olmuştur (Hamidullah, 2018a: 86). Fakat; çok kültürlülüğü, "Batı ile merkez fikri arasındaki aralığın açılmasının imkânlarını keşfetme çabası" olarak değerlendirenler de mevcuttur (Sayyid, 2019: 114).

İslam Hukukunun insanlık tarihine getirmiş olduğu en önemli yeniliklerden birisi, farklı inanç ve fikir sahiplerine karşı müsamaha olmuştur. Bu doğrultuda; dinde zorlama asla bir yöntem olarak benimsenmemiş, insanlar arasında maddi olgulara dayanan bir sınıf farkı kabul edilmemiş ve toplumsal dayanışma eşitlik ilkesi temelinde teşvik edilmiştir (el-Karadâvî, 2014: 71-79). Bu bağlamda İslam dininin hukukiliğe vermiş olduğu önem sebebiyle, İslam kültür ve medeniyeti bir “Fıkıh Medeniyeti” olarak tanımlanmıştır (Ş. Öz, 2012: 47-48). Ayrıca; Gayrimüslimler ile ilişkiler toplumsal ve ahlaki boyutta da incelenmiş ve bu çerçevede; Gayrimüslimlerle selamlaşmak, onların davetlerine katılmak, onlara ikram ve iyilik etmek ve onlara taziyede bulunmak gibi konular tartışılmış ve Müslümanlara Gayrimüslimlere karşı müspet bir hareket tarzı önerilmiştir (Fidan, 2005: 349-352). Buna karşın, Gayrimüslimleri ikinci sınıf vatandaş olmamakla birlikte, “daimi misafirler” olarak tanımlayanlar da olmuştur (Gardet, 2014: 84).

İslam’ın bir “Milletler Cemiyeti” olduğu, yapay sınırlar ile etnik ayrımların yalnızca insanların birbirleriyle tanışmaları amacıyla tanındığı belirtilmiş ve bu tanımın toplumsal ilişkilerin gelişimine asla engel oluşturmadığı belirtilmiştir (İkbal, 2014: 191). Bu çerçevede, günümüz dünyasında herhangi bir maddi ve manevi ayırım gözetmeksizin birlikte yaşamının zorunlu hale geldiği ve bir toplumsal işbirliğine hem dinen hem de aklen izin verildiği ifade edilmiştir (M. Erdoğan, 2019: 96-97). Ayrıca; “istikrarlı, birlik ve beraberlik içinde bir cemiyet oluşturmak amacıyla” işbirliğinin gerçekleşmesi, zaruri olarak değerlendirilmiştir (Gökbel, 1997: 48). Bu bağlamda; Hz. Muhammed’in (S.A.V.) farklı dini görüşlere sahip topluluklarla akdetmiş olduğu Medine Sözleşmesi ve farklı bir dine mensup olan Necran halkı ile yapmış olduğu ve bu çerçevede bu halka coğrafi ve idari bağımsızlık tanıyan sözleşme ve her iki sözleşmede de dini özgürlüklerin öngörülmesi durumu (Ebu Süleyman, 1985: 45; Sönmez, 2007: 181-183), bu birlikte yaşamaya ve işbirliğine gösterilebilecek en güzel örnekleri teşkil etmektedir.

İslam dininde “hoşgörü” kavramı, toplumların birbirlerini tanıma ve birbirleriyle tanışma süreçlerinde önemli bir anlayışı oluşturmaktadır. İslam dininin temel kaynaklarını teşkil eden Kur’an’da ve Sünnette hoşgörü kavramının izdüşümlerini yoğun bir şekilde görmek mümkündür. Hoşgörü kavramı, “farklı görüş ve davranışları tahammülle karşılama” olarak tanımlanmış, özellikle Gayrimüslimlerle gerçekleşen iletişimde Müslümanlar tarafından içselleştirilmiş şekilde ve samimi olarak yaşanması arzu edilmiş ve böylelikle karşılıklı iletişimin ahlaki boyutu belirlenmiştir (Eker, 2012: 209-210, 213, 231). Bu bağlamda Gökbel, İslam dininde kabul edilen hoşgörü boyutunun unsurlarını; “yaşama

hakkına saygı”, “düşünceye saygı”, “inanca saygı”, “mülkiyet hakkına saygı”, “birlikte yaşama”, “diyalog ihtiyacı”, “emniyet ve güven”, “toplumsal barış ve huzur” ve “adalet” olarak tanımlamıştır (Gökbel, 2010: 100-102). Özellikle belirtmek gerekir ki; Medine Sözleşmesinin içeriğinde Gayrimüslimlere tanınan haklar ve yüklenen sorumluluklar, Müslümanların öteki ile ilişkilerinin tahammülden ziyade hoşgörü kavramı çerçevesinde gelişmesi gerektiğine işaret etmekte (Ceylan, 2021: 495-496) ve bu minvalde ilgili toplumsal ilişkilerin; “yaratandan ötürü yaratılanı sevmek” anlayışına dayanan, insan varlığının kişilik haklarına saygı temelinde oluşması öngörülmektedir (Yılmaz, 2021: 248-249).

Farûkî; İslam dininin tevhid anlayışının bir ilkesi olarak tanımladığı “Ümmet ilkesi” çerçevesinde, İslam dininin “kendine özgü bir sosyal yapısı” bulunduğunu ve bu düzenin evrensel bir niteliğe sahip olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda; “insan olma, doğma dolayısıyla herkes bu toplumun ya gerçek üyeleridir veyahut bir gün saflara katılma davetine uyabilecek potansiyel Müslümanlardır” değerlendirmesi ile birlikte ümmet kavramının geniş anlam bütünlüğünü vurgulamış ve bu evrensellik anlayışının, “insanlığın bütününe kucaklama arayışı açısından tek” olduğunu ifade etmiştir (Farûkî, 2006: 115, 118, 120).

3.3.1. KAVRAMSAL İÇERİK

Çatışma ve işbirliği ile savaş ve barış kavramlarının diyalektiği Uluslararası İlişkiler alanında en başından beri bir itici güç olarak işlev görmüştür. Bu sebeple; çatışmacı ve işbirlikçi aktör davranışının nedenlerinin, durumlarının, süreçlerinin, yapılarının, amaçlarının ve sonuçlarının araştırılması Uluslararası İlişkiler alanının odak noktalarından birisini teşkil etmiştir. Bu bağlamda işbirliği kavramı çerçevesinde; aktörlerin başlangıçtaki çıkar farklılıklarına rağmen, ortak çıkarların bir kesişim noktası meydana getirerek; sistemin korunması, bağımsızlık ve egemenliklerin muhafazası ile barışın tesisi amaçlarıyla bir birlikteliğin oluşumu öngörülmüştür. Böylelikle; aktörlerin davranışlarını diğer aktörlerin fiili veya öngörülen tercihlerine göre uyarlamaları ile birlikte bir işbirliği durumu ortaya çıkmaktadır. Bu işbirliği durumu, açık veya zımni bir müzakere süreci sonucunda kararlaştırılabilmekte veya daha güçlü olan aktör tarafından doğrudan uygulanabilmektedir (Meyers, 2011: 287-288). Bu bağlamda ayrıca; Uluslararası İlişkiler alanında devletlerarası olmaktan ziyade toplumlararası bir işbirliğini öngören plüralist düşüncelerin mevcut olduğuna ve bu teoriler içerisinde de, özellikle bireyleri de bu ilişki ağına dahil eden ve toplumsal ilişkiyi önceleyen, “dünya toplumu görüşü” ve “karşılıklı bağımlılık yaklaşımı” gibi teorilerin varlığına dikkat çekmek gerekmektedir (Arı, 2013b: 277-278, 322).

“Ümmet İlkesi” ile kastedilen; alınan tüm kararların ve gerçekleştirilen tüm eylemlerin (bireysel ve kurumsal; özel, sosyal ve ticari; idari ve siyasi; ulusal ve özellikle uluslararası), ilkesel olarak dikkate alınması gereken ümmetin toplamının (Ümmet-i İcabet ve Ümmet-i Davet) faydasına hareket etme prensibine uygun olması durumudur. Ayrıca insani diplomasi olarak ifade edilen kavram çerçevesinde, özellikle hastalık ve afet dönemlerindeki dayanışma ruhu ile oluşan birliktelik ve beraberlik olgusunun sürekli ve daimi hale gelmesidir. Böylelikle, itikadi boyutta olmayan bir kavramsallaştırmayla; devletlerarası, milletlerarası ve toplumlararası bireysel ve kurumsal ilişkilerde ötekileştirmeme duygu, düşünce ve davranışı ile hareket edilmesi prensibinin ve toplumsal işbirliği açısından, ulusal ve uluslararası boyutta ortak ilkeler doğrultusunda barış içerisinde bir arada gerçekleşen bir yaşamın oluşturulması amaçlanmaktadır. Ayrıca; Gayrimüslim nüfus çoğunluğuna sahip olan ülkelerde yaşayan ve toplumsal azınlıkta bulunan Müslümanlar açısından da “Ümmet İlkesi”, içtihadın değişimi ve gelişimi ilkesine uygun bir şekilde, barış içerisinde birlikte yaşama ve toplumsal dayanışma duygusu oluşturma bakımından etkili olacaktır.

Bu bakımdan, İslam Uluslararası Hukukunun bir özelliği olarak “Ümmet İlkesi” kavramı toplumsal işbirliği bağlamında değerlendirilecek ve İslam Hukukundaki etkisi ulus, devlet ve diplomasi kavramları bağlamında belirlenecektir.

3.3.2. TOPLUMSAL İŞBİRLİĞİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Farklılıkların birlikte yaşamaları ve karşılıklı iletişimde bulunmaları İslam dini tarafından kabul ve teşvik edilen bir durumu oluşturmakta ve böylelikle yapay sınırların aşılacak yapıcı ve kalıcı ilişkilerin oluşumu hedeflenmektedir (Ebu Süleyman, 1985: 122-123). Bu doğrultuda; İslam dininin farklılıkları insani bir durum olarak kabul ettiği ve kesinlikle “tekçi bir hayat biçimini” dayatmadığı belirtilmiş (Macit, 2011: 344) ve bu çerçevede; “dünya hayatının verimli bir şekilde sürdürülebilmesi, kültürel zenginliklerin ve medeniyetin oluşabilmesi, ilerleme ve gelişmenin sağlanabilmesi” için farklılıkların mevcudiyeti zorunlu ve gerekli olarak değerlendirilmiştir (Altındaş, 2019: 940). İslam Hukukunda toplumlararası ilişkilerin esasen barış odaklı olduğu ve bu barış ikliminin ancak hasmane davranışların varlığı neticesinde bozulabileceği ifade edilmiştir. İslam dini farklılıkların varlığını kabul etmiş, bu farklılıklardan müteşekkil olan çoğulcu bir yapının oluşumunu teşvik etmiş ve öteki ile birlikte bir yaşamın fiili ve hukuki temelini düzenlemiştir (Özel, 2014a: 52-54; Yıldırım, 2019: 211, 213-214). Böylelikle, Müslümanların öncelikle barış ortamını sağlamak ve sürdürmekle yükümlü oldukları gerçeğine işaret edilmektedir.

Özellikle belirtmek gerekir ki; İslam Hukuku yabancıları dışlayıcı bir niteliği hiçbir zaman barındırmamış, bilakis yabancıları kuşatıcı ve onların haklarını daima koruyucu bir esasa sahip olmuştur. Gayrimüslimler ile olan ilişkiler baştan itibaren hukuki bir çerçeve içerisinde gelişim göstermiş ve böylelikle keyfi davranışlar önlenmeye çalışılmıştır (Özel, 2019: 212-213). Bu bağlamda eman kurumu, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) "devletlerarası ilişkilerde güvenli bir dünya oluşturmak için uyguladığı ve kurumsallaştırdığı bir dış siyaset stratejisi" olarak değerlendirilmiş ve böylelikle "toplumlar arasında bir arada yaşama kültür ve becerisini oluşturma ve insanların güvenliğini sağlama" hedefi benimsenmiştir (Çelik, 2019: 998-999). Bu hareket tarzının temel gayesi ise; insanlara, insanların yaratılıştaki eşit oldukları esasını hatırlatarak bir "insani kardeşlik" temelini oluşturulmak istenmesidir. Böylelikle, farklılıkların birlikte bir yaşam sürebilmeleri ve karşılıklı iletişimi geliştirmeleri amaçlanmıştır.

Ayrıca; İslam kültür ve medeniyetinin, dünyanın ve özellikle de Avrupa'nın ilmi ve fikri gelişimine olan etkisi onaylanmış (İkbal, 2014: 158, 172); bu bağlamda sanat, edebiyat, felsefe ve ilim alanlarında Endülüs ve Sicilya üzerinden ticari ve siyasi ilişkiler neticesinde Avrupa'ya bir bilgi ve kültür akışının gerçekleştiği kabul edilmiş, İslam'ın "Avrupa'yı, kendisinin aynı zamanda yeni bir imajını yapmaya" yönlendirdiği belirtilmiş (Hitti, 2011: 839-841; Watt, 2000: 60-65, 159) ve böylelikle karşılıklı olumlu etkileşimin tanıma ve tanışmayla mümkün olduğu gösterilmiştir.

Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, Uluslararası İlişkiler alanının "adalet, eşitlik, özgürlük" duygusu ve "vicdan" hissi ile bütünleşik bir hareket tarzını barındırması ve günümüz sorunlarına hiçbir maddi ayırım yapmadan ortak akıl ile çözümler üretilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca; medeniyetler tarihinin, "zorla benzeştirmelerin ve asimilasyonların değil, farklılıkların, zenginliklerin, etkileşimlerin tarihi" olduğunu belirtmiş ve "uyum", "istikrar" ve "barış" ile "huzur ve refahın", "çatışma" ve "savaşlar" ile de "yokluğun" ve "acı ve yoksulluğun" var olduğunu ifade etmiştir (R. T. Erdoğan, 2012: 53-54, 151, 229). Ayrıca herkese karşı, Yunus Emre'nin savunmuş olduğu "yaradılanı severim yaradandan ötürü" ve Mevlana'nın farklılıkları hoş gören "kim olursan ol, yine gel" düşünce yapısı içerisinde hareket edilmesi gerektiğini belirtmiştir (R. T. Erdoğan, 2012: 55, 66). Bu bağlamda ayrıca; ben-merkezli düşünce yapısından biz-merkezli düşünce yapısına bir değişimin gerekliliğine vurgu yapmıştır (R. T. Erdoğan, 2012: 149). Kutsal kaynaklarda "yaratılıştan gelen farklılıklarımız, bir zenginlik olarak takdim edilmektedir" değerlendirmesinde bulunan Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, farklılıklar

içerisinde ortak değerlerin bulunması ile günümüz küreselleşme çağında “çokluk içinde birlik” ve “birlik içinde çokluk” düşüncesinin hakim kılınabileceğini ifade etmiş ve farklılıkların insanlığın doğasında bulunduğunu ve bu farklılıkları yaşatmanın “dinlerin ve medeniyetlerin ortak çağrısı” olduğunu belirtmiştir (R. T. Erdoğan, 2012: 60-61, 167). Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan ayrıca; Müslümanların günümüzde İslam’ın barış, kardeşlik, dayanışma ve paylaşma değerlerini samimi bir şekilde özümsemeleri ve yaşamaları gerektiğini vurgulamış ve ötekileştirme eyleminde bulunanlara karşı, sabır ve tavır ile karşılık vermek gerektiğini belirtmiştir (R. T. Erdoğan, 2012: 234-235).

Toplum ve topluluk kavramları arasında bir ayrım yapan Bosna-Hersek Devlet Başkanı Aliya İzzetbegoviç; bu çerçevede toplum kavramını, maddî saiklerle bir arada bulunan veya bulunmayan isimsiz fertlerin menfaat ilişkisine dayanan işbirliği olarak tanımlamış ve uygarlığın bir toplumu oluştururken, insanlar arasındaki ilişkilerde “dahilî, şahsî, vasıtasız münasebetleri” ortadan kaldırarak bunların yerine “hârici, anonim, vasıtalı münasebetler” ikame ettiğini belirtmiştir. Bosna-Hersek Devlet Başkanı Aliya İzzetbegoviç topluluk kavramının tanımını ise, manevî neden ve gereksinimlerle birbirlerine güven ve kardeşlik duygularıyla bağlanan ve ortak bir mefhum etrafında birleşen bir aidiyet olarak gerçekleştirmiş ve “insanlar arasında hakikî topluluk ancak sempati, sevgi, fedâkarlık gibi yalnız dinin tanıdığı bazı hissiyata istinad edebilir” değerlendirmesinde bulunmuştur (İzzetbegoviç, 2013: 230-233).

Keane; “küresel sivil toplum” kavramsallaştırması çerçevesinde bir normatif ideal toplum anlayışının geliştiğini belirtmiş ve bu kavramı, “tüm dünyayı kapsayan, her tarafta fark edilen, karmaşık etkileri olan ve birbirine bağlı sosyo-ekonomik kurumlardan oluşan dinamik bir hükümet dışı sistem” olarak tanımlamıştır. Keane bu kavramsallaştırmanın, küresel bir sivil toplumun etik açıdan iyi bir şey olmasının nedenlerini açıklamaya ve vurgulamaya yardımcı olduğunu ve küresel sivil toplumun kurumlarını zayıflatmaya veya ortadan kaldırmaya yönelik eylemlerin istenmeyen veya uygulanamaz sonuçları hakkında uyarılarda bulunmaya hizmet ettiğini belirtmiştir (Keane, 2005: 1-8). Bu bağlamda ayrıca Kaldor, “küresel sivil toplum” anlayışını; bireylerin birbirleriyle ve siyasi ve ekonomik güç merkezleriyle müzakere, tartışma, mücadele veya hemfikir olma süreci olarak tanımlamış ve bireylerin de farklı yöntemler belirleyerek kamusal olarak hareket edebileceklerini belirtmiştir (Kaldor, 2003: 585).

Gayrimüslimlerle ilişkilerde İslam hukukçuları arasındaki temel farkı, “Âdemîyyet” ve “İbrahîmiyyet” olarak açıklayan Şentürk; bu bağlamda “evrenselci” bakış açısıyla

“Âdemiyyet” çerçevesinde tüm insanlara din, can, akıl, nesil ve mal güvenliklerinin korunmasını kapsayan dokunulmazlık hakkının tanındığını, buna karşın “cemaatçi” bir yaklaşımla “İbrahimiyyet” çerçevesinde ise, sadece vatandaş olarak kabul edilen kişilere bu hakkın tanındığını belirtmiştir. Bu ayrımın neticesinde; “evrenselci” yaklaşım açısından Gayrimüslimlerle ilişkilerde barış ilişkisi temel olarak kabul edilirken, “cemaatçi” yaklaşıma göre ise barış ilişkisi sadece vatandaş olarak kabul edilen Gayrimüslimlere karşı geçerlilik oluşturmaktadır. Ayrıca; “evrenselci” yaklaşımın insanların insan haklarına doğuştan sahip olduğu görüşünü benimsediğini, fakat “cemaatçi” yaklaşımın ise insan haklarının insanlara bir sözleşme sonucunda tanındığı görüşünü kabul ettiğini belirtmiştir. Bu ayrımın neticesinde ise; “evrenselci” görüşe göre zimmet sözleşmesi ile insanlara yeni bir hak verilmemekte ve cizye sadece parasal bir vergiyi oluşturmaktayken, “cemaatçi” görüşe göre ise sadece bu sözleşmenin varlığı sonucunda devlet tarafından insanlara ilgili haklar tanınmaktadır (Şentürk, 2007: 26-29). Tüm bu değerlendirmelerin neticesinde Şentürk, “evrenselci” görüşün; insan olması dolayısıyla eşit, fakat inanç ayrımı sebebiyle öteki olarak tanımladığı insanları bir bütün olarak dokunulmaz kabul ettiğini ve bu doğrultuda ümmet kavramının Ümmet-i İcabet ve Ümmet-i Davet bakış açısıyla var olan tüm insanlığı kapsadığını belirtmiştir (Şentürk, 2007: 252-255).

Şentürk, “açık medeniyet” olarak ifade ettiği ve “bütün medeniyetleri kendi kimliklerini kaybetmeden güzel komşuluk ilişkileri içerisinde bir arada tutacak bir medeniyet ve dünya düzeni” olarak tanımladığı kavramsallaştırma çerçevesinde medeniyetleri incelemiş ve “indirgemecilikten uzak, çok katmanlı varlık, bilgi ve yöntem anlayışını benimseyen bilim yaklaşımı” olarak tanımladığı “açık bilim” esasını bu medeniyet düşüncesinin “fikri ve kültürel temeli ve farklı fikirleri bir arada tutma aracı” olarak değerlendirmiştir (Şentürk, 2018: 12). “Çok medeniyetli” bir dünyanın her zaman var olduğunu, fakat günümüz dünyasında coğrafi sınırların ortadan kalkarak aynı çevresel ve toplumsal mekanı paylaşan “çok medeniyetli toplum” olgusunun gerçekleştiğini belirten Şentürk, İslam medeniyetinin böyle bir tecrübeye sahip olduğunu ve bu tecrübenin günümüz dünyasında bir fikri altyapı oluşturabileceğini ifade etmiştir. Fakat bu durumun ancak İslam dünyasının sadece kendisiyle sınırlı kalmadan, ortak kader bilinciyle tüm insanlığı dikkate alan bir idrak ile gerçekleşebileceğini savunmuştur. Bu bağlamda “açık medeniyet” düşüncesinin, diğer medeniyetlerin varlığını kabul eden ve kendisini de tek ve eşsiz medeniyet olarak görmeyen medeniyetler tarafından oluşturulabileceğini belirtmiş ve geleneksel İslam fikriyatının ilmi ve tecrübi deneyimiyle günümüz medeniyetlerarası

ilişkilerine çözümler sunabileceğini ifade etmiştir. Bu doğrultuda İslam düşüncesinin, “açık bilim” anlayışını benimsediğini ve böylelikle “farklı düşünceleri ve onları temsil eden söylem gruplarını, fikri ihtilafları sosyal ve siyasi çatışmalara dönüştürmeden, bir arada tutmayı” olanaklı hale getirdiğini belirtmiştir (Şentürk, 2018: 15-19, 23).

Medeniyetleri tasnif ederken “açık medeniyetler” ve “kapalı medeniyetler” ayrımını kullanan Şentürk; bu bağlamda, “açık medeniyet” olarak tanımlanan medeniyetlerin “sosyal içerme” yaklaşımını kabul ettiklerini ve “medeniyetsel çoğulculuk” ilkesini öngördüklerini, buna karşın “kapalı medeniyet” olarak tanımlanan medeniyetlerin “sosyal dışlama” görüşünü benimsediklerini ve tekli medeniyet anlayışını öngördüklerini belirtmiştir. İslam tarihinin “açık medeniyet” anlayışını yansıtan siyasi ve sosyal tecrübeler barındırdığını ifade eden Şentürk, bu çerçevede Hz. Muhammed’in (S.A.V.) eylemsel icraatı olarak Medine Sözleşmesi ile oluşturmuş olduğu siyasi ve sosyal yapıyı ve Hz. Muhammed’in (S.A.V.) söylemde gerçekleşen icraatı olarak da Veda Hutbesini örnek olarak sunmuştur. Ayrıca; İslam tarihinde kurulmuş olan diğer devletlerde de tüm dini gruplara karşı aynı anlayışın takip edildiğini ve millet sistemi kurumsallaştırmasıyla çok medeniyetli bir toplumsal yaşamın oluştuğunu belirtmiş, millet sisteminin günümüzdeki kavramsal karşılığının medeniyet kavramı olduğunu ve bu bağlamda din olgusunun toplumsal yapıları açıklamada günümüzde de etkili olduğunu ifade etmiştir (Şentürk, 2018: 26-37). Medeniyetlerarası ilişkileri İbn Haldun’un medeniyet kuramı ve umran kavramı üzerinden değerlendiren Şentürk, bu doğrultuda İbn Haldun’un “medeniyetleri ve medeniyetler arası ilişkileri iç ve dış dinamiklerle açıklayan değişme ve çatışma eksenli ilişkisel” bir medeniyet kuramı oluşturmuş olduğunu ve umran kavramının kültürel farklar yerine toplumsal yapıya vurgu yaptığını belirtmiştir. Ayrıca İbn Haldun’un kendi yaşam ortamının çok medeniyetli olması sebebiyle çok medeniyetliliği temel kabul ettiğini, medeniyetlerarası ilişkilerde çatışmayı “değer farklarına değil, başka medeniyetler üzerinde hegemonya kurma çabasına” bağladığını ve medeniyetlerin hem güçlenip hem de zayıflayabileceğini belirttiğini ifade etmiştir. İbn Haldun’un bu çoğulcu medeniyet anlayışının; teolojik boyutta olmayan, fakat sosyal ilişkiler boyutunda bir eşitlik kabulünü barındırdığını belirten Şentürk, bu bağlamda “çok değerli mantığa” dayanan bu düşünce yönteminin günümüz medeniyetlerarası ilişkiler açısından bir ideal oluşturabileceğini ifade etmiştir (Şentürk, 2018: 169, 171, 184-188).

Medeniyetleri bir “medeniyet ben-idraki” bağlamında ele alan Davutoğlu, “bir bireyin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşü” ile oluşan bir “ben-idrakinin” varlığını kabul etmiştir. Ayrıca “ben-idrakinin”, bir karşıt olgusuna ve toplumsal

tanınmaya ihtiyaç duymayan “bireysel bir şuur halini” oluşturduğunu ve başka bir güç tarafından tanımlanmasının ve tasfiyesinin mümkün olmadığını belirtmiştir (Davutoğlu, 2018: 31-32). Medeniyetleri “ben-idrakleri” bağlamında bir tasnife tabi tutan Davutoğlu, bu çerçevede özellikle “güçlü ve sert (dışlayıcı/ötekileştirici)” ve “güçlü ve esnek (içselleştirici)” şeklinde bir ayırım gerçekleştirmiş ve “öteki kavramı ile ilgili psikokültürel unsurların çoğulculuk üzerindeki etkisini” incelemiştir. Bu tasnif ile birlikte medeniyetlerin güçlü oluşunu; nitelikli, içerikli ve çelişkisiz bir dünya görüşünün varlığı ile açıklamış ve ben-idraklerinin sert veya esnek olarak tanımlanmasını ise, medeniyetlerarası ilişkilerde “nüfuz etme ve edilebilme” çerçevesinde oluşturmuştur. Bu bağlamda, “sert ben-idrakinin içselleştirme kabiliyeti düşük, ötekileştirme kabiliyeti ise yüksek” olduğunu belirtmiş; esnek ben-idrakinin ise, “diğer kültür unsurlarına açık ve paylaşılabılır bir nitelik” barındırdığını ve çoğulculuk düşüncesini özümsemediğini ifade etmiştir. İslam medeniyetinin güçlü ve esnek bir medeniyet ben-idrakine sahip olduğunu belirten Davutoğlu; bunu, maddi farklılıklara dayanan ayrımların reddi çerçevesinde İslam toplumuna nüfuz edebilme imkanı ve farklı inanç aidiyetlerinin hukuki temelde kabulü ile açıklamıştır (Davutoğlu, 2018: 39-46).

Davutoğlu, medeniyetlerin gelecekteki konumlarıyla ilgili “tekilci medeniyet hegemonyası” ve “çoğulcu medeniyetler arası etkileşim” olmak üzere iki farklı yaklaşımın benimsendiğini belirtmiş ve ikinci görüş minvalinde bir etkileşimin gerçekleşebilmesi için “içselleştirici bir küresel dünya düzenine” gereksinim bulunduğunu; fakat bunun için, öncelikle, mevcut olan medeniyet ben-idraklerinin günümüz olguları temelinde yeniden yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir (Davutoğlu, 2018: 187-188).

Kalın; “ben” ile “öteki” arasındaki diyalektik ilişkinin zorunlu olduğunu belirtmiş ve bu bağlamda “ortak iyi” ve “orta yol” anlayışının, farklı medeniyetlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin birbirlerini ötekileştirmeden gerçekleşmesi için önemli olduğunu vurgulamıştır (Kalın, 2022: 15-16). Kalın; “ben” ve “öteki” arasında üç farklı ilişki boyutunun bulunduğunu belirtmiş ve bunların; (1) “mutlak bir ‘ben’ ile mutlak bir ‘ötekinin’ çarpıtılması”, (2) “mutlaklaştırılmış bir ‘ben’ ile yok sayılan ve yok edilmek istenen ‘öteki’ arasındaki ilişki” ve (3) “içeriği boşaltılmış bir ‘ben’ tasavvuru ile sulandırılmış bir ‘öteki’ arasında olduğu varsayılan ilişki” olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda; “ben” ve “öteki” arasındaki ilişkinin “doğru bir çerçeveye” oturtularak “ötekinin” varlığının bir zenginlik, kendini tanıma ve kendini geliştirme aracı olarak görülmesi gerektiğini belirtmiş, “ötekinin” nesneleştirilmeden bir özne olarak kabulünün gerçekçi bir ilişkinin oluşumuna imkan sağlayacağını vurgulamış ve böylelikle tarafların “varlık alanlarının” karşılıklı olarak

korunacağını savunmuştur. Kalın ayrıca; kimliklerin, tarihlerin ve ortak değerlerin reddedilmeden “ortak iyinin inşası için mücadele etmek” gerektiğini belirtmiş ve böylelikle karşılıklı olarak mutabık kalınan ahlaki ilkeler çerçevesinde “ben” ve “ötekinin” birlikte yaşamının mümkün olacağını ifade etmiştir (Kalın, 2022: 541-544, 548-551, 554).

Korkusuz; İbn Haldun’un asabiye teorisi bağlamında geliştirmiş olduğu “kürevî asabiye” modeli ile “küresel bir yönelimi de hedefleyen hem lokal, mahalli, hem de global etkinlik ve sorumluluğu sahiplenen bir temel duruş, duyuş ve düşünüşün ortak paylaşımıyla şekillenen küresel sosyalleşme süreci” öngörmüştür (Korkusuz, 2012: 622). Bu çerçevede; “küresel, insanî ve entelektüel sadakat ve birlikte varoluş” ve “küresel toplumsallaşma faktörü” olarak tanımlanan kürevî asabiyenin (Korkusuz, 2012: 621), “farklı akılların bileşke vektörü tanımlamasıyla birden fazla kimlik ve seçenek olabileceğine atıfla, monolitik zihinsel blokaj ve kuşatmalara nefes aldıracak bir imkan” sunabileceğini belirtmiş (Korkusuz, 2016: 685) ve “insan olma ve aynı dünyada yaşıyor olmaktan kaynaklanan bir sadâkat odağını, aidiyet çerçevesini sürdürülebilir ve yürütebilir iradesi” olduğunu ifade etmiştir (Korkusuz, 2012: 643). Korkusuz; kürevî asabiyenin toplumsal hayatta “hoşgörü ve anlayışı” ve “canlı, dinamik, yaşayan bir kültürel atmosfer ve ortam” odaklı esnek bir yaklaşımı benimsediğini ve bu bağlamda “rehber bir kavram seti” oluşturduğunu belirtmiş (Korkusuz, 2012: 629-630) ve “kürevî asabiye’nin kendi tarihî bağlamını edinmesi; açık toplum, âdil işleyen bir hukuk düzeni, ekonomik ve kültürel girişim, inisiyatif ve kazanımlara müdâhil olunmayan bir sivil toplum alanı, bilinçli ve aktif bir kamuoyu hareketliliğiyle” mümkün hale gelebileceğini ifade etmiştir (Korkusuz, 2012: 671). Korkusuz ayrıca; “gerçek bir biz bilincine ulaşabilmek için biz ve onlar ayırımı yerine ‘onlarla beraber bize yönelmek’ gerekir” (Korkusuz, 2012: 646) ve “tevhid eksenli birlik içinde çokluk yaklaşımı ve hepimiz Adem’in çocuklarıyız önermeleri hem epistemolojik hem ontolojik hem de aksiyolojik (varlık, bilgi ve değer çerçevesinde) boyutlarda, kişisel ve toplumsal güvenliği ve özgürlüğü insani, kültürel ve toplumsal temelde zenginleştirir” (Korkusuz, 2016: 685) değerlendirmelerinde bulunmuştur.

Bu bağlamda ayrıca, özellikle küresel boyutta bir dayanışmayı öngören insani diplomasi kavramına değinmek gerekmektedir.

İnsani diplomasi kavramı; “içinde insani amaçları gerçekleştirmek adına insani yardım ve eylemlerden uluslararası ilişkilerin barışçıl yol ve yöntemlerle yürütülmesine kadar uzanan oldukça geniş bir yelpazeyi” karşılar şekilde tanımlanmıştır (Özlük, 2016: 24). İnsani diplomasi kavramı ayrıca, “hükûmetler, insani kuruluşlar, hükûmetler arası

kuruluşlar, hükûmet dışı kuruluşlar ve diğer devlet dışı aktörler arasındaki insani temelli resmî ya da gayri resmî diyalog” olarak da tanımlanmıştır (Kurnaz ve Avcı, 2016: 190). İnsani diplomasinin amacı ise, “yerel ve idari makamların desteğini harekete geçirerek insani programlar ve operasyonlara destek ve kaynak yaratarak, şiddet ya da afete maruz kalanların ihtiyaçlarının karşılanmasını kolaylaştırmak” olarak açıklanmıştır (Akgül, 2016: 57). Korkusuz ise, “insanî faaliyetleri sürdüren tüm aktivistlerin ister bireysel ister kurumsal ölçekli olsun ‘kürevî asabiye’ sahibi olduğu düşünülebilir” değerlendirmesinde bulunmuştur (Korkusuz, 2012: 628).

İnsani diplomasinin dış yardımlar ile şekillenmekte olduğu ve “dış yardımların kalkınma ve nakdi boyutundan ziyade insani yardım boyutunu öne çıkaran bir yapı” oluşturduğu belirtilmiştir (Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı, 2022: 11). Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan bu doğrultuda, Türkiye’nin “insanlığa karşı görev” olarak tanımladığı insani yardımlar çerçevesinde faaliyette bulunduğunu ve “dünyanın en cömert ülkesi” ünvanını hak ettiğini belirtmiştir. Ayrıca; gerçekleştirilen bu insani yardımlar kapsamında, “insanların kim olduğuna bakmadan, kapsayıcı ve kucaklayıcı bir yaklaşım” benimsendiğini ifade etmiştir (R. T. Erdoğan, 2021: 33-34). Ayrıca Türkiye’nin, “her ne gerekçeyle mağdur olunursa olsun ihtiyaç sahiplerine yardım etmeyi insani bir görev ve uluslararası toplumun istikrarında önemli bir unsur” olarak kabul ettiği belirtilmiş ve gerçekleştirilen bu yardımların “Türkiye’yi dost ve kardeş ülke olarak markalamakta, Türkiye’nin dostlarını artırmakta ve özellikle geçmişten bu yana pek çok ülkeyle var olan bağların daha da güçlenmesini sağlamaktadır” değerlendirmesi yapılmıştır (Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı, 2022: 65, 160).

3.3.3. İSLAM HUKUKUNDA ULUS, DEVLET VE DİPLOMASİ KAVRAMLARININ ÜMMET KAVRAMI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Çalışmanın bu kısmında; İslam Hukukunda ulus, devlet ve diplomasi kavramlarının ümmet kavramı bağlamında değerlendirilmesi sonucunda; ümmet kavramının, İslam Hukukunda ulus, devlet ve diplomasi kavramlarını ne ölçüde etkilediği belirlenmeye çalışılacaktır.

3.3.3.1. Ulus Kavramının Ümmet Kavramı Bağlamında Değerlendirilmesi

Ulus kavramının ümmet mefhumu bağlamında değerlendirilmesi sonucunda özellikle vurgulanması gereken husus, Medine Sözleşmesi ile oluşturulan toplum anlayışı

olmaktadır. Bu çerçevede, Müslüman unsurlar ile Gayrimüslim unsurların birleşiminde ortak bir ümmet anlayışı geliştirilmiş ve bu toplumun müşterek bir devlet yapısı altında yaşayan vatandaşlar olarak tanımlanması öngörülmüştür (Hamidullah, 2015: 154-155; Uludağ, 2020: 129-130).

Medine Sözleşmesi ile birlikte siyasi bir birlik oluşturulmuş ve bu sözleşme kapsamında yer alan vatandaşlık anlayışında her türlü tesadüfi mefhumlar göz ardı edilerek, hukuki bir tanımlama kabul edilmiştir. Bu hukuki vatandaşlık tanımlaması bağlamında; Müslümanlar toplumun asli unsuru olarak belirlenmiş olup, aynı zamanda Gayrimüslimlerin de katılımına açık bir düzenleme oluşturulmuştur (Yaman, 1998: 75-76)

Bu minvalde; ümmet kavramı herkese açık bir kavramsal içeriğe sahip olup, dışlayıcı bir nitelikten uzaktır. Herkesin ümmet kavramı içinde yer almasına imkan tanınmış ve ırk temelli sınırlamalar reddedilmiştir (Durmuş, 2006: 81-82).

Özellikle belirtmek gerekir ki; Müslüman bir birey, dini inancı gereği ümmet kavramının içinde yer almakta ve bu sebeple de coğrafi olarak nerede bulunursa bulunsun İslam ümmetine dahil edilmektedir (Karaman, 2002: 185). Ayrıca, zimmet sözleşmesi ile İslami yönetimle bir akdi ilişki içerisinde bulunan ülkelerin sakinleri de İslam Ülkesinin vatandaşları olarak kabul edilmişlerdir (Özel, 2019: 100).

3.3.3.2. Devlet Kavramının Ümmet Kavramı Bağlamında Değerlendirilmesi

Devlet kavramının ümmet mefhumu bağlamında değerlendirilmesi neticesinde tespit edilebilecek husus, tüm Müslümanların aynı ümmet mefhumu içinde değerlendirilmesinin bir sonucu olarak; farklı yöneticilere sahip olsalar bile, İslam Uluslararası Hukuk düşüncesi açısından tüm İslam devletlerinin bir bütün olarak İslam Ülkesi olarak kabul edilmesidir (Hamidullah, 2007: 110-111; Karaman, 2002: 257-258; Yaman, 1998: 100, 102-103). Medine Sözleşmesi çerçevesinde kullanılan ifadeler de bu anlayışı desteklemektedir. Ayrıca, zimmet sözleşmesi ile İslami yönetimle bir akdi ilişki içerisinde bulunan ülkeler de İslam Ülkeleri olarak kabul edilmiştir (Özel, 2019: 98-100). Fakat bu çerçevede, zaman içerisinde İslam Ülkelerinin siyasi bir birliktelik oluşturmasının zorluğu kabul edilmiş ve aynı dönemde birden fazla İslami yönetimin varlığı onaylanmıştır (M. Erdoğan, 2019: 123).

İslam devletinde iktidar sahibini bizzat ümmet göreve getirmekte ve bu minvalde ümmet Allah'ın (C.C.) iradesini temsil etmektedir. Böylelikle, hükümet görevinde bulunan yöneticiler ümmetin onayına ve kabulüne dayanmaktadır. Yöneticiler ümmet tarafından seçilmekte olup, bu seçimlerin ümmetin çoğunluğunun katılımı ile gerçekleşmesi bir hedef

olarak belirlenmiştir (Karaman, 2002: 180, 183, 190, 198). Ayrıca, siyasi hakimiyetin Allah (C.C.) tarafından insana verildiği ve böylelikle toplumun yönetimi konusunda, toplumu teşkil eden ümmetin oluşturduğu toplumsal iradenin belirleyici olduğu ifade edilmiştir. Bu toplumsal irade ise, Allah'ın (C.C.) iradesine uygun bir şekilde hareket etme sorumluluğuna sahiptir (Çaylak, 2019c: 81; Durmuş, 2006: 106, 108-109).

3.3.3.3. Diplomasi Kavramının Ümmet Kavramı Bağlamında Değerlendirilmesi

Diplomasi kavramının ümmet mefhumu bağlamında değerlendirilmesi sonucunda özellikle vurgulanması gereken husus, Ümmet-i Davet konumunda tanımlanan Gayrimüslimlerin, Tebliğ Diplomasinin temel hedefi konumunda bulunmaları durumudur.

Bu minvalde; tüm Müslümanlar, tebliğci vasfı adeta bir görev olarak verilmiş diplomatlar niteliğinde kabul edilmişler (Çakan, 1982: 3-4; Yaman, 1998: 188) ve “insanlara çağın diliyle hitap etmek” ile vazifelenirilmişlerdir (el-Karadâvî, 2013: 58).

Ayrıca belirtmek gerekir ki, İslam Hukukunda; devletlerin yetki alanı dahilinde olan, husumetleri sonlandırıcı ve ortak çıkarların kayıt altına alınışını sağlayan barış antlaşmaları; devletlerarası diplomatik ilişkiler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Hz. Muhammed (S.A.V.) dönemindeki diplomatik faaliyetler çerçevesinde de, barışın tesisi amacıyla Gayrimüslim devletlerle barış antlaşmaları gerçekleştirilmiştir (Sönmez, 2007: 19-20, 22).

3.3.4. HZ. MUHAMMED (S.A.V.) DÖNEMİNDEKİ DİPLOMATİK FAALİYETLERİN ÜMMET KAVRAMI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Hz. Muhammed (S.A.V.) dönemindeki diplomatik faaliyetlerin ümmet kavramı bağlamında değerlendirilmesi neticesinde özellikle Necran halkı ile akdedilen sözleşmeye ve Hudeybiye Antlaşmasına dikkat çekmek gerekmektedir.

Necran halkı ile yapılan sözleşme, İslam dininin inanç ve ibadet özgürlüklerine göstermiş olduğu öneme işaret etmekte ve bu bağlamda zorlayıcı bir hareket tarzının benimsenmeyerek gönüllülük esasına dayanan anlayışı yansıtmaktadır.

Hudeybiye Antlaşması ise; Müslümanların bir temel ilke olarak öncelikle barışı ve barış ortamının oluşmasını istemeleri ve bunun oluşması için çaba göstermeleri ile birlikte; aleyhte gibi gözükten durumların bile, ilahi irade ve inayet ile lehte durumlara dönüşebilmesini göstermesi açısından önemli bir örneği teşkil etmektedir. Hudeybiye Antlaşması neticesinde oluşan barış ortamında Müslümanlar yoğun bir şekilde tebliğ

faaliyetlerinde bulunmuş ve bu faaliyetlerin sonucunda Müslümanların sayısı önemli miktarda artmıştır. Ayrıca, Mekke şehrinin fethine giden yolda Hudeybiye Antlaşması önemli bir aşamayı oluşturmuştur. Özellikle belirtmek gerekir ki; barış durumunun fethin esasını teşkil ettiği ve günümüzde de Müslümanların bir temel ilke olarak öncelikle barışı ve barış ortamının oluşmasını amaçlamaları gerektiği, Hudeybiye Antlaşması örneğinde açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

3.3.5. MEDİNE SÖZLEŞMESİ VE ÜMMET İLKESİ

Hz. Muhammed'in (S.A.V.) önderliğinde farklı dini gruplara mensup bireyler ve topluluklarla oluşturulan bir siyasi yapının tarihsel mevcudiyeti, günümüz dünyasında da toplumsal ilişkiler açısından çoğulcu, çok kültürlü ve çok hukuklu bir düzenin oluşumuna ve barış öncelikli düşünce yapısına örneklik teşkil etmektedir. Bu bağlamda; sözleşmeye dayalı bir teşkilatlanma yapısı çerçevesinde gerçekleşen bu oluşum, barış içerisinde birlikte yaşamının, ortak hedeflerin belirlenmesi ve farklılıkların kabulü ile günümüzde de mümkün olduğunu gösterir niteliktedir (Akdoğan, 2021: 299-300, 302).

3.4. BÖLÜM DEĞERLENDİRMESİ

“Ümmet İlkesi” çerçevesinde özellikle ötekileştirmeme duygusunun, düşüncesinin ve davranışının oluşumu gerekmektedir. Bu bağlamda, farklılıkların bir zenginlik olarak benimsenmeleri, insani ve İslami bir anlayışı yansıtmaktadır. Yaratılıştaki eşitlik ilkesi, İslam Hukuku tarafından kabul edilmiş ve Hz. Muhammed'in (S.A.V.) söylemlerine ve eylemlerine en güzel şekilde yansımıştır.

Ötekinin algısal ve olgusal varlığını oluşturmaya çalışan siyaset, dost ve düşman kavramları ile bu tefrikayı oluşturmaktadır (Sayyid, 2019: 174). Farklılıklar; din, dil, ırk ve renk kriterleri üzerinden ortaya çıkabilmektedir. Fakat asıl ayırım kriterlerini ise adalet, ahlak, ilim ve takva oluşturması gerekmektedir (Güler, 2019: 92, 101). Ötekileştirmemenin ilk aşamasını, bu bilincin ilkesel boyutta dikkate alınması oluşturmaktadır.

Toplumsal işbirliği ile ilgili ifade edilen görüşler, “Ümmet İlkesi” kavramsallaştırmasının paradigmatik izdüşümlerini oluşturur niteliktedir. Bu bağlamda her bir görüş sahibi, farklılıkların zenginlik olarak kabulünü benimser mahiyette görüş beyan etmiş ve barış içerisinde birlikte yaşam düşüncesine katkı sağlamıştır.

Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki; paradigmanın tanımlamasında, çevresel sorunların merkeze bağlı olarak çözülmesi inancına dayanan “merkezi alan” düşüncesine atıfta bulunmaktadır. Fakat bu düşüncede, çevresel faktörlere yeterli miktarda değer

verilmediği de savunulmuştur. Ayrıca, paradigmalara zıtlık oluşturan güç alanlarına işaret ettiği belirtilmiştir. Paradigmayı daha geniş bir anlamda, “birlik içinde çeşitliliğe, istisnalara ve ihlallere” yer veren bir düşünce olarak tanımlayanlar da mevcuttur (Hallaq, 2022: 32, 34-36).

Ayrıca belirtmek gerekir ki; İslam Hukukunda ulus, devlet ve diplomasi kavramları ümmet mefhumundan önemli ölçüde etkilenmiştir.

İslam Hukukunda ulus kavramı, hiçbir türlü ayrımı kabul etmeyen bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda, ortak bir topluluk oluşturma anlayışıyla hareket edilmekte ve Müslüman unsurlar ile Gayrimüslim unsurlar ortak vatandaşlık kavramının kapsam alanına dahil edilmektedir. Bu ortak vatandaşlık kavramı ise, siyasi birlik anlamında ümmet mefhumunu karşılar niteliktedir.

İslam Hukukunda devlet kavramı, “dâr” kavramı çerçevesinde geliştirilen içtihadı dayalı bir uluslararası tasnife tabi tutulmuştur. Fakat, bu bağlamda ümmet mefhumu İslam Ülkeleri açısından bir birleştirici unsur özelliğini taşımaktadır. Farklı yöneticilere sahip olsalar ve farklı devletlere tabi olsalar bile, tüm Müslümanlar tek bir ümmet olarak tanımlanmış ve böylelikle tüm Müslümanlar aynı kavram altında bütünleştirilmişlerdir. Bu bütünleştirmenin sonucunda ise; farklı İslam Ülkelerinin mevcut olması durumunda dahi, tüm İslam Ülkeleri bir bütün olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda ayrıca belirtmek gerekir ki; İslam Ülkelerinde bulunan Gayrimüslim unsurlar da kesinlikle dışlayıcı bir değerlendirmeye tabi tutulmamıştır.

İslam Hukukunda diplomasi kavramı, tebliğ faaliyetiyle birlikte yorumlanmış ve bir Tebliğ Diplomasisi niteliğine bürünmüştür. Bu bağlamda; İslam dininin evrensellik anlayışı vurgulanmış ve tüm insanlık hedef kitleyi oluşturmuştur.

Bu doğrultuda “Ümmet İlkesi” de, Uluslararası İlişkilerde barış olgusunun gelişimine İslam Uluslararası Hukuku çerçevesinde bir katkı sunma düşüncesini oluşturmaktadır.

SONUÇ

İslam kelimesinin etimolojik açıdan incelenmesi neticesinde, bu kelimenin barış ve selam kelimeleriyle aynı kökten geldiği belirlenmiş ve bu olgunun, İslam dininin barış mefhumunu ilkesel boyutta benimsemesi gerçeğinin delili, kanıtı ve ispatı olduğu ifade edilmiştir (Eker, 2012: 211; Erbakan, 2014: 44; Özel, 2014b: 18). Ayrıca İslam dininin, “insanların bir arada barış ve refah içerisinde yaşamaları için öngörülen kuralları barındıran bir din” olduğu belirtilmiş ve bu bağlamda “İslam Toplumsal Sözleşmesinin”; adalet, ahlak ve mülkiyet kavramları çerçevesinde oluşan üç temel unsurunun bulunduğu bildirilmiştir (Güngör ve Acar, 2020: 110, 116).

İslam dini tarafından Gayrimüslimlere tanınan inanç özgürlüğünün bir sonucu olarak, İslam toplumunu oluşturan topluluklar içerisinde hukuki çoğulculuğun yanında kültürel çoğulculuk da her zaman var olmuştur (Özel, 2014a: 60-61). Günümüzde de; düşüncelerin ve ifade edilişlerin, dünyada yaşayan tüm insanları gözetenek ve herkes tarafından anlaşılabilir bir temelde yapılması gerektiği; fakat bunu yaparken İslami anlayıştan vazgeçmeksizin “global kültürün ortak realitelerini” de dikkate almak gerektiği belirtilmiştir (el-Efendi, 2009: 18). Bu bağlamda ayrıca; ümmet düşüncesinin sınırlılığı kapsamında, kendisinin sahip olduğu evrenselci düşünce yapısıyla, karşılaşacağı mevcut toplumsal ve siyasi örgütlenmeler arasındaki ilişkiye işaret edilmiş ve bu doğrultuda değişim ve gelişimin bu yapıların temel alınarak gerçekleşmesi gerektiği belirtilmiştir (Gardet, 2014: 246). Asıl önemli olanın ise, Kur’an ilkeleri ve Hz. Muhammed’in (S.A.V.) uygulamaları temelinde günümüz maslahatlarını da dikkate alan bir siyasi düşünce yapısının ve hareket tarzının oluşumu olduğu belirtilmiş ve bu siyaset tarzının; kati olmayıp, değişime açık olduğu ifade edilmiştir. Bu çerçevede; maslahatın “birey, toplum veya devlet için doğru olanı, fayda ve mutluluk sağlayanı tespit etmekle ilgili olduğu kadar ilahi muradı ve maksadı karşılamakla da ilgili” olduğu bildirilmiştir (Akdoğan, 2021: 365-366, 400).

Ayrıca; siyasal İslam kapsamında değerlendirilen sivil İslam anlayışının, “toplum projesine dayanan, ümmeti devletin önüne geçiren, devleti değil toplumu önemseyen, kültürel ve sosyal kimliği siyasal ve askeri kimliğe baskın olan, hakimiyeti değil katılımı öne çıkararak” bir düşünceye sahip olduğu belirtilmiş (Akdoğan, 2000: 204) ve ayrıca; “İslam’ın jeopolitik işlevi, uygarlık çatışmalarına son vermek ve barışı tesis etmektir” değerlendirmesi yapılmıştır (A. Özcan, 2013: 163). Özellikle belirtmek gerekir ki; İslam dini, Uluslararası İlişkiler alanında bir birliğin oluşmasının ön şartı olarak; adaletin, barışın, işbirliğinin ve yardımlaşmanın tesisini öngörmüştür (Ebu Süleyman, 1985: 126).

Bu çerçevede; günümüz Uluslararası İlişkilerinde geçerli olan güce dayalı ilişki biçiminin adalete dayalı ilişki biçimine evrilmesi gerektiği belirtilmiş, fakat İslam aleminin dahi güce dayalı ilişki biçimine teslim olduğu savunulmuştur (el-Husayyin, 2013: 112, 128). Bu bağlamda Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan; güç olgusu üzerine oluşturulan günümüz uluslararası sisteminin, “küresel adaleti tesis edecek biçimde yeniden” yapılandırılması gerektiğini açıklamış ve bu çerçevede ahde vefa ilkesinin önemini belirtmiştir (R. T. Erdoğan, 2021: 38). Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan ayrıca, uluslararası sistemi oluşturan devletlerin bir çoğunun ulusal çıkar kaygısıyla ve ilgili devletleri oluşturan toplumların “korumacı ve dışlayıcı yabancı düşmanlığı” ile hareket ettiğini ve bu sebeple ortak sorunlara ortak cevaplar verilemediğini belirtmiş ve çözüm olarak da “küresel vicdan” kavramsallaştırması ile “önce vicdanları adaletle, ötekine saygıyla, barışla, merhametle” zenginleştirmek ve “farklılıkları küresel vicdanı yok etmek için değil onu yeniden inşa etmek için bir zenginlik” olarak görmek gerektiğini ve böylelikle “çok kutuplu, çok merkezli, çok kültürlü, daha kapsayıcı ve adil bir dünya” inşa etmenin mümkün olacağını ifade etmiştir (R. T. Erdoğan, 2021: 30, 50-51, 66-68).

Özellikle belirtmek gerekir ki; farklılıkların birlikte gerçekleştirecekleri barış içerisinde bir yaşam bağlamında günümüzde tüm insanlar ve bilhassa da sevgi ve barış dini olan İslam dininin mensupları Müslümanlar tarafından; Kelime-i Tevhid cümlesi ile ikrar ve tasdik edilen “La İlahe İllallah Muhammed Rasulullah” itikadından ve İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarından asla taviz vermeden; benimsenmesi gereken tavrı en güzel bir şekilde yansıtan olguyu, Kudüs şehrinin El-Halil isimli giriş kapısında bulunan ve Osmanlı Devleti tarafından yazdırılmış olan “La İlahe İllallah İbrahim Halilullah” ifadesi oluşturmaktadır. Ortak ataya atıfta bulunulan bu ifadede, “çokluk içinde birlik” ve “birlik içinde çokluk” inancı ve düşüncesi yer almakta ve özellikle Osmanlı Devleti’nde tatbik edilen millet sistemindeki “diğer din ve inançlardan ve kültürlerden insanlara uygulanan hoşgörü, anlayış ve toparlayıcılık” görülmektedir (Dolu, 2016: 33; Korkusuz, 2012: 232; Özcan ve Ayar, 2018: 226-227). Osmanlı Devleti’nin özellikle 15. yüzyılda İspanya’dan uzaklaştırılan Müslümanlara ve Yahudilere din, dil, ırk ve renk ayrımı yapmadan sahip çıkması (Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı, 2022: 65) bu düşünüş biçiminin eyleme geçirilmesini ifade etmektedir. Bu bağlamda Gökbel; Osmanlı Devleti’nin İslam dinindeki “müsamaha ve adalet” anlayışını yaşatarak hiçbir ayırım yapmadan zulüm gören tüm insanlar için bir himaye zemini oluşturduğunu belirtmiş ve bu düşünce yapısının çoğulcu bir toplum anlayışını başarılı bir şekilde idare etmede etkili olduğunu bildirmiştir (Gökbel, 1997: 47).

Ayrıca Korkusuz; Selahaddin Eyyubi'nin kendi iktidarı döneminde yapmış olduğu uygulamaların, “din ve inanç konularında kültürel çoğulculuğa ve dini hoşgörüyeye” en güzel örnekler olarak gösterilebileceğini belirtmiş; bu uygulamaların, “bütün insanların kardeş olduklarını, onlara yardım etmek için inançlarını değil, ıstıraplarını göz önünde tutmak gerektiğini” vurgular nitelikte olduğunu ve Selahaddin Eyyubi'nin “barış için savaşan” bir yönetici olarak tüm milletlerce benimsenmesinin, “onun gerçek anlamda irfan ve vicdan sahibi adaletli” bir yönetici konumunu kanıtlar mahiyette bulunduğunu ifade etmiştir (Korkusuz, 2015: 5-8).

Bu çalışma kapsamında; din olgusunun Uluslararası İlişkiler alanını önemli ölçüde etkilemekte olduğu tespit edilmiş ve bu etkinin siyasal söylemleri meşrulaştırıcı bir uygulamanın yanında diplomatik eylemlerde de araçsal bir işlev gördüğü belirlenmiştir.

İslam Hukuku Uluslararası İlişkiler alanıyla ilgili geniş bir düzenleme alanına sahip olmuş ve bu doğrultuda İslam Uluslararası Hukuku kapsamında İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren hukuk temelinde bir gelişim göstermiştir.

İslam Uluslararası Hukuku, tüm insanlığa hitap eden ve tüm insanlığın iyiliğini önceleyen düzenlemeler barındırmaktadır. Bu bağlamda; İslam Hukukunda ulus, devlet ve diploması kavramlarının incelenmesi neticesinde; İslam Uluslararası Hukuku kapsamında alınan tüm kararlarda ve gerçekleştirilen tüm eylemlerde, Ümmet-i İcabet ve Ümmet-i Davet anlayışı çerçevesinde bir değerlendirme yapılarak, ulusal ve uluslararası boyutta bir dayanışma düşüncesi ile ümmetin toplamının faydasına hareket etme prensibinin ilkesel olarak benimsendiği tespit edilmiştir. Böylelikle İslam Uluslararası Hukukunda; devletlerarası, milletlerarası ve toplumlararası bireysel ve kurumsal ilişkilerde ötekileştirmeme duygu, düşünce ve davranışı ile hareket edilmesi prensibi benimsenmiş ve toplumsal işbirliği açısından, ulusal ve uluslararası boyutta ortak ilkeler doğrultusunda barış içerisinde bir arada gerçekleşen bir yaşam öngörülmüştür.

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki; ümmet mefhumunu, “Ümmet-i İcabet” ve “Ümmet-i Davet” anlayışıyla tanımlamak, benimsemek ve takip etmek; günümüz dünyasının ortak sorunlarına “Ümmet İlkesi” çerçevesinde ortak çözümler bulabilme yolunda önemli bir yol gösterici niteliğinde olacaktır.

KAYNAKÇA

- Adiong, N. M. (2013).** Nation-State in IR and Islam, *Journal of Islamic State Practices in International Law*, 9 (1), 102-120.
- Ahmed, M. (1995).** Kur'an'da Anahtar Siyasî Kavramlar. (Çev.: Güleçyüz, K.). Güleçyüz, K. (Ed.), *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içinde (75-103). İstanbul: İnsan.
- Akçura, Y. (2015).** *Üç Tarz-ı Siyaset*. (Sadeleştiren: Kılınç, E.). İstanbul: Ötüken.
- Akdoğan, Y. (2000).** *Siyasal İslam*. İstanbul: Şehir.
- Akdoğan, Y. (2021).** *Nebevi Liderlik ve Hz. Muhammed (sas.)*. Ankara: OTTO.
- Akgül, Ö. (2016).** Donörler Açısından Uluslararası İnsani Yardımların Etkinliği Sorunu: İnsani Etkinliğin Değerlendirilme Süreçleri. Akıllı, E. (Ed.), *Türkiye'de ve Dünyada Dış Yardımlar* içinde (55-74). Ankara: Nobel.
- Akgündüz, A. (2011).** *İslâm ve Osmanlı Hukûku Külliyyâtı, Kamu Hukuku (Anayasa-İdare- Ceza-Usul-Vergi-Devletler Umumî)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Akıllı, E. (2016).** *Türkiye'de Devlet Kimliği ve Dış Politika*. Ankara: Nobel.
- Akyüz, V. (1998).** *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi.
- Akyüzoğlu, İ. (2016).** Medine Site Devletinin Sosyo-Politik Altyapısı. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (11), 200-234.
- Altındaş, M. (2019).** Ontolojik ve Sosyo-Kültürel Farklılıklar Açısından Tevhid. *Diyanet İlmî Dergi*, 55 (4), 921-949.
- Apak, A. ve Demircan, A. (2021).** *Hz. Peygamber Döneminde Müşriklerle İlişkiler*. İstanbul: Kuramer.
- Ardıç, N. (2012).** *Islam and the Politics of Secularism, The Caliphate and Middle Eastern modernization in the early 20th century*. Abington: Routledge.
- Arı, T. (2013a).** *Uluslararası İlişkilere Giriş*. Bursa: MKM.
- Arı, T. (2013b).** *Uluslararası İlişkiler Teorileri*. Bursa: MKM.
- Arı, S. ve Arslan, O. (2005).** *Uluslararası İlişkiler ve Din, Tanrı tarafsız mı?*. Ankara: Platin.
- Armağan, S. (2011).** *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Atalay, O. (1998).** *Bir Arada Yaşamının Kur'anî Temelleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı. Erzurum.
- Atalay, O. (2001).** Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (16), 197-231.
- Atar, F. (2013).** *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Aycan, İ. (Ed.). (2020).** *Tarihte Müslümanlar, Yüzyıl Değerlendirmeleri*. Ankara: OTTO.
- Aycan, İ. (Ed.). (2021).** *Günümüz Avrupasında Müslüman Azınlıklar*. Ankara: OTTO.
- Aydın, H. (2016).** *Der Islam im europäischen Zusammenleben, Das Prinzip der Erleichterung nach islamisch-rechtlichen Normen*. Münster: Waxmann.

- Aygün, A. (2016).** Kur'ân Perspektifinden Ümmet Kardeşliği. *Diyanet İlmî Dergi*, 52 (2), 11-30.
- Barkan, Ö. L. (1942).** Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler. *Vakıflar Dergisi*, (2), 279-386.
- Barlak, M. (2018).** İslam Düşüncesinde Muhalefetin Teopolitik İmkânı ve Yapısı. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 11 (2), 383-430.
- Baytok, N. (2017).** Dinin Uluslararası İşbirliğindeki Rolü: İslam İşbirliği Teşkilatı Örneği. Oran, F. Ç. (Ed.), *21. Yüzyılda Din ve Uluslararası İlişkilerdeki Dönüşüm* içinde (101-115). Ankara: Sentez.
- Berber, E. (2016).** Kabile Sistemi Ekseninde Medine Vesikası ve Yeni İslam Toplumunun Sosyo-Siyasal Niteliği, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, 7 (26), 461-492.
- Bodur, H. E. (2020).** Medine Şehir Devleti: Kabilecilikten Küresel İslami Bilince Doğru. *Akademik Siyer Dergisi*, 1 (1), 50-62.
- Boisard, M. A. (2004).** Batının Kamu ve Uluslararası Hukukuna İslâm'ın Muhtemel Tesiri Üzerine. (Çev.: Ulusal, Ş.). *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 4 (2), 245-266.
- Boynukalın, E. (2003).** Makâsidü'ş-Şerîa. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (27. Cilt, 423-427). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bulaç, A. (2020).** *Medine Sözleşmesi*. İstanbul: Çıra.
- Bulut, H. İ. (2012).** Ümmet. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (42. Cilt, 308-309). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bulut, Y. ve Aslan, M. M. (2018).** Kutadgu Bilig'de İyi Yönetimin Esasları. *Ombudsman Akademik*, Özel Sayı 1, Kamu Hizmetlerinde İyi Yönetim İlkeleri, 15-25.
- Canatan, K. (2014).** *İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Caner, A. (2019).** Cuma Namazının Sıhhati İçin Öngörülen Cemaat Sayısı Üzerine Bir İnceleme. *Academic Knowledge*, 2 (2), 121-140.
- Ceylan, Y. (2021).** Medine Vesikası: “Öteki”ne Tahammül mü Hoşgörü mü?. *EKEV Akademi Dergisi*, (85), 483-498.
- Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı. (2022).** *Türkiye'nin Dost Eli: İnsani Diplomasi*. İstanbul: Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı.
- Çağrı, M. (1994).** Da'vet. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (9. Cilt, 16-19). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çağrı, M. (1995).** Emir bi'l-Ma'ruf Nehiy ani'l-Münker. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (11. Cilt, 138-141). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çağrı, M. (2015).** Nebvi Öğretide İdeal Birey, Toplum ve Devlet. Kılıç, R. (Haz.), *Hız Peygamber'in Hayatından Davranış Modelleri* içinde (59-109). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çakan, İ. L. (1982).** Tebliğ Diplomasisi. *İslam Medeniyeti Dergisi*, 5 (43), 3-6.
- Çâvîş, A. (2017).** *İslâm ve Siyaset, Hz. Ali'nin Bir Emirnâmesi*. (Çev.: Ersoy, M. A.). İstanbul: Büyüyenay.

- Çaylak, A. (2019a).** İslam Siyasi Düşüncesi: Giriş, Kavramsal ve Tarihsel Çerçeve. Çaylak, A. (Ed.), *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi* içinde (3-22). Ankara: Savaş.
- Çaylak, A. (2019b).** İslam'da Siyasi Akıl ve Düşüncenin Oluşumu. Çaylak, A. (Ed.), *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi* içinde (23-70). Ankara: Savaş.
- Çaylak, A. (2019c).** İslam Siyasi Düşüncesinde Hakim Genel ve Temel İlkeler. Çaylak, A. (Ed.), *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi* içinde (71-85). Ankara: Savaş.
- Çelik, N. (2019).** Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Dış İlişkiler Stratejisi. *Diyanet İlmî Dergi*, 55 (4), 975-1009.
- Çınar, A. (2006).** Politik Teoloji. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), 1-20.
- Dalar, M. (2008).** Dayton Barış Antlaşması ve Bosna-Hersek'in Geleceği. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (16), 91-123.
- Davutoğlu, A. (1994).** Devlet, *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (9. Cilt, 234-240). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Davutoğlu, A. (2013).** *Stratejik Derinlik*. İstanbul: Küre.
- Davutoğlu, A. (2016a).** *Medeniyetler ve Şehirler*. İstanbul: Küre.
- Davutoğlu, A. (2016b).** Medeniyetler Arası Etkileşim ve Osmanlı Sentezi. Çakır, C. (Ed.), *Osmanlı Medeniyeti; Siyaset, İktisat, Sanat* içinde (3-13). İstanbul: Klasik.
- Davutoğlu, A. (2018).** *Medeniyetlerin Ben-idraki, Medeniyet Teorisine Mukaddime*. İstanbul: Küre.
- Diñçer, Ö. (2019).** *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak, Bir Yönetim Bilimci Gözüyle Geleneksel Siyasi Düşünce*. İstanbul: Klasik.
- Doğan, H. (2018).** İslam Hukuku Açısından Müslümanlar ve Müslüman Olmayanlar Arasındaki İlişkinin Dayandığı Esaslar Işığında Savaş-Barış Kavramları. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 14 (53), 97-118.
- Dolu, A. (2016).** Osmanlı Kroniklerinde Kudüs Algısı. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (25/1), 21-46.
- Duman, M. (2020).** *Türk Dış Politikası ve Kamu Diplomasisi Faaliyetleri (1934-1960)*. Konya: Palet.
- Durmaz, C. ve Okumuş, E. (2020).** Çatışma Çözümü ve Dinler. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 6 (1), 65-106.
- Durmuş, Z. (2002).** Kur'an-ı Kerim'de Uluslararası İlişkiler. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (3), 207-229.
- Durmuş, Z. (2003).** Kur'an'ı Kerim'de Sosyal Gruplar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3 (2), 17-46.
- Durmuş, Z. (2006).** *Kur'an-ı Kerim'de Ulus ve Uluslararası İlişkiler*. İstanbul: Gökkuşbu.
- Ebu Süleyman, A. A. (1985).** *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*. (Çev.: Kuru, F.). İstanbul: İnsan.
- Ebu Süleyman, A. A. (1988).** *Ümmet ve Uygarlık Krizi*. (Çev.: Güner, I.). İstanbul: Akabe.
- Ebu'l-Fadl, M. (2022).** *Kutup Ümmet, İslam'da Ümmet Kavramının Metodolojik Kökenleri*. (Çev.: Özkan, İ.). İstanbul: Mahya.

- Eker, E. (2012).** Birlikte Yaşama Kültürü Bağlamında İslâm'da Ahlâkî Bir Erdem Olarak "Hoşgörü". Günay, B. (Ed.), *Genç Akademisyenler Perspektifinden Birlikte Yaşama* içinde (209-234). İstanbul: Da.
- Ekinci, E. B. (2006).** *İslâm Hukuku: Umûmî Esaslar*. İstanbul: Arı Sanat.
- Ekinci, E. B. (2012).** *Osmanlı Hukuku, Adalet ve Mülk*. İstanbul: Arı Sanat.
- Ekinci, E. B. (2018).** *İslam Hukuku, Umûmî ve Husûsî Hükümler*. İstanbul: Arı Sanat.
- el-Efendi, A. (2009).** *Nasıl bir devlet?*. (Çev.: Kösebalaban, H. T. ve Çiftkaya, M). İstanbul: İlke.
- el-Husayyin, S. A. (2013).** *İslam ve Çağdaş Uygarlık Açısından Uluslararası İlişkiler*. (Çev.: Dündar, A. İ.). İstanbul: Guraba.
- el-Karadâvî, Y. (2008).** *İslam Ümmeti, Hayal mi Gerçek mi?*. (Çev.: Akbaş. M.). İstanbul: Nida.
- el-Karadâvî, Y. (2013).** *İslam'da Devlet Mefhumu*. (Çev.: Cemal, H.). İstanbul: Nida.
- el-Karadâvî, Y. (2014).** *İslam Hukuku, Evrensellik-Süreklilik*. (Çev.: Işıcık, Y. ve Yaman, A.). İstanbul: Nida.
- el-Kaysî, A. S. (2014).** Aşırılıklar Karşısında Kur'anî Perspektiften Vasat Ümmet Olma Bilinci. (Çev.: Ağkuş, Y.). *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 195-229.
- Elwan, O. (2014).** *Materialien für die mündliche Prüfung zur Vorlesung: Einführung in das Islamische Recht*. Erişim Adresi: https://www.ipr.uni-heidelberg.de/md/jura/ipr/personen/elwan/materialien_zur_vorlesung_-_einfuehrung_in_das_islamische_recht_2014_stand_16_juni.pdf
- Elwan, O. (2018).** *Skript zur Vorlesung „Ausgewählte Kapitel des Islamischen Rechts der Gegenwart“*. Erişim Adresi: https://www.ipr.uni-heidelberg.de/md/jura/ipr/personen/elwan/materialien_zur_vorlesung_-_ausgewahlte_kapitel_des_islamischen_rechts_ws_2019_11.01.2019.pdf
- Er, İ. H. (2016).** *Siyasal İslam Düşüncesinin Doğuşu ve Devlet*. İstanbul: Mevsimler Kitap.
- Er, İ. H. (2020).** *Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Diplomatik İlişkileri ve Mektupları*. İstanbul: Mevsimler Kitap.
- er-Rayyıs, M. Z. (2017).** *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*. (Çev.: Sarmış, İ.). Ankara: Fecr.
- Erbakan, N. (2014).** *Davam*. Ankara: MGV.
- Erbaş, A. (1998).** Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri Sürecinde Hıristiyanların İslam'a ve Müslümanlara Bakışı. *İLAM Araştırma Dergisi*, 3 (1), 117-153.
- Erdoğan, M. (2019).** *İslâm Düşüncesinde Siyaset Etmenin Temelleri*. İstanbul: Ensar.
- Erdoğan, R. T. (2012).** *Küresel Barış Vizyonu*. İstanbul: Meydan.
- Erdoğan, R. T. (2021).** *Daha Adil Bir Dünya Mümkün, Birleşmiş Milletler Reformu İçin Bir Model Önerisi*. İstanbul: Turkuvaz Kitap.
- Farabî. (2022).** *İdeal Devlet*. (Çev.: Arslan, A.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Farsakh, A. M. (1995).** Sünnî Halifelikle Şîî İmamlığın Mukayesesi. (Çev.: Güleçyüz, K.). Güleçyüz, K. (Ed.), *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içinde (105-140). İstanbul: İnsan.

- Farûkî, İ. R. (2006).** *Tevhid*. (Çev.: Yardım, D. ve Boyacı, L.). İstanbul: İnsan.
- Fidan, Y. (2005).** *İslam'da Yabancılar ve Azınlıklar Hukuku*. Konya: Ensar.
- Fox, J. (2001).** Religion as an Overlooked Element of International Relations. *International Studies Review*, 3 (3), 53-73.
- Fukuyama, F. (2012).** *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. (Çev.: Dicleli, Z.). İstanbul: Profil.
- Gardet, L. (2014).** *Müslüman Site, Toplumsal ve Siyasi Hayat*. (Çev.: Arslan, A.). İstanbul: Ayrıntı.
- Gazali, M. (2000).** *Kur'an'ın Konulu Tefsiri*. (Çev.: Güven. Ş. ve Demir E.). İstanbul: Şura.
- Gökbel, A. (1997).** Milli Birlik-Beraberlik ve Ülke Kalkınmasında Dinin Önemi. *Diyanet Aylık Dergi*, (81), 43-51.
- Gökbel, A. (2010).** Türk İslam Kültüründe Hoşgörü. Subaşı, İ. (Ed.), *Birlikte Yaşama Kültürü* içinde (98-109). İstanbul: Sivas Platformu.
- Gökbel, A. (2022).** Meslek Ahlâkının Kaynağı Olarak Ahilik. Kala, M. E. (Ed.), *Emek ve İş Ahlâkı* içinde (187-199). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği.
- Görmez, M. (2016).** Birlikte Yaşama Ahlâkı ve Hukuku. Kafkasyalı, M. S. (Ed.), *Balkanlarda İslâm, Miadı Dolmayan Umud: Muğlaklıktan Berraklığa* içinde (175-190). Ankara: Tika.
- Gözler, K. (2017).** “Devlet” Kelimesi Üzerine Bir Deneme. *Türkiye Günlüğü*, (129), 5-9.
- Gül, M. (2001).** Kudüs ve Tarih İçinde Aldığı İsimler. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (2), 305-312.
- Güler, İ. (2019).** İslam Siyasi Düşüncesinin Teo-politik ve Tarihi Yapısal Sorunları. Çaylak, A. (Ed.), *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi* içinde (87-117). Ankara: Savaş.
- Güngör, N. ve Acar, A. (2020).** İslam Toplumsal Sözleşmesi Üzerine Diyalektik Bir Yaklaşım. *İslam Medeniyeti Dergisi*, 6 (46), 107-145.
- Hallaq, W. B. (2022).** *İmkânsız Devlet, Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir*. (Çev.: Hikmet, A.). İstanbul: Babil Kitap.
- Hamidullah, M. (1998a).** Hilfü'l Fudûl, *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (18. Cilt, 31-32). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hamidullah, M. (1998b).** Hudeybiye Antlaşması, *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (18. Cilt, 297-299). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hamidullah, M. (2007).** *İslâm'da Devlet İdâresi*. (Çev.: Aktaş, H.). İstanbul: Beyan.
- Hamidullah, M. (2012).** *İslâm Anayasa Hukuku*. (Çev.: Akyüz, V.). İstanbul: Beyan.
- Hamidullah, M. (2013).** *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*. (Çev.: Yazgan, M.). İstanbul: Beyan.
- Hamidullah, M. (2014).** *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*. (Çev.: Babacan, Ü. Z.). İstanbul: Beyan.
- Hamidullah, M. (2015).** *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*. (Çev.: Akyüz, V.). İstanbul: Beyan.
- Hamidullah, M. (2018a).** *İlk İslam Devleti*. (Çev.: Sırma, İ. S.). İstanbul: Beyan.
- Hamidullah, M. (2018b).** *İslâm Müesseselerine Giriş*. (Çev.: Sırma, İ. S.). İstanbul: Beyan.

- Harman, Ö. F. (2019).** İslamiyet ve Kudüs. *Milel ve Nihal*, 16 (1), 9-30.
- Haynes, J. (2021).** Religion in international relations: Theory and practice. Haynes, J. (Ed.), *Handbook on Religion and International Relations* içinde (5-23). Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Hitti, K. (2011).** *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. (Çev.: Tuğ, S.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Hobe, S. (2008).** *Einführung in das Völkerrecht*. Tübingen: Narr Francke Attempto.
- Huntington, S. (2014).** Medeniyetler Çatışması mı? (Çev.: Çalık, M.). Yılmaz, M. (Derl.), *Medeniyetler Çatışması* içinde (23-51). İstanbul: Vadi.
- İbn Haldun. (2021).** *Mukaddime*. (Çev.: Uludağ, S.). İstanbul: Dergâh.
- İhsanoğlu, E. (2013).** *Yeni Yüzyılda İslam Dünyası, İslam Konferansı Teşkilatı (1969-2009)*. İstanbul: Timaş.
- İkbal, M. (2014).** *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. (Çev.: Yenili, S.). İstanbul: Mutena.
- İkbal, M. (2021).** *İslam Düşüncesi*. (Çev.: Kaplan, Y.). İstanbul: Külliyyat.
- İmam Gazali. (2013).** *Yöneticilere Altın Öğütler*. (Çev.: Okur, H.). İstanbul: Semerkand.
- İpşirli, M. (1995).** Elçi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (11. Cilt, 3-15). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Islamicity Indices. (2022).** *The Latest Islamicity Rankings - 2022*. Erişim Adresi: <http://islamicity-index.org/wp/latest-indices-2022/>
- İzzetbegoviç, A. (2012).** *İslam Deklarasyonu*. (Çev.: Ademi, R.). İstanbul: Fide.
- İzzetbegoviç, A. (2013).** *Doğu Batı Arasında İslam*. (Çev.: Şaban, S.). İstanbul: Yarım.
- İzzetbegoviç, A. (2014).** *Tarihe Tanıklığım*. (Çev.: Erkilet, A., Demirhan, A. ve Öz, H.). İstanbul: Klasik.
- Kaldor, M. (2003).** The Idea of Global Civil Society. *International Affairs*, 79 (3), 583-593.
- Kalın, İ. (2022).** *Ben, Öteki ve Ötesi, İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. İstanbul: İnsan.
- Kapar, M. A. (2019).** Uluslararası İlişkiler Bağlamında Hz. Muhammed'in Gayrimüslim Unsurlarla Olan İlişkilerindeki Örnekliği. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (48), 57-82.
- Karakuş, A. (2018).** Kur'an'a Göre Birlikte Yaşamın İlkeleri. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1), 167-191.
- Karaman, H. (2002).** *Anahatlarıyla İslâm Hukuku 1 - Giriş ve Amme Hukuku*. İstanbul: Ensar.
- Karaman, H., Çağrı, M., Dönmez, İ. K. ve Gümüş, S. (2017).** *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir (I-V. Cilt)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Keane, J. (2005).** *Global Civil Society?*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kepel, G. (2001).** *Die Rache Gottes*. (Çev.: Schmidt, T.). München: Piper.
- Kınalızâde, A. Ç. (2020).** *Ahlâk-ı Alâî*. (Sadeleştiren: Demirkol, M.). Ankara: Fecr.

- Korkusuz, M. H. (2012).** *Mukaddime'den Muahhire'ye: Modern Dünya'nın, Ulus-Devlet'in, Din'in ve Milliyetçiliklerin Ekonomi, Kültür ve Siyaset Atlası.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Korkusuz, M. H. (2015).** Selahaddin-i Eyyubi'nin Nil'den Dicle'ye Uzanan Ortadoğu Barış Misyonu'na Yeniden Bakmak. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2), 1-10.
- Korkusuz, M. H. (2016).** Kabile, Devlet ve Küreselleşme Bağlamında Asabiye Kuramını Yeniden Okumak Mümkün mü?. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8 (2), 668-693.
- Kozak, İ. E. (1999).** *İnsan-Toplum-İktisat, İbn Haldun'dan Yola Çıkılarak Çok Yönlü Bir Tahlil Denemesi.* Adapazarı: Değişim.
- Kunduracı, N. F. (2015).** İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Kültürü. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, (34), 61-88.
- Kurnaz, İ. ve Avcı, Y. (2016).** Diplomaside Tarihin Geri Dönüşü: Klasik Diplomasinin İnsani Diplomasie Evrimi. Akıllı, E. (Ed.), *Türkiye'de ve Dünyada Dış Yardımlar içinde (170-202).* Ankara: Nobel.
- Kurtaran, U. (2011).** Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi*, 1 (8), 57-71.
- Küçük, A. (2020).** Kur'ân Verileri Işığında Ümmet ve Millet Kavramlarının Mukayesesi. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (3), 963-975.
- Lapierre, D. ve Collins, L. (2006).** *Kudüs Ey Kudüs.* (Çev.: Emeç, A.). İstanbul: E.
- Lewis, B. (2021).** *İslam'ın Siyasal Söylemi.* (Çev.: Oskay, Ü.). İstanbul: Kronik.
- Macit, N. (2011).** *Küresel Güç Politikaları Türkiye ve İslam.* Ankara: Sarkaç.
- Mardin, Ş. (2011).** *Din ve İdeoloji.* İstanbul: İletişim.
- Maverdi, E. H. (2015).** *El-Ahkâmü's Sultaniye - İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku.* (Çev.: Şafak, A.). İstanbul: Bedir.
- Maverdi, E. H. (2019).** *Dürerü's-Sülûk Fî Siyâseti'l-Mülûk.* (Çev.: Arı, A.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Maverdi, E. H. (2022).** *Nasihatul Mülûk.* (Çev.: Sarıbiyık, M.). İstanbul: ARK Kitapları.
- Meyers, R. (2011).** Kooperationstheorien. Woyke, W. (Ed.), *Handwörterbuch Internationale Politik* içinde (287-302). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Mustafa Sabri Efendi. (2010).** *Hilafetin İlgasının Arka Planı.* (Çev.: Yılmaz, O.). İstanbul: İnsan.
- Mücahid, H. T. (2005).** *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce.* (Çev.: Akyüz, V.). İstanbul: İz.
- Müftüoğlu, A. (2019).** *Ümmet Bilinci.* İstanbul: Düşün.
- Nizamülmülk. (2014).** *Siyasetname.* (Çev.: Ayar, M. T.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Oran, F. Ç. (2017).** Uluslararası İlişkiler Çalışmalarında Din: Amaç, Kapsam, Teori. Oran, F. Ç. (Ed.), *21. Yüzyılda Din ve Uluslararası İlişkilerdeki Dönüşüm* içinde (11-20). Ankara: Sentez.

- Ortaylı, İ. (2005).** Millet, *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (30. Cilt, 66-70). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Öz, A. (2019).** Kur'an'da İslam Ümmeti. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (11), 545-564.
- Öz, Ş. (2012).** Kabileden Ümmete Müslüman Arap Ulusunun Doğuşunda Alt Yapı Hazırlıkları. *İSTEM*, (19), 33-55.
- Özarslan, S. (2005).** Şia'nın Dinî Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1), 41-60.
- Özcan, A. (2013).** *Teolojinin Jeopolitiği*. İstanbul: Yarn.
- Özcan, G. (2020).** 'Siyasiyat'tan 'Milletlerarası Münasebetler'e: Türkiye'de Uluslararası İlişkiler Disiplininin Kavramsal Tarihi. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 17 (66), 3-21.
- Özcan, S. ve Ayar, A. (2018).** Merzifonlu Eşref Efendi'nin Mir'âtü's-Safa Adlı Eserindeki Kudüs. *Studies of The Ottoman Domain (Osmanlı Hakimiyet Sahası Çalışmaları)*, 8 (15), 217-234.
- Özdemir, A. (2013).** Fıkıh Mezheplerinin Dârü'l-Harb ile İlişkilerde Savaşı Esas Almalarının Sebepleri ve Günümüz Açısından Tahlili. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1), 113-134.
- Özel, A. (2014a).** *İslam ve Terör, Fıkî Bir Yaklaşım*. İstanbul: Küre.
- Özel, A. (2014b).** *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özel, A. (2019).** *Dârü'l-İslâm Darulharb: İslam Hukukunda Ülke Kavramı*. İstanbul: İz.
- Özkan, M. (2015).** Türk Dış Politikasında Din ve Dini Diplomasi. Şahin, M. ve Çevik, B. S. (Ed.), *Türk Dış Politikası ve Kamu Diplomasisi* içinde (133-153). Ankara: Nobel.
- Özkan, M. (2018).** *Medine Vesikası/Anayasası ve Birlikte Yaşama*. Ankara: Fecr.
- Özkan, M. (2019).** Medine Vesikası. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (EK-2. Cilt, 212-215). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özlük, E. (2016).** İnsani Diplomasi'nin "İnsan(i)" Boyutu. Akıllı, E. (Ed.), *Türkiye'de ve Dünyada Dış Yardımlar* içinde (1-33). Ankara: Nobel.
- Pazarıcı, H. (2010).** *Uluslararası Hukuk*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Rohe, M. (2016).** *Der Islam in Deutschland, Eine Bestandsaufnahme*. München: C. H. Beck.
- Roy, O. (2016).** *Küreselleşen İslam*. (Çev.: Bayrı, H.). İstanbul: Metis.
- Röhrich, W. (2006).** *Die Macht der Religionen, Im Spannungsfeld der Weltpolitik*. München: C. H. Beck.
- Said, E. (2016).** *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*. (Çev.: Yıldırım, B.). İstanbul: Metis.
- Salem, İ. K. (2009).** *Islam und Völkerrecht: Das Völkerrecht in der islamischen Weltanschauung*. Berlin: Kai Homilius.
- Sambur, B. (2014).** Medine Vesikasının Özgürlük ve Çoğulculuk Açısından Tahlili. *Liberal Düşünce Dergisi*, (76), 179-186.
- Saunders, R. A. (2008).** The ummah as nation: A reappraisal in the wake of the 'Cartoons Affair'. *Nations and Nationalism*, 14 (2), 303-321.

- Say, S. (2011).** *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*. İstanbul: İlk Harf.
- Sayın, Y. (2011).** Din ve Uluslararası İlişkiler: İslam'ın Dış Politika Kuramı. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (17), 233-262.
- Sayyid, B. S. (2019).** *Hilafeti Hatırlamak, Dekolonizasyon ve Dünya Düzeni*. (Çev.: Şahin, M. M.). İstanbul: Vadi.
- Schmitt, C. (2014a).** *Siyasal Kavramı*. (Çev.: Göztepe, E.). İstanbul: Metis.
- Schmitt, C. (2014b).** *Siyasi İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. (Çev.: Zeybekoğlu, A. E.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Schweisfurth, T. (2006).** *Völkerrecht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Seçkiner, M. H. (2020).** Müslüman Azınlıklar Fıkhnının Kavramsal Analizi. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (25), 682-713.
- Semercioğlu, H. (2017).** Bosna Hersek'te Yaşanan Boşnak-Sırp Çatışmasının Analizi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (63), 1339-1360.
- Sırma, İ. S. (2015).** *İşte Önderimiz Hz. Muhammed*. İstanbul: Beyan.
- Sırma, İ. S. (2017).** *İslâmî Tebliğin Medine Dönemi ve Cihad*. İstanbul: Beyan.
- Sönmez, A. (2007).** *Rasûlullah'ın Diplomatik Münasebetleri ve Barış Andlaşmaları*. İstanbul: İnkilâb.
- Sönmez, A. (2011).** *Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Mektupları*. İstanbul: İnkilâb.
- Sönmez, A. (2015).** *Şura ve Rasûlullah'ın Müşaveresi*. İstanbul: İnkilâb.
- Sundhaussen, H. (2008).** Der Zerfall Jugoslawiens und dessen Folgen. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, (32), 9-18.
- Sürmeli, M. (2018).** *Siyasette Müslümanca Duruş*. Ankara: MGV.
- Şahin, M. (2016).** *Din-Dış Politika İlişkisi: ABD Örneği*. Ankara: Barış Kitap.
- Şahin, M. ve Çevik, B. S. (2015).** Türkiye'de Kamu Diplomasisi ve Yumuşak Güç. Şahin, M. ve Çevik, B. S. (Ed.), *Türk Dış Politikası ve Kamu Diplomasisi* içinde (1-16). Ankara: Nobel.
- Şahin, S. ve Şahin, E. (2022).** Şahsiyet ve Siyaset: İslam Siyaset Düşüncesinde Lider Merkezilik Örneği Olarak Nehcü's-Sülûk fi Siyaseti'l-Mülûk. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 17 (2), 237-259.
- Şen, M. (1998).** Anayasal Belge Olarak Medine Sözleşmesi. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 6 (1-2), 555-609.
- Şentürk, R. (2006).** İslam'da Azınlık Hakları: Zimmiden Vatandaşa. *İnsan Hakları Araştırmaları*, 4 (6), 43-70.
- Şentürk, R. (2007).** *İnsan Hakları ve İslam*. İstanbul: Etkileşim.
- Şentürk, R. (2018).** *Açık Medeniyet, Çok Medeniyetli Toplum ve Dünyaya Doğru*. İstanbul: İz.
- Şeriatî, A. (1999).** *Hacc*. (Çev.: Çoban, M.). İstanbul: Özgün.
- Şulul, K. (2013).** *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber (a.s.) Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan.

- Tan, O. (2018).** İslam Hukuk Literatüründe Bir Müşterek Metin İnşası Örneği Olarak Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr. *Turkish Studies*, 13 (17), 289-300.
- Tuğ, S. (1969).** *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*. İstanbul: İrfan.
- Tuncer, F. (2012).** Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Grup İfade Eden Kelimelerin Nüzul Sürecindeki Değişimleri. *EKEV Akademi Dergisi*, 16 (53), 1-24.
- Tuncer, F. F. (2015).** Uluslararası İlişkilerde Politika Aracı Olarak Din: Balkanlar Örneği. *Yeni Türkiye*, 21 (70), 6014-6035.
- Uludağ, S. (2020).** *İslâm-Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergâh.
- Umeri, E. Z. (2021).** *Medine Toplum*. (Çev.: Yıldız, N.). İstanbul: Risale.
- Uysal, E. (2022).** Din, Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika Üzerine Kavramsal Bir Çerçeve. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 4 (1), 85-99.
- Valensi, L. (2015).** *Avrupa'da Müslümanlar (16.-18. Yüzyıllar)*. (Çev.: Tümertekin, A.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Varwick, J. (2011).** Diplomatie. Woyke, W. (Ed.), *Handwörterbuch Internationale Politik* içinde (77-82). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Vatikiotis, P. J. (1998).** *İslam ve Ulus Devlet*. (Çev.: Arslanoğlu, E.). İstanbul: Pınar.
- Watt, M. (2000).** *İslâm Avrupa'da*. (Çev.: Yavuz, H.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Watt, M. (2001).** *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu, Hz. Muhammed'den Günümüze İslam'ın Siyasetteki Rolü*. (Çev.: Kılavuz, U. M.). İstanbul: Birey.
- Watt, M. (2020).** *Hz. Muhammed Medine'de*. (Çev.: Kalkan, S.). İstanbul: Kuramer.
- Yaman, A. (1998).** *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecr.
- Yaman, A. (2015).** *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz.
- Yaman, A. ve Çalış, H. (2015).** *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Yaman, A. ve Çalış, H. (2020).** *İslam Hukuku*. Ankara: Bilay.
- Yaron, G. (2014).** *Jerusalem, Ein historisch-politischer Stadtführer*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Yıldırım, D. A. (2019).** Farklılık ve Birlikte Yaşama Kültürünün Kur'anî Temelleri. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, (34), 209-241.
- Yılmaz, H. (2021).** Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25 (1), 239-258.
- Yusuf Has Hacib. (2022).** *Kutadgu Bilig*. (Çev.: Çakan, A.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Zeydan, A. (1995).** *İslam'da Ferd ve Devlet Münasebetleri*. (Çev.: Öncel, A.). İstanbul: Kayıhan.
- Zeyveli, H. (2019).** *Medine Sahîfesi*. İstanbul: Kuramer.
- Zubaida, S. (2008).** *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*. (Çev.: Koçoğlu Birinci, B. ve Hacak, H.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı, Soyadı: Abdulaziz AKBULUT

Eğitim Durumu

Lisans: Potsdam Üniversitesi Hukuk Fakültesi

Lisans Denklik: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Denklik Programı,
Yükseköğretim Kurulu

Lisans: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Lisans: Anadolu Üniversitesi İktisat Fakültesi Uluslararası İlişkiler
Bölümü

Yüksek Lisans: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Uluslararası İlişkiler Bölümü

Mesleki Deneyim

Serbest Avukat

2016-(Halen)