



Dünya Dinleri ve Savaş Normları

EDİTÖRLER

Vesselin Popovski

Gregory M. Reichberg

Nicholas Turner



DÜNYA
DİNLERİ ve
SAVAŞ
NORMLARI

Vesselin Popovski
Gregory M. Reichberg
Nicholas Turner

ÇEVİRMEN

Fuat Aydın



Dünya Dinleri ve Savaş Normları
World Religions and Norms of War
Kızılay Kültür ve Sanat Yayınları: 34
Akademi Dizisi: 3

Editörler

Vesselin Popovski
Gregory M. Reichberg
Nicholas Turner

Çevirmen

Fuat Aydın

Çeviri Editörü

Feyza Betül Aydın

Kapak, Grafik Tasarım ve Uygulama

Nevzat Onaran

Yayın Koordinasyon

Fatma Sena Yasan

ISBN 978-625-94264-9-5

Haziran 2025, İstanbul, birinci basım.
© Kızılay Kültür ve Sanat Yayınları, 2025

Kızılay Kültür ve Sanat Yayınları

Türkiye Kızılay Derneğinin tescilli markasıdır.

Yaymevi Sertifika No.: 47652
Küçükbakkalköy Mah. Rüstempaşa Sok.
İnmak Plaza No.: 22
34750, Ataşehir, İstanbul, Türkiye
Telefon: (+90 212) 263 1868

Baskı

Tura Baskı Çözümleri Sanayi ve Tic.
Matbaa Sertifika No.: 73951
İkitelli OSB Mah. Hürriyet Blv. SS Deparko Sanayi
Sitesi No:1/38 3003 Başakşehir/İstanbul
Telefon: (+90 533) 643 0137

5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümleri çerçevesinde eserin yayımlanması, Türkçe ve diğer bütün dillerde yurt içinde ve dışında maddi ve manevi haklarının temsili hak sahipleriyle anlaşmalı olarak münhasıran Kızılay Kültür ve Sanat Yayınlarına aittir. Haklı alıntı sınırları içinde kalmak ve kaynak göstermek kaydıyla eserden alıntı yapılabilir. Eserin dijital versiyonu ücretsiz açık erişimle Kızılay Akademi web sayfasından (<https://kizilayakademi.org.tr/kitaplar/>) okunabilir, herhangi ilave bir izne gerek olmaksızın her türlü dijital platforma serbestçe indirilebilir, bir değişiklik yapılmaksızın indirildiği hâliyle bütün dijital platformlarda konumlandırılabilir, paylaşılabilir.

Kızılay Akademi, Kızılay Kültür ve Sanat Yayınlarından neşrettiği eserleri müellifine sadık kalarak yayımlar. Görüşlerini gerek gördüğünde ön söz, dipnot vb. aracılığıyla eserde okurlara aktarır; görüş belirtilmeyen hususlara Kızılay Akademisinin, Kızılay Kültür ve Sanat Yayınlarının yahut her iki birimin kurucusu Türkiye Kızılay Derneğinin katıldığı varsayılmaz.

Kızılay Kültür ve Sanat Yayınları Kütüphane Bilgi Kartı

Kızılay Kültür Sanat Publishing Library Cataloging-in-Publication Data

Dünya Dinler ve Savaş Normları/ Editörler: Vesselin Popovski, Gregory M. Reichberg, Nicholas Turner; Çeviren: Fuat Aydın.
İstanbul: Kızılay Kültür ve Sanat Yayınları, 2025.

400 sayfa; 16,5x24 cm.

Kızılay Kültür Sanat Yayınları; 34. Araştırma İnceleme Dizisi; 9.

Dizin var.

ISBN 978-625-94264-9-5

1. Religion_Religions of the world. 2. Religion_Ethics. 3. Religion_Rules of war. 4. Law_Humanitarian law. 5. Law_International law of peace and peace enforcement

I. Popovski, Vesselin, 1962-; II. Reichberg, Gregory M., 1956; III. Turner, Nicholas, ?.

BL624-629.5. BL74-99. BJ1188-1295.
KZ5510-6299

İçindekiler

Ön Söz	5
Fuat Aydın	
Katkıda Bulunanlar	17
Giriş	23
Vesselin Popovski	
Din ve Savaş	35
Vesselin Popovski	
Hinduizm’de Savaş Normları	57
Kaushik Roy	
Theravada Budizm’inde Savaş Normları	93
Mahinda Deegalle	
Japon Dininde Savaş Normları	123
Robert Kisala	
Yahudilikte Savaş Normları	145
Jack Bemporad	
Roma Katolik Hristiyanlığında Savaş Normları	177
Gregory M. Reichberg	
Doğu Ortodoks Hristiyanlığında Savaş Normları	205
Yuri Stoyanov	
Protestan Hristiyanlıkta Savaş Normları	267
Valerie Ona Morkevicius	
Şii İslam’da Savaşın Normları	309
Davood Feirahi	
Sünni İslam’da Savaş Normları	339
Amira Sonbol	
Karşılaştırmalı Dinî Bakış Açısından Savaş Normları	363
Gregory M. Reichberg, Nicholas Turner ve Vesselin Popovski	

ÖN SÖZ

Dünya Dinleri Paradigması Bağlamında, Dünya Dinleri ve Savaş Normları Kitabına Bakmak

(Eleştirel Bir Çevirmen Ön Sözü)

Fuat Aydın

Din-insan, din-toplum ilişkisini anlamaya yönelik bir yaklaşım olan sekülerleşmenin kökenleri Reformasyon ve Aydınlanma düşüncesine kadar geriye gitmekle birlikte esasında rasyonelleşme (Weber), sanayileşme (Marx) ve toplumsal/ kurumsal farklılaşmanın (Durkheim) bir sonucu kabul edildi. Bu da dinin hem toplumsal hem de bireysel düzeyde etkisini yitireceği ve nihayetinde bütünüyle insan yaşamını terk edeceği beklentisine yol açtı. Bu beklenti ise 1950-60'lı yıllardan itibaren dini geçmişin bir kalıntısı olduğunu düşünen; insanlığın ilerlemesi, bilimsel gelişme ve eğitim yoluyla bunların etkilerinin ortadan kaldırılması gerektiğini savunan bir teoriye dönüştürüldü.¹

Bu teorik yaklaşım 80'li yıllara kadar din-toplum/ din-insan ilişkisini açıklama hususunda oldukça iyi işledi/ işletildi yahut en azından işliyor kabul edildi. Ancak bu tarihlerde birlikte kullanılması düşünülemeyen devrim ve dinin yan yana kullanımının İran'da İslam devriminde bir araya gelmesi, Sovyet Rusya'nın çökmesinin arkasından kiliselerin çok kısa sürede eski canlılığına kavuşması, dünyanın farklı bölgelerinde

1 Bunlar için bk. C. Joger, "Romanticism/ Secularization/ Secularism", *Literature Compass* 4/1 (2008), 792-93. Wu, Bingbing (2007), "Secularism and Secularization in the Arab World". *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)* Vol. 1, No. 1, 55. Bir ideoloji olarak sekülerleşme bazen Comte üç hâl kanununa uygun şekilde şöyle de tanımlanır: "Din insanın çocukluk döneminin bir kalıntısıdır, bilimin ve aklın yegâne ölçüt olacağı bir zaman geldiğinde yerini bunlara bırakarak insan hayatından çekilecektir". Sekülerleşme ve teorisinin tartışmasına dair bk. W. H. Swatos-K. J. Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", Ali Köse (hazırlayan), *Sekülerizm Sorgulanıyor, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (İstanbul: Ufuk Kitapları 2002), 95-122.

yeni dinî cemaatlerin ortaya çıkışı² gibi olayların neticesinde (önceleri de zaman zaman eleştirilmiş olsa da) söz konusu teorinin tartışılmasına hatta artık miadını doldurduğunun dile getirilmeye başlanması kadar dinin geri dönüşüne³ dair metinlerin de kaleme alınmasına yol açtı. Bugün sosyologların sekülerleşme tanımlarının ideolojileştirilmiş sekülerleşmeyle aynı şey olmadığını ve bu yüzden de onun bugün de geçerli bir teori olduğunu, toplumda yaşanan birtakım değişiklikler temelinde göstermeye yönelik çabalar olmakla birlikte⁴, Peter Berger’in makalesi bir anlamda “Sekülerleşme Teorisi”nin çöküşünün ilanı kabul edilir.⁵

Dinin insanlığı topyekûn terk edişini veya insan ve toplum üzerindeki etkisinin yok denecek kadar azalmasını bekleyen sekülerizmin en azından eski iddialı hâlimden vazgeçmesi; 60’lı yıllardan itibaren modernitenin içinde barındırdığı problemlerin gün yüzüne çıkması üzerine yerini yeni bir döneme, postmodern bir döneme bırakmasını ve bu yeni dönemin ne’liğine, getirdiği ve götürdüğü şeylere yönelik tartışmalar, dine biçilen yerle alakalı belli konularda beklenmedik bir genişlemenin yaşanmasına yol açtı. Bunların bir kısmı, o zamana kadar dinle az çok ilişkisi reddedilmeyen ve varoluşsal problemler adı verilen ölüm, hayatın anlamı, mutluluğun ne olduğu gibi konulardı. Ancak daha ilginç olansa özellikle 80’li yıllardan itibaren başlayan geçmişte dinle herhangi bir ilişkisinin bulunmadığı, tamamen seküler ve başka gerekçelerle ilişkilendirilen/ temellendirilen konuların dinle ilişkisi kurularak ele

2 Bunlar genellikle yeni dinî hareketler veya modern dinî hareketler adlandırmasıyla bilinir. Bu tür dinî hareketlere dair Türkçede kapsamlı ansiklopedik bir çalışma için bk. Süleyman Turan-Emine Battal (editörler), *Yeni Dinî Hareketler Ansiklopedisi*, genişletilmiş ikinci baskı (İstanbul: Okur Akademi, 2024). Keza Yeni dinî hareketler için bk. Ali Köse, *Milenyum Tarihleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017).

3 Gilles Kipel, *Tanrının İntikamı, Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, çev. Selma Kırmızı (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992); Ali Köse (ed.), *21. Yüzyılda Dinin Geleceği, Kutsalın Dönüşü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020).

4 Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi* (Ankara: Liberte Yayınları, 2020).

5 Peter L. Berger, “Secularism in Retreat”, *National Interest*, Winter 1996/ 7, s. 3-12, Berger aynı makaleyi daha sonra editörlüğünü de yaptığı bir kitapta, “The Desecularization of the World, A Global Overview”, *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger, Michigan: The Ethics and Public Policy Center, 1999, s.1-18 adıyla yeniden yayımlanmıştır. Makalenin ilk baskısının Türkçesi için bk. “Sekülerizmin Gerilemesi”, Ali Köse (haz.), *Sekülerizm Sorgulanıyor, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2002, 11-32.

alınmaya başlanmış olmasıdır.⁶ Berger'in dinin etkileyeceğini ileri sürdüğü uluslararası ilişkiler ve din-savaş ilişkisi bu konulardandır. Bunlar özellikle, demir perdenin çökmesinden sonra etkisini kaybeden Doğu-Batı çatışmasının Batı'nın (Fukayama için liberalizmin)⁷ lehine sona ermesiyle yeni durumun dinler ve onların ürettikleri medeniyetler arası bir çatışmanın dolduracağına dair Samuel Huntington'ın ileri sürdüğü teorinin⁸ neticesinde ortaya çıkmış görülebilir.

Birleşmiş Milletler Üniversitesi [United Nations University (UNU)] ve Oslo Uluslararası Barış Araştırmaları Enstitüsü [International Peace Research Institute (PRIO)] tarafından başlatılan ortak bir projenin çıktısı olan elinizdeki kitap söz konusu ikinci konu bağlamında yapılmış çalışmalarından -nispeten yakın tarihli (2008)- olanıdır.

Kitap din-savaş ilişkisine dair bir girişle başlar ve bugün dünyada varlığını devam ettiren; Hinduizm, Budizm (Theraveda ve Mahayana Budizmi), Japon dini, Yahudilik, Hristiyanlık (ayrı bölümler halinde Katoliklik, Doğu Ortodoksluğu ve Protestanlık), İslam (yine ayrı bölümler halinde Şii ve Sünni İslam) dinleriyle ilgili müstakil 10 bölüm ve bunların savaşa bakışlarını karşılaştırmalı açıdan ele alan -bir anlamda değerlendirme olan- 11. Bölüm'le sona erer.

Kitabın giriş yazısı, editörleri Vesselin Popovski, Gregory M. Reichberg ve Nicholas Turner olmasına rağmen Popovski tarafından kaleme alınmıştır. Popovski bu yazıda din-savaş ilişkisi, buna dair kategoriler gibi konular hakkında giriş bilgileri verdikten sonra önceki benzer çalışmalarını değerlendirir ve nihayetinde kendi çalışmalarının şimdiye kadar yazılmış olanlardan temel farkın "bu kitabın esas değerinin, bütün yazarların kendi dinleri hususunda derin bir uzmanlığa sahip ve hem entelektüel hem de duygusal açıdan bu tartışmalarla meşgul olmaları" ve ele alınan dinlerin savaşa yaklaşımlarının modern durumlarla da ilişkilendirilmesi olduğunu söyler. Keza ona göre kitap, hem yazarların

6 Jonathan Fox-Shumiel Sandler, *Bringing Religion into International Relations* (: Palgrave-Macmillan, 2004); Jeffrey Haysen, *An Introduction to International Relations and Religion* (London-New York: Pearson, 2007); Jeffrey Haysen, *Handbook on Religion and International Relations* (Celttenham-Northampton Massachusetts: Edward Edgar Publishing 20021) vd. Konuya dair Türkçe bir çalışma için bk. Filiz Çoban Oran (ed.), 21. Yüzyılda Din ve Uluslararası İlişkilerdeki Dönüşüm (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017).

7 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, 1992;

8 Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster, 1996.

coğrafi ve kültürel anlamda geniş bir alana yayılmış olmaları hem de başlangıçtan itibaren çok geniş bir coğrafyayı kapsayan projenin hedefinin bilinçli olarak teoloji, tarih, felsefe ve hukukun da içinde yer aldığı çok geniş disiplinler arası bakış açısıyla ele almaya çalışmasından dolayı çok zengin ve benzersiz bir özelliğe sahiptir.

Popovski'nin elinizde tutmuş olduğunuz kitabın önemi hakkında bu son söyledikleri doğrudur ve buna başka doğrular da eklenebilir; zaten bu türden özellikleri bulunmasa çevirmek için seçilmesi abes olurdu. Ancak kitabın bu özelliğini kabul etmek mezkûr çalışmanın eleştireninden masun, her şeyi ile dört dörtlük olduğu anlamına da gelmemektedir. Kitaptaki konuların her birinin yazarı tarafından nasıl işlendiğine, hangi konuların ele alındığına dair onun tarafından ayrıntılı bilgiler girişte verildiği için burada tekrara düşmemek adına bunlardan bahsetmekten ziyade onun eleştirilmesi gerektiğini düşündüğüm birtakım hususlardan kısaca söz edeceğim.

Öncelikle bu kitaba dâhil edilecek dinlerin belirlenmesindeki temel hareket noktasının Avrupa/ Hristiyanlık merkezli bir düşünce olduğunu ve bu Avrupa/ Hristiyanlık merkezli oluş gerek ele alınan dinlerin seçiminde gerekse konunun işlenişinde takip edilen yöntem hususunda ana ölçüt işlevi görmüş olduğunu düşündüğümüzü belirtmeliyiz. Hâlbuki, dinlerin savaşa yaklaşımları konusu düşünüldüğünde geleneksel dinler (Afrika, Avusturalya, Orta Asya, Güney Amerika ve Kuzey Amerika), Hinduizm (Vişnuculuk, Şivacılık, Şakticilik), Budizm (Theraveda/ Hinayana, Mahayana Budizmi ve Mahayana'nın alt kolları), Sihizm, Cayinizm, Yahudilik (Ortodoks Muhafazakâr ve Reformist Yahudilik), Hristiyanlık (Ortodoksluk ve onun alt dalları, Katoliklik ve Protestanlık ve Protestanlığın alt dalları) ve İslam (Sünnilik, Şii'lik) gibi bütün dinlerin bu konuya dair söyleyecek sözleri ve kendilerine has bakış açıları ve bunun yansıdığı bir tarihlerinin olduğu yadsınamaz. Ancak çalışma bu dinlerin hepsini konu edinmediği gibi Popovski de giriş yazısında kitapta yer verilen (yukarıda zikredilen) dinlerden hangi ölçüte göre seçtiklerine dair net bir açıklamada da bulunmaz. Yalnızca dinlerin kitapta nasıl bir sıralamayla ele alındığından bahsederken kronolojik bir sıra takip edildiğini; bu kronolojide birbirleriyle tarihsel bağlara, ayrılıklara, diyaloglara ve düşmanlıklara sahip olmaları sebebiyle aynı aileye mensup kabul edilen dinleri (Hint dinleri: Hinduizm, Budizm; Uzak Doğu dinleri: Japon dini; İbrahîmî dinler: Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam) bir araya topladıklarını ve onların en eskisini başlangıç noktası yaptıklarından söz edilir.

Popovski kitapta yer verdikleri dinleri seçme gerekçelerini açıkça söylemediğine göre belki biz akıl yürütme yoluyla bu hususa dair tutarlı ölçütler/ gerekçeler tespit edilebiliriz. Mesela bu ölçütler, günümüz dünyasında varlığını sürdürme yani hâlâ canlılığını muhafaza etme, önemli bir inanan sayısına sahip olma, bir medeniyet yaratma ve kültürel çevreler oluşturma olabilir. Bu ölçütler açısından bakıldığında bugün varlığını sürdürme özelliklerinin yanı sıra Afrika dinleri, Cayinizm, Konfüçyanizm, Taoculuk ve Sihizm'in inanan sayısı açısından Yahudilikle kıyaslanamayacak bir yekûna sahip olduğu görülecektir. Bir medeniyet inşa etme ve çevre kültürleri etkileme/ kültürel çevreler oluşturma bir ölçüt olsaydı dünyanın en kadim medeniyetlerinden biri olan Çin'in iki bin beş yüz yıllık tarihini belirlemiş hem onun hem de Güney Doğu Asya'nın birçok ülkesinin düşünce tarihinin ve mevcut dönüşümünün kendisi olmaksızın anlaşılamayacağı dinler olan Konfüçyüsçülük ve Taoculuk da bunu sağlamaktadır. Japon dininde savaşı ele alırken yazarın Konfüçyüsçülük, Taoculuk ve Budizm'in Şintoizm'de birleştiğini söylemesi, onların savaşa yaklaşımlarının Şintoizm içinde zaten var olduğu ve bu sebeple de söz konusu dinlerin müstakil bir biçimde ele alınmasına gerek görülemedi şeklinde anlaşılabilsede Hinduizm'le ilişkisi bakımından aynı durumda olan Budizm'in hem de Hinayana ve Mahayana mezheplerinin müstakil bir başlık altında ele alınmış olması bu yorumu da geçersiz kılmaktadır. Farklı etnik kökenden insanları içinde barındırma özelliği dikkate alınmışsa incelemeye konu edinilen dinler (Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık, İslam) söz konusu özelliğe sahiptir ancak onların içinde yer alan Japon dini Şintoizm bu özelliğe sahip değildir.

Görüldüğü üzere editörlerin kitaptaki dinleri seçerken dikkate almış olabilecekleri muhtemel ölçütlere dair yukarıda ileri sürdüğümüzden hiçbirisi, aslında ele alınan dinlerin seçilmesinde dikkate alınan ölçütlerin ne olduğunu açık bir şekilde söyleyemiyor.

O zaman bu ölçütü bulmak için tek çaremiz editörlerin ifadesindeki ipuçlarına bakmak olacaktır. Onların neyi esas aldıklarına dair doğrudan olmasa da dolaylı bir ipucu Popovski'nin şu sözünde bulunabilir: "Özetleyecek olursak bu kitabın ana konusu, dünya dinlerindeki savaş normlarının gelişimini sunmaktır." Bu cümlede yer alan "dünya dinleri" ifadesi ve aynı ifadenin kitabın başlığına taşınmış olması, tercihte nelere dikkat edildiğini anlama açısından önemlidir. Buradan kitapta din-savaş bağlamında işlenmek üzere "dünya dinleri"ni seçtikleri anlaşılmaktadır. Ancak bu "dünya dinleri"yle neyi kastetmektedirler? Bunu bir cevabı metinde yoktur. Bu dünya dinleri, yukarıda ifade ettiğimiz gibi yaşayan

dinler ve her ırk ve coğrafyadan inananlara sahip olmak anlamında evrensel dinler de olamaz. Bu yüzden seçilen dinlerin niçin seçildiğini anlamamızı sağlayacak olan anahtar kelime “dünya dinleri” kavramından ne anlaşıldığı olacaktır.

Dünya dinleri kavramının, dinlerin gelişiminin en son aşaması kabul edilen evrensel dinler anlamındaki ilk kullanımı Tiele’e⁹ kadar götürülür. Tiele bunların Budizm, Hristiyanlık ve İslam olduğunu söyler. Dünya dinleri kavramı, 1893’te Şikago’da toplanan Dünya Dinleri Parlamento-su’nda da kullanılır. Buraya katılım için davet edilen dinler Budist, Yahudi, Hristiyan, Müslüman, Hindu temsilcilerdir. Bu da dünya dinleri anlayışının, Tiele’e nazaran nispeten genişlemesi anlamına gelir.

Ancak temelde dünya dinleri paradigması şeklinde adlandırılan yaklaşımın akademik camiaya girişi Ninian Smart vasıtasıyla olmuştur. Onun niyeti din araştırmalarını Hristiyan odaklı olmaktan çıkartıp dünyanın diğer önemli dinî geleneklerini kapsayacak şekilde genişletmekti. Zaman zaman başka dinler de dünya dinleri listesine dâhil edilse de bunlar esasında “Beş Büyük”; Hristiyanlık, Yahudilik, İslam, Hinduizm ve Budizm’den oluşmaktaydı.¹⁰ Bu tasnif din çalışmalarını önemli ölçüde etkilemiş, konular küresel öneme sahip olduğu kabul edilen bu dinler bağlamında işlenmiştir. Ancak “dünya dinleri paradigması” Jonathan Smith, Masuzawa, Owen, Fujiwara ve Alberts gibi akademisyenler tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.

Dünya dinleri paradigmasının İngiltere’de sömürgeci bir bağlamda vücut bulduğu, din çalışmalarını Hristiyanlık modelinde icra ederek ve onu nihai gerçek, diğerlerini ise daha az değerli sunduğu; bu beş büyüğü

9 Cornelius Petrus Tiele, *Outlines of History of Religions: To spread of the universal religions* (London: Trubner, 1877, 4.) Tiele’e göre bu gelişimin ilk safhası tabii dinler, bir sonraki safha ahlaki dinlerdir. Bunlar ve diğer din tasnif çabalarına dair bir çalışma için bk. Jonathan Z. Smith, “Religion, Religions, Religious”, Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago ve London: University of Chicago Press, 1998), 269-284. Weber “dünya dinleri” kavramını kullanır ve onunla büyük inanan kitlelerini etrafında nasıl toplayacağını bilen, hayatı dinî açıdan düzenleyen beş dini ya da dinî bir esas üzerine kurulmuş sistemleri kasteder. Bunlar da Konfüçyanizm, Hinduizm, Budizm, Hristiyanlık ve İslam’dır. Max Weber, “The Sociological Psychology of the World Religions”, *From Max Weber: Essays in Sociology*, (ed.) C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 267. Burada görüleceği üzere daha sonraki bütün dünya dinleri tasnifinde yer alan Yahudilik yoktur, onun yerini Konfüçyanizm almıştır.

10 Bu listeye Konfüçyanizm, ve Sihizm de dâhil edilir. İlk baskısında beş dini konu edinen ancak daha sonra Sihizm’in altıncı din olarak dâhil edildiği ders kitabı örneği için bk. W. Owen Cole (ed.), *Comparative Religion: A Modern Textbook*, (London: Blandorfort Press, 1982); *Five World Faiths* (London: Cassel, 1991); *Six World Faiths* (London: Cassel, 1998).

öncelemekle onların diğer dinî geleneklere üstünlüğü iddiasını barındırdığı; Protestan temelli “inanç” ve “kutsal metinler” gibi terimlerle özcü, tarih-dışı bakış açısıyla dinleri inşa edip onları tarihsel bağlamından yoksun, bağımsız ve müstakil varlık olarak ele alarak dinlerin dinamik ve bağlamsal doğasını anlamaya engel olduğu; bir dinin ancak Hristiyanlık ölçütlerine uyması hâlinde din sayılabileceğini esas aldığı; bu paradigma içinde yer alan dinlerin diğerlerinden daha büyük bir öneme sahip olduğu düşüncesini uyandıracacağı, bu da geri kalanları marjinalleştireceği gibi eleştirilere maruz kalmıştır. Afrika dinleri bağlamında Chidester’in eleştirileri mezkûr eleştirilerle birlikte birtakım ilaveler de içerir. Bu kategoriye dâhil edilecek dinlerin seçiminde ona göre, objektif ölçütleri yoktur ve keyfidir; bu da dinî çeşitliliğin hak ettiği bir şekilde temsil edilmemesine ve Batılı olmayan kültürlerle ait inanç sistemlerinin marjinalleştirilmesine yol açar. Keza ona göre de bu sınıflandırma tarihsel bir surette Avrupa-merkezci bakış açılarından ve sömürgeci ideolojilerden etkilenmiş ve sömürgeci güçler, dinî çeşitlilik üzerinde kavramsal kontrolü sağlamak adına kendi kategorilerini yerli kültürlerle dayatmışlardır. Bu da emperyalist projeye hizmet etmiş ve adaletsizliğin devamına neden olmuştur.¹¹ Dünya dinleri tasnifine yönelik bu eleştirilerden sakınmak için din çalışanları, dünya dinleri içine Konfüçyanizm, Taoculuk ve Şintoizm’i de dâhil ederek onu genişleterek yeni tasnifler peşinde koşarken Popovski ve arkadaşlarının çok ciddi eleştirilere maruz kalan bir tasnifi kullanmaları onların zihin dünyasının hâlâ Avrupa/Hristiyanlık merkezli işlediğinin bir göstergesi kabul edilebilir. Daha önce “Beş Büyük’e dâhil edildiğine dair bir örneğe rastlamadığımız hâlde bu kitapta başka dinlerin değil de Şintoizm’in dâhil edilmesinin muhtemel tek sebebi akademik kaygılardan ziyade projenin önemli bir ayağının ve yürütücüsünün Tokyo’daki Birleşmiş Milletler Üniversitesi olması görünmektedir.

11 Dünya dinleri paradigmasının burada zikredilen eleştirileri için bk. Beverley Vencatsamy, “The World Religions Paradigma: Why Context Matter in Religious Studies”, *Critical Research on Religion* 12/ 1 (April 2024), 12-14. Keza bu eleştiriler bağlamında isimleri geçenlerden olmak üzere bk. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 2005); David Chidester, *Empire of Religion, Imperialism and Comparative Religion* (Chicago ve London: The University of Chicago Press, 2014); Emir Kuşçu, *Dinler Tarihinin Eleştirel Bağlamı, Jeneoloji, Yapıbozum ve Post-Kolonyal Eleştiri*, yay. haz. Fuat Aydın, Muhammed Ali Bağır-Tevfik Aksoy (Ankara. Eskiyei Yayınları, 2024).

Avrupa/ Hristiyanlık merkezli yaklaşımın yazarların kendi dinleri açısından din-savaş ilişkisinin nasıl ele alınacaklarının çerçevesini çizdiğini söylemek mümkündür. Editörler, “ön yargılardan kaçınan, ‘doğru’ yahut ‘yanlış’ gibi yaftalamalar yapmayan ve modern dünyanın, medeniyetlerin ‘çatışması’ veyahut ‘ittifakı’ şeklinde karakterize edilip edilemeyeceğine dair genelleştirmelerle ilgilenme”diklerini söylerler. Ancak bölüm yazarlarından, kendi mensup oldukları dinî metinlerinin ve tarihilerinin kendileri adına konuşmasına izin vermek yerine Batı tarihinde ortaya çıkan savaş anlayışının ifadeleri olan *jus in belli* (adil savaş) ve *jus ad bellum* (savaş açma şartları) gibi kavramsallaştırmaları esas almaları ve her bir dinin savaş anlayışını bu kavramlar bağlamında dile getirmelerini istiyor görünmektedir.¹² Her ne kadar bölümler söz konusu dinlerin bizzatı inananları tarafından yazılmış olsalar da yazarların, özellikle bu iki kavrama kendi inançlarında karşılık bulmaya çalışmaları veya bu kavramların yokluğu üzerinden yola çıkarak metinlerini kaleme almış olmaları ancak böyle bir çerçevenin çizilmesinin bir sonucu görülebilir.

Seçilen dinlerin savaşa dair yaklaşımlarının ele alınışında da bir eşitsizliğin olduğu söylenebilir. Mesela Hristiyanlık ve İslam’ın temel mezhepleri Katoliklik, Doğu Ortodoksluğu ve Protestanlık, Sünnilik ve Şiiilik müstakil başlıklara konu edinilirken Vişnuculuk, Şivacılık ve Şakticilik gibi üç ana gruba ayrılan Hinduizm tek bir grupmuş gibi incelenmiştir. Bu Hinduizm kelimesiyle -çok uzun süredir bir eleştiri konusu olan- Hintlilerin dininin tek, yekpare bir bütün suretinde algılayan XIX. yüzyıldaki İngiliz sömürgeci siyasetinin bir yansıması olan Hinduizm anlayışının varlığını hâlâ devam ettirdiği şeklinde anlaşılabilir. Keza Yahudilik bugün Ortodokslar, Muhafazakârlar ve Reformistler şeklinde üç ana grubu ayrılmış olmasına rağmen bunlardan yalnızca Ortodoksların bakış açısından din-savaş ilişkisi ele alınmıştır.

Söz Yahudiliğe gelmişken kitaptaki “Yahudilikte Savaş Normları” kısmıyla alakalı bazı şeyler söylemenin gerekli olduğunu düşünüyorum. Ortodoks Yahudilik’te savaşı konu edinen haham yazarın (Jack Beporad), İsrail’in bir Yahudi devleti ünvanıyla kendi varlığını açıklama görevinden vazgeçemediğini ve onun Yahudi geleneğine ve mirasına ve evrensel etik kategorilerine uygun davrandığını; İsrail, seküler ulus bir

12 “Bu kitap dinleri hangisinin güce son çare olarak başvurmaya yönelik daha müsamahakâr veya daha yasaklayıcı olduğu şeklinde tasnif etmeyi değil savaşın adil sebeplerine ve izin verilebilir enstrümanlarının kaynaklar ve yorum çeşitliliğine bakmayı hedeflemektedir.” bk. bu kitapta “Giriş”, s. 25.

devlet olsaydı realpolitığe uygun davranır ve ahlakın uygulanması ikincil olurdu, hepsi o kadar, şeklinde özetlenebilecek düşüncelerine katılmamız mümkün değildir. Bu tür bir yaklaşım genelde Yahudilik-Savaş ilişkisi bağlamında söyleniyor görünse de bugün bu aynı zamanda işgal altındaki topraklarını savunmaktan başka bir hedefi olmayan Filistinlilere İsrail devleti tarafından uygulanan soykırımın Yahudi devletini korumak için Yahudi geleneğine ve evrensel etik kategorileri uygun olduğunu söylemektir.

İnsan haklarıyla ilgili kurumlarda yer alan, dinlerarası diyalog faaliyetlerine katılan ve onlarda yönetici pozisyonunda bulunan bir haham tarafından dile getirilen -muhtemelen birçok Yahudinin de paylaştığı- söz konusu düşüncenin görülmesi için yazarın ifadelerine müdahale etmek yerine olduğu gibi muhafazasını tercih ettik.

Yukarıda zikredilen birtakım zafiyetlerine nazaran görmezden gelinemeyecek bir içeriğe sahip böyle kitabın çevirisinin, İslam medeniyetinin önemli bir parçasını oluşturan ve genelde İslam, özelde diğer dinler açısından din-savaş ilişkisine dair, parmakla sayılacak kadar az, akademik çalışmanın bulunduğu Türkiye’de¹³ konuya dair ilgiyi arttıracığı ve uluslararası ilişkiler çalışanların günümüz dünyasındaki savaşları anlamada dinin katkısını göz önünde bulundurmaları hususunda önemli bir katkıda bulunacağını ümit ediyorum.

Çevirenin ön sözünden biraz uzun ancak kitapla alakalı önemli bir konuyu parmak bastığı(nı düşündüğüm) için bir makaleden biraz kısa olan bu yazıya son verirken elzem teşekkürleri faslını ifa etmem gerekiyor. Öncelikle böyle bir kitabın ortaya çıkması hususundaki gayretleri ve telif haklarını karşılıksız devreden Vesselin Popovski nezdinde tüm editörlere, Türkçe çevirinin daha anlaşılır bir kitap hâline gelmesini sağlayan editöröme, tercümenin yayınlanmasını kabul eden sevgili dostum Alpaslan Durmuş’a ve onun kisve-i taba bürünmesini sağlayan Kızılay Akademi’ye teşekkür etmek isterim.

Serdivan, 2025

13 İslam ve savaşla alakalı çeviri-telif çalışmaları için bk. Mecid Haddüri, *İslamda Savaş Hukuku ve Barış, İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, çev. Nejdett Özberk (İstanbul: Fener Yayıncılık, 1998); Ahmet Yaman, “Savaş” içinde, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36:189-194; Ömer Mahir Alper, “Savaşın Doğallığından Barışın İmkânına, İbn Haldun’da Savaş ve Barış Kuramı”, *Din ve Dünya Barışı, Uluslararası Sempozyum* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008), 531-547; Osman Mutlu-Yasin Bostancı (ed.), *İslam Düşüncesinde Savaş Ahlakı* (Ankara: Eskiyeini Yayınları, 2024).

Kitap hakkında yazılanlar

“Dinî farklılıklar ve öğretiler, savaşın ve çatışmanın önemli kaynakları olmaya devam ettiği müddetçe potansiyel muhalifler olmaları gerekçeyle farklı dinler ve dinî geleneklerdeki savaş ahlakına yönelik inançların çok iyi anlaşılmasını sağlamak hayati önem taşımaya devam edecektir. Ancak insanların kendi dinlerindeki savaşa dair ahlaki öğretileri açık bir biçimde öğrenmeleri muhtemelen çok daha önemlidir. Bu muhteşem yeni kitap, savaş ahlakına dair farklı dinlerin görüşlerinin kısa, ulaşılabilir ve tarihsel açıdan desteklenmiş yorumlarının ve çözümlemelerinin daha ileri düzey bir anlayış için başlangıç noktası oluşuna işaret eder. Kitabın birçok üstünlüğü arasında şunu da zikretmek gerekir: Hâkim dinleri yekpare bir şekilde ele almaz, onların her bir ana dalı için bir bölüm ayırır; böylece yalnızca iki din arasındaki değil aynı din içerisindeki benzerlikleri ve farklılıkları da ortaya koyar. Bunun gibi tam zamanında çıkmış ya da bunun kadar önemli başka bir kitap yoktur”.

Jeff McMahan, Felsefe Profesörü, Rutgers Üniversitesi.

“Bütün büyük dinler hayatın kutsal olduğunu kabul eder; hepsi de barışı telkin eder ancak çok azı mutlak anlamda pasifisttir. Dinler tarafından meşrulaştırılan gücün kullanıldığı şartların incelenmesi felsefe, siyaset, hukuk ve ahlakın ezeli bir meselesini aydınlatacak sahil hikmet ve yorumlayıcı denemeler evrenini imbikten geçirmeye yönelik zengin bir potansiyel sunar. Kitabın bölümleri, çağdaş insan durumuna dair derin anlayışlarla doludur ve siyaseten daha çok ihtiyaç olduğu söylenemese de medeniyetler çatışmasına dair basitleştirici ve kendi kendini doğrulayan yorumlara çok daha incelikli ve aydınlatıcı bir panzehir sunar”.

Ramesh Thakur, Balsillie Uluslararası Meseleler Okulu Yöneticisi, Kanada.

“Bu hem tam zamanında çıkmış hem de zamansız bir kitaptır; savaşa dair bakış açıları konusuna yönelik ilginin yükselişe geçmesi sebebiyle tam zamanında ve gelecek bütün zaman boyunca insanlıkla birlikte var olacak insan düşüncesinin ve ilkelerinin bin yılını kapsadığı için de zamansızdır. Bu çalışma inanılmaz biçimde zengindir; tarihsel betimlemeler bakımından zengin, kutsal kitap atıfları bakımından zengin ve her bir din içindeki ihtilafların ortaya konulması bakımından zengin. Bu muazzam edisyon, yalnızca geniş fikir ayrılığını değil aynı zamanda dini gelenekler içindeki birçok güçlü müşterek noktaları da ortaya koyar, gösterir. Kitapta ulaşılan sonuçlar uzman çözümlemelerinin derinliğinden kaynaklanır, onlar teolojinin ötesine ulaşır ve acımasız savaşların başlatılmasına ve yapılmasına engel olmaya ve medenileştirmeye yönelik insanlığın çabalarına dair güçlü bir yorumlar sunarlar”.

Walter Dorn, Prof. Kraliyet Askerî Koleji, Kanada.

“Yayımlanmış bu fevkalade kitap dinin çatışmaları alevlendirmek için kullanımıyla beslenen kimselere hitap etmektedir. Bu çalışmaya katkıda bulunanlar, savaş başlatmanın meşruluğunun çeşitliliği (*jus ad bellum*) ve savaş yöntemleriyle ilgili ahlaki tartışmalar (*jus in bello*) hakkında farklı dini düşünceleri temsil ederler. Kitaptaki tartışma özellikle tarihimizdeki bu anla ilgili ve bu an için önemlidir. Çünkü küresel egemenlik, “medeniyet çatışmaları”ndan “medeniyetlerarası diyalog” çerçevesine doğru potansiyel siyasi bir değişime işaret ediyor görünmektedir. Kitabın muhtevası yalnızca teologlar, tarihçiler ve siyaset bilimciler için değildir. Her medeniyete mensup sıradan vatandaşlara da bu kitabı okumalıdır”.

W. Andy Knight, Uluslararası İlişkiler Profesörü, Alberta Üniversitesi, Kanada.

Teşekkürler

Bu kitap Birleşmiş Milletler Üniversitesi [United Nations University (UNU)] ve Oslo Uluslararası Barış Araştırmaları Enstitüsü [International Peace Research Institute (PRIO)] tarafından başlatılan ve tamamlanan ortak bir projenin sonucudur. Proje, coğrafi ve kültürel açıdan geniş bir alana yayılan katılımcılara dayanmaktaydı; bu yüzden de zengin ve benzersiz bir cilt ortaya çıktı. Başlangıçtan itibaren bu proje bilinçli olarak teoloji, tarih, felsefe ve hukukun da içinde yer aldığı çok geniş bir disiplin bakış açısını kapsamaya çalıştı.

Oldukça kısıtlı olan fonlarımız, ek fon sağlayan yardımlarına minnetle teşekkür ettiğimiz Norveç Dış İşleri Bakanlığı ve Norveç Araştırma Konsilinin cömertliğiyle tamamlandı. Keza teşekkürlerimiz, bu kitabın bölümlerinin ilk defa sunulduğu bir çalışmaya ev sahipliği yapan PRIO'nun Kıbrıs Merkezine, araştırma grubu için değerli yönetsel destek sağlayan PRIO'daki Igneborg Haavardsson ve UNU'daki Yoshie Sawada'ya, 9. Bölüm'ü (Şii İslam'da Savaş Normları) Farsçadan İngilizceye çeviren Dr. Morteza Mirhashemi ve Profesör Mohammad Faghfoory'yedir. Ve elbette UNU Press'teki Robert Davis'in değerli editöryal katkısı kadar bu cildin daha iyi hâle gelmesini sağlayan ayrıntılı yorumları ve teklifleri olan iki isimsiz akran eleştirmenimize de candan müteşekkirimiz.

Vesselin Popovski

Gregory M. Reichberg

Nicholas Turner

Katkıda Bulunanlar

Rabbi Jack Bemporad, 1992'deki kuruluşundan bu yana, Dinlerarası Anlayış Merkezinin [The Center for Interreligious Understanding] müdürlüğünü yaptı. Keza Alpina, New Jersey'deki Chavurah Beth Shalom'da kıdemli rabbani âlim ve Roma'daki Vatican Angelicum Üniversitesi Dinlerarası Araştırmalar profesörüdür. Otuz yıldan daha uzun bir süredir inançlararası diyalogu teşvik eden Bempord, Papa II. John Paul'dan Dalai Lama ve eski İran Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi gibi birçok dinî liderle bir araya geldi. *Our Age: The Historic New Era of Christian-Jewish Understanding*'in [Çağımız: Hristiyan-Yahudi Anlayışında Tarihi Yeni Dönem] yazarı olan Rabbi Bemporad, Focolare Hareketi'nin verdiği Luminosa Ödülü'nü ve Pamapo Koleji Holokost ve Soykırım Merkezinin verdiği Roul Wallenberg Merkezi İnsani Liderlik Ödülü'nü aldı.

Mahinda Deegalle, Harvard Üniversitesi Dünya Dinleri Çalışmaları Merkezinde misafir akademisyen, Bath Spa Üniversitesi (İngiltere), Tarihî ve Kültürel Çalışmalar Okulunda kıdemli okutmandır. *Journal of Buddhist Christian Studies*'in [Budist Hristiyan Çalışmaları Dergisi] editörü ve Birleşik Krallık Budist Çalışmaları Birliği [The United Kingdom Association for Buddhist Studies] komite üyesidir. Ayrıca *Buddhist Studies Review* [Budist Çalışmaları İncelemesi] ve *H-Buddhism*'in kitap tanıtım editörlüğünü yapmaktadır. *Popularizing Buddhism: Preaching as Performance in Sri Lanka* [Budizmi Popülerleştirmek: Sri Lanka'da Performans Olarak Vaaz] (State University of New York Press, 2006); *Dharma to the UK: A Centennial Celebration of Buddhist Legacy*'nin [Dharma'dan Birleşik Krallık'a: Budist Mirasın Yüzüncü Yıl Kutlaması] (World Buddhist Foundation, 2008) yazarı ve *Pali Buddhism*'in [Pali Budizm] editörüdür (Curzon, 1996). Akademik ilgileri modern Sri Lanka'da silahlı çatışma ve şiddetle ilişkili savaş ahlakı ve manastır siyaseti üzerinde odaklanmaktadır.

Davood Feirahi [Davud Feyrahî], Tahran Üniversitesinde Siyaset Bilimi Bölümünde yardımcı doçenttir. İran, Zencan'da 1946'da doğdu. Kum'da İslami eğitim veren Medresede ve Tahran Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümünde (lisans, master ve doktora) okumuştur. 1997'de aynı üniversitede İslam Siyaset Düşüncesi ve Sistemi profesörü oldu. Prof. Feirahi

İslam Siyasi Düşüncesi ve Çağdaş İslam Siyasi Sistemlerine dair elliye yakın makale yazmıştır. Yayınları arasında şunlar yer alır: *Qudrat, Dâneş, va Maşro'eyyat dar İslam* [İslamda Güç, Bilgi ve Meşruiyet] (Tahran: Ney Publication, yedinci bsk. 2008), *Nezam-i Siyasi ve Dowlat dar Eslâm* [İslam'da Siyasi Düzen ve Devlet] (Tahran: Samt Yayınları, 6. bsk., 2008), *Tarih-i Taavvol-i Dowlat dar İslam* [History of Developments of State in Islam], (Kum: Müfid Üniversitesi Yayınları, ikinci bsk., 2008) ve *Raveşşenasi-ye Dâneş-e Siyasi dar Tamaddun-e İslami* [İslam Medeniyetinde Siyasi Bilgi Metodolojisi] (Kum, 2008).

Robert Kisala, doktora çalışmasını Tokyo Üniversitesinde Dinî Araştırmalar alanında tamamlamıştır. *Prophets of Peace: Pacifism and Cultural Identity in Japon's New Religions* [Barış Peygamberleri: Japonya Yeni Dinlerinde Pasifizm ve Kültürel Kimlik] (University of Hawaii Press, 1999) ve *Religion and Social Crises in Japon: Understanding Japon Society through the Aum Affair* [Japonya'da Din ve Toplumsal Krizler: Aum Olayı Üzerinden Japon Toplumunu Anlamak] (Mark Mullins'la beraber, Palgrave, 2001). Daha önce Japonya, Nagoya'daki Nanzan Üniversitesinde profesörlük yapan Kisala şimdilerde, Romada Katolik bir misyoner cemaati olan Kutsal Kelam Topluluğu Genel Konsilinin [General Council of the Society of the Divine Word] bir üyesidir.

Valerie Ona Morkevicius (Siyaset Bilimi doktorası, 2008; Master, Chicago Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Komitesi, 2000), teolojik görüşler ve siyasi güç arasındaki ilişkiler üzerinde odaklanarak Hristiyan, Hindu ve İslami geleneklerdeki adil savaşa dair bakış açılarını karşılaştırmaktadır. Morkevicius'un "Just War: an ethic of restraint or the defense of order" ["Adil Savaş: Sınırlama etiği veya düzenin savunulması"] başlıklı yazısı, *Justice and Violence: Political Violence, Pasifism and Cultural Transformation*'da [Adalet ve Şiddet: Siyasal Şiddet, Pasifizm ve Kültürel Dönüşüm] (editörler: Allan Eickalman, Eric Nelson and Tom Lansford, Ashgate Press, 2005) yayımlandı.

Vesselin Popovski, Kıdemli Akademik Program Memuru ve Birleşmiş Milletler Üniversitesi Barış ve Yönetişim Alanında Uluslararası Düzen ve Adalet Çalışmaları program müdürüdür. Daha önce Bulgaristan Dışişlerinde Birleşmiş Milletler büro memuru ve ardından Londra'daki Bulgaristan Elçiliğinde birinci kâtip görevlerinde bulunan bir diplomattır. İngiltere, Exeter Üniversitesinde öğretim görevlisi ve Avrupa

Çalışmaları program müdürlüğü görevlerinde bulundu (1999-2002). Uluslararası Müdahale ve Devlet Egemenliği Komisyonu [The International Commission on Intervention and State Sovereignty (ICISS)] Koruma Sorumluluğu Raporu'na katkıda bulunanlardan ve *The Princeton Principles of Universal Jurisdiction*'ın [Princeton Evrensel Yargı Yetkisi İlkeleri] (2001) editörlerinden biriydi. 2002'de "Legal Protection of Individual Rights in Russia" ["Rusya'da Bireysel Hakların Yasal Koruması"] adlı Avrupa Birliği projesini gerçekleştirerek Moskova'daki the International Helsinki Federation for Human Rights için çalıştı. Arabulucuk, insan hakları, Uluslararası Ceza Mahkemesi ve Birleşmiş Milletler Reformlarına dair yayımlar yaptı. En son kitabı *International Criminal Accountability and the Rights of Children*'dir [Uluslararası Cezai Sorumluluk ve Çocuk Hakları] (K. Arts'la ortak edisyon, Hague Academic Press, 2006.).

Gregory M. Reichberg, Oslo, Uluslararası Barış Araştırmaları Enstitüsü'nde [International Peace Research Institute (PRIO)] araştırmacı profesördür. Norveç Teoloji Okulu [Norwegian School of Theology] (Oslo) ve Avustralya Millî Üniversitesinde [Australian National University] (Canberra) mifasir araştırmacıdır. *The Ethics of War* [Savaş Etiği] (Blackwell, 2006) ve *the Ethics, Nationalism, and Just War*'u [Etikler, Milliyetçilik ve Adil Savaş] (Catholic University of America, 2007) çalışmalarında ortak editörlük yaptı. Reichberg büyük ölçüde "*Jus ad Bellum*" in War: *Essays in Political Philosophy* [Savaşta "*Jus ad Bellum*": Siyaset Felsefesi Üzerine Denemeler] (Cambridge University Press, 2008) ve *Just and Unjust Warriors* [Adil ve Adil Almayan Savaşçılar] (Oxford University Press, 2008) içinde yer alan "Just War and Regular War: Competing Paradigms"ın da ["Adil Savaş ve Düzenli Savaş: Rakip Paradigmalar"] bulunduğu adil savaş teorisinin tarihsel yönleri üzerine yayımlar yaptı.

Kaushik Roy, Güney Asya savaşları hususunda uzmanlaşmıştır. Uluslararası Barış Araştırmaları Enstitüsü İç Savaş Çalışmaları Merkezinde [The International Peace Research Institute, the Center for the Study of Civil War] (Oslo), araştırmacıdır. Keza, Kalküta'daki Presidency Koleji Tarih Bölümünde okutmandır. 6 kitap ve *Journal of Military History* [Askerî Tarih Dergisi] ve *War in History* [Tarihte Savaş] gibi hakemli dergilerde 30 makale yayımladı. En son çalışmaları *Brown Warriors of the Raj* [Raj'ın Kahverengi Savaşçıları] (New Delhi: Manohar, 2008) ve

1857 Uprising [1857 Ayaklanması] (Londra/ Kalküta: Anthem, 2008) ve *The Oxford Companion to Military History of Modern India [Oxford Modern Hindistan Askerî Tarihi Rehberi]* adlı kitabının ise yakın zamanda çıkması bekleniyor.

Amira Sonbol, Georgetown, Dış Hizmetler Okulunda [School of Foreign Service] İslam Tarihi, Hukuku ve Toplumu profesörüdür. Modern Mısır tarihi, İslam tarihi ve hukuk, kadın çalışmaları, toplumsal cinsiyet ve İslam alanlarında uzmandır. Şunların da içinde yer aldığı birçok kitabın yazarıdır: *The New Mamluks: Egyptian Society and Modern Feudalism [Yeni Memlûkler: Mısır Toplumu ve Modern Feodalizm]*; *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History [İslam Tarihinde Kadın, Aile ve Boşanma Hukuku]*; *Women of the Jordan: Islam, Labor and Law [Ürdünlü Kadınlar: İslam, Emek ve Hukuk]*; *Beyond the Exotic: Muslim Women's Histories [Egzotik Olanın Ötesinde: Müslüman Kadınların Tarihleri]*. *HAWWA: the Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*'ün [*HAWWA: Orta Doğu ve İslam Dünyası Kadın Dergisi*] (Brill Yay.) baş editörü; Selly Oak Kolejleriyle ortak yayımlanan ve dört ayda bir çıkan olan *Islam and Christian-Muslim Relations [İslam ve Hristiyan-Müslüman İlişkileri]* dergisinin ortak editörüdür.

Yuri Stoyanov, Sofya Üniversitesinden mezun oldu ve felsefe yüksek lisansını ve doktorasını Londra Üniversitesinden aldı. The Royal Asiatic Society'nin üyesi olan Stonyanov, Londra Üniversitesine bağlı SOAS'ta görev yapmaktadır. Kudüs'teki Albright Arkeoloji Enstitüsü araştırmacıdır. Oxford, St. Edmund Hall, Warburg Enstitüsünde F. A. Yates Araştırmacısı ve the Kudüs İbrani Üniversitesinde [Hebrew University of Jerusalem] Lady Davis Araştırmacısı oldu. Kudüs'te, daha önce İngiliz Arkeoloji Okulu [British School of Archeology] olan İngiliz Akademisine [British Academy] bağlı Kenyon Enstitüsünün müdürlüğünü yaptı (2006-2008). Kitapları: *The Hidden Tradition in Europe [Avrupa'daki Saklı Gelenek]* (1994), *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650-1450 [Bizans Dünyasında Hristiyan Düalist Heretikler c. 650-1450]* (yrd. ed. ve çev.), *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*'dir [*Öteki Tanrı. Antik Çağdan Kathar Heretikliğine Düalist Dinler*] (2000).

Nicholas Turner, Birleşmiş Milletler Üniversitesi Barış ve Yönetim [Peace and Governance] Programında Akademik Program Yardımcısıdır. Yüksek lisansını İngiltere’de Kent Üniversitesinde Uluslararası İlişkiler alanında tamamladı, burada daha önceleri önce yerel yönetimler ve yardımlar için çalıştı. Aoyama Gakuin Üniversitesinde ve Tokyo’daki Hosei Üniversitesinde eğitim-öğretim faaliyetinde bulundu. Hususi araştırma ilgileri, insan hakları ve etik konularıdır. Bunlardan da özellikle adil savaş teorisi, evrenselcilik/ kültürel izafiyetçilik tartışması, koruma sorumluluğu, terörizm ve insan hakları yükümlülüklerindeki istisnalara yönelik meşrulaştırmalar üzerine odaklanmaktadır. Şimdilerde özel askerî şirketlerin ve diğer devlet dışı aktörlerin askerî çatışmalardaki artan rolünün adil savaş teorisi üzerindeki etkilerini araştırmaktadır.

Giriş

Vesselin Popovski

Savaş rasyonel bir seçimdir ancak yine de savaşın rasyonelitesinin gerisindeki muayyen ideolojiyi arama -farklı inançlarla, ilkeler veya dogmalarla karar verme pragmatizmini birleştirme- arzusu sürekli var olmuştur. Doğu-Batı ideolojik karşılaşmasının sona ermesiyle birlikte çatışmanın kaynaklarını ve doğasını yeniden ele almaya yönelik teşebbüslerde bulunuldu. Samuel Huntington, komünizmin çöküşü Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte çatışmaların ulusal, etnik veya dinî grupların ayrım çizgileri boyunca ortaya çıkacağını ve bunun da aslında dini, ideolojik bir *causa belli* [savaş sebebi] olmak suretiyle geri getireceğini iddia ettiği bir “medeniyetler çatışması” fikrini ilk kez ortaya atmıştır. Dinlerarası veyahut “kutsal savaş”, Huntington’dan yüzyıllarca önce de vardı. Din adamları, akademisyenler Haçlı seferlerinin dinî üstünlük mü yoksa kutsal savaşçıların yabancı bir ülkeyi ele geçirme gibi maddi menfaatler için Tanrı’nın adını kullanma -veyahut daha ziyade suiistimal etme- olup olmadığını tartışmışlardır.¹⁴ Bazıları çatışmaların sebeplerini basitleştirmesinden dolayı Huntington’a karşı çıktı ve medeniyet kimliklerinin mecburen katı yapılar olmadıklarını resmî, gayriresmî, ortodoks ve ortodoks olmayan medeniyetlerin bulunabileceğini ileri sürdü.¹⁵

Bugün daha fazla ülkede daha fazla insan, bireysel düşünce özgürlüğüne sahip ve bunu kullanarak bağımsız bir biçimde kendilerini etnik veya dinî ayırt edici özellikleri vasıtasıyla tanımlayıp tanımlamayacaklarına yahut önceden belirlenmiş bağlılıklara karşı koyup koyamayacaklarına karar veriyor.¹⁶ Ancak şiddetli çatışmaların birçoğu -Keşmir, Kuzey İrlanda, Bosna, Kosova, Çeçenya, Darfur ve Irak-, dinlerarası çatışmalar şeklinde sunuldu; bu da dinî geleneklerin devletler arasındaki savaşları ve devletler içindeki isyanları nasıl meşrulaştırdıkları hakkında tartışmalara yol açtı.

14 Christopher Tyerman, *God's War: A New History of the Crusades*. London: Allen Lane, 2006.

15 Mesela Edward W. Said, “The Myth of the Clash of Civilizations”, 1998’de Massachusetts Üniversitesinde verilen konferans. Said burada, bir medeniyetler ittifakını ve farklılıkların birlikte yaşamasını savunmuştu.

16 bk. Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny, Issues of Our Time*. New York: W. W. Norton, 2006.

Son zamanlarda, bütün dünyada -Moskova, New York, Colombo, Bali, Madrid, İstanbul, Londra, Mumbai, Cezayir ve başka yerlerde-, dinî motivasyonlarla hareket ettiklerini iddia eden organizasyonların gerçekleştirdiği terörist saldırılar, dinlerin şiddete yönelik tutumları hakkında daha fazla soruyu gündeme getirmiştir. Din ve şiddetin nasıl ilişkilendirildiğini anlayabilmek için insanın asli dinî metinlere ve dinî gelenekler içinde daha sonra ortaya çıkan öğretilere ve yorumlara bakması gerekir. Dünya dinlerinin güç kullanımını ne zaman ve nasıl meşrulaştırdıklarının yeni bir çözümlemesi, yakın zamanda yaşanan çatışmaların, terörizmin, asimetrik savaş hâlinin, soykırımın, etnik temizliğin ve insanlığa karşı suçların açıklanmasında aşırı basitleştirmelerden kaçınmak için zorunludur. Bu tür meselelerin açıklanmasının önemi, dinlerin insan medeniyetinin temelleri -insan bilincinin motivasyonunun ve davranışının dayanak noktaları- olmaya devam etmesi gerçeğinden kaynaklanır.

Bu kitap, Tokyo'daki Birleşmiş Milletler Üniversitesi (UNU) ve Oslo'daki Uluslararası Barış Araştırması Enstitüsü (PRIO) tarafından yönetilen ortak bir projenin bir neticesidir. Söz konusu proje, dünya dinî geleneklerinin bilhassa savaşı (*jus ad bellum* [savaş açma şartları]) ve savaş yöntemlerini (*jus in belli* [adil savaş]) nasıl meşrulaştırdıkları hususuna dair araştırma yapmaya ve orijinal bölümler yazmaya davet edilen teolog ve tarihçileri bir araya getirdi. Batılı yazarlar tarafından din ve savaş hakkında birçok kitap yazıldı. Bu kitap projesinin ayırt edici özelliği, her bir gelenekte derin kökleri olan akademisyen ve din adamlarını bir araya getirmiş olmasıdır. Biz bilinçli bir şekilde, gelenekler içindeki dâhili tartışmalara çok daha doğrudan erişim sağlamayı ve bu tartışmaları *jus ad bellum* [savaş açma şartları] ve *jus in bello* [adil savaş] mülâhazalarına doğru kanalize etmeyi hedefledik. Kitabımız, hem bütün ana geleneklerin tarihsel kökenlerini ve yorumlarını açıklamaya hem de onları modern savaşın zorluklarıyla ilişkilendirilmeye hasredildi. Bu kitabın esas değerlerinden birisi bütün yazarların kendi dinleri hususunda engin bir uzmanlığa sahip ve hem entelektüel hem de duygusal açıdan bu tartışmalarla meşgul olmalarıdır.

Kitap birçok tarihsel metin üzerinde derinlemesine düşünür; dünya dinlerinin, saldırı ve savunma savaşını birbirinden nasıl ayırdıklarını; zorunluluk, uygunluk, haklı sebep ve haklı maksatla savaşanlar ve savaşmayanlar arasındaki ayrımı nasıl yaptıklarını ortaya koyar. Elinizde-

ki çalışma yargılardan kaçınır; “doğru” yahut “yanlış” gibi yaftalamalar yapmaz ve modern dünyanın ister medeniyetlerin “çatışması” veya bir “ittifakı” şeklinde olsun karakterize edilip edilmemesi gibi genelleştirmelerle ilgilenmez. Yazarlar, her din üzerinde ayrı ayrı odaklandı ve çatışmacı karşılaştırmalardan kaçındılar. Okuyucular bu kitapta, açık bir biçimde dinî ve ahlaki perspektifler arasında muayyen uygunluklar gösteren benzerlikler ve örneksemeler ve keza onların farklılıklarını ortaya koyan dinlerin hususi ayırt edici özelliklerini bulabilir. Bu kitap dinleri hangisinin güce son çare olarak başvurmaya yönelik daha müsamahakâr veya daha yasaklayıcı olduğu şeklinde tasnif etmeyi değil savaşın adil sebeplerine ve izin verilebilir enstrümanlarının kaynaklar ve yorum çeşitliliğine bakmayı hedeflemektedir. Bir başka zorluk bölümlerin farklı zamanlarda bölünmelere, birleşmelere, ilerlemelere ve gerilemelere maruz kalmış her bir geleneğin yüzler hatta binlerce yıllık evrimini açıklıyor olmasıdır. Sünnî ve Şii İslam; Katolik, Ortodoks ve Protestan Hristiyanlık; Theravada Budizm’i; Japon dini ve Hinduizm, bütün bunların hepsinin arasında tarihsel bağlar, kopukluklar, diyaloglar ve düşmanlıklar mevcut. Yazarlar, siyasetin yönlendirdiği maksatlar adına dinî metinlerin ortaya konulan farklı ve yanlış yorumlarını, belirsizlikleri ve iradi suiistimalleri ayrıntılı bir şekilde ele alarak dinlerin hem pasifist hem de savaşçı mesajlarını üzerinde yeniden durdular.

Kitap, bu kapsamlı tarihsel bakış açısına ilaveten yakın zamanlardaki (Ağustos 2006’da Lübnan’da yaşanan gibi) silahlı anlaşmazlıkların değerlendirmesini yapmanın yanında dinlerin -uluslararası rejimler ve (Birleşmiş Milletler gibi) organizasyonların yaratılması gibi- modern gelişmelere nasıl tepkiler gösterdiklerini ortaya koymayı da hedefler. Bölümler ilerledikçe başka şeylerle birlikte köken ve yorumun, adalet ve adaletsizliğin, meşru ve gayrimeşrunun gerçeklikleri ortaya çıkacaktır. Bu da dinî öğretilerin norm oluşturmak adına nasıl uğraştıklarını ortaya koymak ve çözümlemek için dinlerin ve savaş normlarının birbirine geçmiş doğasının yeniden düşünülmesine olduğu kadar dinî literatür bakış açısından savaşın normlarına bakmak, barışa ve güvenliğe yönelik modern tehditleri ve -*in extremis* [ölüm anında]- askerî güç kullanmayı da içeren bu tehditlere yönelik cevapları anlamaya da yardım edecektir. Özetle bu kitabın ana konusu, dünya dinlerindeki savaş normlarının gelişimini sunmaktır.

Bölümler, ele alınan dinlerin ortaya çıkış tarihleriyle uyumlu olacak şekilde, kronolojik biçimde düzenlendi. Ele alınacak ilk din, günümüze kadar ulaşan kutsal metinleri diğer geleneklerden, zaman bakımından daha eski tarihlere giden Hinduizm'dir. Şu hâlde kitap, Budizm'in Hinduizm'den ve Hristiyanlık ve İslam'ın İbrahim/ Yahudilik'ten geliştiği gerçeğini yansıtır. Bu kronolojik yaklaşımı katı bir şekilde sürdürmek için Yahudiliğin Hinduizm'in ardından ikinci sıraya konulması gerekse de tercih edilen bu düzen aynı geniş aileye mensup olan dinleri bir arada gruplamayı hedefler: Hindu-Budist, Yahudi-Hristiyan ve İslam.

Kaushik Roy'un bölümü, Hinduizm'in etiğin ve Hindistan'daki organize şiddetin dinamiklerini şekillendirmedeki rolünü ele alır ve Hindu dininin, Hindistan askerî stratejilerinin evriminde anahtar bir faktör olduğuna işaret eder. Din ve şiddet arasındaki ikircikli ilişkiyi, Batı dünyasının savaşı sekülerleştirme teşebbüsleriyle kıyaslandığında şiddetin savaşçının ahlaki özü olmayı sürdürdüğü Asya'nın büyük bölümünde dinin savaşın tabiatının anlamada hayati olduğu tartışması üzerinden inceler. Onun çözümlemeleri, savaşın reddinin yalnızca marjinal ve nispi olarak yeni bir eğilimken yüzyıllar boyunca savaş hakkındaki realist görüşün oldukça saygı duyulan bir şey olduğunu göstererek Hinduizm'in hakiki pasifist bir din olduğu görüşüne meydan okur. Gandhi dışında Hindu teorisyenlerinin hiçbiri pasif direnişe dair konuşmamıştır. Roy, gerçekte Hinduizm'de pasifizmin değil savaş normlarının tarihsel açıdan savaşın öldürücülüğünü azaltma ve savaşın savaşmayanlar üzerindeki etkisini mutedil hâle getirme gibi insani ilkeler ortaya koyduğunu ifade eder. Bu bölüm, tarihsel çözümlemenin modern siyasi düşünceleri anlamaya nasıl yardım edebileceğini ortaya koyar ve bugün bile Hint yönetici elitlerinin zihninin geleneksel felsefeler tarafından şekillenmeye devam ettirildiği sonucuna ulaşır. Savaşmayı etkileyen Hindu din adamlarının öğretilerinden daha ziyade Hindu dinî metinleridir.

Mahinda Deegalle'in bölümü Buda'nın öğretilerinin, Theravada geleneklerinin ve onların Mahayana alternatiflerinin değerli, karşılaştırmalı bir incelemesini sunar. Budizm bir savaşı meşrulaştırır mı? Budistler bir orduya katılabilir mi? Eğer öyleyse onların Budist kimliğine ne olur? Nüfusunun çoğunluğunu Budistlerin oluşturduğu devletler savaş durumlarını nasıl yönetebilirler? Bu tür durumlarda Budizm'in rolü nedir? gibi önemli sorular sorarak Budist olmanın ve savaşa kalkışmanın

çelişkisini ele alır. Deegalle, çeşitli Budist kaynaklarını ortaya koyar ve tabiatıyla savaş kavramsallaştırması ile bugün hâlâ şiddetin mahvettiği bir ülke olan Sri Lanka Theravada Budist geleneğinin güç kullanımına odaklanır. Bu bölüm, şiddetin devleti korumak maksadıyla meşrulaştırılıp meşrulaştırılamayacağını sorarak çağdaş çatışmayı anlama hususuna önemli bir kıymet ve değer sunar. Deegalle hem tarihsel hem de çağdaş yorumları değerlendirdiği gibi teori ve uygulamada savaşın genel anlamda Budist öğretisiyle ve Budist yaşam tarzıyla nasıl uyuşmaz olduğunu ve bu yüzden de Sri Lanka'daki savaşın temel Budist öğretilerinin ve uygulamalarının geliştirilme ve nakledilme tarzına meydan okuduğunu ortaya koyar.

Robert Kisala'nın bölümü, Japon tarihi bağlamında Budist ve Şinto geleneklerinin savaş ve barış üzerindeki etkisini açıklar. XX. yüzyıl öncesine kadar Japonlar çok az uluslararası silahlı mücadeleye dâhil oldular. Modern öncesi Japon barış anlayışı üzerindeki en önemli etki dâhili çatışma ve toplumsal düzen tecrübesiydi. Bu durum, Meiji yönetimi tarafından zorunlu askeri hizmetin getirildiği ve ulusal silahlı bir ordunun kurulduğu Tokugawa döneminin sonunda değişti. Japonya etki alanları meselesinde 1894'te Çin'le savaşa girdi, Tayvan'ı kolonisi hâline getirdi ve daha sonra Rusya'yla savaştı, birtakım imtiyazlar ve Mançurya'nın kontrolü kendisine verildi. Japonya, 1910'da Kore'nin ilhakıyla ve I. Dünya Savaşı'nda Almanya'yla savaşan Avrupa güçleriyle ittifak kurarak kontrol bölgesini genişletebildi. Tam bu bağlamda, çok sayıda Hristiyan misyonerin faaliyetleriyle Batılı pasifist ve "adil savaş" düşünceleri Japonya'daki entelektüel ve kamu söylemine girdi. Kisala, II. Dünya Savaşı'ndaki yenilginin, savaş sonrası işgal ve yok edici atom bombalarının kullanımının, özellikle Anayasanın 9. maddesindeki güç kullanımına karşı ve savaşın reddi karinesinin "pasifizm"e yönelik Japon tutumlarını nasıl şekillendirdiğini gösteriyor. Pasifizmin yanı sıra Kisala, savaş ve barışa dair Japon dinî anlayışının ikinci bir karakteristiğini tespit eder ve onu "medeniyetsel ahlak" şeklinde adlandırır. Bu, bireysel ahlaki gelişim ve zaman zaman da kültürel bir üstünlük duygusundan türetilmiş karışıkların oluşturduğu bir şemaya yönelik çift yönlü vurgusuyla benzersiz olup Japonlara has bir anlayıştır. "Medeniyet" düşüncesi varlığın rafine edilmiş, medenileştirilmiş bir durumuna götüren bireyin ahlaki yükselişinin fiilî bir takibini vurgular. Bu, "medenî" ve "gayr-ı medenî" bölgeler arasındaki kavramsal bir ayrıma götürebilir. Bu, yeri geldiğinde

bir kimsenin kendi bölgesinde mutlu olmasını sağlayan “medeniyet”in faydalarını yaymayı hedefleyen kültürel bir misyonla da sonuçlanabilir. Kısala, “medenileştirici” misyonunun Japonya ve Batı’nın askerî ve sömürgeci talebini meşrulaştırma veya en azından ilham etmek için kullanımı arasındaki ortak noktayı bulur.

Kitap bundan sonra üç İbrahimî monoteistik dine döner: Jack Bemporad’ın Yahudilik üzerine bölümü ve Hristiyanlık üzerine -Gregory Reichberg’in Katolikliği, Yuri Stoyanov’un Ortodoksluğu ve Valerie Morkevicius’un Protestanlığı ele aldığı- üç bölüm ve Davood Feirahi’nin Şii ve Amira Sonbol’un Sünni İslam üzerine yazdıkları iki bölüm. Yine bu bölümün düzeni, en eski gelenekten başlayarak en genciyle biten tarihsel bir kronolojiyi takip eder.

Jack Bemporad, Yahudi geleneğinin açıkça *jus ad bellum* ve *jus in bello*’nun adil savaş kategorileriyle faaliyet göstermediğini gerçeğini teslim ederken diğer yandan Kitab-ı Mukaddes ve rabbani kaynakların çok benzer mülahazalarla nasıl meşgul olduklarına işaret eder. Bazı Yahudi açıklamaları, savaşa girmek için haklı sebeplere ve savaşın doğru şekilde yürütülmesine katkıda bulunanlar şeklinde kategorize edilebilir. Yahudilikteki bu ilkeler ve adil savaş teorisi arasındaki önemli farklılık, savaşın tabii bir durum olmadığı ve evrensel barışın bir gerçeklik olabileceğine dair Yahudi inancıdır. Eski Ahit acımasız toplu kıyımların anlatılarını içerse bile Kitab-ı Mukaddes ve rabbani kaynaklar savaştan daha çok barışla ilgilidir. Bemporad, diğer yazarlarla benzer şekilde, yüzyıllar arasında dikkat çekici bir tarihsel yolculuğa çıkıyor ve oradan günümüz devlet meselelerine ulaşıyor. Bir Yahudi devleti ünvanıyla İsrail’in kendi varoluşunu ve davranışlarını Yahudi geleneği ve mirası, dolayısıyla evrensel etik kategorileri açısından açıklama görevinden vazgeçemediğini ileri sürüyor. Eğer İsrail, seküler ulus bir devlet ise realpolitığe uygun davranır ve -eğer uygulayacaksa- ahlaki ikincil olarak uygular, hepsi o kadar. Bu çıkmaz, asimetrik savaş meselesi ve Holokost sonrası hayatta kalma zorunluluğuyla daha karmaşık bir hâl alır. Asimetrik savaş durumu, tedricen gelişti ve siyasi ve dinî faktörler arasındaki uçurum derinleşti. 1930’larda, daha sonra İsrail adını alacak olan devlet tarafından geliştirilen silahların kısıtlanması ve saflığı kavramları sürekli gözden geçirilmiş ve kitle imha silahları, gerilla savaşı, terörizm ve intihar bombacılığı nedeniyle modern savaşta muharip olmayan düşmanların

korunması hususu giderek daha fazla sorgulanır hâle gelmiştir. Keza tarihsel miraslarında Holokost'tan kurtulan çok sayıda insanın, çoğu savaşçı olmayan milyonlarca Yahudi'nin nasıl toplu imha için seçildiklerine tanıklık etmiş olmaları da önemlidir. Gayriinsani Nazi ideolojisi -o zaman birçok kimsenin önceden kestiremediği- Milletler Cemiyeti ve yönetimlerin durduramadığı, gerçek ve tam anlamıyla uygulanmış soykırım politikalarına yol açtı. Bunun bir neticesi de İsrail'in, hâlâ bir "kuşatılmışlık zihniyetiyle" yaşıyor olmasıdır; ancak büyük zorluk Bemporad'ın belirlediği gibi modern savaş yöntemleri söz konusu olduğunda sahih Yahudi ahlakının nasıl muhafaza edileceğidir.

Gregory Reichberg, adil savaş teorisinin özsel kökenlerinin bulunabileceği Katolik Hristiyanlıkta savaş etiğini ortaya koyuyor. Reichberg, dört yaklaşımı -pasifizm, adil savaş, ebedî barış ve düzenli savaş- betimler ve kapsamlı bir şekilde yüzyıllar boyunca farklı tarihsel bağlamlarda değişen eğilimleri ve dinamikleri çözümler. Bu dört yaklaşımın, izole bir ortamda gelişmediğini ve onların farklı unsurlarının sık sık aynı Katolik düşünürlerin bakış açısında bütünleştirildiğini ortaya koyar. Bu içsel bağlılık, savaşın haklı sebepleri ve hedeflerine adil/ haklı otorite unsurunu ekleyerek bu gelenek içindeki adil savaş teorisinin karmaşıklığının ve zenginliğinin çoğu nedenini açıklar. Reichberg ayrıca Ambrose ve Augustine gibi erken dönem Katoliklerin, savaşın yalnızca adil bir barışın korunması için yapılabileceğine dair inançlarının nasıl yavaş yavaş savaşa başvurmanın kendisiyle değerlendirileceği temel bir normatif kavrama dönüştüğünü göstermektedir. Bunların neticesinde kişisel kazanç, güç, hâkimiyet, sahip olunan bölgenin genişletilmesi gibi itkiler ve ekonomik sebepler, açıkça savaşın meşrulaştırabilen/ haklı sebepler listesinden çıkartılır. Erken dönem öğretilerin zenginliğine rağmen fiilî adil savaş teorisi, Gratian gibi kilise hukukçularının savaşa ve şiddete yönelik erken dönem metinlerinin -Kitab-ı Mukaddes'ten paragraflar, Augustine'in ifadeleri ve kilise konsillerinin beyanları, antik Roma hukukundan formülasyonlar- bir doktrin hâlinde düzenlenmeye başlandığı daha sonraki birkaç yüzyıl boyunca ortaya çıkmadı. *Jus ad bellum* üzerine odaklanan bu bölüm hem alan hem de zaman bakımından oldukça kapsamlıdır. Burada Katolik geleneğinin günümüze kadar olan gelişmeleri açıklanır, adil savaşın Milletler Birliğinde ve BM Sözleşmesinde güç kullanımına dair yasağın şekillenmesindeki rolünü tartıştığı gibi Kosova'daki insani müdahaleye yönelik papalık atıflarını iktibas ederek Vatikan'ın yakın zamanlardaki mesajlarını araştırır.

Yuri Stoyanov'un bölümü, silahlı güç kullanımı ve savaş yöntemlerine yönelik Doğu Ortodoks Kilisesi'nin tutumlarını çözümlemek gibi muazzam, neredeyse imkânsız bir görevi üstlenir. İstifade ettiği metinlerin büyük bir kısmı yayımlanmamış ve İngilizceye tercüme edilmeden kalmıştır; hatta yayımlanmış olanlar bile Katoliklik ve Protestanlıktaki gelişmelere paralel şekilde aynı derecede bilimsel ilgiye mazhar olmamıştır. Büyük kısmı itibarıyla şimdiye kadar bilinmeden kalmış olan birçok metni değerlendiren ve onu kamunun bilgisi hâline getiren orijinal ve etkileyici bir bölümdür. Bahsolunan kapsamlı tarihsel akademik yolculuk, daha önceki iki bölüme benzer şekilde savaşa yönelik Hristiyan tutumun ana karakteristiği olarak pasifizm, adil savaş ve Haçlı seferi şeklindeki üçlü ayrıma uygun bir biçimde yapılandırıldı. Stoyanov, Ortodoks Doğu Avrupa'daki dini-ulusal ideolojilerin şekillenmesinin pasifizm ve adil savaşın geleneksel mevcudiyetiyle birlikte Haçlı seferlerinin unsurları denilebilecek şeyin ortaya çıkışına götürdüğünü keşfeder. Müşterek tarihsel Doğu Ortodoks tutumu/ yaklaşımı, yakın zamanlarda kategorik bir surette Ekümenik Patrik Bartholomeos ve kıdemli Ortodoks kilise adamlarının birçoğu tarafından yinelenmiştir. Stoyanov, mesela Ortodoks adil savaş geleneğinin nadir bir yorumunu ileri süren 2000 yılı Rusya Piskoposlarının Jubile Konsili'nin İman İkrarı gibi sistematik başka önemli bulgular da ortaya koydu. Söz konusu İman İkrarı, nefretin ve Tanrı tarafından verilen özgürlüğün yanlış kullanılmasının sebep olduğu mutlak kötü şeklindeki Ortodoks savaş görüşü üzerine açık bir vurguyla başlamakla birlikte keza kendini savunma, komşularını savunma ve "çiğnenmiş adaletin restorasyonu" gibi savaşın zorunlu olduğu durumları da belirler. Ulusal azizlerin ve kilise adamlarının saldırganlara karşı savunma savaşlarını kutsadıkları durumlara imada bulunur. Bu örneklerde savaşa başvurmayı meşrulaştırmak için İkrar, kilisenin adil bir savaşın kurallarını takip eden askerlerin Hristiyani faziletlerine yönelik yüksek saygısını yeniden üretir ve onları azizler olarak kutsayarak mükafatlandırır. Keza o, *jus in bello* normlarına dair Ortodoks öğretilerini niteleyen kutsal metin referanslarını kullanır. Bu, erken dönem Doğu Ortodoks metinlerinde ve meşrulaştırılabilir/ haklı savaş durumuna dair düşüncelerde genellikle görmezden gelinen bir konudur. Stoyanov keza, Rus Kilisesi'nin barışma taahhüdü ve onun savaş ve şiddetin propagandasına muhalefet etmeye adanması aracılığıyla Ortodoks

barış kavramlarının derinlikli bir yorumunu sunar. Eski Yugoslavya ve Sovyetler Birliği'nde ve Orta Doğu'daki askeri çatışmaların, teologlar ve tarihçiler kadar Ortodoks din adamları çevrelerini de modern savaşın meşrulaştırılmasıyla ilgili ahlaki problemleri daha sistematik şekilde ele almaya zorladığını gösterir. I. Körfez Savaşı'na dair Amerika'daki Ortodoks Kilisesi'nin Kutsal Piskoposlar Sinodu 1991'de yaptıkları genel bir açıklamada adil savaş teorisinin, savaşın asla teolojik anlamda meşrulaştırılamadığını iddia eden Ortodoks teolojik geleneğini yansıtmadığını ilan etti. Bu dorultuda Batı Hristiyan tarzı adil savaş sistemlerinin gerçekten Ortodoks Kilisesi için uygun olup olmadığına dair sorular sorulmuştur. Stoyanav, modern Ortodoks düşüncenin bu tür yeniden kavramsallaştırmaları harekete geçirecek teolojik ve etik görüşlere dair mevcut zengin mirası kesinlikle kullanabileceği sonucuna ulaşır.

Valerie Morkevicius'un bölümü, Protestan Hristiyan geleneğin savaş normlarının gelişimine nasıl katkıda bulunduğunu betimleyerek devam eder. Morkevicius, tarihsel kökene sahip beş kapsamlı grubu çözümler: Lutherci, Kalvinci, Anglikan, Evanjelik ve Anabaptist. Yazar, ilk üçü ve onların ardılları olan kiliselerin, Katolik seleflerinden miras aldıkları adil savaş teorisine dair geleneksel görüşü savunduklarını onaylar. Morkevicius, bu Protestan grupların adil savaş teorisini Katolik gelenekte olduğundan daha yüksek bir konuma verdiklerini bile ileri sürer. Bu ayrımların her birinin içinde çok sayıda bağımsız grubun bulunduğunu ve uygulamada onların büyük ölçüde farklılık gösterdiklerine ve hatta birbirlerini aynı ailenin üyeleri olduklarını bile kabul etmediklerine işaret etmek önemlidir. İlk üç gelenekle bağımsızlığı kabul edilmiş Hristiyan dinî gruplar (*denomination*) -kendilerinden kaynaklanan kardeş gruplar kadar Lutherciler, Kalvinciler ve Anglikanlar- sıklıkla ana devlet kiliseleri veya toplumları içinde en baskın güçler olmuşlardır. Evanjelikler -bağımsızlığı kabul edilmiş Hristiyan dinî gruplarıyla ve sektlerin içinde yer aldığı çok geniş bir gruplandırmadır- keza sık sık tarihsel köklerini üç gelenekten birinde veya daha çoğunda bulmuşlardır. Bu sebeple onların savaş hakkındaki inançları, kökenleri kadar çeşitlidir. Birkaç istisna dışında Anabaptistler, esasında pasifist bir doktrini savunan "barış kiliseleri" adıyla bilinen tanınmış, bağımsızlığı kabul edilmiş Hristiyan dinî gruplardan oluşurlar. Morkevicius Protestanlık içindeki üç baskın yaklaşımın evrimini araştırır: Pasifizm, gerçekçilik (veya Haçlı seferlerine katılma) ve adil savaş. Bu üçü arasında en dikkat çekenin adil sa-

vaş yaklaşımı olduğunu iddia eder. Adil savaş yaklaşımının öne çıkıyor olmasının sebebinin ne olabileceğiyle ilgili bağımsızlığı kabul edilmiş Hristiyan dinî grupların siyasette, toplumsal ve demografik terimlerde baskın ve daha çok kralların, imparatorların ve sömürgecilerin gücüne bağlı olmaları bir açıklama olabilir.

Ve kitabın son iki bölümü Davood Feirahi ve Amira Sonbol'un kaleme aldıkları İslam üzerine olan bölümler. Bunlar Şii ve Sünni İslam'ın görüşlerini monoteist İbrahimî dinlerin bir kemali oldukları şeklinde sunarlar. Yüzyıllar boyunca İslam toplumları savaş ve barışa ilişkin, İslami savaş etiği şeklinde adlandırılacak normlar ve gelenekler geliştirmiştir. Kur'an ve hadis literatürü, hukuk bilimi (fıkıh), siyaset ve tarihsel olayların zorunlu kıldığı kararlar, dinî ve siyasi liderler tarafından yapılan savaş hakkındaki teolojik yorumların hepsi İslam savaş etiğinin oluşumuna katkıda bulundular.

Davood Feirahi, "saldırı" savaşının yalnızca masum (on ikinci) İmam'ın emriyle gerçekleştirilebileceğini ifade eden geleneksel Şii fıkıhındaki *cihad* kavramının ayrıntılı bir değerlendirmesini sunar. Cihadın masum İmam'ın emrinin yokluğunda gerçekleştirilemeyeceği görüşü gerçekte, savunma savaşına dair bir yasak veya en azından onun bir ertelenmesidir. Aksine İmam'ın yokluğunda bile "savunma"cı cihada izin verilir: Eğer Müslümanlara bir düşman tarafından saldırılır veya eğer din ve Müslümanların yaşamları tehlikeye düşerse savunma savaşı, adil olmayan bir yöneticinin yönetimi altında bile dinî bir görev hâline gelir. Feirahi, şiddet içermeyen muhalefetle başlayıp ardından başkalarından yardım isteme ve eğer bunlar başarısız olursa düşmana karşı koymak için basitten daha karmaşık olana doğru zorlayıcı yaptırımların kullanımı gibi Şii İslam'daki kendini savunmanın farklı düzeylerini genel hatlarıyla ortaya koyar. Bu stratejiler, saldırıyı durdurmayı hedefler; ancak eğer saldırgan çekilmezse o zaman ister köle ister özgür ister Müslüman isterse de kâfir olsun ölümü hak eder. Savunmacılar, eğer bu süreçte öldürülürlerse şehit kabul edilirler. Bu normlar, yalnızca saldırgan kaçmadığı ya da savaşmaya son vermediğinde geçerlidir. Eğer saldırgan durur ve çekilirse herhangi fazla bir zarar vermekten kaçınılmalı veya bir zararın vukuu durumunda ise zarar tazmin edilmelidir. Bu gerçekte teslim olan askerlerin ve savaş mahkûmlarının korunması normunun doğuşudur. Feirahi *just in bellonun* başka normlarını da sunar: "Bir düşmanı

lanetleme” ve savaşta terör ve aldatmacanın kullanımının yasaklanması. Geleneksel İslam’ın, kitle imha silahlarına dair modern yasaklamanın geliştiricisi olduğu iddiasında bulunulabilir. O, suyun veya havanın zehirlenmesi yaşığını da getirmiştir. Savunma savaşı boyunca mutlak surette hayati olanlar dışındaki silahların herhangi bir kullanımına izin verilmez; eğer ağır silahlar ihtiyaç olmadığı zaman kullanılırsa İslam, kullananın cezalandırılmasını talep eder.

Amira Sonbol, Sünnî gelenek üzerine hususi bir odaklanmayla savaşa dair İslami öğretilerin kapsamlı bir genel bakışını sunar. Savaşa dair ana şeriat normlarının doğrudan Peygamber Muhammed’in öğretilerine dayandığına dair Müslümanlar arasındaki yaygın inançla birlikte İslam ahlakı, o zamandan bu yana on dört yüzyıldan daha fazla bir tarihsel sürede önemli bir şekilde evrildi. İslam bugün bile farklı yönlerde olmak üzere evrilmeye devam etmektedir. Sonbol, en radikal olanlar da dâhil farklı grupların, adil savaş için değişmeyen ve mutlakçı bir çerçeveye yönelik İslami inancı takip ederek kendi gelişimleri için bereketli bir zemin buldukları şeklinde meydan okuyucu bir iddia ileri sürer. İslam’da adil savaş etiğinin söylemsel tarihini yapı sökümüne uğratmanın, İslam’ın söylediği iddia edilenlerle çeşitli siyasi grupların İslam’ı nasıl yorumladığı ve buna göre nasıl hareket ettiği arasındaki çelişkileri göstermenin bir yolu olduğunu gösteriyor. İslam sivil yaşamı koruma, insan onuruna saygı ve saldırıya karşı koyma gibi daha önceki geleneklerden itibaren büyük dinler arasında ortak olan temel ilkeleri bünyesinde barındırır. İnsan yaşamını koruma Kur’an’ın ilk emri ve Müslümanlara öğretilen ilk derstir. Yaşam, Tanrı’nın değerli bir lütfudur. Ona yakın olan bir ikincisiye savunmasız ve çaresizleri korumadır. Kur’an ve hadis, savaşçıların yetimleri beslemesini, yolda kalmış yolcularla ilgilenmesini ve onları mümkün olan her şekilde korumalarını talep eder. Sünnî İslam keza, yaşlılara, kadınlara, çocuklara ve engellilere -gerçekte ise savaş boyunca sıkıntıya maruz kalabilecek olan bütün savunmasızlara- yönelik hususi bir ilgi ister. Hususi ilgi gösterilmesi talep edilen bu son grup arasında yine, savaşa katılmayan gayrimüslimler de olabilir. Düşman savaşçılar arasındaki yaralıları bu savunmasızlar kategorisine dâhildir; daha önce savaşa katılmış olsalar bile onlara tıbbi yardım eli uzatmak İslam savaş ahlakının esaslı bir parçasıdır ve yaşamı korumaya yönelik nihai maksada uygundur. Yine İslam, silahsız olan ve bu yüzden de çaresiz duruma getirilen mahkûmlara adil davranılmasını savunur. Bütün bu İslami ko-

rumalar, Lahey ve Cenevre Sözleşmelerindeki uluslararası insani hukukun daha sonraki kodifikasyonu ve gelişimi için kaynak ve model sunarlar. Aynı şekilde su kuyularının, yiyecek kaynaklarının zehirlenmesi ve evlerin, hayvanların veya ziraatın yok edilmesi gibi şeylerin bir savaş yöntemi olması Sünnî İslam'da şiddetle yasaklanır. Keza haksız katliamlar ve bir cezalandırma biçimi olarak düşmanların aileleri ve akrabalarını cezalandırmak yasaktır. Cezalandırıcı bir savaş veya gasp edilenin geri alınmasına yönelik bir savaş bile mümkün olduğu kadar kesin biçimde sınırlı olmalı ve barışsever bir topluluğa karşı savaş başlatan düşmana yöneltilmelidir. Sonbol'un değerlendirmesi, İslam'ın el-Kâide'nin iddialarıyla/ hileleriyle hiçbir ilgisinin olmadığı gerçeğini de içeren birçok çağdaş meseleyi düzeltmeye ve açıklamaya yardım eder.

Bu kitap en nihayetinde dünya dinlerinin çeşitli savaş normlarını nasıl geliştirdiklerinin bir dökümünü yapıyor. Ancak tüm bölümler bu ana görevi ele almanın yanı sıra kendi tarihsel metin seçimlerini, konularını ve belirli odak noktalarını koruyan birbirinden bağımsız bireysel değerlendirmeler şeklinde de okunabilir. Dinler, sıklıkla sosyal bilimciler ve savaşa rasyonel, pragmatik bir egzersiz olduğu kabulüyle bakmayı tercih eden askerî stratejistler tarafından görmezden gelinir veya klişelere indirgenirler. Elinizdeki bu kitap, mezkûr konularda zorunlu bir tashih gibi görünür. O, savaşa dair kültürel ve dinî parametrelerin zenginliğini gösterir; hem zihnin hem kalbin hem aklın hem de duygunun ne zaman ve nasıl savaşılacağıнын enstrümental unsurları olduğunu ileri sürer.



Din ve Savaş

Vesselin Popovski

“Bütün silahlı peygamberler muzaffer oldular.

Bütün silahsız peygamberler yok edildiler”.

Machiavelli, The Prince¹

Din ve savaş her zaman birlikte var olmuştur: Sevilen ve nefret edilen, incelenen veya görmezden gelinen bu ikisi insan yaşamının, beşerî tarihin, geçmişin, bugünün ve geleceğin birer parçasıdır. Ehl-i din ve ehl-i savaş, hiyerarşi ve disipline yüksek saygı, kurallara ve geleneklere bağlılık ve üstünlerin düzenlerine uyumla karakterize edilen açıkça birbirleriyle özdeşleştirilebilir, üniforma giyen iki gruptur. Gerekliğinde zorluklara metanetle katlanabilir ve daha yüce amaçlar uğruna bireysel çıkarlarını, maddi kazançlarını ve hatta kendi hayatlarını feda edebilirler.

Savaşa yönelik dinî tutumlar

George Bernard Shaw bir keresinde şöyle yazmıştı: “Yüzlerce farklı versiyonu olsa da yalnızca tek bir din vardır”.² Gerçekten de farklı dinler benzer inançlara dayanır: Rasyonel bilimsel açıklamanın ötesinde meselelerin bulunuşu; maddi dünyanın her şeye gücü yeten bir Hâkim/ Yaratıcı tarafından oluşturulan ve yönlendirilen bir tasarıma, bir düşünceye göre ikincil olduğu gibi inançlara. Dinler beşerî varlıklara saygı, ahlaki davranış, tevazu, ümit, ihtiyaç içindeki insanları sevmeye ve yardım etmeye gibi değerleri teşvik ederler. Onlar tabiatıyla herhangi masum bir insanı öldürmeyi, ona tecavüz etmeyi, yaralamayı yahut bir başka yolla onu

1 Niccolò Machiavelli, *The Prince*, 1532, ch. 6; şu siteden ulaşılabilir. <http://www.gutenberg.org/files/1232/1232-h/1232-h.html> (Ekim 2008'de ulaşıldı), William K. Marriot tarafından tercüme edildi.

2 George Bernard Shaw, “Arms and the Man”, *Plays: Pleasant and Unpleasant*, London: Richards, 1898, vol. II, Önsöz.

incitmeyi reddeder ve yasaklarlar. Bu nedenle devletler, askerleri seferber ettiklerinde ve savaş çağrılarını yaptıklarında dinî liderlerden ihtiyat, hoşgörü ve kendine hâkim olmayı savunmaları beklenir.³ Kamuoyunda savaşlar, aşırı şiddet eylemleri, insanlığa karşı suç ve büyük ölçüde insan hayatının yok edilişiyle ilişkilendirilir ve bunlar da dinlere karşı görünürler. İnsan ölümü, temel dinî bir önermeye -yaşam Tanrı tarafından verilir ve ancak onun tarafından ortadan kaldırabilir- meydan okur, onu yok sayar. Dünyanın ve insanın kökeni, insan ruhunun ezeliliği ve ölümden sonra yaşam gibi meseleler dinî geleneklerin çoğunda derin köklere sahiptir. Şavaş sebeplerinin meşrulaştırılması ve savaş yöntemleri gibi şeyler de dâhil yaşamın bütün yönleriyle ilgili mülahazaları etkiler. Dinler uyarıcıdır; onlar askerî vasıtalarla, büyük ölçüde insan kayıplarına yol açan nefret ya da şiddete karşı çıkarlar. Tanrı'ya inancı hoşgörü ve iyi niyetin mükemmel hâli şeklinde takdim eden din adamları [*churchmen*] için insan yaşamı kutsaldır ve her zaman korunmalıdır.

Ancak dinlerin, silahlı güç kullanımını kabul edilebilir buldukları şartlar da vardır. Bunun en açık örneği kendini savunma -bu bir kimsenin kendisini ve ailesini savunması olduğu gibi dini ve onun inananlarının savunması da- olabilir. Birkaç istisna dışında -Cayinizm veya Bahai öğretisi gibi aşırı pasift oluşlarıyla tanınanlar gibi- bütün [dinî] gelenekler, bir saldırganı durdurmak için savaşın zorunlu ve uygun bir vasıta olabileceğini hatta olması gerektiğini kabul ederler. Genel anlamda savaşları kınamalarına rağmen dinî gelenekler, diğer bütün önlemler başarısız olduğunda savaşa yönelik aşikâr meşrulaştırmalar bulurlar. Dinler savaşın ehvenîşer olabileceğini; bir tiranı yenmek, barışı ve ahengi yeniden tesis etmek için son çare olabileceğini kabul ederler.

Din ve savaş arasındaki söz konusu ilişki bu yüzden çok giriftir. Zorunlu askerî hizmeti gerekli gören birçok ülkede askerî hizmetten kaçınmanın yegâne yolu, dinî kanaatlere müracaat ederek “vicdani retçi” statüsü kazanmaktır. Böylece din, halkın istenmeyen askerî hizmetten kaçınmalarına yardım eder. Ancak dinin elinden -bu bölümde daha sonra göstereceğim gibi- asker toplamaya da yardımcı olabilmektedir.

3 Bunun bir örneği, Irak'a karşı müdahale edecek koalisyon için hemen hemen evrensel bir konsensüs ve Güvenlik Konsili'nin açık bir emri olsa bile, anlaşmalı bir çözüme ulaşmaya yönelik Papa II. Paul'un, ifadeleri ve çabalarında bulunabilir.

Din ve savaş arasındaki ilişkinin bu giriftliği, orijinal dinî metinlerdeki savaşa yönelik tutumlardaki belirsizlikten kaynaklanır. Hoşgörü ve sevgiyi emreden dinî ifadeler, bazen aynı sayfada olmak üzere inancın düşmanlarının acımasızca yok edilmesini emreden beyanların arasına serpiştirilir. Hoşgörü ve hoşgürsüzlük, birçok dinde bir arada bulunur. Eski Ahit'ten veya Yeni Ahit'ten, Kur'an'dan yahut hadisten birkaç paragraf belirlenebilir ve [bunlardan hareketle] üç İbrahimi gelenek -Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam- eşit derecede pasifist takdim edilebilir. Ancak aynı şekilde söz konusu asli kaynaklardan başka birkaç paragraf daha belirlenebilir ve aynı dinler acımasız savaşçılar şeklinde sunulabilir. Dahası sahih dinî metinlerin havariler, öğretmenler, vaizler, tarihçiler, teologlar, bilim adamları ve modern analistler tarafından ortaya konulmuş yüz binlerce yorum mevcut. Her iki argümanı da kullanarak bunlardan bazıları dinlerin barışsever diğerlerininse hoşgürsüz olduklarını söyler. Hususi bir dinî öğretinin hem "barışı" hem de "savaşı" savunduğu şeklindeki tasnifi, herhangi bir eleştiriye maruz kalmaksızın mümkün değildir.

Birçok dinî lider -birkaçının ismini zikretmek gerekirse Mahatma Gandhi, Dalai Lama, Desmond Tutu, Ayetullah Sistani, Papa II. John Paul- barışçıl protestolar ve savaşın reddinin çok iyi bilinen savunucuları oldular. Birleşik Devletler'de sivil haklara ve ırkçı ayrıma yönelik kampanyanın lideri olan Martin Luther King, sıklıkla inancını şiddetiz direniş ilanı ile ilişkilendirdi. Ancak benzer biçimde savaşı savunan ya da savaş için halkın desteğini elde etmeye çalışan liderlerin -Başkan George W. Bush 2003'te Irak işgalinde savaşa "özgürlük için Haçlı seferi" göndermesi yapmıştır- ifadelerinde de dinî yönelimli referanslar bulunabilir.

Dinler hem pasifist hem de savaşçı şekilde tasnif edilemeyeceğinden dinlerin barışı savundukları bağlam yahut çevre üzerine veya bunun tam tersine savaşı savundukları bağlam veya çevre üzerine odaklanılır. Bu çevresel şartlar çözümlenir, karşılaştırılır ve dinî geleneklerden evrilen, paylaşılan muayyen savaş normlarının ortaya çıkışı gözlenmeye çalışılır. Temel sorular şunlardır: Başka zamanlarda insan ölümüne yol açmayı kınayan dinler ne zaman ve hangi maksatlarla, silahlı güç kullanımını meşru görürler? Güç kullanımının sınırları nedir? Dinler savaş normlarını nasıl şekillendirirler?

Dinî gelenekler tarihsel anlamda hoşgörüsüzlük veya Haçlı seferlerine karışmakla suçlandıkları gibi dinler de bu tür suçlamalar karşısında diğer gelenekleri savaşa teşvik ettikleri karşı saldırısıyla sıklıkla kendilerini savunmuşlardır. Dolayısıyla dinî gelenekler birkaç yüzyıl boyunca gerilimleri, hâkimiyete yönelik teşebbüsleri, düşmanlıkları, suikastler ve savaşları tecrübe ettiler. İnsanlık tarihi, “kutsal savaş” adlandırmasını taşıyan şeylerle doludur. Modern dönemlerde mezheb kaynaklı şiddet, dünyanın birçok ülkesinde patlak vermeye devam ediyor: Bu şiddet Hindistan ve Pakistan, İsrail ve Filistin, Kuzey İrlanda ve Çeçenya, eski Yugoslavya, Sri Lanka ve Irak ve başka birçok yerde hem birbirleriyle hem de kendi içlerinde vukuu bulan askerî çatışmaları şekillendirdi. Dinlerarası şiddetin kurbanları, biz bu kitabı yazarken de ölmeye devam etti. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında dinlerin savaşları doğrudan teşvik edip etmediklerini veya dinlerin yalnızca başka sebeplerle ortaya çıkan savaşları kolaylaştırıp kolaylaştırmadıklarını ele alacağım.

Din, birçok insan için çok önemlidir. Bu durum, yalnızca Vatikan ya da İran için değil çoğu seküler ülke için de bir gerçekliktir. Din, etkili bir güçtür ve bu özelliği sebebiyle de bütün temel tarihsel savaş ve barış algılarını şekillendirmiştir. Samuel Huntington *Medeniyetler Çatışması*’nda [*The Clash of Civilizations*] modern çatışmanın doğasını incelerken dinlere daha fazla odaklanılması gerektiği çağrısında bulunur.⁴ Bu kitabın ulaştığı sonuçlar kabul edilir ya da edilmez ancak, tartışmanın ötesinde olan ders, çatışmalar ve savaşa dair dinî bakış açılarını incelemenin ve anlamının zorunlu olduğudur. Stephan Neff, *War and the Law of Nations* [*Savaş ve Milletler Hukuku*] kitabında, adil savaş teorilerinin tarihsel gelişimini ve silahlı çatışma normlarının gelişimini inceler.⁵ Dinî bakış açısının ayrıntılı bir araştırması bu kitabın birincil görevi olmasa da insan, dinlerin savaş normlarının ve silahlı çatışma boyunca fiili idarenin kararlaştırılmasını ve kodifiye edilmesini etkilemede ne kadar önemli olduklarını kolaylıkla teyit edebilir. Dinî öğretilerin bir savaştan önce haklı sebebi *-jus ad bellum-* ve askerî eylemin maksadını belirlemesi önemlidir; bu öğretiler, savaş boyunca *-jus in belli-* sivillerin ve esir

4 Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and Remaking of World Order*, New York: Simon&Schuster, 1996. (Bu kitabın Türkçe çevirisi için bk. *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Cem Soydemir-Mehmet Turhan, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2019 —çev.).

5 Stephen Neff, *War and the Law of Nations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

edilen askerlere karşı muameledeki doğru davranışı, doğru silahları ve savaş taktiklerini belirleme hususunda önemlidirler. Din, adil barışın şartlarını ve kurbanlarla uzlaşma ve adalet getirmeyi belirleme hususunda çatışma sonrasında *-jus post bellum-* da ehemmiyet taşırlar.

Din önemlidir, ancak onun değeri küçümsenmektedir. Jonathon Fox ve Shmuel Sandler, *Bringing Religion into International Relations* [Uluslararası İlişkilere Dini Dâhil Etmek] adlı kitaplarında, önemli bir boşluğu tespit ederler: “Uluslararası ilişkiler disiplini, bu disiplindeki rekabet hâlindeki paradigmalara dinî değişkeni dâhil etmeye hazır değildir”.⁶ Onlar bu kitabı, dinlerin nasıl siyasi meşruiyet yarattıklarına ve silahlı çatışmayla sonuçlananlar da dâhil olmak üzere iç ve uluslararası siyaseti nasıl şekillendirdiklerine bakarak bu boşluğu doldurmaya çalıştılar. Yazarlar dinlerin, siyasi şiddetin ne zaman ve nasıl kabul edildiği ve kullanıldığını da içeren uluslararası ilişkilerin ön koşullarında ne kadar önemli olduğunu ortaya koydular. Bu hem hususi bir bölgenin ya da etnik bir çatışmanın motivasyonu hem de maksatlarıyla ilişkili ve belirli taktikleri dikkate alan durumdur. Hem savaş yasalarının ortaya çıkışının dinî teoloji üzerine kurulduğu hem de bu tür normatif dinamizmin evrilmeye devam ettiğini kabul etmek önemlidir.

Daha önce betimlenmiş olan dinî geleneklerde, benzerlikleri bir yana bırakıldığında, farklılıklar da mevcuttur. Onlar farklı kaynaklar, hatıralar, ilhamlar, öncelikler, semboller ve mesajlara dayanırlar. Önde gelen dinî liderler, birçok safha ve tarihsel olay (imparatorlukların yükseliş ve çöküşleri, bölgesel fetihler ve hâkimiyet savaşları) vasıtasıyla zamanla geleneklerin evrimini yönlendirdiler. Savaş normlarının sınırlarının belirmeye başlaması üç bin yıl geriye gider. Kitabın konu ile ilgili bölümlerinin ortaya koyacağı üzere, bu normlar farklı dinî geleneklerden kaynaklanmışlardır. Keza savaş normları insancıl itkiler, askerî doktrinler ve felsefecilerin düşüncelerinden evrildiler. Aristoteles, kabul edilebilir savaş biçimlerini incelerken “adil savaş”a dair yazmış olan ilk kişiler arasındadır.⁷ Aristoteles için savaş, bizzatihi bir maksat değildir; onun -bir şehrin köleleştirilmesine engel olmak (kendini savunmaya dair erken bir

6 Jonathan Fox and Shmuel Sandler, *Bringing Religion into International Relations*, London: Palgrave, 2006, s. 1.

7 Aristotle, *Politics*, MÖ 350, I; <http://www.gutenberg.org/dirs/etext04/tgovt10.txt> sitesinde ulaşılabilir (Erişim tarihi 29 Ekim 2009). Metin, William Elis tarafından tercüme edilmiştir.

düşünce) bir imparatorluğu bütün sakinlerinin yararlanması için güçlendirmek gibi- meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyan başka hedeflere sahip olması gerekir. Aristoteles'in meşhur "Savaş barış adına olmalıdır."⁸ ifadesi, adil savaşın gerekliliği düşüncesini özetler.

Modern zamanlarda buna benzer paralellikler bulabiliriz. Meşhur Rus yazarı ve pasifisti Lev Tolstoy, klasik eseri *Savaş ve Barış*'ta aynı dilemmayı işaret eder. Churchill sıklıkla, "bütün savaşları bitirecek bir savaş[ın]" gerekliliğini ifade ederdi. Aristoteles'ten günümüze kadar savaş, sıklıkla dinden ayrı siyasi bir uygulama olduğunu gördük. Savaşın dinî teyidi veya reddi için zorunlu bir talep yoktur. Birçok kişi için savaş her zaman, devletin ihtiyaçları ve kuralları tarafından yönetilen sivil bir eylemdir. Atinalılar ve Spartalılar, aynı tanrılara inandılar ancak ortak dinî inancı paylaşımlarına rağmen birbirlerine karşı savaştılar. Nazi liderlerinin dinî inançları, Reich'in öteki ülkeleri işgal ve Yahudileri yok etme kararlarında belirleyici bir faktör değildi. Nazizm, güçlü ve kapsamlı bir ideolojydi ve bir dinin desteğine ihtiyacı yoktu. Holokost'un İsa Mesih'in 2000 yıl önce Yahudi bir kalabalık tarafından haça gerilmeye mahkûm edildiğine yönelik inançtan kaynaklandığına dair çok az kanıt vardır. Bazı Hristiyan vaizler, Yahudilerin Nazi Almanya'sına iade edilmesini onayladıklarında Yahudi-karşıtı hikâyelere müracaat etseler de bu tür örnekler çok nadirdir ve şüpheleri ortadan kaldıracak türden değildir.

Dinî gelenekler içinde adil savaş şekillendirmeye ve sistematik bir şekilde belirlemeye yönelik ilk teşebbüsler Augustine, Aquinas ve Vitoria'yı da içeren Katolik gelenekten yazarlar tarafından yapıldı. Onların benzer veya farklı düşünce çizgilerinin yanı sıra savaşın ve savaş yöntemlerinin meşrulaştırılmasına nasıl yaklaştıklarını gözlemlemek için hem Hristiyanlık öncesi hem de Hristiyan geleneklerinde savaş etiği ve normlarını karşılaştırmak zorlayıcı olacaktır. Bu tür uzun tarihsel bir seyahat, bir başka zorluğa götürebilir: Savaş normları kültürler arası ve evrensel midir? Onlar nötr ve seküler inançlar mıdır? Tersinden soracak olursak: Militanlık dinde içsel bir şey midir yoksa içselmiş gibi inşa mı edilmiştir? Üçüncü bir zorluk, güç kullanımının katı askerî unsurunun ötesine geçmek ve düşmanlığın askerî olmayan şekillerini -yaptırımlar, tanımama, suçlama, yasaklar, kut-sala küfür, çizgi filimler vs.- ele almak şeklinde olabilir.

Din ve savaş arasındaki ilişki, gerçekten giriftir. Bu yüzden, araştırma ve bilgiyi geliştirmek ve dinî öğretilerin ne zaman ve nasıl silahlı çatışmaya girileceğine dair kararlara nasıl yaklaştıkları ve onları nasıl etkilediklerini anlamak önemlidir. Keza, dinî metinlerin savaşın hususi biçimlerini nasıl tanımladıkları ve onları nasıl geliştirdiklerini araştırmak için büyük dünya dinlerinin hangi şartlarda askerî güce müracaatı meşrulaştırdığını ve aynı şekilde onların savaşta hangi hedeflerin ve silahların kabul edilebilir olduğunu düşündüklerini incelemek de önemlidir. *Jus ad bellum* -savaşa için doğru/ haklı ve yanlış sebepler- dair dinî bakış açıları birbirlerinden farklılaşır mı yoksa uzlaşır mı? Bu gelenekler *jus in bello* -doğru ve yanlış savaş yöntemleri- dair ne söyler ve ne öğretir? İnanç ne ölçüde savaş normlarını ve güç kullanımının çeşitli unsurlarını geliştirmiştir?

Din ve savaş sebepleri

Soru, dinî farklılıkların şiddetin birincil sebepleri olup olmadığı ya da bu farklılıkların -iktidar hırsı, toprak, su ya da öteki kaynaklara yönelik harislik, küresel stratejik hâkimiyet arzusu veya iç siyasi kazanımlar gibi- başka sebepler ve başka maksatlar için ortaya çıkan savaşlara asker ya da destekçi toplamak için bir vasıta olup olamayacağıdır. Sıklıkla, intihar bombacılarının kendilerini ve ailelerini cehennemden kurtarma gibi ölüm sonrası mükâfata inandıkları için kendilerini patlattıkları ve masum halkı öldürdükleri kaydedilir. Birileri intihar bombacılarını öte dünyadaki cennete inanmaları için, onların intihar eylemlerinin “düşmanın” kurtuluşu veya yok oluşu amacına hizmet edeceğine inanmaları için, yaptıkları şey Tanrı tarafından emrolunduğuna inanmaları için manipüle etti. İnançlarıyla manipüle edilen intihar eylemcileri, savaşın vasıtalarıdır -onlar nefretin vaizlerini dinlerler, ancak Tanrı’nın intiharla en yüksek sayıda masum hayatın ortadan kaldırılmasını emredip emretmediğinin açık ve net bir doğrulamasını bulmaya yönelik bir teşebbüste bulunmazlar.

Ben dinî farklılıkların bu şekliyle *a priori* şiddete sebep olmadıklarını ileri sürüyorum. Ancak ironik şekilde bizatihi kendileri ölümlerinden sonra vaat edilen cennetin mükâfatlarını kazanmak için şehit olmaya teşebbüs bile etmeyen manipulatörlerin vaatlerine kolaylıkla inanmaya hazır oldukları için dindar halkı, manipüle etmek kesinlikle daha ko-

laydır. Din, bizatihi, şiddete sebep olmaz ancak inananlar bir düşünce uğruna ölmeleri için ayartılabileceklerinden şiddet kullanacak insanları toplamada kullanışlı bir araçtır. Muharip ve savaşçıların tamamı yalnızca dinler tarafından manipüle edilmedi; onların birçoğu başka ideolojiler -ulusalcılık, kominizm, faşizm- tarafından da ölüme gönderildiler. Savaşların maddi, pragmatik sebepleri vardır ancak (dinlerin de içinde yer aldığı) ideolojiler, asker temin etmeyi kolaylaştırmak için kullanıldılar. Sempatî ve törenlerle anılma, hayatlarını ülkeleri için vatanperverane feda edenlere her zaman eşlik etti; savaş anıtları, takip eden savaşlar için daha çok kahraman toplayacak birer araç vazifesi gördü.

Din, nadiren savaşın ana sebebidir. Geçen 40 küsur yıl bounca yaşanan silahlı iç çatışmaların yüzlercesini inceledikten sonra Paul Collier ve Anke Hoeffler, *Greed and Grievance in Civil War*'u [*İç Savaş'ta Hırs ve Kin*] yazdılar. Burada, silahlı çatışmanın ana sebeplerinden “hırs”ın (*greed*) “kin”e (*grievance*) göre daha ağır bastığını ileri sürdüler.⁹ Bu araştırma metodolojik açıdan ilginçtir. Savaş emirlerine, inançlar açısından yaklaşmıyorlar. Yazarlara göre çatışma hâlindeki gruplar “hırs” için savaştıklarını asla ilan etmiyor daha ziyade, her zaman “kin” için sebepler bulmaya çalışıyorlardı. Collier ve Hoeffler, etnik ve dinî adaletsizliklerden daha zS iyade ekonomik itkilerin ve sebepliliğin, en azından aştırdıkları dönem boyunca iç savaşın kökenlerini içerdiğini iddia ettiler. Bu tez, tartışılmaz değildir; bazı sol-kanattan gözlemciler, onu kurtuluş mücadelelerinin altını oymaya yönelik bir teşebbüs olması suretiyle eleştirdiler. Ben, bir çatışma kine veya öç almaya dayansa bile, bunların nadiren dinî farklılıklardan kaynaklandığı görüşünü destekleyebilirim. Diktatörlere yönelik halk protestoları toplumsal dışlamadan, sefalet, fakirlik ve sömürmeden kaynaklanır; yani çoğunlukla inanç temelli olmayan eylemlerdir. Diktatör rejimlerin devrilmesi, çok az kültürel ya da dinî bağlama sahiptir; gerçekte isyancılar, kültürel açıdan diktatörlerden farklı olabilir.

Alan Krueger, terörizmin sebepleri hakkındaki araştırması olan *What Makes a Terrorist?*¹⁰te [*Teröristi Yapan Şey Nedir?*] şöyle yazmıştı: “Biz mesela, yüksek bir Müslüman nüfusa ya da aynı oranda Hristiyan bir nüfusa sahip olmanın, bir ülkenin terörizm faileri için ev olma ihtimali üzerinde bir etkiye sahip olup olmadığını araştırdık. Ulaştığımız sonuçlar, ana dinler arasında hiçbir farklılığın olmadığını gösterdi... Hiçbir

din, terörizm üzerinde bir tekele sahip değildir".¹⁰ Collier ve Hoeffler'le Krueger'in bu araştırmaları, dinlerin ayrımın ve çatışmanın ana kaynakları olduğunu kabul eden daha önceki bir dizi yazıya meydan okudu.¹¹

Din ve şiddet arasındaki bu girift korelasyon, R. Scott Appleby tarafından *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* [*Kutsalın Kararsızlığı: Din, Şiddet ve Uzlaş*] adlı kitabında ele alındı.¹² Bu kitap, hangi ölçüde savaşın kutsal bir yükümlülük ya da kutsal bir ayrıcalık olduğunu sorgular ve hangi şartlar altında belli dinlerin şiddeti meşrulaştırdığını açıklar. Appleby, dinlerin doğasında bulunan dâhili çoğulculuğu vurgular ve insanların kutsala yönelik çelişik duygularla ona yaklaştıklarını teyit eder. O hem dinî şiddeti hem de dinî barış inşasını araştırır ve her ikisinin de benzer dinamiklerden kaynaklandığını gösterir. Hristiyanlık, İslam, Hinduizm, Budizm, Yahudilik ve Sihizm, farklı ekoller, tarikatlar farklı gündelik uygulama dizileri üretecek kadar uzun bir süreden beri var oldular ve neticesinde de sürekli surette kendi asli geleneklerine karşı koydular. Dinler, kabul edilmiş çekirdek bir kimliği sürdürdüler, ancak onların doğalarında var olan çoğulculuk da her bir geleneğin elastiki ve uyarlanabilir olmasına izin verdi. Dinler, neyin iyi ya da kötü olduğuna, neyin sahih olduğuna ya da olmadığına, neye izin verildiğine ve neyin yasaklandığına, kutsal olanın ve olmayanın ne olduğuna dair öz ifadelerle (emirlere) sahiptir. Dinler farklılıklarla karşılaştıklarında onlara karşı koymak gibi bir mecburiyet taşımazlar; farklılıkları kendilerine uyarlar, yorumlar, yeniden keşfeder ya da yeniden tanımlarlar-. Çatışmaların sebeplerini basitleştiren kimseler tarafından araştırılmaya devam eden dinlerde daimî bir gelişim süreci vardır.¹³ Hatta düşmanlıklar söz konusu olduğunda bile mesele, bunların ne kadarının dinî olduğudur. Hoşgörüsüzlük ve şiddet, zımni mezhebi/ grupsal kendilik anlayışından mı kaynaklanır? Veya onlar, ulus devlet ya da etnik grubunkiler gibi farklı bir ideolojiye veya kimliğe mi tabidirler?

10 Paul Collier ve Anke Hoeffler, *Greed and Grievance in Civil War*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

11 Alan B. Krueger, *What Makes a Terrorist: Economics and the Roots of Terrorism*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007, s. 80-81.

12 bk. David Little, "Religious Militancy", Chester A. Crocker, Fen Osler Hampson ve Pamela Aall (editörler) *Managing Global Chaos: Sources and Responses to International Conflict*, Washington, DC: United States Institute of Peace, 1906; David Rapport, "Sacred Terror: A Contemporary Example from Islam", Walter Reich (ed.), *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

13 R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, MD: Rowman&Littefield, 2000.

Dinin ya da onun yanlış kullanımının çatışmaların kökeni olup olmadığına dair tartışmayı takip eden bir başka kitap da *Religion, Conflict and Renconciliation: Multifaith Ideals and Realities*'dir [*Din, Çatışma ve Uzlaş: Çokdinli İdealler ve Gerçekler*].¹⁴ Yazarlar -Jerald Gort, Henry Jansen ve Hendrik Vroom-, dinî dışlayıcılığın ve dinin yanlış kullanımının çatışmanın bir sebebi olduğu görüşlerini eleştirirler. Kitap, benzersizliğe yönelik bir iddianın çatışmayla sonuçlanma zorunluluğunun tartışılabilir olduğu, ancak din eleştirmenlerinin ana argümanlarından biri olduğu için bunun ciddiye alınması gerektiği sonucuna ulaşırlar.¹⁵

İnsanları -ister dinî, ideolojik, etnik isterse de başka- herhangi bir dışlayıcılığa inandırmak, XX. yüzyılın en kanlı savaşlarının ve soy kırımlarının gerçekte dinî inançlarla çok az ilişkisi olduğu hakikatine rağmen hoşgörüsüzlüğün yayılmasında çok iyi bir ilk adım olabilir. Örnekler, ulusal ve etnik liderlerin siyasi ya da başka maksatlara yönelik şiddetli mücadelelerini meşrulaştırmak için dinin fiili olacak şekilde “istihdam edildiği” yerlerde kolaylıkla bulunabilir. Kendi ülkesinin vatandaşları, dindashları ve aileleri için şehitliği, fedakârlığı ya da merhameti teşvik etmek, kesinlikle askerleri mobilize etmeye ve onlara iyi bir sebep (*causa belli*) sunmaya yardım eder. İnsani bir görev olarak öldürücü şiddete başvurmaın kolay olmadığı kabul edilmek zorundadır; bu da bu tür manipölasyonlar yapma yollarından birinin derin dinî inançları kullanmak ya da daha ziyade onları suiistimal etmek olduğunu gösterir. İnsanların kitlesel imhasına yönelik militan çağırının, kanıt zorunluluğunun bulunmadığı “kutsal”ın soyut dünyasına yönlendirilmesi kesinlikle buna yardımcı olmaktadır. Bir yandan askerler ve onların aileleri için cennet, zafer ve ölüm sonrası saadet vaatleri, öte yandan kâfir düşmanlara zalim damgası vurulması bu türden manipölasyonların vasıtalarıdır.

Özetle dinler doğrudan çatışma üretmezler, ancak kolaylıkla düşman tutumları sürdürmek ve derinleştirmek için kullanılabilirler. Yerleştirilmiş ve daimi dinî farklılıklar çatışmaları uzatabilir. Orta Doğu'daki çatışmalar her zaman toprak ve güç üstüne olmuştur, ancak çatışmanın her iki tarafı da sürekli, “Kutsal Toprağı kendi Tanrılarının onlara verdi-

14 Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton, 2005.

15 Jerald D. Gort, Henry Jansen ve Hendrik M. Vroom (editörler), *Religion, Conflict and Renconciliation: Multifaith Ideals and Realities*. New York: Rodopi, 2002.

ğine inandırıldı.”, bu da çok sayıda savaşçıyı mobilize eden/edecek çok kullanılışlı bir savaş stratejisi hâline geldi. Katolik rahiplerin Arjantin’de Kirli Savaş sırasında, cihadı teşvik eden bazı imamların ve Sri Lanka’da bazı Budist keşişlerin yaptığı gibi radikal vaizler, nefreti tahrik edebilirler. Dinî müdahaleler çatışmayı kızıştırabilir ve sürdürebilir.

Din, eğer siyasi bir güç elde eder ve siyasi menfaatlara hizmet ederse, aşırılığın ve şiddetin sebebi hâline gelebilir. Peygamber Muhammed’in vefatından sonraki İslami yayılma, cihada yönelik bir çağrıya atfedilebilir; ancak fiili açıdan bu, savaştan Arap kabilelerini siyasi açıdan birleştiren ve onları başarılı bir savaş gücü hâline getiren bir teşebbüstü. Din, Haçlı seferleri için bile, yönlendiren hayati bir güç değildir. Gücün kullanımı üzerinde tekele sahip olan devlettir ve dinî bir devlet, seküler bir devletten güç kullanma hususunda daha az iğva edilmiş olabilir.

Dinî fundamentalistler, çoğu toplumsal problemin çözümlerinin yalnızca inançta olduğuna inanırlar. Bu inanç, seküler devletlerin karşısında dinî devletleri yeniden tanımlamak ve yeniden yaratmak için bir platform oluşturur. Fundamentalist bir hareket, seçimleri kazanabilir ya da zorla demokratik seküler bir yönetimi ortadan kaldırabilir ve herhangi bir olayda, bu ivmeyi uzun bir süre boyunca sürdürebilir. Fundamentalistler bir ülkede yalnızca siyasi gücü ele geçirmiş olmazlar, aynı zamanda ulus ötesi biçimde de hareket edebilirler. Radikal dinî hareketler -ulusalcı ideolojik hareketlere benzer biçimde- bir görüşü, geleneğin bir versiyonunu teşvik ederler ve onun bütün toplumsal noksanlıklar için tek cevap olduğunu ilan ederler. Devlet gücünü ele geçiren bir inanç, kendi yönetimini dayatabilir ve bu yönetimi savunmak, teşvik etmek ve genişletmek için güç kullanabilir. Savaşlar, devletler ya da siyasi yapılar tarafından gerçekleştirilir ve bunlar, dinî devletler ya da dinî yapılar olabilirler. Ancak haddi zatında din, savaşların sebebi değildir.

Savaş normları

Savaş normları ve etiği, farklılaştırılabilir ve üç geniş grupta toplanabilir. Birincisi, savaşın içsel manada yanlış olduğuna dair bir argüman vardır. Çünkü o yalnızca ölüm, yıkım ve acı üretebilir. “Pasifistler”, herhangi türden şiddete ve savaşa karşı çıkarlar. Dinî bir gelenek olma açısından Cayinizm, aşırı pasifistliğin bir örneğidir; böceklerin öldürülmesi bile Cayinistler tarafından yanlış kabul edilir. Keza aşırı pasifistler dışında,

kötülüğü karşı askerî olmayan karşı koymayı savunan mutedil pasifistler de vardır. Bunlar, eğer saldırganlar tekrar tekrar ahlaki açıdan üstün, olumlu gösterilerle ve şiddet içermeyen kitlesel protestolarla karşı karşıya kalırlarsa onların tedricen yanlış yaptıklarını kabul edeceklerini ileri sürerler. Bunun bazı başarılı örnekleri de oldu. Hindistan'ın Mahatma Gandhi liderliğinde İngiliz yönetiminden bağımsızlaşmaya mücadelesi, böyle bir örnektir. Kosova Arnavutlarının popüler lideri İbrahim Rugova, benzer bir şiddet içermeyen yaklaşıma teşebbüs etti. Bu teşebbüs herhangi bir neticeye ulaşmadı ve hareket eski Sırbistan Başkanı Miloseviç tarafından acımasız bir şekilde bastırıldı. Ancak bu durum tedricen uluslararası cemiyetin sempatisini celp etti; 1998'de yaptırımlar kabul edildi ve 1999'da Miloseviç'i Kosova'dan çekilmeye zorlamak için güç kullanıldı. Ancak mutlu bir sonun garantisi yoktur. Budist keşişlerinin Myanmar'daki şiddet içermeyen protestoları, acımasız askerî cuntanın demokrasiyi ve insan haklarını onlarca yıldır reddettiği ülkede, benzer bir değişimi henüz başaramadı. Bu şiddet içermeyen karşı koyuş örnekleri, halkın Tiran rejimlerine karşı mücadelesi bağlamındaki örneklerdir. Bazı pasifistler, daha da ileri gittiler ve devlete karşı devlet saldırılarını da aynı şekilde, hem "saldıranların" hem de kurbanların ülkesindeki kitlesel halk direnişiyle engellenebildiğini ileri sürdüler.

İkinci bir ekol, realistlerdir. Beşerî acı çekmeyi ve savaşla ilişkili trajedileri kabul etmekle birlikte savaşın normal bir devlet meselesi hatta uluslararası toplumun zorunlu bir unsuru olduğuna dikkat çekerler.¹⁶ Meşhur bir ifadesinde General van Clausewitz, savaş: "Siyasetin başka vasıtalarla bir devamıdır." diye yazmıştı.¹⁷ Realistler, devletlerin asla tam manasıyla birbirlerine güvenemeyeceklerini savunurlar. Onlar her zaman, kendi bölgelerinin sınırlarını savunmak için askerî mücadeleye hazır olmak ve ulusal menfaatlerini sürdürmek için askerî güçlerini sürekli bir biçimde en yüksek düzeye çıkaracaklardır.

İlginçtir hem pasifistler hem de realistler, Latince *inter arma silen leges* -savaşta hukuk susar- ifadesi gibi savaş normları hakkında aynı şüpheciliği dile getirmişlerdir. Onlar, normların savaş düzenlemek için çok az şey yapabileceğini iddia ederler. Bir kez ordular şiddete başvurdukları

¹⁶ a.g.e.

¹⁷ Hedley Bull, savaş, uluslararası ilişkilerdeki beş şarttan biri olarak tartışır. Hedley Bull, *Anarchial Society*, New York: Columbial University Press, 1977.

rında her iki ekol de yasaların durumu kontrol edemeyeceğini savunurlar. Uluslararası insani hukukun önemli bir kısmının geçen yüzyılda geliştirildiği ve kodifiye edildiği doğrudur. Ancak insan, bu uluslararası hukuk dalının çok sık biçimde ihmal ve iradi olmak suretiyle de ihlal edildiğini kabul etmek zorunda kalır. Eğer uluslararası hukuk, hukukun en kırılgan türü görülüyorsa uluslararası insani hukuk da uluslararası hukukun en kırılgan türü kabul edilebilir.

Üçüncü bir anlayış olan adil savaş teorisi, hem pasifist hem de realist paradigmaya meydan okur. O, savaşın ne bütünüyle reddedilebilir ne de bütünüyle kabul edilebilir olmadığını ileri sürer. Adil olan ve olmayan savaşlar vardır¹⁸; pasifizm (savaş her zaman kötüdür) ve realizm (normal bir durum olarak savaş) arasında orta bir yer vardır. Adil savaş teorisi, savaşı meşrulaştıracak şartlar araştırmasında dindeki pasifizm ve siyaset bilimindeki realizmin köklerinin birbirine girdiği siyasi ve dinî gücün birbirine karışma sürecinden doğdu. Generaller savaşı kabul ederken pasifistler savaşı kınadılar; ancak onların üstündeki askerî ve siyasi güç sahipleri saldırı savaşlarını meşrulaştırmaya, savaşlarda savaşmanın ve ölmenin gerekliliği için ahlaki bir zorunluluk bulmaya ihtiyaç duydular. Kralların gücü, kilisenin gücüyle bir araya geldi ve dinî öğretiler savaşın meşrulaştırılmasında vasıta hâline geldi: Krallar güçlerini pekiştirmek için dine ihtiyaç duydular ve dinî liderlikler, “adil” ve “adil olmayan” savaşlar arasındaki çizgiyi bulmak için birleştiler.

Adil savaş teorisi, silahlı güce başvurma için adil sebepleriyle (*just ad bellum*) ve savaş meydanında kullanılacak adil yöntemlerin (*jus in bello*) arasını ayırır. İki ayrı soruya cevap vermeye çalışır: Ne zaman ve nasıl savaşmak doğrudur?¹⁹

Bu yönelimin düşünür ve teorisyenleri, ne zaman doğru olacak şekilde savaşılacağına dair ölçütler geliştirdiler -hangi maksatlar için, hangi yetkiyle ve hangi şartlarda (son çare olarak)-. Adil savaş teorisyenleri, pasifist ve realistlerin aksine savaşta, sivillerin boşaltılması ve korunmaları, savaşa iştirak etmeyen zayıfların azaltılması, yaralıları ve teslim

18 Carl van Clausewitz, *On War*, 1832, <http://www.gutenberg.org/etext/1946> adresinden ulaşılabilir. (Erişim tarihi 29 Eylül 2008)

19 bk. Michael Walzer, *Just and Unjust War: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books, 1977 (Kitabın Türkçesi için bk. *Haklı Savaş, Haksız Savaş*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Afa Yayınları, 2017 —çev.).

olmuş olan askerlere saygı, sağlık ekipleri için serbest geçiş izni, tarım alanlarına, hayvanlara, meyve ağaçlarına ihtimam gösterme gibi kurallara riayet etmenin mümkün olduğunu bir kez daha teyit ettiler. Masum insanların katledilmeleri ya da su kaynaklarının zehirlenmesi, düşmanın karşılık vermesini engelleyeceği ve onun moralini bozacağı ve askerî bir maksada hizmet edeceği gerçeğine rağmen kınanmıştır. Savaşan iki grup, toprağa ve insanlara uzun süreli zararlar verebilecek silahlar kullanmamak hususunda anlaşabilirler. Düşmanlıklar sona erdiğinde esir değişimleri için de anlaşabilirler. Kısaca adil savaş teorisi, savaşın genel anlamda kabul edilmiş kurallara tabi olabileceğini teyit eder. Bu, her iki tarafın da kurallarına riayet ettikleri bir satranç müsabakası gibidir.

İlginç bir biçimde savaşa yönelik normatif yaklaşım, yalnızca kutsal insancıl ilginin bir neticesi ya da yaşam hakkının çiğnenemezliğinin bir tezahürü olarak ahlaki davranış için soyut bir çağrı olacak şekilde gelişmedi. Onun askerî strateji disiplini içinde de kökleri vardır.²⁰ Mesela sivillerin savaş bölgesinden tahliyesi, yalnızca insan masumiyeti hakkındaki ilgiler sebebiyle değil ancak savaşın her iki tarafını askerî liderlerinin ve askerlerinin savaş meydanındaki hareketlerini kolaylaştırmak için de bir kural hâline geldi. Savaş esirlerinin yaşamlarını bağışlamak yalnızca insani bir yükümlülük değil aynı zamanda savaş sonrasında mahpusların karşılıklı değişimi, eğitilmiş ve tecrübeli askerleri bir sonraki savaşta kullanma beklentisiyle de bir kural hâlinde gelişti. Savaş kurallarına -ya da bir kez bu kurallar kodifiye edildiklerinde uluslararası hukuka- saygısızlığın savaşa yönelik kamusal desteği azaltma eğiliminde olduğu oldukça iyi bir şekilde belgelendi.

Savaş normlarının tesisi, tarihsel açıdan iki ileri bir geri adımlarla dolu ilerlemeler ve zorluklarla bölünmüş çok uzun bir süreçte vukuu buldu. Savaş her zaman çok zorunlu bir vasıta olmuştur: Her şeyden önce kadim dünyada bölgesel manada sınırlı bir mekânda hayatta kalmada; daha sonra düzenli olmayan komşu kabilelerin topraklarını gasp etme, geniş ve istikrarlı imparatorluklar tesis etmede; ardından bir devletin

20 Michael Walzer'in ufuk açıcı kitabı dışındakiler için bk. Adam Roberts and Richard Gueff, *Documents on the Laws of War*, üçüncü edisyon. Oxford: Oxford University Press, 2000; Yoram Dinstein, *War, Aggression and Self-Defence*, dördüncü edisyon. Cambridge: Cambridge University Press, 2001; Yoram Dinstein, *The Conduct of Hostilities under the Law of International Armed Conflict*. Cambridge University Press, 2004; ve yakınlarda Stephen Neff, *War and Law of Nations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

bölgesini genişletmek ya da kapitalizmin kâra yönelik aç gözlülüğü teşvik ettiği ancak yeterli doğal ve beşerî kaynakların sınırlı bir sahipliğiyle karşı karşıya kaldığında koloniler elde etmede ve son olarak da endüstriyel devrime sonradan katılanlar, evvelce sömürgeleştirilen ve ağır biçimde sömürülen Asya ve Afrika'yı yeniden sömürmek istediğinde. Bütün bu safhalar boyunca devletler her zaman, savaşı meşrulaştırmak maksadıyla kendi çıkarlarını muhtemel en iyi terimlerle tanımladılar. "Savunmacı" bir savaş argümanı ileri sürüp fiilen saldırgan hedefler güttüklerinde yalnızca kendi bencil çıkarlarını düşünüyorlardı. Din bu süreçte gücüyle çok sayıda insanı birleştirmede, idealler ve hedefler peşinde kalabalıkları yönetmede (Tanrı'dan gelen şey inandırmaya ihtiyaç duymaz), daha da önemlisi askerleri harekete geçirmede kullanışlıdır. Dinî metinler fazlasıyla, manipüle edilmeye müsait, müphemdir. Bazıları bu metinlerdeki ifadeleri güç kullanımına izin verecek şekilde, diğerleriyse (hatta aynı gelenek) yasaklayıcı görebilir. Birincisi, askerleri savaşmak için harekete geçirmeye; ikincisi insanların pasif olmasına ve yöneticilerine itaat etmesine ihtiyaç duyar. Dinin savaşa hizmet etmesi bu şekilde sağlanır. Krallar ve imparatorlar, vaizlere müracaat ettiler. İnançların gücü, daha sonra ölümcül olsa bile yararlı bir sinerji içinde silahların gücüne katılmak zorundaydı.

Din ve savaşa dair literatür

Din ve savaş arasındaki bağı, çeşitli yasal ve siyasi kavramları içeren ve savaşın normatif ve ampirik yönleri arasındaki zıtlıkları ve benzerlikleri ele alan çok sayıda yayın yapıldı. Saldırı, kendini savunma, misilleme, simetrik ve asimetrik savaşlar ve çok daha yakınlarda ise insani müdahale ve "teröre karşı savaşlar", bu literatürün içine aldığı birçok meselenin yalnızca küçük bir kısmını oluşturur. Birçok din adamı, düşünür ve akademisyen güç kullanımının meşru boyutlarının anlaşılmasına katkıda bulunarak savaşa farklı referans çerçeveleriyle farklı açılardan dinî perspektiflere yaklaştılar. Ulaşılan sonuçlarda çok az farklılık olmasına rağmen onlar tarafından deruhte edilen farklı yaklaşımlar ve birbirleriyle çelişen çözümlemeler, din ve savaş arasındaki bağlantıları ve bağlantısızlıkların anlaşılmasına yönelik ufku genişlettiler. Bu ilişki ve ilişkisizlik meselesi girift, meydan okuyucu ve dinamik bir şekilde evrilen bir meseledir.

Stephen Neff'in daha önce zikredilen tarihsel açıdan kapsamlı *War and the Law of Nations* adlı kitabı çözümlemesine antik zamanlarla başlayıp adil savaş anlayışının günümüze kadar olan evrimiyle devam eder.²¹ Bu kitabın orijinalliği hem uluslararası hukuk hem de dönemin dinî öğretileri perspektifinden güç kullanımını araştırmasıdır. Legal anlayışlar üzerine odaklanarak Neff, savaşa dair legal düşüncelerle savaşta devlet uygulaması arasındaki karşılıklı etkileşimi açıklar. Uluslararası hukukun, kendisiyle uluslar arasındaki rekabetlerin yönetildiği kurallar dizisini nasıl sağladığını ortaya koyar. Savaş, uluslararası hukuk kurumlarından biridir; bu yüzden kazanan taraf, kaybeden tarafa barış şartlarını dayatır ve stratejik dengeyi değiştirir. Neff, hem saldırı hem de savunma doktrinlerini ve uygulamalarının evrimini açıklar. Orta Çağların adil savaş doktrinlerinden devlet idaresinin bir vasıtası olarak savaşa, oradan XIX. yüzyılın legal bir kurumu olarak savaşın evrimine ve en son da kendini savunmanın ve ortak insancıl müdahalenin bir vasıtası hâline gelen savaşa varıncaya kadar o, güç kullanımının legal ve etik temellerinin tarihsel açıklamasının entelektüel bir macerasını anlatır. Farklı savaş etikleri vasıtasıyla görüldüğü şekliyle uluslararası hukukun bütün tarihinin benzersiz bir araştırmasını gözler önüne serer.

Paul Robinson'ın muhteşem *Just War in Comparative Perspective* [*Karşılaştırmalı Açıdan Adil Savaş*] adlı derlemesi, daha çok savaş ve din arasındaki bağların değerlendirmesi üzerine odaklanır.²² Seçkin din uzmanlarının metinlerinin bu derlemesi, askerî etiğin ulusal, kültürel ve dinî şartlara dayandığının altını çizer. Bu metinler, güç kullanımını savunan temel konuları açıklar ve "son çare", "doğru maksat", "zorunluluk", "orantılılık" ve "sivillerin korunması" şeklindeki temel düşüncelerin çeşitli dinler arasında birbirine zıt şeyler olmaktan daha ziyade birbirleriyle eş değer oldukları sonucuna ulaşır. Kitap, Körfez Savaşı ve 11 Eylül saldırılarına dair düşüncelerin yanı sıra Konfüçyüs ve Lao Tzu'dan günümüze kadarki öğretileri kapsayan tarihsel anlayışıyla da oldukça kapsamlıdır. Kitap İslamcı fundamentalistlerin terörist kampanyalarını ya da eski Sovyetler Birliği, Asya alt kıtası ve Afrika'daki etnik çatışmanın yol açtığı zulümlerin etkilerini ve bunlara yönelik tepkilerin anlaşılabilirliğini arttırırken savaş ve savaş durumu hakkındaki normatif düşünmenin çeşitliliğini vurgular ve başka şeyler

21 bk. A. P. Rogers, *Law on the Battlefield*, ikinci edisyon. Huntington, NY; Juris Publishing, 2004.

22 Neff, *War and Law of Nations*.

arasında farklı tarihsel ve coğrafi şartlar bağlamında güç kullanımına dair yoğun ve kıymetli bakış açıları sağlar.

Adil savaş hakkında karşılaştırmalı dini bilgi literatürüne bir başka katkıyı sağlayansa David Smock'tur. Onun *Religious Perspective on War: Christian, Muslim, and Jewish Attitudes toward Force* [*Savaş Dini Bakış: Güce Yönelik Hristiyan, Müslüman ve Yahudi Tutumları*] adlı kitabının merkezinde I. Körfez Savaşı'na (1991) dair tartışmalar yer alır. Bu konudaki farklı görüşleri ve kanaatleri açıklar. Adil savaş doktrinine dair çeşitli meseleleri ele alır, onların farklılıkları ve aralarındaki önemli ortak zemini de ortaya koyar.²³ Smock'un giriştiği çarpıcı bir açıklama, dünyada düşük yoğun bir şekilde durmadan devam eden çatışmalar göz önünde bulundurulduğunda adil savaş teorisinin günümüz bağlamıyla ilgili olup olmadığıyla ilgilidir. Bir çatışmanın fiilen ne zaman başladığını değerlendirmedeki zorluğu dikkate aldığımızda bu çatışmalar köken ve doğaları itibarıyla "adil"ler midir? Benzer tarzda olmak üzere Smock, adil savaş teorisinin ilgisizliği ve bağışlanabilir anakronizmi kabul edildiğinde modern savaş durumunun ahlaki açıdan meşrulaştırılabilir olup olmadığını inceler. Adil savaş doktrininin temelinde yer alan ve onu açıklayan ilginç ve anlaşılır benzerlikler keşfeder. Bu kitap, Birleşmiş Milletler Barış Enstitüsüyle birlikte çalışan, dinî etik ve gücün kullanımı arasındaki ilişkiyi ve kendisiyle savaş açma hakkı (*jus ad bellum*) ahlakının değerlendirileceği bir ölçüt olması maksadıyla klasik adil savaş doktrinini tartışan ve açıklayan yirmi dört teolog ve din adamının anlatılarına dayanır.

Farklı dinî geleneklerin çatışmalar ve savaflara yönelik yaklaşımlarının çok daha güçlü karşılaştırmalı unsurlarına dair mükemmel bir araştırma, Richard Sorabji ve David Rodin'in editörlüğünü yaptığı *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions* [*Savaş Etiği: Farklı Geleneklerdeki Ortak Sorunlar*] adlı kitaptır.²⁴ Çalışma Afganistan ve Irak'taki çağdaş olayların yol açtığı ana sorunların farklı kültürlerde ve farklı dönemlerde nasıl ele alındığının izini sürmesi bakımında eşsizdir. Bu kitap, çok iyi bilinen gelenekleri (Hristiyanlık, Yahudilik, İslam) hem de daha az bilinenleri (Maimonides, İbn Rüşt) bir araya getiren kitap hem çağdaş hem de tarihsel açıdan ilişkili olan asimetrik müdahaleler, engelleyici saldırılar, masumların zarar görmesi (ikincil zarar) ve insan

23 Paul Robinson (ed.), *Just War in Comparative Perspectives*, Aldershot: Ashgate, 2003.

24 David Smock, *Perspectives on War: Christian, Muslim, and Jewish Attitudes Toward Force*, Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 1992.

haklarına etkiler gibi meselelerin karşılıklı araştırmasını kendisinden öncekilerden daha derinlemesine ele alır.

Temelde Asya gelenekleri -Yahudilik, İslam, Hinduizm, Budizm, Çin ve Japon dinleri- üzerine odaklanan bir başka değerli karşılaştırmalı katkı Torkel Brekke'nin editörlüğünde yayımlanan *The Ethics of War in Asian Civilization* [*Asya Medeniyetlerinde Savaş Etiği*] adlı kitaptır.²⁵ Bu kitap, iki temel araştırma sorusuna cevap vermeye yönelik mükemmel bir teşebbüstür: Savaşa dair ana ideolojilerde savaşın meşrulaştırılmasına dair evrensel ölçütler var mıdır; ve bunlar büyük Asya dinleri tarafından paylaşılır mı? Asya gelenekleri, tarihsel olarak daha çok Batılı (Hristiyan) adil savaş geleneğiyle aynı çizgide olan savaş ahlakının kültürler arası meşruiyeti için ortak zeminin genelleştirilebilir olup olmadığını aydınlatma amacıyla çözümlenirler.

Peter Partner'in *God of Battles: Holy Wars of Christianity and Islam* [*Savaşlar Tanrısı: İslam ve Hristiyanlığın Kutsal Savaşları*] adlı kitabı iki monoteistik dindeki kutsal savaşların araştırmasına yönelik bir çabadır.²⁶ Partner, İslam'ı fanatizm ve terörle özdeşleştiren ve onun aynı inançları ve hedefleri kucaklayan statik bir varlık olduğunu kabul eden eğilimlere meydan okur. Bunun yerine o, son birkaç yüzyılda İslam'ın değişen geleneklerine mükemmel bir genel bakış sunar. Partner, kutsal savaşın kökenini ve onun modern dünyayı nasıl etkilediğini araştırır. Haçlı idealinin nasıl Orta Çağ Hristiyanlığına nüfuz ettiğini ve daha sonra özellikle sömürgecilığe yönelik tutumlarında olmak üzere Batılı toplumları nasıl etkilediğini gösterir. Yine o Hristiyanlık öncesinden Körfez Savaşı'na kadar, Doğu'nun cihadını ve Batı'nın Haçlı seferlerini tarihsel bağlamlarına oturtarak fundamentalizm korkusunun gerisindeki sebepleri bulmaya çalışır. Keza John Kelsay'in *Arguing the Just War in Islam* [*İslam'da Adil Savaş Tartışmak*] ve James Turner Johnson'un *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions* [*Batı ve İslamî Geleneklerde Kutsal Savaş Düşüncesi*] adındaki diğer iki cilt ise İslam ve Hristiyan geleneğindeki savaş ahlakıyla meşgul olur.²⁷

25 Richard Sorabji ve David Rodin, *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, Aldershot: Ashgate, 2006.

26 Torkel Brekke, *The Ethics of War in Asian Civilizations*, New York: Routledge, 2006.

27 Peter Partner (ed.), *God of Battles: Holy Wars of Christianity and Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Din ve uluslararası hukukta savaş normları

Bir önceki bölümde listelenen literatür ve birçok başka -hem teolojik hem de hukuki- kaynak, savaşa yönelik dinî tutumların, savaş yasalarında kodifiye edilen normların gelişiminde nasıl vasıta hâline geldiğini ortaya koyar. Dinî gelenekler için temel bir görev, şu ya da bu yolda olmak üzere kendini ve müttefiklerini savunmayı, masumlara yardımı, yanlış yapanın cezalandırılmasını, adalet ve ulusal veya dinî onur adına intikamı da içeren savaşa müracaat için meşrulaştırılabilir ve meşrulaştırılamaz sebepleri açıklamak oldu. Dinler, hem haklı itki ve doğru silahlar ve taktikler açısından savaşı meşrulaştırarak hem de kınayarak devlet uygulamalarına ve hukuki kanaatlerin gelişimine katkıda bulundular. Bu uygulamalar ve kanaatler, tedricen ilk önce âdetleri ve daha sonra 1899 ve 1907 Lahey Sözleşmeleri ve 1949 Cenevre Sözleşmeleri gibi uluslararası insani hukuk anlaşmalarını şekillendirdiler.

Kendini savunmanın dışında, saldırıya ve tek taraflı güç kullanımına yönelik evrensel yasağın gelişimi iyi bir örnek olabilir. Bugün bu yasaklama, hiçbir şekilde istismardan azade olmasa da uluslararası hukukta ve uluslararası ilişkilerde, merkezî bir unsurdur. Güç kullanımına her zaman, tarihsel olarak izin verilmiştir; dahası güç kullanımı, tarihte ulusal politikanın bir enstrümanı olarak ilk kez güç kullanımının yasa dışı ilan edildiği 1928 Paris Antlaşması'na (Kellogg-Briand Antlaşması ismiyle de bilinir) kadar başka vasıtaların yanı sıra siyasetin normal bir devamı görüldü.²⁸ Güç kullanmama ilkesi, o zaman BM Sözleşmesi'nin 2 (4) maddesiyle evrenselleştirildi. Bu madde yalnızca güç kullanımını değil aynı zamanda, güç kullanım tehdidini, yalnızca ulusal bir siyaset vasıtası değil aynı zamanda uluslararası tartışmanın çözümü için de bir araç oluşunu yasakladı.

Bu kuralın iki istisnası vardır: Kendini savunma tabii hakkı (md. 51) ve barışa ya da barışın bozulmasına yönelik bir tehdidi ortadan kaldırmak için Güvenlik Konseyi tarafından yetkilendirilen ortak askerî eylem (md. 42). BM Sözleşmesi'nde gücün kullanımına yönelik iki istisnayı -kendini savunma ve ortak yetkilendirilme-, suç hukukunda tek taraflı güç kullanımıyla karşılaştırmak ilginç olacaktır. Bir kimse kendini sa-

28 John Kelsay, *Arguing the Just War in Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007; James Turner Johnson, *The Holy War Ideas in Western and Islamic Traditions*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997.

vunmak için öldürebilir, ancak onun bir hâkimi/ jüriyi, kendi hayatına yönelik tehdidin gerçek, yakın ve *Caroline* davasındaki meşhur ifadeyle “başka bir seçenek ve düşünmeye vakit bırakmadığına” ikna etmesi gerekecektir.²⁹ Öldürmenin bir diğer hukuki yolu -ölüm cezası-, ortak verilen, dikkatli bir şekilde araştırılan ve eğer özel af ya da daha üst veto hakkı verilmemişse uygulanan bir karardır. Ceza hukuku -eski ve modern-, insanların neyin doğru ya da yanlış davranış ve suç ve ceza etiğiyle bağlantılı olduğuna inandıklarında ortaya çıkar.

Güç kullanımını düzenleyen yasaların ve keza (*jus ad bellum* ile ilgili) Birleşmiş Milletler Topluluğu ve Birleşmiş Milletler gibi güç kullanımını sınırlayan uluslararası kurumların ortaya çıkışı; 1949 Cenevre Sözleşmesi ve onların 1977 Protokolleri’nde uluslararası insancıl hukukun kodifiye edilmesi; toplu katliam silahlarını yasaklayan antlaşmalar ve (*jus in bello*yla ilgili) 1998 Roma Uluslararası Suç Mahkemesinin Statüsü bütün bunlar, silahlı çatışma ve güç kullanımına dair uluslararası hukukun merkeziliğinin kabulündeki dönüm noktalarıdır. Uluslararası ilişkiler tarihinde güce müracaata verilen önemin miktarı, gittikçe artmaktaydı. Savaş hukukuyla alakalı benzer bir merkezilik, uluslararası hukuk çalışmalarında da vardır.

Savaş ve savaş normları, her bir dinî geleneğin evrimindeki önemli konulardır ve onlar, savaşa yönelik değişen eğilimlere -yeni silah çeşitlerinin, yeni taktiklerin vs. ortaya çıkışına- cevap verirler. Nükleer ve diğer toplu katliam silahlarının neticesinde ortaya çıkan savaşın yok ediciliği ve insan karşıtı oluşu gibi çağdaş bir gelişme hem devlet hem de Kilise tarafından bu tür silahların reddedilişinde karşılık bulur. Aynı şekilde, şehitliğe ve bir savaşıma yöntemi oluşu yönünden intihar eylemine bakmak ve onun reddini veya kabulünü hem dinî etikte hem de devlet uygulamasında bulmak ilginç olabilir.

Güç kullanımına dair kararlar muhtemelen -hukuken, ahlaken ve siyasi hedefleri gerçekleştirme cihetinden- liderlerin alması gereken en önemli ve tehlikeli kararlardır. İnsan yaşamının ortadan kaldırılmasına yol açan davranışı meşrulaştırabilen sebepler meselesi, siyasi ve hukuki olduğu kadar felsefi ve ahlaki bir meseledir de. Bu sorular, özellikle nükleer ve diğer toplu katliam silahlarının çoğalmasıyla birlikte savaşın yok

29 bk. James Shotwell, *War as an Instrument of National Policy and Its Renunciation in the Pact of Paris*. New York: Harcourt, Brace, 1929. Keza bk. Robert Ferrell, *Peace in Their Time: The Origins of the Kellogg-Briand Pact*. New Haven, CT: Yale University Press, 1952.

ediciliğindeki sayısal artışlar bağlamında, daha büyük bir önem kazanır. Ahlaki ve uygulamaya dair açmazları çözmede insan, birçok kaynaktan yardım almaya çalışabilir, ancak muhtemelen bu kaynakların en sürekli ve güçlü olanı, dinî geleneklerdir. Bireyler, gruplar ve toplumlar, düşünceleri, söylemleri ve eylemleri üzerindeki dinin daimî ve güçlü etkisiyle mimlenirler. Bunun, yalnızca çatışma ve şiddet durumlarında değil insan yaşamının bütün yönlerinde de yol açtığı sonuçları vardır. Genellikle hepsi değilse bile çoğu dinî gelenek, gücün kullanımıyla ilgili pratik öğretiler ve yol göstericilik içerir. Bu tür öğretiler hem güce müracaat hem de savaşın yöntemleri, vasıtaları ve sınırlarıyla ilgilenirler.

Kosova, Afganistan ve Irak gibi yakın zamanlardaki uluslararası silahlı çatışmalar, savaş normları ve hukuku hakkındaki tartışmaları yeniden ve öncekilerden daha fazla alevlendirdiler. Tehlikedeki insan yaşamını korumak için insani müdahale ya da askeri müdahale anlayışı, Kanada devleti tarafından başlatılan ve Müdahale ve Devlet Yönetimine Dair Uluslararası Komisyon tarafından farklı kıtalarda gerçekleştirilen derin araştırma ve bir tartışma toplantısından ve 2001'de *Responsibility to Protect* raporunun yayımlanmasıyla sonuçlanmasının arkasından “koruma sorumluluğu” anlayışına dönüştürüldü.³⁰ Devletler tedricen, bazıları onu aşırı izin verici ve kullanışsız olarak kabul etseler de, bu anlayışı kabul ederek uyguladılar. Görülen o ki, bu anlayış Dünya Zirvesi Sonuç Belgesi'yle (BM Genel Kurulu tarafından 2005'te kabul edildi) aşırı savaş suçları vakalarına, soy kırıma, etnik temizliği ve insanlığa karşı suçlarda uygulamakla sınırlandırıldı.³¹

Yeni savaş biçimleri -özellikle de güçlü uluslarda yayılımı ve güçlendirilmiş etkisi sebebiyle terörist saldırılar, intihar eylemleri ve şehitlik-, güç kullanımının etiği ve normlarıyla ilgili çeşitli soruları yeniden ortaya çıkarmaya başladı. Çağdaş asimetrik savaş uygulaması, var olan ahlaki pozisyonlara yönelik daha ileri bir zorluk okuma sunar. Dinî fundementalizm, cemaatlerarası nefret, bireysel haklar ve özgürlükle toplumsal

30 bk. “Webster-Ashburton Treaty-The Caroline Case”, Hunter Miller (ed.), *Treaties and Other International Acts of the United States of America*, vol. 4, *Dokümanlar 80-121: 1836-1846*. Washington, DC: Government Printing Office, 1934, <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/diplomacy/britain/br-1842d.htm> sitesinden ulaşılabilir (Erişim tarihi 29 Eylül 2009).

31 International Commission on Intervention and State Sovereignty, *The Responsibility to Protect*, ICISS, 2001; <http://www.iciss.ca/report2-en.asp> sitesinden ulaşılabilir. (Erişim tarihi 29 Eylül 2009).

güvenlik arasındaki düşmanlık, terörist ideolojiler ve eylemler, bütün bunların hepsi sivil özgürlüklerin ihmal edildiği toplumlar da ortaya çıkabilirler; ancak aynı şekilde, sivil özgürlüklere saygı gösterilen toplumlar da gelişebilirler.³² Bunlara yönelik cevaplar kültürlerarası ve dinlerarası kurumlarda ve bunlar tarafından ortaklaşa benimsenen değerlerde aranabilir. Savaş normlarının gelişimi, kültürel ve bölgesel farklılıkları aşan ve güç kullanımının ve savaş metotlarının meşrulaştırılmasını anlamaya yönelik imkânlar ortaya çıkartan evrensel bir uzlaş oluşturur.

Adil savaş anlayışlarının dünyanın önde gelen dinî geleneklerinin -Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam- içinde nasıl değerlendirildiğine bakmak zorunlu ve bunun tam da zamanıdır. Birleştirebilen ve aynı zamanda ayrılabilen bu zengin gelenekler, fırkaları ve hizipleleriyle, devam eden dönüşümleriyle ve ürettikleri güçlü mesajlarıyla savaş normlarının anlaşılmasının merkezindeki kaynaklardır. Dinler ve savaşlar arasında birçok bağlantı ve kopukluk vardır ve savaş normlarının evrimi bunun en muhtemel açıklamalarından/ örneklemelerinden biri olabilir.

Ben bu bölüme, Machiavelli'nin soğuk bir realist ve hemen hemen sinik ifadesiyle -bütün silahlı peygamberler muzaffer oldular ve bütün silahsız peygamberler yok edildiler- başladım; bir savaşın bütün savaşları bitirebileceği hatırlatmasıyla bitirmek isterim. Birçok filozof tarafından rüyası görülen ebedi barış, mümkündür ve bütün çatışmaların bir çözümü vardır. Ancak barışı gerçekleştirebilmek için insan, adil bir savaşa katlanmak zorunda kalabilir.

32 United Nations General Assembly, *2005 World Summit Outcome*, UN Doc. A/RES/60/1, 24 Ekim 2005.



Hinduizm’de Savaş Normları

Kaushik Roy

Arilerin MÖ 1500 civarında Hint alt kıtasına gelişleriyle Hinduizm kökleşti ve hâlâ dünya nüfusunun yaklaşık beşte birinin ikamet ettiği Güney Asya’nın hâkim dini olmaya devam ediyor. Bu bölümde benim hedefim, Hinduizm’in farklı bağlamlarda savaş etiğinin şekillenmesinde ve organize şiddetin dinamiklerinin yapılandırılmasında oynadığı rolü çözümlemektir. Tarihsel şartlar, Hindu dinî teorisinin evrimini şekillendirdiği gibi bu dinî teori de tarihsel şartları şekillendirmiştir. Bundan dolayı Hindu savaş doktrinlerini çözümlerken aynı zamanda onun evrimini de tarihselleştirmeye çalışacağım. Bu bölüm, dinin yegâne belirleyici olmadığını ancak onun Hindistan’ın stratejik kültürünü şekillendiren ana faktörlerden biri olduğunu ileri sürüyor. Din ve şiddet arasında, birazdan göstereceğim üzere, girift bir ilişki vardır.

Dinin Batılı olmayan dünyada savaşın doğasını anlamak için önemli olduğu görünmektedir. Christopher Coker, Batı’nın savaşı sekülerleştirmede eşsiz olduğunu iddia eder. Batı, savaşı kurumsallaştırdığından savaşın ritüelleştirilmiş yönlerine sırtını dönmüştür. Ancak Batılı olmayan toplumlar için savaşın ahlaki özü olarak şiddet hâlâ devam etmektedir. *Bhagavad Gita*’yı örnek alan Coker’a göre Batılı olmayan savaşçılar için şiddet varoluşsalıdır. Onlar için savaş, daha çok devletin görevini yerine getirmesi kadar bir kimsenin insanlığını da yerine getirmesidir³³ ancak modern Batılı askerler için durum böyle değildir.

Coker’ın görüşü, çoğunluğu klasik Yunan medeniyetinin Roma ve Orta Çağ zamanlarında daha da inceltilmiş “Batı Savaş Tarzı”na yol açtığını iddia eden Batılı askerî tarihçiler arasında hâkim bir görüştür. Teknolojik yenilikler, rasyonalite ve şiddetin uygulanmasıyla alakalı dinî ve kültürel ahlakın yokluğuyla karakterize edilen Batı savaş geleneği, erken

33 Christopher Coker, *Waging War without Warriors? The Changing Culture of Military Conflict*. London: Lynne Rienner, 2002, s. 6-7.

modern dönem boyunca onun küresel askeri üstünlüğüne yol açtı.³⁴ Yakın zamanlarda monotonluk ve homojen Batı Savaş Tarzı paradigmasına meydan okundu.³⁵ Bazı akademisyenler Hristiyanlığın Batı'daki savaşın ahlaki yönü üzerindeki etkisini ayrıntılarıyla anlatmaya giriştiler. Bu yüzden Hinduizm'in Hindistan'daki savaş üzerindeki etkileri incelenirken insan aynı zamanda Batı toplumlarının askeri kültürünün şekillenmesinde dinin rolünün de farkına varabilecektir.

Dharmayuddha (adaletsizliğe karşı savaş) ve *kutayuddha* (adil olmayan savaş) gibi birbirine zıt ikiz kavramlar, Hinduizm ve savaş arasındaki diyalektik etkileşimi şekillendirmiştir. Bu bölüm, bizim Hindistan cumhuriyetinin kıdemli siyasetçileri ve en üst düzey bürokratları için açık olan çağdaş siyasi ve stratejik opsiyonları anlamamızı kolaylaştıran Hinduizm'in evrimini ve onun savaş teorisiyle olan ilişkisinin kronolojik şekilde haritalandıracak. Bu ilk kısım ölüm, MÖ 1500'den MÖ 400'e kadar olan Destanlar ve Vedalar dönemini kapsar ve *dharmayuddha* teorisinin evrimini resmeder. İkinci kısım bizzat Kautilya'nın *kutayuddhasının* MÖ 300 ile MS 100 arasında ortaya çıkışıyla başlar. Üçüncü kısım MS ile başlar ve Müslümanların (Türklerin) yaklaşık MS 900'de Hint alt kıtasına gelişlerine kadar devam eder. Bu dönemde *kutayuddha*'nın hafifletilmiş bir versiyonu Manu'nun normatif savaş modelinin etkisinin neticesinde ortaya çıkmıştır. Dördüncü kısımda Hinduizm'in MS 900 ve 1700 arasında Müslümanların siyasi ve askeri hâkimiyetlerine nasıl uyum sağladığını görürüz. Beşinci bölüm, Hinduizm'in 1947'deki İngiliz sömürgecilğine karşı koyuşu nasıl şekillendirdiğini gösterir. Son kısım ise Hinduizm'in hususi bir işaretinin Hindistan'ın stratejik uzmanları tarafından nasıl kullanıldığını ortaya koyar.

Bu bölüm Hindistan tarihinin 3000 yıllık bir dönemini kapsar. Tarih boyunca Hindistan çok dilli, çok uluslu ve çok dinli bir toplum olmayı sürdürdü. Hinduizm'in yanı sıra Budizm, Cayinizm, Sihizm, İslam ve Hristiyanlık bir arada var olmaya devam etti. 1990'larda Hindistan'ın nüfusunun yaklaşık yüzde 83'ü Hindu'ydü; geri kalanın % 11'ini Müslümanlar, % 2,6'sını Hristiyanlar ve % 3'ten fazlasını ise Sihler, Cayinler, Parsiler ve

34 Geoffrey Parker (ed.), *The Cambridge Illustrated History of Warfare: The Triumph of the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

35 John A. Lynne, *Battle: A History of Combat and Culture*. Oxford: Westview, 2003.

Budistler oluşturmaktaydı.³⁶ Bir Batılı akademisyen ya da düşünür elbette Hinduizm'in bir din değil bir yaşam tarzı olduğunu iddia eder. Tek, bütüncül bir inanç yapısı yoktur.³⁷ Hatta Hinduizm içinde bile belli dallar (Brahmanizm, Vedantizm, Vişnuculuk, Şakti, Tantra vs.) birlikte yaşarlar.

Öyleyse Hinduizm nedir? Hinduizm'de yegâne otorite olan bir metin veya tek bir tanrı yoktur. Gerçekte Hindu panteonunda otuz üç milyon tanrı ve tanrıça vardır. Genel manada Hinduizm farklı tarihsel dönemlerde belli metinlere dayanır. Vedalar ve Destanlar döneminde Hinduizm *Vedalar* ve *Bhagavad Gita* etrafında gelişti. MS'ten itibaren *dharmasastra* literatürünün (dinî ayinler, bireysel ve toplumsal davranışın kodları üzerine odaklanan Sanskritçe metinler) yanı sıra *Manusmṛiti* veya *Manavadharmasastra*, Hinduizm'in evriminde önemli bir rol oynadı. MS 900'den sonra Hinduizm esasında bu metinler üzerine yapılan farklı yorumlarla şekillendi. XV. yüzyıldan itibaren *Ramayana* ve *Mahabharata* adlı iki destan dinî bir önem kazandı. MÖ 1500'den sonra Hinduizm'in İndus Nehri ve Arakan Yoma adı verilen dağ silsilesi arasında yaşayan halkın çoğunun baskın dini olduğu ileri sürebilir. Hinduizm, (belli ayinler, inançlar vs.'ye dayanan) bir din kadar çeşitli felsefi akımların da bir karışımıdır. Bundan dolayı Hinduizm en iyi biçimde bir kültür, bir yaşam yolu, yani *dharma* şeklinde betimlenebilir.

Hem Hindistan içinde hem de onun dışında ortaya çıkan diğer dinlerle birlikte karşılaştırmalı bir çözümleme zorunludur, çünkü Hinduizm diğer dinlere tarihsel bağlamın değişmesine uygun olacak şekilde karşılık vermiştir. Kùltürler arası karşılaştırmalar hiçbir aşikâr bağlantı görülmesi dahi zaruridir. Mesela Hristiyan geleneğinde, savaşa baş vurmadaki çekingenliğe ve savaşın gerçekleştirilmesinin sınırlarına dair bir eğilim tedricen gelişmiştir.³⁸ Hinduizm örneğinde de böyle bir eğilim göze çarpmaktadır.

Kadim Hindistan'daki Hindu literatürü metinlerinin büyük bir kısmı Sanskritçe yazılmıştır. Hindu literatürü örneğine Batı geleneğindeki gibi dinî ve seküler metinler arasında kesin bir ayrıştırma uygulanamaz.

36 Mark Jurgensmeyer, *Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Yeni baskı, Delhi: Oxford University Press, [1993] 1996, s. 81.

37 Coker, *Waging War without Warriors?*, s. 141.

38 Torkel Brekke, "Editor's Preface", Torkel Brekke (ed.), *The Ethics of War in Asian Civilizations: A Comparative Perspective*. New York: Routledge, 2006, s. xi.

Hatta *nitisastralar* (devlet yönetimine dair çalışmalar) *dharmaya* gönderme yaparlar. Bu, benim kendisine daha sonra döneceğim bir terimdir. Bu bölümün hedefinde İngilizce konuşan okurlar olduğu için metinlerin tercümelerini kullanacağım. Bazı kavramların tarafıma ait tercümelerinin diğerlerinden farklılık gösterdiği yerde onlara gönderme yapacağım.

Vedalar ve Destanlar döneminde *dharmayuddha* ve *kutayuddha*: MÖ 1500 - 400

Dharma kelimesi “sürdürmek, devam ettirmek, desteklemek, onaylamak” anlamlarına gelen *dbri* kelimesinden türemiştir. *Rig Veda*’da *dharm* hakikati destekleyen veya devam ettiren kimseye gönderme yapar. *Yajur Veda*’da ise *dharm* “metin, sabit ve sarsılmaz” anlamına gelir. *Dharma* cansız nesneler ve tabii fenomenler için tabii bir yasa olduğu kabul edilir. *Dharma* halk için davranışın ahlaki ve toplumsal bir ölçütü, kral için ise vazifelerini oluşturan ilkelerdir. *Dharma* anlayışına eklenen ahlaki muhteva, daha sonraki dini literatürde çok daha aşikârdır. Veda literatüründe *rita* anlayışı ahlaki düzeni temsil eder ve onun ihlal edilmesi, ihlal eden günahkârın tövbe etmesini ve dua etmesini gerektirir. Bütün yaratılış alanına nüfuz eden düzenleyici bir ilke tasavvurudur *rita*. Tedricen *ritan*ın ahlak anlamı *dharm* anlayışının içine yedirilmiş,³⁹ bu da *dharmayuddha* anlayışının ortaya çıkış safhasını başlatmıştır.

Dharmayuddha, savaşın sonuçlarına (yani hedeflerine) bağlıdır. Adaletsizliğe karşı yürütülen herhangi bir savaş bir *dharmayuddha* hâline gelir. *Dharmayuddha* aynı şekilde savaşta kullanılan vasıtalar ve yöntemlere bağlıdır. Yani savaş teknikleri belli yasalara uygun şekilde düzenlenir.⁴⁰ *Dharmayuddha* bir dereceye kadar kutsal savaştır; yani Hindu dinin geliştirilmesi yahut korunması için muayyen kodlara ve âdetlere uygun şekilde uygulanan organize şiddettir. Terimin Batı literatüründeki muadili, “adil savaş”tır. Hint savaş düşüncesini Batılı adil savaş anlayışından ayırmak için bu bölümde *dharmayuddha* terimi kullanılacaktır.

39 D. Devahuti, *Harsba: A Political Study*. Oxford: Clarendon Press, 1970, s. 113.

40 M. A. Mehendale, *Reflections on the Mahabharata War*. Shimla: Indian Institute of Advanced Studies, 1995, s. 2.

Dharmayuddha, *dharma* ilkelerine yani kralların ve savaşçıların yasaları anlamına gelen *kshatradharma* doğrultusunda yürütülen savaştır. *Kshatradharma*, adil ve haklı/ doğru savaşı emreder. Bu, herhangi bir gizli tekniğe başvurmadan *prakashyayuddha* (açık savaş) anlamına gelir. Muharebe düzenli bir cephe çatışmasına dönüşür. Muharebenin zamanı ve mekânı daha önceden savaşan gruplar tarafından belirlenecek ve savaş deniz hayvanlarının kabukları üflenerek ilan edilecektir. Ancak o zaman savaş arabaları üzerindeki savaşçılar, birbirleriyle yaylar ve oklarla savaşacaklardır. Cesaretle savaşmışları ve savaş meydanında öldükleri için savaşçılar kahramanlar statüsüne ulaşacaklardır.⁴¹ *Bhagavad Gita* (MÖ 500 civarında isimsiz bilgeler tarafından telif edildi.) *dharmayuddhayı* yalnızca Kshatriyaların ilan edebileceğini vurgular çünkü *dharmayuddha* ilan etmek için gerekli olan cesaret, tutarlılık, beceriklilik, cömertlik, liderlik kabiliyeti ve asil bir zihin gibi niteliklere yalnızca Kshatriyalar sahiptir. Bu yüzden savaşmak ve eğer gerekirse ölmek, Kshatriya'nın görevidir. Savaşta öldürülmek hukuk dışı kabul edilmez. *Dharmayuddha* yasalarına göre kişisel düşmanlık sebebiyle olmadığı müddetçe ölümü bir vazife olan savaşçı, ölümden sonra cennete gider.⁴² Hinduzim'in cennet anlayışı karmaşıktır. Bu bağlamda cennete ulaşmak, *mokşa*, kurtuluş ve *karma* doktrininde ifade edildiği gibi sonsuz yeni doğumlardan azad olmak anlamına gelir. *Dharmayuddha* şiddeti reddetmez; Francis X. Clooney ayarlanmış ve düzenlenmiş dozlarda uygulanan gerekli miktarda şiddeti, acıyı ve acı çekmeyi gerektirdiğini yazar.⁴³ Manoj Kumar Sinha savaşta öldürücülüğü mutedilleştiren *dharmayuddha* ilkelerinin, Hindistan'da insani savaş yasalarının ortaya çıkmasına neden olduğunu ve böylece savaşın toplum üzerindeki yıkıcı etkilerini azalttığını söyler.⁴⁴

41 V. R. Ramachandra Dikshitar, *War in Ancient India*. Yeni baskı, Delhi: Motilal Banarasidan, [1944] 1987, s. 59; *The Bhagavad Gita*, Juan Mascara tarafından, bir Giriş'le birlikte Sanskritçeden tercüme edildi. New Delhi: Penguin, 1962, s. 3-5.

42 Coker, *Waging War without Warriors?*, s. 135; *The Bhagavad Gita*, s. xxiv, 80, 83.

43 Francis X. Clooney, SJ, "Pain But Not Harm: Some Classical Resources toward a Hindu Just War Theory", Paul Robinson (ed.), *Just War in Comparative Perspective*. Aldershot: Ashgate, 2003, s. 109, 114.

44 Manoj Kumar Sinha, "Hinduism and International Humanitarian Law", *International Review of the Red Cross*, 87 (858), 2005: 285-286.

Burada, Yahudilikte de savaşın belli kısıtlamalara tabi olduğuna işaret edilebilir. Mesela kuşatma boyunca meyve ağaçları kesilmemelidir.⁴⁵ Adil savaşın bir sürümünün Çin'de, MÖ V. yüzyıl civarında ortaya çıktığını Mark E. Lewis yazar.⁴⁶ Muharebeler süresince katı görgü kuralları takip edilmiştir. Savaşçılar yalnızca aynı toplumsal statüden olan düşmanlarla savaştılar.⁴⁷ MÖ 800-500 arasında evrilen klasik Yunan savaş tarzı, savaşmanın ölümcüllüğünü kısıtlayan belirli âdetler geliştirdi. Bunlardan bazıları şunlardır: savaş resmen ilan edilmeli; savaş dışı olanlara zarar verilmemeli; mağlup edilen düşmanlar takip edilmeyecek; teslim olanlar öldürülmeyecek ve esirler fidyelerini verdikten sonra serbest bırakılacak; elçiler diplomatik dokunulmazlığa sahip olacak.⁴⁸ Bunlar, Milattan sonranın başlarında Manu tarafından geliştirilen *dharmayuddhanın* yasalarına benzer kurallardır. Hint senaryosunda, sonraki *Sambitalar*, savaş arabalarının sürücülerine ve diplomatik elçilere zarar verilmeyeceğini vurgulamışlardır.⁴⁹ Savaşın icrasındaki mutedilliğin yanı sıra, *dharmayuddha* durumunda savaşın sebepleri de adil olmalıdır. Benzer şekilde Batı geleneğinde de savunma veya mülkün geri alınması için yapılan savaşlar adil kabul edilir.⁵⁰

Sarva Daman Sing'e göre *dharmayuddha* birbirlerine karşı savaşan Ari kabileleri bağlamında ortaya çıkmıştır. *Rig Veda*, Ariler Dravidyenlerle (Hindistan'ın asli sakinleri) olan savaşlarında ateşli temrinler taşıyan okların kullanımını zikreder. Bu oklar muhtemelen düşmana karşı atılmadan önce uçları ateşe verilmiş ziftlere daldırılıyordu. Ancak bu silah, Ariler arasındaki savaş icrasının bir yasası olacak şekilde formüle edilen

45 Norman Solomon, "The Ethics of War in Judaism", Torkel Brekke (ed.), *The Ethics of War in Asian Civilizations*. New York: Routledge, 2006, s. 40.

46 Mark E. Lewis, "The Just War in Early China", Torkel Brekke (ed.), *The Ethics of War in Asian Civilizations*, New York: Routledge, 2006, s. 40.

47 Robin D. S. Yates, "Early China", Kurt Raaflaub and Nathan Rosenstein (ed.), *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds: Asia, The Mediterranean Europe, and Mesoamerica*. Washington, DC: Center for Hellenic Studies; Harvard University Press tarafından dağıtıldı, Cambridge, MA, 1999, s. 20.

48 Lynn, Battel, s. 3-5; G. Scott Davis, "Introduction: Comparative Ethics and the Crucible of War", Torkel Brekke (ed.), *The Ethics of War in Asian Civilizations*. New York: Routledge, 2006, s. 3.

49 Sarva Daman Sing, *Ancient Indian Warfare*. Yeni baskı, Delhi. Motilal Banarasidas, [1965] 1989, s. 155.

50 Davis, "Introduction", s. 3.

daha sonraki Destan litaratüründe yasaklandı.⁵¹ Aksine Torkel Brekke destanlarda, adil savaş yapmaya yönelik hiçbir kuralın bulunmadığını iddia eder.⁵² Ben bu konuyu daha sonra ele alacağım.

Bilinmeyen bilgelere ait binden fazla ilahiden oluşan bir külliyat olan *Rig Veda*, MÖ 1200-900 arasında derlenmiştir. Bir ilahide şöyle der: “Ben yayı Rudra için geriyorum ki onun oku duanın düşmanını yere sersin.”⁵³ *Rig Veda* Dravidyenlerin sahte tanrılara ibadet ettiklerini iddia eder. Dolayısıyla onlara yönelik bir yok etme savaşı kabul edilebilir bir savaştır.⁵⁴ *Rig Veda*’da Dravidyenleri yok etmesi için *Agni*’ye (ateş tanrısı) yakarılır.⁵⁵ *Sama Veda*, keza, mağlup edilmiş düşmanların kaçmalarına izin verilmemesini, hepsinin mahvedilmesi gerektiğinin altını çizer.⁵⁶ *Kutayuddha* (adil olmayan savaş) anlayışının özü işte burada yatar. *Vedalar* pasifizme asla bir ircada bulunmaz. Wendy Doniger ve Brian K. Smith bu doğrultuda *Vedalar* dünya görüşünün savaşçı sınıfla yani Kshatriyalarla ilişkili savaşçı değerlere benzediğini ileri sürerler. Kendini yüceltme ve tahakküm Vedik literatürde hiç çekinmeden benimsenir ve gösterilir. Toplumsal alandaki şiddet ve güç vurgulanır ve onun evrendeki tabii düzenin ayrılmaz bir parçası oluşu betimlenir.⁵⁷ *Vedaların* acımasız ve materyalist dünya görüşü tarihsel şartlar tarafından şekillendirilmiştir. *Rig Veda* dönemi Arileri, çoğunlukla sığır yağmasıyla meşguldüler çünkü sığır Aryan kabilelerinin kırsal ekonomilerinin işleyişinde en önemli unsurdu.⁵⁸ Ayrıca Ariler, Veda kültür kutbunun dışında kalan Dravidyenlere karşı hayatta kalmak için devamlı mücadele etmek zorundaydılar.

51 Sing, *Ancient Indian Warfare*, s. 153, Gurcharn Sing Sandhu, *A Military History of Ancient India*. New Delhi: Vision Books, 2000, s. 68

52 Torkel Brekke, “Between Prudence and Heroism: Ethics of War in the Hindu Tradition”, Torkel Brekke (ed.), *The Ethics of War in Asian Civilizations*. New York: Routledge, 2006, s. 115.

53 The *Rig Veda: An Anthology, One Hundred and Eight Hymns*, Wendy Doinger O’Flaherty tarafından seçildi, tercüme edildi ve notlandırıldı. Yeni baskı, Delhi: Penuin [1981] 1994, s. 63.

54 Sandhu, *A Military History of Ancient India*, s. 154.

55 Amal Sarkar, *A Study on the Ramanayas*. Calcutta: Rddhi-India, s. 1987, s. 23.

56 Sandhu, *A Military History of Ancient India*, s. 95.

57 *The Laws of Manu*, Wendy Doniger ve Brian K. Smith ile birlikte bir giriş ve notlarla birlikte tercüme edildi. New Delhi: Penguin, 1991, s. xxiv.

58 Sandhu, *A Military History of Ancient India*, s. 73.

Ramayana ve *Mahabharata* adlı iki destan bize Destan çağı boyunca Hindistan'da savaşa dair bazı ayrıntılı askerî bilgiler verir. Bu iki destan da MÖ 400 civarında derlendiler.⁵⁹ *Mahabharata* (100.000'den fazla dizeyle dünyadaki en uzun şiiirdir.) kuzey Hindistan'ın hâkimiyetiyle Ari kabileleri arasındaki ilgili mücadeleyi betimler.⁶⁰ *Ramayana* ise güney Hindistan Dravidyenlerine karşı Ari genişlemesini betimler. *Ramayana*'da Arilerin, sayısal üstünlüğü olan Dravidyenleri yenmek maksadıyla "böl ve yönet" stratejisine başvurdıkları çok açık bir şekilde anlaşılır.⁶¹ Bu daha sonra Kautilya ve onun *kutayuddhasının* ilkesel unsuru olan *bheda* (dâhilî anlaşmazlıkları körükleme) hâline geldi. Ayrıca suçluluk, ihanet ve ahlaksızlık Arilerin Dravidyenlere karşı savaş icrasını karakterize etmekteydi.⁶²

Mahabharata, iki Ari kabilesi -Pandavalar ve Kauravalar- arasındaki mücadeleyi betimler. Pandavalar yalnızca *sama* (kötülük/ ahlaksızlık), *bheda* (dâhilî anlaşmazlıkları körükleme) ve *dana* siyasetleri başarısız olduğunda Kauravalara karşı *dharmayuddhayı* başlatmışlardır. *Dana*, Nick Allen'in tercüme ettiği gibi "rüşvet" değildir⁶³ fakat merhametten dolayı hediye verme anlamına gelir. *Mahabharata*'da iki askerî ekol vardır. Baskın ekol *dharmayuddhanın* propagandasını yapar. Bu ekol, savaşın kahramanlık ideallerine göre eşitler arasında yapılması gerektiğini ileri sürer. Ancak Pandavalar tarafında olan Krişna ve Kaurava savaş kumandanı olan Aswathama *kutayuddhayı* desteklemişlerdir.⁶⁴ *Mahabharata*, *kutayuddhanın* başarılı bir şekilde icrası için kumandanların önemi üzerinde durur. Kaurava şefi Durdyodhana, iyi bir general olmaksızın güçlü bir ordunun bile karınca sürüsü içinde eriyeceğini söyler.⁶⁵

59 P. C. Chakravarti, *The Art of War in Ancient India*. Delhi: Low Price Publications, [1941] 1989, s. iv.

60 *The Bhavad Gita*, s. xxi.

61 *Srimad Valmiki Ramayana*, Sanskritçe metin ve İngilizce tercüme, I. Bölüm Yeni baskı, Gorakhpur: Gita Press, [1966] 2001, s. 947-948.

62 Sarkar, *A Study on Ramayanas*, s. 15.

63 Nick Allen, "Just War in Mahabharata", Richard Sorabji and David Rodin (editörler), *The Ethics of War: Shared Problems in Different Tradition*. Aldershot: Ashgate, 2006, s. 140.

64 G. D. Bakshi, *Mahabharata: A Military Analysis*. New Delhi: Lancer, 1990, s.73.

65 B. P. Sinha, "Art of War in Ancient India: 600 BCE-300 CE", Guy S. Metraux ve Francois Crouzet (editörler), *Studies in the Cultural History of India*. Agra: Shiva Lal Agarwal and Co., 1965, s. 146.

Kautilya'nın *kutayuddhası* : MÖ 300-100

Bir geleneğe göre (Chanakya olarak da bilinen) Kautilya, MÖ 319'da Maurya imparatorluğunu kuran Chandragupta Maurya'nın baş danışmanı ve başbakanıydı.⁶⁶ Kautilya'nın MÖ 300 civarında telif edilen *Arhasastra'sı*, hem soyut siyasete dair kararlar hem de görevlerinin yerine getirilmesi hususunda yöneticiler için bir el kitabı işlevi görür.⁶⁷ Realizm, dinî ahlaktan bütünüyle koparılmış siyasi ve askeri akıl yürütme tarafından şekillendirilmiş güç siyasetidir.⁶⁸ Kautilya bir realisttir ancak gönderme yaptığı *dharmaya* kralın vazifeleri anlamını yükler. Brekke, *Arhasastra'nın* iki Hindu destanından da anlaşıldığı şekliyle kahramanlık idealine zıt olan sağ duyu idealini temsil ettiğini iddia eder.⁶⁹

Kautilya, bir yöneticinin hedefinin ilk önce bölgesini korumak ve daha sonra başka yöneticilerin bölgelerinden daha fazlasını ele geçirmek olduğunu yazar; devletler arası ilişkileri farklı krallıkların oluşturduğu bir daire şeklinde resmeder. Bu *mandala* teorisidir. *Mandala* herkes için tehlikeli bir durum olan düzensizlik, kaos ve anarşiyle doludur. Bu tehlikeli ve akışkan durumdaki yegâne güvence güçtür. Bundan dolayı farklı krallıklar arasındaki mücadele kaçınılmazdır. Krallar dairesi içindeki en başarılı yönetici, *vijigishbudur*.⁷⁰ Kautilya'nın odağı hem vatandaşların gözetimi hem de askeri istihbarat toplamaya yönelik *chara* (casusluk bölümü) üzerinedir. Sivil toplumun gözetimiyle ilgili olacak şekilde *Arthashastra*, devlet görevlilerinin ve yüksek kastların hareketlerinin gözetilmesinin üzerinde durur.⁷¹ Bunun sebebi ise muhtemelen yüksek kastların ekonomik açıdan güçlü, okur yazar ve devlet bürokrasini kontrol ediyor olmalarıdır. Bu yüzden Kautilya onların bir tehlike olduğunu algılamıştır.

66 Kamandaki, *The Nitisara*, Rajendra Lal Mitra tarafından düzenlenmiş, Sisir Kumar tarafından İngilizce çevirisi ile gözden geçirilmiştir Mitra. Calcutta: The Asiatic Society, [1861] 1982, Önsöz, s.i.

67 Stephan Peter Rosen, *Societies and Military Power: India and Its Armies*. New Delhi: Oxford University Press, 1996, s. 67.

68 Henrik Syse, "Afterword: Ethics across Borders", Torkel Brekke (ed.), *The Ethics of War in Asian Civilizations*. New York: Routledge, 2006, s. 202

69 Brekke, "Between Prudence and Heroism", s. 113.

70 R. P. Kangle, *The Kautilya Arthashastra: A Study*, III. Bölüm. Yeni baskı, Delhi: Motilal Banarasidas, [1965] 2000, s. 2; Kautilya, *The Arthashastra*, L. N. Rangarajan tarafından düzenlenmiş, yeniden düzenlenmiş, çevrilmiş ve giriş yazısı eklenmiştir. Yeni baskı, New Delhi: Penguin, [1987] 1992, s. 559.

71 Rosen, *Societies and Military Power*, s. 68.

Brekke, bilhassa Kautilya'nın ve daha genel anlamda Hindu teorisyenlerinin iç isyan ve dış savaşı birbirinden ayırmada başarısız olduklarını ileri sürer.⁷² Brekke'nin Hindistan askerî felsefesini bir Avrupalı bakış açısından yorumladığı ileri sürülebilir. Carl ve Clausewitz'ın iç savaş ve devletler arasındaki savaşı çift kutuplu ve geçişken bölümlere ayırması evrensel bir kabule uygun değildir. Kautilya ve daha sonraki Hindu teorisyenler için iç isyanlar ve dış savaşlar birbiriyle ilişkilidir. Kautilya, iç isyanların sıklıkla dış güçler tarafından desteklendiğini ve bunun neticesinde de düşük yoğunluklu savaşın, sık sık devletler arası savaş tırmandırdığını ilan eder.⁷³

Niccolò Machiavelli gibi Kautilya da maksadın vasıtaları meşru kıldığını iddia eder. Kautilya'nın *kutayuddhasının* temel unsurları entrikalar, iki yüzlülük ve sahtekârlıktır. Kautilya şarabın, kadının, zehrin ve casusun zaferin gerçekleştirilmesi adına kullanımını savunur.⁷⁴ İlginç bir biçimde hem Aristoteles (MÖ 384-322) hem de Kautilya, tiranların kadın casusları tebaaları hakkında istihbarat toplamak için kullandıklarını söylemişlerdir.⁷⁵ Kautilya'ya göre iç tehlikeler komşu devletler tarafından oluşturulandan daha tehlikelidir. Kautilya saray isyanlarının kraliyet ailesinin üyelerinin, generaller ve bakanlar gibi yöneticilerin entrikalara ve isyana karışmaları sebebiyle ortaya çıkabileceği hususunda krala uyarıda bulunur. İsyanın liderlerinin dostluklarının kazanılması, bunun mümkün olmadığı takdirdeyse suikastla ortadan kaldırılmaları gerekir. Kautilya, krallık içindeki çeşitli gruplar ve dış komşular arasındaki daimî çatışmaların gücünü sürdürmesi için *vijigishuya* yardım edebileceğini söyleyerek devam eder.⁷⁶ Aşırı askerî güç uygulaması yerine Kautilya *bheda* (düşmanlar arasına muhalefet ve ayrılık ekme, nifak) üzerine daha çok odaklanır.⁷⁷ *Dharmayuddha* paradigmasında *bheda* savaşı önlemek, *kutayuddha* paradigmasında ise aksine yalnızca düzenli bir saldırı baş-

72 Torkel Brekke, "Wielding the Rod of Punishment-War and Violence in the Political Science of Kautily", *Journal of Military Ethics*, 3 (1), 2004: 46.

73 Kangle, *The Kautilya Arthashastra*, Part III, s. 262-263.

74 Chakravarti, *The Art of War in Ancient India*, s. vii.

75 Gregory M. Reichber, Henrik Syse ve Endre Begby (editörler), *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell, 2006, s. 45.

76 Kautilya, *The Arthashastra*, s. 132, 157.

77 Andre Wink, "Sovereignty and Universal Dominion in South Asia", Jos J. L. Gommans ve Dirk H. Kolff (editörler), *Warfare and Weaponary in South Asia: 1000-1800*. New Delhi: Oxford University Press, 2001, s. 104.

latmadan önce düşmanı zayıflatmak için kullanılan bir tekniktir. Kur-nazlıklar hedefi gerçekleştirmede başarısız olduğu takdirde yalnızca o zaman *vijigishu* ordusuyla birlikte savaşa başvurmak zorundadır.⁷⁸

Parça parça bir savaş yerine Kautilya bir yıpratma stratejisini savunur. O, *vijigishu* ve müttefiklerinin tacizleriyle düşman krallığının yavaş yavaş yok edilmesini önerir.⁷⁹ Bir savaş yapılırken *vijigishu*, cepheden bir saldırı baş-latmak yerine *kutayuddhavigalpa* uygulamalıdır.⁸⁰ Ben bu terimi alternatif aldatma/ şaşırtma taktikleri kullanma manasında tercüme ediyorum. Bu anlayış, Çin askerî teorisyeni Sun Tzu'nun (MÖ VI. yüzyıl) düşmana kar-şı ortodoks olmayan teknikler kullanılmasını savunuşuna benzer.⁸¹ *Art-hasastra*, savaş sırasında görevleri düşman komutanlarını öldürmek olan savaş meydanına konuşlandırılmış hususi komando birliklerinin kullanı-labileceğini söyler.⁸² Kautilya için bir meydan savaşını kazanmak için ye-dek güç kullanımı bir zorunluluktur.⁸³ *Kutayuddhanın* önemli bir unsuru önleyici saldırdır.⁸⁴ Kautilya, aldatıcı taktiklerin etkili kullanımı, saldırı-ları şaşırtır ve yedek güçlerin zamanında kullanımının barış zamanında askerî birlikleri silahla donatmayı gerektirdiğini, iddia eder.⁸⁵

Kautilya'nın düşüncesine paralel alternatif bir felsefe, aşağı yukarı aynı zaman dilimi içinde kuzey Hindistan'da gelişti. Budizm ve Cayinizmin kurucuları Gautama Buda ve Mahavira, güçlü biçimde *ahimsayı* (şiddet-sizlik) vaaz ettiler. Çin felsefesindeki benzer bir şahsiyet, kamusal ve özel ahlakı vurgulayan Konfüçyüs (MÖ 551-479) idi. Konfüçyüs hükûmetle-rin kendi vatandaşları için refah ve adaletin teşviğiyle kazanılabilecek olan göğün buyruğuyla ayakta kalacağını ilan etti.⁸⁶ Onun için çatışma medeni insanlar için uygun değildir.⁸⁷ Çin'de MÖ IV. yüzyılda Konfüçyüs'ün bir takipçisi olan Mencius'ün, Sun Tzu'nun aksine savaşı ve askerî uzman-

78 Kangle, *The Kautilya Arthashastra*, III. Bölüm, s. 20.

79 Kautily, *The Arthashastra*, s. 562.

80 Kangle, *The Kautilya Arthashastra*, III. Bölüm, s. 23.

81 *The Seven Military Classics of Ancient China*, Ralph D. Sawyer ve Mei-Chun Sawyer tarafın-dan tercüme edilmiş ve notlandırılmıştır. Boulder, CO: Wetview Press, 1993, s. 493.

82 *Kautilya Arthashastra*, çev. R. Shamasastri. Mysore: Wesleyan Mission Press, 1929, s. 418.

83 Chakravarti, *The Art of War in Ancient India*, s. vii.

84 Clooney, "Pain but Nat Harm", s. 116.

85 Kangle, *The Kautilya Arthashastra*, Part III, s. 41-42.

86 Lynn, *Battel*, s. 41-42.

87 *The Seven Military Classics of Ancient China*, s. 377-378.

lığı savunan herkesin suçlu olduğunu ifade ettiği zikredilmeye değer.⁸⁸ Hindistan bağlamında Chandragupta Maurya'nın büyük oğlu İmparator Aşoka (MÖ 261-226), Budizm'den etkilendi ve *ahimsa*nın en büyük savunucusu oldu. Ancak o da ordusunu dağıtmadı. Tebaası arasındaki hoşnutsuzlukları önlemek adına refah düzeyi üzerine odaklanmış olsa da imparatorun doğrudan kontrolü altındaki iyi eğitilmiş ordu, iç isyanlara ve dış saldırılara karşı caydırıcı bir güç olmaya devam etti.⁸⁹

Kautilyacılık sonrası sentez: MS 900

S. K. Bhakari, dört *varnaya* (kasta) dayanan toplumsal sistemin katılaşması ve Kautilyacılık sonrası dönemin Hindu dinî literatürünün durağanlığı [*stasis*] yaptığı vurgu, özellikle askerî meselelerde olmak üzere entelektüel yeniliklere engel oldu. Hindu metinleri yabancı ülkeye seyahati, yabancılarla konuşmayı ve deniz ötesi ticareti yasakladı. Bütün bu yasaklamalar, düşüncelerin serbest akışının engellenmesine ve ardından da teknolojik durağanlığı getirdi.⁹⁰ Jagadish Narayan Sarkar, Bhakar'ın görüşlerini destekledi ve savaş arabaları birkaç yüzyıldır kullanışlılıklarını yitirmeye başlamış olsalar da hem Kamandaka (MS VII. yüzyılda faaliyet gösterdi.) hem de Somadevam Suri (MS X. yüzyıl civarında yaşadı.) piyade, süvari, filler ve savaş arabalarından oluşan dört kısımlı ordu üzerinde durdu.⁹¹ *Arthasastra* sonrasındaki Hindu teorisyenlerinin ortaya çıkardıkları metinlerin kronolojik bir tarzda bir incelemesi, onların Kautilya'nın *kutayuddha* üzerine odaklanmasını azaltmaya ve kendi öğretilerini *dharmayuddha* paradigmasıyla bütünleştirmeye çalıştıklarını gösterir.

Kautilya'nın *kutayuddhasına* en büyük itiraz, ebedî bir siyaset bilimini ifade etmeye çalışan Manu'nun *Manusmriti* (Manu'nun Yasaları) adlı eserinden gelmiştir. Keza Manu, Budizm ve Caynizm gibi heterodoks fırkaların Hinduizm'e yönelttikleri meydan okumalara da karşılık verdiği gibi "Ortodoks Brahmanik literatür" denilebilecek bir edebiyat da üretti. Bunun dışında Manu'nun kişisel hayatı hakkında neredeyse

88 Lewis, "The Just War in Early China", s. 187.

89 Gerard Fussman, "Central and Provincial Administration in Ancient India: The Problem of the Mauryan Empire", *Indian Historical Review*, 14 (1-2), 1987/88: 49-55.

90 S. K. Bhakari, *Indian Warfare: An Appraisal of Strategy and Tactics of War in Early Medieval Period*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1981, s. 7-9.

91 Jagadish Narayan Sarkar, *The Art of in Medieval India*. New Delhi Munshiram Manoharlal, 1984, s. 6.

hiçbir şey bilmiyoruz. Çünkü *Manusmirti*, diğer bütün Hindu dini metinleri gibi, aşkın ve mutlak anlamda doğru olduğu iddiasını ileri sürmek maksadıyla hakiki yazarının kim olduğunu gizler. Hindu öğretiler tarafından dinî söylemin “Tanrı’nın Sözlerini” ifade ettiği farz edilir.⁹²

Kautilya gibi Manu da *mandalanın* on iki kralın oluşturduğu bir hal-kadan meydana geldiğini ve gerçek dünyada düzenin tesisi için güçlü bir monarşik yönetimin zorunlu olduğunu kabul eder.⁹³ *Manusmriti* antimilitarizm propagandası yapmaz. Kautilya’yı takip ederek Manu da bir krallığın birbiriyle ilişkili yedi unsurdan oluştuğunu yazar: yönetici, bakanlar, başkent, halk, hazine, kaleler ve ordu.⁹⁴ Adil bir kralın görevi, kendi hâkimiyet alanındakileri yönetmek ve buradaki ihlalleri cezalandırmaktır. Uygun bir yönetimin ilkesel unsurların biri korkudur ve korkuyu ortaya çıkarmanın vasıtası *dandadır* (güç/ zorlama yani ordu). Zafer doğruyu/ adili tercih eder; bir kral, yalnızca *dharmanın* yollarını takip ettiği ve *dharmayuddhanın* normatif modeline uygun biçimde savaşı icra ettiği zaman adil olabilir. Manu *Vedalar*dan miras alınan *dharmayuddha* kurallarına dayanır. Manu *dharmayuddhada* zehirlenmiş, dikenli veya yanan okların kullanımına izin verilmediğini yazar. Ayrıca teslim olmaya niyet eden ya da silahlarını kaybeden düşman askerleri öldürülmeyecektir. Düşman esirleri korunacak ve geri çekilen bir düşman ordusuna saldırılmayacaktır.⁹⁵ Manu, Kşatriya’nın görevinin bu krallığın savunulması olduğunu söyler.⁹⁶ Bu zorunludur, çünkü *Rig Veda*’nın etkisindeki Manu yalnızca Kşatriyaların *dharmayuddhayı* uygulayabileceklerini iddia eder.

Dharmayuddhanın ayırt edici özelliklerinden biri, onun savunmacı doğasıdır. Bu yüzden Manu kalelerin önemini vurgular. Bu onun Kautilya’dan farklı olan bir yaklaşımıdır. Mevzi savaşına dayanan stratejik savunma *dharmayuddhanın* teorisyenlerinin stratejik amentüsüdür. Manu için kara kuvvetleri ordusunu desteklemek hususunda kaleler önemlidir.⁹⁷ *Kutayuddhanın* en güçlü savunucusu Kautilya bile stratejik bir savunma

92 *The Laws of Manu*, s. xvii, xxii, xxxv, 133.

93 *The Laws of Manu*, s.128; Kangle, *The Kautilya Arthashastra*, III. Bölüm, s. 15.

94 Sarkar, *The Art of in Medieval India*, s. 5; Kautilya, *The Arthashastra*, s. 119.

95 *The Laws of Manu*, s. xvii, 128-129, 137-138.

96 Dikshitar, *War in Ancient India*, s. 43.

97 *The Laws of Manu*, s. 136.

siyasetine karşı çıkar. *Vijigishu* onun faaliyetlerinin alt kıta içiyle sınırlanmasını tavsiye eder. Bu, muhtemelen Hindistan'ın coğrafi anlamda tecrit edilmişliği ve yine alt kıtanın büyüklüğü sebebiyledir.⁹⁸ Adil bir savaşta savaşın stratejik hedefleri sınırlı olmalı. Norman Solomon, Kitab-ı Mukaddes ve rabbani gelenekte de buna benzer şekilde İsrail sınırının ötesine yönelik seferlere, putperestlere karşı yapılan savaşlarda izin verilmediğini iddia eder.⁹⁹

Banabhatta *Harsacharita*'yı MS VII. yüzyılın ortasında yazdı. Bu kitap, Kanauj Kralı Harshavardhana'nın (MS 606-648) hâkimiyetinde geçen tarihsel romantik bir kurgudur. Banahatta *vijigishu*nun *digvijaya* siyasetini (alt kıtanın fethi) uygulamaya çalışmasını kabul eder. O, *kutayuddhayı* uygulamaya çalışabilecek olan düşmanlarının farkında olması gerektiği hususunda *vijigishu*yı uyarır. *Kutayuddhanın* taktikleri, düşman kralın hanımlarını kaçırmayı, diplomatik toplantılar sırasında düşman krallarına suikast yapmayı gerektirir.¹⁰⁰

Kamandaka'nın *Nitisara*'sı (*Devlet Yönetiminin Özü*), MS VI ve VII. yüzyıl arasında yazılmıştır. Kamandaka, *dharmayuddha* ve *kutayuddha* arasında bir denge kurmaya çalışır. Kautilya ve Manu gibi o da devletin birbiriyle ilişkili yedi unsurdan oluştuğuna dikkat çeker. Kamandaka, krallık diye adlandırdığı unsorda başkenti ve halkı birleştirerek yeni bir unsur, müttetikleri dâhil etmek suretiyle Manu'nun düşüncelerini biraz değiştirir. Kamandaka, Kautilya ve Manu gibi adil bir kralın görevinin vatandaşlarını dâhili ve harici tehlikelerden korumak olduğunu kabul eder. Askerî güç, üç unsurun ürünüdür: kaleler, hazine ve ordu. Kamandaka, muhtemelen İmparator Aşoka'dan etkilenecek, özellikle de dâhili isyanlara engel olmak için askerî güç yerine vatandaşların ekonomik refahı üzerine odaklanarak yöneticiye iyi yönetişime dayanmasını tavsiye eder. Kamandaka *vijigishu* hususunda kendine hâkim olmayı vurgular ve aşırı saldırgan stratejiden vazgeçirmeye çalışır. Ancak Kautilya'nın aksine Manu gibi Kamandaka da *vijigishu*nun *dharmayuddhayı* uygulaması gerektiğini söyler. Manu gibi o da savaştaki ilkesel hedefin düşmanın ordusunun yok edilmesi değil düşmanın kalelerinin ele geçirilmesi olduğunu ifade eder.¹⁰¹

98 Kangle, *The Kautilya Arthashastra*, Part III, s.7-8.

99 Solomon, "The Ethics of War in Judaism", s. 41.

100 Devahuti, *Harsha*, s. 11; Banabhatta, *The Harsharita*, çev. E. P. Cowell ve P. W. Thomas, (ed.) R. P. Delhi: Global Vision, 2004, s. v-vii.

101 *The Nitisara by Kamandaki*, s. i-iii, 6-7, 10, 33, 43.

Panchatantra, *nitiye* (yaşamda uygun ve bilgece davranış) dair fablların bir derlemesidir. *Panchatantra*'daki birkaç masal, güvenlik ve istihbarat arasındaki bağlar üzerine odaklanır. Genel itibarıyla *Panchatantra* toplumun realist bir yorumunu sunar. Temel mesaj yüzeyde gerçeklik şeklinde görülen şeyin gerçekte aldatıcı olduğudur. Yine geçmiş tecrübelerin ve tarihin incelenmesi, siyasetin gelecekte nasıl uygulanmasıyla ilgili anlayışlar kazanmak için önemli kabul edilir. Kautilya, Manu ve Kamandaka'nın yazıları gibi *Panchatantra* da zeki müttefikler kazanmanın ve bunu sürdürmenin önemi üzerinde durur.¹⁰² *Panchatantra*'daki Kautilya etkisi "İstihbarat güçtür" diyerek onun önemine dikkat çeken mısrasında görülebilir.¹⁰³ *Panchatantra*, öldürücü içgüdüleri sebebiyle sadık savaşçıları önemser. Bir mısrada şuna işaret eder: "Savaşta barış bulan, sorgulamalardan azade olan kimse, evinden [vatandan] uzakta olmanın sürgün manasına geldiği kimse, kralların sevdiği kimsedir."¹⁰⁴ Kautilya'yı takiben *Panchatantra* da savaş için eğitimin önemine dikkat çeker. Mısralardan biri atın ve kılıcın kullanışlılığının onları kullanan niteliğine dayandığını iddia eder.¹⁰⁵ *Panchatantra* sonunda, *kutayuddhayı* vurgulayarak bir askerin savaşa girdiğinde doğruyu ve yanlış düşünmemesi gerektiği sonucuna ulaşır.¹⁰⁶

Tanrı Şiva'ya tapan Narayana, Doğu Hindistan'daki Pala İmparatorluğu'nun yöneticisi olan Dhavala Chandra'nın saray şairidir. Şiir yazmanın yanı sıra Narayana aynı zamanda bilge, gramerci ve bir filozoftur. *Hitopadesa*'yı MS 800 ve 950 arasında yazmıştır. *Hitopadesa*, *Ramayana* ve *Mahabharata*, *Puranalar*, *Panchatantra*, *Arthasastra* ve *Nisara*'dan parçalar içerir. *Hitopadesa*, hedefi *Panchatantra* gibi dünyevi hikmet ve devlet yönetimi hakkında eğitmek olan düz yazı biçimindeki fabllardan oluşur. *Hitopadesa* hem *dharmayuddha* hem de *kutayuddha*dan unsurlar içeren bir sonuç kısmı sunar. Kautilya, Manu ve Kamandaka'yı takiben Narayana kralın görevinin avamı korumak olduğunu vurgular. Kautilya'ya

102 *The Panchatantra*, Sanskritçeden İngilizceye çev. Arthur W. Ryder. Mumbai: Jaico [1949] 2003, s. 4-5, 7-8.

103 *a.g.e.*, s. 66.

104 *a.g.e.*, s. 28.

105 *a.g.e.*, s. 36.

106 Gustav Oppert, *On the Weapons, Army Organization, and Political Maxims of the Ancient Hindus with Special Reference to Gunpowder and Firearms*, Ahmedabba: New Order Book Co., [1880] 1967, s. 32.

benzer bir tonda *Hitopadesa*, *vighraha* (savaş) başlamadan önce casusların askerî istihbarat toplamak maksadıyla düşman bölgesine gönderilmesi gerektiğini ileri sürer. *Hitopadesa* bize, eşit askerî güce sahip iki grup arasındaki savaş durumunda düşman kalesini içerden ele geçirmek için aldatmaya başvuran tarafın zafer kazanacağını söyler. Burada, *kutayuddhanın* etkisini görmek mümkündür Narayana, savaş sırasında bir savaşçının sevişirken tüm alçakgönüllülüğü, tevazuyu bir kenara bırakan bir bakire kadar cesur olması gerektiğini yazar. Ancak Narayana *dharmayuddha* modelini takip ederek düşman tarafından bir elçiye asla zarar verilmemesi gerektiğini emreder.¹⁰⁷

Kautilyacılık sonrası teorisyenler arasındaki realizmin saldırgan bir duyguya gömülmüş gaddarlığının tek sesi, MS 900 civarında kaleme alınan *Sukraniti*'nin yazarı Sukra ait olardı. O, zayıf bir kral için hayatta kalmanın tek yolunun düşmana arkadan saldırıyı gerektiren *kutayuddhayı* uygulamak olduğunu yazar.¹⁰⁸ Ve eğer zayıf kralın düzenli ordusu, düşman güçle herhangi türden bir savaş yürütme hususunda çok zayıf, der Sukra, o zaman zayıf kral gerilla savaşı yürütmelidir. Kautilya'dan etkilenen Sukra, kralın bir soyguncu gibi aniden düşmana saldırması ve düşman kuvvetlerini taciz ettikten sonra geri çekilmesi gerektiğini yazar. Burada, Marathaların (batı Hindistan Hinduları) XVIII. yüzyıl boyunca izlediği hareketli gerilla savaşı kavramının kökenleri bulunabilir. *Panchatantra*'yı takiben Sukra da düşmanın bütünüyle yok edilmesi gerektiğini iddia eder. Yenilmiş ve yok edilmeyen bir düşman tehlikelidir. O, ödenmemiş bir borç gibi büyüyebilir ve gelecekte bir tehdit hâlini alabilir.¹⁰⁹ Sukra ordunun yönetimin temel gücünü oluşturduğunu ileri sürer. Askerî güç silahların, askerî liderliğin ve askerlerin fiziki gücünün karışımının bir ürünüdür. Bir düşmana etkili bir şekilde boyun eğdirmenin yegâne yolu orduyu kullanmaktır. Sukra'nın realizmi, etkin bir ordu için resmettiği güç yapısında açıkça görülür; çoğu Hindu teorisyenin aksine Sukra fillere aşırı güvene karşı uyarıda bulunur. Piyade ve süvarilerden oluşan, lojistik amaçlı boğa ve develerin de bulunduğu bir orduyu savunur. Sukra da Kautilya gibi ordunun harp etkinliğini arttırmak için

107 Narayana, *The Hitopadesa*, bir girişle beraber Sanskritçeden İngilizceye çev. A.N. D. Haksar. New Delhi: Penguin, 1988, s. x-xi, 137-138, 140, 143, 152.

108 Sinha, "Art of War Ancient India", s. 290.

109 Oppert, *On the Weapons, Army Organization, and Political Maxims of the Ancient Hindus*, s. 40; Jagadish Narayan Sarkar, *Some Aspects of Military Thinking and Practice in Medieval India*, Kalküta: Ratna Prakashan, 1974, s. 33.

askerlerle ilgili düzenli ödeme, savaş öncesi yoğun talim, katı disiplin ve uygun yiyeceğin sağlanması üzerinde durur.¹¹⁰

Özetle *dharmayuddhayı* savunan bu yazarlar bile devletler arası savaşa karşı çıkmazlar. Hindu felsefesi ve Batılı daimî barış teorisyenleri arasındaki temel fark burada yatar. Jean-Jacques Rousseau ve Immanuel Kant savaşı uluslararası toplumdan (özellikle de demokratik devletler topluluğundan)¹¹¹ uzaklaştırılabilecek şey olduğunu kabul ederlerken hem *dharmayuddha* hem de *kutadayuddha* teorisyenleri, devletler arası savaşın kaçınılmazlığı üzerinde uzlaşırlar. Bununla beraber *dharmayuddha* taraftarlarının savaşın toplum üzerindeki üzücü etkilerini azaltmaya hevesli oldukları da bir gerçektir. Kautilya'dan sonraki Hindu entelektüelleri *dharmayuddha* ve *kutayuddha*nın öneminin belli bir dereceye kadar farkındaydılar. Onların çoğu, alt kıta içindeki güç siyaseti üzerine odaklandılar. Hindu metinleri, Hindistan dışındaki siyasi ve askerî gücün doğasına dair farkındalıkta bir eksiklik olduğunu gösterir. Bu durumun erken Orta Çağ'da batıda ve kuzey Hindistan'da sayısız prenslik tesis etmiş olan Rajputlar için rahatsız edici sonuçları oldu.

İslami dönemde Hindu askerî teorisi: MS 1000-1700

İslam'ı kabul etmiş olan Türkler MS 900'den itibaren Afganistan'dan Hindistan'a akınlar düzenlemeye başladılar. MS 1200 yılına gelindiğinde Kuzey Hindistan'ı fethetmişlerdi. Güney Asya'nın Müslüman hâkimiyeti XVIII. yüzyılın ikinci yarısında İngiliz gücünün yükselişine kadar devam etti. Müslüman Türklerin Hindularla karşılaşmaları bir medeniyetler çatışması olmasına rağmen İslami ve Hindu savaş felsefelerinde farklılıklar kadar benzerlikler de mevcuttu.

Hindu felsefesinin temel zafiyetlerinden biri kast ayrımlarını vurgulamasıdır, oysa İslam toplumsal dayanışma ve inanç eşitliği üzerine odaklanır.¹¹² Bundan dolayı İslam felsefesinde her Müslüman askerdir ancak Hindu felsefesinde her Hindu asker olamaz. Yalnızca Rajputlar yahut Thakuralar yani Hindistan'ın irsî savaşçılar sınıfı Kşatriyalar, kadim ve

110 Oppert, *On the Weapons, Army Organization, and Political Maxims of the Ancient Hindus*, s. 83-86; Kangle, *The Kautily Arthashastra*, III. Bölüm, s. 28-29.

111 Julian Reid, "Foucault on Clausewitz: Conceptualizing the Relationship between War and Power", *Alternative*, 28 (1), 2003: 10.

112 Jadunath Sarkar, *Military History of India*. New Delhi: Orient Longman, [1960] 1970, s. 25.

Orta Çağ Hindistan'ının Hindu teorisyenleri tarafından hakiki askerler kabul edildiler. Bunun tek istisnası, her kastın askere alınması gerektiğini savunan Kautilya'ydı. Hindistan'ı işgal eden Türkler savaşta aldatma/ savaştan aldatma olduğu anlamına gelen *el-harbu bud'a* üzerinde durmuşlardır. İlginç bir şekilde bu anlayış *kutayuddha* teorisyenlerinin vurguladığı savaşta aldatmanın rolüne benzer.¹¹³ XIII. yüzyıl bir Hint Müslümanı olan Fahr-i Müdebbir de Sukra gibi düşman kamplarına yönelik gece saldırılarına göndermede bulunur.¹¹⁴

Rajputlar Türklere karşı koydu. Onlar, bir dereceye kadar, Orta Çağ Japonya'sında ortaya çıkan profesyonel savaşçı tarikatı olan *bushiye* benzerler.¹¹⁵ Müslüman Türk savaş kültürüne karşı *dharmayuddha*dan evrilen Rajput savaş kodu, sürpriz saldırılar başlatmaya karşıydı. Rajput askerî kültürünün temel unsuru *kshatradharman*ın hakiki unsuru olan mertlikti. Kişisel cesaretin kibirini vurguluyordu. Bu da savaşların çoğunlukla göğüs göğüse çarpışmalara dönüşmesine neden oluyordu. Zaman zaman savaşlar, şampiyonlar veya seçilmiş savaşçılar arasında bir yarışma hâline geldi. *Rig Veda*'da emredildiği gibi bir savaşçı, üstadına yönelik görevini yerine getirir ve şehit olarak onur elde ederdi. Savaş bir dereceye kadar spora benzer bir şeydi. Entrika çevirmeye, tuzak kurmaya onurlu ve saygıdeğer savaşçıların başvurmayacağı kabulü vardı. Taktiksel geri çekilmeler ve gece baskınları, *Manusmriti* uyarınca, aşağı görülürdü. Hakiki bir Rajput yenildiğinde onun savaş alanını canlı bir şekilde terk etmesi asla düşünülemezdi. Bundan dolayı kriz durumlarında Rajput savaşçıları afyon alır ve safran renkli elbiseler giyerlerdi. Çünkü bu renk, onlar için ölümü temsil etmekteydi. Onların amacı muhtemelen en yüksek bedelle yaşamlarını düşmana satmaktır. Orta Çağ Japon savaşçılarının onur kodunun da askerlerin yenildiklerinde karınlarını deşerek intihar etmesini emrettiğini de burada belirtmek gerekir. Özetleyecek olursak Rajputların bireysel onurları büyük ölçekli, koordineli, bürokratik savaşın gelişimini engelledi. Müslüman rakipleri, Rajputların nasıl öleceklerini bildikleri ancak nasıl savaşacaklarını bilmediklerini söyler-

113 Sarkar, *The Art of War in Medieval India*, s. 27.

114 Sarkar, *Some Aspects of Military and Practice in Medieval India*, s. 33-34.

115 Karl Friday, "Might Makes Right: Just War and Just Warfare in Early Medieval Japan", Tor-
kel Brekke (ed.), *The Ethics of War in Asian Civilizations*. New York: Routledge, 2006, s. 159.

lerdi.¹¹⁶ Rajput mertlik anlayışı bir dereceye kadar Batı Avrupa şövalye savaşlarına benzer. Orta Çağ Batı Avrupa şövalyelik kodu yenilmiş bir düşmana aman verilmesini, esirlere birer beyefendi gibi davranılmasını ve daha sonra da serbest bırakılmalarını talep etmekteydi.¹¹⁷

MS 1192’de Afganistan’daki Gurların yöneticisi olan Muhammed Gurî Hindistan’ı işgal ettiğinde Rajput Konfederasyonu’nun lideri, Ajmir’in yöneticisi Prithviraj Chauhan idi. Sayısal üstünlüğe sahip olmasına rağmen Prithviraj, Muhammed Gurî’ye hemen saldırmadı. Onun yerine Prithviraj, *dharmayuddha* inancı doğrultusunda eğer geri çekilme hususunda anlaşılarsa o zaman Gurî’nin ordusuna güvenli geçiş için izin verilebileceğini söyledi. Gurî geri çekileceğini söyledi ve Prithviraj’dan düşmanlıkları askıya almasını istedi. Hile tamamen başarılı oldu; Gurî Rajputlara beklemeyen bir gece baskını başlattı. Bir sonraki akşam Gurî Tarrain’de düzenleri bozan Rajputlara topyekûn bir saldırı başlattı ve onları yenilgiye uğrattı.¹¹⁸

Kautilya ve ondan sonraki Hindu teorisyenleri tarafından mevzi savaşı üzerine yapılan aşırı vurgu da Rajputların kalelere dayanan statik bir savunmayı tercih etmelerini teşvik etti. *Panchatantra* kalelerin çalılarla, duvarlarla ve hendeklerle korunması gerektiğini belirtir. Dahası kalelerin kapıları man-cınıklarla korunmalı ve kapılar sürgülere, parmaklıklara ve perdelerle sahip olmalıdır.¹¹⁹ Ajmir’in kalesini kalın dikenli çalılar sarmıştı. Multan’ın kalesinin dört kapısı vardı ve bir hendekle kuşatılmıştı. Jalor Kalesi’nin kapıları tabyalarla korunuyordu.¹²⁰ *Manusmriti* kaleler arasında en etkililerinin tepe kaleleri olduğunu söyler. Devagiri, Asirgarh, Champanir ve Raisen gibi birçok Orta Çağ Rajput kalesi tepelerin doruklarına inşa edilmişti.¹²¹

116 B. N. S. Yadava, “Chivalry and Warfare”, Jos J. L. Gommans ve Dirk H. A. Kolff (editörler), *Warfare and Weaponary in South Asia: 1000-1800*. New Delhi: Oxford University Press, 2001, s. 66-69; Norman P. Ziegler, “Evolution of the Rathor State of Marwar: Horses, Structural Change and Warfare”, Karine Schomer, Joan L. Erdman, Deryck O. Lodrick ve Llyod I. Rudolph (editörler), *The Idea of Rajasthan, Explorations in Regional Identity*. Vol. 2, *Institutions*. New Delhi: Manohar, 1994, s. 195-213; Paul Varley, “Warfare in Japan: 1467-1600”, Jeremy Black (ed.), *War in the Early Modern World*. London: Routledge, [1999] 2004, s. 55, 58.

117 Friday, “Might Makes Right”, s. 171.

118 Sarkar, *Military History of India*, s. 34-35.

119 *The Panchatantra*, s. 17.

120 Yadava, “Chivalry and Warfare”, s. 81.

121 K. S. Lal, “The Striking Power of the Army of the Sultanate”, *Journal of Indian History*, 55 (2), 1977: 94; Bimal Kanti Majumdar, *The Military System in Ancient India*. Calcutta: Firma K. L.M., 1960, s. 43.

Dharmayuddha ve *cihad* (kutsal savaş) arasındaki muayyen benzerlikler vardır. *Dharmayuddha*, yalnızca *dharmayı* tesis etmek amacıyla adil bir kral tarafından başlatılabiliirdi. Benzer şekilde İslami gelenekteki adil savaş haklı bir sebebi, erdemli bir niyeti ve meşru bir otoriteyi gerektirir. *Dharmayuddha*, adil krala Hindu toplumu içinde isyancıların ortadan kaldırılması için güç kullanmasına izin verir. Benzer biçimde cihad da yerleşik liderliğin siyasetine meydan okuyan Müslümanlara karşı gerçekleştirilebilir.¹²² Sukra gibi Ziauddin Barani (XIV. yüzyıl Hindistanı'nda bir Müslüman entelektüel) de krallığın ordu olduğunu ve ordunun da krallık olduğunu söyler.¹²³ Andre Wink, hem antik ve erken dönem Orta Çağ Hindistan Hindularının hem de Orta Çağ boyunca Müslüman yöneticilerin güçlü merkezi bürokratik devletler geliştirmekte başarısız olduklarını, bunun sebebinin de hem Hindu hem de Müslüman siyaset teorisyenlerinin hâkimiyeti birlik değil de çift başlı şekilde tasvir etmeleri olduğunu ileri sürer. Hindular için *bheda* ve Müslümanlar için *fitne* (çekişme, dâhilî isyanlar) bölücü bir hâkimiyeti tesis etmek adına yöneticilerin genişlemeci siyasetindeki zorunlu unsurlardı.¹²⁴ Orta Çağ Hindistan'ının Müslüman yöneticilerinin *fitne* siyaseti, potansiyel isyancıların özümsemesi ve onlarla uzlaşılmasıyla sonuçlanan *danda* (askerî güç) tarafından desteklenmiş *bheda*yı içeriyordu.¹²⁵ Yalnızca İngilizler XVIII. yüzyılda alt kıtada merkezîleşmiş zirai bürokratik bir devlet tesis ettiler.

İngiliz İmparatorluğu hâkimiyetinde Hindu militarizmi ve antimilitarizmi: MS 1750-1947

Hindu dinî geleneği XVIII. yüzyıldaki pasifizmle nitelendirilemez. XVIII. yüzyıldaki bölgesel yönetimlerin hizmetindeki asker keşişlerin yüksek sayısı, manastır hayatı için vazgeçilmez olan disiplin, hiyerarşi ve kurumsal sadakatin kolaylıkla askerî hizmete nakledildiği gerçeğine işaret eder.¹²⁶ W. G. Orr'a göre savaşçı Hindu dinî asketikleri, Hindis-

122 John Kelsay, "Islamic Tradition and the Justice of War", Torkei Brekke (ed.), *The Ethics of War in Asian Civilizations*. New York: Routledge, 2006, s. 86-88

123 Lal, "The Striking Power of the Army of the Sultanate", s. 102.

124 Wink, "Sovereignty and Universal Dominion in South Asia", s. 120-122.

125 Jos Gommans, "Warhorse and Gunpowder in India c. 1000-1850", Jeremy Black (ed.), *War in Early Modern World*. London: Routledge, [1999] 2004, s. 109.

126 William R. Pinch, "Soldier Monks and Militant Sadhus", David Ludden (ed.), *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. New Delhi: Oxford University Press, 1996, s. 140-141.

tan'da silahlı Müslüman fakirler tarafından Hindu asketik tarikatlarına karşı gösterilen şiddete tepki olarak ortaya çıktı.¹²⁷ Silahlı Hindu dinî asketikleri *ahimsa* (şiddetin yokluğu) doktrinini kabul etmediler. Onlar, Gosainler ve Dasnamiler adlarıyla tanınıyorlar; Vişnu ve Şiva'ya tapınıyorlardı. Gosainler için asketizm, uzak affedici bir tanrı için sevgiyi içermiyor; siyasi, finansal ve askerî güç elde ederek tanrı-insanlar hâline gelmeyi gerektiriyordu. Kendilerini özgürce içki ve sekse bıraktılar. *Ma-hantlar* tarafından yönetilen *akharalara* (manastır tarikatları) bağlandılar. *Akharalarda*, binlerce uşağın kafasına çocukluklarından itibaren *ma-hantlara* tam bir itaat içinde olmaları sokulurdu. Böylelikle bu asketik acemilerden disiplinli askerler çıkarılırdı. Keza yöneticiler de Gosainleri casusluk ve suikast işlerinde kullandılar. Bu yüzden onlar, *kutayuddhanın* icrasında vasıta işlevi gördüler.¹²⁸ Kautilya'nın asketikleri casus ve gizli suikastçı olarak kullanmayı tavsiye etmiş olduğu dikkat edilmeye değerdir.¹²⁹ Naga keşişlerinin fedakârlığı onları baskın birlikleri işlevi gören iyi askerler hâline getirdi. XVIII. yüzyıl Hint prenslerinin hizmetinde olan Naga askerleri, *kutayuddhanın* bir unsurunu teşkil eden gece baskınlarını¹³⁰ gerçekleştirmede mahirdiler.

Hinduizm ve özellikle *karma* teorisiyle şekillenen savaş anlayışı, zaman zaman yeni askeri teknolojilerin kabulünü engelledi. XVII. ve XVIII. (MS) yüzyıl boyunca Mysore'nin Nayaka kabile reisleri, okların ve silahların kullanımına karşıydılar. Onlar uzun mesafeden öldürmek için bu tür silahlar kullanımının kahramanlık dışı ve *kutayuddhanın* bir türü olduğunu düşünüyorlar, *Kutayuddhaya* düşkün savaşçıların ölümden sonra cennete yükselmeyeceklerine inanıyorlardı. Onların yorumuna göre meşru savaş kahramanca bir ölümle sonuçlanan, kılıçlarla ve mızraklarla doğrudan bir savaş demektir.¹³¹

127 W. G. Orr, "Armed Religious Ascetics in Northern India", Jos J. L. Gommans ve Dirk H. A. Kolff (editörler), *Warfare and Weaponry in South Asia: 1000-1800*. New Delhi: Oxford University Press, 2001, s. 186-187.

128 a.g.e., s. 187-197; William R. Pinch, *Warrior Ascetics and Indian Empires*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 116-211.

129 Kautilya, *The Arthashastra*, s. 154.

130 William R. Pinch, "Who Was Himmat Bahadur? Gosains Rajputs and the British in Bundelkhand, ca. 1800", *Indian Economic and Social History Review*, 35 (3), 1998:305.

131 V. Narayana Rao, David Shulman ve Sanjay Subrahmanyam, "The Art of War under the Nayakas", Jos J. L. Gommans ve Dirk H. A. Kolff (editörler), *Warfare and Weaponry in South Asia: 1000-1800*. New Delhi: Oxford University Press, 2001, s. 146-147.

XIX. yüzyılın sonuna doğru Britanya Rajı, alt kıtayı askerden arındırmayı başarabildi. 1920'lerden itibaren, Mohandas Karamchand Gandhi'nin liderliğini yaptığı şiddetsizlik kitle hareketi Hindistan'daki İngiliz yönetimine meydan okudu. Britanya Rajı'na karşı şiddetsizlik taktiklerine (grevler, boykotlar vs.) dayanan ulusalcı bir hareketi devam ettirmek için 1920'lerden itibaren Gandhi, pasifizm ve hoşgörü değerlerini vurguladı. Kamu işlerinde *ahimsa* ve *himsa* (şiddet) arasındaki ilişkiye dair görüşünü Gandhi 1942'de açıkladı:

Şiddetsizliğin şiddetten sonsuz derecede üstün olduğuna, affetmenin cezalandırmaktan daha mertçe olduğuna inanıyorum. Şiddetsizlik dini yalnızca *rişiler* [asketikler] ve azizler için değildir. O, aynı zamanda sıradan halk içindir de... *Satyagraha* [hakikatin gücü] ve onun uzantıları olan iş birliği yapmama ve sivil direniş, acı çekme yasasının yeni isimlerinden başka bir şey değildir. Şiddetin ortasında şiddetsizlik yasasını keşfeden *rişiler*, Newton'dan daha dâhidirler. Onlar, Wellington'dan daha büyük savaşçılardır. Kendileri de silah kullanmayı bildiklerinden onların faydasızlığını anladılar ve kurtuluşun şiddetten değil şiddetsizlikten geçtiğini bitkin bir dünyaya öğrettiler.¹³²

Gandhi'nin pasifizmi, Cayın ve Bhakti hareketinin kurbansal şiddetten kaçınmasından türetilmişti.¹³³ Sömürge devletine karşı mücadeleleri yürütmek için Gandhi *satyagraha* ve *ahimsayı* askerî güce dayanan Batı kültürüne yönelik medeniyetsel eleştirisi için kullandı.¹³⁴ Gandhi'nin modern öncesi silahlı Hindu asketiklerine dair olumsuz görüşü, MS 1400'den sonra kuzey Hindistan'da ortaya çıkan *bhakti* ya da adanmacı kültür tarafından şekillenmişti. *Bhakti* geleneği uyarınca Tanrı yalnızca dua ederek ulaşılabilecek olan uzak ve sevgili dolu bir varlıktır.¹³⁵

Hinduizm'de çok sayıda tanrıçanın varlığına rağmen dinî hiyerarşiyi belirleyenler tanrılardır. Erken dönem Rig Veda çağında Brahma (ateş tanrısı) ana tanrıydı ve daha sonraki Veda dönemi boyunca Indra ana tanrı hâline geldi. Milattan sonradan itibaren Rab Şiva (yok edicilik tanrısı) ana tanrı olmuştur. Ancak XVI. yüzyıldan itibaren Bengal'de gelişen Hinduizm içindeki marjinal bir grup Durga'yı (yüce gücün ana tanrıçası) bütün tanrılar ve tanrıçalar arasında en güçlüsü olduğunu kabul etti. Bütün ana

132 *The Writings of Gandhi*, Ronald Doncon'un editörlüğünü yaptığı ve bir Giriş yazısı da kaleme aldığı seçme. Calcutta: Rupa [1971] 1990, s. 48-49.

133 Pinch, "Soldier Monks and Militant Sadhus", s. 141.

134 Jurgensmeyer, *Religious Nationalism Confronts the Secular State*, s. 83.

135 Pinch, *Warrior Ascetics and Indian Empires*, s. 211.

Hindu askerî teorisyenleri eserlerinde kadınlar, temel söylemde marjinal kalmışlardır. Sita ve Daraupadi, *Ramayana* ve *Mahabharata*'da marjinal bir rol oynarlar. *Manusmriti* kadınları bütünüyle erkeklere tabi kılar. Ancak XX. yüzyılın yirmili yıllarından itibaren Hindistan Ulusal Kongresi'nin liderlik ettiği ulusalcı hareketlere kadınların katılımının artmasıyla birlikte siyasi liderler, kadınları sömürge karşıtı mücadelenin bir parçası hâline getiren bir strateji geliştirmek zorunda kaldılar. Gandhi'nin şiddetsiz Hinduizm paradigması içinde kadınlar erkeğe tabiydiler. Oysa Gandhi, İngilizlere karşı mücadelede Hindistan kadınları için "Sitacı pasif bir rol" tasavvur etmiş; Bengalli ulusalcı Subhas Chandra Bose ise Tanrıça Durga modelinde olmak üzere Hindistan kadını için şiddet içeren bir rol tasavvur etmişti. Japonya'nın yardımıyla Bose, Burma'da İngilizlere karşı silahlı bir mücadele için 1943'te Tamil kadınlarıyla birlikte Singapur'da Rani Jhansi Alayı'ını (İngilizlere karşı 1857 isyanı sırasında silahlı bir orduyu yöneten ve nihayetinde ulusal bir ikon hâline gelen ve Tanrıça Durga ile karşılaştırılan Jhansili Rani'den dolayı verilen bir isim) kurmuştu.¹³⁶

Keza XX. yüzyılın ilk başları da Bengal'daki belli dinî reformcular arasında militan saldırgan Hindu ulusalcılığının ortaya çıkışına tanıklık etti. Swami (dinî lider) Vivekananda, saldırgan Hinduizm temelinde Hint toplumunun gençleştirilmesi çağrısında bulundu. Ancak bu mesajının belirgin bir siyasi amacı yoktu. *Rîşi* Aurobindo, Hinduizm'deki yoga geleneğinden etkilendi ve bir müddet devrimci terörizmi destekledi (İngiliz yetkililerine bombalar atmak vs. gibi). Modern öncesi Hindu asketik savaşçıların büyük bir kısmının yoga yaptıklarını belirtmek gerekir. Kabul, yoganın onların zihinlerini disipline etmelerini mümkün kılacağı şeklindeydi ("yoga" terimi, zihinsel egzersiz veya bir tür meditasyon anlamına gelir). Yogaya yönelik ilk atıf MÖ 800-500 arasında yazılan *Upanişad*larda bulunur. Muhtemelen Patanjali tarafından MS III. yüzyılda yazılan *Yogasutralar*, yoga uygulaması sayesinde bir kimsenin zihinsel istikrara ve bencil bir dünyada benmerkezciliğin bir reddine ulaşacağını ifade eder. Hedef, zihin ve beden arasındaki uyumu sağlamak maksadıyla *atman* (ruh) ile bir olmak, dinginliğe ve bilişsel kavrayışlara ulaşmaktır.¹³⁷

136 Carol Hills and Daniel C. Silverman, "Nationalism and Feminism in Late Colonial India: The Rani of Jhansi Regiment, 1943-45", *Modern Asian Studies*, 27 (4), 1993: 741-760.

137 Sue Hamilton, *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*. New Delhi: Oxford University Press [2001], 2006, s. 107-110.

Sömürge sonrası senaryoda Hinduizm ve stratejik-askerî teori: 1949-2000

Geleneksel Hindu felsefesinin modern Hint savaş liderleri ve stratejistleri üzerindeki etkisi ne kadardır? 1990'larda Amerikalı bir analizci olan George K. Tanham ilk kez üç bin yıldan çok daha önce *Rig Veda*'da formüle edilen kast sistemi sebebiyle Hintli stratejik elit üyelerinin, dünyayı hiyerarşik bir biçimde düşünmeyi sürdürdüklerini ileri sürdü; onlar ulusları büyüklük, kültür ve güce göre sıralamışlardır. Tanham, 1947'den beri Hint dış politikasının Kautilya'nın *mandala* doktrini tarafından şekillendirildiğini serdederek devam eder. Delhi'de oturan Hindistanlı bir dış politika yapıcısı için dünya bir çemberler serisi şeklinde görünür. Birinci çember bizatihi Hindistan'dır. İkinci çember Hindistan'ın Butan, Sikkim, Nepal ve Bangladeş gibi Güney Asya komşularını içerir. Üçüncü çember Pakistan, Çin ve eski Sovyetler Birliği'ni ve son çember de Birleşik Devletler gibi uzaktaki büyük güçleri içerir. Hindistan'ın coğrafi ilgisi iç çemberden uzaklaştıkça azalır. Kautilya'yı takiben Hint Harici İşler Bakanlığı (Dışişleri Bakanlığı) Hindistan'ın düşmanının düşmanının, kendi dostu olduğuna inanır. Bundan dolayı da yakın komşuları Pakistan ve Çin'le (Kautilya'nın paradigmasında zorunlu olarak düşman olan) uğraşmak için Delhi, Rusya'yla bir ilişki oluşturmuştur ve yine bu yüzden Çin'le sınır gerilimleri ve Afganistan meselesine dair Pakistan'la problemler yaşamaya devam etmektedir.¹³⁸

Benzer bir biçimde C. Raja Mohan Başbakan Jawaharlal Nehru'nun bağlantısız siyasetinin, *mandaladaki Arthasastra*'nın güç siyaseti dengesine kadar geri götürülebileceğini iddia eder. Hint karar vericileri, realist geleneğe teslim oldular ve Kautilya'nın *mandala* siyasetinden etkilendiler. Mesela Hindistan'ın Nepal ve Butan ile antlaşmaları, Delhi'nin bu devletleri dış tehditlerden koruma vaadi altındaki güvenlik ittifaklarıydı. İç içe olan ve Hindistan'ın uzantısı mahallerini (yani Pakitan ve Bangladeş) içeren bir sonraki çemberde Yeni Delhi'nin siyaseti, ortodoks muhafazakâr ideolojik düşüncelerden daha çok güç dengesi mülâhazalarıyla belirlenir. Üçüncü çember Çin ve Rusya'yı içerir. Hindistan'ın 1991'de Sovyetler Birliği'nin parçalanmasına kadarki siyaseti, Pekin ve Birleşik Devletler destekli Pakistan'ı Moskova'yla dengelemektir. Yeni bin yılda,

138 George K. Tanham, "Indian Strategic Thought: An Interpretation Essay", Kanti P Bajpai ve Amitabh Mattoo (editörler), *Securing India: Strategic Thought and Practice, Essays by George K. Tanham with Commentaries*. New Delhi: Manohar, 1996, s. 42, 47-49.

güçlü bir “ayı”nın¹³⁹ yokluğu sebebiyle Hindistan, Çin’i dengelemek için Birleşik Devletler’le bir ittifaka doğru ilerliyor. Raja Mohan Hindistan’ın kendi çıkarları doğrultusunda uluslararası ittifakları değiştirmesinin, *Mahabharata*’da siyaset alanında daimî dostluk ve düşmanlık anlayışının olmadığını söyleyen Kaurava savaş lordu Bhishma’nın iddiasına kadar geri götürülebileceğini savunmayı sürdürür. Hem dostlar hem de düşmanlar, menfaat ve kazanç mülahazalarıyla belirlenir. Dostluk, zamanın geçmesiyle düşmanlığa dönüşebilir yahut tam tersi olabilir.¹⁴⁰ Ancak birçok Hint analisti, Yeni Delhi’nin Vaşington’la stratejik bir ortaklıktan elde edebileceği avantajın derecesi hakkında şüphelidir. 1999’da Hindistan’ın meşhur bir günlük gazetesindeki bir köşe yazarı, *Panchatantra*’nın okuryazar okuyucularına dostluğun yalnızca eşitler arasında olabileceğini vurgulayarak bu durumu hatırlattı.¹⁴¹

Büyük stratejinin (ekonomik, dış ve askerî siyasetlerin bir karışımı olan ulusal güvenlik siyaseti) yanı sıra Hinduizm, askerî stratejiyi de şekillendirmektedir. 1990’da Yarbey G. D. Bakhshi, teknolojik ilerlemeye rağmen strateji ve taktiklerin zamansız ilkeler tarafından şekillendirilmeye devam ettiğini yazdı. Bundan dolayı da *Mahabharata*, günümüz siyasi ve askerî liderlerine çok şey öğretebilecektir. Bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde Hint savaşı, *Mahabharata* mirası tarafından şekillendirilmeye devam etmektedir. Mesela *Mahabharata* yüksek yoğunluklu çatışmaların kısa süreliğinden söz eder; Mahabharata savaşı yalnızca 18 gün sürdü. Hindistan’ın bağımsızlık sonrası çatışmalarının büyük kısmı, 1965 Hindistan-Pakistan Savaşı ve 1971 Bangladeş Savaşı, kısa bir süre devam etti; birincisi 22 ikincisi ise 14 gün sürdü. *Mahabharata*, askerî seferler için en uygun zamanın kasım ve mart arasındaki bir dönem olduğunu iddia eder. Hem 1962 Hindistan-Çin savaşı hem de 1971 Hindistan-Pakistan savaşı kasım ve aralıkta vukuu buldu.¹⁴² J. L. Gommans Orta Çağ döneminde bile savaşın ekimdeki musonun sonunda başladığına ve nisanda yazın başlamasıyla sona erdiğine işaret eder.¹⁴³

139 Ruslarla özleşmiş, aşağı yukarı. XVI. yüzyıldan beri kullanılan bir semboldür. Çarlık Rusya’sından İmparatorluğa, Sovyetler Birliği’nden günümüz Rusya’sına kullanımı devam etmiştir. –ed.

140 C. Raja Mohan, *Impossible Allies: Nuclear India, United States and the Global Order*. New Delhi: India Research Press, 2006, s. 267-268, 273, 283.

141 Raju G. C. Thomas, “India’s Nuclear and Missile Programs: Startegy, Intentions, Capabilities”, Raju G. C. Thomas and Amit Gupta (editörler), *India’s Nuclear Security*. New Delhi: Vistaar, 2000, s. 101.

142 Bakshi, *Mahabharata*, s. 72-73.

143 Gommans, “Warhorses and Gunpowder in India”, s. 107.

Waheguru Pal Sing Sidhu, *Mahabharata*'dan düşman kuşatmasını dağıtma ve ondan kurtulma stratejisini çıkartabileceğini yazar.¹⁴⁴ *Mahabharata*'daki *dharmayuddha* ekolü uyarınca simetrik savaş bir norm olmayı sürdürür. Bu paradigmaya göre savaş arabaları arabalara, filler fillere vs. saldırırdı. Bakshi, bu anlayışın modern Hint ordusu üzerinde olumsuz etkiye sahip olmayı sürdürdüğünü söyler. *Dharmayuddha*'da benimsendiği şekliyle simetrik savaş doktrini gereğince Hint silahlı oluşumlarının doktrini, tankın düşman tanklarına karşı kullanılacak en iyi silah olduğunu vurgulamayı sürdürür. Ancak tankların düşmanın yumuşak gövdeli araçlarına ve piyadelerine karşı kullanılması düşman ordusu üzerinde daha büyük bir etki yaratabilir. Bakshi, *dharmayuddha* kavramının asimetrik teknikler gerektiren taktiksel yeniliklere engel olduğunu ifade eder.

Kutayuddha modern Hindistan askerî kültüründe marjinal kalmıştır. Bundan dolayı da Hindistan askerî güçlerinde askerî memurlar gizli operasyonları küçümsemiştir. Şimdi bile istihbarat şubesinin memurları, diğer servislerle karşılaştırılınca sınırlı meslekî fırsatlara sahiptir. Bakshi *kutayuddhanın* ilkelerini geriye getirmenin, artık Avrupa merkezci savaş ve barış arasındaki ayrımının yavaşça ortadan kalktığı modern dünyada çok daha önemli olduğunu söyler. O, devletler arası yoğun geleneksel savaşlarla yabancı devletler tarafından finansa edilen düşük yoğunluklu savaşla karakterize edilen iç isyanlar arasındaki kesin ayrımı reddeden Kautilya ve Sukra'dan etkilenmiştir. Dahası, *Mahabharata*'dan itibaren *kutayuddhanın* bir unsuru olan psikolojik savaş, bu savaş biçimini kullanan taraf aleyhine olmak üzere sebepleri azaltmaktadır. Bakshi, yakın gelecekte düşmana karşı bu tür bir savaşı yürütmek için Hindistan askerî teşkilatının hazırlanması gerektiğini yazar.¹⁴⁵

Geleneksel olmayan askerî strateji de hem bilinçli hem de bilinçsiz olmak suretiyle Hindu stratejik düşüncesi tarafından şekillendirilir. 1990'lardan itibaren Keşmir Hindistan devletine karşı dikkate değer bir isyan hareketine şahit olmaktadır. Pakistan direnişçileri maddi ve manevi açıdan destekler. Hindistan'ın stratejisi, ordusunu göndermenin yanı sıra uzun vadede direnişçilerin yorulacağı ve onları görüşme masasına getireceğini ümit ederek militanlar arasındaki *bhedayi* (iç karışıklık) teş-

144 Waheguru Pal Sing Sidhu, "Of Oral Traditions and Ethnocentric Judgements", Kanti P. Bajpai ve Amitabh Matto (editörler), *Securing India: Strategic Thought and Practice. Essays by George K. Tanham with Commentaries*. New Delhi: Manohar, 1996, s. 175.

145 Bakshi, *Mahabharata*, s. 73-76.

vik etmektir.¹⁴⁶ Burada Kautilya'nın, rejimin iç düşmanlarına karşı böl ve yönet siyasetine geri dönmüş oluyoruz.

Bharatiya Janata Partisi (BJP) günümüz Hindistan'ında, Hinduizm'i modern devletçilikle harmanlama politikası açısından en önemli siyasi örgüttür. BJP'nin siyaseti bir Hindu Hindistan'ı yaratmaktır. Hinduizm'in romantik ve metafizik yorumu yerine BJP teorisyenleri zor bir çizgiyi, Hindu metinlerinin gerçekçi bir yorumunu öne çıkarırlar. BJP Hinduizm'i barışsever, pasifist bir kültür olarak görmekten ziyade Hinduizmin güçlü ve iddialı bir devlet yaratmak için Hindu olmayanlara (diğerlerine) hükmetmeyi savunduğuna inanmaktadır. BJP 1991'de 120 sandalye kazanarak Hindistan parlamentosundaki en güçlü muhalif parti oldu.¹⁴⁷ BJP, güçlü askerî kuvvetle desteklenmiş saldırgan bir dış siyasetin sürdürülmesini destekler ve her zaman gittikçe artan bir biçimde askerî harcamalar siyasetini teşvik eder. Sukra'nın da devlet gelirinin %50'sini savunma için harcanmasını desteklediği de işaret edilmeye değer. BJP her zaman "mavi su" donanmasını savundu ancak Hindistan'ın ekonomisi böylesi iddialı bir programı sürdürmez.¹⁴⁸

Hindistan devleti, Amerikan Beşinci Filosu'nun Basra Körfezi bölgesinde ve daha doğudaki kullanımı hakkında tedbirlidir. Keza Hindistan donanması, Hint Okyanusu'nda herhangi bölge dışı bir donanmanın muhtemel kullanımına karşı bir deniz erişimi engelleme stratejisi kullanmayı planlıyor.¹⁴⁹ 1980'lerden bu yana Hindistan'ın stratejik yöneticileri Birleşik Devletleri uzun vadede esasi tehlike kabul ederler. Simetrik savaşta, Hindistan silahlı güçleri, teknolojik açıdan gelişmiş ABD silahlı kuvvetlerine karşı herhangi bir şansa sahip değil. ABD'li planlamacılar, *Arthasastra*'dan ipuçlarını alarak Hindistan silahlı kuvvetlerinin ABD askerî üstünlüğüne karşı koymak için asimetrik savaşa başvuracaklarına inanıyorlar. 1988'de ABD Savunma Sekreterliği Ofisi Hindistan'ın

146 Kanti P. Bajpai, "State, Society, Strategy", Kanti P. Bajpai ve Amitabh Mattoo (editörler), *Securing India: Strategic Thought and Practice, Essays by George K. Tanham with Commentaries*. New Delhi: Manohar, 1996, s. 151-152.

147 Jurgensmeyer, *Religious Nationalism Confronts the Secular State*, s. 81.

148 Sandy Gordon, "Indian Security Policy and the Rise of the Hindu Right", *South Asia*, 17 (Özel Sayı), 1994: 191-211; Nand Kishore Acharya, *The Polity in Sukranitisara*. Bikaner Vagdevi Prakashan, 1987, s. 161.

149 Rahul Roy-Cahaudhury, "The Limits to Naval Expansion", Kanti P. Bajpai ve Amitabh Mattoo (editörler), *Securing India: Strategic Thought and Practice, Essays by George K. Tanham with Commentaries*. New Delhi: Manohar, 1996, s. 191-200.

kutayuddha geleneğinden türetilmiş asimetrik savaş teknikleri kullanarak Hint Okyanusu üzerindeki ABD deniz kontrolünün tamamını reddetmeye çalışacağı sonucuna ulaştı.¹⁵⁰

Hinduizm bir dereceye kadar Hindistan'daki asker-devlet ilişkisini yapılandırır. 1964'te Amerikalı strateji analizcisi Stephan P. Cohen bu ilişkiyi, kast yapısı ve Brahmin-Kşatriya denklemi üzerinden çözümlediği bir makale kaleme aldı.¹⁵¹ Cohen antik Hindu toplumunun her alana yayılmış dindarlığının, kralın (Kşatriya sınıfının temsilcisi) dünyevi gücünü sınırladığına işaret eder. Hindu iş bölümüne göre Kşatriyalar askerlikle yükümlü grup olmaya devam etti. Bütün tarih boyunca din adamı sınıfı (Brahminler) ordunun siyasi hedeflerini belirlemişlerdi.¹⁵² Kral (yani Kşatriyalar), Brahminler tarafından tanımlanmış olan adil savaşı gerçekleştirerek kendi *dharmalarını* (yani siyaset) yürütürlerdi.¹⁵³ Halife ise bunun aksine Müslümanların hem manevi hem de dünyevi lideriydi. Sivil ve askerî güç arasında açık bir ayrımın yokluğu sebebiyle modern dönem İslam devletleri, askerî darbelerin yaşanışına tekrar tekrar şahit olmuşlardır. Kautilyacı felsefe de modern Hindistan'daki sivil-ordu ilişkilerini şekillendiriyorsa benzer. Kautilya, tek bir *senapatinin* (general) silahlı kuvvetlere tayin edilmesine karşı çıkar.¹⁵⁴ Bu eğilim hâlâ devam ediyor ve Hindistan'da Savunma Personel Şefi'nin tayinine engel oluyor. Hindistan siyasi kurumu, tek bir silahlı kuvvetler komutanının askerî bir darbe düzenleyerek demokratik yapıyı alaşağı edebileceğine inanır. Kautilya'nın *bheda* siyaseti gereğince Hintli politikacılar memurları üniformalıları dengeleme konusunda cesaretlendirir ve ayrıca Hint ordusuna karşı Hint Hava Kuvvetleri ve Hint donanmasını desteklerler. Hem Hava Kuvvetleri hem de Deniz Kuvvetlerinin, bir Genelkurmay Başkanı'nın her zaman büyüklüğü ve bütçesi nedeniyle diğer iki servise hâkim olan ordudan atanacağı konusunda şüpheleri olduğu da belirtilmelidir.¹⁵⁵

150 Coker, *Waging War without Warriors?*, s. 142-143.

151 Stephan P. Cohen, "Rulers and Priests: A Study in Cultural Control", *Comparative Studies in Society and History*, January 1964: 199-216.

152 Swarna Rajagopalan, "Security Ideas in the Valmiki Ramayana", Swarna Rajagopalan (ed.), *Security and South Asia: Institutions and Initiatives*. London/ New York/ New Delhi: Routledge, 2006, s. 28.

153 Devahuti, *Harsh*, s. 116.

154 Kautilya, *The Arthashastra*, s. 161.

155 Varun Sahni, "Just Another Big Country", Kanti P. Bajpai ve Amitabha Mattoo (editörler), *Securing India: Strategic Thought and Practice, Essays by George K. Tanham with Commentaries*. New Delhi: Manohar, 1996, s. 164-166.

Hinduizm ve nükleer meselesi

11 ve 13 Mayıs 1998’de beş yeraltı nükleer denemesi gerçekleştirdikten sonra BJP’nin liderlik ettiği Hindistan yönetimi, kendinin resmen bir nükleer güç olduğunu bizatihi ilan etti.¹⁵⁶ Gerçekte BJP ve onun selefi Bharatiya Jan Sang uzun müddet ulusal güvenlik bakımından savaş yanlısı oldu. 1980’lerde BJP, Pakistan’ın “İslam bombası”na karşı “Hindu bombası” fikrini öne sürdü.¹⁵⁷ Kanti Bajpati yakın zamanlarda, BJP’nin aynı zamanda ulusalcı Rashtriya Swayamsevak Sang’a (Ulusal Gönüllüler’in Organizasyonu) da başkanlık eden bir Hindu siyaset teorisyeni olan M. S. Golwalker’ın düşüncelerinden etkilendiğini iddia etti. Golwalker’ın uluslararası ilişkiler düşüncesi bir aşırı Hobbesçı-Darwinci görüştür. Golwalker uçlarda olan bir realisttir (Bu anlamda onun Kautilya’ya benzediği de eklenebilir.). Golwalker yazılarında daha üstün bir güçle ittifak kurmanın kölelikle sonuçlanacağını iddia eder (Bu *Panchatantra*’da betimlenene benzer bir mesajdır.). Çin ve Pakistan, Hindistan’ın iki düşmanıdır. Bunlardan Müslüman olan Pakistan, Müslümanlar her zaman ilk saldıran oldukları için daha tehlikelidir. Çin’i kontrol etmek için Hindistan gücü yeten bütün erkekleri askere almak zorundadır. Hindistan’ın güvenliği yalnızca Pakistan’ın tam anlamıyla yok edilmesiyle gerçekleştirilebilir ve bu, Hindistan tarafından toplu bir savaşı gerektirir, diye yazar Golwalker.¹⁵⁸ İlginç bir biçimde 1999’da Pakistan, Hindistan’ın nükleer silah kullanımıyla ilgili “İlk Saldıran Olmama” siyasetini kabul etmeye yönelik çağrısını reddetti. Dahası Pakistan’ın nükleer doktrini, önleyici saldırılar başlatmayı savunuyor olması Hindistan’da ikinci bir saldırı kapasitesinin gelişimine yol açtı.

Hindu düşüncesi, Hindistan’ın nükleer siyasetini şekillendirmeye devam ediyor. Swarna Rajagopalan, *Mahabharata*’nın güvenliği garantiye almak için başka güçlerle iyi yönetim ve ortak faaliyet ikili ilkesi üzerinde odak-

156 P. R. Chari, Sonika Gupta and Arpit Rajan (editörler), *Nuclear Stability in Southern Asia*. New Delhi: Manohar, 2003, Appendix 1, s. 167.

157 Katherina K. Young, “Hinduism and the Ethics of Weapons of Mass Destruction”, Sohail H. Hashmi ve Steven P. Lee (editörler), *Ethics and Weapons of Mass Destruction: Religious and Secular Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 279.

158 Kanti Bajpai, “Hinduism and Weapons of Mass Destruction: Pacifist, Prudential, and Political”, Sohail H. Hashmi ve Steven P. Lee (editörler), *Ethics and Weapons of Mass Destruction: Religious and Secular Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 313-317.

landığını iddia eder.¹⁵⁹ Bir başka deyişle bu yoruma göre Hindistan nükleer silahsızlanmanın peşinde koşmak zorundadır. Ancak antik Hindu literatürünün alternatif bir okunuşu Hindistan'ın realist stratejistleri tarafından ileri sürüldü. Raja Mohan *Mahabharata*, *Arthashastra* ve *Panchatantra* metinlerinin güç siyasetinin önemini takdir etmeleri nedeniyle Hindistan'ın stratejik liderlerinin moralpolitikin yerine realpolitiki yeniden keşfetmekte olduklarını iddia eder.¹⁶⁰

Saldırgan duruşlarını meşrulaştırmak maksadıyla gerçekçi bir nükleer doktrin inşa etmeye uğraşan Hindistan'ın nükleer stratejistleri, antik Hindu literatürünü M. K. Gandhi'den farklı bir biçimde yorumluyor. 2002'de Bharat Karnad pasifizm ve pasif direnişin Hindu kültürü için içsel bir şey olmadığını yazdı.¹⁶¹ Ona göre Hindu dini aşırı realisttir. Karnad, Hindu metinlerinin herhangi bir muhalefete karşı bir hoşgörüsüzlük siyasetini kavramsallaştırdığı iddiasında bulunur. Bu metinler -eğer zorunluysa- adil veya ahlaka herhangi bir gönderme olmaksızın iğrenç vasıtalarla da olsa devletin hedefine ulaşılması gerektiğini vazeder. Jawaharlal Nehru'nun moralpolitik (uluslararası alanda siyasi manevra için yer kazanmak için ahlakın kullanımı), Gandhici pasif direniş düşüncesinden etkilenmişken Veda literatüründe Hindu güç siyasetinin (*machtropolitik*) var olduğu görülür. Karnad'ın yorumu, *Vedaların* temel mesajının dış işlerde pasifliğin telkini olmadığı fakat ulusal yüceliğe ulaşabilmek maksadıyla herhangi bir direncin üstesinden gelmek için maceranın, gözü pekliğin, cüretkârlığın, üstünlüğün ve gücün sınırsız kullanımının savunması olduğu şeklindedir. Veda literatürü modern Hindistan elit gücünün arasında bulunmayan bir "güç isteği"ni temsil eder. Praful Bidwai ve Achin Vanaik'in liderlik ettiği nükleer karşıtı lobi, Mahatma Gandhi'nin mesajının Hindistan'ın nükleer silahları reddetmesini ve Kapsamlı Nükleer-Test Yasağı Antlaşması'nı (The Comprehensive Nuclear-Test-Ban Treaty [CTBT]) imzalamayı talep ettiğini iddia ederler. Bidwai ve Vanaik, Gandhi'yi kendi duruşlarını meşrulaştırmak için iktibas ettiler ve keza Pokhran II Testi sonrasında Birleşmiş Milletlerin liderliği altında G8 ülkeleri tarafından Hindistan'a uygulanan ekonomik yaptırımları engellemek

159 Rajagopalan, "Security Ideas in the Valmiki Ramayana", s. 31-51.

160 Mohan, *Impossible Allies*, s. 282-283.

161 Bharat Karnad, *Nuclear Weapons & Indian Security: The Realist Foundations of Strategy*. New Delhi: Macmillan, 2002.

için CTPT'nin imzalanmasını desteklediler. Karnad ise aksine Yeni Delhi'nin aşırı muhafazakârlarının -yakın gelecekte megatonluk termonükleer savaş başlıklarıyla donanmış 400 kıtalararası balistik füzededen oluşan sağlam bir cephaneliğe sahip olma şeklindeki- ihtiraslı planlarını destekler. Bu silahların düşman şehirleri hedeflemesi gerektiğini çünkü düşman devletin teslimiyetini hızlandırmak için oradaki sivil halkın dehşete düşürülmesi gerektiğini *Manusmriti*'nin bile söylediğini yazar. Bu silahlar, kullanılacak en son alternatif olmalı çünkü *Mahabharata*, *brahmastran*ın (nihai silahlar ya da kitle imha silahları) son çare silahı olacak şekilde muhafaza edildiğini söyler.¹⁶²

Karnad, bu dünyada yalnızca gücün önemli oluşunun *Arthasastra*'nın temel mesajı olduğunu kabul eder. Kautilya'yı takiben Karnad, devletler arası ilişkileri ve devletin kullandığı gücün miktarını eş merkezli daireler teorisi çerçevesinde yorumlar. O, devletin gücünün eş merkezli daireler dizisi temelinde yorumlanabileceğini söyler. İç daire siyasetin askerî gücünü kabul eder. Onun etrafında devletin ekonomik gücünü temsil eden ikinci daire yer alır. Ardından gelen üçüncü daire devletin siyasi gücünü temsil eder. Ve en dışta yer alan dördüncü ve sonuncu daire devletin ulaştığı kültürel gücü yansıtır. Bu daireler, yakın ve uzak devletlerin eş merkezli daireleriyle çakışır. Karnad, devlet dairesinde Hindistan'ın bekasının acımasız güce dayanması gerektiğini iddia eder. Şu anki bağlamda tehdit Çin'dendir; uzun vadede Birleşik Devletler de bir tehdit oluşturabilir. Çin Pakistan, Myanmar gibi bağımlı devletleri destekleyerek Hindistan'ı kuşatmaya çalışıyor. *Mandala* siyasetini takiben Hindistan Vietnam ve Tayvan'a yönelik dostça politikalar izleyerek Çin'i çepeçevre kuşatmalıdır. Böyle bir siyasetin gerisindeki varsayım, Kautilyacı özdeyiştir: "Düşmanımın düşmanı, dostumdur." 1920'lerde Indira Gandhi hükûmetinin Pakistan'ın nükleer tesislerine karşı bir saldırı için İsrail'le stratejik bir ittifak düşüncesini göz önünde bulundurmuş olduğu işaret edilmeye değerdir.¹⁶³

162 a.g.e., s. xxi, xxii, xxvi, xxx, 17, 19.

163 a.g.e., s. xvii-xviii, xx, xxxi-xxxii.

Sonuç

Bu bölüm, Hans Küng'ün, monoteistik olmayan dinlerin bile, organize şiddeti desteklediği iddiasını teyit etmektedir.¹⁶⁴ Hinduizm'in pasifist bir din olduğunu ileri sürmek yanlıştır. Savaşın reddi Hinduizm'de marjinal ve yakın zamanlardaki bir eğilimdir. Gandhi dışında tarihteki Hindu terorisyenlerinden hiçbiri ordunun dağıtılmasına dair bir şey söylememiştir. *Dharmayuddha* anlayışı iki uçlu bir kılıçtır. Bir yandan, bir dereceye kadar savaşın öldürücülüğünü azaltan ve özellikle de savaşanlar ve genellikle de toplum üzerindeki etkilerini mutedil hâle getiren insani ilkeler sunar. Öte yandan ise *dharmayuddha* anlayışı, teknolojik gelişmeye ve taktiksel yeniliklere engel olur. Bu durum erken Orta Çağ boyunca *dharmayuddha*yı uygulayan Hindu rejimlerinde ciddi bir zafiyet olduğunu ispat etmiştir. Devlet yönetiminin ve organize şiddetin realist yorumu, son zamanlara kadar Hindu felsefesinin en uzak köşelerinde kalmaya devam etti. *Dharmayuddha* kavramı göz önünde bulundurulduğu ölçüde Hinduizm benzersiz değildir; onun adil savaş anlayışları öteki dinlerde de mevcuttur.

Sömürge sonrası Hindistan'da kadim Hindu metinleri ve Hindu din adamları güç elitleri ve strateji üretme süreci için önemli olmaya devam ettiler. Ulusalıcı Hindu din adamları, Vishwa Hindu Parishad (VHP ya da Dünya Hindu Konsili) şemsiye organizasyonu altında örgütlendiler ve Hindu dinini yaymayı ve İslam ve Hristiyanlık gibi başka dinleri kabul etmiş olan Hinduları Hinduizm cemaatine geri getirmeyi hedeflediler. Onların din değiştirtme faaliyetleri Hindu ve Müslüman cemaatler arasında ayaklanmalarla sonuçlandı. BJP, seçimler sırasında Hindu oylarını elde etmek için VHP'yi kullanır, ancak bu yapının stratejik karar almada herhangi bir şey söylemesine asla izin vermez. Bir başka ifadeyle günümüz Hindistan'ında Hindu din adamları, büyük stratejinin formüle edilmesi söz konusu olduğunda istenmeyen adam (*persona non grata*) olmaya devam ederler.

Yoga geleneği umumiyetle bireyseldir; insanın daha büyük bir amaç için kendisini feda etmesini gerektirir. Asketik Aurobindo fertlerin "iyi sebep" için kendilerini feda edebileceklerini ileri sürmüştür. Bu, Hindu gençlerinin sömürge rejimine yönelik terörist saldırılar başlatması için bir itki işlevi gördü. Sömürge sonrası devletin stratejik elit üyeleri, özellikle de bağımsız Hindistan, Pencap'ta Sihizmin desteklediği Khalistaniler ve Keşmir'deki

164 Hans Küng, "Religion, Violence and 'Holy Wars'", *International Review of the Red Cross*, 87 (858), 2005: 255.

İslamcı direnişçiler gibi çeşitli dinî temelli ayaklanmalarla karşı karşıyayken bu düşünce çizgisinden rahatsızlık duymuşlardır. Daha çok, stratejik karar vericiler ve Hindistan entelijansiyası, devlet merkezli kadim Hindu metinlerinden daha memnunnlardır. Bir grup, söz konusu metinlerin realist bir okumasını savunurken öteki grup, Hindu metinlerinde gömülü olan stratejik düşüncelerin çok daha mutedil pasifist bir yorumunu teşvik eder. Hatta bu ikinci grup nazarında Gandhi önemsiz birisidir. Sonuç itibarıyla Hindu dininin ve onun savaş üzerindeki etkisinin güçlü bir çözümlemesi, Hindistan yönetici elitinin algılarının geleneksel felsefeler tarafından şekillendirilmeye devam ediyor olmasından ötürü zorunludur.

Teşekkürler

Bu bölümün daha erken bir nüshasına dair yorumlarından dolayı teşekkürlerim, Dr. Suhrita Saha ve Prof. Greg Reichberg'edir. Metnin sorumluluğu ise tabii ki yazara aittir.

Sözlük

Abimsa: Şiddetsizlik inancı. *Hinga/ himsanın* (kıskançlık, şiddet) zıttı.

Akbhara: Zaman zaman silahlı Hindu keşişlerinin bireysel eğitimi için bir merkez olarak da işlev gören Hindu spor salonu.

Arthasastra: Hukuk ve siyasete dair metinler. Bu tarzın en meşhur metni, Kautilya/ Chankaya tarafından telif edilendir.

Chara: Gizli görev/ espionaj, bir devletin casusluk birimi.

Danda: Literal mana: Personel yahut çubuk. Yönetim bilimi, özellikle de cezalandırma üzerine odaklanma anlamına gelir.

Dhamma/ dharma: Bu kavram hem somutu hem de soyutu içerir. En geniş seviyede, kozmik düzene yani kamu düzenine (düzensizlik, *adharma*) gönderme yapar. En düşük düzeyde *dharma*, *swadharma* yani bireysel *dharmadır*. Kavram fiilî olarak bir davranış koduna, doğru bir tarzda yaşamaya gönderme yapar. *Swadharmanın* kuralları, detaylı bir biçimde *dharmasastaralarda* ortaya konulur. Bunlar, MÖ II. yüzyıl civarında oluşturulmuş metinlerdir. *Swadharmanın* halk tarafından yerine getirilmesi, kamu düzeninin olduğu kadar kozmik düzenin de devamı için zorunludur. Bir anlamda o hem kralın hem de tebaanın kamu düze-

ninin parçalanmasına engelleyecek biçimde davranması anlamına gelir. Kral, siyasetin ilkelerini oluşturan *rajadharmayı* takip etmek zorundadır.

Dharmavijya/ dhammajaya: Doğru fetih, yenilmiş olan yöneticilerden yalnızca baş eğmeyi ve haraç ödemeyi gerektirir. Bu, yenilmiş monarşilerin tamamen yok edilmesini ve onun krallığının *vijigishu* ile ilhak edilmesini gerektiren *asuravijayanın* zıttıdır. İmparator Aşoka Budizm'den etkilendi ve baskının herhangi bir biçimini veya ordu kullanmaksızın *dharmanın* (yani dinin) propagandasını yapma anlamına gelen yeni bir *dharmavijaya* anlayışı ileri sürdü.

Dharmayuddha: *Dharma* ilkeleri gereğince icra edilen savaş. Hindistan adil savaş anlayışı.

Digvijaya: Literal anlam: Dünyanın dört bir köşesinin fethi. Bu kelime *vijigishu* tarafından gerçekleştirilen fetih savaşlarına gönderme yapar.

Karma: *Karma*, eylem anlamına gelir. O, fiilen eylem-sonuç ilişkisine gönderme yapar. Upanişadlar, insanların daha önceki yaşamlarındaki eylemlerinin belirlediği şartlarda tekrar tekrar yeniden doğarlar. İnsan bu çevrimi hem dualar hem de *dharmayuddhaya* katılımıla kırabilir.

Krore: Geleneksel bir Hindu ölçme birimi. Bir *krore*, 10 milyona denktir.

Kṣatra: Kuvvete ve güce gönderme yapar. Bir ölçüde o, fiziki kuvvete atıfta bulunur. Vedalardaki *kṣatra* kavramı, bir yöneticinin hâkimiyeti anlamına gelir. Hindu literatüründe *kṣatra* her zaman Brahminlerin (din adamları sınıfı) gücü olan *brahmaya* (ateş tanrısı *Brahma*yla karıştırılmayacak) tabi olan Kṣatriyalara ait olan güçtür.

Kutayuddha: Adil olmayan, aldatmayı, ihaneti vs. gerektiren savaş. Böyle bir çatışmada her şey serbest ve adildir. Gece saldırıları, tuzaklar, taktiksel geri çekilmeler ve sonra ani karşı saldırılar başlatmak ve düşmana yanlış bilgi verme, düşman liderini zehirleme ve düşman ülkesinin savaşmayanlarına zarar verme *kutayuddhanın* tekniklerinden bazılarıdır.

Mahant: Hindu dinî kurumlarının ve zaman zamanda bir *akharanın* lideri.

Mandala: Devletler camiası, yani uluslararası düzen.

Nitisastralar: Siyaset ve yönetsel yasalar üzerinde odaklanan metinler. Bunların en meşhuru Kamandaka'nındır.

Rişi: Çeşitli yoga uygulamalarıyla asketizmin gücünü vurgulayan Hindu bilgisi.

Upaniṣadlar: Bu metinler MÖ 800 ile 500 arasında oluşturuldu. Veda ayinlerinin önemsiz olduğu şeklinde bir ima vardır ve felsefi tarzda olmak üzere benlik yani *atman* (bir kimsenin ruhu) ve *brahman* yani evren arasındaki ilişkiyi anlamayı hedeflerler.

Vedalar: Teknik anlam: Bilgi. En meşhur *Vedalar*, *Rig Veda*, *Sama Veda*, *Yajur Veda* ve *Atharva Veda*'dır. Bunlar, MÖ 1200 ile 500 arasında oluşturuldular.

Vijigishu: Amacı, *mandalanın chakravartisi* (hâkimi) olmayı hedefleyen geleceğin ideal fatihi.

Yoga: İç uyumu gerçekleştirmeye yönelik zihinsel egzersizlere gönderme yapan genel bir terim. Böyle egzersizler yapmanın hedefi, bir kimsenin ruhunun tanrıyla karışmak yahut birleşmek yani *atmanın* (ego/benlik) ve *brahman* (evrensel öz) ile karışmaktır. *Upaniṣadlar*, yogaya gönderme yaparlar. IV. yüzyıl (MS) civarında Budizm de yogayı özümsemi. Gramerci Patanjali *Yogasutraları* muhtemelen MS III. yüzyılda telif etti. *Yogasutralar* özgürleştirici anlayışı kazanmaya yönelik ayrıntılı bir metodoloji sunar.



Theravada Budizm’inde Savaş Normları

Mahinda Deegalle

Güç kullanımı, modern devletler arasında önemli siyasi ve uluslararası bir mesele hâline geldi. Afganistan ve Irak’taki son olaylar güç kullanımının şiddetli yeni savaflara yol açabileceğini ortaya koydu. Yüzyıllar boyunca ulusal ve uluslararası gerçeğe savaflar, dünyanın birçok kısmında mülkiyetin yoğun bir şekilde yok olmasına ve insan yaşamının kaybolmasına neden oldu. XXI. yüzyılda devletlere yönelik en acil sorun, kendi yaşamları için hiçbir endişe duymadan şiddet vasıtalarına başvuran çok iyi eğitilmiş ve yüksek derecede koordineli teröristlerin yol açtıkları yıkımla karşı karşıya kalan vatandaşlarını nasıl koruyacakları meselesidir. Bu yalnızca Birleşik Devletler ve Avrupa devletleri gibi gelişmiş uluslar için ciddi bir güvenlik problemi değil aynı zamanda nüfusun çoğunluğunun Budist olduğunu iddia eden Sri Lanka¹⁶⁵ gibi gelişmekte olan ülkeler için de eşit derecede endişe kaynağıdır. Bu yüzden Budist güç kullanımını bırakış açısından değerlendirmek ele aldığımız meselenin karşılaştırılmalı bir şekilde anlaşılmasında son derece değerli olacaktır. Üzerine düşünülecek sorulardan bazıları şunlardır: Budistler bir orduya katılabilir mi? Bir kişi asker olduğunda onun Budist kimliğine ne olur? Nüfusunun çoğunluğunu Budistlerin oluşturduğu bir devlet, bir savaş durumunu yönetmek için güç kullanabilir mi? Harbin parçaladığı bir ülkede Budizm’in rolü nedir? Budizm, savunma savaşını meşrulaştırabilir mi? Diğer Budist gelenek-

165 Burada, Tamil Eelam Özgürlük Kaplanları (The Liberation Tigers of Tamil Eelam [LTTE]) tarafından 24 Haziran 2001 yılında Colombo yakınlarındaki Katunayake Uluslararası Havaalanına yapılan terörist saldırısı hatırlatılmalı. LTTE’nin Siyah Kaplanlar intihar ekibinin 14 üyesi, pistteki sekiz askeri uçağı yok etti ve diğer 5 K-8’e ve MiG-27’ye zarar verdiler. Keza iki sivil uçağı da (Airbus A340 ve A330) ortadan kaldıkları gibi iki A320’ye ve bir A330’a zarar verdiler. Sri Lanka Hava Yolları filosunun 12 uçağının önemli bir kısmına zarar verdiler. Havaalanı, 14 saat kapalı kaldı ve uçuşlar Hindistan’a yönlendirildi. Askeri uçakları yeniden temin etmenin maliyeti, Sri Lanka askeri bütçesinin yarısına tekabül eden 350 milyon Amerikan doları olduğu tahmin ediliyor. Terörist saldırı, Sri Lanka ekonomisinde yaklaşık %2,5 oranında bir düşüşe sebep oldu. LTTE ilk defa 26 Mart 2007’de, hafif bir uçak kullanarak Colombo’nun uluslararası havalimanına bitişik Sri Lanka Hava Kuvveti üssüne bir hava saldırısı yapmıştı.

lerdeki kaynaklar dikkate alınacak olsa da bu bölümün birincil odağı Sri Lanka’nın Theravada Budist geleneği tarafından teorileştirilmiş şekliyle savaşın ve güç kullanımının kavramsallaştırılmasını tanımlamak olacaktır.

Savaş ve barış: Şiddete dair Budist yaklaşımlar

Barış, Budizm için merkezi bir öneme sahiptir ancak savaş değil. Budizm hem içeridekiler hem de dışarıdakiler tarafından sevgi ve merhamet doktrinleri sebebiyle övülür. Kimisi Budizm’den barış ve şiddet konularında beklentilerinin, diğer dünya dinlerine kıyasla, yüksek olduğunu ifade ederler.¹⁶⁶ Erken dönem Budist geleneğinde barış düşüncesi, *santi* (geçicilik, barış) kelimesiyle ifade edilmiştir. Burada, savaş ve barışa yönelik Budist yaklaşımı anlamak için Buda’nın örnekliği ve sözleri üzerinde düşünmek faydalı olacaktır. Erken dönem Pali kanonik metinlerinden biri olan *Dhammapada* (Thervada geleneğinin temsilcisi bir metin) şöyle der: “Barıştan daha yüce mutluluk yoktur” [*natthi santiparam sukham*]¹⁶⁷ Barışı vurgulayan Buda sıklıkla *santiraja* (barış prensi) sıfatıyla tarif edilir.¹⁶⁸ Kendini adanmış bir Budizm mensubunun nihai hedefi bu dünyada iyi bir yaşam sürerek içsel huzura ulaşmaktır. Uzun tarihlerinde Budistler ve Budist müesseseler, yaşamayı seçtikleri toplumsal ve kültürel bağlamdaki barış kadar içsel barışı da gerçekleştirmeyi hedeflemiş olan Buda’nın yolunu takip etmeye çalıştılar. İyi bir yaşamın gerçekleştirilmesi bir kimsenin diğer hemcinsleriyle uyumlu yaşamasını gerektirir. Metinler Palice *sama-cariya* terimini kullanarak yaşamın bu yönüne işaret ettiler. Uyumlu yaşam da insanın içinde *ajjhatta-santi* (*Suttanipata*, dize 837) diye tanımlanan “içsel barış”ı doğurdu.¹⁶⁹ Budist gelenekte uyumlu yaşam (*sama-cariya*), doğru yaşam anlayışıyla (*dhamma-cariya*) çok yakından ilişkilendirildi.¹⁷⁰ Doğruluk ve uyum, bireyin içinde ve cemaatte toplumsal düzeylerde sahil bir barışı gerçekleştirmek için birlikte ilerlemelidir.

166 Anthony Reid, intihar bombası gibi şiddet meselesine gelindiğinde insanların Budizm’den bu konuyla ilgili yüksek beklentileri olduğunu söyler. O “Religion, the State and Violence: Is Buddhism Different?” [Din, Devlet ve Şiddet: Budizm Farklı Mı?] adlı tebliğe cevabını, “The International Workshop of Buddhism and the Crises of Nation-States in Asia” [Uluslararası Budizm ve Asya’daki Ulus Devletlerin Krizleri Çalıştayı], başlıklı Singapur Ulusal Üniversitesinde, 19-20 Haziran 2008’de gerçekleştirilen sempozyumda sunmuş olduğu tebliğinde dile getirdi.

167 Narada Thera, *The Dhammapada*. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society, 1978, dize 202.

168 K. N. Jayatilleke, *Buddhism and Peace*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1083, s. 2.

169 D. Andersen ve H. Smith (editörler), *Sutta-nipata*. Oxford: Pali Text Society, 1990, s. 164.

170 Jayatilleke, *Buddhism and Peace*.

Ulusal ve uluslararası barışın dünyanın dört bir yanındaki Budistler için önemli meseleler olduğu genel anlamda söylenebilir kuşkusuz. Başkaları gibi Budistler de sıradan insanların huzurlu yaşamlarının savaşı ve çatışmalarla yok edilmesine şahit oldular.

Birçok açıdan savaş gibi olumsuz bir fenomenin varlığını kabul eden Budizm gerçekçi bir bakış açısında sahiptir. Savaş, MÖ VI. yüzyılda Buda'nın zamanında bile az rastlanılır bir olay değildi. Buda'nın etrafında olan ve zaman zaman ondan hükümet ve maneviyat hususlarında tavsiye isteyen Hint yöneticileri, yine de siyasi ve bencil hedeflerini gerçekleştirmek için uygun koşullar oluştuğunda birbirlerine karşı savaş açtılar. Asya'daki Budizm tarihi boyunca Sri Lanka, Japonya, Kore, Tayland, Burma, Çin ve Tibet gibi ülkelerde savaş durumunun birçok örneği bulunabilir. Ancak güç meselesine dair önemli olan soru, Budizm'in bu savaşlara ne ölçüde katkıda bulunan bir fail olduğudur.

Japonya ve Çin'in askerî fetihleri bağlamında Budizm'in Kore'deki huzurlu ve barışçıl tarihi, Choson Hanedanlığı dönemi (1392-1910) boyunca şiddetli ve büyük bir değişime uğramış görünür. 1592'de General Toyotomi Hideyoshi'nin (1537-1598) komutası altındaki Japon ordusu Kore'yi işgal etti. Bu askerî fetih karşısında Soson Hyujong'un (1520-1604) bir talebesi olan Budist üstat Kihodang Yon-gyu 600 keşiş asker topladı ve Japonlara karşı savaştı.¹⁷¹ 1636'da Ch'ing'in ordusu Choson'u işgal ettiği zaman iki keşiş, Pyogam Kaksong (1575-1660) ve Hoback Myongjo, keşişler ordusunun liderliğini yapıyordu.¹⁷² Salt doktrinel bir bakış açısından keşişlerin savaş alanındaki askerî mücadeleleri ciddi bir problem olsa da keşişler ordusunun Kore'deki askerî başarısı yabancı işgalciler karşısında Kore milletinin bütünlüğünü koruduğundan bugün onların bu müdahalesine olumlu bakılır.

Ülke, Hideyoshi ve Ch'ing'in'ki gibi savaşlar ya da işgaller sebebiyle tehlikede olduğunda Koreli keşişler, ülkeyi ve halkı korumak için kendilerini feda etmekten çekinmediler... Ülkenin her yerinde işgalcilere karşı başkaldıranlar keşiş askerlerdi ve ölümcül darbelere karşılık vererek ülkenin kurtarılmasında önemli bir rol oynadılar. Rahiplerin her iki savaşta da aktif ve

171 The Korean Buddhist Research Institute (ed.), *The History and Culture of Buddhism in Korea*. Seoul: Dongguk University Press, 1993, s. 192.

172 a.g.e., s. 198. Güney Kore, Seul'deki Dongguk Üniversitesi yerleşkesinde Oğul üstat Seo San'ın bir heykeli vardır. Alt panelde, üstadı ve onun talebeleri teşbihleriyle ve askerler silahlarıyla betimlenmiştir.

bağımsız katılımı neticesinde Budist topluluğu hem iç imajını hem de kamusal imajını değiştirmiştir. Savaşlar sona erdiğinde hükûmet, keşişler ordusunu dağıtmadı; Chonson ordusunun üyeleri ünvanıyla onları ordunun içine dâhil etti. Keza hükûmet, savaş boyunca ülkeye seçkin hizmetlerde bulunmuş olan keşişleri övdü ve onları ödüllendirdi.¹⁷³

Orta Çağ Japonya'sında başkent Kyota'daki bazı güçlü manastırlar, kazandıkları malzemeleri ve siyasi menfaatlerini koruyacak kendilerine has ordulara sahiptiler. Japonca *sohei* kelimesi, bir keşiş ordusuna veya "savaşçı keşişlere" gönderme yapar. Keşiş ordularına sahip olan büyük manastırların bazıları Enryakuji (Hiei dağındaki Tendai Budist merkezleri), Onjoji (Shiga İdari bölgesindeki Tendai-jimon merkezleri) ve Kofukuji'dir (Nara'daki Hosso merkezleri). XXI. yüzyılla birlikte bu ordulardan bazıları, rakip manastırlara saldırmaya başladı. Manastır milisleri, savaş ağaları Odo Nobunga (1534-1582) ve Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) tarafından Japonya'dan tasfiye edilmiştir.¹⁷⁴

Bu tür savaş durumlarında Budist öğretilerinin veya Budist liderliğinin savaşa ne ölçüde katkıda bulundukları ilginç ve ahlaki açıdan rahatsız edici bir sorudur. Budist olduğunu iddia eden ve Budist çıkarlarını ya hut korumayı amaçladıkları ülkelerin ulusal çıkarlarını savunmaya yemin eden bazı kişilerin farklı boyutlarda savaşa yer aldıkları olmuştur.

Hem Güney Asya hem de Doğu Asya Budist gelenekleri savaşa ve şiddete dair birçok klasik öğretiyi içerir. Çatışma durumlarının çözümlemesinde erken dönem Budistleri çatışmanın, hoşgörüsüzlüğün ve uyumsuzluğun insan arzusu, düşmanlık ve cehalete sınırlama getirilemediğinde ortaya çıktığını iddia ederler. *Majjhima Nikaya*'nın "Ratthapala Sutta"sına göre¹⁷⁵ insanlar zenginlik ve kendi bölgelerini genişletmek isteyen krallar ararlar: "Dünyayı zorla fethetmiş, sınırları okyanus olan bir ülkede yaşayan bir kral, denizin bu tarafıyla yetinmez; denizin diğer tarafını da arzular."¹⁷⁶

Bu, pragmatik dinî bakış açısından savaşın ortaya çıkışının klasik açıklamalarından biridir. Metinler kralların savaşlara pragmatik maksatlar-

173 a.g.e., s. 200.

174 William M. Bodiford, "Monastic Militias", Robert E. Buswell (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, vol. 2. New York: Macmillan Reference USA, 2003, s. 560-561, 565.

175 R. Chalmers (ed.), *The Majjhima-nikaya*, vol. II. London: Pali Text Society, 1898, s. 72.

176 I. B. Horner (ed.), *The Collection of the Middle Length Sayings*, vol. II. London: Pali Text Society, 1957, s. 265.

la başladıklarını ileri sürer; maalesef bu, korkunç ve sağlıksız şartlarda yaşamaya zorlanan sıradan halkın günlük yaşamlarının aşırı biçimde kesintiye uğratılması gibi kaçınılmaz sonuçlara yol açar. Onların dinî yaşamları veya maneviyatları, güçlü devletler birbirlerine karşı savaş açmak zorunda bırakıldıklarında şiddetin yayılma gücünün üstesinden gelmelerine yeteri kadar yardım edemez.

Tarihsel Buda Siddharta Gautama (MÖ 566-486) savaş karşıtı vaazlar verdi. Ancak Gautama Buda'nın kendisi bile savaş tehdidinden kaçınmadı. Maalesef iki vesileyle Buda çatışma çözümü durumlarına doğrudan müdahil olmaya zorlandı. Bunlardan birincisi, kendi akrabaları Sakyalılarla Koliyalılar arasındaki tartışmaydı.¹⁷⁷ Bu tartışmanın sebebi bölgelerini ikiye ayıran Rohini Nehri'nin su haklarının paylaşımı meselesiydi.¹⁷⁸ Bir havuz Rohini Nehri'nin karşısına inşa edildi, Sakyalılar ve Koliyalılar nehrin suyunu tarım için kullandı. Bir kuraklık döneminde Buda'nın akrabaları arasında nehrin suyunun kullanımı hususunda şiddetli bir tartışma vukuu buldu. Bu, sınırlı kaynakların mülkiyetini ele geçirmek için güç kullanmaya çalışan iki grubun saldırgan ve rekabetçi davranışlarının bir örneğiydi. Birbirlerine karşı savaşmaya ve bu savaşta yok olmaya hazırdılar. Bu noktada Buda, çatışan akrabalar arasına düzen getirmek için müdahale etmeye karar verdi. İki tarafı topladıktan sonra onlara kendileri için önemli olan şeyin ne olduğunu sordu: Nehir suyu mu, yoksa kanları mı? Birbirleriyle olan savaşlarına yönelik niyetlerini sorgulayarak Buda Rohini Nehri'nin suyu için savaşmanın boşluğunu onlara göstermiş oldu. Buda'nın araya girmesiyle başlaması muhtemel savaş engellendi. Onun tartışmaya müdahalesi masumların yaşamlarına değer veren dinî liderin merhamet eylemiydi.

Aşağıdaki anlatıyla gösterileceği gibi tarihsel Buda bile savaşa engel olmadı başarısız oldu. Daha sonra Kosala ve Sakya'nın yöneticisi olacak Kral Pasenadi ve Vasabhakhattiya'nın oğlu prens Vidudabha, on altı yaşında Kapilavastu'daki akrabalarını ziyaret ederken Sakya krallığında bir köle kadının söylediği aşağılayıcı ifadeden babası Kral Pasenadi'yle evlendirilen annesinin aşağı bir kasttan geldiğini öğrendi. Sakyalılar, Kral Pasenadi'yle evlenmek için fazla gururluydular ve bu yüzden köle kadını krala verdiler. Vidudabha, babasını aldatmalarından ve akrabalarını ilk

177 Jayatilleke, *Buddhism and Peace*, s. 6.

178 Helmer Smith (ed.), *Suttanipata Commentary*, vol. I. London Pali Text Society, 1916.

ziyaretinde bir köle kadının kendisine hakaret etmesinden dolayı Sakyalılara kızgındı. Kral Pasenadi'nin ölümünden sonra Kral Vidudabha aşağılamalarından ötürü Sakyalılardan intikam almak istedi. Bunun akrabaları için yol açacağı tehlikeyi bilen Buda, Sakyalılara karşı savaşına engel olmak üzere üç defa Vidudabha'nın Kapilavastu güzergâhı üzerinde beklemiştir. Buda'yı Sakyalılar krallığının sınırları üzerinde gölgesi az olan bir ağacın altında otururken gören Kral Vidudabha, kısa bir konuşmadan sonra, onun akrabalarını savaştan koruma niyetinin anladığı ve savaşmaksızın geri döndü.¹⁷⁹ Dördüncü seferde Buda, Sakyalıların *kammasının* (önceki olumsuz eylem) acımasız olduğunu gördüğünden Kral Vidudabha'nın savaş çabasına müdahale etmedi. Bu anlatıya göre onların olumsuz *karması* (eylem), daha önceki bir hayatta, Sakyalıların bir nehri zehirlemek için komplo kurmuş olmalarıydı. Buda'nın akrabalarını savunmak için müdahalede bulunmadığından nihayetinde Vidudabha savaşta Sakyalıları yok etti. Bu karmik açıklama ve Buda'nın üç müdahalesi, onun kendisinin bile yaşarken tanıklık ettiği bir savaşa engel olmada sınırlarının olduğunu ortaya koyar.

Tarihsel kanıt Buda'nın kralları savaşa girmek için teşvik etmediğini gösterse de Buda'nın her zaman özellikle gerçekleşmeden önce savaşlara engel olmak için adımlar atma hususunda atak olmadığına dair izler de vardır. Bu, zaman zaman Buda'yı ziyarete gelen Ajatasattu'nun, Magadha kralı ve Bimbisara'nın oğlunun hikâyesinde gösterilir. Kral, komşusu Vajjianleri yenmeyi istedi. Savaştan önce Ajatasattu, kendi başbakanı Vassakara'yı Vajjianların yenilmelerinin muhtemel olup olmadığına dair Buda'dan tavsiye alması için gönderdi. İkisi arasındaki konuşmada Buda, kralı savaşı başlatma hususunda teşvik etmekten çekinmiş görünür; buna karşılık, kendisinden öğrendikleri savaşın yedi şartından (*satta aparihaniya dhamma*) biri olan *dhammanın* (Sanskritçe: *dharma*, doğru yasa) katı uygulayıcıları oldukları için kralın Vajjianları yenmesinin mümkün olamayacağını söyler:

Vajjianlar gibi (i) sık sık toplanın ve onların kabile toplantılarına sık sık gidin... (ii) uyum içinde bir araya gelin ve uyum içinde kalkın, yükümlülüklerinizi uyum içinde yerine getirin... (iii) daha önce yerleşik hâle gelmiş hiçbir şeyi tekrarlama, daha önce tekrarlanmış hiçbir şeyi ilga etme ve geçmiş zamanlarda tesis edildiği şekliyle Vajjianların kurumlarının uygun gördüğü şekilde

179 F. L. Woodward (ed.), *Udana Commentary*. London: Pali Text Society, 1926; M. E. Lilley (ed.), *Apadana*. London: Pali Text Society, 1925.

davran... (iv) Vajjianların yaşlılarını onurlandır, onları takdir et, saygı göster ve destekle; onların sözlerini dinlemeyi bir vazife bil ve öyle de sürdür... (v) onların klanlarına ait olan hiçbir kadın ya da kızı aralarından zorla alı koyma ya da kaçırma... (vi) köy ya da kasabadaki Vajjian mabetlerini onurlandır, onlara değer ver, saygı göster ve destekle, daha önce var olan ve icra edildiği şekliyle uygun takdimelerin ve ayınların ihmal edilmesine izin verme (vii) onların aralarındaki Arahantlar [dindar şahsiyetler] için doğru koruma, savunma ve destek sağlandığı müddetçe, uzaklardan Arahantlar bölgeye girebilecek ve burada rahat bir şekilde yaşayacak, taki bununla Vajjianların çöküşü değil ama zenginleşmeleri beklenecek.¹⁸⁰

Vajjianların devlet idaresine dair bu konuşmadan doğru yönetimin, yöneticinin gücünün sırrı hâline geldiğini öğreniyoruz. Bir başka anlatıya göreyse eğer Vajjianlar işlerinin idaresinde gevşeklik gösterirlerse Ajatasattu'nun onları yenmek için bir şansı olacaktı.¹⁸¹ Sonradan Vassakara Vajjianlar arasında savaşta mağlubiyetleriyle sonuçlanacak bir ihtilaf yaratma hususunda başarılı oldu.

Güney ve Güneydoğu Asya çağdaş Budist dünyasında, yöneticilerden beklentiler kadar yöneticiler ve devletler için Budist öğretilerden ve klasik uygulamalardan çıkartılan tavsiyeler de bulunabilir. Theravada geleneğinin Pali kanonunda bulunduğu şekliyle yöneticilere dair Budist anlayışlar doğrultusunda ideal bir yönetici, ülkeyi modern ve adil bir düzenle yönetmeli ve komşu toprakları işgal etmeksizin barışı sürdürmelidir.

Budistler, toprakları doğrulukla yöneten evrensel bir monark (Pali *cakkavatti*; Sanskritçe *cakravartin*) tasavvur etmişlerdir. Şiddetsiz yönetim, evrensel monarkın ayırt edici özelliğidir. Pali kanonundaki önemli bir kutsal metin olan *Cakkavattisihananda Sutta*, ülkeyi *dharma* temelinde yöneten ideal bir kral anlayışının genel çerçevesini çizer.¹⁸² Ancak bu evrensel monarkın bile hâlâ dört gruptan (*caturangabalakaya* -fil birlikleri, süvariler, savaş arabası müfrezesi ve piyade-) oluşan bir orduya sahip olduğu ve ülkenin neresine seyahat ederse etsin mezkûr ordunun ona eşlik etmekte olduğu işaret edilmeye değer. Eğer kral erdemliyse ve şiddete başvurmu-yorsa o zaman niçin bu ordu ona eşlik ediyor? Bu, güç kullanımının devlet

180 bk. T. W. Rhy Davids ve J. E. Carpenter (editörler), *The Digha Nikaya*. London: The Pali Text Society, vol. 2, 1903, s. 73-75. Şu yazıda iktibas edildi: Mahinda Deegalle, "Buddhist Principles of Democracy: An Exploration of Ethical and Philosophical Foundations?", *Buddhist Studies*, 26, 1997:89-107, s. 92-93.

181 *Samyuttanikaya*, ed. M. Leé Feer. London: Pali Text Society, 1888, vol. 2, s. 268.

182 bk. R. O. Franke çev., *Dighanikaya*. Gottingen and Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht and J. C. Hinrichs'sche, 1913, s. 260-272.

iktidarının kaçınılmaz bir özelliği olduğunu mu ima ediyor? Bir devlet, cezalandırmaya başvurmadan ve güç kullanmadan işlerini yürütebilir mi? Dolayısıyla evrensel monark meselesi, Budist ülkelerin hâlâ silahlı güçler bulundurmasına izin verip vermedikleri ve bu tür güçlerin yalnızca savunma maksatlı olup olmadıkları şeklindeki sorulara yol açar.

Evrensel monark kavramı, güç kullanımının zorunluluğunu bir dereceye kadar zayıflatır. Budist metinlerde tasvir edildiği şekliyle evrensel monark halkı güçle tehdit etmez, silahların kullanımını bırakır; doğruluk ve erdem onun yol gösterici ilkeleridir. Silahların reddi, onu güçlendiriyorsa benzer. Yönetimi altındaki halk ve yerel yöneticiler, erdemli hükümeti sebebiyle ve güce başvurmayacağı inancıyla ona boyun eğler. Erdemli hükümetinin neticesinde başka ülkeler de ona teslim olur ve silahlarla bunu yapmaya zorlanmaksızın hükümdarın/ yöneticinin gücünü kabul ederler. Metinler, dindar ve bilge bir kralın erdemlerle dünyanın her tarafını fethedebileceğini ve görevlerini etkili bir şekilde yerine getireceğini savunur. Buradan, bölgesini güç ve silahlar kullanmaksızın ancak kendisine devlet yönetimine bahşedilmiş doğruluk gücüyle yöneten ideal bir kral nazariyesi ortaya çıkar.

Hindistan’daki Mauryan Hanedanlığı’nın üçüncü hükümdarı, muhtemelen bir Budist olan İmparator Aşoka (MÖ 268-232) sık sık Budist literatürde bir model kral şeklinde iktibas edilir. Aşoka’nın yazıtları, Budist kutsal metinlerin varlığına dair ilk harici delili sunarlar¹⁸³ ve Theravada Budizm’inde İmparator Aşoka’nın Budist misyonerleri Sri Lanka gibi ülkelere gönderdiğine inanılır; dolayısıyla o, Budizm’in bir medeniyet dinine dönüşmesi için çok şey yapmıştır.¹⁸⁴

Popüler Budist tasavvurunda da Aşoka, bir hükümdarın tebaasına karşı geliştirmesi ve sahip olması gereken tutumların neler olduğuna örnek teşkil eden ideal bir kraldır. Onun yazıtları, tebaasını kendi çocukları gibi gördüğünü gösterir: “Bütün erkekler [ve kadınlar] benim çocuklarımdır ve kendi çocuklarımdan hem bu dünyada hem de öte dünyada kazanmalarını istediğim refah ve mutluluğu, aynı şekilde bütün erkekler [ve kadınlar] için de isterim.”¹⁸⁵

183 Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London ve New York: Routledge&Kegan Paul, 1988; gözden geçirilmiş baskı, 2006, s. 20.

184 Frank E. Reynolds ve Charles Hallisey, “Buddhist Religion, Culture and Civilization”, Joseph M. Kitagawa ve Mark D. Cummings (editörler), *Buddhism in Asian History*. New York: Macmillan, 1989, s. 8-9.

185 Jayatilke, *Buddhism and Peace*, s. 5.

Devletin meşru güç kullanımına dair Brahmanik terim *danda*dır (sopa). Bu, etkili yönetim için şiddetin meşru biçimlerinin kullanımı biçiminde çevrilebilir. Budist gelenek, Hindistan toplumsal çevresinde uygulanan şiddetin çeşitli biçimlerini görmezden gelmemiştir. Budist kutsal metinleri çok sık söz konusu dönemin yöneticilerinin kullandığı cezaları zikreder. Çarpıcı olan şey Aşoka'nın fethinden sonra gelenek, İmparator Aşoka'nın askerî güç kullanımını reddettiğini savunur. En azından o, yönetimin meşru bir ölçüde *danda* kullanımını asgariye indirmişti. Aşoka'nın yaşamı sırasında onun kamu siyasetine dönüştürülen bu kişisel değişiminin Budist oluşundan veya Budist öğretileri üzerinde yoğunlaşmasından sonra vuku bulmuş olabileceği varsayımında bulunulabilir. Bairat'daki Budist manastır cemaatine hitap eden Aşoka'nın fermanı onun Budizm'le olan ilişkisinin en güçlü göstergesidir. Aşoka, Budist öğretilerini *saddhamma* (iyi öğreti) olacak şekilde tavsiye eder ve yedi metni ismen zikreder.¹⁸⁶

Kalinga'daki (bugünkü Orissa) muharebedeki zaferinden sonra hem kalbinde hem de krallığı için uyguladığı siyasetlerde açık bir değişim görülür. Bu savaşla imparatorluğunu genişletmiş olsa da iradi olarak askerî fetih faaliyetini sınırlandırmış görünür. İmparator Aşoka Kalinga'daki savaşla ilgili çektiği ahlaki vicdan azabını açıktan ifade eder. Kaya Fermanı XIII onun bu itirafını gözler önüne serer; ferman onun söz konusu savaşta vuku bulan acı ve ölümlere dair vicdan azabının bir anlatısıdır. Aşoka kendisini *dharmanın* propagandasına adadı. Budistler, onun askerî davulu *dharmanın* davuluyla değiştirdiğine inanırlar. Kalsi'nin dördüncü Kaya Fermanı'nda Aşoka şöyle dedi, "Artık benim bölgelerimde savaş davulları (*bherighosa*) işitilmeyecek ancak *dhammanın* (Sanskritçe, *dharma*) davulları bütün imparatorluk boyunca yankılanacak." Bugünlerde birçok kimse, İmparator Aşoka'nın ülkeyi adil biçimde yöneten evrensel monark idealine benzemeye çalıştığına inanır. Savaşın peşinde koşmayı reddederek kişisel dönüşüm ve toplumsal refahı, devlet siyaseti kabul eden İmparator Aşoka hem adil hem de Budist geleneğin tasavvur ettiği evrensel kral hâline geldi.

Buda, bir ülkeyi *dharma*ya bağlı kalarak ve "sert cezalandırıcı önlemler"e başvurmaksızın yahut askerî fetihlerle uğraşmaksızın yönetmenin mümkün olduğuna inanmaktaydı.¹⁸⁷ Ancak bu durum, birçok başka

186 a.g.e.

187 *Samyuttanikaya*, vol. 1, s. 116.

faktöre bağlıdır. Budistler insanlık ahlakı, manevi ve entelektüel açıdan geliştiğinde evrensel monarkın (*cakkavatti*) bir ülkeyi güce başvurmak-sızın yönetmesinin mümkün olduğunu savunurlar. Fakat bu pozisyon, büyük ölçüde bu dünyanın doğrusal bir tarzda olmaktan ziyade doğum ve ölüm döngüleri şeklinde devam ettiği inancına dayanır. Döngüsel dünya görüşünde insanlar, bağımlı bir ilişki içinde faaliyet gösterirler ve hem manevi hem de ahlaki anlamda gelişme kapasitesine sahiptirler.

Keza Doğu Asya Budizm’inde iyi yönetim düşüncesini ve krizleri çözmek için güç kullanımının yeterliliğini anlamada faydalı olan metinler vardır. Mesela Mahayana Budist metinlerinden biri olan *Dharmasamuccaya Sutra*, savaşı engelleme hususunda bir teknik önerir: “Bir kral, başka bir ülkenin ordusu ülkesini işgal etse ve yağma yapsa bile her şeyden önce askerlerinin cesur mu korkak mı olduğunu bilmeli ve sonra menfaati dikkate alarak barışa karar vermelidir.”¹⁸⁸ Hindistanlı keşiş Gunavarman (MS 363-431) MS 424’te Çin’i ziyaret ettiğinde¹⁸⁹ Çin imparatoru ona: “Yabancı ordular benim ülkemi işgal edecekleri zaman ben ne yapmalıyım?” diye sorar, “Eğer savaşacaksak birçok sebep olmalı. Onları püskürtmezsek ülkem tehlikeye düşecek. Ey üstat, lütfen bana ne yapacağımı söyle?” Keşiş şöyle cevap verir, “Yalnızca merhametli bir zihni dinle, incitici zihne sahip olma”. Kral, onun tavsiyesine uyar ve bayraklar yükseltildiği ve davullar vurulduğunda düşmanları geri çekilirler.¹⁹⁰ Bu paragraf, bir kimsenin düşmanlara karşı savaşmaması gerektiğini ve güç kullanımının çözüm olmadığını öne sürer. Aksine o, hayırseverliğin uygulanmasını tavsiye eder. Budist bakış açısından hayırseverlik ideali, doğruları koruyacak ve galip düşmanlardan gelmesi muhtemel tehlikeye engel olacak kendisine has bir güce sahiptir. Bu anlatı, nihayetinde güveni ve itimadı inşa edecek, barış ve hoşgörüyü gerçekleştirecek müspet değerlerin geliştirilmesinin önemini vurgular.

Ancak düşmanların bir ülkeyi işgal ettikleri bir durumda devlet ne yapmalı? Yönetici olarak kralın görevi ülkeyi korumaktır. Eğer kral bir şey yapmazsa düşmanlar onun barış sever tutumunu kendi çıkarları için kullanabilirler. Bunun üzerine vatandaşlar yöneticiye baş kaldırabilir. *Taisho*’da-

188 *Taisho shinshu Daizokyo*. Tokyo: Daizokyo Kankokai, 1924-1935, vol. 50, s. 340b.

189 Gunavarman, bir Keşmir prensidir. Tahtı reddetti ve seyahat etti ve MS 424’te Çin’i ziyaret etti ve 10 tercüme yaptı. Budist kadın tarikatını Çin’de başlattığı söylenir.

190 *Taisho shinshu Daizokyo*. vol. 50, s. 340b.

ki Çin Budist metinleri, ayrıntılı bir şekilde yönetici için zorunlu çareyi açıklar.¹⁹¹ Kralın görevi, ülkeyi korumak olduğundan işgalci güçleri püskürtmeye hazır olmalıdır. Ancak metin, krala savaşa gitmeyip müzakere yapmasını ve her iki taraf için de barış getirmek için antlaşmaya varması tavsiyesinde bulunur. Krala halkı ve krallığı korumak için üç strateji sunar. Birincisi eğer düşman, kralın kendi ordusu kadar güçlüyse savaş her iki tarafa da büyük bir zarar verecektir ve her ikisi de bundan bir fayda sağlayamayacak; birçoğu da hayatlarını kaybedecektir. Eğer düşman, kralın ordusundan çok daha güçlüyse o zaman düşman güçlerinin birçok yaşamı yok etmesi muhtemeldir. Bu durumda kral barış müzakereleri yapmalı, muhtemel savaşa ve masum halkın ölümüne engel olmalıdır. İkincisi, kral cömertlik göstererek şiddeti engelleyecek şekilde düşmanın istediği şeyi vererek çatışmayı çözmeye çalışmalıdır. Üçüncüsü de eğer düşman daha güçlü görünüyorsa kral, ordusunun çok daha kuvvetli bir güçmüş gibi göstererek düşman kralını şaşırtmaya çalışmalıdır. Eğer bu üç strateji başarısız olursa o zaman krala aşağıdaki noktaları dikkate almak şartıyla silaha sarılmasına izin verilir: Düşmanın merhametsizliği nedeniyle savaşa giriyor ve canlı varlıkları öldürmek zorunda kalıyoruz; ancak mümkün olduğunca az sayıda insanın canını alacağımızı ümit ediyoruz.

Sri Lanka bağlamında, *boddbhisatva* (aydınlanma peşinde olan) ideali-ni takip eden Kral Sirisanghabodhi'nin (yak. MS 247-249) hikâyesi ıktibas edilebilir. Bu, yöneticinin erdemli karakterinin altını çizen popüler bir anlatıdır. MS VI. yüzyılda yazılmış olan Palice bir vakayinâme olan *Mahavamsa*'nın (*Büyük Vakayinâme*) betimlediğine göre o, "çok merhametli" (blm. 36, dize 94),¹⁹² "başkalarına karşı şefkatle" dolu ve isteyerek "başkalarına zarar veremeyen" (36: 92)¹⁹³ ormana sürgüne gitmiş münzevi biridir. *Dipavamsa* ona, "erdemli prens"¹⁹⁴ diye atıfta bulunur ve *Mahavamsa*, kralın Beş Emir'i yerine getirerek (36: 73) "Anuwardhapura'da iki yıl hüküm sürdüğünü" zikreder.¹⁹⁵ Pali kroniklerinde kaydedildiği şekliyle

191 *a.g.e.*

192 *bk.* Mahanama Thera, *Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon*, çev. By Wilhelm Geiger. Colombo: Ceylan Government Information Department, 1950, s. 263; internette şü adres-ten ulaşılabilir: <http://lakdiva.org/mahavamsa/i> (Erişim tarihi 9 Ekim 2008).

193 *a.g.e.*, s. 260-261.

194 Herman Oldenberg (ed.), *The Dipavamsa: An Ancient Buddhist Historical Record*. New Delhi: Asian Educational Services, 1982, s. 219.

195 Gündelik Budist hayatını yöneten Beş Emir şunlardır: Yaşamı yok etmekten, hırsızlıktan, cinselli-ğin yanlış kullanımından, yalan söylemekten ve uyuşturucu içeceklerin kullanımından kaçınma.

Sri Lanka geleneğine göre Sirisanghabodhi, kendisini tahttan indiren saldırgan kardeşi Gothabhaya’ya başını vermeye gönüllüydü. Tahttan indirilen Kral Sirisgnahabodhi kendisine öğle yemeğini yediren dilenciye şöyle dedi: “Ben, kral Sirisanghabodhi’yim; benim başımı al ve onu sana daha çok altın verecek olan Gothabhaya’ya göster.” (36: 95-96). Bu bölüm, Sri Lanka’daki mabet resimlerinin popüler konularından biri hâline gelmiştir. Sirisanghabodhi’nin hikâyesi pasif direnişin aşırı bir örneğidir. Hâkimiyeti boyunca sık sık *satyakriyayı* (hakikat eylemi), zorlu problemleri çözmek maksadıyla kullanmıştır. Kuraklığın olduğu bir zamanda “kalbi acımayla sarsıldı” (36:75) ve halkına karşı olan merhametiyle (36: 79) kral kesin bir kararlılıkla Anuradhapura’daki Ratnamali Thupa’nın arazisi üzerine uzandı: “Ölsem bile Tanrı, suyunun beni taşıyacağı yağmuru göndermedikçe asla buradan kalkmayacağım.” (36: 76). Güç kullanarak suçluları cezalandırma yerine Kral Sirisanghabodhi isyankârları tutukladı ancak “onları yine gizlice salıverdi”. Fakat toplum içinde korkuya sebep olmak ve isyancılara dair korkularını gidermek için onların yerine gizlice ateşe verilecek olan “ölü adamların bedenlerini” koydu (36: 80-81). Kırmızı gözlü bir şeytan, Ratakkhi halkını yakıp yok ettiğinde Kral Sirisanghabodhi tehlikedeydi ve sekiz *uposotha* yeminini yerine getirerek oruç tutmaya başladı,¹⁹⁶ “Yüce varlıkları (*yakkha*) görünceye kadar kalkmayacağım” diye kesin karar verdi (36: 82-85). Kralın gücü sayesinde şeytan ona geldi; vatandaşlarının yaşamlarını vermek yerine kral kendi hayatını vermeye razıydı: “Sana başka kimseyi bırakmayacağım; beni al ve yiyip bitir beni” (36: 88). En sonunda şeytan, her kasabadan bir takdime kabul etmeye razı oldu. Sirisanghabodhi’nin yaşamı, *ahimsa* (zarar vermeme) anlayışının değerli olduğunu ve Budist ilkelerini takip etmeye çalışan ilhama mazhar olmuş bazı yöneticilerin onları uygulamak için kendi yollarından ayrıldıklarını ve inandıkları iyi bir sebep için kendilerini feda ettiklerini örnekleriyle ortaya koyar.

Döneminin en önemli âlimlerden biri ve Sri Lankalı bir devlet adamı olan D. B. Jayatilaka (1868-1944), 1939’da hem Vessantara hem de Sirisanghabodhi’nin örneklerini birleştirerek modern devlet yönetimi için Sirisanghabodhi’nin önemini açıklamaya çalıştı:

196 Şunlar da Budistlerin dolunay günlerinde yerine getirmeleri gereken Sekiz Emir’dir: Herhangi yaşayan bir varlığı öldürmekten, verilmeyeni almaktan, bir kimsenin duyularını yanlış kullanmasından, yalan söylemekten, uyuşturucu içeceklerin tüketilmesinden, uygun olmayan zamanlarda yiyecekler almaktan, dans etmekten, şarkı söylemekten, müzik aleti çalmaktan ya da komedyenleri seyretmekten ve rahat yatak ve oturak kullanmaktan kaçınma.

Yüce olan [Buda, Vessantara Bodhisatva olduğu son yaşamında]
bir krallığı ve tahtı, eşini ve çocuğunu ve bütün dünya rahatlıkla-
rını reddetti ve acı çekenlere hizmet etmek için bir dilenci olarak
dolaştı... Kadim Lanka'ya nüfuz etmiş olan bu ruhtu ve bu ruhla-
dır ki, antik hikmet sahibi Kral Siri Sangabo, ülkesinin insanları-
nın yaşamlarını kurtarmak için kendi başını verdi ve öldü.¹⁹⁷

Sirisanghabodhi gibi Sri Lankalı krallar, Budist ilkeleri devlet yönetimine uygulamaya çalıştılar ve zaman zaman, saldırganlar acımasız oldukları-
nda da yenildiler. Sirisanghabodhi ve onun gibi başkaları için adil ve dürüst
olmak dünyevi endişelerin önüne geçtiğinden kendini savunma emri, pek
gündeme gelen bir mesele olmamıştır. Kral Vessantara (*Jataka*, no. 547)¹⁹⁸
ve Kral Sirisanghabodhi'nin hikâyeleri, her ikisi de çaresizlik durumların-
da şiddetle karşılık vermekten feragate razı olmaya örnek teşkil ederler.
Davetsiz misafirlere ve düşmanlara boyun eğmekle sonuçlanabileceği için
modern devlet yönetiminde takip edilemeyecek bir kadercilik sergiledikleri
ileri sürebilir. Cemiyet içinden kimiler Sirisanghabodhi'nin anlatısının aşırı
pasifist boyutları sebebiyle onu eleştirdiler. Sri Lanka'daki yaygın intiharlar
hakkında haftalık gazetelerden birinde yazan modern bir yazar, Sirisanga-
bodhi anlatısının olumsuz yorumlanması ve benimsenmesinden yakınmış
ve "Sangabo'nun eylemlerinin maalesef bazı Budistlerin intiharın övgüye
değer olduğuna inanmaya götürdüğünü ancak bunun dünyadaki en yüksek
intihar oranına sahip bir ülkede bir problem" olduğunu ifade etti.¹⁹⁹

Budizm'de güç kullanımını anlamadaki anahtar kaynaklar

Budizm'in güç kullanımına yönelik tutumu, dünyanın öteki dinlerin-
den oldukça farklıdır. Onun birey üzerine odaklanması sebebiyle gücün
meşrutiyeti hakkındaki tartışmalar, bireylerin yükümlülükleri üzerinde
yoğunlaşır. Bu meseleye dair Budist bakış açısı aşağıdaki gibi genelleş-
tirilebilir. Buda, takipçilerine sık sık, ilerleme yolunda "beş duyuyu diz-
ginleme"yi (*indriya samvara*) tavsiye eder.²⁰⁰ Bu emir, özellikle, kendi
kendini geliştirmede güç kullanma durumuyla ilgili olduğu için önemli-
dir. Dinî pratikte insandan kendisini doğru yolda tutması, kararlı olma-

197 D. B. Jayatilke ve V. De Silva, "Dawn of a Great Day", *The Buddhist*, 10(1), May 1939, s. 1.

198 V. Fausbooll (ed.), *Jataka with Commentary*, vol. 6. London: Pali Text Society, 1877-1896.

199 E. M. G. Edirisinhe, "Suicide in Sri Lanka: Incidence and Remedy", *The Island* (Saturday Magazine), 15 August 1988; Tessa J. Bartholomeusz, *In Defense of Dharma: Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka*. London: Routledge Curzon, 2002, s. 120.

200 "Indriya Sutta", *Samyuttanikaya*, vol. 4, s. 365.

sı, telkin ve ayartmalara kapılmaması beklenir. Kendi kendini geliştirmek için kesin bireysel kararlar esastır ancak bu, bir kimseye acımasızca muamele etmeksizin yapılmalıdır.

Araştırmayı gerektiren önemli bir soru Buda'nın hangi boyutta güç kullanımına müracaat ettiğidir. Çeşitli anlatılar Buda'nın talebeleriyle ilgilenirken zaman zaman hafif şiddet kullandığına dair görüşü destekler. Bir seferinde (Budist manastır kurallarının bir derlemesi olan *Vinaya Pitaka*'da anlatıldığı şekliyle) Buda, *patimokkhada* verilen kuralları ezberden okuma usulünde iki ayda bir yapılan itiraf töreninin başlatacak işareti vermedi (2.236-7). Uzun bir süre bekledikten sonra baş talebesi saygıdeğer Moggallana, Buda'dan ertelemenin sebebini sordu. Cevaben Buda toplanmış olan cemaatteki bir keşişin (temiz olmaması sebebiyle) toplantıya katılmaya uygun olmadığını ve bundan dolayı da ayrılması gerektiğini söyledi. Saygıdeğer Moggallana üç kez bu kişiden toplantıyı terk etmesini istedi ve bir karşılık almayışı üzerine onu odadan çıkmaya zorladı. Yalnızca bundan sonra *upostha-kamma* (*vinaya* kurallarının okunması) başladı. Bu olay, okumanın devam etmesi için doğrudan bazı güç kullanımının zorunlu olduğunu ve Buda'nın Moggallana'nın müdahalesini uygun bir eylem tarzı olarak desteklediğini ortaya koyar. Keza bu örnek, dinî bir cemaatte bile diğer ikna vasıtaları başarısız olduğunda bazı hafif güç kullanımının gerekli olduğunu ortaya koyar.

Bir başka anlatıda, *Majjhima Nikaya*'nın *Abhayarajakumara Sutta*'sında (M.1.391f)'z Buda tarafından sert ve kaba kelimelerin ne kadar etkili bir biçimde kullanılabileceğine işaret eder.²⁰¹ Prens Abhaya'nın kucağında ki küçük oğluna işaret ederek Buda şöyle demiştir: “Ne düşünüyorsun Prens? Senin veya hemşirenin bakmadığı bir sırada bu çocuk ağzına bir çubuk yahut çakıl taşı koysa ona ne yapardın?” Prens, şöyle diyerek karşılık verir: “Saygıdeğer Efendim, taşı ağzından çıkartırdım. Eğer hemen çıkartamazsam başını sol elime koyar ve sağ elimin bir parmağını kanca gibi yaparak kan çıkmasına yol açsa bile taşı oradan çıkartırdım. Peki niçin böyle yapardım? Çünkü çocuğu karşı merhametliyim.”²⁰² Gerçek şu ki Buda'nın bu cevaba itiraz etmemesi, onun iyi bir maksada hizmet edecekse bazı sert davranışlara izin verdiğini gösterir.

201 V. Trenckner (ed.), *The Majjhima-nikaya*. London: Pali Text Society, 1888, s. 392f.

202 Bhikkhu Nanamoli ve Bhikkhu Bodhi çev., *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1995, s. 400.

Savunma savaşının klasik bir anlatımı

Yüzyıllar boyunca çoğunlukla Palice yazılan Sri Lanka tarih yazımı, ayrı bir Seylan (Sinhala) Budist etnik kimliği imajı kurmuştur. Bu, Seylan (Sinhala) cemaatlerine Buda'nın mesajını (*sasana*) (Bu, bugünlerde Budizm anlamında Sri Lanka'da kullanılan yaygın bir terimdir.) koruma tarihsel rolünü de vermiştir. Sri Lanka'nın 2300 yıllık tarihinde insan, farklı savaş tiplerine yönelik birçok atıf bulabilir: iç savaşlar, dış fetihler, darbeler ve kurtuluş mücadeleleri.

Budizm'le ilişkili en rahatsız edici soru savaşın doktrinel bir çerçevede bile meşrulaştırılıp meşrulaştırılamayacağıdır. Bu bağlamda en tartışmalı olay, Kral Dutthagamani (MÖ yak. 161-137) ile Kral Elara arasında Sri Lanka, Anuradhapura'da yaşanan ve *Mahavamsa*'da kaydedilen savaştır.²⁰³ Bu kronik, güney Sri Lanka'dan milliyetçi bir Seylan (Sinhale) prensi olan Kral Duthagamani'yi, Sri Lanka'yı kırk yıl boyunca yöneten Güney Hindistanlı yaşlı bir Tamilli olan Kral Elara'yı yenişini gösterir. Savaşın bu anlatısı, Tessa J. Bartholomeusz'un modern Sri Lanka'da "adil savaş ideolojisi"nin temeli olduğunu tespit ettiği şeye katkıda bulunan güçlü bir mit sunar: "Dutugemunu'nun savaş istismarları; *Mahavamsa*'nın teşekkül ettiği zamanda Budist düşüncesinin hangi savaşın meşru, hangisinin meşru olmadığı hakkındaki tartışmalar için bir çerçeve hizmeti gören ölçütü geliştirmişti."²⁰⁴ "Geçmiş, şimdiki zamanda çeşitli şekillerde -uygulamalarda, şeylerde ve bellekte- yaşadığından"²⁰⁵ *Mahavamsa*'nın savaş anlatısının çağdaş Sri Lanka'daki pek çok kişinin hayal gücü üzerinde biçimlendirici bir etkisi olduğuna şüphe yoktur.

Kroniğin savaş anlatısını sunma biçimi, Kral Dutthagamani'nin Budizm'le ve modern Sri Lanka'nın büyük Seylan (Sinhala) cemaatinin ulusal menfaatleriyle yakından ilişkili olduğunu gösterir. Bu özdeşlik, daha önceki kralların uygulamalarından ayrılmayla da güçlendirilir; kronikler, Kral Dutthagamani'nin Budist keşişleri (*bhikkus*) savaş meydanında kendisine katılmaya davet ettiğini kaydederler:

203 Bu tartışmalı epizot için bk. Mahanama Thera'nın *Mahavamsa*'nın 25. Bölümü. Theravada Budizm gelenek içinde savaşın meşrulaştırılmaları için bk. Mahinda Deegalle, "Is Violence Justified in Theravada?", *Current Dialogue*, 39, 2002: 8-17.

204 Bartholomeusz, *In Defense of Dharma*, s. 53.

205 Steven Kemper, *The Presence of the Past: Chronicles, Politics, and Culture in Sinhale Life*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991, s. 1.

Doktrine zafer getirmek ve ihtişam kazandırmak için nehrin öte tarafındaki bölgeye gideceğim. Bhikkuların görüşleri bizim için kutsayıcı ve koruyucu olduğundan kendilerine saygıyla davranacağımız, bizimle gelecek bhikkhuları bize verin. Bir kefaret olması için kardeşlik, beş yüz asketiğe izin verdi; kral bu bhikkular grubunu yanına alarak ilerledi. (25: 3)²⁰⁶

Modern bir okuyucu için bu paragraflar, söz konusu zamandaki siyasi otoritelerin dinî sembolleri, kurumları ve şahısları savaş çabalarını iletirmek maksadıyla kullandıklarını ortaya koyar. Bu yüzden de bu paragrafı savaşa dair bir Budist ilgiyi, ilişkiyi ima ediyor şeklinde okumak zordur. Bu görüş vakanüvis, bizatihi Kral Dutthagamani’nin savaş meydanına doğru yürürken “mukaddes bir kalıntıyı (*relic*) mızrağının ucuna koyduğunu” (25: 1) zikrettiğinde daha da güçlenir.²⁰⁷

Yukarıda iktibas edilen paragrafta “doktrine zafer getirme”ye yönelik atfın Sri Lanka’daki Budist öğretilerin uygulamaları ve kurumları koruma anlamına gelecek şekilde kullanıldığı kabul edilebilir. “Kardeşlik”, *sangha* şeklinde bilinen Budist manastır cemaatine atıfta bulunur. Savaşa giderken kendisiyle birlikte *bhikkhular* topluluğunu yanına alması, savaş sırasında Dutthagamani’nin kendisine güvenli bir koruma sağlama eylemi gibi algılanır. Ancak keşişlerin kendileri onu “bir kefaret” görür (25: 4). Mukaddes bir kalıntıyı mızrağının ucuna koyma, birçok modern öncesi toplumlarda inanıldığı gibi, sıkıntılı zamanlarda kötü güçleri uzaklaştırmayı hedefleyen, kötülüğe karşı koruyucu bir eylemdir.

Yine de Dutthagamani için eldeki görev, metin Elara’yı adil, erdemli bir kral olarak sunduğundan oldukça zordur. Bir düelloda Dutthagamani, Elara’yı öldürür (25: 67-70). Elara’nın ölümünden sonra Dutthagamani, onu yakar ve bu olayın gerçekleştiği yeri bir anıtlarla işaretleyerek burad ibadet etmeyi kurumsallaştırmak suretiyle onu onurlandırır.

Savaştan sonra Dutthagamani’nin hissettiği pişmanlık çok şiddetliydi ve bu pişmanlık Aşoka’nın Kalinga’daki savaştan sonra yaşadığına fazlasıyla benzerdi. İmparator Aşoka’nın durumundaki gibi çok dramatik olmasa da Budist manastır cemaatlerinin müdahalesi sayesinde Dutthagamani’nin hayatında bir dönüşüm vuku bulur. Dutthagamani’nin pişmanlığını gidermede onların müdahalesinin, bir savaşta çok sayıda acıya sebep olan kötü bir kral için bir tür “rehabilitasyon stratejisi” olduğu

206 Mahanama Thera, *Mahavamsa*.

207 *a.g.e.*

kabul edilebilir. Bu durumda bu rehabilitasyon stratejisi, kralı Budist çalışmalarına yönlendirmiş olabilir. Kralın “rehabilitasyon”u seçkin bir şey olmakla birlikte keşişlerin kralı avutmada sağladıkları meşrulaştırmalar tartışmalı ve problematiktir. Onlar, Theravada Budizm’i içinde şiddete yönelik meşrulaştırmalar olup olmadığı meselesine yönelik ciddi imarlara sahiptir.

Kral Dutthagamani savaşı kazanmış olsa da savaşta birçok ölüm vardı. Bundan dolayı da çok üzgündü. *Mahavamsa*, Piyangudipa’daki *arahantların* (dindar halk), Dutthagamani’nin pişmanlığını bildiklerinden kralı rahatlatmak için sekiz *arahant*tan oluşan bir grubu gönderdiler. Kral onlara şöyle itirafta bulundu: “Milyonlarca insanın boğazlanmasına sebep oluşuma nasıl bir teselli olacak, ey saygıdeğer efendiler?” *Arahantların* Dutthagamani’nin itirafına cevapları, Budist doktrini bakış açısından kesinlikle problematiktir:

Bu işlerden dolayı, senin cennet yolunda hiçbir engel ortaya çıkmaz. Burada senin tarafından yalnızca bir buçuk insan öldürüldü, ey insanların efendisi. Biri, (üç) sığınağa²⁰⁸ gelmişti; diğeri beş emri almıştı. İnanmayanlar ve şeytani yaşam adamları geri kalanlardı, bunlar da hayvanlardan daha saygı değer değillerdi. Ancak sana gelince, sen Buda’nın doktrinine birçok biçimde ihtişam ve zafer getireceksin, bu yüzden kalbinden kaygıyı uzak tut, ey insanların hükümdarı! Onların bu şekilde öğüt verdikleri kral, rahatladı (25: 109-112).²⁰⁹

Dutthagamani’nin pişmanlığı “şeytani kâfirleri” öldürmenin, hayvanları öldürmeden daha fazla yük getirmediğini söyledikleri zaman ortadan kalktı. Budizm’de yalnızca insanları değil hayvanları bile öldürmenin teşvik edilmediği işaret edilmeye değer.²¹⁰ “Şefkatli merhamet”in (*mette*) uygulayıcıları olarak Budistler, bütün canlı yaşamlarını koruma yükümlülüğüne sahiptirler. Bu yüzden, kanonik doktrinler ve erken dönem Budist uygulamalarıyla karşılaştırıldığında bu X. yüzyıl kroniğinde kabul edilen pozisyon oldukça tartışmalıdır. Bu paragraf, savaş sırasında öldürme gibi şiddetin bazı biçimlerine Dutthagamani’nin zamanı sırasında Sri Lanka’da Budizm’in hayatta kalmasına yönelik tehditler gibi muayyen

208 Budizm’in iman esası kabul edilecek olan Buda’ya, Dharma’ya ve Sangha’ya sığınma: Üç sığınak/ üç mücevher olarak adlandırılır –*çev*.

209 a.g.e.

210 Lambert Schimthausen, “Aspects of the Buddhist Attitude towards War”, Janl E. M. Houben ve Karer R. van Kooij (editörler), *Violence Defined: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*. Leiden: E. J. Brill, 1999, s. 57-58.

şartlarda izin verilebileceğini teklif ediyor gibi görünüyor. Hem Budist uygulamaları hem de Theravada Budistlerinin Pali kanonunda bulunduğu şekliyle doktrinel bakış açısından bu pozisyonu meşrulaştırmak zordur.

Ancak alışılmamış bu ifade “uygun vasıtalar” a bir örnek gibi yorumlanabilir. Uzun vadede muzaffer kralın pişmanlığını ve kederini sürdürmesi Budist manastır cemaatine yardımcı olmazdı. Bu şartları kötüleştirmekten ziyade manevi danışman vazifesi gören manastır cemaati, kralı avutmak için her türlü çabayı göstermek zorundaydı. O ana kadar kral hangi yanlışı yaparsa bu onun *karması* hâline gelmişti. Manastır cemaati onun geçmiş karmasını değiştiremezdi ancak özgür iradeye ve bireysel çabaya inanan bir cemaat olmaları onların kralı olumlu bir yöne doğru yöneltmesini mümkün kılabilirdi. Bu stratejinin öngörülemeyen sonucu, savaş kurbanlarının yalnızca “bir buçuk insan” ve “kâfirler ve şeytani yaşam süren insanlar” şeklindeki “korkunç hesaplama” sıydı.

Savaş boyunca Tamillilerin öldürülmesini bir *papa* (değersiz bir eylem) olmadığı şeklinde meşrulaştırmaya çalışma, *Mahavamsa*’da vasıtaların becerisi için kullanılsa bile, büyük bir yanlıştır. Budist kutsal metinleri, bir kimsenin olumsuz eylemlerinin onun kastı, ırkı veya etnik grubuna göre değişebileceğini iddia etmediğinden kanonizasyon sonrası Pali kroniklerinde bulunan hoşgörü anlayışlarının bu tür ihlalleri meşrulaştırılamaz yahut genel öğretiyle uyumlu hâle getirilemez.

Bu savaş bölümü, hâlâ Sri Lanka’nın bazı keşişlerin ve laik halkın düşüncesini şekillendirmektedir. Bu münferit, tartışmalı mitin yorumlamadaki, ebedileştirmedeki ve hem ilham hem de bir meşrulaştırmasındaki giriftlik, Ananda Wickremeratne’nin *Buddhism and Ethnicity in Sri Lanka* [*Sri Lanka’da Budizm ve Etnisite*] adlı çalışmasında yapılan bir yorumda çok iyi ortaya konulmuştur. Wickremeratne, bu bölümün önemi hakkında Budist bir keşişle görüşmüştür. Keşişe göre söz konusu metin kendini haklı görmenin tarihsel bir belgesidir:

Şiddetin uygulamasında kendine sınırlar koyma idealini en iyi şekilde örneklediren Kral Dutthagamani’ydi. Kral, ülkesini işgal etmiş ve Budizm’in gerçek varlığının kendisine dayandığı seküler eşya düzenini tehdit etmiş bir düşmana karşı savaşmak için güçlerini topladı... “Tamilli işgalcilere galip gelir ve onların liderleri Elara’yı tek bir çarpışmada öldürür. Ölen düşmanı onurlandırır ve tam bir savunma savaşı yapma hedefini ger-

çekleştirir gerçekleştirmez derhâl saldırıyı durdurur. Tamillileri cezalandırmak için Hindistan'ın ötesine geçmez ve oranın sakinleri olan Seylanlılarla yan yana Sri Lanka'da yaşayan Tamillilerden intikam almaktan kaçınır.”²¹¹

Dutthagamani ve Elara miti, yalnızca Sri Lanka'daki Sinhala/ Seylan cemaati tarafından değil fakat farklı vurgularla birlikte Tamil cemaatleri tarafından da yorumlanır. Tamil cemaatleri bu miti, kendi ulusalcı hedefleri için Dravidyan Kral Elara'nın rolünün altını çizerek kendi tarzlarına uydurmuş gibi görünürler.

Savunma savaşı ve modern Sri Lanka'da *dharma yuddhaya* söylemi

Yakın zamanda yayımlanan “*A ‘Righteous War’ in Buddhism*” [*Budizm’de Haklı Savaş*] adlı çalışmada Sri Lankalı akademisyen P. D. Premasiri savunma savaşı icra etmeye yönelik Budist öğretilerinin, Sri Lanka'daki mevcut savaş durumunun meşruiyetini ve pragmatik ilgilerini nasıl dik-kate alabildiğini ana hatlarıyla özetler:

Savaşta taraflardan birinin haklı ve diğerinin haksız görüldüğü yerde Budist kanonik anlatılar, onların şartlar tarafından kendini savunma maksatlı savaşmaya zorlanmakla birlikte yenilenlere yönelik gereksiz acımasız eylemlere müracaat etmediklerini göstererek erdemli grubun etik niteliklerini vurgular. Savaşta erdemli taraf, masumlara zarar vermekten kaçınır ve yenilmiş olan düşmandan özür dilemeye bile hazırdır. En az zarar vermek maksadıyla en uygun yöntemler uygulanır. *Ummagga Jataka* (J. IV.32911) gibi metinler düşmanın yaralanmaksızın ve yaşam yok edilmeksizin yenilebildiği vakaları örnekleriyle gösterir.²¹²

Premasiri'nin bir savunma savaşındaki ahlaki davranışa dair yorumundan başka, Güney Asya Budist geleneğindeki adil savaş teorisinin birkaç sistematik incelemesi de vardır. Aziz Augustine (MS 354-430) gibi adil savaşı ve kutsal bir savaş ilanı zeminini açıkça tartışan Hristiyan kilise babalarının askine Asya'daki Budist düşünürler, nadiren bu tür bir çözümlemeyle meşgul olmuşlardır. Modern dönemde savaş ve kendini savunma meseleleri hakkında zaman zaman tartışmalar olmakla birlikte Güney Asya Budist gelenekleri, savaşın doğası ve meşrulaştırılmasına yönelik sistematik, felsefi bir düşünceden hâlâ mahrumdur.

211 Ananda Wickremeratne, *Buddhism and Ethnicity in Sri Lanka: A Historical Analysis*. Delh: Vikas Publishing House, 1995, s. 294.

212 P. D. Premasiri, “A ‘Rightous War’ in Buddhism”, Mahinda Deegalle (ed.), *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*. London ve New York: Routledge, 2006, s. 78-85, s. 84.

Güney Asya Theravada geleneğinin metinlerinde askerî mecazlar vardır. Bireysel uygulayıcılarının manevi başarılarını açıklamada metinler zaman zaman askerî mecazlar kullanırlar. Bundan maksat, gerçek bir Budist uygulayıcısını kirlilikleri fethetme açısından savaş alanındaki bir fatihle kıyaslamaktır. Zihinsel durumu bozan kirlilikler, düşmanlar oldukları kabul edilir. Popüler bir metin, *Dhammapada*, şöyle yorumlar: “İnsan savaşta binlerce kişiyi fethedebilir ancak fatihlerin en iyisi, kendisini fethedendir” (dize 128). Askerî mecazda geçen bireyin içsel dönüşümü üzerindeki bu vurgu, savaş ve onun gerekçelerine dair Budist görüşlerin tartışılmasıyla ilgilidir. Erken dönem Budizm ve onun takipçileri savaştan ve şiddetten hoşlanmamışlardır. Budist keşişlere, askerî geçit törenlerini seyretmeleri yasaklanır ve askerlerin keşiş olmalarına izin verilmezdi. Theravada Budistlerinin Pali kanonu, bütünüyle adil bir savaş teorisini geliştirmede temel teşkil edebilecek herhangi metinsel bir kaynaktan yoksundur.

Ancak yukarıda zikredildiği gibi yine de kanonizasyon sonrası VI. yüzyıl kroniği *Mahavamsa*'da bulunabilecek Sri Lanka'daki öznel istikrarsız siyasi bağlamda savaşın meşrulaştırılmasının tohumları belirlenebilir. Modern Sri Lanka'daki yıkıcı siyasi huzursuzluk sebebiyle hem laik hem de manastır kökenli (Nalin De Silva ve Athureliye Rathana gibi) bazı ulusalcı düşüncüler, öncelikle Budist ülkelerde askerî güçlerin mevcudiyetini meşrulaştırmaya çalıştılar ve özellikle de Özgürlükçü Tamil Eelam Kaplanlarına [Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE)] karşı bir savunma savaşını sürdürmeyi desteklediler.²¹³

Tessa J. Bartholomeusz savunma savaşıyla ilgili çağdaş Budist söylemi üzerine şunları yazar:

Keşişler için Budist şiddetsizlik öğretisinin -her durumda- bir pasifizizmle neticelenmesi gerektiğine mantıksal açıdan her zaman ulaşılmaz; gerçek hayat bu tür bir yoruma izin vermez. Bununla keşiş, metnin ideal durumuyla “olay yerindeki” durumun arasında bir ayrıma gider. Dahası keşişler için CSS [*Cakkavattisihananda Sutta*], çağdaş Sri Lanka yönetimine, LTTE'ye karşı savaşını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu Budist meşruiyeti sağlar.²¹⁴

213 LTTE, Sri Lanka'da Tamiller bağımsız bir devlet için 1970'lerin sonlarından bu yana iç savaş başlatmış olan ayrılıkçı bir harekettir. LTTE hakkında ayrıntılı bilgiler, yakın zamanlarda yayımlanan M. R. Narayan Swamy'nin iki çalışmasında bulunabilir: *Inside en Elusive Mind: The First Profile of the World's Most Ruthless Guerilla Leader*. Colombo: Vijitha Yapa Publications, 2004; *Tigers of Lanka: From Boys to Guerillas*. Vijitha Yapa Publications, 2006.

214 Bartholomeusz, *In Defense of Dharma*, s. 40.

Son yıllarda Sankritçe terim *dharma yuddhaya* (adil/ haklı ya da dini savaş) Batı'daki akademik ve Doğu'daki popüler yazılarda çokça görülmeye başlandı. Bu terim ve ilişkili türevleri, Sri Lankalı yazarlar içinde çok eski bir tarihe sahip değildir. Bu terimin ilk ortaya çıkışı, Sri Lankalı Budistlerin yaygın Hristiyan (esasinda Protestan) misyonerleri ve onların kültürel tecavüzleri karşısında Budist düşünceleri, değerleri ve uygulamaları savunmaya çalıştıkları XIX. yüzyıldaki İngiliz sömürge yönetimi döneminde oldu. Seylanca yayınlarda terim biri manevi ve öteki siyasi olmak üzere iki anlama sahiptir.

Manevi anlam, Buda'nın Mara'yı (ölümün şahsiyete bürünmüş hâli) fethettiğinde kirlilikler üzerinde gerçekleştirmiş olduğu manevi zafere gönderme yapar. *Dharma yuddha*, bu yüzden temsili bir surette Budist doktrin terimlerinde kavramsallaştırıldığı gibi hırs ve nefret gibi olumsuz zihni durumlar üzerindeki zihinsel mücadeleye işaret etmek için kullanıldı. Bu tür askerî mecazlar hem keşişlerin vaazlarında hem de popüler Budist yayınlarda bulunabilir. Mesela 28 Ekim 1898'de *Saravasi Sandarasa*, Budist Teosofik Toplumu tarafından piyasaya sürülen Seylan gazetesi, bir okuyucudan alınan aşağıdaki mektubu yayımlandı: Bu mektupta *dharma yuddhayadan* bahsedilir ve savaştan mecazen söz edilir:

Bizim de savaşacak bir savaşımız var; ancak tüfek gibi silahlara ihtiyaç duymuyoruz. Bizim savaşımız bir *dharma yuddhayadır*. Bu, *mitiyadisti* (batıl inanç) için savaşmaya bir vesiledir. Bir süredir bu savaşı sürdürüyor olsak da silahlarımız eski olduğu için zafer henüz bizim değil. Biz yeni silahlar almalıyız.²¹⁵

İngiliz sömürgeciliği ve Protestan Hristiyan egemenliği altındaki bu diriliş döneminde, savaşın zorunluluğuna ve gerçek silahların izin verilebilirliğine dair düşünceler ortaya çıktı.²¹⁶

Siyasi anlamına göre *dharma yuddha*, bir kimsenin uygunsuz siyasi ve dini çevrede Budizm'i korumaya çalışmada kişinin yüz yüze kaldığı bir mücadeleye gönderme yapar. O zaman bile ve hatta XX. yüzyılın ortalarına kadar söz konusu kavram şiddetsiz toplumsal mücadeleye gönderme yapardı. Terimin bu kullanımı mesela Saygıdeğer Baddegama Wimalawansa'nın (1912-1992) yazılarında bulunabilir. O, Colombo'daki bir manastır okulu olan Sri Lanka Vidyalaya'nın müdürüydü. Ramannanikaya ma-

215 Bartholomeusz, *In Defense of Dharma*, s. 70'te iktibas edildi.

216 a.g.e., s. 71.

nastır kardeşliğinin bir üyesi olan Wimalawansa, hem ulusalcı hem de sol siyasi eğilimlere sahip biriydi. 1950’lerin başlarında, *Dharma Yuddhaya* başlığı altında, Sri Lanka hükûmetinin ve Hristiyan misyonerlerinin Budist karşıtlığı ve Seylan karşıtlığını yorumladığı bir dizi kitapçık yayımladı.²¹⁷ Bu serideki ilk kitapçık, “Budist Keşişin Geleceği”ne [The Future of Buddhist Monk] dairdi. Kitapçık, Hristiyan misyonerlerin Sri Lanka toplumunda Budist keşişinin toplumsal öneminin altını oyduğunu ileri sürdü. İkinci kitapçık “Misyonerlerin Yönetimi ve Gücü” [The Government and the Power of Missionaries] üzerineydi. Bir üçüncüsü “Günümüzde Budizm” [Buddhism Today] üzerine odaklanmıştı. *Dharma Yuddhaya*’nın yedinci serisi, eğitim ve sağlık hizmetleri üzerinde yoğun bir güce sahip “Hristiyan Din Adamlarının Aktiviteleri” [The Activities of the Christian Clergy]dir.²¹⁸

Benzer bir şekilde 1951’de bir Seylanca *Bauddha Lokaya* (*Budist Dünyası*) adlı bir metin kaleme alan Pali âlimi G. P. Malalaskera (1899-1973), halkı toplumsal refah faaliyetlerine katılmaya teşvik için askerî mecazları kullandı:

Biz *maitri* [sevgi dolu merhamet], *karuna* [şefkat], ve *santi* [barış] silahlarını toplamalı ve *dharma yuddhaya* [doğru/ adil savaş] için hazırlanmalıyız. Dinî bir savaş, uzun bir savaş için hazırlanmak zorundayız. Bu bir devrim değildir, fakat atalarımızın dinini -Budizm- korumaya yönelik bir teşebbüstür. Dolayısıyla bu, *dharma yuddhaya*’dır. Bu silahların yardımıyla yapılan bir savaş değildir. Biz hakikat ve *dharma* için savaşıyoruz. Sevecen bir merhamet ve şefkatle başlamak zorundayız. Sonuna kadar savaşmak zorundayız.²¹⁹

Bu iktibasta, *dharma yuddhaya* teriminin bir başka gruba yahut dine karşı bir savaştan daha ziyade manevi bir yenilenme anlamında kullanıldığını açıktır. Bilhassa *İngilizce-Seylanca Sözlük*’te, Malalasekera’nın derlediği ve 1948’de yayımladığı -bugün Sri Lanka’da öğrenciler tarafından yaygın bir şekilde kullanılan bir sözlük- İngilizce “kutsal savaş” terimi, özellikle *agama udesa karana yuddhaya*, dinin savunusu için yapılan savaş şeklinde tercüme edilir. *Dharma yuddha*, bu bağlamda kullanılmaz.²²⁰ Bu sözlüğün “adil” ya da “doğru” (Seylanca, *dharmistha*) için hiçbir başlık içermediği belirtilebilir.

217 *The Dharma Yuddhaya* el kitapçıkları, Sigiri Press, Colombo’da 1953’ten 1956’ya kadar basıldı.

218 K. N. O. Dharmadasa, “Buddhism and Politics in Modern Sri Lanka”, Maduluvave Sohkhita vd. (ed.), *Bhiksuva saha Lanka samajaya* [*Budist keşik ve Sri Lanka Toplumu*]. Colombo: Paravahara Siri Pannanda Nahimi Upahara Kamituvu, 1997, s. 259-260.

219 Bartholomeusz, *In Defense of Dharma*, s. 76’de iktibas edildi.

220 G. P. Malalasekera, *English Sinhaes Dictionary*. Colombo: M. D. Gunesena, 1978, s. 437.

Ancak Bartholomeusz'nin Sri Lanka'daki adil savaş ideolojisi tartışmasında *dharma yuddhayanın* bir anlamından ötekine köklü değişiklikler olduğunu göstermeye çalışır:

Dikkat çekici bir şekilde, Sinhala yazarının 1898'de *yudhaya* ["d" olmadan] şeklinde translitere edilen "savaş" ifadesinin imlasında, Sinhala teriminin çağdaş yazımlarında kullanılmayan bir Sinhala harfi bulunmaktadır. Yazımdaki bu değişim, onun ifadesindeki değişimiyle çakışır: Edebi imlanın yaygın olduğu 1980'lerden önce, *dharma yuddhaya* çoğunlukla sembolik savaşa gönderme yapar. Bir başka ifadeyle edebî imla, Budist bağlamdaki savaşın soyut göndermelerini, onun zihinsel ve toplumsal boyutlarını açığa vurur. Öte yandan anadildeki imla, *yuddhaya*, askerî çatışmanın somut gerçekliklerini güçlendirir.²²¹

Bu sözlüğün yakından incelenmesi, Malalasekera söz konusu terimi doğru telaffuz ettiğinden Bartholomeusz'un Seylanca [Sinhala] karakteri yanlış okuduğunu gösterir. Onun "d" harfinin yokluğu temelinde ileri sürdüğü anlamdaki değişim oldukça zayıftır ve daha fazla araştırmaya muhtaçtır.

Malasekera için Budist örneğinde yüce nitelikler vasıtasıyla manevi yenilenme o zamanda Budistlerin profilinin yükselmesi için zaruri ve kritikti. Bu yüzden, bu maksat için askerî mecazları kullandı: Onun için Budizm'le şiddet içermeyen bir ilişki, sömürge bağlamında Budist yenilenme için zaruriydi.

Sri Lanka'nın 1948'deki bağımsızlığından sonra Budist keşişlerin ürettikleri siyasi yazılarda *dharma yuddha* teriminin çok sık kullanımını fark edilebilir ve daha önce içerdiği manevi ve ahlaki anlamların aksine onun kullanımına şiddet boyutlarını atfedebilir. Bir 1978 yayını *dharma yuddhayayı*, onun manevi boyutlarının genel çerçevesini vererek tanımlar: "Hakikati koruyan bir savaş, *dharma yuddhaya*dır. Dürüst ve adil bir toplum için savaşma, *dharma yuddhaya*dır."²²² 1950'deki Buddha Jayanthi yılında²²³ *Bauddha Peramuna* [Budist Cephesi], Seylanca "Dharma Yuddhaya" başlıklı bir makale yayımladı. Makale, *dharma yuddhaya* terimini aşağıda görüleceği üzere tamamen farklı bir biçimde kullandı: "[Başbakan] keşişlerin [Buddha Jayanti yılında seçimleri ertelemesine dair] taleplerine boyun eğmediğinden keşişler bir *dharma yuddhaya*ya başladılar.", "Bu *dhar-*

221 Bartholomeusz, *In Defense of Dharma*, s. 71.

222 Bartholomeusz, *In Defense of Dharma*, s. 83'te iktibas edildi.

223 Buda'nın Doğum günü –çev.

mistha [adil] ülkeyi korumak için biz bir *dharma yuddhaya* başlatmak zorundayız. Onun liderleri Budist keşişlerdir.” Savunma savaşı düşüncesinin onların yazılarında tedricen ortaya çıktığı gerçeği 27 Nisan 1957’ye dair bir Budist keşişin ifadesiyle ortaya konulabilir: “Budizm, her zaman bir hoşgörü dini olmuştur... Ancak hoşgörü savunulsa da farklı yollarla ona saldırıldığı böylesi olağanüstü durumunda Budistler hoşgörülü olamazlar; Budistler kendi yaşamalarını kurtarmak için savaşmak zorundadır.”²²⁴

Aynı şekilde 1961’e gelindiğinde *dharmanın* savunmasına yönelik güç kullanımı meşru olmaya başlamıştı. *Bauddha Peramuna*’da 11 Mart 1961’de yayımlanan bir makale, “Budist ilkelere göre, inananlar her zaman *maitriyi* [sevgi dolu şefkati] uygulamalıdır; ancak dini korumak için barışsever bir şekilde düşmanlarımızla savaşmak zorundayız. Budizm tehdit edildiğinde biz yalnızca *maitriyi* uygulayamayız” şeklinde iddiada bulunur.²²⁵ En nihayetinde 1980’lerin ortalarına doğru meşru savaş anlayışı, Sri Lanka’daki terörizm ve uzun süreli savaş bağlamında ortaya çıktı. “Terörizm ve Savaş” a dair yazan, D. G. Kulatunga isimli Sri Lankalı bir laikin bu husustaki görüşü şöyledir:

Budizm ve savaş, birbirine zıt terimlerdir. Yağ ve su gibi birbirine karışmazlar... Ancak hiçbir devlet/ yönetim ne kadar *dharmaistha* (adil) olursa olsun, devlete karşı isyana bir şey yapmadan duyarsız kalamaz ve bir ülkenin güvenliğini tehdit eden oldukça tartışmalı durumlarda ateşli silahlar kullanmayı bırakamaz. Vatandaşlarının yaşamını ve malını mülkünü koruması devletin her ne pahasına olursa olsun yerine getirmesi gereken görevidir.²²⁶

Bu, savaş bağlamında barışın getirilmesi için devletin yönettiği silahlı kuvvetlerin kullanılmasına yönelik bir meşrulaştırmadır. Böylesi bir meşrulaştırma, vatandaşlarının çoğunluğunun refahı lehine devletin faaliyetinde bulunduğu bir savunma savaşına izin verir.

Çok yakın zamanlarda 2002’deki bir konferansta bugün Jathika Hela Urumaya’nın²²⁷ -Budist keşişlerin siyasi partisi- parlamenter lideri olan Athureliye Rathana, sevgi dolu şefkat gibi bazı Budist doktrinlerinin

224 a.g.e., s. 77.

225 a.g.e., s. 82.

226 a.g.e., s. 98.

227 Budist keşişlerinin siyasi partisi Jathika Hela Urumaya’nın doğuşuna yol açan siyasi şartların bir incelenmesi için bk. Mahinda Deegalle, “JHU Politics for Peace and a Righteous State”, Mahinda Deegalle (ed.), *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*. London ve New York. Routledge, 2006, s. 233-254.

savaşa başvurma ve diğer çağdaş siyasi meseleler karşısındaki potansiyel yetersizliğine işaret etti. “Etik Çatışma’nın Budist Analizi[A Buddhist Analysis of ‘The Ethical Conflict’]” adlı raporunun sunuşunda Rathana şöyle yazdı: “Budizm’in iki temel kavramı vardır: Merhamet ve hikmet. Eğer merhamet [metinde aynen bu şekildedir] zorunlu ve yeterli şartsa o zaman Buda hikmet veya *prajna* üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmazdı. Hitler yalnızca *maitriya* [sevgi dolu şefkat] ile yenilemezdi.”²²⁸

Rathana gibi keşişler tarafından teklif edildiği şekliyle adil savaş anlayışını ve XX. yüzyılın Seylanca yayımlarını daha yakından araştıran Tessa J. Bartholomeusz şunlara işaret eder:

Seylan Budizm’i bağlama (ve Budistlere) göre savaş hakkındaki ikircikli bir tutum sergiler. Sri Lanka’nın Budist geleneği, *dharma* veya adayı savunmak için savaşı ve onun şiddet içeren mirasını meşrulaştırdığı kadar sık bir şekilde kınar da.²²⁹

Sri Lanka etnik savaşının yol açtığı ıstıraplar

Sri Lanka’da mevcut çatışmanın iki büyük tarafı var: LTTE militanları ve Sri Lanka hükûmetinin silahlı güçleri. Her iki taraf da verdikleri savaşlara yönelik meşrulaştırıcı gerekçeler sunarlar. LTTE, Seylanlı çoğunluk yönetiminin azınlık Tamil cemaatini bastırması karşısındaki saldırganlığının “haklı” ve “doğru” savaş olduğunu söyler. Çok sayıda etnik ve dinî gruptan oluşan Sri Lanka devletinde çoğunluğu Seylanlılar oluşturur. Seylanlı çoğunluk devletin yasama ve yürütme gücünü kontrol eder. Son yirmi yılın önemli bir kısmında, Sri Lanka’nın kuzey ve doğusunun bazı bölgeleri isyancıların kontrolü altında olsa da eğitim, sağlık, taşıma ve posta servisi gibi kamu hizmetleri Colombo’daki merkezî yönetim tarafından sağlanmıştır. Gittikçe artan rahatsızlık ve huzursuzluk sebebiyle çözümün ayrı bir devletin olacağı ve onun da askeri bir mücadeleyle gerçekleştirilebileceğine dair bir Tamil iddiası vardır. Bu da yalnızca son yirmi yılda 70 bine yakın insanın ölümüyle sonuçlanan Tamil terörizmi ve savaşı için koz sağlamaktadır.²³⁰

228 Athureliye Rathana, “A Buddhist Analysis of ‘The Ethnic Conflict’”, “Buddhism and Conflict in Sri Lanka” International Conference, Bath Spa University, 28-30 Haziran’da sunulan tebliğ; bk. *Journal of Buddhist Ethics*, 10, 2003. İnternette şu adresten ulaşılabilir: <http://www.buddhistethics.org/10/rathana-sri-lanka-conf.html> (Erişim tarihi 23 Ekim 2008).

229 Bartholomeusz, *In Defence of Dharma*, s. 102.

230 Kasım 2005’teki savaşın kızışmasından bu yana her iki taraftan da kayıpların sayısı, dramatik biçimde arttı (Bir yıllık bir dönem içinde sayının hemen hemen 5.000 kişi olduğu tahmin ediliyordu.).

Savaş maliyetli bir iştir. Sri Lanka Hava Kuvveti ve Donanmasının kayıpları dikkate alınmadığında bile yalnızca Sri Lanka ordusu, Sri Lanka yönetiminin 1983'ten Haziran 1999 yılına kadarki LTTE ile çatışmasında 10.688 askerini kaybetti.²³¹ Ayrıca uzun süren iç savaş bağlamında ve Janatha Vimukthi Premuna'nın 1980'lerin sonlarındaki isyanın ardından kaybolan bir halkın kültürü gün ışığına çıktı. Yakınlarda çıkan bir çalışma, *An Exceptional Collapse of the Rule of Law* [Yasanın Üstünlüğünün Olağanüstü Çöküşü], 1987-1991 arası dönemde kaybolan kurbanların anlatılarının bir kısmını derledi.²³² Savaşın her iki tarafta da insan yaşamlarına verdiği zarar muazzamdı ve bunlar ölçülebilir şeyler değildi. Sri Lanka uzun süren bir savaşın acılarını çekiyor. Sri Lanka yönetiminin askerî maliyeti, 2002'deki ateşkes antlaşmasının imzalanmasıyla gayrisafı milli hasılanın %4,0'ına düşürülmüş olsa da²³³ hemen hemen 100 milyon rupidir. Savaşın Kasım 2005'te yeniden kızışması, altından kalkılamaz askerî harcamaların artması tehdidini doğurdu. Sri Lanka hükûmeti için savaşın maliyeti muazzamdır; Temmuz 2001'deki Katunyake Uluslararası Havaalanı'na yapılan kara saldırısında LTTE, (Sri Lanka havayolları filosunun yarısı olan) 12 uçağı yok etti ve 21 kişiyi öldürdü. Sri Lanka Hava Yolları tek başına 35 milyon Amerikan doları kaybetti.²³⁴

Mart ve Nisan 2007'de LTTE'nin yaptığı hava saldırılarıyla birlikte Sri Lanka'daki savaş yeni bir ivme kazandı. Öncelikler LTTE'nin Tamil Ealemleri Hava Gücü (TAF), 26 Mart 2007'de Sri Lanka Hava Kuvvetlerinin üssü olan Katunyake Uluslararası Havaalanı'na saldırdı. Üç Sri Lanka Hava Kuvvetlerinin personeli öldürüldü ve personel dışında 20 kişi de yaralandı. Bu terörist saldırı ve LTTE'nin hava saldırı gücü, Sri Lanka için olduğu kadar komşu Hindistan için de ciddi güvenlik tehditleri oluşturmaktadır.²³⁵

231 Bartholomeusz, *In Defence of Dharma*, s. xxi.

232 *An Exceptional Collapse of the Rule of Law: Told Through Stories by Families of the Disappeared in Sri Lanka*. Hong Kong: Asian Legal Resource Center (ALRC) ve Asian Human Rights Commission (AHRC), 2004.

233 Frederica Jansz, *The Consequence of Another War in Sri Lanka*. 27 Şubat-5 Mayıs 2006. Colombo: The Foundation for Co-Existence, 2006, s. 29.

234 "LTTE Terrorists Attack Colombo Airport", Sinhaya.com, 2007, <http://www.sinhaya.com/airport.html> (Erişim tarihi 9 Ekim 2008).

235 bk. B. Raman, "LTTE's Air Strike: An Assessment", International Terrorism Monitor Paper No.2185, 27 Mart 2007, <http://www.southasiaanalysis.org/papers22/paper2185.html> (ulaşılma tarihi 9 Ekim 2008).

Savaş durumu ve LTTE'nin terörizmi Sri Lanka'daki özel işletmeleri felç etti. Shell şirketinin Colombo, Kerwalapitiya'daki depolama tesislerine yönelik 29 Nisan 2007'deki hava saldırısı hemen hemen 700 milyon rupi maliyetindeki yangın söndürme ekipmanının tamamını yok etti.²³⁶

Bu durumun ülkenin kaynaklarına zarar verme dışında din üzerinde de büyük etkileri vardır. Dinin Sri Lanka'daki bütün etnik ve dinî gruplara yönelik önemi ve nüfusun hemen hemen yüzde 70'ini Budistlerin oluşturduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda bir savaş durumunda güç kullanımı önemli bir mesele hâline gelecektir. Budist geleneği, pasifizmi ve bütün canlı varlıklara yönelik "sevgi dolu şefkati" geliştirmeyi savunan dinî bir gelenek olarak kavramsallaştırıldığında birbiriyle ilişkili bir dizi soru ortaya çıkacaktır.

Savaş ve barışın çağdaş poetik görünüşleri

Modern Sri Lanka yirmi yıldan uzun süredir bir etnik savaşın içinde. Bu yüzden bu bölümü savaş ve barışın bir müzakeresiyle bitirmek uygun olacaktır. Sri Lanka'daki mevcut savaş bağlamında ortaya çıkan ahlaki krizi göstermek adına savaşın modern sanatçıların yaratıcı muhayyilesini esir alan bir tema olduğunu gösteren Seylanca (aşağıda tercümesi bulunan) popüler bir şarkıyı²³⁷ çözümleyeceğim. Bu şarkı, savaş bağlamında ortaya çıkan ahlaki dilemmaları ve bu problemle ilgili herhangi görünür ve yakın bir çözümün yokluğunu ortaya koyar. Bununla beraber Budist yaklaşım ve Budist yaşam tarzı karşı karşıya kaldığı zorlukları da sunar.

Budist keşiş Rambukana Siddharta "Bana Kiyana Ratak" ("Budist Vazaların Verildiği Bir Ülke") adlı şarkıyı, *Nasena Gi Rasa* adlı müzik albümü için yazdı.²³⁸ Meşhur Sri Lankalı vokalist Edward Jayakody şarkıyı H. M. Jayawardhana'nın eşliğinde söyledi.

236 "Shell Assess LTTE Air Strike", BBC Sinhala.com, 12 Mayıs 2007, http://www.bbc.co.uk/sinhala/news/story/2007/05/070512_shell.shtml (Erişim tarihi 9 Ekim 2008).

237 İngilizce okuyucularına yardım etmek için, literal tercümeyle (literal tercüme, soyut olabilir ve şarkının güfte yazarının asli niyetini uygun bir şekilde iletemeyebilir) kendimi sınırlamak-sızın şarkıyı rahat bir biçime tercüme ettim. Şarkının orijinal Seylanca versiyonuyla ilgilenen okuyucular için aşağıda transliterasyonunu verdim.

"Bana kiyana ratak"/ bana abana ratak/ yuda bimak une kelesae/ ye nivana mangak/ mal pipuna lovak/ api dakinu itin kavada/ pin purana hitak/pav noduttu atak/ yuda bimata giye kelesa/ eya soyana bavak/nodanuya ivak/ yuda bimak elesa/ samayata mangak/ yuda bimata malak/geni yan-na kenek natuva/ eye dakina asak/ sit nivana mangak/ notibuniya ramata ravata.

238 Rambukana Siddhartha *Theor*, *Nasene Gi Rasa*. Nugegoda: Singlanka Ltd. Audio CD, song no. 14, "Bana Kiyana Ratak".

Budizm'in tebliğ edildiği bir ülke mi!
 Budist vaazının dinlendiği bir ülke mi!
 Bu ülke, nasıl bir savaş meydanı oldu?
 Savaşı çözebilecek bir yol
 Açılmış çiçeklerle dolu bir dünya
 Onu bir daha ne zaman göreceğiz?
 Biriktirilmiş erdeme bağlı bir kalp
 Asla yanlış davranmamış bir el
 Nasıl savaş meydanına gidecek?
 Sebep bulmak için bir uğraş
 Böyle bir uğraş olduğuna dair hiçbir iz yok
 bir savaş meydanı hâline geldi böylece.
 Barış için bir yol
 Savaş meydanı için bir çiçek
 İlk adımı atacak hiç kimse yok
 Bunu görececek bir göz
 Kalpleri iyileştirecek bir yol
 Geriye hiçbir şey kalmadı; bütün ülke aldatıldı.

Bu Seylanca şarkı, Seylan dilinde son zamanlarda üretilen edebî ve satsal çalışmaların, baskın bir biçimde Budist toplumda yaygın hâle gelen hayal kırıklıklarını ve çıkmazların üstesinden gelmeye çalıştıklarını gösterir. Süregiden etnik çatışmalar Sri Lanka'daki Budizm'in hakiki varlığını ve geleceğini tehdit etmektedir.

Hem teoride hem de uygulamada savaş Budist öğretileriyle ve Budist yaşam tarzıyla bağdaşmaz. Sri Lanka'daki savaş durumu, Budist cemaatlerin ve kurumların barışçıl varlığını tehlikeye atar ve savaş, şiddetin aşırı bir biçimi olduğundan acil ve barışsever bir çözüme ihtiyaç duyar. Savaş ve çatışmaların tezahürleri pek çok soruyu gündeme getirmiş ve Budist toplumda temel Budist öğretilerin ve pratiklerin aktarılma biçimine meydan okumuştur. Bu popüler Seylanca şarkı, savaşın ilgilerini ve barış arayışına yönelik gittikçe artan kamusal arzuyu çok iyi ortaya koymaktadır.

Çağdaş öğretiler ve uygulamalarda, özellikle mevcut LTTE'yle olan uzun süreli savaşla ilgili savaş ve şiddete dair bir dizi görüş mevcuttur. Budist topluluklar içinde uygulanması gereken yaklaşımlar üzerinde tartışmalar ve onları destekleyen argümanlar vardır. 2005'ten beri LTTE'ye karşı silahlı güç kullanımına müsaade edilmesi halkın büyük desteğine mazhar olmuştur. Jathika Hela Urumaya gibi siyasi yönelimli Budist

grupları kabul eden bazıları, isyancılarla ilgilenmek için güç kullanımını destekleyen ifadeler dile getirdiler. 26 Nisan 2006'da bir kadın LTTE intihar bombacısı tarafından Colombo'daki Ordu Kumandanı'na yönelik teşebbüs edilen bir saldırı bağlamında Jathika Hela Urumaya (JHU), hükûmeti Sri Lanka'yı savaş durumuna geçmeye ve 2005'teki ateşkes antlaşmasından çekilme hususunda teşvik etti.²³⁹ JHU'nun lideri Saygıdeğer Ellawala Medhananda sabır ve uysallığın, maliyeti çok yüksek bir yanlış olduğunu ortaya koyduğunu ve yeni bir stratejinin yürürlüğü konulması gerektiğini söyledi. Güçlü bir biçimde LTTE'ye karşılık vermesi hususunda hükûmete baskı yaptı.

Sri Lanka'da insan hakları ihlallerine dair birçok suçlama yapıldı. Mesela 2005'te *UN Human Rights Committee Decisions on Communications from Sri Lanka* [BM İnsan Hakları Komitesinin Sri Lanka'dan Gelen Başvurulara İlişkin Kararları], çok iyi bilinen altı vakayı belgeledi.²⁴⁰ Bir başka yayın, *An Exceptional Collapse of the Rule of Law: Told Through Stories by Families of the Disappeared in Sri Lanka* [Yasanın Üstünlüğünün Olağanüstü Çöküşü: Sri Lanka'da Kaybolanların Aileleri Tarafından Anlatılan Hikâyeler] 1987-1991 boyunca kaybolan kurbanların hayatta kalan aile üyelerinden 19 hikâyeyi bir araya getirdi.²⁴¹ Sri Lanka'daki bu şiddet vakaları ve dönemleri hiçbir zaman temel Budist ilkeleri ışığında meşrulaştırılmaz.

Geçmişte Budist ilmi, insan haklarının ve insani hukukun hem Sri Lanka hükûmeti hem de Budist liderler ve Budist öğretileri tarafından kabulünü göstermeye çok hevesli oldu. 1991'de Sri Lanka Sri Jayawardenepura Üniversitesinde görev yapmış olan L. Perera *Buddhism and Human Right: A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights* [Budizm ve İnsan Hakları: İnsan Hakları Evrensel Beyannameyi Üzerine Budist Bir Yorum] başlıklı çok faydalı bir kitap yayımladı. Bu kitapta İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin bütün maddelerini bir Budist'in bakış açısından yorumlamaya çalıştı.²⁴² Bu, Budist öğretiler-

239 Wijeya Newspaper, "JHU Calls for War-footing", LankaNewspaper.com, 26 Nisan 2006, <http://www.lankanewspapers.com/news/2006/4/6618.html> (Erişim tarihi 9 Ekim 2008).

240 *UN Human Rights Comitee Decisions on Communications from Sri Lanka*. Hong Kong: Asian Legal Resource Centre, 2005.

241 *An Exceptional Collopse of the Rule of Law: Told Through Stories by Families of the Disappeared in Sri Lanka*. 2004.

242 L. P. N. Perera, *Buddhism and Human Rights: A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*. Colombo: Karunaratne&Sons Ltd. 1991.

rinin uluslararası bağlamda ortaya çıkan insani ve seküler ilgilerle uygun oluşunu göstermeye yönelik bir hevesin göstergesidir.

Bugünün dünyasında, bölgesel çatışmaları çözmek için güç kullanımına başvurmak yaygındır. İnsan, gelişmekte olan birçok ülkede etnik, dinî veya ulusal kimliklerinin kabulünü güvenceye alma hakları olduğunu iddia eden gruplara tanıklık edebilir. Çeşitli rasyonelleştirmelere dayanan küresel barışa yönelik tehditler, hızlı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde barışa yönelik tehditler, gelişme hedef ve stratejilerine engel olmakta ve böylece de nüfusun çoğunluğunun yaşamı için gerekli malzemelerden onları mahrum etmektedir. Aynı zamanda bu ülkeler toplumlarının altyapı tesislerini geliştirmek yerine pahalı savaş bütçesini de yüklenmek zorundadır. Sri Lanka gibi ülkeler gerçekçi bir seçimle karşı karşıyadır: Savaş uygun bir tercih midir ve devlet mevcut çatışmaları güç kullanarak çözebilir mi?

IV

Japon Dininde Savaş Normları

Robert Kisala

Savaş ve barışla ilgili Japon tarihsel durumunun belirleyici özelliğini tanımlayan şeylerden biri modern döneme kadar bu ülkenin yabancı güçlerle çok az çatışmaya girmiş olmasıdır. XIX. yüzyıla kadar Japon ya'nın, toprakları dışındaki çatışmaları Kore yarım adasının VII. yüzyıldaki korkunç istilası, IX. yüzyılda Kyushu'nun güney adasına yönelik bazı korsan saldırıları, Moğolların XIII. yüzyılda Japonya'nın işgaline yönelik iki istila teşebbüsü ve Kore'nin XV. yüzyılın sonundaki bir başka istilasıyla sınırlı oldu. Öte yandan 1603'te Tokugawa rejiminin göreve gelmesine kadar giden yüzyıllarda Japonya rakip savaş lordları arasındaki bir dizi iç çatışmayla sarsılmış, yüzyıllar süren bir iç savaşla doruğa ulaşmış ve ancak yeni rejimin kurulmasıyla sona ermiştir. Bu nedenle muhtemelen modern öncesi Japonya'nın savaş anlayışı üzerindeki en önemli etki iç çatışma tecrübesi, istikrar ve toplumsal düzene yapılan nihai vurguydu. Bunun neticesinde de Japonya'da modern öncesi barışa dair söylem, dâhili sosyal düzeni vurgulama yönünde olmuştur ve uluslararası ilişkilerle ilgili çok az teori gelişmiştir.

Ancak bu durum, Tokugawa izolasyon siyasetinin sona ermesi ve 1868 yılında Meiji rejimiyle ülkenin dışa açılmasıyla sona erdi. Batılı güçlerle eşit düzeyde modern bir ulus devlet olma siyasetinin bir parçası olarak kısa sürede ulusal bir ordu yaratıldı ve genel mecburi askerî yükümlülük getirildi. Japonya 1894'te Kore yarımadası üzerindeki nüfuz alanları meselesi üzerine Çin'le savaşa girdi ve bu savaşın sonucunda Tayvan'ı bir sömürgesi yaptı. On yıl sonra Japonya Rusya'yla savaştı ve zaferi sebebiyle kendisine Mançurya üzerinde ayrıcalıklar verildi. Kore, 1910'da ülkeye katıldı ve Dünya Savaşı'nda Almanya'yla savaşan Avrupalı güçlerle ittifak yapan Japonya, Çin üzerindeki kontrolünü genişletme imkânı buldu. Bu bağlamda Batı pasifist ve adil savaş düşünceleri, çoğunlukla birkaç etkili Hristiyan'ın faaliyetleri sayesinde entelektüel ve kamu söylemine girdi.

II. Dünya Savaşı'ndaki yenilgi ve savaş sonrası ülkenin işgali ve özellikle de atom silahlarının kullanımının acısına maruz kalan yegâne ülke olma tecrübesi, savaşa ve barışa yönelik Japon tutumunu şekillendirmede etkili oldu. *Heiwashugi*, çoğu Japon tarafından kendi konumlarını betimlemek için kullanılan bir terimdir; genellikle "pasifizm" şeklinde tercüme edilmesine rağmen sıklıkla gücün mutlak bir reddinden ziyade onun kullanımına karşı bir kabüle gönderme yapar.²⁴³ Savaş sonrası Anayasa'nın 9. maddesi "Güç tehdidi ya da kullanımı, milletin egemenlik hakkı olarak savaşın ve uluslararası tartışmaları çözmenin bir vasıtası [olması] sonsuza kadar reddedilir." olmakla birlikte bu, elbette gücün mutlak anlamda bir reddi şeklinde yorumlanmaz ve Öz Savunma Kuvvetlerine yönelik harcama dünyadaki en yüksek askerî harcamalar arasındadır.

Bu "pasifizm"i'n yanı sıra savaş ve barışa dair Japon dinî anlayışı, benim daha önceki bir çalışmada kavramsallaştırdığım "medeniyetsel" bir unsur olabilir.²⁴⁴ Medeniyet, varlığın rafine bir ahlaki duruma gönderme yapar, ancak o sıklıkla böyle bir devletin var olduğu ve olmadığı alanları belirlemek için ayırt edici bir kavram olarak da kullanılır. Ben, medeniyet kavramını ileri sürüyorum çünkü inanıyorum ki Japonca barış kavramı, bu iki unsuru da yani bireysel ahlaki gelişim ve zaman zaman da etnik ya kültürel üstünlük duygusundan türetilen muhalif şemayı içerir. Bu nedenle medeniyet kavramına dayanan barış fikri, bireyin ahlaki gelişiminin aktif bir şekilde takip edilmesi üzerinde durarak barışçıl bir toplumun temeli olan rafine, medeni bir varlık durumuna işaret eder. Ayrıca medeniyet düşüncesi, medenileşmiş bölgeler ve medenileşmemiş bölgeler arasında kavramsal bir ayırım yapmaya da götürebilir. Bu da bir kimsenin kendi bölgesinde deneyimlediği bir şey olan medeniyeti yaymaya yönelik kültürel bir misyon duygusuyla da neticelenebilir. Bu, gerçekten de bizatihi sebep olmasa da Japonya'nın kendi askerî ve sömürgeci teşebbüsleri kadar Batı sömürgeciliğini de meşrulaştırmak maksadıyla kullanılan mezkûr misyon düşüncesini gösteren bir retorikti. Keza bu tür bir retorik, zaman zaman hem Batılı hem de Japon sömürgeciliğinde görüldüğü üzere, aşırı şiddete ve gaddarlıklara yol açtı.

243 Yakın zamanlarda yapılan bir araştırma da yalnızca nüfusun %15'i savaş durumunda kendi ülkeleri için savaşabileceklerini söylerken %40'ı herhangi bir durumda savaşmayacakları şeklinde cevap verdi, %26'sı ise tavrının şartlara bağlı olduğunu söyledi. Bu araştırma 2001'de gerçekleştirildi. Bu sonuçlara dair bir rapor hakkında bk. Robert Kisala, Nagai Mikiko ve Yamada Mamoru (editörler), *Shrinrai shakaki on yukue* [Güvene Dayanan Bir Toplumun Geleceği]. Tokyo: Harvest-sha, 2007.

244 Robert Kisala, *Prophets of Peace: Pacifism and Cultural Identity in Japan's New Religions*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999

Japonların dini

Budizm ve Şinto, artık ana Japon dinî gelenekleri olsalar da Japon tarihinin büyük bir bölümünde bu iki din çeşitli ifadelerle tek bir dinî komplike yapı oluşturacak kadar iç içe geçmiştir. XIX. yüzyılın ortalarında başlayan modern dönemde yönetim siyasetinin sonucunda bu ikisini zorla ayırmaya yönelik çaba, Japon dinî geleneğinde -bazılarının da ileri sürdüğü gibi- bugün dahi yankıları olan büyük bir ayaklanmayla sonuçlandı.²⁴⁵ Ayrıca bunlar kolaylıkla herhangi bir dinî gelenekte bulunmayan bir tür ortak veya popüler bir dindarlıkla sonuçlanacak şekilde Taoculuk ve Konfüçyüsçülüğün unsurlarıyla da birleştirildi. XV. yüzyılda Japonya'ya İspanyol ve Portekiz kâşiflerine eşlik eden Katolik misyonerlerle gelen Hristiyanlık, erken modern dönem boyunca (XVII. yüzyıldan XIX. yüzyılın ortalarına kadar) bilfiil takibata uğratıldı. Küçük bir "gizli Hristiyan" grubu, takibat zamanına kadar giden gizli inanç geleneğini muhafaza etmeyi sürdürmektedir. Modern dönemde yenden kendisini gösteren Hristiyanlık Japonya'da yeni üyeler bulmada çok başarılı olmadı. Bugün nüfusun yüzde birden azı Hristiyan kiliselerine mensuptur. Ancak Hristiyan etkisinin özellikle savaş ve barış anlayışı kadar eğitim ve toplumsal refah sahalarında olmak üzere üye sayılarının işaret ettiğinden daha büyük olduğu çoğunlukla kabul edilir.

Modern dönem, Japonya'da yeni dinî hareketlerin çoğalışına şahitlik etti. Yeni dinî hareketlerin bir kısmının kökleri XIX. yüzyılın ilk yarısından erken modern dönemin sonuna kadar uzanır. Bu döneme ait gruplar, sıklıkla halk dinî uygulamalarına ve karizmatik bir kurucunun tecrübelerine dayanırlar ve onlar, bu yüzyıl boyunca Batılı tesiri akını karşısında geleneksel kültürel unsurları canlandırma teşebbüsleri olarak da görülebilirler. Yurt dışında olduğu kadar Japonya'da da daha çok medyanın ilgisini çeken bir başka yeni dinî hareket dalgası savaş sonrası dönemde ortaya çıktı. Bu hareketlerin çoğu Budist temelli sivil hareketlerdir. Onlardan bazıları, sayısı milyonlara varan takipçiler edinmede başarılı oldular. Başarılarının bir sebebi de giderek artan şehirli nüfusa, şehirlere taşınırken geride bıraktıkları Budist din adamları ve tapınaklara bağlı olmaksızın geleneksel ata ayinlerini evlerinde gerçekleştirme olanağı sunmalarıdır. Bunların neticesinde Batı'da baskın bir biçimde görülen dinî gelişmeleri yansıtan bir

245 Bu mesele hakkındaki bir tartışma için bk. Robert Kisala, "Japanese Religions", *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006, s. 3-13.

üçüncü yeni dinî hareket dalgası 1970’lerde ortaya çıktı. Bu hareketler, kişisel manevi gelişmeyi vurguladıkları gibi bu gelişmeye katkıda bulunmak amacıyla çeşitli dinlerden düşüncelerin ve uygulamaların kabul edilip benimsenmesini teşvik ettiler. Bu yeni dinî hareketlerin Japonya’daki savaş ve barış kavramlarına açılan bir pencere oluşu muhtemelen bazı kimseler için bir problematiktir. Bu gruplara, kendilerine inananlar ya da toplumun geneli için tehlikeli arzetmeseler bile, en azından yozlaşmış bir din oldukları düşüncesiyle şüpheyile bakılır. 20 Mart 1995 tarihinde yeni bir dinî grup tarafından Tokyo metrosuna yapılan zehirli gaz saldırısı bu izlenimi güçlendirmiştir. Ancak Japonya’da dinî inancını açıklayanların hemen hemen yarısının bu gruplardan birisine mensup olduğu görülür.²⁴⁶ Bu da ülkenin dinî geleneklerini en etkin biçimde çağdaş nüfusa aktaran ve çok açık biçimde savaş ve barışa dair çağdaş dinî düşünceleri yansıtanların kesinlikle bu yeni dinî hareketler olduğuna işaret edebilir.

Savaş ve barışa dair dinî anlayışlarda modern öncesi gelişmeler

Özellikle savaş ve barışa dair Hristiyan düşünceleri [Japonya’ya] yalnızca XIX. yüzyılda girmiş olsa da Hristiyan Batı’da geliştiği şekliyle pasifist ve adil savaş düşüncelerine karşılık gelecek unsurları Budist gelenek içinde belirleyebiliriz. Mesela *fussesho*, can almaya yönelik Budist yasak, herhangi bir gücün kullanılmasının ahlaki bir reddinin gelişiminde temel oluşturur. Ancak Batı’daki duruma benzer şekilde pasifizm uygulaması, belirli bireyler veya gruplarla sınırlı kaldığı gibi *fusseshonun* da uygulamada mutlak olduğu nadiren kabul edilir. Kadim

246 Japonya’daki dinî mensubiyete dair rakamlar herkesin bildiği gibi güvenilmezdir. Hemen hemen her Japon ismen büyük Budist mezheplerinden birinin üyesidir. İlâveten bütün nüfusun otomatik olarak yerel Şinto Mabedi’ne düzenli gittiği varsayılır. Bu da toplam dinî mensubiyetin 200 milyon üzerinde oluşuyla sonuçlanır ki neredeyse bu bütün ülkenin nüfusunun iki katı demektir. Eğitim Bakanlığı, *Shukyo Nenkan* [Dinler Yıllığı]. Tokyo: Ministry of Education, 1996. Üyelik sayıları yeni dinî gruplar için aynı şekilde grupların kendileri hakkındaki raporlarına dayandırılır ve bu yüzden de üyeliğe yönelik çılgınca değişen ölçüt, açıkça şişirilmiş sonuçlara yol açmıştır. Öte yandan yeni dinî hareketler arasında sayılan birkaç grubun tabiatıyla milyonlarca üyeleri olduğu iddiaları hususunda da çok az tartışma vardır. Bu yüzden de nüfusun %15’i olmaları saçma değildir. Kendisini hususi bir dine ait olduğunu ifade eden insanlar bakımından toplam dinî üyelik, bağımsız birkaç toplumsal araştırmada ölçüldüğü gibi savaş sonrası dönem boyunca yaklaşık %30 kaldı. -Mesela bk. Nihonjin no kokuminsei chasa Tokei Suri Kenkyujo Kokuminsei Chosa Iinkai (ed.), *Nihonjin no kokuminsei* [Japonların Ulusal Karakteristiği]. Tokyo: Nippon Hoso Shuppan Kyokai, 1984. Ishii Kenji, savaş sonrası araştırmaların faydalı bir özetini sunar: Ishii Kenji, *Gendai nihonjin no shukyo ishibi* [Çağdaş Japonya’da Dinî Farkındalık]. Tokyo: Shin’yosha, 1997.

Budist toplumsal ahlakına yönelik incelemesinde Nakamura Hajjima VIII. yüzyıl civarında Mahayana Budizm geleneğinde yazılan sutraların, güç kullanımını gerektirse bile devleti savunmanın hükümdarın görevi olduğundan söz ettiğine işaret eder.²⁴⁷ Nakamura yalnızca gerçek bir zafer şansı varsa savaşa atılmaya, bu savaşın yol açacağı yıkımlara karşı savaşla gerçekleştirilecek kazanımları iyice düşünmeye, savaşın boyutunu sınırlamaya, sadece son bir çare olarak savaşla uğraşmaya ve yaralı düşmanla ilgilenmeye hazır olmaya yönelik emirlerin bu dönemin Mahayana yazılarında bulunabileceğini belirtmeyi sürdürür.²⁴⁸ Bütün bunlar, Batı'da geliştiği şekliyle adil savaş teorisinin unsurlarına karşılık gelebilir.

Nakamura aynı zamanda, Mahayana Budist geleneğinin hükümdarın ve onun tebaasının hikmet ve bireysel ahlaki gelişimin barışçıl bir toplum için temel olduğuna yönelik bir vurgu yaptığına da işaret eder. Mesela *Shiju Kegon*'da (yak. IV. yüzyıl) barışçıl bir toplum için beş şartın yerine getirilmesi gerektiği ileri sürülür: (i) hükümdarın basit ve idareli bir hayat sürmesi, (ii) kraliyet ailesinin vefakâr ve servette gözü olmayan bir hayat sürmesi, (iii) yöneticilerin kendi pozisyonlarına sadık olması ve adil olmayan hiçbir bir memurun bulunmaması, (iv) bütün halkın doğru ve hürmetkâr ve hırsızlık korkusunun olmaması, (v) sınırların barış içinde olması ve istila korkusunun olmaması.²⁴⁹ Güvenli sınırlarla ilgilenen bu son noktanın hükümdarın, saray ve kamu memurlarının ve genel nüfusun bireysel ve ahlaki gelişimini vurgulayan dört nokta tarafından öncelenmesi önemlidir.

Barışı tesis etmenin vasıtalarından bireylerin ahlaki gelişimi anlayışı, modern öncesi Japonya'yı karakterize eden nispi istikrar dönemi boyunca daha çok geliştirilip somutlaştırıldı ve bu, istikrarın ve düzenin erdemlerini vurguladı. Yakın zamanlarda, uygun ilişkilerin ve uyumun sürdürülmesiyle ilgili retoriğin Japon toplumu içindeki dikkate değer düzeydeki ayrılık ve çatışmayı örttüğünün ileri sürülmesi olağan hâle geldi. *Bushido* veya savaşçının yolunun entelektüel Japon tarihinde

247 Daijō Taishō Jizō Jurinkyo'a referanslarla şurada iktibas edildi, Nakamura Hajjima, *Shukyo to shakai rinri* [*Din ve Toplumsal Etik*]. Tokyā: Iwanami Shoten, 1959, s. 351.

248 a.g.e., s. 388-389.

249 a.g.e., s. 384-386.

incelenmesi bu fenomenin bir örneğidir. Nitobe Inoza'nın²⁵⁰ meşhur çalışmasıyla başlayan, toplumsal düzenin temeli olarak sadakati vurgulayan *bushido* üzerine modern risaleler bulunmakla birlikte sadakate yapılan ve gittikçe artan vurgu gerçekte Tokugawa düzeninin tesisinin sonuçlarından biridir. Tokugawa rejimini önceleyen yüzyıllık çatışma dönemi, değişen sadakatler vasıtasıyla bu kişisel gelişim dönemine işaret eden daha çok kavgacı bir savaşçı ahlakının varlığına şahitlik eder. Gerçekten de bazı âlimler pragmatizm ve sadakatsizliğin, savaş etiğine dair ortaya çıkan retorikte resmedilen imajın aksine daha norm olduğunu ileri sürerler.²⁵¹

Bu sebeple sözde Savaşan Devletler döneminin sonu ve Tokugawa siyasi düzeninin XVII. yüzyılın başında kuruluşuyla birlikte bu kırılan düzenin ideolojik esaslarının güvenilir hâle getirilmesine yönelik anlaşılabilir bir ilgi oldu. Herman Ooms bunun Budizm, Şinto ve Konfüçyüsçü geleneklerden ödünç alınan ideolojik yapıların bir kolajı olduğunu savunur.²⁵² Mesela Tokugawa Ieyasu'nun XVII. yüzyılın başlarında yayımlanan *Testament*'inde yansıtıldığı şekliyle bu ideoloji bağlılığın, cömertliğin ve güvenin erdemini vurgular ve askerî gücün iyi düzeni korumak için kullanımını teyit eder. Hemen hemen bir yüzyıl sonra Konfüçyüsçü âlim Ogyu Sorai tarafından yazılan *Bendo* ve *Thaiheisa-ku*'da düzenin muhafazasına daha önemli bir yer verilir. Sorai'ye göre hükümdarın görevi, bölgenin barış içinde olmasını sağlamaktır ve gerçekten de bu, cömertliğin ifadesi olan düzenin devam ettirilmesidir. Ayrıca iyi düzenin devamı adına askerî gücün kullanılması olumlu görülerek desteklenir ve Sorai, bu emrin bütün ahlaki görevlerin hatta yaşamın korunması emrini bile geçersiz kıldığını savunur.

Yasamaru Yoshio, yukarıda zikredilen bağlılık ve iyi düzen gibi değerlere ilaveten çok çalışma, tutumluluk, ailevi dindarlık ve öteki değerlerin modern öncesi dönemin ikinci yarısında Ninomiya Sontoku (1787-1856) gibi popüler vaizler tarafından teşvik edildiğini ve bu yüzden de

250 Nitobe Inazo, *Bushido: Soul of Japan*. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1969.

251 Mesela William Farris, kesinlikle "savaşçılar, tekrar tekrar efendilerine ihanet ederek ve kazanan tarafa yönelik bağlılıklarını değiştirerek vasallardan daha çok tüccarlar gibi davrandıkları" için feodalizmin Avrupa'da ortaya çıkışıyla yapılan basit karşılaştırmalara itiraz eder. William Wayne Farris, *Heavenly Warriors: The Evolution of Japan's Military, 500-1300*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, s. 312.

252 Herman Ooms, *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

bir tür popüler ahlak biçiminde Japon toplumunda büyük bir yaygınlık kazandığını ileri sürdü.²⁵³ Ayrıca Yasumaru bu tür erdemlerin geliştirilmesinin günümüze kadar Japon toplumunda hâkim olmaya devam eden bireysel ahlaki gelişime vurgu yapılmasına katkıda bulunarak o zamanın ekonomik karışıklıklarının yol açtığı toplumsal problemlere bir karşılık olacak şekilde kullanıldığına işaret eder.

Barışın temeli olarak bireysel ahlaki iyileşme anlayışının gelişiminin genel çerçevesinin oldukça kısa bir özetini verdikten sonra şimdi, Japonya'da geliştirildiği şekliyle “medeni” ve “gayrimedeni” şeklindeki birbirine zıt şemalar ve ulusal misyon ideası üzerine düşünelim.

Benzersiz bir Japon kültürel kimliği anlayışı, muhtemelen en açık biçimde, *shinkoku* “Tanrılar Ülkesi” şeklindeki Japon düşüncesinde dile getirildi. Satomi Kishio, bu düşüncenin “ulusal yönetim” anlayışının entelektüel tarihindeki gelişiminin genel çerçevesini verir.²⁵⁴ Burada o, mezkûr terimin ilk kullanım kaydının VIII. yüzyılda derlenen bir erken Japon tarihi olduğu ileri sürülen *Nihon Shoki*'de (*Japonların Vekayinameleri*) bulunabileceğini ifade eder. Bu terim daha sonra güney Kyushu adasına yapılan korsan saldırılarından ulusu korumak için 870'te Ise'de takdim edilen duaların kayıtlarında da ortaya çıkar. Japonların Tanrıların Ülkesi olması hasebiyle özel bir korumaya sahip olduğu inancı, XIII. yüzyıldaki başarısız Moğol işgal teşebbüsleriyle güçlendi. Daha sonra Satomi bu dönemde Tanrılar Ülkesi anlayışının adalet düşüncesiyle ilişkilendirilmeye başlandığına da işaret eder. Bu da Tanrılar Ülkesi olması sebebiyle Japonya'nın ve yöneticilerinin adaleti tecessüm ettirdiklerine dair inancı doğurmuştur. IV. yüzyılda Muromachi Şogunluğu zamanında bu anlayış, hem tanrılar hususi lütfunun hem de kültürel üstünlüğün bir delili, düzen ve istikrarın bir işareti olan imparator ailesinin daimî yönetimiyle ilgili inançlarla ilişkilendirilmeye başlandı.²⁵⁵ XVI. yüzyılın sonunda bu anlayış Kore adasının işgali için meşrulaştırıcı bir unsur oldu. O dönemde Japonya'daki bölgesel askerî yöneticilerin hepsini hâkimiyeti altına almayı başaran Toyotomi Hideyoshi, Tanrılar Ülkesi olarak Japonya'nın iyi düzeninin cömertliğini, yardımseverliği-

253 Yasumaru Yoshio, *Nihon no kindai ka to minshu shiso* [*Japon Modernizasyonu ve Popüler Düşünce*]. Tokyo: Aoki Shoten, 1974.

254 Satomi Kishio, *Kokutai Shisoshi* [*Ulusal Yönetim Anlayışının/ Kavramının Tarihi*]. Tokyo: Hentensha, 1992.

255 a.g.e., s. 217-219, 282-291.

ni bütün Asya'yı içerecek şekilde genişletmenin görevi olduğunu ilan ederek yönünü Kore'ye çevirdi.²⁵⁶ Bu işgale eşlik eden kıyıcılık -esir edilen 30.000 Korelinin kulaklarının ve burunlarının kesilip Japonya'ya gönderildiğine dair haberler vardır- böyle bir kültürel üstünlük kavramının ve “medenileştirme” misyonu anlayışının aşırı bir şiddete nasıl götürdüğüne işaret eder ve onun kabulünün bugün bir tartışma konusu olmayı sürdürdüğü XX. yüzyıldaki Japon askerî eylemine eşlik eden şiddet ve mezalimin önceden habercisi olduğunu gösterir.

Tanrılar Ülkesi olarak Japonya anlayışı üzerinde odaklanan yukarıdaki inançlar kümesi, Tokugawa döneminin ikinci yarısında Japon yerliliğinin bir uyanışı olan *kokugaku* ya da Ulusal Öğrenim Okulu'nun yazılarında dikkate değer bir yer tutar. Bu harekette Budist ve Konfüçyüsçü etkiler yabancı olmaları gerekçesiyle reddedilirdi. Bununla beraber Japon kültürünün kökenlerinin ve ayırt edici özelliklerinin ne olabileceğini belirlemeye yönelik bir araştırma da vardı. Bu yüzden Tanrılar Ülkesi olarak Japonya anlayışı, yerlici âlimler için merkezî bir öneme sahipti ve ilk saf var oluşa geri dönmeye yönelik ihtiyaç vurgulanmaktaydı.

Modern dönem

XIX. yüzyılın ilk dönemlerinde, Tokugawa'nın ulusal izolasyon siyaseti Batılı ve Rus gemilerinin Japon körfez sularında görülmeye başlamasıyla gittikçe artan bir tehdit altına girmeye başlarken ahlaki gelişim ve kültürel üstünlük duygusuna dayandırılan muhalif bir şema üzerindeki vurgunun iki unsuru, “barbarların kovulması” (*joi*) şeklinde adlandırılan kavramda bir araya getirildi. Muhtemelen bu anlayışın en açık ifadesi, 1825'te Tokyo'nun kuzey Mito bölgesinin bir hizmetkârı olan Aizawa Seishisai tarafından telif edilen *The New Theses*'tir [*Yeni Tezler*] (*Shinron*). Bu çalışmada Aizawa, ulusal yaradılış mitleri ve imparatorla ilişkili inançlara bağlı orijinal bir Japon kültürel kimliğini izah ederken Ulusal Öğrenim düşünürlerinin argümanlarına dayanır. O, bu ulusal bilincin özellikle bağlılık ve ailevi dindarlık erdemlerinde ifade edildiğini iddia eder ve bu inançlar ve erdemler üzerine ulusal bir dinin tesisi ve halkın birliğini güçlendirmek için ulusal ayinlerin icra edilmesi çağrısında bulunur. Yabancı güçlerin akınlarının püskürtülmesi için askerî

256 Nakura Tetsuzo, “Hideyoshi no Chosen Shinryaku to Shinkoku [Hideyoshi'nin Kore'yi İşgali ve Tanrılar Ülkesi]”. *Rekishi Hyoron*, 314, 1976.

hazırlığın önemini kabul etmekle birlikte Aizawa, bunun neticesinde ulus için barış ve güvenliğin eşsiz Japon kültürel kimliğinin farkında olmanın, ona ve ailevi dindarlık temel erdemlerine bağlılığın sağlayacağı sonucuna varır.²⁵⁷

Carol Gluc'in işaret ettiği gibi modern Japonya'da etnik bir üstünlük duygusuna yol açan bireysel ve ahlaki gelişimin ideolojik unsurlarla birleşimi, (30 Ekim 1890'da İmparator Meiji tarafından imzalanan) Eğitime Dair İmparatorluk Fermanı ve Ferman'a dair daha sonraki yorumlar vasıtasıyla formüle edilen bir tür sivil amentü hâline gelir.²⁵⁸ Ayrıca daha evvel XVI. yüzyılda Kore adasının işgalinin Toyotomi Hideyoshi tarafından meşrulaştırılmasında görüldüğü gibi medeniyetin kazanımları olan barış ve güvenliğin Asya'nın diğer ülkelerine varıncaya kadar genişletilmesi düşüncesi, kolaylıkla sömürgeci istismlara yol açan bir motivasyona dönüşür. Gerçekten de bu tür bir retorik, II. Dünya Savaşı'nda zirveye çıkan modern Japon sömürgeci genişlemesinde kullanılmıştır.

En nihayetinde Hristiyan pasifist ve adil savaş anlayışları, özellikle aralarında Uchimura Kanzo'nun da bulunduğu bazı önde gelen Hristiyanların etkisiyle modern dönemde Japonya'ya sunuldu. Kanzo, başlarda Japonya'nın geç XIX. yüzyılda Asya'daki askerî müdahalesini "adil savaş"²⁵⁹ kabul ederek onu desteklemesine rağmen sonraki yüzyılın başlarında "Ben bütün savaşların mutlak bir ilgası tarafındayım" dedi. "Savaş cinayettir ve cinayet suçtur."²⁶⁰ Bu dönüşümünün ardından şunları ileri sürdü:

Çin-Japon Savaşı'nın sonucu bana savaşın yıkıcı olduğunu ve hiçbir fayda sağlamadığını öğretti. Savaşın sebebi olan Kore'nin bağımsızlığı, gerçekte önceki herhangi bir zamankinden daha az güvence altında. Japonya'da ahlak, zafer, yoğun bir şekilde bozulmaya uğradı ve hiç kimse, mağlup düşman Çin'deki yağmacıları dizginlemeye muktedir olamadı.²⁶¹

257 *The New Theses* [Yeni Tezler]'in bir tercümesi için bk. Bob Tadashi Wakabayashi, *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan: The New Theses of 1825*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1986.

258 Carol Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Later Meiji Period*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985, s. 120-127.

259 Uchmiura Kanzo, *Uchmura kanzo zenshu* [Uchmura Kanzo'nun Toplu Eserleri]. Tokyo: Iwanami Shoten, vol. 3, 1981, s. 39.

260 *a.g.e.*, vol. 11, s. 296.

261 *a.g.e.*, vol. 12, s. 425.

Savaş sonrası gelişmeler

Yeni dinî hareketlerin bazılarının doktrinlerine ve faaliyetlerine bir bakış, yukarıdaki unsurların savaş sonrası Japonya'da nasıl geliştiğini ortaya koyacaktır. Savaş sonrası pasifizmin belirsizliklerinin giriftliğini göstermek için Budist gelenek içinde kabul edilen üç grupta -Nipponzan Myahoji, Soka Gakkai ve Rissho Koseikai- başlıyorum.

Nipponzan Myohoji

Nipponzan Myohoji, sayıları yaklaşık 1.500 olan hem sivil/ laik hem de Nichiren Budistlerden oluşan küçük bir gruptur. İlk Nipponzan Myohoji tapınağı, 1918'de Fujii Nichidatsu tarafından kuzey Çin'de kuruldu. Fujii 1885'te Japonya'nın güney kısmındaki Kumamoto Bölgesi'nde doğdu. 19 yaşında Nichiren Budisti olmaya karar verdi ve 1917'de Çin'e misyon yolculuğuna çıkmadan önce Tokyo ve Kyoto'da yoğun bir eğitim aldı. Ertesi yıl ilk tapınağının tesisinin ardından, sonraki altı yıl içinde Mançurya'da beş yerde daha Nipponzan Myohoji tapınakları kuruldu. 1923'te Fujii, Japonya'ya geri döndü ve sonraki yılda bir Nipponzan Myohoji mabedi Fuji Dağı'nın eteğinde tesis edildi. Fujii'nin annesinin 1930'da ölümünün akabinde, sonraki ve kendisi tarafından en önemli kabul edilen misyoner çabasına -Budizm'in doğduğu ülke olan Hindistan'a geri dönüşü- başladı. Muhtemelen Hindistan'daki faaliyetlerinin en önemli sonuçları Mahatma Gandhi'yle yaptığı bir dizi mülakat oldu. Daha sonraki yıllarda Fujii sık sık kendi pasif direniş felsefesini Gandhi örneğiyle özdeşleştirmiştir.

Nipponzan Myohoji can almayı yasaklayan Budist *fussesho* yasasına dayanan mutlak bir pasif direniş ilkesine bağlılığı vaaz eder. Kore Savaşı'nın patlak vermesinin hemen ardından 1950'de bu isimle verdiği bir vaazında, pasif direniş yolunda sebatkârlığın ve bu tür bir uygulamanın iki kampa ayrılmış olan dünyada yol açacağı sonuçlarının tam anlamıyla farkında olmaya çağırırdı.

Eğer silahsız Japonlar, şiddetin hüküm süreceği yaklaşmakta olan uluslararası durum ışığında daimi pasif karşı koymaya bağlı kalır ve onu uygularlarsa komünist ülkeler bunu fırsat bilir ve bu durum şiddetli bir devrime yol açar ve Japonya'yı işgal ederler. Aynı zamanda demokratik ülkeler, Japonya'yı kendi değerli stratejik gelişmiş üsleri yaparlar. Ne olursa olsun bizim, bugünün şiddet medeniyetinin isteğiyle ezilmekten, onursuz hâle getirilmekten ve öldürülmekten kaçınabilmemiz mümkün değildir.²⁶²

262 Fujii Nichidatsu, *Kill Not Life: Fussesho*, çev. Yumiko Miyazaki. Leverett, MA: Nipponzan Myohoji New England Shanga, 1985, s. 15. Fujii'nin vaazından yapılan bu alıntıda Nipponzan Myohoji tarafından hazırlanan tercümei kullanıyorum.

Ancak Fujii'nin yazısında pasifist konum için temel olan can alma konusundaki yasağın mutlak olmasına gerek olmadığına dair imalar vardır. Birleşik Devletler'in Vietnam Savaşı'na müdahalesi sırasında Fujii tarafından ABD'in askerî birliklerine karşı savaşan Vietnamlı ulusalcılara öncelik verilmiş ve hatta onların silahlı mücadelesi, şiddet içermeyen direnişe bir örnek olması için sunulmuştur. Onun ABD eleştirisi, çoğunlukla askerî güce dayanmasına yöneltilmiş olsa da Japonya için önemi aşikâr olan bir mesele ve benim de daha sonra kendisine döneceğim nükleer silahların üretilmesi ve kullanılması üzerinde odaklanır. Nükleer silahların geliştiricisi ve kullanan yegâne ulus olan ABD, Fujii tarafından "insanlığın düşmanı" ve "medeniyeti yok eden bir suçlu" addedilerek kınanır.²⁶³

Soka Gakkai

Aforoz edildiği 1991'e kadar Soka Gakkai, resmen Budist Nichiren Shoshu fırkasının içinde sivil bir hareketti. Bununla birlikte ana gövdesinin onayını kaybetmesi bu grup üzerinde kalıcı bir olumsuz etki yaratmış gibi görünmüyor, çünkü kurumsal anlamda güçlü kalmaya devam etmiş ve 8 milyon mensubu onu Japonya'daki en büyük yeni dinî hareket hâline getirmiştir. Ayrıca büyük ölçüde siyasi faaliyetlerinin neticesi ise Japonya'da hâlâ önemli tartışmalara konu olmayı sürdürüyor olmasıdır.

Soka Gakkai, 1930'da eğitim felsefesinde yaratıcılığın ve kişisel tecrübenin rolünü vurgulayan bir eğitimci olan Makiguchi Tsunesaburo tarafından kuruldu. Asıl -Soka Kyoiku Gakkai veya Değer Yaratıcı Eğitim için Akademik Dernek- isminin işaret ettiği gibi kökenleri itibarıyla bu grup, her şeyden önce Makiguchi'nin felsefesiyle ilgilenen eğitimcilerden oluşmaktaydı. Ancak Makiguchi, 1928'de bir tanıdık vasıtasıyla Nichiren Shoshu ile ilgilenmeye başladı ve 1930'ların ortalarından itibaren onun etrafında toplanan grup tedricen dinî bir karakter kazanmaya başladı. Makiguchi ve onun önde gelen talebesi Toda Josei savaş dönemi hükûmetinin dinî siyasetine muhalefetleri nedeniyle mahkûm edildi ve Makiguchi, 1944'ün sonlarında hapisteyken öldü. Bunun sonucunda grup, savaşı takiben Soka Gakkai'yi yeniden inşa etmesi için Toda'ya müracat etti. Toda'nın öldüğü 1958'de Soka Gakkai'ye 800 binden fazla ailenin üye olduğunu iddia etmesi bu görevdeki başarısını kanıtlar.

263 Fujii Nichidatsu, *Buddhism for World Peace: Words of Nichidatsu Fujii*, çev. Yumiko Miyazaki. Tokyo: Japon-Bharat Sarvodaya Mitrata Sangha, 1980, s. 176.

Bu fenomenal büyüme, en azından kısmen Gakkai üyeliğinin yoğun taraftar kazanma faaliyetlerinin sonucuydu. Bunlar, aşırı polemiklerin kullanımıyla potansiyel yeni üyeleri yıpratmaya çalışan *shaku-bhuku* olarak adlandırılan metot üzerinde odaklanmış faaliyetlerdi. Toda'nın liderliği altında Soka Gakkai, 1955'te yapılan yerel seçimlerde kendi adaylarının yüzde 50'den fazlasını finansa ederek siyasete dâhil olmaya başladı. Siyasete ilgisinin artması ve hem yerel hem de ulusal seçim kampanyalarında gösterdiği başarının ardından Soka Gakkai kendi siyasi partisi Komeito'yu 1964'te kurdu. "Küresel ulusalcılık" ve "beşerî sosyalizm"e dayanan dünya barışını tesis etmeye yönelik parti anayasasıyla Komeito, muhafazakâr yönetim ve sosyalist muhalefet arasında orta bir yol tuturmaya çalıştı. Takip eden yılda yapılan seçimlerde Komeito, kendisini Japonya'daki üçüncü en büyük parti hâline getiren 5 milyonun üzerinde oy topladı. Ardılı olan Yen Komeito şimdilerde Liberal Demokratlar tarafından yönetilen koalisyon hükûmetinin küçük ortağıdır.

Soka Gakkai, pasifist bir grup olduğunu iddia eder ve uzun süredir nükleer silahlara karşı hareketlere ve barışçı eğitim faaliyetlerine katılmaktadır. Toda'nın halefi Ikeda Daisaku, Birleşmiş Milletler Genel Kurulunda silahsızlanmaya dair hususi oturumlarda konuşan ve Birleşmiş Milletler Barış Ödülü'nü 1983'te alarak uluslararası barış forumlarının önde gelen isimlerinden biri oldu. Barış ve silahsızlanmaya dair sayısız önerisinde Ikeda, evrensel silahsızlanma ideali ve çatışmaların müzakere yoluyla çözümü hususuna sürekli atıfta bulunur. Savaşın bir egemenlik hakkı olduğunu reddeden savaş sonrası Barış Anayasası'na yönelik herhangi bir değişikliğe karşı çıkıldı ve Anayasa, bütün milletler için bir model kabul edildi.²⁶⁴ Japonya Öz Savunma Kuvvetlerinin anayasallığına dair bir Yüce Mahkeme kararının yokluğu kınandı;²⁶⁵ bu güçlerin, BM'in Barışı Koruma Operasyonları'nın bir parçası olması ve denizaşırı kullanımı yasaklandı²⁶⁶ ve Japon yönetimi Birleşmiş Milletlerin nükleer şemsiyesi altında himaye aramasından dolayı eleştirildi.²⁶⁷ Ancak Soka Gakkai'nin, Yeni Komeito'ya desteği devam ederken bütün bu ilkelerden taviz verdiği görülür.

264 Ikeda Daisaku, *Proposals on Peace and Disarmament: Toward the 21st Century*. Tokyo: Soka Gakkai International, 1991, s. 66.

265 *a.g.e.*, s. 16.

266 *a.g.e.*, s. 132.

267 *a.g.e.*, s. 9.

Böylesi bir güç kullanımının sorumluluğunu ulus devletten Birleşik Milletler gibi uluslararası yapıya kaydırmakla birlikte Ikeda'nın kendisi de düzeni korumak adına zaman zaman güce ihtiyaç duyulmasını kabul eder. Mesela Japonya'nın Birleşik Milletler Güvenlik Konseyindeki daimî üyeliğine -bu tür üyelerin kolektif güvenlik faaliyetlerine katılma zorunluluğu şeklinde algılanan ve yerine getirilmesinin Japonya Anayasası tarafından yasaklandığını savunduğu bir yükümlülüğe dayanarak- izin vermemekle birlikte bu yasağın Japonya'ya mahsus olduğu düşünülür.²⁶⁸ Özellikle, müşterek güvenliği sürdürmek için zorunlu güç kullanımı Körfez Savaşı durumunda kabul edilmiştir.²⁶⁹ Kamu siyasetinin oluşumuna fiili müdahaleyi seçerek Soka Gakkai ve Ikeda, kendi pasifist ideallerinden taviz vermeye zorlandılar. Onların tutumu, her hâlükârda güç kullanımını yasaklayan katı pasifist tercihten ziyade en iyi biçimde güç kullanımını sınırlamaya yönelik bir çağrı olduğu varsayılabilir. Gerçekten de siyasetle ilgisi daha az olan her grup, Rissho Koseikai tarafından işaret edildiği gibi bu tutuma meyyaldir.

Rissho Koseikai

6,5 milyon üyesi olduğunu iddia eden Rissho Koseikai, Budist gelenek içindeki kitlesel bir dinî hareket olan Soka Gakkai ile rekabet hâlinindedir. Rissho Koseikai da 1930'larda kuruldu ve savaş sonrası, şehirli Japonya'da üye edinmede muhteşeme bir başarı elde etti. Bir şekilde Soka Gakkai'den radikal şekilde -herhangi geleneksel bir Budist fırkasından ayrı kalmak ve başka dinî gruplarla iş birliği siyasetini sürdürmek- farklı bir yol takip etmekle birlikte bu iki grup arasındaki rekabet, zaman zaman aşikâr hâle geldi ve çok şiddetli bir biçim aldı.

Rissho Koseikai, Niwano Nikko ve Naganuma Myoko tarafından Mart 1938'de kuruldu ve onların ortak liderliği altında Nagamuna'nın yirmi yıl sonraki ölümüne kadar devam etti. Niwano, bir kısmı hâlâ Rissho Koseikai içinde uygulanmakta olan çeşitli halk dinî uygulamalarıyla ilgilenirken Koseikai'nın erken dönem gelişiminin hangi yönde olacağı üzerinde önemli bir tesirinin olmasını mümkün kılan karizmatik gücün sahibi Bayan Naganuma'ydı. Naganuma'nın 1957'deki ölümünün arkasından otorite, Niwano'nun şahsında ve onun yönlendirmesi altında Koseikai, dinlerarası diyalog hareketlerin ve barışı teşvike yönelik ortak faaliyetlerin lideri hâline geldi.

²⁶⁸ *a.g.e.*, s. 132.

²⁶⁹ *a.g.e.*, s. 129.

Niwano, kuzey Japonya'daki bir çiftçi köyünde geniş bir ailede doğdu. Burası, her türlü anlatının onun karakter ve dinî inançları üzerinde belirleyici etkiye sahip olduğu bir çevreydi. Dürüstlük, sıkı çalışma ve uyumlu ilişkiler gibi geleneksel değerlerle yoğrulmuş kendi neslinden birçok kişinin yaptığı gibi o da Tokya'ya gitmek için 17 yaşında bulunduğu yeri terk etti. Niwano orada, 1935'te Nichiren Budist geleneğindeki yeni bir hareket olan Reiyukai'ye katılmadan önce çeşitli kehanet biçimleri ve halk dini uygulamalarıyla ilgilenmeye başladı. Reiyuka'da Budist doktrinlerinin formel incelemesine yönelik bir ilgi geliştirdi ve geleneksel değerlerin, halk dinî uygulamalarının ve Budist doktrin üçlüsünün etkisi onun kurduğu grubun inanç sistemine katkıda bulundu.

Diğer birçok yeni dinî grup gibi Rissho Koseikai da erken savaş sonrası dönemde bağımsız adayları destekleyerek siyasetle ilgilenmeye başladı. 1960'ların ortalarında Komeito'nun teşekkülünden sonra Koseikai, git-tikçe artan biçimde, Soka Gakkai'nin siyasi faaliyetlerine muhalefetin bir parçası olarak rakip Liberal Demokratik Parti'yi (LDP) destekledi. Ancak muhafazakâr partinin savaş suçlularını da içerecek şekilde Japon-ya'nın savaşta kaybedilenlere hasredilmiş bir Şinto kurumu olan Yasukuni Mabedi'ni resmen kabulü ve ona destek sağlama çabaları nedeniyle LDP ile olan ilişki kötüye gitti.

Bu türden siyasi faaliyetlere ilaveten Rissho Koseikai, sivil ve dinlerarası ilişkilerini teşvike yoğunlaşmayı seçti. 1970'te Niwano, Kyoto'daki I. Dünya Din ve Barış Konferansının düzenlenmesinde etkili oldu ve Rissho Koseikai, hem ulusal hem de uluslararası düzeyde bu dinlerarası yapının işleyinin merkezi şahsiyeti olmayı sürdürdü. 1978'te Niwano Barış Vakfı, Asya'da olmak üzere gelişim projelerine fon sağlamak ve barış araştırmalarını teşvik etmek öncelikli maksadıyla tesis edildi. Aynı yıl Niwano da Silahsızlanma Üzerine Birleşmiş Milletler Genel Kurulu İlk Hususi Oturumunda konuşma yapmak üzere davet edildi.

Niwano ve Rissho Koseikai, katı bir pasifizmi savunmadılar. Onun yazılarında Öz Savunma Kuvvetlerinin zorunluluğu, kamu güvenliği benzetmesi aracılığıyla açıklanır. Niwano, hepimizin kapımızı kapatmanın ya da bir polis birimi bulundurmanın zorunlu olmadığı bir toplumda yaşamayı istemekle birlikte insanlığın henüz bunun mümkün olduğu bir safhaya erişemediğine işaret eder. İnsanlığın ve özellikle de dindarların önündeki zorluk; gerçekliğin ideali yansıtmamasını sağlamak, gücün veya

güç tehdidinin artık gerekli olmadığı bir dünya yaratmaktır. Ancak bu ideal gerçekleştirilinceye kadar gücün zorunluluğu kabul edilir.²⁷⁰ Fakat Niwano adalet anlayışına, normalde gücün ne zaman gerekli olduğuna karar vermede bir ölçüt işlevi gören ahlaki temele karşı bir güvensizlik gösterir. Bu anlayış, hoşgörünün yokluğundan ve özellikle de nükleer silahlar çağında anlamdan mahrum oluşu nedeniyle eleştirilir. Bu argümanlar, çoğu zaman alternatif savaş teorileriyle ilgili çağdaş düşünceleri savunmakla birlikte gücün ne zaman kullanılması gerektiğini belirleyen bir alternatif ölçüt vermez.

Bu üç grubun doktrinleri, pasifist retoriğin hâkim olduğu ancak bu tutumun etkilerine dair çok az farkındalığın bulunduğu kamusal tartışmayı yansıtır. Her ne kadar mümkün olduğunca güç kullanımından kaçınılması gerekse de güç kullanımını gerektirebilecek bazı aşırı durumların var olduğu muğlak bir şekilde de olsa kabul edilir. Ancak “pasifist” bir konumu sürdürme arzusunu yerine getirmede bu durumları somut anlamda neyin oluşturabileceğine dair tartışmadan kaçınılır.

Şimdi, Japonların dinindeki barış anlayışının medeniyetsel unsurundaki savaş sonrası gelişime dönüyoruz.

Shuyodan Hoseikai

Shuyodan Hoseikai, yaklaşık 12.000 üyeyi içeren nispeten küçük bir dini gruptur. Onun inanç ve uygulamaları, kurucusu Idei Seitaro tarafından ifade edildiği gibi hem halk dini geleneklerini hem de Japon popüler ahlakını yansıtır.

Idei Seitaro, bu yüzyılın başında Tokyo’nun fakir bir çiftçi topluluğuna doğdu. Bölgenin zaten verimsiz olan toprağı çoğunlukla bölgesel madencilik operasyonlarıyla kirletirilerek tamamen kullanılamaz hâle getirildi. Idei 15 yaşında Tokyo’ya gitti ve gelecek birkaç yılı ayakkabı parlatarak, gazete dağıtarak ve başka sıra dışı mesleklerle maişetini temin ederek geçirdi. Zorunlu askerî hizmetini bitirdikten sonra 1923’te, Büyük Kanto Depremi’nin yaşanacağı tarihte bu olayın getirdiği acıları da tecrübe edeceği Tokyo’ya geri döndü. Idei’nin manevi yolculuğuna aşağı yukarı bu dönemde başladığına dair işaretler vardır. Tokyo’nun güney bölgesine olan kişisel manevi yolculuğu sırasında aldığı birkaç vahyi

270 Niwona Nikkoya, *Heiwa he no michi* [Barışa Giden Yol]. Tokyo: Kosei Shuppansha, 1972, s. 76-77.

hatırlamaktadır. 1920'lerin ikinci yarısında Idei, Tenrikyo'nun bir dalı olan Tenri Kenkyukai'nin aktif bir üyesi hâline geldi. Tenri Kenkyukai çağdaş toplumsal ve siyasi durum hakkında eleştirel bir tavır takınan, XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış yeni bir dinî gruptur. 1928'de Idei, Tenri Kenkyukai'nin 500 kadar üyesiyle birlikte yönetimi eleştiren broşürler dağıtmaktan dolayı tutuklandı.

Tutuklanmasından sonra Idei, bir süreliğine dinî faaliyetlerini durdurdu ve bir cephane fabrikasında iş buldu. Ancak 1934'te işi bırakıp dinî faaliyete geri döndü. Bu sefer bir tür mucizevi şifacı ve vaiz olarak bağımsız şekilde faaliyet gösterdi. 1935'te bir kez daha tutuklandı, tutuklanmasının bu sefer ki nedeni imparatorluğun yalnızca devletin bir organı olduğunu iddia eden çağdaş teoriyi desteklemesiydi. Bu düşünce, imparatorun yüceltilmesi ve tanrılaştırılması şeklindeki resmî devlet doktrinine zıttı. 1938'de hapisneden salıverilmesinin ardından Idei dinî faaliyetine geri döndü ve 1941'de daha sonra takipçileri olacak iki emekli kara ve deniz kuvvetleri memurunun yardımıyla ona yasal bir vakıf olacak şekilde Shuyodan Hoseikai'ı kurmasına izin verildi.

Hoseikai tarafından bir araya getirilen Idei'nin savaş yılları sırasındaki öğretisinin derlemesi,²⁷¹ onun konumunun belirsizliğini; siyasi suçlarından dolayı tutukluluk kaydı bulunan bir şahsın yine de en baskıcı iklimler içinde dinî bir grup kurmak için resmî izin elde etmeye muktedir oluşunu gösterir. Bütün insanları, özellikle de bir kimsenin düşmanlarını sevmeye ve onlara saygı göstermeye yönelik tavsiyelerin olduğu bu derlemede, savaşın zorunluluğunu kabul eden ve savaşı kazanmaya yönelik yenilenmiş ihtiyaç duyulduğunu belirten görüşler de bulmak mümkündür. Dahası Idei, bilfiil "Tanrılar Ülkesi" gibi kavramları, sık sık çağdaş toplumdaki adaletsizliği ve bozulmayı kınamada bir ölçüt vazifesi görür. Bu, kültürel üstünlüğün bir ifadesi olmaktan ziyade, söz konusu yüceltilmiş pozisyona uygun ahlaki gelişim çağrısıdır.

Savaşın sona ermesiyle birlikte Idei, Shuyodan Hoseikai'ın tesislerine "Barış Ülkeleri" ismini vermeye başladı ve organizasyonun maksadının dünya barışı tesis etmek olduğunu ilan etti. Hoseikai'ın Tokyo genel merkezinde her gün öğle vaktinde barış için dua etme uygulaması

271 Bu derleme üç cilt hâlinde Shuyodan Hoseikai tarafından 1980 ve 1982 arasında şu başlıkla basıldı: *Idei Seitaro Kunwashi [Idei Seitaro'nun Derlenmiş Ahlakî Konferansları]*. vol. 1-3. Tokyo: Shuyodan Hoseikai, 1980-1982.

1952’de başlatıldı. 1958’den itibaren Hoseikai, yurt içinde ve dışında farklı bölgelere Barış Sütunları dikmeye başladı. Keza 1970’lerin ortalarından itibaren yıllık barış yürüyüşü bu grubun faaliyetleri arasında sayılabilir. Ancak Shuyodan Hoseikai’ın barışa yönelik temel yaklaşımının bütün üyelerinin birseysel ahlaki gelişimi olduğu hususunda herhangi bir şüphe yoktur.

Bu grup daha ismiyle bile ahlaki gelişime olan öncelikli ilgisini belli etmektedir; zira “shuyodan” Ahlak Geliştirme Cemiyeti anlamına gelmektedir. Grubun öğretilerini özetleyen 10 Temel Mesele’de²⁷² takipçiler kendilerinin Tanrı’nın çocukları olduğunu idrak etmeye ve doğru biçimde yaşayabilecekleri tabiat yasasını öğrenmek için gayret göstermeye davet edilirler. Her şeye karşı müteşekkik olmaları ve çalışmanın değerini hatırlamaları söylenir. Evin reisine saygı gösterilmeli, çocuklar sevilmeli ve evin ahengini muhafaza edecek karşılıklı anlayış için gayret edilmelidir. Sözlerinin, eylemlerinin, neşeli ve sıcak bir kalple başkalarıyla olan ilişkilerinin farkında olmalılarıdır. Zenginliklerden dolayı başkalarını kıskanmamalı ya da erdemlerinden dolayı onlara imrenmemelilerdir. Kendilerinin hoşnutsuz olmalarına yahut hoşnutsuzluklarını dile getirmeye izin vermemeli; onun yerine mütevazı olmalı, herkesle çatışmadan kaçınmalı ve bütün insanlara saygı gösteren bir ruh geliştirmeliler. Kendi sorumluluklarını ciddiye almalı, üstlerinin emirlerini kabul etmeye hazır olmalı ve tereddütsüz onların işaret ettikleri yolu takip etmelidirler.

Fujii Kenji “gündelik yaşam ahlakı” denilen aile içi ve bir kimsenin çalışma arkadaşları ve komşularıyla olan ilişkilerine dair vurgunun birçok yeni dinî harekette müşterek olduğuna işaret etti.²⁷³ Ancak burada ilginç olan şey Hoseikai’ın açık bir şekilde bunu, dünya barışını tesis etme şeklindeki kendi çalışmasının temeli yapmasıdır. Kurucunun ifadeleriyle “Her şeye teşekkür etmek ve herkesle dostça ilişkiler hedeflemek, Shuyodan Hoseikai’ın öğretileridir ve bu, dünya barışını giden yoldur.”²⁷⁴ Ayrıca bu grubun tesislerine “Barış Ülkeleri” isminin verilmesi, Hosei-

272 “Shuyodan Hoseikai Koryo [Shuyodan Hoseikai’ın Öğretisinin Temel Noktaları]”, *Shinsbukyo jiten* [Yeni Dinler Sözlüğü], üyelerin el kitabı olarak yeniden üretildi.

273 Fujii Kenji, *Seikatsu kiritsu to rinrikan* [Gündelik Hayatın ve Ahlakî Görüşün Kuralları], *Shinsbukyo jiten* [Yeni Dinler Sözlüğü]. Tokyo: Kobundo, 1990, s. 236-251.

274 Shuyodan Hoseikai Misesu no Tsudoi, *Mujoken jikko* [Şartsız Uygulama]. Tokyo: Shuyodan Hoseikai Misesu no Tsudoi, 1980, s. 306.

kai'in inançlarında, burada meydana gelen çeşitli faaliyetlerin özellikle de üyelerin birbirleriyle karşılıklı etkileşimleri ve grupların öğretilerinin incelenmesinin dünya barışının tesisine yönelik bizatihi etkili olduklarına işaret eder.

Medeni bölünme

Yukarıda kurucusu, Fujii Nichidatsu'nun etkisi altında Nipponzan Myohoji'nin mutlak bir pasifizmin imkânına dair eğilimi, Birleşik Devletler'in Vietnam Savaşı'na müdahalesiyle ilgili devam ettirmediğini yukarıda gördük. Onun ABD'in müdahalesine muhalefeti, en açık bir biçimde, savaş ve barış hakkındaki Japon dinî düşüncesinin savaş sonrası dönemde nasıl geliştiğini ortaya koyar. Bu gelişmenin izini sürmeye Fujii'nin 1930'lardaki toplantılarından birisinde Hindistan'da kendi misyonunu açıklamak maksadıyla Gandhi'ye verdiği bir mektubun muhtevasına bakarak başlayabiliriz.

Fujii, Japon medeniyetinin hakiki annesinin Budizm olduğuna dair inancını ifade ederek başlar ve söz konusu Budizm'in bizatihi doğduğu ülkede takipçiler bulamamasına dair üzüntüsünü dile getirir. Daha önce bütün dünyadaki çeşitli ülkelerin kınamalarına maruz kalmaya başlayan Japonya'nın Mançurya'daki askerî faaliyetleri meselesine geçen Fujii, Japonya'nın Çin'deki faaliyetleri yüzünden bir yalnızlık durumuna zorlanmış olduğunu kabul eder ancak bütün dünyanın silahlı baskı tehdidiyle karşı karşıya kalmış olsa bile Japonya'nın adil olduğuna inandığı yoldan ayrılmaması gerektiğini de söyler. Fujii, Japonya'nın alan itibarıyla küçük bir ülke olmakla birlikte onun 2600 yıllık tarihinde yabancı bir gücün işgaline maruz kalmamış olması gerçeğinin boyutuyla orantısız olan gücüne işaret ettiğini savunur. Dahası Fujii'ye göre kendisini yok olmaktan korumak için savaştığı bir ya da iki savaş dışında 2600 yıllık tarihinde Japonya, başka bir ülkeyi işgal etmemiştir. Gerçekten de Fujii dünyadaki başka hiçbir ülkenin Japonya gibi övünebileceği böylesine barışçıl bir tarihi olmadığını ifade eder. Japonya'yı böylesine barışçıl bir ülke yapanın din yani Budizm olduğunu ve bu sebeple de Japonya'nın kendisiyle kutsanmış olduğu barıştan başka ülkelerin de yararlanabilecekleri şekildeki inancın yayılmasının onun misyonu olduğunu söyle-

meyi sürdürür.²⁷⁵ Bu mektubun muhtevası, Fujii'nin durumunda söz konusu üstünlüğün temeli olarak Budizm inancıyla bağlantılı olan Japon etnik veya kültürel üstünlüğüne ilişkin bazı inançların kabul edildiğini açıkça yansıtmaktadır.

Japonya'nın savaşta yenilmesinin arkasından Fujii, kendisinin ve Nipponzan Myohoji'nin ne tür bir yol takip etmesi gerektiğini düşünmek için doğduğu yer olan Kumamoto'ya geri döndü. Japonya'nın tarihinin ilk yıllarında, Budizm'in ülkeye girişinden hemen sonra en huzurlu dönemini yaşadığını orada fark ettiğini söyler. Altın çağ hakkında şöyle yazar: "O çağda barışın tesisini sağlayan esas saik şüphesiz Budizm'di. Ben, beklenilebileceği üzere barışçıl kültürel bir milletin teşekkül ettiği ve ahlaki, düzenli bir toplumun o günlerde yalnızca Budizm vasıtasıyla ortaya çıktığına kani oldum."²⁷⁶ Budist inancının merkezinin Buda'nın röliklerini içeren bir anıt, *stupa* olduğuna dair inancını ifade etmeye devam eder. Nipponzan Myohoji'nin savaş sonrası birincil faaliyetlerinin Japonya'nın ve dünyanın geri kalan her yerinde stupalar yahut Barış Pagodaları dikme oluşunun gerisindeki itki hâline gelen bu inançtır. İlk stupanın yapımına aynı yıl Kumamoto Şehri'nde başlandı ve inşası 1954 yılında tamamlandı.

Keza 1950'lerin ortasından itibaren Nippon Myohoji, Fujii'nin Birleşik Devletler'in Asya'yı işgalinin vasıtalarından biri olduğunu ifade ettiği Japonya'daki ABD askerî üslerine karşı çıkmıştır.²⁷⁷ 1970'lerde Nipponzan Myohoji'nin üyeleri, aynı zamanda askerî maksatlarla özellikle de ABD'in Vietnam'ı işgalini desteklemek için de kullanılabileceği gerekçesiyle Narita'daki Yen Tokyo Uluslararası Havaalanı'nın inşasını engelleyen faaliyetlere iştirak ettiler.

Daha önce, Fujii'nin ABD müdahalesine karşı silahlı direnişi meşrulaştırdığını görmüştük. Bu -en azından kısmen-, Japonya'ya karşı atom silahları kullanmasından gelen ABD karşıtı bir yargıydı. Özellikle nükle-

275 Fujii'nin Japonca yazılmış olan mektubu, Gandhi'ye verilmeden önce öğrencilerinden biri tarafından İngilizceye tercüme edildi. Ancak ben, Fujii'nin 1983'te yayımlanmış vaazlarının bir derlemesi olan *Byakujū*'de istinsah edilmiş Japonca orijinalini bulmayı başardım. Fujii Nichidatsu, *Byakujū* [*Saygıdeğer Fujii Nichidatsu'nun Derlenmiş Vaazları*]. Tokyo. Nipponzan Myahoji, 1983, s. 74-83.

276 Fujii Nichidatsu, *My Non-Violence. An Autobiography of a Japanese Buddhist*, çev. Yamaori Tutsuo. Tokyo: Japon Buddha Sangha Press, 1975, s. 91.

277 *a.g.e.*, s. 118.

leer tehdit, Fujii tarafından kırılma noktasının bilimle inanç, Doğu ile Batı, Budizm ve öteki dinler arasına bulunduğu muhalif bir medeniyet taslağı geliştirmek için kullanıldı. Bu, Fujii'nin "Bilimsel Medeniyet ve Dinî Medeniyet" başlıklı bir vaazında en açık bir şekilde görülür. Burada, XIV. yüzyıldan bu yana Batı'da gelişen "bilimsel medeniyet" in Avrupa'daki yıkıcı savaşlara ve Avrupa sömürgeciliğinde yol açtığını ifade eder. Ayrıca bu medeniyet, bizatihi insanlığın kendisini yok etmekle tehdit eden nükleer silahlar gibi silahlar geliştirerek zirveye ulaşmıştır. Buna karşılık "dinî medeniyet", hayatın değerini öğretir ve insanlar arasında güvenin gelişimini teşvik eder. Fujii, saldırı savaşlarının Budizm'in etkisi sebebiyle nadir olduğunu söyleyerek Japonya'nın barışçı tarihiyle ilgili daha önceki iddialarını tekrarlamayı sürdürür.²⁷⁸

Bu yüzden Fujii'nin savaş sonrası düşüncesinde medeniyet fikrine dayanan barış anlayışını içeren muhalif taslak özellikle kendine esas aldığı Japon entosentrizminden bilim ve din, Batı ve Doğu, Budist inanç ve diğer dinler arasındaki ayrımlar temeline kaydı. Bu dünya görüşünde, özellikle Budist inancı olmak üzere inanç kültürünün yayılması dünyada barışının tesisi için zorunlu şart olduğu kabul edilir.

Fujii'nin medeniyet ayrımını esas kabul etmesi muhtemelen herkesten çok daha radikaldir. Japonya'daki dinî düşünceler ana akımının en önemli temsilcisi Soka Gakkai olabilir. Doktrinle uyumlu bir şekilde Soka Gakkai, Doğu ve Batı ayrımlarının ötesine geçen kapsayıcı bir paradigmaya, "üçüncü medeniyet" denilen bir senteze doğru yaklaşır.

Nipponzan Myohoji'nin oksidentalizm retoriğini andıran biçimde Soka Gakkai tarihin akışının yönünün Batı materyalizminin aksi yönüne ve Budizm'e, Budist maneviyatına döndüğünü savunur. Ancak bu birinin ötekinin üzerindeki bir hâkimiyetle değil daha ziyade ikisinin bir senteziyle sonuçlanacaktır ve tarihsel şartlar, Japonya'nın bu sentezde merkezi bir rol oynamasını zorunlu hâle getirmiştir.

Günümüzde, Batı materyalist vurgusunun trajik çelişkileri ve bozuklukları görünmeye başladığından tarihin akışı Doğu Budizm'inin önemine odaklandı... Tarihin durdurulamaz akışı Batılı, rasyonalist kültürü aşan, insanlığın daha yüksek bir düzeye uyanışı üzerinde kurulan bir medeniyeti icap ettirmektedir... Burada izin verirseniz Doğu ve Batı medeniyetinin sente-

278 Fujii Nichidatsu, *Tenku [Fujii Nichidatsu'nun Vaazaları]*. Tokyo: Nipponzan Myohoji, 1992, s. 22-25.

zi ve Japonya'nın misyonu hakkında bir iki kelime söyleyeyim. Meiji döneminden bu yana Japonya Avrupalılaşıma yolunu seçti ve Batılı duyarlılıkları kabul etti. Doğulu gelenekler de bir tren hattının son durağıymış gibi Japonya'da dinlenmeye başladılar... Japonya bir atom bombasına maruz kalan yegâne ülkedir. Ayrıca coğrafi açıdan o, dünya barışına katkı yapmak için uygun bir yer olan, Doğu ve Batı arasında bir köprüdür... Batı ve Doğu medeniyetinin buluşma noktası olan Japonya, yeni bir medeniyet inşa etmede liderlik rolünü üstlenme çağrısına ve sorumluluğuna sahiptir.²⁷⁹

Sonuç

Soğuk Savaş sonrası gerçeklikler özellikle de terörizme karşı savaş, Japon pasifizimini öne çıkardı. Hükûmetin, Anayasanın 9. maddesini değiştirmeye yönelik mevcut çabası tartışmayı daha da yoğunlaştıracaktır. Ancak görülmesi gereken hangi ölçütün nihai olarak güç kullanımının zorunlu yahut meşru olduğunu açıklamak için kullanılacağıdır. Barışçıl bir toplum tesisi için anahtar olan bireysel ahlaki gelişim, kültürel üstünlük veya ulusal misyon problematik olmaya devam etmekle birlikte organize dinlerde kişisel gelişim ve maneviyatı vurgulayan mevcut eğilimlerle birlikte bir hayli yankı bulacaktır.

279 Harashima Takeshi, *Soko Gakkai*. Tokyo: Seiki Shoten, 1969, s. 88-89.

V

Yahudilikte Savaş Normları

Jack Bemporad

Etik disiplini normların bir davranışa uygulanmasıyla ilgilidir; bu yüzden bir savaşta yıkıcı olarak faaliyette bulunma kapasitesi arttığında yahut emsali az veya hiç görülmemiş savaş benzeri veya savaş durumlarıyla karşılaştığımızda yalnızca büyük geleneklerdeki savaş tartışmasının bugün için hâlâ geçerli olup olmadığı araştırabilir.

Çağdaş dünyada savaş, tartışılmaya ve çözümlenmeye ihtiyaç duyan birçok ahlaki meseleye yol açar. Bu meseleler ulus devletlerin düşmanlarına ölümcül zarar vermelerine olanak tanıyan genişlemiş güçlerinden kaynaklanır. Nükleer savaşta bu zarar bütün dünyaya -bütün canlı hayata- varıncaya kadar uzanabilir. Bugün, kitle imha silahları (atomik, biyolojik ve kimyasal silahlar) sivil nüfusu tehdit ediyor ve terörist saldırılar, sivillere korku ve dehşet vermeye odaklanmış durumda. Keza modern savaş; Alman şehirlerinin ve Tokyo'nun yoğun bir şekilde bombalanması, Nagazaki ve Hiroşima'ya atom bombası atılması, Almanya'nın aldığı topraklarda uyguladığı zorla çalıştırma politikası ve ölüm kamplarında milyonlarca sivilin öldürülmesi gibi eylemler nedeniyle geleneksel anlamda kabul görmüş bazı temel ayrımları -ki bunların en önemli muharipler ve savaş dışılar arasındaki ayrımdır- belirsizleştiriyor gibi görünmektedir. Öldürülen muhariplerin savaş dışılara oranının grafiği çıkarılacak olursa savaşta eğilimin muharip kayıplarından çok savaş dışı kayıplara doğru olduğu görülecektir.

Bugün, savaşan bir devletle barışçı bir devlet arasındaki temel ayrım belirsizleştirildi. Soğuk Savaş kırılğan barışın çabucak şiddetli savaşa dönebileceği geniş etki alanları karşı karşıya getirirken terörizmin yükselişi ve onun devam eden tehdidi, barışı ve savaşı birbirinden ayırmanın güçleştiği bir alacakaranlık bölgesi yarattı.

Sivillerin öldürülmesi modern öncesi savaşta, özellikle dinî olanlarında, az rastlanır durumlardan değilse de geleneksel savaşın temel öncülü ve adil savaş teorilerinin temeli savaşanların savaşmayanlardan ayrılmasıdır. Bir savaşı adil yapan şey ahlaki temeldir: Savaşta öldürülenlerin asker olduğu -savaşanlar ve doğrudan savaşla uğraşmayanlar olmadığı- hususunda emin

olmaya azami dikkat gösterilmelidir. Cenevre Sözleşmeleri ve İnsan Hakları İzleme Örgütü gibi organizasyonlar savaş durumunda insan hakları ihlalinin belirlemede bunu esas ölçüt hâline getirdiler.

Silahların değişim ve kullanılma biçimi bunu karmaşıklılaştırdı. İntihar bombacıları gittikçe daha baskın hâle gelen postmodern savaşın -sivil-lerin öldürülmesine yoğunlaşan asimetrik savaş- en son ve en etkili silahlarıdır. Asimetrik savaşta intihar bombacıları, geleneksel savaş durumunun kurallarını ve ahlakını tepetaklak etmeleri nedeniyle geleneksel savaşta en yıkıcı silahın muadili kabul edilebilir.

Adil savaş gelenekleri iki sebepten dolayı ortaya çıkmıştır. Birincisi savaşın her zaman olabileceğine inanılmasıdır. İkincisi savaşta uygun olan ve olmayan davranışlarla ilgili ahlaki standartları, medeni ulusların ve bireylerin koymasına gerektiğine inanılmasıdır.

Adil savaşa dair iki alternatif -realpolitik ve pasifizm- en nihayetinde herhangi bir savaş etliğini reddeder. Realpolitik, ahlak kategorisinin savaşa uygulanamayacağını; pasifizmse masum insanların bile isteye öldürülmesi gayriahlaki olduğundan ve hiçbir birey gayriahlaki olanı yapacak şekilde davranamayacağından -tanımı gereği- bu şekilde öldürmeyi gerektiren savaşa bütünüyle ahlaki gerekçelerle izin verilmemesi gerektiğini iddia eder. Adil savaş kategorisinin zorunluluğu taraftarları, bu iki alternatifin de savunulamaz olduğunu ve adil bir savaş geleneğinin zorunlu olduğunu iddia ederler.

Yahudi geleneği, *jus ad bellum* ve *jus in bello* kategorileriyle faaliyet göstermemekle birlikte Kitab-ı Mukaddes ve rabbani kaynaklardaki tartışmaların birçok yönü bu mülahazalara benzerlik gösterir. Muayyen ifadeleri, savaşla uğraşmak için olduğu kadar savaşa gitmek için de haklı sebeplerle katkıda bulunan şeklinde kategorize edilebilir.

Yahudilik ve adil savaş teorisi arasındaki esas ayırt edici husus, savaşın tabii bir durum *olmadığı* ve evrensel barışın gerçeklik olacağı şeklindeki Kitab-ı Mukaddes ve daha sonra da Yahudi inancıdır. Hem Kitab-ı Mukaddes hem de rabbani kaynaklar bu noktayı vurgularlar: Metinler ve Yahudi geleneği savaşla olduğundan daha çok barış ve onun önemiyle ilgilenirler.

İbrani Kitab-ı Mukaddes'i

Kitab-ı Mukaddes'i gözden geçirirken her zaman onun betimlediği gerçekliği yaratmadığını aklımızda tutmamız gerekir. Yahudilik, savaşa dair

kendine has kuralları ve uygulamaları olan bir kabile toplumunda ortaya çıktı. Bu uygulamalar sıklıkla, Kitab-ı Mukaddes'in tarihsel kitaplarında kanıtlandığı gibi yok etmeye ve köleleştirmeye götürdü. Bu tür Kitab-ı Mukaddes savaşlarının tasvirlerinden birçoğuna bakıldığında İbrani Kitab-ı Mukaddes'in bu tür uygulamaları onayladığı sonucunu çıkartılabilir. Ancak bu metinleri okurken önemli olan şey, Kitab-ı Mukaddes yazarlarının kendilerini bu çevre değerlerinden ve uygulamalarından nasıl ayırmaya çalıştıklarını, toplumu ve insanlığı anlamamız için temel olan yeni fikirleri ve idealleri nasıl ortaya koyduklarını görmektir.

Kitab-ı Mukaddes'te savaş ve barışla ilgili en önemli metin Yasa'nın Tekrarı 20'dir. Bu bölümde Yahudi geleneğinde savaşla ilgili meselelerin birçoğu sunulur. Bunlar, İsrail için Savaşan Tanrı'yı içerirler:

1. Düşmanlarınızla savaşmaya gittiğinizde atlar, savaş arabaları ve sizden daha kalabalık bir ordu görürseniz onlardan korkmayın. Sizi Mısır'dan çıkaran Tanrınız RAB sizinledir.
2. Savaşa başlamadan önce kâhin gelip askerlere seslenecek.
3. Onlara şöyle diyecek: "Ey İsraililer, dinleyin! Bugün düşmanlarınızla savaşmaya gidiyorsunuz. Cesaretinizi yitirmeyin, korkmayın. Onlardan yılmayın, ürkmeyin.
4. Çünkü sizi zafere kavuşturmak üzere sizinle beraber düşmanlarınıza karşı savaşmaya gelen Tanrınız RAB'dir".

Özü itibarıyla bu paragraf Yahudilerin yaptıkları savaşta Tanrı'nın savaşçı olduğunu ifade eder. Savaşı icra eden yalnızca O'dur. Bu husus, askeri görevden muaf olanların hepsini listeleyen aşağıdaki paragraflarda gösterilir. Liste o kadar kapsamlıdır ki savaşa çıkacak orduyu kurmayı imkânsız hâle gelir ve İsrail için savaşan insan değil ancak Tanrı olduğu inancını pekiştirir.²⁸⁰

5. Görevliler askerlere şöyle diyecekler: "Yeni ev yapıp da içinde oturmayan biri var mı? Evine geri dönsün. Yoksa savaşta ölebilir, evine bir başkası yerleşir."
6. "Bağ dikip de üzümünü toplamayan var mı? Evine dönsün. Olur ya savaşta ölür, üzümü bir başkası toplar."

280 "Kutsal savaş" teriminin kendisi asla Kitab-ı Mukaddes'te geçmez, ancak temel kavram, Yahve'ye "savaş adamı" şeklinde gönderme yapan Çıkış kitabında açıkça ifade edildiği gibi savaşı icra eden Tanrı'nın olmasıdır. Savaş anlayışına yönelik Kitab-ı Mukaddes temel paradigması, Çıkış anlatısıdır. Umberto (Moshe David) Cassuto ona, özgürlüğün kaynağı ve halkı Mısır köleliğinden kurtaran Yahve'nin işlerini ayrıntılı bir şekilde anlatan büyük bir destan olarak gönderme yapar. *YWHV is a Man of War*'un [*YHWH Bir Savaş Adamıdır*] yazarı Millard Lind buna Çıkış paradigması adını verir. Antropomorfizmle suçlanan Septuagint (Yahudi kutsal kitaplarının MÖ 300-200'deki Grekçe tercümesi) Rabb'i "savaşı yok eden" şeklinde tercüme eder ve Roma İmparatoru Titus'un bir torunu, Yahudiliğe geçen ve Kitab-ı Mukaddes üzerine yazan Onkelos ise Rabb'i "savaşta kazanan", "fatih" sıfatlarıyla ifade eder.

7. “Bir kızla nişanlanıp da evlenmeyen var mı? Evine dönsün.
Belki savaşta ölür, kızı başka biri alır.”
8. Görevliler konuşmalarını şöyle sürdürecekler: “Aranızda
korkan, cesaretini yitiren var mı? Evine dönsün. Öyle ki,
kardeşlerinin yürekleri onunki gibi ürpermesin.”

Yeni evler, çiftçiler (bağ ekenler), damatlar ve savaş sırasında korkan veya duygusal açıdan merhamet göstermek hususunda hassas olanlar bütün bunların hepsi savaşa gitmekten muaftır. Bu yüzden Kitab-ı Mukaddes’te, birincil ihtiyacın savaş boyunca bile olsa yaşamın devamlılığını sağlamak olduğu görünür. Bu *pasukları*²⁸¹ düşmanlıkların başlangıcından önce barışı talep etme emri takip eder. 10. *pasuk* şöyle der: “Kendisine saldırmak için bir kasabaya yaklaştığında ona barışın şartlarını sunacaksın.” Yasa’nın Tekrarı 20, sebepsiz yıkıma karşı bir uyarıyla sona erer:

- 19: “Bir kente karşı savaşırken onu ele geçirmek için kuşatma
uzun sürerse ağaçlarına balta vurup yok etmeyeceksiniz. Ağaç-
ların ürünlerini yiyebilirsiniz ama onları kesmeyeceksiniz.
Çünkü kırdaki ağaçlar insan değil ki kuşatma altına alınız.”

Weinfeld, Yasa’nın Tekrarı 20’yi “idealize edilmiş bir karakterin nutukları” olarak betimler ve Yasa’nın Tekrarı 20 de dâhil Yasa’nın Tekrarı’nın çoğu kısmının kültürel gerçeklikten kaynaklanmayan spekülâtif düşüncelerin bir ürünü olduğunu ifade eder.²⁸² Boecker, Yasa’nın Tekrarı’nın temel bir özelliğinin “daha eski hukuki emirlerin teolojileştirilmesi” olduğunu yazar.²⁸³ Millard C. Lind, Martin Buber, Moshe Greenberg ve Gerhard von Rad gibi modern Kitab-ı Mukaddes âlimleri, Kitab-ı Mukaddes anlatılarında geçmişe yapılan atıfların ne kadar doğru yapıldığı hususunda anlaşılamamakla birlikte hepsi, savaşın Tanrı’nın İsrail adına yaptığı bir şey ve İsrail’in esasta Tanrı’nın hârikulade işlerinin pasif bir alıcısı olduğu hususunda uzlaşır. Yeşu 23: 3-13’te belirtildiği gibi “Sizden tek bir kişi bile onlardan bin tanesini bozguna uğratar, çünkü YHVH, sizin için savaşan sizin Tanrınızdır.”

Herkesin savaşa gittiği anlayışı hâkimler döneminin ayırt edici özelliği değildir; askerlerle ve paralı askerlerle savaşa gitmek yalnızca bir monarşi tesis edildiğinde olur. Monarşi kurumu Samuel’in zamanına kadar Yahudi geleneğinde yoktu çünkü Kitab-ı Mukaddes’in Tanrı ve O’nun Yasası tanımı Tanrı’yı en mutlak yönetici, nihai kral yapar.

281 Yazar burada “dize, ayet” anlamında da gelen *verse* kelimesini kullanmaktadır. Ancak Yahudi literatüründe kutsal kitap paragrafları için kullanılan tabir *pasuktur*. Bu yüzden yazar tarafından kullanılmasa da Yahudilerin kendi kullanımları olduğundan *verse* çevirisi için *pasuk* tercih edilmiştir —çev.

282 Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Winona Lake, IN: Eisenbraus, 1992, s. 51-52.

283 Hans Jochen Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and the Ancient Near East*, çev. Jerry Mosier. Augsburg: Fortress, 1980, s. 183.

Samuel anlatısı beşer bir kralın Tanrı'nın yönetimini ele geçirdiği yerde krallığın kötülüklerinin tasviri hususunda nettir. I. Samuel 8: 19-20 şöyle der: "Orada onlar [halk] şöyle dedi, 'Hayır, bizi yönetecek bir kral olsun, böylece biz de bütün uluslar gibi olacağız. Kralımız bizi yönetecek, önümüzden gidip savaşlarımızı sürdürecektir'" ve Hezekiel 20: 30, başka uluslar gibi olmanın putperestliği de beraberinde getirdiğini iddia ederek aynı noktanın üzerinde durur. Peygamber "Sizin zihninizde olan -bu düşünce, 'ülkelerin kabileleri gibi biz de uluslar gibi olalım ve oduna ve taşta tapalım'- asla olmayacak" dediğinde İsraililerin krallığa yönelik arzularını pagan krallığın, kibir ve -kendini yüceltme ve Tanrı'nın iradesini reddetme şeklinde tanımlanan- putperestliğin ayartmasına, bu ayartmanın da savaşa götürmesinin kaçınılmaz olduğu düşüncesine bağlar.

Ancak yıllar geçtikçe ve komşu Filistin milletinin saldırı tehdidi arttıkça halk kendilerini yöneticilerin (Asur, Mısır) meclislerinde temsil edecek, ihtiyaç olduğunda onlara liderlik edecek bir kralın tahta çıkmasını istediler. Savaşçı olarak Tanrı inancının bu kaybı onların nihai çöküşlerine yol açtı. Baskı altında Tanrı bir Yahudi krallığının tesisini onayladı.

Komşu halkların krallıkları hakkındaki hangi hususun Kitab-ı Mukaddes yazarlarının onu Tanrı'nın krallığıyla karşılaştırmasına yol açtığını anlamak önemlidir. Tsevat şöyle söyler:

Kitab-ı Mukaddes'e göre krallığın anlamı, insan için güç birikiminin ve devamının reddidir. Toplumdaki güç Tanrı'nındır; O, gücün, otoritenin, emrin yegâne kaynağı ve ülkenin sahibidir; ahlakın, yasanın ve yargının sahibidir; özgürlüğü ve eşitliğin ölçüsünü koyan O'dur; çöldeki yolculukların ve kasabalardaki savaşların lideri O'dur. VIII. yüzyıl [MÖ] itibaren tanrısal krallık fikri, halkın yöneticileri tarafından daha çok ihmal edildi ve gerçeklik, bu anlayışla daha çok çatışmaya girmeye başladı. İşte o zaman büyük peygamberler, dönemlerinin gerçekliğini bu düşüncenin ölçütlerine uydurmak için ortaya çıktılar.²⁸⁴

Buber, Tanrı'nın Krallığı arketipinin Kitab-ı Mukaddes tarihi için belirleyici olduğunu açıklar. Her şey Tanrı'yı mutlak kral ve O'nun yasanının mutlak yasa olduğunu kabul eden teolojik mercekler vasıtasıyla görülür. Komşu milletlerin putperestlik uygulamaları üzerinde hâkim olacak olan O'nun yasasıdır. Gerçekten de Kitab-ı Mukaddes'in Kenanlıların yok edilmesinin meşruiyeti için verdiği gerekçe, İsrail'in putperestliğe düşmesinden ve bunun en korkunç yönü olan çocuk kurbanı

284 Matitiahu Tsevat, *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies*. New York: KTAV Publishing, 1980, s. 91.

uygulamasından kurtarmaktır. Ve Samuel açıkça, insanların Tanrı'yı kendi kralları oluşunu reddettiklerinde ve bir yönetici hususunda ısrar ettiklerinde kötülük yaptıklarını ifade eder (Bölüm 12). Çünkü bir insan kralın yöntemleri onları savaşa sokacak ve putperest ayartmalara açık hâle getirecektir.

Peki niçin bu kadar hayatidir? Çünkü putperest milletlerin sorunu, tanrılarının da inananlarıyla aynı adaletsizlikleri yapması ve bu tür putperest eylemlerin mantıksal neticesinin savaş olmasıdır. Mesela bu yüzden ki yalnızca Tanrı, Mısır tanrılarını yargılayabilir. Tanrı, kendini ilahlaştırma ve tekebbür gibi kötü unsurların beden bulmuş hâli olan firavuna savaş açmıştır (Mısır'dan Çıkış 12: 12).

Mezmurlar 82: 6-7 bakış açısından, pagan tanrılarının başarısızlıklarının sebebi onların doğal adaletsizlikleridir ve bu dünyada doğruluğu ve adaleti tesis için Tek Tanrı'nın yönetimine ihtiyaç vardır. Savaş, muhtemelen beşer hükümdarlar mutlak sınırsız güce sahip olduklarında vuku bulacak olan korkunç bir kötülüktür. Savaşın yol açacağı tahribatı bilen edebî (kendi isimlerini taşıyan kitaplara sahip olan) peygamberler bize evrensel barış vizyonu verirler. Mika 4, Yeşaya'nın (2: 4) sözlerini tekrarlar:

O gün sizinle alay edecekler. Sizin için şu acıklı ezgiyi söyleyecekler:

“Büsbütün mahvolduk! RAB halkımızın varını yoğunu başkalarına bölüştürüyor, topraklarımızı hainlere dağıtıyor.”

Bu, peygamber Hoşea'nın Tanrı'yı şöyle derken iktibas ettiği Hoşea 2: 18-20'de yeniden teyit edilir:

Kırdaki hayvanlarla, gökteki kuşlarla, toprakta yaşayan canlılarla halkım için o gün antlaşma yapacağım; ülkeden yayı, kılıcı, savaşı kaldıracağım, güvenlik içinde yatıracağım onları. Seni sonsuza dek kendime eş alacağım; doğruluk, adalet, sevgi, merhamet temelinde seninle evleneceğim. Sadakatle seninle evleneceğim RAB'bi tanıyacaksın.

Keza Tanrı halkına, silahlarına ve müttefiklerine güvenmemesi hususunda tavsiyede bulunur. Hoşea 14/ 3 bunu açıkça ifade eder: “Asur kurtaramaz bizi, savaş atlarına binmeyeceğiz. Artık ellerimizle yaptığımıza ‘Tanrımız’ demeyeceğiz.” Tanrı'nın yönetimi, bir barış saltanatı meydana getirecek: “O günde, İsrail yeryüzünde bir kutsama olsun diye Mısır ve Asur'la birlikte üçüncü bir ortak olacak çünkü RAB, ‘Kutlu olsun benim Mısır halkım, benim elimin emeği Asur ve benim kendi halkım İsrail’ diyerek onları kutsayacak” (Yeşaya 19: 25).

İbrani Kitab-ı Mukaddesi'nin barış üzerindeki vurgusu dikkate alındığında o zaman niçin Yasa'nın Tekrarı 20: 16 ve diğerlerinin yedi putperest milleti yok etmeye dair bir emri içerdiği sorulabilir:

Ancak Tanrınız RAB'bin size miras vereceği bu halkların kentlerinde soluk alan hiçbir canlıyı yaşatmayacaksınız ... Öyle ki, ilahlarına taparken yaptıkları iğrençliklere uymayı size öğretemesinler, siz de Tanrınız RAB'be karşı günah işlemeyesiniz.

Birçok Kitab-ı Mukaddes metni monoteizmin, Kitab-ı Mukaddes çevresini teşkil eden kabilevi uygulamaların üzerine eklendiğine ve Kenanlıların toplu bir şekilde öldürülüşlerini gösteren paragraflara rağmen tarihsel açıdan durumun öyle olmadığına işaret ederler. Daha sonraki Kitab-ı Mukaddes metinleri bir soykırımın olmadığını ve soykırıma hedef olan putperest kabilelerin, Yeşu'nun fetih savaşından ve İsrail krallarının başlattıkları savaşlar sonrasında var olmaya devam ettiklerini çok net bir şekilde ifade eder. Bir uyuşum kontrolünün açıkça gösterdiği gibi Hâkimler'in ilk bölümünde ve diğer birçok yerde buna kanıt bulunur.²⁸⁵

Bu yüzden, Kitab-ı Mukaddes dönemi boyunca bile Kenanlıların öldürülmesi iddiasının, Yasa'nın Tekrarı'nın ve Tevrat'ın derlendiği dönemde bütün İsraililerin Musa ile Sina Dağı'nda birlikte bulunan kimseler olduğu ilkesini meşrulaştırmak maksadıyla uzak geçmişin bir yansıması olması mümkündür. Ayrıca Tevrat Filistilere, Fenikelilere veya İsrail'in yakın çevresinde bulunan öteki halklara karşı daimî bir kutsal savaşı vurgulamaz -yani Moablılarla evlenmeyeceksin vs. vardır ancak onları yok edeceksin, diye de emredildiği yoktur-. Rut Kitabı, Moablıların bile, Yahudi Mesih'in anne tarafından atası dönüştüğüne şahitlik eder.²⁸⁶

Kitab-ı Mukaddes'te savaş bir sapma, barışsa bütün insanlık için bir idealdir. Bu hâliyle İsrail hususi bir statüye sahip değildir ve başka herkes için belirlenmiş aynı ölçütlerle yargılanır. Eğer o, Kenanlıların putperest uygulamalarını reddetmez ve ahite bağlı kalmaz ise başka milletlerle aynı kadere maruz kalacaktır. Bu, Peygamber Amos'un 3: 2'de söylediğiyle tasvir edilir: "Ben yalnızca seni tanıyorum. Bu yüzden seni bütün günahlarından dolayı cezalandıracağım" ve yine Hoşea 13: 9'da: "Ey İsrail seni yok edeceğim, kim sana yardım edebilir? Nerede şimdi seni kurtaracak olan kralın? Nerede seni savunacak bütün prenslerin -onlarla ilgili şöyle demiştin, 'Bana Krallar ve Prensler ver'- Kızgınlığıma rağmen sana krallar verdim ve gazabım sebebiyle onları aldım."

285 Mesela Hititleri ele alın. Onlar, Yeşu'da, Hâkimler'de, hem Samuel hem de Krallar, Tarihler, Ezra, Nehemya ve Hezekiyel'de, diğer milletlerin görüldüğü gibi görünürler.

286 Robert Seltzer'le kişisel mülakat.

Bunun sebebi, pagan hükümdarlarının aksine bir Yahudi hükümdarın Tek Tanrı'nın yasasıyla, Tevrat'la sınırlanmış olmasıdır. Yasa'nın Tekrarı'nın 17: 14-20 yasaları bunu şöyle ifade eder:

Senin Tanrın RAB'bin sana verdiği bir toprağa girdiğinde ve onun sahipliğine ele geçirdiğinde Tanrınız RAB'bin size vereceği ülkeye girip orayı mülk edinerek yerleştiginizde ve “Çevremizdeki ulusların tümü gibi biz de başımıza bir kral atayalım.” dediğinizde atayacağınız kral, Tanrınız RAB'bin seçtiği kişi olmalıdır. Atayacağınız kral kendi kardeşlerinizden biri olmalı. İsraili kardeşlerinizden olmayan birini, bir yabancıyı kral seçmeyeceksiniz. Kral çok sayıda at edinmemeli, daha çok at satın almak için halkı Mısır'a göndermemeli. Çünkü RAB size, “Bir daha o yoldan dönmeyeceksiniz.” dedi. Atayacağınız kral, yüreğinin RAB'den sapmaması için çok kadın edinmemeli, büyük ölçüde altın, gümüş biriktirmemeli. Kral tahtına oturunca Levili kâhinlerin koruması altındaki Kutsal Yasa'nın bir örneğini kendisi bir kitaba yazacak. Bu yasa örneğini yanında bulunduracak, yaşamı boyunca her gün onu okuyacak. Öyle ki, Tanrısı RAB'den korkmayı, bu yasanın bütün sözlerine ve kurallarına uymayı öğretilsin; kendini kardeşlerinden üstün saymasın, Yasa'nın dışına çıkmamasın; kendinin ve soyunun krallığı İsrail'de uzun yıllar sürsün.

Pagan yöneticilerden bir biçimde Tevrat'takileri andıran herhangi moral veya etik kodlara bağlı kalmaları istenmez. Çünkü onlara göre krallığın amacı fetih olduğu için savaş kaçınılmazdır. Tevrat'a göreyse İsraililer savaştan kaçınmalıdır. İsrail kralları Tanrı'nın huzurunda ona karşı hesap verebilir olmalıydı. Rabbani yorumlarda başka unsurlar -Sanhedrin halkın temsilcisi vazifesini yüklendi; kontrol ve denge sistemini devam ettirmede önemli bir rol oynadı- gücün siyasi yahut dinî, herhangi bir kontrolsüz kullanımına engel olmak amacıyla ilave edildi.²⁸⁷

Ravitzky, Tanhuma Şoftim 18'i (“Tevrat'ta yazılan her şey, barış için yazıldı.”) ve “Peygamberler, bütün halkların ağzına barış kadar yaramazlığı da koydular” ve “Tanrı Kudüs'e, onların [İsrail] yalnızca barış sayesinde kurtulacaklarını bildirdi/ ilan etti.” şeklindeki ifadeleri Bamidbar Rabah

287 Bir Sanhedrin (İbranice: סנהדרין; Yunanca: συνέδριον), “beraber oturma”, buradan da “toplantı” ya da “konsil/ meclis”), Kitab-ı Mukaddes bakımından her şehirde zorunlu tutulan 23 hâkimden oluşan bir meclistir. Büyük Sanhedrin, antik İsrail'in yüce mahkemesini ve yasama organını teşkil eden en büyük Yahudi hâkimlerinden 71 tanesinden oluşan bir meclistir. Büyük Sanhedrin, bir baş yargıçtan (Nasi), bir baş yargıç yardımcısından (Av Beit) ve 69 genel üyeden oluşur. Bunların hepsi, toplu hâlde yarım daire şeklinde otururlar. “Sanhedrin” niteliyici olmaksızın kullanıldığında Büyük Sanhedrin'e gönderme yapar. Kudüs'teki Mabed, (MS 70'te yok edilmesinden önce) ayaktaiken Büyük Sanhedrin, bayramlar ve Şabat'tan öncesi hariç gün boyunca Mabed'deki Yontma Taş Salonu'nda toplanırdı.

Naso 11'i iktibas ederek barışın, Tevrat'ın nihai maksadı olduğu şeklindeki rabbani inancı özetler.²⁸⁸

Rabbiler ve savaş

Savaş hakkındaki Talmut ve rabbani tartışmalarını daha iyi anlayabilmek adına ilk önce ikili yasanın -yazılı ve şifahi gelenek düşüncesi, Mişna ve Talmudlar- Mabel'in tahribinden ve Romalıların Kudüs'ü harap etmelerinden sonra kodifiye edildiğini belirtmek gerekir. Bu sırada, dinî otoriteyi kendilerine nakletme sırasında savaşı tecrübe etmiş olan rabbiler arasında bir savaş korkusu vardı. Solomon; Mişna ve Talmudların derlendiği zamanda Yahudilerin siyasi bağımsızlıklarını kaybettiklerini ve Yasa'nın Tekrarı 20'ye dayanan hukukun operasyonel hukuktan ziyade Mesihçi spekülasyonun tarihsel bir inşası olduğunu yazar.²⁸⁹

Rabbilerin düşünceleri ve tartışmaları temelde barışa yönelmişti. Mişna'daki geç dönemden bir risale olan "Babaların Sözleri" tekrar tekrar barışı ve onun önemini tartışır ve Leviticus Rabbah 9: 9 rabbilerin barışa dair vecizesini içerir.

R. [Rabbi] Mani D'Sha'av ve R. Yehosua D'Sichnin R. Levi'dan "Ve sana barış nasip edildi/ bağışlandı- dediğini naklettiler. Kutsal Olan, Mukaddes Olan O'nun İsrail'e getirdiği bütün kutsamalar, iyilikler ve rahatlıklar barışla bittiğinden barış, muazzamdır... Yazılı olan bütün emirler sebebiyle barış muazzamdır... Barışa gelince "barışı ara ve onu takip et"- onu kendi yerinde ve onu başkasının yerinde bile takip et.

Dinî otoriteye sahip olup egemenlikleri olmayan rabbiler, savaş açmayı imkânsız hâle getirmek için yorum güçleri kadrince mümkün olan her şeyi yaptılar. Benzer bir durum, yasal koşullar ancak olağanüstü durumlarda yerine getirilebildiği için uygulanması neredeyse imkânsız olan idam cezasına yaklaşımlarında da görülebilir.

Rabbiler, asla karşılanması mümkün olmayan şartlar yaratmak maksadıyla İbrani Kitab-ı Mukaddesi'ndeki savaş kurallarını kanıt metinleri olarak kullanarak farklı savaş türleri tanımladılar. Bu savaş tanımları, istisnalar ve şartlar, yüzyıllar boyunca çözümlenmiş ve yorumlanmış

288 Aviezer Ravitzky, "Shalom", The Network of Spiritual Progressives'de 17 Şubat 2007'de yayımlandı; <http://www.spiritualprogressives.org/article.php?story=20070218062058498i> (Erişim tarihi 6 Ekim 2008)

289 Normon Solomon, "Ethics of War: Judaism", Richard Sorabji ve David Rodin (editörler), *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*. Burlington, VT: Ashgate, 2006, s. 108-110, s. 110.

olan birçok rabbani çalışmada bulunur.²⁹⁰ Oysa günlük varoluşla, hatta yaşamın sıradan şeyleriyle ilgili rabbani risalelerde, savaş konusuna gelindiğinde yaşanan tartışmaların birçoğu ve Talmud'daki ve XX. yüzyıla kadar mevcut literatürdeki bütün rabbani tartışmalar pür teorik tartışmalardır. Bunu, rabbilerin asla “Savaş” isimli bir risale yayımlamamış olmaları sebebiyle biliyoruz.

Talmud'un bölümleri birçok konuyla alakalı çok fazla yüzeysel malzemeyi içerir. Bu da hususi Hâlahotları (rabbani yasalar) seçip ayırma zorluğunu beraberinde getirir. Bu sebeple Maymonides (1138-1204), Talmud'dan bir düzen çıkarmaya çalışarak çağdaş geleneksel Yahudilik ve Yahudi düşüncesi için birincil kaynak hâline gelen bir kodeks olan *Mişne Tora'yı* yazdı. Ancak o bile savaş hakkındaki her şeyi bir kitap

290 Mesela bk. *The Babylonian Talmud*, London: Sancion, 1969. Tractate Sanhedrin, paragraflar 16a-b; internette şu adresten ulaşılabilir: <http://www.come-and-hear.com/talmud/index.html>, (Erişim tarihi 7 Ekim 2008):

ÖZGÜR SEÇİM SAVAŞI vb.

Biz bunu nereden çıkarırız? -dedi Rabbi Abbahu: Kutsal yazılar şöyle der, Ve o, [RAB'bin huzurunda Urim'in hükmünü onun için araştırarak olan] Haham Eleazer'ın huzurunda duracak. Onun sözüyle, dışarı çıkacak ve onun sözüyle içeri girecekler, hem o hem de İsrail'in çocukları onunla birlikte hatta bütün Cemaat [Sayılar xxvii, 21-22]. “O”, burada Kral'a [krallığa ait otoriteye sahip Yeşu'ya] gönderme yapar; “Ve onunla birlikte bütün İsrail'in çocukları”, savaşın icrası için yağlanmış olan Haham [ve savaş çağrısına bütün İsraililer tarafından kulak verilmesi gereken kimseye] gönderme yapar; ve “bütün Cemaat”, Sanhedrin anlamına gelir. [V. p. 3, no. 4]. Ancak, Tanrisal yasanın Urim ve Tummim'den sormasını emrettiği Sanhedrin olması muhtemel midir? [Yani, Sanhedrin'den başka (keza Kral ve savaş için yağlanmış olan Haham da dâhil) hiç kimse] Urim ve Tummim'den sormaz; ancak bu, savaş ilanı için onların iznini elde etmeye yönelik bir zorunluluk sebebiyle değildir]- Fakat [bu,] R. Aha b. Bizna tarafından R. Dindar Simeon'dan nakledilen hikâyeden [çıkartılabilir]: Davud'un yatağı üzerinde asılı olan bir arp ve gece olur olmaz bir kuzey rüzgârı onun tellerine vurdu ve akorduna uygun şekilde çalmasına sebep oldu. Davud derhâl kalktı ve şafağa kadar Tevrat çalıştı. Şafak sökünce İsrail Bilgeleri onun huzuruna girdiler ve ona dediler: “Kralımız, senin İsrail halkının nesine ihtiyacı var”. Git ve kendini karşılıklı [literal olarak, “bir diğerinden”] ticaretle destekle. Davud karşılık verdi, “Ancak”, dedi onlar, bir avuç ne bir aslanı tatmin eder ne de bir çukur ondan çıkartılmış toprak parçalarıyla dolamaz [bir toplum, kendi kaynaklarıyla yaşayamaz]. Bunun üzerine Davud onlara dedi: “Gidin ve ellerinizi [askerlerden oluşan] bir birlikle uzatın [yabancı bir bölgeyi işgal edin]”. Derhâl onlar Ahitofel'e danıştılar ve Sanhedrin'den [böylece de savaşın ilanı için Sanhedrin'in izninin gerekli olduğu şeklindeki, Mişna'daki hükmünden dolayı] tavsiye aldılar ve Urim ve Tummim'den soruşturdular. R. Joseph dedi: Hangi paragraf [bunu ifade ediyor]?

-Ve bundan sonra, *Ahitofel, Jehoia'da'nın oğlu Benaiah'dı* [Bu cümlelerin Kitab-ı Mukaddes sürümü, *Jehoia'da, Benaiah'ın oğlu* şeklindedir. Hananel ve Aruk (belirlilik takısı [H], a) kendi sürümlerini bu okumaya dayandırır ve buna uygun şekilde onu yorumlarlar. Raşi ve bu tercüme, 2. Samuel, xx, 23 ve 1. Tarihler xviii, 17'yle uyuşan Talmud'un basılmış yayımlarının metnini takip eder] *ve Abiathar; ve kralın ev sahibinin kaptanı, Joab'dı* [1. Tarihler xxvii, 34]. Hatta yazıldığı gibi “Ahitofel” danışman idi, *ve bu günlerde Ahitofel'in danıştığı danışman, Tanrı'nın sözünü araştıran bir adam gibiydi* [2. Samuel xvi, 23]. “Benaiah, Jehoia'da'nın oğlu”, Sanhedrin'e gönderme yapar ve “Abiathar” ise *Urim ve Tummim'e*.

veya bir koddan göstermeyi başaramadı; savaş hakkındaki ifadeler çalışmalarının her yerinde dağınık hâlde bulunur.

Nasıl ve niçin savaşmak gerektiğine dair hususi bir rabbani kod olmadığından birçok mesele tartışmaya açıktır. Hiçbir yerde, Naşim (kadınlar) ya da “Tohorot (safılık ve temizlik)” ile karşılaştırılabilecek şekilde savaşa dair detaylandırılmış küçük bir bahis, bir tartışma yoktur. Onun yerine bilinene dayanan çıkarımlar (*istikra*) için kullanılan birçok rabbani yazı ve Kitab-ı Mukaddes metni vardır. Hem Talmud hem de sonrakı rabbani yazılardaki tartışma, savaşla değil de zina yaptığı şüpheli olan kadınlarla ilgili bir risale olan Mişna’nın 8. Bölüm’üne, “Sotah” a dayandırılır. Savaş, burada hangi yasaların yerel dil yerine Kutsal Dil’de (*Laşon Kodeş*) açıklanması gerektiğine dair bir tartışmanın bir parçası olması nedeniyle tartışılır. Herhangi bir olayda buradaki tartışma, Tanrı’nın kendi halkı için bir savaşçı oluşu anlayışına geri döner. Sotah 8’deki bu ifade kısmen şöyledir:

Kalbin atların kişnemesi ve kılıçların parlamasından dolayı zayıf düşmesin; kalkanların parlamasından ve ayakların hızlı yürümesinden korkma; ne trampetlerin ne de çığlık seslerinden korkma; çünkü senin Tanrın RAB, seninle birlikte gidendir. Onlar, güçlü bedenler ve kanlarla geldiler, ancak her şeye Gücü Yeten’in kuvvetiyle gelen sen, kendi halkının adına, onların için savaşırken pasif kalan Tanrı’nın savaştığı savaş düşüncesini takviye eder. Yüce Haham’ın savaş çığlığı, nihayet, “Dinle Ey İsrail, Adonay, senin Tanrın, Adonay Bir’dir, olacaktır.”²⁹¹

Günde iki kez bile olsa dua ederek Tek Tanrı dile getirildiğinde düşmanın elinden kurtulma mümkün olacaktır. Babil Talmud’u, Sotah 42a’da bunu şöyle açıklar:

Ve [o, yüce haham] onlara diyecek, “Dinle, Ey İsrail.” O, niçin “Dinle, Ey İsrail” [sözleriyle başlar]-R. Yohannan, R. Simeon b. Yohai’dan naklen: Kutsal olan, kutsal olsun, dedi İsrail’e, eğer yalnızca Şema’yı [editör, bu da “Dinle Ey İsrail” ile başlar] söylemeye yönelik sabah ve akşam emrini yerine getirirsen, [düşmanın] elinden kurtulamayacaksın.

“Kalbin korkmasın; korkma” vs. Rabbimiz öğretti: Onlara iki kez hitap etti: Bir kez sınırda [düşmanın bölgesine ilerlemeden önce] ve bir kez savaş alanında.

Sotah 8, iki tür savaş betimler: (i) zorunlu savaş (*Milchemet Mitzah*; keza bazı örneklerde *Milchemet Chova* -zorunluluk için kullanılan İbranice kelime- şeklinde yer alır.). Zorunlu savaş, Kenan’ın fethi yahut savunma

291 Herbert Danby, *The Mishnah*. Oxford: Oxford University Press, 1933, s. 302.

için yapılandır. (ii) Özgür irade savaşları (ihtiyari savaşlar) kralın ihtişamı ve genişleme maksatlı olan savaşlardır.

Dikkatli bir şekilde okuyan, Yasa'nın Tekrarı 20'yi takiben Mişna Sotah 8: 2-7'nin hemen hemen herkesi ihtiyari savaştan muaf tuttuğunu fark eder. Babil Talmud'undaki daha geç bir tartışmada (MS 500) Sotah 42b-44b'de bu muafiyat kategorisi daha da genişletilir. Bu, Mişna'nın dikkate aldığı savaşı -fiziki savaşa ilaveten yahut onun yerine-putperestliğe karşı Tanrı'nın Tekliği hususunda iknaya yönelik savaşlar anlamına geldiği şeklinde yorumlanabilir. Rabbi Jose, günah işlemeleri gerçeğinden dolayı korkanları muaf olarak betimler ve bunu birkaç kez tekrarlar. Günahkârlar öleceklerinden korkarlar mı? Yoksa onlar, putperestleri Tek Tanrı'ya inanma hususunda ikna etmek için yeteri kadar eğitilmiş olmadıkları için mi korkarlar? Eğer onlar ikna etme hususunda zihinsel açıdan yeteri kadar güçlü değillerse rabbiler savaşın konuşulmasına şiddetle karşı çıktıkları için o zaman onlar da savaşa gitmekten muaf tutulurlar.²⁹²

Onlar, isteğe bağlı savaşın usulü gereğince ilan edilebilmesi için egemen bir Yahudi devletinin varlığına, bir hükümdara, Baş Hahama ve onun resmî elbiselerine (yetmiş bir kişilik Sanhedrin, Urim ve Tummim-Yüce Haham'ın kehaneti-) ihtiyaç duyar. Baş Haham'ın göğüs zırhında bulunan Urim ve Tummim'in kehaneti bilhassa önemlidir. Onsuz savaş ilan edilemez. Kimelman'a göre isteğe bağlı savaş, Sanhedrin'in halk egemenliğinin hukuki tecessümü şeklindeki rolünü yerine getirmesini gerektirir. Bunun, Yüce Mahkeme'nin bir bütün olarak "İsrail cemaatinin" hukuki muadili olduğunu ima ettiği şeklinde anlaşılması gerekir.²⁹³

Çoğu rabbi ister zorunlu isterse de ihtiyari, hatta isterse *kendini savunma* savaşı olsun İsrailoğulları'nın egemen bir devlet olması ve Baş Haham'ın kahin Urim ve Thummim'i kullanarak savaş ilan etmesi gerektiğini inancını sürdürürler. Rabbi Bleich bunu harfi harfine alır: "İsteğe bağlı savaş hakkındaki bir tartışma bağlamında, Gemara Berahot 3B ve Sanhedrin 16, kralın Urim ve Tummim'in onaylaması olmaksızın askerî bir eylemi yerine getiremeyeceğini ilan eder."²⁹⁴

292 bk. Sotah 8: 5.

293 Reuven Kimelman, "Warfare and Its Restrictions in Judaism", Brandeis University, http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/current/forums/Isr-Hez/kimelman_war.html (Erişim tarihi 6 Ekim 2008).

294 bk. Rabbi J. David Bleich, *Tradition, Journal of Orthodox Jewish Thought*, 21 (1) 1983: 35, 9. dipnot.

Ancak Josephus, Anitiochus 3: 218'de kehanetin en azından 200 yıldır kullanılmadığına işaret etti. Ezra 2: 63 ve Nehemya 7: 65, ilk sürgünden dönenlerin haham olmaya nitelikli olmadıklarını ve bir kâhin "Urim ve Thummim"le birlikte gelene kadar en kutsal şeylerden yiyemeyeceklerini" belirtir. Bir başka ifadeyle bir şeyle ilgilenmek için Urim ve Thummim'in gerekliliği ifadesini kullanmak gerçekte, isteğe bağlı savaşın geçersiz olduğu anlamına gelmekteydi. Talmud, kehanetin sürgün öncesi peygamberlerin ölümünden sonra kullanılmamış olduğunu not eder. Bu yüzden rabbiler bir Urim ve Thummim olmaksızın savaş ilan edemeyeceğini söylediklerinde herhangi bir savaşı kastederler.²⁹⁵

Kitab-ı Mukaddes öğretisine uygun şekilde rabbani literatür, her şeyden önce, barışın araştırılması ister. Mişna Şabat 6: 4'te ifade edildiği gibi:

Bir kimse [Şabat günü] kılıcıyla veya bir okla veya bir zırh veya sopayla veya bir mızrakla dışarı çıkamaz; ve eğer o [bu tür şeylerle dışarı çıkarsa], bir günah takdimesi sunmakla yükümlüdür. R. Eliezer, bunların onun süsleri olduğunu, söyler. Ancak Bilgeler şöyle derler: *RAB uluslar arasında yargıçlık edecek, Birçok halkın arasındaki anlaşmazlıkları çözecek. İnsanlar kılıçlarını çekikle dövüp saban demiri, Mızraklarını bağcı bıçağı yapacaklar. Ulus ulusa kılıç kaldırmayacak, Savaş eğitimi yapmayacaklar artık*" [Yeşaya 2: 4] diye yazıldığından onlar, suçlamadan asla muaf değildir.

Aslında mabetlerin yıkılmasından ve sürgünden sonra yasanın şifresini çözen hiçbir Yahudi lider, ister savunma isterse başka bir sebeple olsun, herhangi bir savaşın ortaya çıkması rüyasına kapılmadı. Onların hedefi muhtemelen, şimdi uluslar arasında dağılmış olan bir halkın güvenliği için, barışı en yüce şey yapmaktı.

Bu anlayış doğrultusunda Norman Solomon, rabbilerin soykırım hususunda bir izin belgesi hâline gelmemesi için Yasa'nın Tekrarı 20'yi yumuşattıkları üç yol sayar. Rabbiler, "açık manaya karşı" bir kuşatma gerçekleştirildiğinde bile barış tekliflerinin düşmana yapılacağı sonucuna ulaştılar. Babil Talmud'u (Yoma 22b) ve keza (Yasa'nın Tekrarı 5: 12 hakkındaki) Midraş Rabba, Musa'yı Sihon'la barış yapmak için harekete geçtiğini ve bu hareketin Tanrı tarafından teyit edilip övüldüğünü anlatır.²⁹⁶

Mezmurlar 120: 7 üzerine olan Midraş Tehilim, benzer bir inisiyatif Mesih'e atfeder. Rabbiler, Kenan'ın hakiki fethine yol açan savaşlar dı-

295 *Encyclopedia Judaica*, vol. 16. Jerusalem: Keter, 1972, s. 8.

296 Solomon, "The Ethics of War": *Judaism*.

şında bir şehri/ kasabayı kuşattığınızda bir çıkış yolu sağlamanız gerektiğine hükmetmişlerdir (Rabbi Nathan, Sayılar 31: 7'ye dair Sifre). Yasa'nın Tekrarı 20'nin soykırım imalarının çok açık bir biçimde rabbiler tarafından nasıl geçersiz görüldüğünü teyit etmek için Solomon, Mişna Yadayim'de Joshua Ben Hananiah'ı iktibas ederek emrin bu zafiyetini daha fazla kanıtlar. Hananiah, Sanherib'in zamanından beri bu milletlerin dağıldıklarını ve onları tanımlamanın, bu yüzden de öldürmenin mümkün olmadığını ifade eder.²⁹⁷ Benzer bir biçimde Maymonides (*Mişne Tora*'daki "Krallar"a dair bölümünde) açıkça Yasanın Tekrarı 20'ye gönderme yaparak "Biz bu yedi ulusun kimler olduklarını açık bir şekilde bilmiyoruz." ifadesini tekrarlar. Bu sebeple de söz konusu öldürmeye yönelik emrin de uygulanamayacağını ima eder.²⁹⁸

XIX. yüzyılın sonlarında İsrail'de Yahudi yerleşimlerinin kuruluşuna kadar Yahudi geleneğinde savaşla ilgili okuduğumuz her şey esasında teoriktir; çünkü İsrail halkına hemen hemen iki bin yıl boyunca savaşmak için izin verilmedi veya savaşamadılar. Elliot Dorff, savaşın kehanet olmadığını ve savunma savaşının Yasanın Tekrarı 20 yahut Sotah 8'de betimlendiği şekliyle iki kategoriye ayrıldığını söyler. Savunma savaşı yürütme izni, bir bireyin kendisine saldıranları *-sheh ba aleichem* (üzerinize gelenler)- onlar kendisini öldürme fırsatı bulmadan önce ayaklanıp öldürmesine izin verildiğini belirten ceza kanunlarından çıkarılmaktadır.²⁹⁹ Dorff, Rabbi Judah'nın yabancıların Şabat günü İsrail şehirlerini kuşattığında ne olacağı tartışmasını betimler ve bir kimsenin kendisini savunmak için silahlar taşıyıp taşıyamayacağını sorar. Eğer bu saldırganlar talan etmek için gelmemişlerse rabbiler hayır cevabını verir. Ancak eğer onlar öldürmek için gelmişlerse isterse Şabat günü olsun, kalkmalı ve kendini savunmalısın; eğer senin şehrin sınır boyundaysa yalnızca yağma için bile gelmiş olsalar Şabat günü kendini savunabilirsin.³⁰⁰

Normon Solomon egemen devletin görevinin vatandaşlarını yok olmaktan korumak olduğunu kaydeder: "Bir savunma savaşı, toplumun

297 *a.g.e.*

298 Moses Maimonides, "Kings", *The Code of Maimonides*. New Haven, CT: Yale University Press, 1949, s. 220-224.

299 Elliot Dorff, "In Defence of Defence", *S'vara*, 2(1); alıntıya şu adresten ulaşılabilir: http://www.myjewishlearning.com/ideas_belief/warpeace/War_TO_Combat/War_Types_Hartman/War_Defensive_Dorff.html (Erişim tarihi 6 Ekim 2008).

300 *a.g.e.*

bütününü ya da onun en kıymetli değerlerini savunmak için düzenlenir çünkü bir toplum içindeki suç, devletin kontrolüne tabidir; oysa savaşta, çatışmalarda hakemlik edecek derecede ağırlığı olan devlet yoktur.” Bir başka ifadeyle bir devlet, saldırıdan kendisini koruma hakkına sahiptir ancak Maymonides’in sabırla açıkladığı gibi İsrail ulusu her şeyden önce, yukarıda gönderme yapıldığı gibi ilk önce barışı sürdürmelidir.³⁰¹

Maymonides savaş ve barış tartışmasında bir rasyonalist gibi davranır. “Krallar” bölümünde (i) şiddet bir kimsenin dinini değiştirme hususunda bir ikna etme vasıtası değildir, (ii) savaşlar gerçekten ideolojik sebeplerden dolayı gerçekleştirilir ve (iii) barışın nihai hedef olduğunu defalarca tekrarlar. Daha önce Tevrat’ta ve Talmud’da işaret edilen noktaları takviye eder; insan barışı talep etmeli [*jus ad bellum*], bir kuşatma şehrin bir tarafını açık bırakmalı [*jus in bello*] ve savaş görevinden bazı insanlar muaf tutulmalıdır. *Mişne Tora*’nın Krallar (6: 1) bölümünde Maymonides, İsraililerle barış yapan ulusların Nuh oğullarının yedi emrini kabul etmeleri ve “krala haraç öder” hâle gelmeleriyle ilgilenir. Maymonides, bu iddiaların keskinliğinin “onun [Yeşu] ülkeye girmeden önce, her kim barış yapmak isterse öncelikle onu bırakın demesine” işaret edilerek yumuşatıldığını açık bir şekilde ifade eder. Bu da barış yapmanın en önemli sonuç olduğunu [*jus post bellum*] ima eder.³⁰²

Maymonides krallar ve savaşla ilgili bölümünü Mesih ve barışın bir tasviriyle bitirir. Mesih’in gelişi, farklı biçimlerde olmak üzere, bütün İbrahimî dinlerin evrensel bir hayalidir. Bu, Tanrı’nın bizim için yaratmış olduğu bu dünyada yaşadığımız müddetçe ulaşmak için çabalamamız gereken bir hayaldir. O, barışın Yahudi halkının sondan bir önceki isteği olduğunu yazar. Özlenen bu hedef bütün savaşların sonu ve aslanın kuzuyla birlikte yaşayacağı ve kılıçların sabanlara dönüştürüleceği evrensel bir refah ve barış devridir, bir başka ifadeyle Mesihî zamanların hakiki barışıdır. Muhtemelen Mesih’in ne getireceği ve onu nasıl getireceğine dair ifadesi en ilginç kısımdır. Yahudi geleneği Mesih’in gelişiyle ilgili hikâyelerle doludur: Koç boynuzunun sesine nasıl ulaşacağı, işaretler ve mucizelerle Eliyah Peygamber tarafından önceleneceği ve bütün Yahudilerin uçan bir halı üzerinde yeryüzünün dört bir köşesinden nasıl toplanacakları ve Siyon’a getirilecekleri. Fakat Maymonides ne diyor?

301 Solomon, “The Ethics of War: Judaism”, s. 112.

302 Maimonides, “Kings”.

Bir kimse, ulusu Mesih Kral'ın mucizeler ve harikalar yapması, bu dünya içinde yeni fenomenlere neden olması, ölüleri diriltmesi ya da başka benzeri işler yapması gerektiğiyle oyalamamalıdır. Bu [kesinlikle] doğru değildir... O [bütün ulusları] birlikte Tanrı'ya ibadet etmek için [motive ederek] bütün dünyayı mükemmelleştirecek, tıpkı [Stefenya 3: 9]'da yazıldığı gibi "O zaman, birlikte bana yakarmaları, omuz omuza bana hizmet etmeleri için halkların dudaklarını pak kılacağım." ... Dünya onun modeline uygun olarak devam edecek. O, temizi kirli ne de kirliyi temiz diye ilan etmek [için] gelmeyecek; ... Daha ziyade bu dünyada barışı tesis etmek [için gelecek] ... Bu [Mesihi] dönemde ne kıtlık ne savaş, ne haset ne rekabet olacak, çünkü işi şeyler bol bol akacak ve bütün lezzetlere, toz toprak gibi özgürce ulaşılacaktır. Bütün dünyanın uğraşı, yalnızca Tanrı'yı bilmek olacaktır.³⁰³

Modern İsrail

Şimdiye kadar bütün Yahudi savaş kavramsallaştırmaları, fiilen savaşım verecek Yahudi ulusu yahut Yahudi askeri olmadığından çıkarımsal ve varsayımsaldılar. Ancak 1948'de İsrail devletinin yaratılmasıyla birlikte savaşla ilgilenme artık yalnızca entelektüel bir tartışmadan ibaret olmaktan çıktı. Yaron bu noktaya işaret eder: "Savaş açmaya dair ahlakilik meselesi devletler ve halklar için yeni bir mesele değildir, ancak o, *İsrail ulusu için yeni ve devrimcidir.*"³⁰⁴ Bu yüzden hangi Yahudi faktörü savaş hakkında düşünmeye dâhil edilirse edilsin onlar, aslında ahlaki Yahudiliğin faktörleri olmalıdır, çünkü modern savaş durumuna uygun veya İsrail devletinin yürüttüğü savaşlar için Halaka ilkelerinin geçerli olacağı bir çerçeve yoktur. Modern İsrail devletinin çıkmazı budur.

Barışın, inananların uğruna çabaladığı Mesihçi ideal olduğu bir gelenekte, onları kolayca günah keçisine dönüştüren ve hayatta kalma taktiği olarak Yahudileri her konuda rızaya zorlayan bir dünyanın merhametine sürekli maruz kalarak bir vatanın yaratılması, Yahudi halkını aniden daha önce hiç karşılaşmadıkları sorunlarla karşı karşıya bıraktı. "Yüzyıllar süren diaspora yaşamı boyunca Yahudiler, devlet meselelerinde karar vermek zorunluluğuyla karşılaşmadılar. Bu yüz-

303 a.g.e.

304 Zvi Yaron, "Religion and Morality in Israel and in the Dispersion", Marvin Fox (ed.), *Modern Jewish Ethics, Theory and Practice*. Columbus, OH: Ohio State University Press, 1975, s. 237 (vurgu tarafımızdan eklendi).

den temel mesele, geleneksel Yahudi ahlak öğretilerinin yeni devlet problemleri hakkında karar verirlerken Yahudilere nasıl yol göstereceğidir.”³⁰⁵

Bin yıl boyunca Yahudiler ayrıma, takibata ve daha yakın bir dönemde de Nazizm’in yükselişiyle de imhaya maruz kaldılar.

Walzer savaşa yönelik bir realpolitik tutumu betimler: “Savaş yaşamın bizatihi tehlikede olduğu, insan doğasının en temel biçimlerine indirgendiği, kişisel menfaatin ve zorunluluğun hâkim olduğu ayrı bir dünyadır. Burada kadınlar ve erkekler kendilerini, cemaatlerini kurtarmak için yapılması gerekenleri yaparlar; ahlak ve yasanın burada bir yeri yoktur.”³⁰⁶ Savaşın acımasız ve yok edici gerçeğinin -ve gerçekte ahlak yoksunluğunun- bu kabulüne rağmen Walzer ve diğerleri, kuralların ve ahlakın savaşa uygulanması gerektiğine inanırlar. Medeni insanlık, savaşa giden (*jus ad bellum*) erkeklerin bu davranışını ve savaşta olan bu insanların davranışını (*jus in bello*) rasyonalize etmeye çalıştı. Biz buna, savaş için planlama yapmanın -bir kez savaş durduğunda barışı muhafaza etme şartlarını tesis etmemiz gerektiği anlamında- (*jus post bellum*) zorunluluğunu ekleyebiliriz.

Temelde savaşı meşrulaştırmak için yapılan temel düzenleme şunlar oldu:

1. Bağimsız devletlerden oluşan uluslararası bir toplum vardır,
2. Bu uluslararası toplum, üyelerinin haklarını -özellikle de bölgesel bütünlük ve siyasi hâkimiyet haklarını- tesis eden bir yasaya sahiptir,
3. Bir devlet tarafından başka bir devletin siyasi egemenliğine yahut bir başkasının bölgesel bütünlüğüne karşı herhangi bir güç kullanımı veyhau yakın bir güç tehdidi bir saldırı teşkil eder ve bir suç eylemidir.
4. Saldırı iki tür şiddetli karşılığı meşrulaştırır: Bir kurbanın kendisini savunma savaşı ve kurban ya da uluslararası bir toplumun üyesi tarafından [el-Kâide ve Hizbullah gibi terörist gruplara ve egemen devletlere saldıran egemen olmayan diğer yapılara karşı] uygulanan kanuni yaptırım savaşı.
5. Başka bir şey değil, yalnızca saldırı, savaşı meşrulaştırabilir.
6. Saldırgan devlet bir kez askerî olarak püskürtüldüyse o aynı zamanda cezalandırılabilir de.³⁰⁷

305 a.g.e.

306 Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books, 1992, s. 3.

307 a.g.e., s. 61-62.

Adil savaş kavramsallaştırmaları bir kenara bırakıldığında geriye tek bir ilke kalır -kendini savunma ilkesi-. Bu mesele hakkındaki rabbani tefsirler, Çıkış 22: 1'den türetilir: "Talmud'un ifade ettiği gibi '[eğer] bir kimse seni öldürmek üzere gelirse ilk önce sen onu öldürmek için sabahleyin erkenden kalk' (Berahot 58a; Yoma 85b; Sanhedrin 72a). Her bireyin, kendisini savunması hem hakkı hem de görevi olduğu için bundan cemaatlerin de aynı şeyi yapması gerektiği makul çıkarımında bulunabilir."³⁰⁸

Richard Norman şöyle yazar: "Bireyin veya cemaatin kendisini savunması hakların savunması oluşu nedeniyle meşrudur. Bireylerin en temel hakları, yaşama hakkı ve özgürlük hakkıdır. Bunların toplumsal benzerleri, bölgesel bütünlük hakkı ve siyasi hâkimiyet hakkıdır."³⁰⁹ Diğer toplumcu eleştirmenler şu konuda uzlaşırlar: "Uluslararası hukukun Grotius'tan itibaren gelişimi ve söz konusu hukukun Milletler Cemiyeti ve daha sonra Birleşmiş Milletler vasıtasıyla kurumsallaşması, izin verilen tek savaşın savunma savaşları olduğu görüşünü yerleştirmiştir."³¹⁰ Bu gerçekten de Birleşmiş Milletler Sözleşmesi'nin 51. maddesi'nde kanunlaştırıldı: "Bu Antlaşma'nın hiçbir hükmü Birleşmiş Milletler üyelerinden birinin silahlı bir saldırıya hedef olması hâlinde, Güvenlik Konseyi uluslararası barış ve güvenliğin korunması için gerekli önlemleri alıncaya dek, bu üyenin doğal olan bireysel ya da ortak meşru savunma hakkına hâlel getirmez."³¹¹ Bu yüzden temelde "Uluslararası hukukta kendini savunma doktrini, uluslararası toplum tarafından etkili bir eylemde bulunulmaması hâlinde, başka bir devletin yasadışı güç kullanımı karşılığında o devlete eylemleri için yasal bir dayanak sağlar."³¹²

Yahudi halkı, İsrail ve Siyonizm'in kurucu babaları yabancı bir ülkede yabancı olmanın ne demek olduğunu, evsiz ve korunmamış bir ulus olmanın ne anlama geldiğini biliyorlardı. Onlar, kurban olmanın ne gibi bir şey olduğunu öğrenmişlerdi ve bir egemen Yahudi ulusunun yaratılmasıyla birlikte, bin yıldır ilk defa, savunma savaşı onlar için gerçek bir mesele hâline geldi. İsrail doğum gününde, hayata kalmak için -San-

308 Dorff, "In Defense of Defense", s. 3.

309 Richard Norman, *Ethics, Killing & War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 133.

310 Norman Solomon, "Judaism and the Ethics of War", *International Review of the Red Cross*, 87 (858), 2005:302.

311 UN Charter, Chapter 7, <http://www.un.org/aboutun/charter/chapter7.html> (Erişim tarihi 7 Ekim 2008).

312 John C. Bender, "Self-Defence and Cambodia. A Critical Appraisal", Richard A. Falk (ed.), *The Vietnam War and International Law: The Widening Context*, vol. 3. Princeton, NJ: Princeton University Press for American Society of International Law, 1972, s. 139.

hedrin ve Urim ve Tummim'in yardımı olmaksızın- zaten bir savunma savaşıyla meşguldü. Kadim kehanet formülalarının uygun olmadığı artık açıktı. Zohar'da şöyle yazar:

Yenilenmiş bir Yahudi politikasıyla karşı karşıya kalan bizlerin, kehanetimsi bir halakaik felsefenin gerektirdiği ahlaki tuzaklardan uzak durması gerekir. Eğer halakaik gelenek, çağdaş İsrail'de siyasi düşünce için bir ilham kaynağı olacaksa o, gerekçeli müzakere lehine semavi seslerden kaçınan klasik anlayış tarafından yönlendirilmelidir. Bu hiçbir şekilde Tevrat çalışmasının yaygın Batılı normlar lehine terk edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Daha ziyade bizim gizemli kararlar ilan etmek için bir aracı olarak halakaik söylem biçimlerini kullanmaktan kaçınmamızı gerektirir.³¹³

Böylece Batı medeniyetinin en iyileriyle geleneksel Yahudi düşüncesini birleştiren bir etik sisteme dayalı silahların saflığı kavramı, İsrail Savunma Kuvvetlerinin (IDF) özelliği hâline geldi. Katznelson gibi modern Siyonizm'in kurucularından biri 1939'da şunları ilan etti: “[Gelin] silahlarımız saf, temiz olsun. Biz silahları inceliyoruz, silahları taşıyoruz, bize saldıran kimselerle karşı karşıya geliyoruz. Ancak silahlarımızın masum kanıyla lekelenmiş olmasını istemiyoruz.”³¹⁴

IDF tarafından tanımlanan orduların saflığı, şöyledir:

IDF'in kadın ve erkek askerleri kendi silahlarını ve güçlerini yalnızca kendi misyonları için, yalnızca zorunlu miktarda kullanacaklar ve savaş sırasında bile kendi insanlıklarını muhafaza edecekler. IDF askerleri kendi silahlarını ve güçlerini, savaşmayan yahut savaş mahkûmu olmayan insanlara karşı kullanmayacak ve onların yaşamlarına, bedenlerine, onurlarına ve mülkiyetlerine zarar vermemek için ellerinden gelen bütün gayreti gösterecekler.³¹⁵

Bu etiğin hem Kitab-ı Mukaddes'te hem de Yahudi geleneğinde kökleri bulunur. Paraşütçü bir asker ve baş vaiz olan İsrail'in Baş Rabbisi Shlome Goren (1917-1949) şunu yeniden dile getirmekteydi: “Tanrı'nın ahlaki niteliklerini tekrar etmek emredildiğinden biz de İsrail'in düşmanlarının yok edilmesinden sevinç duymamalıyız.”³¹⁶

313 Noam J. Zohar, “Morality and War: A Critique of Bleich's Oracula Halakah”, Daniel H. Frank (ed.), *Commandment and Community: New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*. Albany, NY: SUNNY Press, 1995, s. 254.

314 Mira Schuarov, “Security Ethics and the Modern Military. The Case of the Israel Defence Force”, *Armed Forces & Society*, 31 (4), 2005: 187.

315 Israel Defense Forces website, “Ethics”, <http://dover.idf.il/IDF/English/about/doctrine/ethics.html> (Erişim tarihi 7 Ekim 2008).

316 Solomon, “Judaism and the Ethics of War”, s. 307'de iktibas edildi.

Solomon, “silahların saflığı” kavramını 1930’larda ortaya çıkan bir kavram olduğunu ifade eder ve onun ortaya çıkışıyla ilgili şu gerekçeleri sıralar: Yahudiliğin, etik ve ahlaki değerlerine farklı mezheplerden Yahudilerin yaptığı vurgu; kişisel ilişkilere dair Yahudi bakış açısının alınıp uluslararası ilişkilere uygulanması; dünyanın geri kalanından onay ve dolayısıyla siyasi destek arayışı ve “askerî kısıtlamanın bu hedeflere ulaşacağına dair safça inanç”. Solomon’un Yahudi devletine dair tartışması, Yahudi geleneğindeki bu ahlaki fikirlerin sonunda IDF’nin çalışma tarzı hâline gelen şeye uygulanışının izini sürer.³¹⁷

XIX. yüzyılın sonunda Siyonist bir Ortodoks Rabbi olan Zevi Hirsch Kalischer, Avrupa’da ortaya çıkan uluslar arasındaki bağımsızlık çatışmasına tanıklık ettiğinde yerleşimcilerin kendilerini milis kuvvetleriyle korumalarını teklif eder. Bu yüzyılın başında I. Dünya Savaşı’ndaki Yahudi birliklerinden emekli bir asker olan Vladimir Jabotinsky, Arap saldırılarına karşı bir güvence olması amacıyla Filistin’de bir Yahudi Lejyonu’nun kurulmasını istedi. Bu da 1920’de (IDF hâline gelecek olan) Hagana’nın teşekkülüne yol açtı.³¹⁸

Aynı zamanda, İsrail’in kurulmasından önce Filistin’in Baş Aşkenaz Rabbisi Abraham Isaak Kook ve Avrupa’da Chazon Ish (Rabbi Avrohom Yeshaya Kraelitz), Yahudi devletinin tesisini yalnızca barışçıl vasıtalarla gerçekleşmesini istediler (Her ikisi de Urim ve Thummim olmadığı için vasıtaların barışçıl olması gerektiğini ve sadece savunma amaçlı savaflara izin verileceğini savunuyordu.). Onların düşüncesi dinî bir barış hareketinin kurulmasını sağladı. Bu düşünce Moshe Avigdor Amiel tarafından 1938’de kaleme aldığı yazıda örnek verildi: “Biz, [Arapları öldürmekle] Nihai Kurtuluşu kesinlikle getirebileceğimizi bilsek bile bütün gücümüzle böyle bir ‘kurtuluş’u reddetmeliyiz ve kurtuluşu kanla tesis etmemeliyiz.”³¹⁹

Kook’un oğlu Rabbi Tzvi Yehuda Kook, saldırgan fethi savunmasa da Yahudilerin bir kez yerleştikleri İsrail’in Kitab-ı Mukaddes sınırları içindeki hiçbir toprağı isteyerek terk etmediklerini iddia etmek suretiyle bu ilkeyi farklı bir biçimde yorumladı. Onun takipçileri yerleşimci hareket hâline geldi ve 1930’a kadar 1920, 1921, 1929 ve 1936’daki Arap isyanları sırasında bile onlara yalnızca itidal (*havlaga*) kullanarak ken-

317 Solomon, “The Ethics of War: Judaism”, s. 124.

318 *a.g.e.*, s. 122.

319 Solomon, “Judaism and the Ethics of War”, s. 305-306’da iktibas edildi.

dilerini savunmalarına izin verildi. 1930'larda, toplu katliamlar ve öldürmelerden sonra, yerli nüfusla ilgili bir terör örüntüsü konuldu, askerî hedeflere ulaşmada asgarî gücü talep eden bir askerî siyaset belirlendi ve savaşımlarla savaşmayanlar arasında bir ayırım kabul edildi.³²⁰

Ancak böyle bir duruşun birtakım sonuçları oldu. "Halk güce sahip olduğu ölçüde, onu akıllı ve adil bir şekilde kullanma sorumluluğu vardır. Maalesef, bu ahlaki duruş bize çok şey kazandırmıyor."³²¹ Peki, geleneksel savaş kuralları reddedildiğinde normları oransal açıdan seninkilere zıt olan bir saldırganla, mücadele kurallarını (Cenevre Sözleşmeleri) ihlal eden ve insan yaşamını dikkate almayan asimetrik bir savaş veren birisiyle baş etmek zorunda kaldığında ne yapmak gerekir?

Hirschfield'in işaret ettiği gibi:

Keşke, masumların canları korunurken yalnızca suçlulara acı çektirilmesi gibi hassasiyeti hedefleyen tarzdaki bir savaş verebilseydik. Ancak savaşta bu tür bir hassasiyetin devam ettirmesinin hiçbir yolu yoktur. Savaşın vahşeti karşısında dehşete düşmeliyiz, ancak hiçbir savaşın savaşmaya değmeyeceği sonucuna varacak kadar değil, çünkü bazı savaşlar gerçekten de savaşmaya değerdir. Çünkü, Tekvin 9'un bize söylediği gibi bazen öldürmeliyiz; çünkü katillerin cezalandırılmaksızın gitmelerine izin verilemez.³²²

Orantılılık

Medeni toplum aşırı acı çekilmesini önlemek amacıyla bir saldırı vuku bulduğunda ancak sadece orantılı olmak kaydıyla karşılık verilmesine müsaade etmiştir.

Orantılılık ilkesi, hususi askerî bir hedefe ulaşırken sivillere yönelik kabul edilebilir tali zarar düzeyini belirler. Orantılılığın yasal formülü Cenevre Sözleşmeleri'nin 1. Protokolü'nde yer almakta olup buna göre askerlerin "tesadüfî sivil can kaybına, sivillerin yaralanmasına, sivil nesnelerin zarar görmesine veya bunların bir kombinasyonuna yol açması beklenebilecek ve öngörülen somut ve doğrudan askerî avantaja göre aşırı olacak" herhangi bir saldırıya girişmeleri yasaktır.

320 Solomon, "Judaism and the Ethics of War", s. 306.

321 Solomon, "The Ethics of War: Judaism", s. 127.

322 "War, Ethics and Values: An Interview with Brad Hirschfield", National Jewish Center for Learning and Leadership, şu siteden ulaşılabilir: <http://www.clal.org/ss46.html> (Erişim tarihi 7 Ekim 2008).

Ancak askerî tarihçi Sir John Keegan şunu ifade etmektedir, “İki dünya savaşındaki arazi savaşı deneyimi, muharebe meydanı için uygun olan şeyleri oluşturmada formel hukuki kanunlaştırmanın âdet, onur, mesleki ölçütler ve tabii hukuk’ anlayışına göre daha üstün olup olmadığına dair bir soruyu gündeme getirmesi gerekmektedir... Muharebe meydanında onur ve şerefın yerini tutacak bir araç yoktur, hiçbir zaman olmamıştır ve olmayacaktır.”³²³ Ancak günümüz savaşları bu terimi tanımazken nasıl olur da “onur” kaygısı duyulabilir? Solomon’un da ifade ettiği gibi:

Ölçütler tek taraflı uygulanabilir ya da uluslararası anlaşma tarafından konulabilir, fakat bu standartları görmezden gelen tarafın kötülük yapmaya devam ederek onlara tamamen uyan tarafa karşı üstünlük elde etmesine izin verilip verilemeyeceği ahlaki bir çıkmaz ortaya çıkarır... Savaşla uğraşma veya savaş açmayla ilgili dinî ilkeler, açık gibi görünseler de onların pratikteki uygulamalarını belirlemek zordur. Modern savaşta ortaya çıkabilecek bu türen sorular, genellikle hususi durumların değerlendirilmesiyle ilgilidir.³²⁴

Bütün savaşlar esasında hayatta kalmayla ilgili olduğundan Yahudi hukuku içinde, saldırıldığı zaman karşı koymanın ve kazanmak için karşı koymanın kabul edildiği zaten tespit edilmişti. Bu sebeple bir ölçüt olmakla birlikte orantılılık, yalnızca yaşanan eylemi değil bağlamsal olayları da dikkate almalıdır. IDF Tümgeneralı Yaakov Amidror söylediği gibi: “Teröristlerle, gerilla organizasyonlarıyla ve öteki devletlere savaşan küçük bir ülke olarak biz orantılı karşılık veremeyiz, bu etrafımızdaki halklar için çok önemli bir mesajdır.”³²⁵

Bu yüzden Walzer’in 2006’daki savaşa gönderme yaparken işaret ettiği gibi:

Üç İsrail askerinin esir alınmasına karşılık verilen askerî cevap literal anlamda zorunlu değildi; İsrail geçmişte savaşmak yerine müzakereler yaptı ve sonra tutuklu değişimi yapıldı. Ancak Hamas ve Hizbullah esir almayı meşru askerî operasyonlar-savaş eylemleri- olarak gördüğünden bunun karşılığında verilecek savaş eylemlerinin gayrimeşru olduğunu iddia edemezler. Takip eden eylemler, orantılı olmalıdır ancak İsrail’in hedefi,

323 John Keegan, (Sir Adam Roberts’i iktibas ederek), şurada iktibas edildi, Kenneth Anderson, “Proportionality in jus in bello”, Kenneth Anderson’s Law of War and Just War Theory Blog, 2006; şu internet sitesinden ulaşılabilir: <http://kennethandersonlawofwar.blogspot.com/2006/07/proportionality-in-jus-in-bello.html> (Erişim tarihi 7 Ekim 2008)

324 Solomon, “Judasim and the Ethics of War”, s. 308-309.

325 Joshua Brillant, “Gen. Amidror. Hizballah’s Recovery Timetable”, United Press International, 6 September 2006, şuradan iktibas edildi: <http://dailyalert.org/archive/2006-09/2006-09-08.html> (Erişim tarihi 23 Ekim 2008).

askerleri kurtarmak kadar gelecek saldırılara da engel olmaktadır; bu yüzden orantılılık sadece Hamas ve Hizbullah'ın yapmış olduklarıyla değil yapmaya çalıştıkları (ve yapacaklarını söyledikleri) şeyle de ölçülmelidir.³²⁶

Asimetrik savaş

Asimetrik savaşın tek bir hedefi vardır: “Düşman toplum içindeki savaşa yönelik halk desteğini erozyona uğratma.”³²⁷ Mücadele yöntemi, kişisel ve siyasi işlev kaybına ve düşman devletin parçalanmasını sağlama noktasına varacak kadar onu demoralize etmektir. Bu, gerilla savaş durumunu; insanların oluşturduğu canlı kalkanlar kullanmayı; savaşanlarla savaşmayanları karıştırmayı kısacası askerî personelin ve onları destekleyen halkın taktiksel ve ahlaki yapılarını bozmak için her türlü vasıtayı kullanmayı gerektirir. Bu tür taktikler ahlaki açıdan kınanacak niteliktedir ve bütün ahlaki ölçütlerin ayaklar altına alınması demektir. “Bir kimsenin kendi kuvvetlerini saldırıdan muaf tutmak amacıyla (ister gönüllü isterse de gönülsüz insanlardan oluşan kalkanlar kullanarak artlarına saklanma da dâhil) sivil halkın arasında saklanması savaş yasalarının bir ihlalidir.”³²⁸ Buna rağmen bu taktikler savaşta yer almayanların öldürülmesine karşı ahlaki bir rahatsızlık duymayanlar için son derece başarılı olduklarını kanıtladı. “Sahadaki” faktörler göz önünde bulundurulduğunda ve savaşta yer almayanlar dikkate alındığında ahlaki eylem meselesi, süpheli bir hâle gelmektedir.

Savaşın icrasında mutlak olan çok az şey vardır. 1949 IV. Ceneviz Sözleşmeleri gibi Savaş Zamanında Sivil Şahısların Korunması'yla ilgili bir belge ve ayrıca sonraki Protokoller, savaş dışı kategorilerini tanımlamaya teşebbüs edebilir veya hastanelerin mümkün olduğu kadar askerî hedeflerden uzak tutulmasını tavsiye edilebilir (Madde 18); ancak bunun, savaşan düşmanların hastaneleri hedeflemelerine veya hastaları rehine olarak kullanmak için kendi askerî birliklerini hastanelere isteyerek yerleştirmelerini engellemeleri hususunda fazla bir yardımı olmaz.³²⁹

326 Michael Walzer, “War Fair”, *The New Republic*, 31 Temmuz 2006.

327 “Changin Face of War”, şu siteden ulaşılabilir: <http://www.henciclopedia.org/uy/autores/Laguiaelmundo/GlobalWar.html> (Erişim tarihi 7 Ekim 2008).

328 Kenneth Anderson vd. “A Public Call for International Attention to Legal Obligations of Defending Forces as Well as Attacking Forces to Protect Civillians in Armed Conflict”, 19 Mart 2003. Şurada yeniden üretildi: Kenneth Anderson's Law of War and Just War Theory Blog, şu interten sitesinden ulaşılabilir: <http://kennethandersonlawofwar.blogspot.com/2006/07/civilian-collateral-damage-and-law-of.html> (Erişim tarihi 7 Ekim 2008).

329 Solomon, “Judaism and the Ethics of War”, s. 308.

Savaş dışı olanları tehlikeye atmak “yasaya” karşı olsa da asimetrik savaş verenler için, iyi bir sebepten dolayı, tam da yapılması gerekendir. Geleneksel bir ordu insanlardan oluşan kalkanları öldürdüğü her zaman bu onlar için halkla ilişkiler kâbusuna dönüşürken savaş dışı olanları ölümcül bir tehlikeye atan “mazlum” saldırgan için olumlu bir faktör hâline gelir. Medya -elbette- kumanda ve kontrol merkezlerini yok etmeye çalışanlarla sivilleri kasten ana silahları -ister kendi tarafında kalkanlar isterse de karşı tarafta hedefler- olarak kullananlar arasında ayırım yapmaya muktedir değildir veya bilinçli bir şekilde böyle bir ayırım yapmayı reddeder. Böylece şu soru ortaya çıkar: Bir “Yahudi” devletin veya herhangi bir devletin konvansiyonel güçlerinin böyle bir savaşta kendisini nasıl savunması beklenir?

Yahudi hukukunda yahut Cenevre Sözleşmesi’nde bu soruya cevaplayacak hiçbir şey yoktur. Birincil talimat yaşamın muhafaza edilmesidir ancak böyle şartlarda kendini nasıl savunursun? Cevap, medya aracılığıyla yapılan propagandanın bir asimetrik savaş silahı olmaktan çıkartılması için uygun sorumluluğun verilmesi gerektiğidir. Savaş dışı olanların kaderi hakkındaki sorumluluk, onları tehlikeli bir duruma sokmuş olan kışkırtıcı tarafa ait olmalıdır. Asıl karşı çıkılması gereken, geleneksel orduları suçlayan ve düşmanlarına karşı başarılı bir savaşım verebilmek için ellerindeki tek yolun savaşmayan masumları öldürmek olduğunu iddia eden asıl suçların faillerini affeden propagandacı medyanın çığlıklarıdır.³³⁰ Kısaca eğer medya, savaşmaya dair tarafsız ve doğru bakış açıları (sözlerle ve resimlerle) sağlayanların aksine propagandanın propagandacısı hâline gelirse o zaman can sıkıcı medyaya savaşan kurumun bir parçası olarak davranmak ve buna uygun olarak onlara muamele etmek zorunlu hâle gelir. Bu, medyanın habercilik gücünü ve vazifesini yok saymak değildir, ancak onları sorumlu ve suçlu olduklarını hatırlatmaya yönelik bir çağrıdır.

330 Bilgisayar yazılımı tarafından manipüle edilen Reuters fotoğrafları, Beyrut’un olduğundan daha kötü görünmesi için ona zarar vermek amacıyla kullanıldı; Cana’daki sahte ambulanslar Associated Press tarafından İsrail’in ambulansları hedef aldığı yalan haber vermek için kullanıldı; bir Lübnan askeri parkındaki Hizbullah füze fırlatıcılarıyla donanmış bir kamyon sırasına yönelik direkt İsrail saldırısı hakkındaki *TIME* başlıkları, İsrail’in sivil bir bölgeyi vurduğunu söyleyecek şekilde değiştirildi; *The New York Times* muhabiri Judith Miller, Irak’ta savaşa girmenin hayati önem taşıdığı hususunda Amerikalıları ikna etmede kullanıldı; İsrail’deki Arutz7 medya ağı oradaki aşırı sağ kışkırtıyor; ultra-ortodoks Haham Ovadia Yosef Arap topraklarında bağlam dışı yayınlar yapıyor ve onun aşırı görüşleri Arapların bir “Yahudi Devleti” olarak İsrail’den nefret etmelerinde muazzam bir etki yaratıyor.

İsrail'in bugün aktif düşmanları sebebiyle karşı karşıya kaldığı savaş durumu, bütün ulusların karşı karşıya kaldıkları bir problemidir. Geleneksel savaşın kuralları terörizme başvuran gruplar tarafından gözetilmemektedir; onlar yalnızca kendi organizasyonlarına karşı sorumludur ve resmî olarak egemen devletlerle herhangi bir ilişkileri de yoktur.

İsrail, düşmanlarından savaş dışı olanların ölümlerini asgari düzeye indirerek kendi egemenliğini ve savaşmayanlarını nasıl koruyacaktır? İsrailli filozof Asa Kasher, bu meseleyi İsrail Savunma Kuvvetleri İçin Silahların Safılığı Yasası yaratarak ele almaya çalıştı. Uzun ve oldukça hukuki bir gerekçelendirmeye uygun olarak Kasher, temelde şunları söyler; asimetrik savaşta, bir ulus başka birinin arka bahçesinde egemen olmayan bir unsur tarafından saldırıya uğradığında ve ardından yerel halkı (ikna ederek veya zorla) canlı kalkan olarak kullandığında savaş dışı olanların ölümlerini en aza indirmenin bir öncelik olduğunu söylüyor. Ancak egemen bir devletin ilk önceliği kendi sivilleridir, düşman-nınkiler değil.³³¹

Keza modern dönemin Yahudi soykırımı kampanyası İsrail'in savaşlarını nasıl yapacağını zihniyetini ve psikolojisini de belirlemiştir. Gettolarda ve ormanlardaki partizanlar Nazilere başkaldırıncaya kadar onlara zarar veren, yaralanmalara yol açan saldırılara karşı koymaktan daha ziyade boyun eğmek ve onların yol açtığı acıya katlanmak Yahudi âdetiydi. Eğer düşmanları kendilerini yok etmek ve yeryüzünden silip süpürmek istediklerini söylüyorlarsa Holokost bunun genel olarak bir abartı olmadığı hususunda Yahudileri ikna etti. Yahudiler, tecrübeleri gerçek olduğundan buna inandılar.

Nükleer savaş

Kitle imha silahlarının kullanımını açıkça yasaklanmasının nedeni Yahudi hukukunda yaşamın önceliğine yönelik ilgidir.

Tanrı tarafından yaratılan dünya yaşam içindi; bu yaşam yönetmesi, muhafaza etmesi ve geliştirmesi ve yok etmemesi ve tahrip etmemesi için İnsana bırakıldı. İnsana dünyanın inşası teslim edildi, hiçbir şart altında onun yok edilmesi değil. Bu kurucu ilke hem Halaka hem de Agada'da çok iyi belirlenmiştir. Peygamber Yeşaya bu noktayı çok açık biçimde vurgular:

331 Asa Kasher and Amos Yadlin, "The Military Ethics of Fighting Terror: An Israeli Perspective", *Journal of Military Ethics*, 4 (1), 2005:3-32.

“Çünkü gökleri yaratan RAB, Dünyayı yaratıp biçimlendiren, pekiştiren, üzerinde yaşanmasın diye değil, yaşansın diye biçimlendiren RAB -Tanrı O'dur-” (Yeşaya 45: 18).

Broyde'nin işaret ettiği gibi Yahudi hukuku, bu tür silahların kullanmak yerine en kısa sürede teslimiyeti emreder. Ancak Yahudi hukuku bir şey, İsrail'in kendini muhafaza etme hakkındaki endişesi başka bir şeydir. İsrailliler (resmî olarak olmasa da) topyekûn bir yok oluştan korktukları için nükleer silahlara başvurmuş ve bunları önleyici bir tedbir olarak geliştirmişlerdir. Ancak İran ve Kore'nin de benzer politikalar izlemesi nedeniyle tehlikeli bir emsal teşkil etmiştir.

Karşılıklı Garantili İmha'nın söz konusu olduğu bir durumda silahlar kullanıldığında eğer onların kullanılması bugünlerde olduğu gibi yeryüzündeki beşeri yaşamın büyük ölçüde bir yok oluşuna sebep olacaksa Yahudi geleneği bu tür silahların kullanımını yasaklar. Talmud açık bir biçimde, zayıf oranın nüfusun altıda biri oranının aşacağı bir durumda savaşı yasaklamıştır. Lord Jakobovits [İngiltere'nin önceki Baş Hahamı], otuz yıldan uzun bir süre önce yazılmış bir makalede, edebi bir tarzda bu konuya dair Yahudi hukukunu şöyle özetler:

Kendini Savunma Yasası'nın bu hayati sınırlaması ışığında, saldıran ve savunan ulusların aynı şekilde hayatta kalmalarını tehlikeye atacak bir savunma savaşı, savunular gerçekten bütün insan ırkı değilse asla meşrulaştırılamayacağı anlaşılır. O zaman bu kabule göre, nükleer bir saldırı tehdidinin bulunduğu seçim ya tam bir yok oluş ya da tam bir teslimiyettir, ancak yalnızca ikincisi ahlaki olarak savunabilir.³³²

Birleşmiş Milletler Holokost Müzesinin önceki yöneticisi Walter Reich'nin işaret ettiği gibi: “Bütün ülkeler hem kendi taraflarında hem de karşı tarafta olmak üzere sivil yaşamın kaybını asgari düzeye indirme yükümlülüğüne sahiptir. Ancak hiçbir ülkenin, kendisinin yok edilmesine ya da kendi halkının öldürülmesine izin verme zorunluluğu yoktur.”³³³ Bu, nükleer silahların muhtemel kullanımının gerekçesi gibi görünmektedir.

Sonuç

Kitab-ı Mukaddes'te, herhangi bir beşer kralın -Tanrı'nın yasasına uymadığı müddetçe- kelimenin tam anlamıyla kendisini yücelttiğini, halkını aldattığını, onları savaşa ve putperestliğe götürdüğünü gördük

332 Michael J. Broyde, “Fighting the War and the Peace: Battelfield, Peace, Talks, Treatises, and Pacicism in the Jewish Tradition”, şuradan ulaşılabilir: the Jewish Law website, <http://www.jlaw.com/Articles/war3.html> (Erişim tarihi 7 Ekim 2008).

333 Walter Reich, “Ethics of War”, *New York Sun*, 10 Ağustos 2006 (OpEd)

çünkü bu, kısıtlanmamış krallığın gerektirdiği şeydir. Böyle bir davranış Tevrat'ın kralları sınırlamasının sebebidir; bu yüzden yasa kralların üstündedir ve adil bir kral, Tanrı'nın erdemlerini kendisinde bir bütün olarak toplamış olan kişidir. Keza Yasa'nın Tekrarı'nın bir vaaz metni olduğunu ve modern zamanlara kadar savaş stratejilerini yahut teorilerini dikkate alan pratik veyahut işlevsel herhangi bir şeyin Yahudi öğretisinde bulunmadığını da öğrendik. Yasa kodlarında veya metinlerinde bu hususta açıkça ifade edilen hiçbir şey yoktur.

Tecrübe, İsrail'in öğretmenidir. O, sürekli olarak Persler, Grekler ve Romalıların yönetimi altında Asurlular ve Babilliler tarafından işgal edildi, yüz binlercesi öldürüldü ve büyük acılara maruz kaldı. Bu yüzden rabbilerde bir savaş korkusu vardı ve asla savaşa gitme yetkisine sahip olmadılar. Bunun yerine rabbiler, kendilerini Tevrat'ın öğrencileri yaparak İsrail liderlerinin hikâyelerini yorumladılar.³³⁴ Ancak yakın bir incelemeyle savaş için uygulanacak bir Halaka'nın olmadığını görüldü; bu yüzden İsrail, modern Yahudi devleti, savaşla karşı karşıya kaldığında derin bir gerginlik ortaya çıktı.

Bir Yahudi devleti olarak İsrail var oluşunu açıklama görevini, Yahudi geleneği ve mirasına ve dolayısıyla da evrensel ahlaki kategorilere uygun davranmayı terk edemez. Eğer İsrail, başka seküler devletler gibi bir seküler-ulus devlet olsaydı realpolitığe uygun olarak karşılık verirdi ve herkes hayatta kalma zorunluluğunun altına girmiş olacağından ahlak -eğer uygulanacaksa bile- ikincil olarak uygulanırdı.

İsrail'in çıkmazı asimetrik savaşla uğraştığında ciddi bir hâle gelir. Bu durum çok karmaşık olduğundan, (seçkin ve doğru olan ve daha sonra İsrail devleti hâline gelecek devlet tarafından 1930'larda geliştirilen) silahları sınırlama ve onların saflığı anlayışları, sürekli olarak yeniden gözden geçirildi. Modern savaşta, bilhassa asimetrik savaşta, savaş dışıları korumaya yönelik doktrinlerin savunusu atomik/ biyolojik/ kimyasal silahlar, uzun menzilli füzeler, gerilla savaşı ve terörizm/ intihar eylemleri sebebiyle tartışmaya açıktır. Bu sistemlerin her biri, savaş dışılara yöneltmiştir.

Öyleyse kendi sivil nüfusu saldırıya açık olduğunda İsrail ne yapabilir? Birçok İsrailli, neredeyse tamamı savaş dışı Yahudilerin topyekûn imha

334 David S. Shapiro, "The Jewish Attitude towards Peace and War", N. Lamm (ed.), *Studies in Jewish Thought*, vol. I. New York: Yeshiva University Press, 1975.

edilmek üzere hedef alındığı II. Dünya Savaşı sırasında kategorik olarak farklı şeylere tanıklık etmiş Holokost mağdurlarıdır. O dönemde dünyaya her bir Yahudi'nin yok edilmesini hedefleyen bir ideoloji sunulmuş, başkaları bu cinayete ortak olurken kimse buna inanmamıştı. Bu tür yönetsel siyasetler, gerçekten de icra edildi ve hiçbir yönetim de onu durduramadı. Bu da Yahudi varlığının devamına artık müsellemler kabul edilemez hâle gelmiş İsrail, dış siyasetinde büyük görünen bu kuşatma zihniyetiyle yaşaması sonucunu doğurmuştur. Yahudiler, Hitler'in söylediğine inanmadılar ancak şimdi yok edilme ihtimali ne kadar uzak olursa olsun herhangi bir kimseden gelen her tehdide inanıyorlar.

Bu koşullar altında en büyük zorluk, savaş söz konusu olduğunda İsrail'in ahlaki değerlerini muhafaza etmek ve her ne kadar bu tür bir yaklaşım adil savaş diye bir şey olmadığını iddia etse de realpolitik yaklaşımı kabul etmemektir. Doğru, savaş adil olarak görülemez. Adil savaş teorisiyle ilgili mesele Clausewitz tarafından tanımlandığı şekliyle onun uygun, dürüst ve düellonun ilk kurallarına tabi olmasıdır. Bu kurallar, mümkün olduğu ölçüde "adil savaş" için uygulanan Cenevre Sözleşmeleri'nin kuralları gibi modern savaş için uygulanabilir değildir. *En iyi durumda, adil olmayan bir savaş yapmamaya çalışılmalıdır- savaş, daha büyük bir kötülüğe engel olmak için zorunlu olan bir kötülüktür.*

Keza etik eylemleri gerçekleştirirken karşılaştığımız sorunların savaş sırasında son derece yoğunlaştığını da kabul etmeliyiz. Savaşta tüm değişkenler hakkında bilgi sahibi olmadan ve eylemlerimizin öngörülen sonuçları üzerinde herhangi bir kontrolümüz bulunmadan hareket ederiz. Söz konusu sonuçlar tersine döndürülmesi mümkün olmayan sonuçlardır. Bizim öğrendiğimiz şey, barış için gerekli şartları tesis etmeyi sağlayacak kaynaklarını geliştirmek zorunda olduğumuzdur. *Just post bellum*, adil savaş teorisindeki en önemli unsur olmalıdır.

Öyleyse İsrail için hakiki mücadeleden, dağılık ikincil malzeme ve onun antik kabilelerinin tarihi hariç herhangi bir savaş düşüncesi için gerçek bir temele sahip olmayan, barışa dayanan bir geleneği almak ve kendisini savunmak için kullanabileceği bir yaşam tarzına ulaşmak anlaşılabilir ve menfur olmayan güç kullanımına yönelik bir Yahudi anlayışı tesis etmektir. O zaman savaşta güç kullanımına yönelik uygun Yahudi davranışının ne olması gerektiği tartışılabilir.

Ahlaki olmayan sonuçlar kesin olduğu için etik yük, gerekçelendirme yükü hâline gelir. Günümüzde savaş riskleri, yukarıda sayılan nedenlerle ve ayrıca sadece egemen devletlerle uğraşmadığımız için her zamankinden daha yüksektir. Savaş korkunçtur. Bu yüzden savunma savaşı bile olsa savaşan kimselerin yaptıklarının meşru olduğuna dair çok büyük bir kanıtı muhtacız. Bu, savaşın övülemeyeceği anlamına gelir ve biz, onun hakiki dehşetini anlamak zorundayız.

II. Dünya Savaşı'ndan bu yana yaşananlar hakkında savaşların nasıl kurgulandığını, liderlerin halklarını ve hatta kendilerini gerçekte böyle olmasa bile doğru, adil ve gerekli savaşlar yaptıklarına inandırarak nasıl kandırdıklarını görecektir kadar bilgi sahibiyiz. Çünkü savaş, çoğu kez Kitab-ı Mukaddes'in söylediği şey, yöneticilerin putperestçe eylemleridir. Medya liderler tarafından yönlendirilir ve sırası geldiğinde medya da halkı yönlendirir. Eğer öyleyse kamuoyu gerçekte neyi biliyor? Bunun için devletlerin savaşmaya yönelik ileri sürdükleri sebepler hakkında fazlasıyla şüpheli olmalı ve bu gerekçelerle devletin niçin bilfiil savaşa uğraştığını birbirinden ayırmalıyız.

Barış herkesin öğrenmek zorunda olduğu derslerin bir sonucudur ve İsrail Devleti bu çabada ön sırada olmalıdır. İsrail ve öteki ulus devletler barışı yaratacak kaynaklar ve şartları geliştirmelidir. Kutsal Kitap'ın savaşın sona ermesinden söz eden ve kralların barış erdeminin benimsemesinde ısrar eden ilk kitap olmasının nedeni barıştır. Rabbiler ısrarla barışın araştırılmasından ve onun peşinden gitmekten söz etmişlerdir; barı en yüksek Yahudi geleneği ve -biz hepimiz bunu mümkün kılmadıkça- en ulaşılmaz olanıdır.³³⁵

İleri düzey okumalar

Mitchell G. Bard, *Myths and Facts: A Guide to the Arab-Israel Conflict*. Chevy Chase, MD: America Israeli Cooperative Enterprise, 2001.

Geoffrey Best, *War and Law since 1945*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

J. David Bleich, "Response to Noam Zohar", Daniel H. Frank (ed.), *Commendment an Community: New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press, 1995.

335 Bu bölüme ait olan "Ekler" kısmı kitabın sonunda bulunabilir. -ed.

Abraham J. Edelheit, *History of Zionism: A Handbook and Dictionary*. Boulder, CO: Westview Press, 2000.

David J. Forman, "Goodbye, 'Purity of Arms' -Goodbye, Morality-" <http://www.rhr.israel.net/pencraft/goodbyepurityofarmsgoodbyemorality.shtml> (Erişim tarihi 7 Ekim 2008).

Alan B. Gewirth, "The Moral Status of Israel", Tomis Kapitana (ed.), *Philosophical Perspectives on the Israeli-Palestinian Conflict*. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1997.

Uriel Heilman, "The Ethics of War", *The Jewish Journal of Greater Los Angeles*, 17 Ekim 2002, <http://www.jewishjournal.com/home/preview.php?id=9441>

John Kelsay, *Islam and War: A Study in Comparative Ethics*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993.

Daniel Landes, "A Vow of Death", *Confronting Omnicide: Jewish Reflections on Weapons of Mass Destruction* içinde. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1991.

Daniel Landes, "A Vow of Death", *Confronting Omnicide: Jewish Reflections on Weapons of Mass Destruction* içinde. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1991.

Hillel Neuer, "Human Bombs, Human Shields", *Daily Express*, 6 May 2002.

David Novak, *Covenantal Rights: A Study in Jewish Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

A. Roberts and R. Guelff, *Documents on the Laws of War*, İkinci edisyon. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Martin Sicker, *Between Man and God: Issues in Judaic Thought*. Westport, CT: Greenwood Press, 2001.

Richard Sorabji, "Just War from Ancient Origins to the Conquistadors Debate and Its Modern Relevance", Richard Sorabji ve David Rodin (editörler) *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*. Burlington, VT: Ashgate, 2006.

Daniel Statman, “Jus in Bello and the Intifada”, Tomis Kapitan (ed.) *Philosophical Perspectives on the Israeli–Palestinian Conflict*. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1997.

Shelby Steele, “Life and Death”, *Wall Street Journal*, 22 Ağustos 2006, s. A12. Jan Van Der Meulen and Joseph Soeters, “Considering Casualties: Risk and Loss during Peacekeeping and Warmaking”, *Armed Forces & Society*, 31(4), 2005:483–486.

Kenneth L. Vaux, *Ethics and the Gulf War: Religion, Rhetoric, and Righteousness*. Boulder, CO: Westview Press, 1992.

VI

Roma Katolik Hristiyanlığında Savaş Normları

Gregory M. Reichberg

Giriş: Savaş ve etiğ üzerine dört yaklaşım

İki bin yıldan uzun bir süredir savaş ahlakına yönelik farklı birkaç yaklaşım Katolik Hristiyanlığın sınırları içinde ileri sürüldü. Bunlar -aşırı genelleştirme tehlikesi de göze alınarak- dört türsel kategoriye ayrılabilir: pasifizm, adil savaş, ebedî barış ve düzenli savaş.

Pasifizm

Pasifizm³³⁶ Kilisenin ilk üç yüzyılı içindeki hâkim bakış açısı olmuş gibi görünüyor. Ancak bu dönem boyunca silahlı kuvvetlerin reddi, teolojik bir pozisyondan çok yaşanmış bir gerçeklik olduğunu belirtmek gerekir.³³⁷ Bu reddin dört ilham kaynağı vardı:

336 Bu terim, şiddetli saldırı karşısında silahlı gücün reddini (kötülüğe karşı koymamayı) veya çok daha genel bir anlamda savaşa veya herhangi bir türden şiddete muhalefete işaret etmek, onu tanımlamak amacıyla buraya alındı. Ancak geç XIX. ve erken XX. (II. Dünya Savaşı'na kadar) boyunca "pasifizm" in Katolik literatürde bir dereceye kadar farklı bir anlama sahip olduğu ifade edilebilir. Eğer öyleyse pasifizm, "her şeyden önce tartışmaların barışçıl bir şekilde çözülmesini sağlayacak mümkün her türlü vasıtaya müracaat etmeye yönelik kesin bir inancı", bundan dolayı da "savaşa engel olmak için hakeme başvurmayı, silahlardan arındırmayı ve bu maksat için bir tür uluslararası organizasyonun... savunması" nı ifade etmektedir (Robert John Araujo, S. J. ve A Lucal S. J., *Papal Diplomacy and Quest for Peace*. Naples, FL: Sapiente Press, 2000). "Pasifizm" in bu son anlamı, gerçekte kendilerini adil savaş çerçevesi içine yerleştiren, 1911'de International League of Catholic Pacifists'i [Uluslararası Katolik Pasifistler] kuran Alfred Vanderpol gibi düşünürler tarafından teşvik edildi. Vanderpol, haklı savaş teorisini ifade ederken geleneğin silahlı gücü, ancak şiddet içermeyen herhangi bir çatışma çözümünü yolunun (uzlaşma vb.) bilinçli bir şekilde denemesinden sonra meşru görülebilecek bir son çare addettiğini göstermeye çalışmıştır. bk. Alfred Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de la guerre*. Paris: Pedone, 1919.

337 bk. James Turner Johnson, "Christian Attitudes toward War and Military Service in the First Four Centuries", James Turner Johnson, *The Quest for Peace*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987, s. 3-66. Bu konunun daha yakın zamanlardaki bir tartışması için bk. Alan Kreider, "Military Service in the Church Orders", *Journal of Religious Ethics*, 31 (3), 2003: 415-442.

1. *İsa'nın sözleri.* Mesela Matta 5: 39, “Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin.”

2. *Talebelerine kendisini savunmak için silah kullanmalarını açıkça yasaklayan (Petrus'a şöyle dedi, “Kılıcını kınına koy.” Matta 26: 52) ve böylece de isteyerek bir şehidin ölümünün acısına tahammül eden İsa'nın örnekliliği.* İsa'nın isteyerek ölüme gitmesi ve böyle yaparak da insanlığı kurtarması Katolik Hristiyanlıktaki merkezî hakikattir; bu, erken dönem Kilise şehitleri örneğiyle kötülükle sevginin ve sabırla çekilen acının tamamen ruhani olan “silahlarıyla” etkili bir şekilde mücadele edilebileceği fikrine katkıda bulunmuştur. Gelişen gelenek içinde bu, adil savaş düşüncesi söz konusu olduğunda önemli bir dengeleyici vazifesi görmüştür; bazen silahlı güce başvurmaya karşı bir argüman (ilkeli pasifizm), başka zamanlardaysa silahlı güçle ilişkili biçimde uygulanabilmesi amacıyla geliştirilen bir kötülüğe karşı koyma yöntemi olmuştur.³³⁸

3. *Roma askeri hayatıyla ilişkilendirilen putperest uygulamalarından nefret.*

4. *Dünyanın sonunun yakın olduğuna dair bir inanç.* Bu inançtan dolayı dünyevi uygulamalara (asker olma, hukuk davaları vs.) katılmak, öte dünyada kurtuluşu gerçekleştirmeye kararlı olan Hristiyanlar için uygun görülmedi.

Bu dört temel üzerinde olmak üzere askerî meselelere karşı güçlü çekinceler özellikle Justin Martyr, Tertullian, Origen ve Lactantius gibi erken dönem Kilise babaları tarafından dile getirildi. Roma İmparatorluğu'nun sona ermesi ve Konstantin'in yönetimi altında Hristiyan medeniyetinin yükselişiyle birlikte bu erken dönem pasifizmi, ana akım kilise için cazibesinin büyük bir kısmını kaybetti. Ve gerçekten de çok yakın zamanlara kadar pasifizm, Katoliklikte temelde adil savaş doktrininin kendisiyle karşılaştırılabileceği bir örnek olmaya devam etti. Erasmus (1466-1536) gibi Reformasyon döneminin Katolik yazarları hariç çok az kişi onu uygulanabilir bir alternatif oluşunu benimsedi ve bazılarıysa Protestanlığın “aşırılıkları” şeklinde, heretik bir bakış açısı olarak bile niteledi.³³⁹

338 bk. Jacques Maritain, *Freedom in the Modern World*, çev. Richard O'Sullivan. New York: Gordian Press, 1971 [1936], s. 168-188, “savaşın manevi ve seküler araçları”.

339 Mesela bk. Francisco de Vitoria, *Political Writings*, (ed.) Anthony Pagden ve Jeremy Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 296.

Yine de pasifizm Dorothy Day, Gordon Zahn ve James Daoulas gibi Katolik düşünür ve aktivistler arasında XX. yüzyılın ikinci yarısında bir tür yenilenmeyle karşılaştı.³⁴⁰ Ayrıca adaletsizliğe karşı pasif direnişin etkisi üzerindeki vurgu, mesela ABD Katolik Piskoposları tarafından 1993'te yayımlanan savaş ve barışa dair pastoral [papazlığa ait] mektup gibi Kilise belgeleriyle destek buldu.³⁴¹ Kilise, özellikle adaletsizliğe ve kötü niyetli otoriteye karşı devlet içi mücadeleler bağlamında pasif direniş stratejilerin uygulanması üzerinde ısrar etti. “Silahlı mücadelenin”, “bireylerin temel haklarına ve ortak faydaya ağır şekilde zarar veren aşıkâr ve uzatılmış tiranlığı sona erdirmek için son bir çare” olması şartıyla izin verilebileceğini kabul etmekle birlikte yine de Kilise, *pasif direnişin* ahlaki ilkelere daha uygun ve başarı içinse az olmayan bir şansa sahip olduğunu iddia etti.³⁴² Papa II. John'un papalığı sırasında Doğu Avrupa'da Komünist totalitaryanizmin çökmesi sıklıkla pasif direnişin karşı koymada bir vasıta olmasının yeterliliğine bir kanıt olarak gösterilmiştir.

Adil savaş

Adil savaş düşüncesi Hristiyanlıkta, Hristiyanlığın dünyevi alanda liderlik konumunu kazanmaya başladığı bir zamanda (IV. yüzyılda) ortaya çıktı. O dönemle beraber siyasi düzen yalnızca yabancıların, dışarıda olanların eleştirel bakış açısından görülemezdi. Anavatanın saldırıdan korunması, suçun önlenmesi ve masumların korunması artık iktidar mevkiilerinde bulunan Hristiyanlar için hayati meseleler hâline gelmişti, bu da Mesih'in örnekliğini ve öğretisini değişen tarihsel şartlar ışığında yeniden değerlendirmeyi gerektiriyordu.

Hristiyanların Roma İmparatorluğu'nun çöküş yıllarında üstlenmeye başladıkları yeni siyasi rolün ehemmiyetinin ziyadesiyle farkında olan iki psikopos bu yeni yaklaşımın öncülüğünü yapıyordu: Aziz Ambrose (yk. 339-397) ve Aziz Augustine (354-430). Her ikisi de savaşın ahlaki

340 Katolik pasifistlerin ve onların ana akım adil savaş geleneğinden ayrılışlarına dair bir alan araştırma için bk. George Weigel, *Tranquillitas Ordinis: The Present Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

341 Katolik Piskoposların Ulusal Konferansı, “The Harvest of Justice Sown in Peace”, *Origins*, 23 (26), 1993: 449-464; özellikle bk. bölüm I.B, “Two Traditions, Nonviolence and Just War”, (s. 453-454).

342 İnanç Doktrini Toplantısı, *Instruction on Christian Freedom and Liberation*. Washington, DC: United States Catholic Conference, 1986, s. 47-48, §78.

boyutuna dair ne bilimsel bir çalışma ne de böyle bir çalışmada buna dair bir bölüm kaleme aldılar ancak bu yine de onlar tarafından, bazıları savaşta katılmanın meşruiyetinin açıkça ilan edildiği konuyla doğrudan ilişkisi olmayan metinlerinde de yer aldığı çok sayıda paragrafta mevzubahis edildi.

Adil savaş doktrininin ortaya çıkışı, iki esasi ön kabulün etrafında şekillenmişti. Bir tarafta barışın -savaşın değil- normatif ve insanlığın temel durumu olduğu kabul ediliyordu. Yaratılışın doğası gereği iyi olduğuna dair Hristiyan inancına uygun biçimde Ambrose ve Augustine, Tanrı'nın beşerî varlıkların ve onların farklı topluluklarının birlikte, karşılıklı yardım ve dostluk bağlarıyla bağlanmış olarak ahenk içinde yaşamalarını amaçladığını düşünmüşlerdir (ilk ön kabul). Bu ahenk durumu, insanlar arasında şiddete yerin olmadığı Eden Bahçesi'yle ilgili Kitab-ı Mukaddes anlatısıyla temsil edilmiştir (Yaratılış 2: 8-25).

Ancak Ambrose ve Augustine, Tanrı'nın insanlık için planına insanın günahıyla baş kaldırmış olduğu şeklindeki tamamlayıcı düşünceden de yararlanmışlardır (ikinci ön kabul). İnsanlığın inayetten mahrum oluşunun Kitab-ı Mukaddes anlatısı (Yaratılış 3), "asli günah" dogmasında özetlenir. Bu dogmaya göre Âdem ve Havva'nın yasağı ihlalinin onların nesilleri boyunca kalıcı bir etkisi olmuştur (beşerî varlıkların evrenselliği). Onlardan her doğan günaha karşı bir yatkınlıkla doğar. Savaş özellikle zikredilmese de Kabil'in kardeşi Habil'i öldürmesi (Tekvin 4: 1-16) ve Babil Kulesi (Tekvin 11: 1-9) gibi ilgili hikâyelerle şiddetin ve ilgili kötülük biçimlerinin nasıl da "düşmüş" dünyaya özgü olduğunu ortaya koyma kastedilir.

İsa Mesih'in kurtarıcı eylemi vasıtasıyla insanı günah ve düşme öncesi durumuna döndürmenin mümkün olduğuna inanılmakla birlikte yine de kötülüğün onun zamanının sonundaki "ikinci gelişi"ne kadar devam edeceği de kabul edilir. Vaftiz, ilk düşüşün bir sonucu olarak Hristiyanlarda devam edecek olan günaha meyli bütünüyle kaldırmaz. Yine de Tanrı'nın yönetimindeki düşmüş bir dünyada ortak faaliyet gösteren failler olarak Hristiyanlardan, özellikle de kamu otoritesinin görevleriyle yükümlü olanlardan, bilhassa zayıf ve savunmasızlara karşı büyük adaletsizlikler yöneltildiğinde bu kötülüğe bilfiil karşı koymaları beklenir. Bu, ister içerideki kötü niyetli kişiler isterse de dışarıdaki düşmanlar olsun, barışı bozanlara karşı silahlı güç kullanılmasını gerektirir. Söz konusu düşünce meşhur bir biçimde, "Bilge insana adil savaş yapmayı

zorunlu kılan düşmanın haksızlığıdır.” diye yazan Augustine tarafından özetlenir.³⁴³ Bu anlayışa dayanarak “adil savaş” (*bellum iustum*), daha temel olan bir “barış” (*pax*) anlayışından türetilir. Silahlı güç, önceki günah tarafından ihlal edilmiş olan bir barışı restore etmeye katkıda bulunduğu müddetçe müspet (böylece de “adil” ismine izin veren) bir değere sahip olarak görülebilir. Bununla ilişkili biçimde, adaletsizliğin düzenli olarak ortaya çıkması beklenebileceğinden bunu kontrol altında tutmak için kanun görevlilerinin (polis ve asker) gerekli olduğu düşünülmüştür. Bu da bizim düşüş durumumuzla uyumlu surette barışın muhafazasını ve adil savaşın onun kaçınılmaz karşısı olmasını gerektirir.

Bugün bize oldukça tanıdık gelen türetilmiş bir mefhum olarak savaşın bu şekildeki kavramsallaştırılması; onun genellikle meşru bir uygulama kabul edilmesi için özel bir gerekçeye, “adil” sıfatının eklenmesine ihtiyaç duymayan ilksel bir gerçeklik olarak görüldüğü antik dünyada standart anlayış değildi.³⁴⁴ Barışın -olumsuz anlamda- savaşın yokluğu şeklinde tanımlanması gibi savaşın çok daha eski bir gerçeklik olması da nadir bir durum değildi.³⁴⁵ Aynı şekilde birkaç eski metin, Plato’nun *Yasalar*’ında olduğu gibi, bir kimsenin “mücadeleci yaşam anlayışı”³⁴⁶ diyeceği şeye tanıklık ederler. Bu kitaptaki Clinias karakteri korkusuzca şöyle der, “İnsanların haklarında konuştukları barış [...] bir isimden başka bir şey değildir- gerçekte bir şehrin başka şehirlere yönelik tutumu, ilan edilmemiş bir savaş durumudur.”³⁴⁷ Gün ve gecenin birbirini takip etmesi veya mevsimlerin değişimi gibi endemik savaş durumunun da kozmik ve beşerî düzeni devam ettirmede oynayacağı zorunlu bir

343 *The City of God*, Kitap 19, 7, Augustine, *Political Writings*, çev. Michael W. Tkacz ve Douglas Kries, Ernest L. Fortin ve Douglas Kries (editörler). Indianapolis: Hackett, 1994, s. 149.

344 bk. Martin Ostwald, “Peace and War in Plato and Aristotle”, *Scripta Classica Israelica*, 15, 1996: 102-118.

345 bk. Salte-Platonik *Definitions*, 413a6, Ostwald tarafından iktibas edildi, “Peace and War in Plato and Aristotle”, s. 103, bk. dipnot 7.

346 Mücadeleci yaşam anlayışı antik dünyanın yegâne yönelimini temsil etmez. Bizatihi Plato, *Gorgias*’ın meşhur bir paragrafında Socrates’in, “bilge insanlar (...) göklerin ve yerin, tanrıların ve insanların, kardeşlik ve dostluk, düzen, ölçülülük ve adaletle birbirine bağlı olduğunu söylerler ve bu nedenle şeylerin toplamına ‘düzenli’ evren derler, dostum, düzensizlik ya da kargaşa değil.” dediğini söylerken pasifist bir yönelimi dile getirmekteydi (507e-508a11); Plato, *The Collected Dialogues*, editörler E. Hamilton ve H. Cairns. New York: Pantheon Books, 1963, s. 290. Hatta çok daha önce benzer bir yönelim, Çin’in Konfüçyüsçü geleneğinde bulunabilir. Bu gelenekte siyasi imalar, açık bir şekilde anlaşılabilir. bk. C. Neff, *War and the Law of Nations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 31-34.

347 Laws, I. 626a: tercüme, Plato, *The Collected Dialogues*, s. 1227’de.

rolü olduğu düşünüldü: “Her şey mücadele ve zorunlulukla meydana gelir.” diye yazar Heraclitus (MÖ VI. yüzyıl) ve şunu ilave eder, tanrılarının, insanların, kölelerin ve özgür insanların ayrışması kendisinden kaynaklandığı için “savaş her şeyin babası, her şeyin kralıdır.”³⁴⁸

Hristiyan *bellum iustum*un ortaya çıkışının merkezinde, görünüşe göre, savaşın yalnızca adil bir barışın devam ettirilmesi amacıyla açılacağına dair bir kanaat vardır. Barış, savaşa yönelik herhangi bir teşebbüsün kendisiyle ölçüleceği temel normatif anlayış oldu. Bunun sonucunda da kişisel kazanç, bölgesel genişleme ve benzeri itkiler titizlikle savaşın meşru görülebilir sebepleri olmaktan çıkartıldı. Ancak (Ambrose ve Augustine tarafından en tam hâliyle ifade edilen) bu erken dönem öğreti zenginliğine rağmen bu henüz bir adil savaş teorisini temsil etmiyordu. Böyle bir teori gerçekte Orta Çağ Kilise hukukçularının savaşa ve şiddete dair daha önceki malzemeyi -Kitab-ı Mukaddes’ten paragraflar, Augustine ve önceki Kilise babalarının ifadeleri, Kilise konsüllerinin beyanları ve antik Roma hukukunun formülasyanları- birbirine eklemlenmiş bir düşünce, yani bir *doktrin* hâlinde düzenlemeye çalıştıkları yüzyıllar sonrasına kadar ortaya çıkmadı. Bu süreçteki anahtar şahsiyet erken dönem kilise hukukçusu, etkisi aşağıda tartışılacak olan Gratian’dır (XII. yüzyıl).

Orta Çağlardan günümüze kadar Katoliklik içindeki baskın düşünce okulu³⁴⁹ olarak varlığını sürdüren adil savaş düşüncesi, tarihi boyunca önemli dönüşümler ve gelişimler geçirmiştir. Bu bölümün ana görevi, mezkûr düşüncenin Katolik öğretisi içindeki karakteristik özelliklerinin genel çerçevesinin çizilmesi olacaktır.

Ebedî barış

Adil savaş düşüncesinin yanı sıra her ikisinin de kökleri Orta Çağ’a dayanan savaşa ilişkin birbiriyle ilişkili ancak farklı iki normatif yaklaşım Katolik geleneğinde temsilini bulmuştur. XII. yüzyılda, prensler arasın-

348 Şu kitapta iktibas edildi: G. S. Kirk, J. E. Raven and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, ikinci edisyon. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 193.

349 Resmi Katolik öğretilerde adil savaş ahlakına verilen hususi yer, yakınlarda *Catechism of the Catholic Church*’de (Papa II. John Paul tarafından 1993’te resmen ilan edildi, 1997’de gözden geçirildi) tasdik edildi. *Catechism*, “adil savaş doktrini diye isimlendirilen şeyin geleneksel unsurları”na atıfla silahlı gücün izin verilebilirliğini değerlendirir, kıymetini takdir eder. The Holy See, *Catechism of the Catholic Church, Corrigenda*. Oxford: Family Publications, 1997, § 2309.

daki tartışmalarda aracılık yaparak savaşa engel olmaya çalışan papaların yaptıkları hakemliğe dair düşünce, bazı yazarları eğer bütün prensler tartışmalarını papanın bağlayıcı aracılığına tabi kılmak zorunda olsaydı savaşa başvurmanın Hristiyan dünyasında bütünüyle ortadan kaldırılabilceği varsayımına götürdü.³⁵⁰ Bu düşüncenin farklı bir versiyonu, daha sonra Dante Alighieri (1265-1321) tarafından siyaset üzerine bir incelemesi olan *Monorchia*'da teklif edildi. Bu sefer vurgu, yüce ilk hâkim işlevi görecek (varsayımsal) bir evrensel imparatorun hakemlik etme gücü üzerineydi. Tam bir icra gücüne sahip bu imparatorun kararları herhangi bir itiraza gerek kalmaksızın uygulanacak, böylelikle barışın kesintiye uğratılmasına yönelik ciddi tartışmaların önü alınacaktı. İmdi bu bakış açısıyla “ebedî barış” başlığı altına alınan düşünürlerin kabul ettikleri savaş görüşü “genellikle, hem savaşın etkili bir biçimde ahlaki normlar ve değerler tarafından düzenlenebileceğini düşünmede çok iyimser hem de savaşın insanlık durumunun engellenemez bir parçası olduğunu varsaymada çok kötümserdir. Bunun yerine, etkili bir şekilde uygulandığı takdirde bir gün savaşı geçersiz kılacak yeni bir dizi siyasi yapıyı (özellikle devletler arasındaki anlaşmazlıkları karara bağlayacak uluslararası bir oluşumu) savunmaktadırlar.”³⁵¹ Abbé de Saint-Pierre, Rousseau ve Kant gibi yazarların seküler yazılarıyla birlikte XVIII. yüzyılda yeniden gün yüzüne çıkan edebî barış düşüncesi, XX. yüzyıl Katolik düşüncesinde geçerlilik kazandı. Bu düşüncenin ifadeleri, papalık dokümanlarında ve Papa IV. Paul'un Birleşik Milletlerde (4 Kasım 1965) meşhur “Savaş, bir daha asla!”sında olduğu gibi papalık beyanlarında bulunabilir.³⁵²

Düzenli savaş

Daha önce işaret edildiği gibi Hristiyan Orta Çağlarda savaş ahlakına yönelik baskın yaklaşım adil savaştı ve bu durum çoğunlukla Katoliklikte aynen devam etti. Bu anlatı öz itibarıyla savaşın, kendisine bir başka grup tarafından yapılan bir yanlış cezalandırmak amacıyla savaşçıyı yetkilendiren bir süreç olduğuna işaret eder. Daha önceki bir yanlışa

350 Buna dair bk. Araujo ve Lucal, *Papal Diplomacy and the Quest for Peace*, 20-22.

351 Şu kitabın önsözünden, Gregory Reichberg, Henrik Syse ve Endre Begby (editörler), *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, s. ix.

352 Bu konuşmanın tam metni için bk. “Discours du Pape Paul V à l'organisation des Nations Unis à l'occasion du 20ème anniversaire de l'organisation”, 4 Ekim 1965; metne şu internet sitesinden ulaşılabilir: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_pvi_spe_19651004_united-nations_fr.html (Erişim tarihi 10 Ekim 2008).

verilen karşılık şeklinde anlaşılan adil sebep düşüncesi niteliği itibarıyla tek yanlıdır. Çünkü eğer bir kimseye bir yaptırım uygulama veya haklılık iddiasını güçlendirme hakkı verildiğinde öteki grup haksız ve hatalı olmalıdır. Kesin bir surette temelinde yer alan sebebin belirlediği adil savaşın hukuki sonuçları, yalnızca doğru muharibe fayda sağlamalıdır. Zalim taraf savaşıma hatta kendini savunma hakkına dahi sahip değildir.

Ancak adil savaşın tek yönlü silahları bırakmayı savunan anlayışının yanı sıra bir başka yaklaşım, bazı geç Orta Çağ Hristiyan yazarları tarafından takip edildi. Raphähel Fulgoisus (1367-1427) ve Andreas Alciatus (1492-1550) gibi (antik Roma'nın sivil yasalarını Avrupa'nın Hristiyan kültürüne uygulanması üzerinde odaklandıklarından "Romacılar" adı verilen) hukuk teorisyenleri savaşın eşit muharipler arasındaki bir rekabet olduğunu kabul ediyorlardı. Bu tarafların her ikisi de kendi egemen statüleri sebebiyle çatışmaya yol açan sebebin ne olduğuna bakmaksızın savaş açamaya yönelik benzer kapasiteye sahiptir. Böylece adil sebep sorunsalı, *karşılıklı* savaş hakları lehine bir kenara bırakılmıştır.³⁵³ Bir davada veya düelloda olduğu gibi muhalif savaşçılar birbirlerine aynı hukuki ayrıcalıkları dayatabilirler, bununla beraber onların aynı *in bello* kurallarına bağlı kalmaları beklenir. Şövalye literatürünün çoğu, Horoné Bonet (yk. 1340-1410) ve Christina de Pizan (yk. 1340-1410) gibi yazarların kitapları (genellikle adil savaş unsurlarıyla bağlantılı olmakla birlikte) bu bakış açısından yazılmıştır. Daha sonra, sebeplerinin adil veya adil olmamasına bakmaksızın aynı kurallar (haklar ve görevler) dizisinin bütün egemen savaşan devletlere uygulandığını vurgulayan *düzenli savaş* ("guerre réglée") düşüncesine gönderme yapılacaktır.³⁵⁴

Gentili, Wolff, Vattel ve diğer Protestan düşünürler tarafından geliştirilen düzenli savaş yaklaşımı, daha sonra uluslararası hukukta karşılığını buldu (yani Lahey Kara Harbi Kanunları [*The Hague Rules of Land*

353 Düzenli savaş düşüncesinin tam bir anlatısı için bk. Gregory M. Reichberg, "Just War and Regular War: Competing Paradigms", David Rodin ve Henry Shue (editörler), *Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 193-213.

354 Emer de Vattel bu terimi şu araştırmasında ortaya koydu, *The Law of Nations* (1758) -bk. Reichberg, Syse and Begby, *The Ethics of War*, s. 514-516-. Fransız muadiliyle aynı doğrultuda İngilizce sıfat "*regular* (düzenli)", burada, "bazıları için kabul edilebilir ya da uygulanabilir kural veya ölçüt için uygun olan; emredilen tarzda yapılan ya da icra edilen; şeklen doğru kabul edilen şeyi göstermek için kullanıldı" (OED, *regular*ın beşinci anlamı). Dolayısıyla da "düzenli ordu" veya "düzenli askerler"de olduğu gibi bir devletin (yedinci anlam), "uygun biçimde ve düzenli şekilde organize edilen" askeri gücünden söz edilir.

Warfare)).³⁵⁵ Ancak onun XX. yüzyıl Katolik düşünürleri arasında da savunucuları olmuştur. Açıkça Carl Schmith tarafından onaylanan bu anlayışın yankısı, geleneksel adil savaş ölçütleri listesine “nispi adalet”i ekleyen ABD piskoposlarının gibi Katolik Magisterium’un yakın zamanlardaki belgelerinde bulunabilir.³⁵⁶ Ayrıca bazı dönemler boyunca düzenli savaş bakış açısı papalığın diplomatik temaslarına da yansımıştır. Mesela II. Dünya Savaşı sırasında Katoliklerin Müttefik ve Mihver olmak üzere iki karşıt tarafta yer aldığı bir çatışma karşısında resmî tarafsızlık duruşunu korumaya çalışan Papa XII. Pius ve diğer üst düzey Vatikan yetkilileri, sık sık düzenli savaş yaklaşımını anımsatan bir dil kullanmışlardır. Her iki taraftaki inananlar, kimin haklı bir sebebi olduğuna bakılmaksızın, orduda görev alarak kendi hükûmetlerine itaat etmeye davet edildiler. Papanın ahlaki tavsiyeleri, temelde tarafları silahlı çatışmayla ilgili uluslararası yasaları gözetmeye teşvik şeklindedir.³⁵⁷

Yukarıda işaret edildiği üzere Roma Katolik öğretisinin savaş ahlakına ilişkin aşağıdaki açıklamaları adil savaş yaklaşımına odaklanacaktır. Bununla beraber, bu yaklaşımın yukarıda zikredilen diğer üçünden ayrı geliştirilmediğinin de akılda tutulması gerekir. Pasifizm, daimî savaş veya düzenli savaş unsurları, çoğunlukla adil savaş bakış açısı içinden hareket eden Katolik düşünürlerin görüşleriyle bütünleştirilmiştir. Katolik gelenek içindeki adil savaş düşüncesinin karmaşıklığını (ve zenginliğini) açıklayan esasında bu terkiptir.

Adil savaşa dair Katolik öğretisinin kaynakları ve tarihsel safhaları

Adil savaşa dair Katolik öğretisinin izleri Augustine’in yeni ufuklar açan yazılarına kadar götürülebilir. Bu, şüphesiz doğru olmakla birlikte yine de Orta Çağlarda ortaya çıkan mezkûr geleneğin Augustine’in orijinal metinlerinde savaşa dair paragrafların doğrudan bir okunmasından kaynaklanmadığına da işaret edilmelidir. XIII. yüzyılda adil savaş teorisinin açık

355 Carl Smith, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus publicum Europaeum*, çev. G. L. Ulmen. New York: Telos Press, 2003.

356 Katolik Piskoposlar Ulusal Konferansı, *The Challenge of Peace: God’s Promise and Our Response*, A Pastoral Letter on War and Peace. Washington, DC: Office of Publishing Services, United States Catholic Conference. 1983, s. 29 §92.

357 bk. Guenter Lewy, *The Catholic Church and Nazi Germany*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1964, s. 242-251, “Pope Pius XII: Dilemmas of Neutrality”.

bir şekilde ifadesi daha ziyade, en meşhuru *Decretum Gratiani* (yk. 1140) olan derlemelerde düzenlenen Augustineci paragrafların okunmasına dayandırılır.³⁵⁸ Bu çalışmada İtalyan Kilise hukukçusu Gratian, bütün bir bölümü (*causa* 23), Hristiyan bir bakış açısından güce ve silahlı baskıyla ilişkilendirilen problemlerin tahliline ayırmıştır. Gratian'ın aralara girerek yaptığı kısa yorum ve açıklamalarla neredeyse tamamen iktibaslarla dayanan *causa* 23, birbirini takip eden Kilise hukukçuları ve teologlarının savaşın ahlaki ve hukukiliğine dair kendilerine has teorik yapılarının yükseltecekleri yapı taşlarını bir araya getirdi. Augustine'den alınan paragraflara ilaveten *causa*, Kilise konsilleri ve papalık ifadeleri kadar kutsal yazılardan (hem Eski hem de Yeni Ahit'ten) ve öteki erken dönem Kilise teologlarından, yani Ambrose ve Sevilleli Isidore'dan da çok sayıda iktibas içermekteydi.

Bizatihi Gratian biraz bağımsız bir teorileştirmeye uğraştı. Ancak Latin Batı'nın ortaya çıkan hukuk okullarında ana ders kitabı hâline gelen Gratian'ın *Decretum*'u genellikle Roma hukukuna atıfla, savaşta güç kullanımına dair önemli yeni görüşlerin ileri sürüldüğü yorumlara yol açtı. Bu yorumları yazan düşünürlere Decretistler adı verilirdi. Kendini savunma ve meşru savaş açma yetkisi gibi konulara dair ilk normatif teorilere onların yazdıklarında rastlarız. XIII. yüzyılın ortalarında Kilise hukukçularının ilgileri (*decretals* diye adlandırılan) papalık mevzuatının bir araya getirilmiş derlemelerine doğru kaydı; onlar üzerine yorumlar yapanlar bu nedenle Decretalistler olarak adlandırılmışlardır. Bu yorumcuların en meşhurları arasında savaşı diğer yasal şiddet (özel şahısların kendini savunması ve prenslerin dâhilî denetleme eylemi) biçimlerinden ayıran, böylece de *ius ad bellum* [devletlerin silahlı güce müracaatı] normatif düşüncenin özel bir alanı yapan Papa IV. Innocent (1180-1254) da bulunur. Innocent'in yanı sıra bir başka Decretalist Dominiken Peñaforlu Raymond (1180-1275), günah çıkaran papazlara rehber olması amacıyla bir inceleme (*Summa de casibus poenitentiae*³⁵⁹) yazdı. Günahlarından tövbe edenleri affetme güçleri sebebiyle günah çıkaran papazlardan belli bir hukuki

358 *Decretum Magistri Gratiani*, içinde, E. Friedberg (ed.), *Corpus Iuris Canonici, pars prior*. Leipzig: Taushnitz, 1879. Savaşa dair bazı paragraflarının çevirisi için bk. Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 104-124.

359 Raymundus de Pennafort, *Summe de poenitentia, et matrimonio, cum glosis Ionnis de Friburgo*. Roma, 1603. Savaşa dair bazı bölümlerinin tercümesi için bk. Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 131-147.

bölge içinde yasayı uygulamaları beklenirdi: vicdanın içsel âlemi. Günah çıkarmaya gelen birçok kişi, savaşla alakalı problemlerle şu veya bu şekilde temasları olduğundan bu tema Raymond'un çalışmasında dikkatlice ele alındı. Bir savaşın haklı sayılabilmesi için kümülatif olarak yerine getirilmesi gereken beş koşul, meşru müdafaa, ganimete el koyma ve sivillerin dokunulmazlığı da dâhil olmak üzere, çeşitli konularda önemli yorumlar yaptığını görüyoruz.

Decretalistlerin çalışmalarıyla eş zamanlı olarak XIII. yüzyıldaki teologlar da savaşla ilgili problemler hakkında yazmaya başladılar. Bunlar arasında en meşhur olanı şüphesiz Aziz Thomas Aquinas'tı (yk. 1224-1274). Onun meşru otorite, adil sebep ve doğru niyet şeklindeki adil savaş ayrımı savaşa dair Batı ahlak düşüncesinin temeli olarak günümüze kadar hizmet etti. Aquinas adil ve adil olmayan savaşa ilişkin açıklamasını, farklı düzeylerde gerçekleştirilebilecek normatif bir barış teorisi bağlamında detaylandırmıştır. "Savaş", bağımlı bir ulus tarafından bir başka ulusa karşı (fitneye/ isyana, dolayısıyla da şiddet eylemlerinin tek bir ulusun dâhili düzenine karşı gerçekleştirilmesine zıt olarak) gerçekleştirilen şiddet diye tanımlayarak Batı düşüncesine dünya uluslarının birlikte bir *cemaat* oluşturduğu ve bunun için de uluslar-*arası* barışın şart olduğu fikrini getirmiştir.³⁶⁰

XVI. yüzyıldan itibaren Aquinas'ın *Summa theologiae*'si, Latin Batı'daki Katolik teoloji öğrencileri için temel ders kitabı hâline geldi. Onun 40. sorusu "*de bello* (savaş hakkında)" (*Secunda-secundae* olarak bilinen çalışmanın bir kısmında), savaşa dair teolojik tartışmanın esas mahalli oldu.³⁶¹ "De bello" üzerine birkaç yorum yazıldı ancak bunların en etkiliisi Cajetan³⁶² ismiyle meşhur olan Dominik Kardinali Thomas de Vio'nun (1468-1534) yazdığıdır. İki tür savaş (Bunlar Aquinas tarafından açıkça formüle edilmemiştir.) -savunma ve saldırı savaşı- arasındaki ayrım Cajetan'ın anlatısının merkezinde yer alır. Savunma savaşı meşru otoriteye

360 bk. *Summa theologiae*, II-II, q. 42, a.1, Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 183-185. Aquinas'ın uluslararası düzen anlayışının yeniliği, Peter Haggenmacher tarafından tartışılır, *Grotius at la doctrine de la guerre juste*. Paris: Presses Universitaires de France, 1893, s. 122-125.

361 Şu kitap içinde, *Summa Theologica*, çev. Fathers of the English Dominican Province [İngiliz Dominiken Bölgesi Rahipleri], 1920; gözden geçirilmiş baskı, Benziger Bros, 1948; 1981'de Christian Classics tarafından yeniden basıldı, s. 1353-1357.

362 Şu kitap içinde, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII. cum commentariis Thomae de Vio Caitenai Ordinis Proaeditorum*, vol. 8. Rome: Editor idi San Tommaso, 1895, s. 313-314. Tercümesi için bk. Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 131-147.

başvurmayı gerektirmez; tabii hukuk daha aşağı statüdeki siyasi liderler veya özel şahıslara acil ihtiyaç durumunda güce başvurmaya izin verir. Saldırı savaşı, bunun aksine zorunluluktan daha ziyade bir tercih meselesidir. Bu savaş tarzını Cajetan cezalandırıcı adaletin idaresiyle eş tutar. Hiçbir siyasi cemaate, eğer dâhilî ve haricî düşmanlarına karşı intikam alma gücüne sahip değilse kendi kendine yeterli (bir “mükemmel topluluk”) olma hakkı verilemez. Özellikle haricî zalimlere karşı savaş ilan edecek otoritenin varlığını tamamen bağımsız bir topluluğun ayırt edici unsuru kabul etmiştir. Çalışmasının Orta Çağ görünümüne rağmen biz onda Avrupa’nın yeni bağımsız egemen devletler sisteminin kıvılcımlarını fark edebiliriz. Cajetan yorumunda meşru otorite meselesine dair kendi zamanındaki en ayrıntılı tartışmalardan birini sundu; onun savunma ve saldırı savaşı (Bunların her ikisi de meşru farz edilmiştir.) arasında yaptığı ayırım, sonraki literatürün temel dayanak noktası hâline geldi. Saldırı savaşının en yüksek meşru otorite düzeyinin iznini gerektirdiği düşüncesi, her ne kadar farklı kelimelerle ifade ediliyor olsa da bugün hâlâ bizimledir. Mesela savunma eylemi hâlâ tek tek devletlerin inisiyatifi altında olsa da “yaptırım eylemi” yalnızca Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi tarafından gerçekleştirilebilir.

Savaş hakkındaki Katolik düşünce, çarpıcı bir biçimde XVI. yüzyılın başında Amerikalıların İspanyollar tarafından sömürgeleştirilmesiyle başladı. Ayrım yapmaksızın öldürmeye, zorla çalıştırmaya ve toprağın haczedilmesine dair raporlar hızla artan koloniler hakkında şüphelere yol açtı. İspanya’nın silaha başvurarak Amerika yerli halkları üzerinde tahakküm kurmaya başlaması, o dönem bu müdahaleyi tartışan teologlarını başka şeylerin yanı sıra dinî itkilerin -mesela, Amerika yerlilerinin Hristiyanlığa döndürülme arzusunun- bu zorlayıcı tedbirlerin kullanımına ahlaki bir ruhsat verip veremeyeceğini belirlemek zorunda bıraktı. Uluslar arasındaki savaş meselesine dair ilk tam teşekküllü teolojik araştırmalardan birinin Latin Batı’da ortaya çıkışı da bu dönemdedir: Vitorialı Francisco’nun (yk. 1492-1546) *Relectio de Indiis*’i.³⁶³

Vitorialı’nın savaşı ele alışında bilhassa önemli olan husus, fetih ve savaşa dair ahlaki problemlerin tabii hukuk normları arasındaki sıkı kavramsal bağın tesis edilmesi idi. Tabii hukuk normları, beşerî düşünce ve tercihi önceleyen bir kaynağa yani Tanrı’dan kaynaklanan ancak hususi

363 Bu çalışmanın içerdiği ana konular hakkındaki bir tartışma için bk. şuradaki metin ve yorum, Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 288-332.

dini bir vahye (kutsal bir kitaba) dayanmayan ve bu yüzden de söz konusu hukuk normları kendilerini hangi kültürde bulursa bulsunlar bütün insanlar için uygulanabilir ve yazılı olmayan bir ahlaki emirler dizisi belirledi. Vitorialı'nın tabii hukuk üzerindeki vurgusu, modern Katolik silahlı güce başvurma anlayışının gelişmesinde şekillendirici bir etkiye sahipti. Bu yüzden de o, özellikle dinî (vahyedilmiş) ilkelerden daha ziyade seküler ("tabii") terimlere uygun olarak şekillendirildi. Ayrıca Vitorialı, yalnızca tek bir milletin değil "bütün dünyanın" ortak iyisine (*bonum totius orbis*) açık bir atıfla savaş ve barışı tartışan ilk Hristiyan düşünürlerinden biriydi. Meşhur bir paragrafta, benzer biçimde, adil savaşın uluslararası toplumun otoritesinin (*totius orbis auctoritate*) yüklenmiş olduğu bir siyaset eylemine benzer olduğunu ileri sürdü.³⁶⁴ Onun bu yöndeki atıfları daha sonraki düşüncelere de ışık tutacak, örneğin ABD'li Piskoposlar "küresel ortak yarar" fikrini her türlü meşru savaş çıkarma yetkisinin ana referansı olarak ileri süreceklerdir.³⁶⁵ Ve daha genel bir şekilde Vitorialı'nın anlayışı üzerine bina edilen XX. yüzyıl belgeleri, "uluslararası dayanışmanın ahlaki düzenin bir zorunluluğu olduğunu teyit eder... Dünya barışı büyük ölçüde buna bağlıdır".³⁶⁶

Vitorialı'nın düşünce çizgisi, ikisi de Cizvit olan iki İspanyol yoldaş tarafından daha da geliştirildi. Bunlardan birincisi olan Molinalı Luis (1535-1600) adil sebep düşüncesinin düşman tarafının kişisel suçluluğunu var saymayacak şekilde yeniden formüle edilmesinde önemli rol üstlendi.

O bunu, "maddi zarar" olarak isimlendirdi. Böyle bir zarar, suçlu "baş edilemez bir cehalet" durumundayken yanlış bir eylem icra ettiğinde ortaya çıkar.³⁶⁷ Eğer zarar yeterince ağırsa saldırılan grup, silahlı güce başvurma sayesinde tazmin aramak için haklı bir sebebe sahip olur. Bu başvuru bir savunma savaşı duruşu sayılır ancak söz konusu savaş düşmanın suçluluğuna ilişkin bir temele dayanmadığı için cezalandırma amacıyla yapılamaz.³⁶⁸

364 Vitoria, *On the Law of War*, şu kitabın içinde, Vitoria, *Political Writings*, s. 304-306; bk. Peter Haggenmacher, "La place de Francisco de Vitoria parmi les fondateurs du droit international", A. Truyol Serra vd. (ed.), *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*. Brussels: Bruylant, 1988, s. 27-80.

365 Ulusal Katolik Piskoposlar Birliği, "The Harvest of Justice Sown in Peace".

366 Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Christian Freedom and Liberation* [İnanç Doktrini Cemaati, Hristiyan Özgürlüğü ve Kurtuluşuna Dair Talimat], s. 53, §91.

367 Bu terim, esas olarak Thomas Aquinas'dandır. O, bir failin iradi kontrolünün ötesinde olan faktörlerin birbirlerini etkilemesinin sonucu olan yanlış bir inanca gönderme yapar (Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 317)

368 Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 332.

Böylece savaş ile cezalandırmayı birbirinden ayıran Molina, modern *ius in bellonun* üzerine inşa edileceği merkezî öncüllerden birini tesis etmiş oldu.

İki Cizvit'ten ikincisi olan Francisco Suarez (1548-1617) Vitorialı tarafından daha önce ele alınmış konuların birçoğunu biraz da ayrıntılı (ve kendisine has çok sayıda orijinal argümanlarla) bir biçimde içeren *De bello* adlı sistematik bir araştırma yazdı. Meşhur bir paragrafında Tanrı topluluklar arasındaki tartışmaları çözmek için bize -hakemliği de içeren- başka vasıtalar sağladığından insanların aralarındaki tartışmaları savaşla çözmeye mahkûm olmadıklarını iddia etti.³⁶⁹ Yine aynı şekilde siyasi ve askerî liderlerin yalnızca kendi devletlerinin değil aksine düşmanlarının refahına yönelik de yükümlülükleri olduğunu vurguladı. Savaş ilan etmeden önce bu tür liderler düşman devlete şikayetini bildirmeli ve onlara yapılan yanlışı telafi etme ve savaştan kaçınma fırsatı vermelidir.³⁷⁰ Suarez de o zamandan beri “çift etki ilkesi” olarak bilinmeye başlayan şeye atıfla kullandığı, savaşta yan etki olarak zarar problemi ne ayırdığı çok dikkatli araştırması sebebiyle de zikre değerdir.³⁷¹

Gücüne ve söz ettiği yeni bakış açılarına rağmen İspanya'nın savaşa dair kuramlaştırmalarının “altın çağı” XVII. yüzyılın ortasına doğru sona yaklaştı. Sonraki üç yüzyıl boyunca savaşa dair Katolik öğreti kısır bir döneme girdi. Mesela önleyici savaş gibi problemlerle ilgilenmek amacıyla adil savaş teorisini güncelleyen ve uluslararası toplumun hakem kararıyla halletme ve silahların azaltılmasına yönelik güçlü desteğiyle bu düşüncelerin papalık tarafından daha sonra kabulüne katkıda bulunan Luigi Taparelli d'Azeglio'nun (1793-1862) çalışması gibi birkaç ışıltı dışında çoğu yazar, bu düşünceleri mevcut olaylara uygulamaya yönelik bazı teşebbüslerle Aquinas gibi daha önceki adil savaş teorisyenlerinin ortaya koydukları noktaları yalnızca tekrarladılar. Bu, tek tek egemen devletlerin kendi menfaatlerine hizmet etmek amacıyla savaş açma hususunda tam takdire sahip oluşunun genel olarak kabul edildiği *raison d'état*ın [devletin çıkarının] (klasik ulus-

369 Francisco Suarez, *De bello*, bölüm VI, § 5, Reichberg, Syse and Begby, *The Ethics of War*, s. 358.

370 *De bello*, VI Bölüm, §3 vd. Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 361 vd.

371 *De bello*, VII Bölüm, §§ 15-19. Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 364-366. Savaş bağlamında çift etki akıl yürütmes hakkındaki genel bir değerlendirme için bk. Gregory M. Reichberg ve Henrik Syse, “The Idea of Double-Effect -in War and Business-”, Lene Bommom-Larsen ve Oddny Wiggen (editörler), *Responsibility in World Business: Managing Harmful Side-Effects of Corporate Activity*. Tokyo: United Nations University Press, 2004, s. 17-38.

lararası hukukta) en parlak dönemi idi. Ahlak meseleleri, siyasi liderlerin hususi vicdanına havale edildi ve kamusal söylem için uygun bir konu olduğu düşünülmedi.

Ancak, gazeteciler Kırım (1854-1856) ve Fransız-Prusya savaşlarıyla (1870-1871) ilişkilendirilen büyük kayıplara dair haberler vermeye başladıklarında normatif manzara değişmeye başladı.³⁷² Katolik organizasyonlar arasında gediklere yol açan bir pasifizm dalgası yükseldi. Özellikle I. Dünya Savaşı, kontrol altına alınamamış bir *ius ad bellum*un sonuçlarının hakikaten nasıl korkunç olabileceğini fazlasıyla gösterdi. Milletler Birliği Antlaşması (1920), devletlerin fikir ayrılıklarını çözmek için güce başvurmalarını engel olmak maksadıyla zorunlu bir hakemlik sistemi tesis ederek bu meselelere çare olmaya çalıştı.

Birlik tarafından tesis edilen hukuki rejim, Katolik geleneğin adil savaş bakış açısıyla ilgili bir anlamda belirsiz bir ilişki içinde bulundu. Bir yandan “uluslararası ilişkilerin normal durumunun barış olduğu ve savaşa yalnızca olumlu gerekçelendirme gerektiren istisnai bir eylem olarak izin verildiği”³⁷³ şeklindeki temel varsayımıyla Birlik, *raison d'état*ın reddini ve klasik adil savaş anlayışının bakış açısına bir dönüşü temsil etti. Keza savaşa müracaatı sınırlamaya yönelik bir metot olarak hakemliğe dair güçlü desteğiyle Birlik, geleneksel olarak papalar ve Suarez gibi önde gelen teologlar tarafından savunulan bir yaklaşımla bağları yeniledi. Öte yandan Birlik, çoğunlukla adil sebep meselesini müzakerelerden dışlayacak derecede adil savaş hususunda önceki gelenekle süreklilik göstermedi. Güce başvurulmadan önce hangi prosedürel şartların (bunların arasında en başta geleni ihtilafların hakemliğe bırakılması) karşılanması gerektiğine dair bir dizi kural etrafında inşa edilen Birlik, bu şekilde “hangi tarafın öteki taraf üzerinde hukuki hakka sahip olacağı” meselesinden kaçınmış oluyordu.³⁷⁴

372 1870'te, “modern savaşın ‘kitle katlini’ sebep, niyet ve yöntem bakımından oldukça dengeli bir şekilde değerlendirmeye uğraşmanın zorluğu... kırk Katolik Piskoposunu... Kilisenin adil savaş öğretisinin bir revizyonu hususunda bizatihi Papa'yla rekabet etmeye teşvik etti”. A. C. F. Beales, *The Catholic Church and International Order*. New York: Penguin Books, 1941, s. 108. Özellikle, bu revizyonun (aynı yıl toplanan) Vatikan Konsili'nde gerçekleştirileceği ümit edilmekteydi ancak bu mesele, toplanmış olan piskoposlar tarafından asla ele alınmadı. Esasen Ermeni Sinodu'nun inisiyatifile ele alınmış görünen bu teklifin tarihsel bir anlatısı için bk. Joseph Joblin, *L'Église et la guerre*. Paris: Desclée de Brouwer, 1988, s. 218-223.

373 Nef, *War and the Law of Nations*, s. 279.

374 a.g.e., s. 293.

Adil savaş düşüncesinden yasal antlaşma rejimine yönelik düşüncedeki bu değişim, iki cevap çizgisiyle meşgul olan Katolik düşünürler için bir zorluk doğurdu. Bazıları, Birliğin temelinde yer alan normatif anlayışın geleneksel adil savaş teorisyenlerinin (Vitorialı gibi) bakış açısıyla esasi bir sürekliliği olduğunu iddia ederek bunlar arasındaki ihtilafı azaltmaya çalıştılar. Bu argüman tipik olarak, daha önceki adil savaş düşüncesinin ana ilkelerinin nispeten ayrıntılı bir şekilde açıklandığı tarihsel araştırmalarda³⁷⁵ ileri sürüldü. Çok daha yaygın olan bir diğer yaklaşımsa çağdaş bakış açısıyla uyumlu hâle getirmek amacıyla yapılan savaşa ve barışa dair Katolik öğretinin reformu çağrısıydı.³⁷⁶ Hakemlik, asker sayısını düşürme ve şiddet içermeyen barış stratejileri yapma, orantılılık, son çare ve küresel iyi üzerine yapılan vurgu daha önceki adil sebep ve meşru otoriteyle olan meşguliyetin önüne geçecektir.

Katolik adil savaş düşüncesindeki yeni eğilim için özellikle önemli olan (1939'dan 1958'e kadar papalık yapan) XII Pius'un konuşmalarıydı. Geleneksel adil savaş doktrininin Birleşmiş Milletler Sözleşmesi ve uluslararası hukuktaki öteki gelişmelerle olan sürekliliğini göstermeye çalışan Papa, sonraki Katolik öğretisi üzerinde kalıcı bir etkiye sahip iki noktayı vurguladı.

Her şeyden önce savaşa ve barışa dair farklı ifadelerinde XII. Pius, uluslararası devletler topluluğu için bir yönetim sistemi tesis etmeye yönelik uzun vadeli hedefi destekledi. "Bütün devletlerin, karşılıklı şüpheyi bir kenara bırakarak hem kendi bağımsızlıklarını devam ettirmeyi hem de insanlık toplumunun düzenini korumayı hesaplayan bir birlik veya daha ziyade bir tür milletler ailesi hâlinde birleşme arzusu[nu]"³⁷⁷ ifade eden selefi XV. Benedict'ten ilham alan Pius, böylesi organize uluslararası cemiyetin silahlı güce başvurma hakkında karar

375 Bu tarzdaki iki önde gelen çalışma şunlardır: Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de la guerre*; Robert Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonists catholiques*. Paris: A. Pedone, 1935.

376 Bu eğilimin Katolik düşüncedeki bir tartışması için bk. René Coste, *Le problème du droit du guerre dans la pensée de Pie XII*. Paris: Aubier, 1962, s. 148-163, "Faut-il une révision de la doctrine traditionnelle?"; ve Joblin, *L'Église et la guerre*, s. 207-263. Keza bk. Papa XV. Benedict'in hakkındaki yorumlar, Arauja ve Lucal, *Papal Diplomacy and the Quest for Peace*, böl. 4, "The Holy See and the Founding of the League of Nations: 1940-1920", s. 91-129.

377 "Pacem, Dei Munus Pulcherrimum: Encyclical of Pope Benedict XV on Peace and Christian Reconciliation", 23 Mayıs 1920, §17; internetten şu adresten ulaşılabilir: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_23051920_pacem-dei-munuspulcherrimum_en.html (Erişim tarihi 10 Ekim 2008).

vermek için ideal bir çerçeve oluşturduğu kanaatindeydi. Taparelli'nin³⁷⁸ bir yüzyıl önce ortaya koyduğu doktrinin devamı olan (örneğin BM Sözleşmesi'nde yer aldığı şekliyle) böyle bir yönetim sisteminin henüz başlangıç aşamasında olduğunu kabul ederek merkezî bir uluslararası otoritenin kurulmasının, tabii hukukun bir zorunluluğu görülebileceğini öne sürmüştür.³⁷⁹ Yol gösterici düşünce, tek tek her bir devletin, uluslararası toplum birleşik bir yönetim yapısına ihtiyaç duydukça, silahlı güç kullanma hakkına sahip olabileceğiydi. Ancak uluslararası düzeyde gerekli hukuki ve icrai işlevlerin başlamasıyla birlikte (adaleti ve barışı devam ettirmek üzere) silahlı güce başvurma bu uluslararası yapının ayrıcalığı hâline geldi; adil savaş, bu yüzden, uluslararası güvenlik faaliyeti şeklini alabildi.³⁸⁰

İkinci olarak Papa, savunma ve saldırı savaşları arasındaki klasik ayırmadan uzaklaştı. Bunun yerine adil sebebi özellikle “meşru savunma” açısından tanımlamayı, nitelendirmeyi tercih etti. Bu, üç meşrulaştırılabilir adil savaş sebebini -saldırıya karşı savunma, haksız yere ele geçirilmiş olan malların geri alınması ve suçun cezalandırılması-³⁸¹ kabul eden daha önceki geleneğe zıt bir konumdur. Bazıları papayı, adil sebebin kapsamını devam eden saldırıya karşı savunma biçimde sınırladığı gerekçesiyle eleştirseler de onun daha önceki gelenekten ayrılışı, bazı bakımlardan, özelden ziyade sözsel bir ayrılma gibi görünmektedir. Mesela 1944 Noel konuşmasında silahlı güce başvurma için “uluslararası çekişmeler için meşru bir çözüm ve ulusal özlemlerin gerçekleştirilmesi içinse bir vasıta olabileceği”nin reddiyle devlet çıkarı (*raison d'état*) düşüncesini hedefliyordu; bu hâliyle o, Cajetan, Vitoria ve Suarez gibi geleneksel Katolik yazarlarda bulunabildiği şekliyle saldırı savaşı nazariyesinin bir reddi olarak okunmamalıdır.³⁸²

378 bk. Luigi Taparelli d'Azeaglio, *Essai théorique de droit naturel bas sur les faits*, orijinal İtalyanca'dan tercüme. Tournai: H. Casterman, 1875 [1840-1843], vol. II, s. 290-294 (8. Kitap, böl. 6, teklifler 12-18)

379 Mesela bk. Pius XII'nin 6 Kasım 1955 konuşması, şu kitapta Coste tarafından iktibas edildi, *Le problème du droit de guerre*, s. 183. Tabii hukuka dair Katolik öğretiyile dünya devletinin tesisi arasındaki ilişkiye dair bk. Robert P. George, “Natural Law and International Order”, David R. Mapel ve Terry Nardin (editörler), *International Society: Diverse Ethical Perspectives*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998, s. 54-69.

380 bk. Coste, *Le problème du droit de guerre*, s. 56-58. Burada Taparelli'nin uluslararası toplum ve silahlı güç anlayışının Papa XV. Benedict, XI. Pius ve XII. Pius'u nasıl etkilediğine işaret eder.

381 Mesela, James Turner Johnson, “Toward Reconstructing the *Jus ad Bellum*”, *The Monist*, 57, 1973: 461-488, s. 480.

382 bk. Coste, *Le problème du droit de guerre*, s. 159-160.

Ayrıca -ikinci terimin dar bir şekilde silahlı saldırıya karşılık olarak kavramsallaştırılan- savunma savaşına karşı saldırı savaşına dair geleneksel terminolojiden farklı olarak Pius savunmayı, şahısları ve toplumu yalnızca sınır ötesi silahlı bir saldırıdan değil “büyük adaletsizlik”in öteki biçimlerinden korumayı da kapsayacak biçimde bir dereceye kadar geniş anlamda düşünüyor gibi görünmektedir. Bu yüzden biz onun öğretisinde, geleneksel terminolojide saldırı savaşı (*bellum offensivum*) başlığı altında yer alan insani müdahale ve diğer sınırlı güç kullanımına yönelik bir açılım bulabiliriz.³⁸³ Ancak, Pius’un geleneksel terminolojiye ilgili gösterdiği değişimin bir sonraki Katolik öğretisini, özellikle çoğu kimse yukarıda betimlenen hermenötik bağlamı anlayamadığından ve onun ifadelerini sadece olduğu gibi kabul ettiklerinden önceki çağlarda ifade edilen meşrulaştırılabilir silahlı gücün çok daha sınırlı bir anlayışına doğru yöneltmede etkisi de oldu.

II. Dünya Savaşı’ndan sonra nükleer silahların yayılması, adil savaşa dair Kilise öğretisinin büyük bir revizyonuna yönelik çağrılar daha da yoğunlaştırdı. Bu eğilimin semptomu, Papa XXII. John’un *Pacem in Terris* (1963) adlı bildirgesinde (*encyclical*) güçlü bir biçimde ileri sürülen “Atom gücüyle övünen bu çağda, savaşın adaletin ihlalini tamir edecek uygun bir vasıta olduğunu iddia etmek artık anlamlı değildir.” iddiasıdır.³⁸⁴ Buna uygun olarak ABD Katolik Piskoposları, 1983’te, *The Challenge of Peace: God’s Promise and Our [Barış Mücadelesi: Tanrı’nın Vaadi ve Bizim Cevabımız]* adıyla pastoral bir mektup yayımladılar. Bu mektupta onlar, özellikle nükleer caydırıcılığın ahlakıyla ilgilendiler.³⁸⁵ Hem dinî çevrelerde hem de seküler siyaset topluluğunda yaygın olarak okunan bu mektup, Katolik öğretinin “savaşa karşı bir tedbir” olarak betimlenen ilkelerinin bir özetiyle başlar. Aquinas, Vitoria ve Suarez’in geleneksel adil savaş doktrininin önemli bir kopuşu işaret eden hangi

383 bk. Charles Journet, *Church of the World Incarnate*, vol. 1, *The Apostolic Hierarchy*, çev. A. H. C. Dawnes. London ve New York: Sheed&Ward, 1955 [1941]; Georgory M. Reichberg ve Henrik Syse, “Humanitarian Intervention: A Case of Offensive Force?”, *Security Dialogue*, 33, 2002: 220-223. Benzer şekilde Ulusal Katolik Piskoposlar Birliği, “The Harvest of Justice Sown in Peace”, bu, “meşru siyasi yetkililere, masumları kurtarmak ve adaleti tesis etmek için son bir çare olarak sınırlı güç kullanımına izin verildiğini” iddia eder. (s. 453)

384 “Pacem, Dei Munus Pulcherrimum: Encyclical of Pope Benedict XV on Peace and Christian Reconciliation”, 23 Mayıs 1920, §17; internetten şu adresten ulaşılabilir: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_23051920_pacem-dei-munuspulcherrimum_en.html (Erişim tarihi 10 Ekim 2008).

385 Ulusal Katolik Piskoposlar Birliği, *The Challenge of Peace*.

türden olursa olsun saldırı savaşının reddi, bu mektubla ilgili bilhassa zikredilmeye değerdir.

Ayrıca bu tarihsel resmi daha da karmaşık hâle getiren, Soğuk Savaş sonrası dönemdeki insani müdahaleler ve öteki sınırlı askerî mücadelelere başvurmanın gittikçe artmasıydı. Bu bazı Katolikleri, ABD Piskopsları ve genellikle Katolik Magisterium tarafından tam da bu türden bir eyleme ihtiyaç duyulduğu (etnik temizlik ve diğer vahşetleri durdurmak gibi) durumlarda, zorunlu askerî harekette bulunma iradesini felce uğratabileceği gerekçesiyle ifade edildiği hâliyle “savaşa karşı tedbir”i sorgulanmasına neden oldu. Bunun yerine onlar, “adaletsizliğe karşı bir tedbir” üzerine inşa edilen geleneksel adil savaş anlayışına geri dönüşmesini savunmuşlardır.³⁸⁶

Silahlı güce başvurmanın dinî gerekçeleri

Adil savaşa dair en eski Hristiyan yaklaşımlarından bazılarının “kutsal savaş” yani silahlı güçlerin özellikle dinî amaçlarla ilişkili kullanımı bağlamında ortaya konmuş olması oldukça dikkat çekicidir. Bu mesela, Augustin’in ayrılıkçı bir fırka olan Donatistlere yönelik polemik yazılarında görünür. Augustine bu yazılarında, eğer sevgi dolu ikna çabaları, ayrılmış Kilise mensuplarını ağıla geri getirmede başarısız olmuşsa “cezalandırma ya da acı çekme korkusuyla” hakiki inanca geri

386 Bu ifade, “savaş [düşüncesi] aleyhinde tedbir” zıtlıklarını ortaya koymanın bir polemik noktası olarak onu kullanmış olan Turner Johnson’ındır. bk. James Turner Johnson, “The Broken Tradition”, *The National Interest*, No. 45, 1996: 27-28. Johnson’un kendisi bir Protestandır, ancak bu konunun ifadesi, Michael Novak ve George Weigel gibi etkili Katolik düşünürler (Damon Linker, tarafından oluşturan “theoconlar/ dindar muhafazakâr” terimini ödünç alacak olursak [*The Theocons*. New York: Doubleday, 2006]) arasında destek buldu. Bu ikisi arasındaki tartışmalara dair bk. Gregory M. Reichberg, “Is There a ‘Presumption against War’ in Aquinas’s Ethics?”, H. Syse ve G. M. Reichberg, *Ethics, Nationalism, and Just War: Medieval and Contemporary Perspectives*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2007, s. 72-98. Çağdaş Kilise öğretisine dair bir uygulama için bk. Drew Christiansen, “Peacemaking and the Use of Force: Behind the Pope’s Stringent Just-War Teaching”, *America Magazine*, 15 Mayıs 1999. Bu tartışma, Irak Savaşı’yla birlikte yeniden açıldı; bk. Gregory M. Reichberg, “Pre-emptive War: What Would Aquinas Say?”, *Commonweal*, 131 (2), 2004:9-10, internette şu adreslerden ulaşılabilir: http://www.commonwealmagazine.org/article.php?id_article=831i (Erişim tarihi 10 Ekim 2008); ve George Weigel, “Iraq, Then & Now”, *First Things*, Nisan 2006, şu siteden ulaşılabilir: http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=115i (Erişim tarihi 10 Ekim 2008).

dönmek için zorlanmaları gerektiğini iddia eder.³⁸⁷ Benzer bir yaklaşım Gratian'da bulunabilir. Gratian'ın *causa* 23'te silahlı güç kullanımı üzerine incelemesinin çıkış notası, "bazı piskoposların içine düştüğü bir heresilik vakası ve bunun Papa'nın emriyle hareket eden Katolik meslektaşları tarafından bastırılması"dır.³⁸⁸ Keza Gratian aynı *causada* VI. meselede kendisinin olumlu anlamda cevap verdiği "Kilisenin suçluyu iyiye zorlayıp zorlayamayacağı" sorusunu sorar ve sonra buna bağlı olarak da heretiklerin mallarının haklı olarak yağmalanabileceği şeklindeki söz konusu VII. meseleyi ileri sürer.³⁸⁹

Yukarıda işaret edilen Augustine ve Gratian'ın akıl yürütmesi, yalnızca inancın sahih öğretisinden sapmış görünenler -heretikler, ayrılıkçılar ve mürtedler- için geçerlidir; vaftizle Hristiyan inancına asla alınmamış olan Yahudiler, Müslümanlar ve diğer kâfirler için değil. Sapmış görünenler, vaftiz edilmiş Hristiyanlar gibi sürekli olarak Kilisenin manevi yetkisinin altındaydılar. Bundan dolayı da Kilisenin, inancın kabul edilmiş çizgisinden sapmalarına yönelik cezaları icrası hususunda meşru güce sahip olduğuna inanıldı. Bu cezalar Kiliseden çıkarılmayı veya görevden alınmayı içerebilir. Ancak sivil düzenin dinî muhalefet yüzünden tehdit edildiği şartlarda bu cezalandırmalar, sivil yetkililer tarafından gerçekleştirildiği gibi mülke el konulması, hapse atma veya idam etme gibi zorlayıcı yaptırımlarla da sonuçlanabilir. (Sivil otoriteler aracılığıyla faaliyette bulunan) Kilise tarafından dünyevi yaptırımların böylesi bir kullanımı genel anlamda XVIII. yüzyıla birlikte reddedildi; ancak İspanya gibi bazı izole vakalarda uygulama XIX. yüzyıla kadar devam etti. Bu uygulama, Kilise-devlet ilişkileri hakkındaki bir anlayışa dayanmaktaydı. Bu anlayış sebebiyle "Devletin refahı, dinî birlik ilkesine gittikçe daha çok bağlı hâle geldi."³⁹⁰ Bu tür bir görüş, mesela yürürlükteki *Code of Canon Law*'da [*Kilise Hukuku Kuralları*] açıkça görüldüğü gibi artık

387 Augustin'inden Boniface'ye mektup 185, Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 88. bk. Philip W. Gray, "Just War, Schism, ve Peace in St. Augustine", H. Syse ve G. M. Reichberg (editörler), *Ethics, Nationalism, and Just War: Medieval and Contemporary Perspectives*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2007, s. 51057.

388 Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 109'da iktibas edildi.

389 Reichberg, Syse ve Bergby, *The Ethics of War*, s. 121-122.

390 Joseph Blötzer, "Inquisition", *The Catholic Encyclopedia*, vol. VIII. New York: Robert Appleton Company, 1910; şu internet sitesinden ulaşılabilir: <http://www.newadvent.org/cathen/08026a.html> (Erişim tarihi 10 Ekim 2008). Daha ayrıntılı bir araştırma için bk. Journet, *Church of the Worr Incarnate*, s. 193-330.

Roma Katolik Hristiyanlığı içinde yürürlükte değildir. *Code of Canon Law*, heretiklik suçlusu gibi görünen kişilere ve “inanca karşı ağır günahlara” karşı zorlayıcı sivil yaptırımların yönetimine dair hukuki kuralları haiz değildir.³⁹¹ Artık resmî Kilise öğretisinde hiçbir devletin, hatta Katoliklerin çoğunlukla olduğu devletlerin bile, kendi vatandaşlarından bir inanç itirafı isteyemeyeceği kabul edilir.³⁹² Dinî çoğulculuk ve dinî özgürlüğün şimdilerde modern devlet içinde tamamen kabul edilebilir şartlar oldukları farz edilir.

Tarihsel olarak ve en erken zamanlardan beri “kâfirler”e (Bu kategoriye Yahudiler, Müslümanlar ve paganlar girerdi.) ayrılıkçı Hristiyanlardan farklı bir statü verilirdi. Augustine’den itibaren ana akım görüş, Papa IV. Innocent’in (yak. 1250) sözleriyle “Herkesin özgür iradesine saygı gösterilmesi gerektiğinden kâfirler, inancı kabul etmeye zorlanmamalıdır ve bu ihtida yalnızca Tanrı’nın inayetiyle [meydana] gelmeli[ydi].”³⁹³ Benzer, hatta çok daha empatik bir formülasyon Thomas Aquinas’ın (yk. 1270) ondan yirmi yıl sonra yazdığı bir metinde bulunabilir, “İnanmayanlar putperestler ve Yahudiler gibi asla inancı almamış olanlar... hiçbir biçimde (*nullo modo*) inanca zorlanmayacak... çünkü inancın iradenin [özgür bir eylemi]ne dayanır.”³⁹⁴ Ancak alternatif görüşler de Katolik gelenek içinde dile getirilmiştir. Etkili hukukçu Hostiensis (yk. 1200-1271), hakiki hâkimiyetin (ülke ve özerklik sahip olmayı)

391 *bk. Code of Canon Law*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana, 1983. *Codex Iuris Canonici*’nin gözden geçirilmiş tercümesi The Canon Law Society of America’nın himayesi altında hazırlandı; şu internet sitesinden ulaşılabilir: http://www.vatican.va/archive/ENG1104/_INDEX.HTM#fontei (Erişim tarihi 10 Ekim 2008). Book VI, “Sanctions in the Church”, Kanon 1311, şöyle der: “Kilise, Hristiyan inancının suç işlemiş üyelerini cezai yaptırımlarla zorlamaya yönelik doğasından kaynaklanan, uygun bir hakka sahiptir.” Kanon 1312 §2 şunu ekler: “Hukuk, Hristiyan inancının bir üyesini bazı manevi veya dünyevi mallardan mahrum eden veya hatta Kilisenin tabiatüstü maksadıyla uyumlu olan diğer kefareti edici cezalar koyabilir.” Zikredilen Kiliseye ait yaptırımlar arasında, aforoz (Kanon 1331), gücünü veya görevini askıya alma veya uzaklaştırma (Kanon 1333 ve 1336) veya (rahiplerin ya da dinî tarikat üyelerinin) belli bir yerde yahut bölgede ikametinin yasaklanması da yer alır (Kanon 1337). Sivil yetkililer tarafından inanca karşı işlenmiş suçlar (heretiklik gibi) için bir yaptırım olarak cezanın icrasına dair hiçbir hüküm üretilmez.

392 *bk. Papa XVI. Benedict’in bu etkiye dair 22 Aralık 2005 tarihinde Roma Curia’sında yaptığı konuşmada bu yönde yaptığı yorumlar, “Le difficile dialogue entre Église et modernité”. XVI. Benedict, “Réflexions sur une année de la vie de l’Église et le monde”, Discours à la Curie romaine (22 Aralık 2005), içinde *La documentation catholique*, No. 2350, 15 Ocak 2006, s. 56-63, s. 60-62.*

393 “On Vows and the Fulfilling of Vows”tan onun papalık hükmü *Quod super his* üzerine onun yorumu; metin şu kitapta tercüme edildi, Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 154.

394 *Summa theologiae* II-II, q. 10, a.8; Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 193.

yalnızca Hristiyanlar tarafından uygulanabilir olduğunu savunuşu meşhurdur; Hristiyanlar bu yüzden kâfirlere karşı, onların topraklarını ele geçirmek veya hatta bazı durumlarda kâfirleri dinlerinden dönmeleri için güç kullabilirlerdi.³⁹⁵ Aynı şekilde Orta Çağ teoloğu Duns Scotus (yk. 1266-1308), belli şartlar altında inanmayanların çocuklarının (Yahudilerin ve Müslümanların) ailelerinin rızası olmaksızın vaftiz olmaya zorlanabilir olduklarını ileri sürdü. Bu, daha sonraki yazarlar tarafından da tekrarlanan bir görüştür.³⁹⁶ Buna rağmen yukarıda “ana akım görüş” olarak betimlenen şey, en nihayetinde hâkim hâle geldi ve Papa VI. Paul tarafından 1965’te resmen yürürlüğe konulan Dinî Özgürlüğe Dair Bildiri (*Dignitatis Humanae*) gibi ana Kilise belgelerinde yer aldı. Kilisenin bu kanonik öğretisi, farklı vesilelerle olmak üzere, özellikle de Papa XVI. Benedict tarafından Regensburg Üniversitesindeki (şimdilerde meşhur) konferansında bir kez daha teyit edildi. Bu konferansta o, (bir Orta Çağ kaynağından iktibasla) “inancı şiddet yoluyla yaymanın... Tanrı’nın doğasıyla ve ruhun doğasıyla uyum içinde olmadığını” iddia etti.³⁹⁷ Dini teşvik etmek için güç kullanımına izin verilebilirliğine dair teolojik tereddüdün arka planını kabul eden Kilisenin en yüksek otoritesinin böyle bir uygulamayı reddeden benzersiz bir ifadesi anlamsız değildir.

Bu gelenek evrilirken savaş hakkındaki normatif yaklaşımlar, Hristiyan inancının propagandasına veya korumasına yönelik aşikâr bir atıftan tedricen çıkarıldılar. Mesela Aquinas’ın *Summa theologiae* II-II q. 40, a.1’deki (yak. 1270’te yazıldı) adil savaşa dair meşhur tartışmasında ne heresiliğe ne de Haçlı seferlerine yönelik hiçbir atıf yapılmaz ve (adil savaş zaviyesinden betimlenen) savaşın maksadı kolaylıkla anlaşılabilir ve hatta Hristiyan olmayanlar tarafından onaylanan terimlerle ifade edilir. Aquinas savaşın “dış düşmanlara karşı ortak refahın/ mutluluğun korunması için”, “fakirleri kurtarmak için”, “suçların intikamını almak için” veya “haksız yere ele geçirilmiş olanların geri alınması için” haklı olarak

395 bk. John Muldoon, *Popes, Lawyers and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*. Colloge Park: University of Pennsylvania Press, 1979, s. 5-18.

396 Tartışma ve referanslar için bk. Journet, *Church of the Word Incarnate*, vol. 1, *The Apostolic Hierarchy*, s. 228-231.

397 XVI. Benedict, “Faith, Reason and the University: Memories and Reflections”, Regensburg Üniversitesindeki konferans, 12 Eylül 2006; şu internet adresinden ulaşılabilir: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html (Erişim tarihi 10 Ekim 2008), üçüncü paragraf.

açılabilirliğini yazmıştır. Aquinas'ın savaşa dair yorumlarında özellikle dinî gerekçeler tamamen yok değildir; fakat söz konusu gerekçeler, çoğunlukla savaş açmaya yönelik olanlar değil daha ziyade hangi şahısların haklı olarak savaş mücadelesine katılabilecekleriyle ilgili görünürler. Mesela rahipler özellikle sakramental işlevleri sebebiyle savaşın dışında bırakılırlar. Evharistiya kutlaması boyunca Mesih'in yerinde duran vekiller olmaları nedeniyle onlardan sembolik olarak İsa'nın haç üzerindeki iradi kurbanlığını taklit etmeleri istenir. Bu yüzden "öldürmeleri ya da kan dökmeleri onlar için uygun olmaz". Ve onlar için çok daha uygun olansa hizmetleri sırasında yapmış oldukları işleri eylemlerinde de taklit ederek Mesih için kanlarını dökmeye hazır olmalarıdır.³⁹⁸ Benzer bir akıl yürütme aynı dönemin birçok yazarında da bulunabilir.

Savaşa dair akıl yürütmeyi, özellikle Hristiyanlar için geçerli olan inancın öncüllerinden ayrılması süreci, bilhassa XVII. yüzyılın başlarında Suarez tarafından verilen anlatıda görülmekteydi. Onun *De bello*'sunun IV. Bölüm'ü, "Tabii akıl temelinde savaş için adil bir gerekçe nedir?" adını taşımaktadır. Takip eden bölümde özellikle dinî gerekçelerin *ius ad bellum*dan dışlanması gerektiğine dair herhangi bir şüpheyi dağıtmak adına Suarez, "Hristiyan prenslerin, tabii aklın dikte ettiğinin ötesinde savaş için herhangi adil bir gerekçe" olup olmadığını sorar. Bu bağlamda "tabii akıl", doğası gereği fiili, tanrısal vahiyden kaynaklanan verilere dayanmayan insan aklının bir kullanımına işaret eder. Yeni Ahit'te verilen hususi tanrısal bir emir dışında insanlara bütünüyle bilinmez olan İsa Mesih'in tanrısallığı ya da papanın yanılmazlığı gibi öğretilerin aksine "tabii aklın" hakikatleri, aklın temel ("yaratılmış") kapasitesi sayesinde bilinebilir.

"Tabii akla" dayalı bir öğretiyi silahlı güç hakkında karar vermeye uygunlarken Suarez, daha önceki düşünürler tarafından geliştirilmiş olan bir gerekçeyi dışarıda bırakır. Bunlar onun zamanındaki ana akım gelenek tarafından savaş için uygun olmamaları nedeniyle reddedilmişti: "hakkat", yani Hristiyan dinini kabul etmeyi reddetme, putperest uygulamalarla Tanrı'ya hakaret etme, inanmayanların egemenlik (kendi kendini yönetme veya mülk sahibi olma) konusunda sözde yetersizliği ve papanın veya Hristiyan imparatorun sözde evrensel yargı yetkisi. Bu çerçevede Suarez, "Hristiyan prenslere münhasır hiçbir savaş ruhsatı yoktur ki, tabii

398 *Summa theologiae* II-II, q.40, a.2; Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 179'da iktibas edildi.

hukukta bir temeli ya da en azından onunla bir ilişkisi bulunmasın ve bu nedenle inançsız prensler için de geçerli olmasın.” sonucuna ulaşır.³⁹⁹

Bununla birlikte Suarez, “kutsal savaş” denilen şeyin kendisi tarafından genel anlamda reddedilişine yönelik dikkate değer bir istisnayı kabul eder. Bu, Hristiyan olmayan bir prens tabi bir halkın, onun iradesine karşı Hristiyanlığı kabul etmek istediği durumdur. Prens, diyelim ki, misyonerlerin girmesini engelleyerek bu kabule zorla engel olursa o zaman başka topraklar üzerinde yönetici olan Hristiyan prensler, bu masum halkı prenslerine karşı savunma (*ius defendendi*) ve hatta bu rejim tarafından onlara karşı işlenmiş olan suçları cezalandırma hakkına sahip olurdu. Ancak Suarez, bu akıl yürütme çizgisinin başka dinler için geçerli olabileceğini kabul etmeyecektir: Eğer bir halk “inanmayanların yasasına -mesela, Muhammedilerin [yasasına]- tabi olmayı” isterse ve söz konusu halkın prensi, bu tabi olmanın aleyhinde olursa o zaman kâfir bir Türk prensi, bu diğer prensle karşı benzer bir savaş açma hakkına sahip değildir.” “Bir başka [dinî] yasanın kabulünü yasaklamada hiçbir biçimde fenalık yokken” Hristiyanlığın -Suarez’in gözünde “hakiki yasanın”- tebliğine (veya Hristiyanlığa ihtida etmeye) engel olmak ciddi bir adaletsizlik teşkil etmekteydi.⁴⁰⁰

Böylece Suarez, dinî temelli bir insani müdahale hakkının yalnızca Hristiyanlığa özgü bir statü olarak kabul ederken aslında seleflerinin çokça aşınmış yollarını takip etmiş oluyordu. Vitoria, Thomas Aquinas, IV. Innocent ve Gratian’dan her biri benzer argümanlar geliştirdiler. Dinî takibata karşı Hristiyan dindaşların savunulması, gerçekte Orta Çağ Haçlı seferleri için, teolojik ve Kilise hukukunun kendilerine dayanmış oldukları iki ilkesel gerekçedir⁴⁰¹ (Öteki gerekçe, daha

399 *De bello*, kısım V, §6, Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 355’te iktibas edildi.

400 *De bello*, kısım V, §7, Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 356. Suarez, söz konusu akıl yürütmenin, putperestlikten vazgeçmek “tek Tanrı’ya ibadet ve tabiatın yasasına riayet etmeyi”, isteyen ancak böyle yapmaktan yöneticileri tarafından engellenen kafirler için bile uygulanabileceğini işaret ettiği paragrafta bu Hristiyan istisnacılığını daraltır. “Yalnızca tabii akıl” tarafından kendisine yol gösterilen bir başka kâfir yönetici onların yardımına geldiğinde onun silahlı güce başvurusu, “masum için bir adil savunma” teşkil eder.

401 Bu yazarlardan ilgili pasajların bir seçkisi Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 114-115 ve 124 (Gratian), s. 154-155 (IV. Innocent), s. 191-193 (Thomas Aquinas), s. 304-35 (Vitoria)’da bulunabilir. Haçlı seferlerine yönelik gerekçelerin bir çözümlemesi için bk. Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims*. Princeton. NJ: Princeton University Press, 1984.

önce Hristiyanlara ait olan Kudüs'ü ve onu kuşatan “kutsal toprakların Müslümanlar tarafından haksız bir şekilde el konulmuş olduğuna dair inançtı; bunun sonucu olarak da Hristiyanlar, kendi topraklarını geri almak için askerî güç kullanma hakkına sahip oldular.”⁴⁰²).

II. Dünya Savaşı'ndan itibaren Katolik Kilisesi, insani askerî müdahaleye yönelik öğretisini devamlı olarak orijinal dinî bağlamından -saldırısı altındaki Hristiyanlarla sınırlı durumdan- çıkardı. Bu gelişimin bir tezahürü, Papa XII. Pius'un Noel mesajıydı. Bu mesajda o, “saldırılan bir ulusu terk etmeme kapasitesine sahip bütün uluslar için bir zorunluluktan” söz etti.⁴⁰³ Hristiyanlar, hususi olarak zikredilmedi; varsayım, bir saldırının muhataplarını savunma yükümlülüğünün onların ulusu veya dinî bağlılıklarına bakılmaksızın ortaya çıkacağı şeklindeydi. Bu, Papa II. John Paul tarafından 1 Ocak 2000'deki mesajında bir kez daha teyit edildi: “Medeni bir halk, zalim bir saldırganın saldırması tehlikesine maruz kaldığında ve siyasi çabalar ve pasif savunmanın işe yaramadıklarını görüldüğünde saldırganı silahsızlandırarak somut önlemler almak meşrudur ve hatta zorunludur.”⁴⁰⁴ Bu öğreti bir yıl önce, o dönem Vatikan Devlet Sekreteri olan Kardinal Sodano'nun Sırp milislerin saldırılarından (çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu) masumları korumak için Kosova'da askerî güç kullanımının meşru bir gerekçelendirilmesini yaptığında somut bir ifade bulmuştu.⁴⁰⁵ John Paul'un, insani müdahalenin parametrelerini -her ne kadar bütünüyle tanımsız bıraktığına dair bazı iddialara rağmen⁴⁰⁶- en azından bu tür önlemlerin zaman

402 bk. IV. Innocent'in “On Vows and the Fulfilling of Vows”daki bu pozisyon hakkındaki hukuki ifadesi, Reichberg, Syse ve Begby, *The Ethics of War*, s. 152-155. Papa Innocent, Kutsal Toprakların sahipliğine yönelik Hristiyan iddiasına yönelik iki gerekçe ileri sürmüştür: (i) Müslümanlar değil ancak Hristiyanlar burada ibadet etmeye çağrıldıkları gibi bu toprak, İsa Mesih'in doğumu, yaşamı ve ölümüyle “kutsandı”, (ii) bu toprak, Mesih'in vefatından sonra Roma İmparatoru tarafından adil bir biçimde fethedildi. Bu daha sonraki Hristiyan hükümdarlara geçen bir yargılama yetkisidir.

403 Metin Ulusal Katolik Piskoposlar Birliği tarafından iktibas edildi, *The Challenge of Peace*, s. 24, §76.

404 “Message of His Holiness Pope John Paul II for the Celebration of the World Day of Peace”, 1 Ocak 2000, s. 11; internette şu adresten ulaşılabilir: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jpii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace_en.html (Erişim tarihi 10 Ekim 2008)

405 bk. Christiansen, “Peacemaking and the Use of Force”.

406 George Weigel, “Pope John Paul II and the Dynamics of History”, the 2000 Templeton Lecture on Religion and World Affairs, *Foreign Policy Research Institute Newsletter*, 1 (6) Nisan 2000, III. Bölüm; internette şu adresten ulaşılabilir: <http://www.fpri.org/www/0106.200004.weigel.popehistory.html> (Erişim tarihi 10 Ekim 2008).

bakımından nasıl sınırlandırılması ve hedefleri bakımından kesin olması gerektiğini açıkladığına işaret edilebilir. Bu önemler uluslararası olarak tanınan bir otorite tarafından güvence altına alınmış olup tamamen uluslararası hukuka uygun bir biçimde icra edilmelidir.⁴⁰⁷

Sonuç

Roma Katolik geleneğindeki savaş ahlakına dair yukarıda yapılan çözümleme devletler arasında silahlı güce müracaat etme (*ius ad bellum*) üzerinde odaklandı. Belki bir netice olarak geleneğin başka alanlarında da önemli gelişmeler olduğuna işaret etmek gerekir.

İç savaşın yol açtığı normatif meseleler elbette araştırılmamış değildir. Salisburly John'un tiranlığa dair XII. yüzyıldaki tartışması, Thomas Aquinas'ın XIII. yüzyıldaki isyanı (ayaklanmaya teşviki) ele alışı ve günümüzde kurtuluş teolojilerinin ifadesi önemli bir etkiye sahip oldu. İspanya İç Savaşı, Latin Amerika'daki sınıf mücadelesi veya İrlanda'daki mezhebi şiddet gibi devletler arası çatışmalara Katoliklerin müdahalesi, bu konu üzerindeki düşünceye daha çok malzeme sağladı. Bu eğilimlere cevap olarak (artık Papa XVI. Benedict olan) Kardinal Ratzinger'in emriyle yazılan önemli bir Kilise dokümanı, "kurtuluş için zorunlu yol olarak ileri sürülen şiddete daimî başvurunun yıkıcı bir yanılsama ve yeni kölelik biçimlerine yolu açan bir şey olması nedeniyle kınanması" gerektiğini vurgulamaya özen gösterdi.⁴⁰⁸

Silahlı çatışmada (*ius in bello*) riayet edilecek olan kurallar, Katolik geleneğin önemli katkılarda bulunduğu bir başka alanı teşkil eder. Erken Orta Çağlardaki (X. yüzyıldan XII. yüzyıla) barış hareketleri, XIII. yüzyılın pişmanlıktan kaynaklanan vicdan muhasebeleri, XIV. ve XV. yüzyıl şövalye literatürü ve Vitoria, XVI. ve XVII. yüzyıldaki Suarez gibi İspanyol teologlarının çalışmaları; savaşmayanların muafiyeti, orantılılık ve istenmeyen zarara dair önemli bir literatür oluşturdu.⁴⁰⁹ Bu öğreti

407 "Message of His Holiness Pope John Paul II for the Celebration of the World Day of Peace", 1 Ocak 2000, § 11.

408 Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Christian Freedom and Liberation*, s. 46, §76.

409 Mesela bk. *The Holy See, Catechism of the Catholic Church*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1994, metin, silahlı çatışma sırasında bile ahlak hukukunun daimi geçerliliğini teyit eder. (§2312). Keza aynı metin, *savaştaki* yasakları kesin olarak söyler: Mesela "Bir halkın, milletin veya etnik bir azınlığın toplu olarak imhası, ölümcül bir günah olarak kınanmalı. İnsan, soykırımı emreden emirlere ahlaki olarak karşı koymak zorundadır" (§2313).

günümüzde nükleer caydırıcılık ve silahların kontrolü, koruma gücü, terörizm⁴¹⁰ ve etnik temizlik gibi birbirinden farklı problemlere uygulanmaktadır. Bu öğreti için temel olan, yalnızca bütün silahlı mücadelenin hedefinin toplumsal, siyasi ya da uluslararası adil bir düzen olmasının zorunlu olduğu kabulü değil bununla beraber “adaletin, böyle bir düzenin tesisinin her safhasına damgasını vurması gerektiğidir” de.⁴¹¹ Bir başka ifadeyle, adil savaşların çoğunda bile her zaman saygı gösterilmesi gereken şey “vasıtalara dair bir ahlakın mevcudiyetidir”.⁴¹²

410 Mesela *the Catechism of the Catholic Church*’ün gözden geçirilmiş İngilizce yayımı (1997) terörist taktiklerine dair belirsiz olmayan bir mahkûm etmeyi/ suçlamayı içerir: “Terörizm ayırım yapmaksızın tehdit eder, yaralar ve öldürür; bu durum adalete ve dayanışmaya ciddi olarak karşı bir şeydir” (§2297, s. 18). Savaşta yasaklanmış eylemlere dair çağdaş Katolik öğretisinin bir özeti için bk. Pontifical Council of Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. London ve New York: Burns&Oats, 2005, ch. 11, III. Bölüm, “The Failure of Peace: War”, s. 249-257.

411 Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction on Christian Freedom and Liberation, s. 47, §78.

412 *a.g.e.*

VII

Doğu Ortodoks Hristiyanlığında Savaş Normları

Yuri Stoyanov

Doğu Ortodoks kiliselerinin silahlı güç kullanımı, savaşın vasıta ve yöntemlerine dair tutumları Batı Hristiyanlığındaki -Roma Katolikliği ve Protestan Hristiyanlığın çeşitli mezhepleri- benzer fenomenlere yönelik muadil tutumlar kadar etraflıca incelenmemiştir. Ancak yakın zamanlarda düşünmeye teşvik eden bir tartışma, Doğu Ortodoks Hristiyanlığında “haklı savaş”, “adil savaş” anlayışlarına yahut “daha az iyi” veya “daha az kötü” gibi kategorileştirmelerin tarihsel gelişimi ve dönüşümü üzerine odaklanan Doğu Ortodoks teologları ve âlimleri tarafından yapıldı.⁴¹³ Doğu Ortodoks Hristiyanlarının uluslararası insani hukuktaki modern gelişmelere, yeni silahlar ve kitle imha taktiklerine verdikleri karşılıklar kadar bu tartışmalar da Doğu Ortodoksluğunun savaşa ve barışa yönelik bakış açısının tarihsel gelişim ve dönüşümleri, onların ilkesel safhaları ve şahsiyetleri, kutsal kitap ve patristik temelleri, bu temellerin Doğu Ortodoks düşüncesindeki modern ideolojileştirilmiş ve reformist eğilimlerin yeni yorumları bağlamında dikkate alınmaya muhtaçtır.

Savaş durumu, adil savaş ve savaş etiği problemlerine yönelik Doğu Ortodoks tutumları Batı Hristiyan tutumlarıyla dikkatli ve dengeli bir çözümlemeye ihtiyaç duyan, önemli benzerlikler ve farklılıklar sunar. Bu safhada Doğu Ortodoks düşüncesi ve toplumlarındaki adil ve/veya haklı savaş hakkındaki anlayışların evriminin kesin bir yeniden inşasını sunmanın hâlâ güç olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü onun klasik temsilci geleneği olan Bizans Hristiyanlığında konuyla ilgili bazı ana çalışmaların ne edisyonu yapılmış ve yayımlanmıştır; edisyonu yapılanlarsa modern Batı Avrupa dillerine tercüme edilmediğinden daha geniş

413 St. Vladimir's Theological Quarterly'nin bir sayısı (47 (1), 2003), bütünüyle bu tartışmalara ayrıldı.

akademik bir kitle için ulaşılamaz olmaya devam etmektedir.⁴¹⁴ Bu çalışma alanındaki bulguların ve araştırmaların mevcut durumuna rağmen yukarıdaki problemlerin ve bu hususi sahada yayımlanmamış kaynak malzemenin miktarının bilincinde olarak askerî güç kullanımı ve savaş boyunca doğru davranışa dair en önemli Doğu Ortodoks bakış açıları gibi görünen şeyi sunmak yine de mümkün görünür.

Kutsal yazılar ve patristik esas

Batı Hristiyanlığında olduğu gibi Doğu Hristiyanlığında da savaş ve barışa yönelik yaygın tutumların kökleri, kolaylıkla Yeni Ahit'e ve onun güç kullanımı, şiddet, Mesih'in ahlaki öğretisi ve bu öğretinin empatik pasifist bakış açısıyla ilgili çok iyi bilinen paragraflarına kadar götürülebilir (mesela Matta 5-7, 26: 52- Luka 2: 14, 3: 14, 6: 29). Aynı zamanda Doğu Hristiyanlığı Yeni Ahit'in askerî tasvirlerini (mesela Selaniklilere I. Mektup 5: 8; Efeslilere 6: 10; Korintlilere I. Mektup 9: 7; II. Timothy 2: 3-4), İsa'nın "kılıç" imalarını (Matta 10: 34; Luka 22: 35-38) ve Esinleme 20'deki semavi savaş tasvirlerini içeren paragraflarının pasifist olmayan ve hatta militarist tefsirine yönelik potansiyeli de miras aldı. Söz konusu paragraflar, Batı Hristiyanlığında olduğu gibi uygun şartlarda ve uygun literalist yorumlar vasıtasıyla güç kullanımının onaylanması amacıyla kullanılabilir. Keza Eski ve Yeni Ahit'teki savaş ve barışa dair düşünceler arasındaki aşikâr gerilim de Doğu Ortodoksluğuna tevarüs eden hususlardır. Yahudi peygamberî ve mesihanik düşüncenin bazı yönelimleri ile erken dönem Hristiyan mesihçiliğindeki nihai evrensel ebedi barış anlayışları arasındaki sürekliliğe rağmen Eski ve Yeni Ahit, başka alanlarda özsel olarak birbirlerinden ayrıldılar. Bu ayrılıklar daha önce erken dönem Hristiyanlığında bölünmeler ve hizipleşmelere de sebep olmuştur. Birçok gnostik grubu Eski Ahit'teki Yahve ilhamlı savaş ve şiddet anlatılarını fiziki dünyanın daha aşağı, daha günahkâr *demi-urgosuna* atfetmeye başlamıştır. Marcion'un (yk. 85-160) Yeni Ahit'in kurtuluş ve sevgi Tanrısı ile Eski Ahit'in intikam ve adalet yasasının Tanrısı arasındaki ayrımının miladi III. yüzyılın başlarına kadar etkili olduğu da kanıtlandı. Erken dönem Hristiyanlıktaki bin yıllık eğilimler,

414 Mesela bu alanın kısa ve dikkatli bir gözden geçirilişi için bk. Timothy S. Miller, "Introduction", Timothy S. Miller ve John Nesbit (editörler.), *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1995, s. 11-12; keza bk. şuradaki yorumlar, John Holdon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*. London: University College Press, 1999, s. 2-7 ve başka birçok yer.

Montanizm ve apostolik Hristiyanlığı canlandırmaya çalışan ilgili diğer apokaliptik akımlar karakteristik olarak aşırı pasifizmi ve şiddetin reddini kabul ettiler. Söz konusu erken dönem Hristiyanlığındaki bu pasifist kaygılar, hem yaklaşan eskatolojik barışa dair apokaliptik beklentilere hem de (Roma) askerlik hizmetine Hristiyanların katılımının açık reddi ve kınanışına bağlanabilir. Bu tür antimilitarist ve pasifist görüşler, Aziz Justin Martyr (yk. 100-165), İskenderiyeli Clement (yk. 150-215), Aziz Hippolytus (yk. 170-236), Tertullian (yk. 160-225), Origen (yk. 185-254), Kartacalı Aziz Cyprian (ö. 258), Arnobius (III.-IV. yüzyıl) ve Lactantius (yk. 250-325)⁴¹⁵ gibi erken dönem Kilise babaları tarafından paylaşıldı ve farklı yoğunluk ve niteliklerde olmak üzere dile getirildi. Aynı zamanda gittikçe artan sayıda kanıt, Hristiyanların Konstantin öncesi dönemde özellikle de geç II. yüzyıldan itibaren askerlik hizmetinde bulunduklarına ve Roma ordusu içinde Hristiyan milisler teşkil etmeye başladıklarına işaret etmektedir.

Konstantin'in 313'teki Milan Fermanı, Hristiyan oluşu ve Kilisenin Roma İmparatorluğu'nda meşruiyet kazanarak kurumsallaşması kaçınılmaz olarak devletin ve Kilisenin savaşa ve savaş etiğine yönelik tutumları arasında çeşitli uzlaşma biçimlerine götürdü. Bu uzlaşma Kayserili Eusebius (yk. 260-340) tarafından örneklendirilmiş, Donatistler gibi antimilitarist Hristiyan grupların protestolarına ve muhalefetlerine rağmen gerçekleşmiştir. Seküler ve Kilise otoritelerinin arasında yeni evrilmekte olan ittifak Batı ve Doğu Roma imparatorluklarında farklı örüntüler izledi. ("Barbar" işgalleri ve Cermen devletlerinin teşekkülünün ortasında sık sık vuku bulan seküler-Kilise rekabetlerini provake edebilen) Latin Batı'da ve (Bizans siyasi teolijisinin merkezleşmiş bir emperyal devletin içinde kristalleşmesi çerçevesinde) Grek Doğu'da Kilise-devlet ilişkilerinin geliştiği zıt biçimlerin koşullandırdığı farklı yollardan ilerledi.

415 Erken dönem Hristiyan babalarının savaşa ve askerî hizmete katılmaya yönelik tutumlarına dair tercüme edilen kaynaklara şurada bk., Louis J. Swift, *Early Fathers on War and Military Service (Message of the Fathers of the Church)*. Wilmington, DE: Michael Glazier, 1883. Bu tutumların yol açtığı problemlerin incelenmesi için bk. A. Harnack, *Militia Christi: Die christliche Religion und der Soldatenstand in der ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1905; Cecil John Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*. London: Headley, 1919; Roland H. Bainton, "The Early Church and War", *Harvard Theological Review*, 39, 1946; 189-213; Lester L. Field, *Liberty, Dominion, and the Two Swords: On the Origins of Western Political Theology* (180-398). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999.

Aziz Ambrose (yk. 339-397) ve Aziz Augustine (354-430), (savunma savaşı açmaya zorlanan Hristiyan imparatorluğunun bekasının tehlike de olduğu) Latin Batı'daki hususi siyasi ve dinî şartlar da Orta Çağ Batı Hristiyan dünyasında adil savaş geleneğinin temellerini nihai olarak attı. Bu gelenek, Batı biliminde çok iyi açıklanmış bir süreç sayesinde mesela Gratian (ö. yk. 1160) ve Thomas Aquinas'ın (yk. 1225-1274) yorumlarında/ sentezlerinde sistematize edildi. Farklı patristik yazılar külliyyatına ve Doğu Roma (Bizans) Devleti ve ideolojisiyle farklı ilişkiler dizisine bağlı olan Doğu Ortodoks kilisesi, Konstantin öncesi Hristiyanlığın savaşa ve onun ahlakına yönelik önemli unsurları muhafaza etti; oysa Bizans Devleti'nin kendisi Hristiyanlık öncesi Roma İmparatorluğu'nun ve Yunan antikitesinin seküler savaş geleneğinden öze ait unsurları miras aldı ve onları sürdürdü. Doğu Roma dünyasında Konstantin öncesi Hristiyanlığının pasifist eğilimleri, Hristiyan bir imparatorluğun tesisinin dünyayı pasifize etmek ve insanlığın şiddetli çatışmalarını ve mücadelelerini sona erdirecek tanrısal bir tasarımın yerine getirilmesi olduğunu ileri süren Eusebius, İskenderiyeli Aziz Kiril (376-444) ve Aziz Ioannes Khrysostomos (345-407) gibi şahıslar tarafından yeni evrilmekte olan Hristiyan imparatorluk ideolojisinin kapsamına dâhil edildi. Bu tür düşünceler, Konstantin öncesi Pax-Romana'da bile Hristiyanlığın yayılması ve uluslararasılaşmasında tercih edilen şartları etkili biçimde sağlayan daha önceki bazı patristik görüşlerden bir dereceye kadar istifade etti. Bu görüşler, Hristiyanlık öncesi Roma İmparatorluğu'nun pasifleştirici rolü hakkında daha önceki Staocı düşünceye bir miktar borcu olduğunu gösterir.

Ancak geç Doğu Roma/ erken Bizans döneminin Doğulu Hristiyan Kilise Babaları'nın hepsi, dünyevi Roma İmparatorluğu'nu "Mesih'in imparatorluğu"yla özdeşleştirmeye kesin olarak hazır değillerdi. Bir yanda erken dönemden Bizans İmparatorluğu'na nakledilen barışçıl ve barışçı teolojik ve toplumsal tutumların, öte yanda (Hristiyanlık öncesi Roma askerî yapılarının, mekanizmalarının ve *ethos*unun önemli özelliklerini koruyan) emperyal bir devletin siyasi ve askerî ihtiyaçlarının bir arada yaşamı her zaman kolay ve sorunsuz değildi. Bu gerilimin tezahürlerini en iyi anlatan Aziz Büyük Basil'in İkonium [Konya] piskoposu Amphilocheus'a (378) ilk kanonik mektubu olan 13. Kanon'unda olduğu gibi Doğu Ortodoks Hristiyan Kanonu'nda bulunabilir. Bu kanona göre savaş sırasındaki öldürme eyleminin faillerinin üç yıl boyunca komünyona

katılmaktan menedilmesi gerektiği tavsiye edilmekle birlikte, o sırada gerçekleştirilen öldürme eyleminin kasten adam öldürmeden ayrılması gerekir.⁴¹⁶ Keza kanon metni, İskenderiyeli Aziz Athanasius'un (yk. 296-373) daha önce *The Epistle to Ammoun the Monk*'unda [*Keşiş Amun'a Mektup*] dile getirdiği bir açıklamaya yönelik bir imayı da içerir.⁴¹⁷ Bu açıklama (müstakil bir ifade olarak ele alındığında) savaşta düşmanları yok etmenin "takdire şayan olduğunu" iddia eder. Ancak söz konusu açıklama mektubun bütün retoriği ve tasviri bağlamında dikkate alındığında farklı okumaları da mümkün kılar.⁴¹⁸ Bu okumalarsa bahsi geçen yorumun, savaşta öldürmenin yasal oluşunun nadir ve önemli bir Ortodoks Hristiyan patristik onayı olarak kabul edilmesini şüpheli hâle getirir.⁴¹⁹

Apostolik kanonlardaki ve Doğu Ortodoks kanon hukukuna giren ekümenik ve bölgesel konsilerin kanonlarındaki bir kanon silsilesi, Hristiyan din adamları ve keşişlerin askerî hizmete girmelerine ya da seküler devlet idaresi ve yönetiminde pozisyonlar almalarına dair yasakları açık bir biçimde anlatır.⁴²⁰ Kilise mensupları ve keşişlerin şiddete karşı koymama ayrıcalıklarını daha çok koşul olarak taahhüt eden bu kanonik düzenlemeler, erken Orta Çağ kilisesinde hem Grek Doğu hem de Latin Batı'daki farklı Kilise faaliyetlerine farklı derecelerde olmak üzere uygulanabilen "pasifizm katmanlaşması"⁴²¹ tabiriyle uygun biçimde tanımlanmış fenomenleri tasvir eder. Bunun neticesinde hem ruhbanlar hem de keşişlerden ilk Kilisenin pasifliğini ve pasifçi ölçütlerini sürdürmeleri beklendiği gibi yalnızca din dışı kesime mahsus herhangi bir askerî faaliyetten men edilmişlerdir.

416 Yunanca metin için bk. Georgios A. Ralles ve Michael Potles (editörler), *Syntagma Ton Theion kai leron Kanonon*. Athens: G. Chartophylax, 1852, vol. 4, s. 131.

417 Yunanca metin bk. Ralles ve Potles, *Syntagma Ton Theion kai leron Kanonon*, vol. 4, s. 69.

418 Mesela bk. Stanley S. Harakas, "The Teaching of Peace in the Fathers", Stanley S. Harakas, *The Wholeness of Faith and Life: Orthodox Christian Ethics: Part One: Patristic Ethics*. Brookline, MA: Holy Orthodox Press, 1999, s. 155-156; John K. Kuriakose (ed.), *Religion, Terrorism and Globalisation: Non-Violence - A New Agenda*. New York: Nova Science Publishers, 2006, s. 189-2020.

419 Bu, Doğu Ortodokslarının savaşa yaklaşımlarını araştıran bilim adamlarının çoğunluğu tarafından hâlâ desteklenen bir yorumdur; mesela bk. Alexander F. C. Webster, "Justifiable War as a Lesser Good' in Eastern Orthodox Moral Tradition", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 47 (1), 2003: 3-5; Holdon, *State, Society in the Byzantine World*, s. 26.

420 İlgili kanonların bazı metinleri için bk. Swift, *Early Fathers on War and Military Service*, s. 88, 92-93.

421 Bu yaklaşım hakkındaki tartışmalar için bk. Stanley S. Harakas, "The Morality of War", Joseph J. Allen (ed.), *Orthodox Synthesis. The Unity of Theological Thought*. Crestwood, NY: St. Vladimir Seminer Press, 1981, s. 85 vd.

Patristik ve erken Orta Çağ dönemlerinin miras alınmış kanon yasasının sonraki gelişmeleri, Doğu ve Batı Hristiyanlığında Yüksek Orta Çağlar boyunca farklı yörüngeler takip etti. XI. ve XIII. yüzyıllar arasında Katolik kanoncular, teologlar ve din adamları evrilen Katolik adil savaş ve kutsal savaş doktrinlerinde ve Haçlı seferlerinin hukuki teorisinde kilisenin rolünü düzenlemek ve onu belirlemek için Katolik kanon hukukuna çeşitli yenilikler getirdiler. Söz konusu adil savaş ve kutsal savaş doktrinleri, Roma hukuku kadar genel olarak kutsal metinlerin seçmeci tefsirlerine, Augustine'in savaş durumuna yönelik Hristiyani meşrulaştırmalarına ve adil savaş tanımlarındaki temel düşüncelere dayandırılır.

XIII. yüzyıl Basil Kanonu'nun sertliğini yumuşatmaya ve onu zorunlu kanonik bir gereklilikten daha ziyade bir tavsiye olarak kabul etmeye yönelik teşebbüsler olsa da Doğu Hristiyan kanon hukukunda karşılaştırılabilir çağdaş gelişmeler fark edilemez. Önde gelen XIII. yüzyıl Bizans kanoncuları John Zonaras ve Theodore Baslaman'ın Aziz Basil'in 13. Kanon'u üzerine yazdıkları yorumlarında ilk isim tarafından "taşınması zor", ikincisi tarafındansa "dayanılmaz" olarak tanımlandı. Eğer söz konusu kanon sistematik olarak uygulanacaksa düzenli veya ardışık savaşa katılmış olan Hristiyan askerler, Mesih'in Bedeni ve Kanı'nın "kutsal gizemler"ine asla katılamazlar.⁴²² Her iki kanoncu da Hristiyan askerlerin kanon tarafından buyurulduğu gibi bu gizemlerden üç yıl boyunca mahrum edilmeleri çoğu kişi tarafından aşırı bir cezalandırma olarak görüldüğünden bu kanonun Kilise tarafından fiili olarak zorla uygulandığına dair herhangi bir vakadan haberdar olmadıklarını ileri sürdüler. Ancak her iki kanoncu da asketik zihinli savaşçı İmparator Nikephoros II. Phokas'ın (936-969) hükümdarlığı döneminden bir Kilise sinodunun tutanaklarına atıfta bulunurlar. Onun krallığı sırasında Patrik Polyeuktos (956-970) ve kilise hiyerarşisi, imparatorun Kilisenin savaşta ölen Bizans askerlerinin kutsal şehitlerle aynı düzeyde onurlandırılmaya başlanacağı ve bununla ilişkili biçimde ilahiler ve bayram günlerinde laykıyla övgülere mazhar olacakları kanonik düzenlemeler yapılması

422 Zonaras ve Balsamon'un yorumlarının Grekçe metinleri için bk. Ralles ve Potles, *Syntagma Ton Theion kai Ieron Kononon*, vol. 4, s. 132-133.

talebini reddetmek için Aziz Basil'in 13. Kanon'una müracaat ettiler.⁴²³ Nikephoros Phokas'ın ölmüş olan askerlere şehit muamele edilmesi-ne yönelik talebinin imparatorun Anadolu ve Suriye'de Araplara karşı saldırı savaşlarında dinî retorığın çok daha belirgin kullanımına şahit olan kaybedilen toprakların yeniden ele geçirilmesi sırasında yaşanmış olması dikkate değerdir. Keza, Bizans kilisesinin ölen Hristiyan askerlere şehit olarak muamele edilmesi talebini reddinin Papa IV. Leo (847-855) ve Papa VIII. John'un (872-882) Kilise ve Hristiyanlığı savunurken ölenlerin günahlarının bağışlanmış olduğu ve ilahi mükâfatlar alacaklarını ifade etmesinden sonra vuku bulması da. Bunlar XI. yüzyılda, Haçlı seferleri düşüncesinin gelişimine, nihai olarak gerçekleşmesine ve Katolik kilisesi tarafından kutsal savaşın onaylanmasına hayati katkılarda bulunan düşüncelerdir.

Doğu Ortodoks geleneği içinde yukarıda zikredilenlerle benzer düşünceler Slavların meşhur misyoneri Filozof Konstantin-Aziz Kiril'in (826/27-869) VIII. yüzyıldaki *Vita*'sında görülür. *Vita*, onun Abbasi halifesi el-Mütevekkil'in (847-861) sarayını 851'de elçi olarak ziyaretini ve buradaki Müslüman teologlarla olan tartışmasını kaydeder. Müslüman teologlar tarafından ona, Hristiyanların niçin Matta'nın meşhur 5: 38-44 paragraflarındaki şiddetsizlik, kötüye/ kötülük yapanlara karşı koymama ve bir kimsenin düşmanlarını sevmeye ve onlar için dua etmeye dair öğretisini pratikte kullanmadıkları sorulur. Nakledilen cevabında Aziz Kiril'in önceliği Yuhanna 15: 13'e ("Hiç kimsede, insanın, dostları uğruna canını vermesinden daha büyük bir sevgi yoktur.") vererek Hristiyanların münferit olarak herhangi bir suça katlanabileceklerini ancak grup hâlinde birbirlerini savunacaklarını ve komşuları için savaşta canlarını vereceklerini ileri sürer. Bu duruma göre "Mesih-seven askerler" in kendi topraklarını, Kutsal Kilise'yi ve Hristiyanlığı savunmadaki askerî kahramanlıkları, kendisi için "sonuna kadar savaş[maları]" gereken paradigmatik Hristiyan yükümlülüklerini oluşturduğu şeklinde Yuhanna'daki bu emir prizmasından yorumlanır. Bu "değerli taahhütleri" yerine getirdikten sonra Kilise,

423 İmparatorun talebi ve din adamları hiyerarşisinin reddinin anlatısı için bk. John Syklitzes, *Synopsis Historiarum*, (ed.) Hans Thurn. New York ve Berlin: Walter De Gruyter, 1973, s. 273-275. Savaşta ölen askerlerin kutsanmasıyla ilgili imparator ve patriklik arasındaki bu mücadele, onların Nikephoros Phokas'ın hâkimiyeti boyunca yaşanan güç mücadelelerinin en yüksek noktalarından biridir.

mevzubahis Hristiyan askerlerini şehit ve Tanrı'nın huzurundaki şefaatçiler olarak nitelendirir. Ancak çağdaş Katolisizm'den farklı olarak X ve XII. yüzyıllar arasında bu düşünce Doğu Ortodoksluğunda geliştirilmedi ve onaylanmadı. Onun Patrik Polyeuktos tarafından yukarıda zikredilen konsil sırasındaki reddi, Bizans kilisesi tarafından onun damî reddi için önemli bir örnek oluşturur.

Haçlı seferleri çağında, Haçlı seferi ideolojisiyle gittikçe daha da aşına hâle gelmesine rağmen Aziz Basil'in 13. Kanon'unun keskinliğini eleştiren Bizans kanoncuları, savaşta ölen askerlerin şehitliğini temine yönelik Nikephoros Phokas tarafından teşebbüs edilen yeniliği hâlâ reddetmekteydiler. Bir Ekümenik (Konstantinopolis) patriğin Bizans kilisesinin şehit düşen askerlere yönelik bu genel olumsuz tutumunu değiştirdiği tek büyük istisna, IV. Haçlı Seferi, Konstantinopolis'in Latinler tarafından fethi ve Konstantinopolis Latin İmparatorluğu'nun kurulmasının ardından Michael IV. Autoreinaos'un (1208-1214) patrikliği sırasında yaşandı. Ortodoks patrikliği İznik'e sürgüne zorlandı. Burada, batı Anadolu'daki önemli Bizans merkezinde İznik Rum İmparatorluğu egemenliğini kurdu ve Konstantinopolis'deki Latinlere karşı Bizans İmparatorluğu'nun kadim başkentini geri almaya hedefleyen mücadele başladı. Bu yeni ve değişen siyasi şartlarda Patrik Michael IV. Autoreinaos, savaşta ölen İznikli askerler için günahlarının bağışlanmasını vaat eden radikal bir adım attı. Bu, çağdaş Batı Haçlı modelleri tarafından etkilenmiş ve paradoksal biçimde Latin Haçlılara karşı savaş bağlamında uygulanan bir hareket olabilir.⁴²⁴

Bu mükafat vaadi uygulaması, onun patrikliği sonrasında devam etmedi. Onun girişiminin, XIV. yüzyılda bir vesileyle yenilenmesi için iki yüzyıllık bir zaman geçmesi gerekecekti. Bu, batı Anadolu'daki son Bizans güçlü kalelerinin ve yerleşim yerlerinin Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmasından sonra ortaya çıkan savaşçı Türk emirlerinin güçlü baskısı altında bulundukları dönemdir. Çağdaş bir azizler ve bayramlar/ yortular Kilise takvimi, batı Anadolu'da bulunan Philadelphia'da [Alaşehir] ölen bazı Hristiyan askerlere şehitlik bağışlar. Bu Hristiyan askerler, (batı Anadolu sahili üzerindeki) Aydın körfez

424 Patriğe ait ilgili eylemlerin yayımlanması ve tartışması için bk. Nicholas Oikonomidès, "Cinq actes inédits du patriarche Michel Autôreianos", *Revue de Études Byzantines*, 25, 1967: 113-145, özellikle de s. 115-121 ve 131-134.

emirliğinin fetihlerini daha içlere doğru genişletmeye çalışan, korkulan Türk savaşçısı Aydınoğulları'ndan Umur Paşa'nın Müslüman kuvvetlerine karşı yapılan bir savaşta ölmüştür. Umur Paşa'nın siyasi ve askerî başarıları arasında Ege'deki Latin güçlerinin kendisine karşı bir Kutsal Birlik (*Sacra Liga*) kurulmasına neden olan 1341-1347 Bizans iç savaşına aktif ve kararlı bir şekilde katılması ve Hospitaller, Venedik ve Kıbrıs ortak filosunun İzmir'i onun kuvvetlerinden yeniden aldığı 1344 İzmir Haçlı Seferi'ne yol açması yer almaktadır.⁴²⁵ Bunların çağdaşlarına ve sonrasında Müslümanlara ait kaynaklar Umur Paşa'yı söz konusu dönemde gittikçe daha çok dinî imalar kazanmış olan *gazâ* (köken itibarıyla “kâfirlere karşı baskın”) savaşında üstünlük kazanan, inanç için savaşan Müslüman savaşçı örneği olarak överler. Anadolu'daki Türkmen *gâzî*ler, Tanrı'nın “araçları” ve “kılıcı” olarak övülürlerdi ve nihai olarak ulaştıkları şehitlik onlara ebedî hayatı getirirdi. Bu yüzden Akdeniz'de Umur Paşa'nın *gazâ*larına karşı (kuşkusuz daha küçük bir ölçekte) Haçlı savaşının yeniden başladığı bu dönem, inanç uğruna Umur Paşa'nın askerleriyle savaşan Bizanslı Hristiyanları şehitler olarak onurlandırmaya yönelik bir Bizans kilisesi teşebbüsüne tanıklık etti. Ancak askerî alanda daha evvelki Bizans girişimi gibi bu teşebbüs de istisnai bir hareket olarak kaldı ve daha da önemlisi, neden herhangi bir kabule mazhar olmayı da başaramadı. Dahası Nikephoros Phokos'ın dönemindeki Bizans kilise sinodu sırasında bazı rahipler ve psikoposlar birçok düşmanı öldürdükleri, savaşlarda dövüştükleri için suçlandılar ve bu yüzden de Aziz Basil'in 13. Kanon'unu takip ederek meslekten menedildiler.⁴²⁶

Nihai olarak önde gelen XIV. yüzyıl Bizans teolog ve kanoncusu Matthew Blastares, kanon ve sivil hukuka dair etkili çalışması *Syntagma kata stoicheon*'de (1355) kendi kutsal kitap ve teolojik yorumları temelinde Balsamon ve Zonaras'ın argümanlarını reddederek Basil'in 13. Kanon'unda “tavsiye edilen” komünüyondan üç yıllık çıkarılma cezasının

425 Bir yanda Umur Paşa'nın *gâzî*leri ve öte yanda batı Anadolu ve Akdeniz'deki Bizans ve Latin güçleri arasındaki “Kutsal Savaş”ın bağlamına dair bk. Elizabeth Zachariadoğlu, “Holy War in the Aegean during the Fourteenth Century”, Benjamin Arbel, Bernard Hamilton ve David Jacoby (editörler), *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*. London, Totowa, NJ: Frank Cass, the Society for the Promotion of Byzantine Studies ve the Society for the Study of Crusades and the Latin East iş birliğiyle, 1989, s. 212-226.

426 Balsamon ve Matthew Blastares'in sinod kararlarının anlatışı için bk. Ralles ve Potles, *Syntagma Ton Theion kai Ieron Kanonon*, sıra uygun olarak vol. 4, s. 133 ve vol. 6, s. 492.

geçerliliğini ve uygunluğunu onaylar.⁴²⁷ Bununla beraber Osmanlıların Gelibolu'da ve Trakya'da yerleştikleri ve 1365'de Edirne'yi alacakları dönemde eserlerini yazan Blastares, özünde Aziz Basil'in Hristiyanlığı koruyan ve onun düşmanlarıyla savaşan Hristiyan askerleri -namus ve dindarlık adına övgüye değer bir savunma diye- övdüğünü ifade eder.⁴²⁸

Savaşta Hristiyan müdahalesinin sınırlarını ve çeşitli boyutlarını kanon hukuku alanında belirlemeye çalışan bu düzenlemeler ve tartışmalar; savaş gerçekliğine doğru, yeterli veya kabul edilebilir Hristiyan karşılığının ne olacağı ve barışın teyidi hakkındaki spekülasyon bütün Orta Çağ boyunca Doğu Ortodoks teolojisi, ahlakı ve antropolojisinde önemli bir alan olmaya devam etti. Doğu Hristiyanlığı için özellikle bölücü ve dramatik olan IV. yüzyıl boyunca Kilise'deki büyük teolojik tartışmalar ve hizipleşmeler bağlamında dinî barış düşüncesi, dönemin Grek Kilise babalarının çoğunun düşüncesinde önde gelen bir yere sahipti. Bu, Ar-yüs hareketiyle güçlü biçimde savaşan Kapodokya Kilise Babaları, Büyük Aziz Basil, Naziansuslu Aziz Gregory (330-389) ve Nyssalı Aziz Gregory (yk. 331-369) için açıkça birincil öneme sahip bir konuydu. Dinî barışı arama üzerindeki bu vurgu hem doktrin hem de hiyerarşik organizasyon alanlarında Kilisenin birliğine yönelik özelemlerle yakından ilişkiliydi.⁴²⁹

Bizans dönemi boyunca aşırı derecede etkili olan ve popülerliğini sürdüren John Chrysostom'un çalışmalarında savaş ve onun meşruiyeti konusu, çeşitli teolojik ve toplumsal bağlamlarda tekrar tekrar ortaya çıkar. *Fourteenth Homily to the Philippians* [*Filipililere On Dördüncü Vaaz*] adlı eserinde John Chrysostom, "Tanrı'nın bir savaş ve savaşma tanrısı olmadığını" ifade eder ve bu sebeple Tanrı'ya karşıdır diyerek savaşı kınar; bu yüzden Hristiyan ideali, bütün insanlarla barış hâlinde olma kadar savaşın ve kavganın durdurulmasını da gerektirir. *First Homily on Corinthians I*inde [*Korintliler I Üzerine Birinci Vaaz*] açıkça, hakiki barışın

427 Şuradaki Grekçe metinler, Ralles ve Potles, *Syntagma Ton Theion kai Ieron Kanonon*, vol. 6, s. 492. Blastares'in Aziz Basil'in 13. Kanon'una dair anlaşılır, makul bir tartışması için bk. Patrick Viscuso, "Christian Participation in Warfare: A Byzantine View", Timothy S. Miller ve John Nesbit (editörler), *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis*. Washington DC: Catholic University of America Press, 1995, s. 33-41.

428 Ralles ve Potles, *Syntagma Ton Theion kai Ieron Kanonon*, vol. 6, s. 489.

429 Kapodakyalı Kilise Babaları'nın dinî savaş ve barış anlayışının önemi hakkında mesela bk. Gerardo Zampaglione, *The Idea of Peace in Antiquity*, çev. Richard Dunn. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1973, s. 266 vd.

yalnızca Tanrı'dan gelebileceğini açıkça ilan eder. Keza o *On the Priesthood* [*Rahiplik Üzerine*] adlı çalışmasında açık bir şekilde rahipliğin en yüksek Hristiyan standartlarına bağlı kalması, gerektiğinde savaş arayışı ve mücadelesi de dâhil olmak üzere devletin hâkim olduğu seküler dünya alanlarında hükûmetin ve dindarların eylemlerine karşı bir düzeltici olarak hizmet etmesi gereken Doğu Ortodoks “pasifizminin katmanlaşmasını” tasvir eder. Gerçekten de Chrysostom’un *Second Homily on Eutropius 4*’deki [*Eutropius 4 Üzerine İkinci Vaaz*] çok iyi bilinen ifadelerinden birinin -haklı savaşın Doğu Ortodoks bir sürümünün bir teyidi olarak görülen “Eğer vicdanın seni suçlamıyorsa asla kılıçtan korkma; eğer vicdanın temizse asla savaştan korkma” - onların savaşa karışma yahut karışmama bakış açılarıyla ilgili din adamları ve laikler için hususi ölçütlerin sınırını belirlemesi bağlamında okunması gerekir.⁴³⁰ Son olarak *Seventh Homily on I Timothy 2: 2-4* [*Timothy 2: 2-4 Üzerine Yedinci Vaaz*] adlı eserinde Chrysostom, savaşın üç tipinin kategorileştirmesini sunar: Yabancı orduların saldırmamasından kaynaklananlar, iç savaşlar ve insanın kendisine karşı olan içsel savaş. Bunlardan sonuncusu en acıklı ve elim olanıdır; zira ilk ikisi ruha zarar vermezken üçüncüsü kötü arzuları, öfke ve kıskançlığı tahrir ederek ruhun huzurunu altüst eder.

Ruhun huzuru ve onun tanrısal barışla, Mesih’in misyonu ve insanlar arasındaki barışla ilişkisi, imparatorluğun tarihi boyunca Bizans teolojisinin, mistisizminin ve manastır maneviyatının önemli konuları olma-ya devam etti ve en erken ifadelerini, Areopagite Sözde-Dionisius (yk. 500) ve İtirafçı Maksimus’un (580-662) düşüncesinde buldu. Tanrı’ya “düzensizliğin değil fakat barışın Tanrısı” (Korintlilere I. Mektup 14: 33); Mesih’e “bizim barışımız” (Efeslilere Mektup 2: 14); her şeyin üstünde olan “Tanrı’nın barışı”na (Filipelilere Mektup 4: 7); Tanrı’nın Krallığına “Kutsal Ruh’ta doğruluk, barış ve mutluluk” olarak; “kalbin gizli şahsı”nın nazik ve sessiz doğasına (Petrus’a Birinci Mektup 3: 4) şeklinde göndermeler yapan Paradigmatik Yeni Ahit düşünceleri, daha evvelce patristik dönemde özsel teolojik abartmaya maruz kalmıştı. Bu patristik abartmalar Hristiyanları “barışın oğulları”, bir “barış ırkı”, “ba-

430 Mesela bk. şu kitaptaki makul, derinlikli analiz: David K. Goodin, “Just War Theory and Eastern Orthodox Christianity: A Theological Perspective on the Doctrinal Legacy of Chrysostom and Constantine-Cyril”, *Theandros: An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy*, 2 (3), 2005; <http://www.theandros.com/justwar.html> (Erişim tarihi 13 Ekim 2008)

rışın askerleri”, “barışın işçileri” vs. olarak tanımladı. Yeni Ahit barış düşünceleriyle birlikte Bizans dönemi boyunca onlar, yeni teolojik, ahlaki ve mistik açıklamalar ve ferdi, toplumsal ve tanrısal alanlarda barışın mevcudiyetinin, geliştirilmesinin ve onun için savaşılmamasının yeniden yorumlanmaları hususunda daimî bir kaynak hâline geldi. Aynı zamanda (Aziz Pavlus’un mesela Romalılarına Mektup 7: 23, Efeslilere Mektup 6: 16-20 ve Selaniklilere I. Mektup 5: 6-8’deki etkileyici beyanlarını takiben) şeytanın tabiatüstü güçlerine karşı manevi savaş düşüncesi, Bizans manastır maneviyatı, mistisizmi ve asketizmi için merkezî olmaya devam etti. Bizans aziz menakıbnamelerinde [*hagiography*] ve demanolojisiindeki bu tür savaş anlatıları bazı çarpıcı ve ayrıntılı tasvir ve terminolojiyi de içerebilir; bundan dolayı keşişler her şeyi kuşatan bu savaşın ön safında çarpışan “Mesih’in [hakiki] askerleri” olarak tanımlanırlar.⁴³¹

Sözde-Dionisius’un (ya da Areopagiteli Dionisus) etkili sisteminde mesela, ilksel barış arketipsel kozmolojik bir boyuta sahiptir -beşerî toplumlarda ve bireyin kendi içinde onun iadesine yönelik çaba göstermeksizin insan, mutlak eskotolojik barışa götüren *theosis* (ilahlaşma veya tanrılaşma) ve evrensel kurtuluş için manevi yol arayışına giremezdi-. Bütün bu farklı boyutlarda barış düşüncesi üzerine benzer birçok önemli vurgu Bizans litürjisinde, ilahi yazımında, vaaz ve menakip (*hagiographic*) geleneklerinde de gelişmiştir. Ancak Bizans litürjisinde ve ilahi literatüründeki çok sayıdaki barış bahsi ve ona müracaat zaman zaman Ortodoks askerlerin/ birliklerin güvenliği, iyiliği ve savaşta zaferlerine yönelik dualar ve dua ibadetleriyle beraber bulunur. Bunlar bazen imparatorluğun daha önceki düşmanlarına karşı Tanrı-destekli zaferlerini ima eder ve ilgili askerî mecazlar sıklıkla sembolizm ve tipolojilerle ilişkilendirilirler.⁴³² Benzer dualar, Aziz Basil’in Tanrısal Liturji’sinin farklı versiyonlarında, Aziz

431 Doğu Ortodoksluğundaki manevi savaş düşüncesi hakkında bu mesele için bk. J. Chrysavgis, “The Monk and the Demon”, *Nicolaus*, 13, 1986: 265-279; George T. Dennis, “Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium”, Angeliki E. Laiou ve Roy Parviz Mottaheden (editörler), *The Crusaders from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001, s. 36-37; genel olarak Bizans demonolojisi için bk. Richard P. H. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert 1988.

432 Bu dualar, dua ibadetleri ve kutsalılar hakkında bk. mesela, Robert F. Taft, “War and Peace in the Byzantine Divine Liturgy”, Timothy S. Miller ve John Nesbit (editörler), *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1995, s. 28-31; Michael McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 239 vd.; Webster, “Justifiable War as a ‘Lesser Good’”, s. 37-42.

John Chrysostom'un Tanrısal Litürjisinde ve 14 Eylül'deki Kutsal Haç'ın Yükselişi Bayramı'nın ilahisel (*hymnic*) döngüsünde bulunabilir. Bu dualar, dua ayinleri (*prayer service*) ve kutsamalar, Doğu Ortodoks kilisesinin normatif Hristiyan barışçıl idealiyle Bizans İmparatorluğu'nun geç antik dönemdeki genişlemesi ve askerî zaferlerinin ardından karşı karşıya kaldığı siyasi ve askerî gerçeklikler arasındaki gerilimi yansıtır. Zaman zaman, neredeyse bütün komşularına karşı savunma savaşı açmaya zorlanan Bizans emperyal devleti çok sayıdaki pagan, Müslüman ve Batılı (zaman zaman da Doğulu) Hristiyan düşmanlarına karşı verdiği savaşı meşrulaştırmak ve haklılaştırmak için tevarüs etmiş (ve bazı yeni) dinî-siyasi mekanizmalar geliştirmeye mecbur olduğunu hissetmiştir.

Bizans dünyasında (yak. 527-1453) kutsal ve adil savaş

Bizans Ortodoksluğundaki barışçı (*pacifistic*) ve barışçıl (*pacific*) akımlar, Orta Çağ Bizans dünyasında geçerliliklerini sürdürdüler, ancak geç Roma ve erken Bizans dönemindeki devlet ile Kilise arasındaki uzlaş, Bizans kilisesinin kendisini sıklıkla Bizans askerî seferlerine yönelik desteğinin ve meşrulaştırmasının oldukça önemli ve zorunlu görüldüğü durumlarda bulması anlamına geliyordu. İmparatorluk baskısı yahut bu baskı olmaksızın Bizans kilisesi, Bizans birliklerine yönelik halk desteğinin seferber edilişinde yer alabilirdi. Kaçınılmaz olarak dinî yükümlülüklerini doğru bir şekilde yerine getirmelerini ve tehlike ve ölümle yüzleşmek üzere, ruhen saf ve dindar bir zihinle savaşa girmelerini sağlamakla görevlendirilmişti. Batı Hristiyanlığında olduğu gibi Doğu Ortodoksluğunun Orta Çağ savaş alanına katılımı askerî dinî ayinlerde, askerî papazların (donanmada da hizmette bulunabilen) kara ordusunda erken ortaya çıkışında, sahada Evharist litürjilerinin kutlanmasında, Hristiyan dinî sembolizminin ve kalıntılarının askerî amaçlarla kullanılmasında, savaşlardan önce sancakların ve silahların kutsanmasında, savaşın sona ermesinden sonra ölen askerler adına yapılan ayinlerde ve zaferi kutlamak için yapılan şükran ayinlerinde kendini göstermiştir.⁴³³ Savaş taktiklerinin ve stratejisinin farklı yönlerinin önemli ayrıntıları

433 Bizans ordusundaki askerî dinî hizmet için bk. McCormic, *Eternal Victory*, s. 238-251; George T. Dennis, "Religious Services in the Byzantine Army", E. Carr vd. (editörler), *Eulogēma: Studies in Honor of Robert Taft*, S.J. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1993, s. 107-118; geç Roma dönemine dair David S. Bachrach, *Religion and the Conduct of War*, c. 300-1215. Woodbridge, Suffolk: Boydell Press, 2003, s. 13-19.

üzerinde odaklanan İmparator Maurice'e (582-602) atfedilen *Strategikon* ve İmparator Bilge VI. Leo'ya (886-912) nispet edilen risale gibi çeşitli Bizans askerî el kitapları uzun bir süre ordu kamplarında icra edilmesi gereken dinî törenlerin ve askerlerle rahiplerin dinî yükümlülüklerinin şartlarını belirledi.⁴³⁴ 312'deki Milivan Köprüsü Muharebesi'nde Büyük Konstantin'in rakibi Maxentius karşısındaki zaferi sırasında Haç biçimli (*labarum*) işaretin paradigmatic kullanımını takiben -hem bayraklar üzerine betimlenmiş hem de sembollerin yerine veya onlarla birlikte taşınan- haçlar, Bizans askerî seferleri sırasında yaygın olarak kullanıldılar. Bir dizi kayıt, kutsal kalıntıların/ röliklerin ve çok iyi bilinen ikonaların imparator birlikleri ve onların düşmanlarıyla savaşlarındaki kullanımını aktarır. Aziz George, Selanikli Aziz Demetrius, Aziz Theodore Teron ve Aziz Theodore Startelates gibi askerî azizler kültürünün yaygın popülaritesi, evrimi ve onların Bizans askerî aristokrasisi tarafından koruyucular olarak kabul edilmesi, Bizans İmparatorluğu'nda savaş ahlakının ve onun uygulamasının şekillenmesinde Doğu Ortodoksis'i'nin rolünün bir diğer boyutunu aydınlatır.⁴³⁵

Bizanslılar arasında son zamanlarda gelişen ilginç ve (bu bölümün konusuyla ilgili olarak) hayati bir tartışma, Bizans'ın çağdaşı olan İslam'daki cihat ve Batı Avrupa'nın Haçlı savaşıyla karşılaştırılabilecek görünüşte dinî maksatlarla yapılan savaşların kendisine özgü bir usulünü kavramsallaştırıp bunu uygulayıp uygulamadığı üzerine odaklandı. Bu tartışma bir yandan Bizans Ortodoks Hristiyanlığıyla diğer yandansa Bizans siyasi ve askerî ideoloji ve savaşı arasındaki ilişkilere dair çok az bilinen bazı önemli ve sıklıkla ihmal edilen birtakım kanıtları daha geniş bir kitlenin dikkatine sundu. Birbirinden farklı seküler ve Kilise'ye ait olanlardan derlenip bir araya getirilmiş bu kanıtlar, Bizans Ortodoks Hristiyanlığının Bizans askerî dinî geleneklerinin önemli yönlerine sızdığı ve katkıda bulunduğu çeşitli girift yolları vurgular. Bu kanıtın menşei,

434 Maurice'e atfedilen *Strategikon*'un tercümesi için: George T. Dennis, *Maurice's Strategikon: Handbook of Byzantine Military Strategy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984; IV. Leo'ya atfedilen risale ise burada yayımlandı: Rudolf Vári (ed.), *Leonis Imperatoris tactica*. Budapest: Sylloge Tacticorum Graecorum, III, 2 vols, 1917-1922; genel olarak Bizans askerî risalelerinde betimlenen dinî uygulamalar için bk. J. R. Viellefont, "Les pratiques religieuses dans l'armée byzantine d'après le traités militaires", *Revue des études anciennes*, 37, 1935: 322-330.

435 Doğu Ortodoksluğundaki askerî azizler kültürünün ortaya çıkışı ve dönüşümü hakkında bk. Hippolyte Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*. Paris: Librairie A. Picard, 1909; Alexander F. C. Webster, "Varieties of Christian Military Saints: From Martyrs under Caesar to Warrior Princes", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 24, 1980: 3-35.

doğası ve sonuçları üzerine yapılan tartışmalar bazı Ortodoks teolog ve Bizans tarihine dair popüler çalışmalarla geliştirilen Bizans'ın tavissiz biçimde barışçıl siyasetlerinin (veya onun çağdaşı ya da Bizans sonrası Ortodoks Birliğe ait olan monorşiler/ devletlerin) tarihsel yeniden inşalarının basit doğasını ve savunulamazlığını ortaya koydu.

Bizans'ın kendisine has bir dinî savaş türü yahut Haçlı ideolojisi geliştirip geliştiremediği veyahut bu gelişmedeki Bizans kilisesinin rolüne dair tartışma, modern Bizans çalışmalarının erken safhalarına -mesela X. yüzyıl Bizans tarihi hakkındaki Gustave Schlumberger'in çalışmaları-na- kadar götürülebilir.⁴³⁶ Schlumberger'e göre Nikephoros Phokas'ın ve John I. Tzimiskes'in (969-976) Doğu Akdeniz'deki Arap Müslüman güçlerine karşı seferleri dinî bir karaktere sahipti ve özellikle de Tzimis-ker'in Kudüs'ü Hristiyan dünyası adına yeniden fethetme arzusu Haçlı seferlerinin erken bir biçimi olarak nitelendirilebilirdi. Schlumberger'in görüşleri, René Grousset⁴³⁷ ve George Ostrogorsky gibi Orta Çağcılar tarafından takip edildi; Ostrogorsky, İmparator Heraclius'un 622-630'daki Sasanilere karşı çıktığı meşhur seferinin Batılı Haçlı seferlerinin öncüleri olarak tanımlanabileceğini ve Tzimiskes'in Arap karşıtı seferlerinin bazılarının "hakiki bir Haçlı ruhunu" ifşa ettiğini ileri sürer.⁴³⁸ Bu tartışmaların diğer tarafındaysa Vitalien Laurent, kutsal savaş düşüncesi ve Bizans geleneği üzerine önemli yayınında, kutsal savaşın Orta Çağ'daki İslam ve Batı Avrupa versiyonlarının aksine, Bizanslıların içsel ataletleri ve kaderci tutumları nedeniyle uygun bir kutsal savaş geleneği geliştiremediklerini ve dolayısıyla Latin Avrupa'nın aksine İslami yayılmacılığa karşı aktif bir askerî karşılık bulmayı başaramadıklarını iddia eder.⁴³⁹ İslam ve Batı Avrupa'ya has kutsal savaş ideolojilerinde geliştirildiği gibi bir "kutsal savaş" düşüncesinin Bizanslılar için yabancı ve anlaşılamaz olarak kaldığı düşüncesi o zamandan beri savunulmuş ve

436 Gustave Schlumberger, *Un empereur byzantin au dixième siècle: Nicéphore Phocas*. Paris: Firmin-Didot, 1890; Gustave Schlumberger, *L'épopée byzantine à la fin du dixième siècle: Guerres contre les Russes, les Arabes, les Allemands, les Bulgares; luttes civiles contre les deux Bardas. Jean Tzimiscès. Les jeunes années de Basile II, le tueur de Bulgares (969-989)*. Paris: Hachette, 3 cilt. 1896-1905.

437 René Grousset, *Histoire des croisades at du royaume franc de Jérusalem*. Paris: Plon, vol. 1. 1934, s. 15.

438 George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, çev. Joan Hussey. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1957, s. 90, 263.

439 Vitalien Laurent, "L'idée de guerre sainte et la tradition byzantine", *Revue historique du Sud-Est européen*, 23, 1946: 71-86.

bir dizi önemli çalışmada çok fazla argüman ve kanıtla desteklenmiştir. Ancak Bizans savaş ideolojisinin ve uygulamasının İslam ve Batı Avrupa kutsal savaşı çerçevesinde kendi şartlarına uygun olarak değerlendirildiğinde zaman zaman özellikle bir Bizans “kutsal savaş” geleneğinin özelliklerini gösterebileceğini savunanlar da tartışmaya yeni ve değerli malzemelerle metodolojik konular getirdiler.

Doğu'dan İslam tehdidi karşısında pasiflik ve uysallık kadar savaşa karşı da ayrı bir nefreti Bizanslılara atfeden (bazıları Bizans hakkındaki Orta Çağ Batı Avrupa'sına has bakış açısından kaynaklanan) birtakım etkili ve tevarüs etmiş klişeler, Hristiyan savaşının Bizans ve Bizans sonrası biçimlerinin incelenmesinin uzun bir müddet başının belası oldu. Bizans askerî tarihi, yapıları ve stratejileri üzerine yapılan son çalışmalar⁴⁴⁰ bir kez daha bu klişelerin devam ettirilemeyeceğini ortaya koydu. Bu klişelerin büyük kısmı otoritelerini ve geçerliliklerini, kendilerinin Bizans ve Orta Çağ'ın XVIII ve XIX. yüzyıl Avrupa tarih yazımında tekrarlanan istismarlarına borçludur. Bizans askerî dinî geleneklerinin ve stratejilerinin bu yeniden değerlendirilmesi, sıklıkla pasif ve ricatçı/ içe kapanmacı olarak görülen Bizans siyasetlerinin (sık sık ileri sürüldüğü gibi) Doğu Ortodoksluğundaki mukabil pasif özelliklerden mi yoksa imparatorluğun dönemsel olarak kendisini bizatihi içinde bulduğu karmaşık jeopolitik şartlar ve ortaya çıkan stratejik konulardan kaynaklanıp kaynaklanmadığı meselesini yeniden ele alma ihtiyacını vurguladı.⁴⁴¹

Çok sayıda seçkin tarihçi ve teolog, değişen kesinlik ve vurgu düzeyiyle Bizans'ın kutsal bir savaş geleneği geliştirmedeğini ve (Bizans sonrası dönemde Ortodoks Kiliselerinde/ devletlerinde savaş ahlakı ve teolojisine yönelik bütün imalarıyla birlikte) çağdaş Müslüman Yakın Doğu ve Batı Avrupa'da ortaya çıkan ve gelişen savaş ideolojilerinden nefret ettiği (ya da Haçlı hareketi durumunda ayrıca idrak da edemediği) tezin farklı yönlerini tasdik ettiler. Birçok durumda Orta Çağ Bizans'ında gerçek bir Haçlı ideolojisinin (Batı Avrupa anlamında) yokluğu, Bizans

440 Mesela bk. Walter Emil Kaegi, Jr., *Byzantine Military Unrest 471-843: An Interpretation*. Amsterdam: Hakker, 1981; Kaegi'nin bu konuyla ilgili makaleleri, şu çalışmada toplandı: Walter Emil Kaegi, Jr., *Army, Society and Religion in Byzantium*. London: Variorum Reprints, 1982; K. Tsiknakes (ed.), *Byzantium at War: 9th.-12th. Centuries*. Athens: Hidryma Goulandre-Chorn, 1997; John W. Birkenmeier, *The Development of the Komnenian army, 1081-1180*. Leiden: Brill, 2002; Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World*; John Haldon, *Byzantium at War AD 600-1453*. New York ve London: Routledge, 2003.

441 Mesela bk. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World*, bölümler 1-3.

Ortodoksluğunun hususi yapısına, onun kurumlarına ve şiddet ve savaşa yönelik yaklaşımına atfedilir.⁴⁴² Bir özeti aşağıda verilecek olan bu tezin savunucuları⁴⁴³ âdet olduğu üzere Bizans askerî tarihine çağdaşı İslam ve Batı Avrupa kutsal savaş teorileri ve uygulamaları ve onların paylaşılan özellikleri ekseninden yaklaştılar. Bu özellikler şunları içerir: kutsal savaşın “meşru” bir dinî otorite tarafından ilanı (ve onun liderliği) - savaş, bu nedenle Tanrı tarafından emredilmiş olarak görülür-; dinî bir bağlamda “kâfir” veya “heretik” olarak tanımlanan düşmanlara/ muhaliflere karşı yürütülüyor olarak görülmesine ihtiyaç duyulan savaşın zahirî dinî hedefleri -bu hedefler bu yüzden neredeyse sınırlı olarak görülebilir- ve muharipler için manevi mükâfatlar (günahların bağışlanması, şehitlik, ebedî kurtuluş, cennete giriş) vaadi. Bizans askerî tarihi bu niteliklerin unsurlarını gelişigüzel (en fazla ibtidai olarak) gösterdiğinden kaçınılmaz sonuç, Bizans’ın kutsal bir Hristiyan savaş ideolojisi geliştirmedeği ve uygulamaya koymadığı şeklinde olacaktır. Maurice ve Heraclius’un hakimiyeti altında VII. yüzyılın ilk otuz yılında Sasanilere karşı veya X. yüzyılın ikinci yarısında Nikephoros Phokas ve John Tzimiskes’in Arap karşıtı seferleri gibi aşikâr dinî duygu ve retorikle karakterize edilen Bizans savaşları bile, bu görüşe göre, bir Hristiyan kutsal savaşının ana özelliklerine sahip değildir. Bizanslılar hem Hristiyan olmayanlar hem de Hristiyan düşmanlarıyla karşılaştıklarında aynı dinî törenleri ve aynı Hristiyan ikonlarını, kutsal kalıntıları ve sembolizmi kullanmışlardır.

Batı Avrupa’nın feodal dünyasındaki farklı sosyal ve siyasi koşullar, Bizans’ın merkezîleşmiş imparatorluk devletiyle karşılaştırıldığında ilgili aristokratik ve askerî elitler arasında çok farklı bir askerî ethosun geliş-

442 Bu konum, anlaşılır bir şekilde P. Lemerle tarafından ifade edilir, “Byzance et la croisade”, *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche, Roma, 4-11 settembre 1955*. Firenze: F. C. Sonsoni, 1955, s. 617 vd.

443 Mesela bk. Nicholas Oikonomidès, “The Concept of ‘Holy War’ and Two Tenth-century Byzantine Ivories”, Timothy S. Miller ve John Nesbit (editörler), *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1995, s. 62-87; Dennis, “Defenders of the Christian People”; G. Dagron, “Byzance entre le djihad et la croisade: Quelques remarques”, *Le concile de Clermont de 1095 et l’appel à la Croisade: Actes du Colloque universitaire international de Clermont-Ferrand (23-25 juin 1995)/ organisé et publié avec le concours du Conseil régional d’Auvergne*. Rome: Ecole française de Rome, Palais Farnese, 1997, s. 325-337; Angeliki E. Laiou, “On the Just War in Byzantium”. *Studies in Honor of Speros Vronis Jr.* New Rochelle, NY: Aristide D. Caratzas, 1993, s. 1530177; Angeliki E. Laiou, “The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders”, Richard Sorabji ve David Rodin (editörler), *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*. Aldershot. Hants: Ashgate, 2006, s. 30-44.

mesini de gerekli kılmıştır. Latin şövalye seçkinliği arasında gelişen bu değerler sistemi/ dünya görüşü, uygulamada Hristiyan kutsal savaşlarını desteklemeye yönelik duygusal desteğe ve onlara katılıma elverişliydi. Orta Çağ Katolik kilisesinden farklı olarak Bizans kilisesi, savaş resmen ilan etmedi; savaş ve tehditkâr ilanların serbest bırakılmasına izin vermedi. Bizans kilisesi, savaşın kavramsallaştırılmasını ve uygulanmasını, kutsal askerî şehitlik ödülü gibi haksız emperyal talepler olarak kabul edilebilecek olan şeyi zaman zaman kontrol etmeye çalışan seküler imparatorluk yönetimine bıraktı. Savaşlar, imparatorluk devletinin savunmasını ve birliğini korumakla görevlendirilmiş laik ve kamusal bir otorite olan imparator tarafından ilan edilir, yönetilir ve yürütülürdü. Sonuç itibarıyla Bizans savaş tasavvuru, genel anlamda seküler geç Roma adil savaş geleneğinin öz bakımından bir devamıydı; bu yüzden savaşların imparatorluk bölgelerinin savunulması veya kaybedilmiş bölgelerin geri alınması ve imparatorluk vatandaşlarının korunması niyetiyle açıldıkları varsayıldı. Geç dönem Roma adil savaş geleneği kaçınılmaz bir biçimde Hristiyanlaştırılmaya maruz kaldı ve (yeni “seçilmiş halk” olan) Hristiyan Romalıların tanrısız olarak emredilmiş görevi hem “Yeni Roma” hem de “Yeni Kudüs” olarak görülen Konstantinopolis’i ve onun tek evrensel Hristiyan imparatorluğu, “Yeni Kudüs”ü yeni “barbarlara” -paganlara, Müslümanlara ve zaman zaman da Batı Avrupalı Hristiyanlara- karşı korumaktı. Bu Hristiyanlaşmış “adil savaş” geleneği, Bizans imparatorluk ideolojisinin temel bir parçası hâline geldi ve yeniden yorumlanıp hayata geçirilen Roma-Bizans paradigmaları olan savaşta Tanrı-rehberliği ve imparatorluk zaferiyle (“Victoria Augustorum”) iç içe girdi.

Hristiyan savaşına dair Bizans sürümünün incelenmesinin çok daha büyük ölçüde Doğu Roma/ Bizans siyasi ve dinî gelişmelerini dikkate almaya ihtiyaç duyduğunu ileri süren tarihçiler, aşağıda özetlendiği gibi bir dereceye kadar farklı sonuçlara ulaştılar.⁴⁴⁴ Onların görüşlerine göre İslam ve Batı Avrupa bağlamlarında kutsal savaş ideolojisini tanımlamada kullanılan ölçütlerin bir kısmı, Doğu Hristiyanlığı ve Bizans için

444 bk. Athēna Kolia-Dermitzatē, *Ho vyzantino “hieros polemos”: hē ennoia kai hē provolē tou thrēs-keutikou polemos sto Vyzantio*. Athens: Historikes Ekdoseis St. D. Basilopoulos, 1991 (ve bu kitabın eleştirel bir tanıtımı, Walter Kaegi, Jr. *Speculum*, 69, 1994: 518-520); Tia M. Kolbaba, “Fighting for Christianity: Holy War in the Byzantine Empire”, *Byzantion*, 68, 1998: 194-221. Keza bk. John Holdon’un bu tezi yeniden değerlendirmesi: Holdon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World*, s. 12-34 ve başka yerler.

uygulanabilir değildir. Bu nedenle muhtelif Bizans savaşlarını ve askerî seferlerini ilan ve idare edenin Bizans imparatoru olması gerçeği bu savaşların otomatik olarak -Bizans siyasi ve dinî ideolojisi birbirinden kolaylıkla ayrılamayacağından- bütünüyle seküler olduğu sonucuna götürmez. Bizans siyasi teolojisinde imparator, Tanrı'nın vekili ve tanrısal semavi monarşinin dünyevi bir kopyası ve Tanrı tarafından seçilmiş olan Hristiyan Roma İmparatorluğu'nu yönetmek ve savunmak için Tanrı'nın seçtiği yönetici oluşuyla övülür. Hakiki inancın, Ortodoksi'nin bir savunucusu olarak onun Tanrı tarafından bahşedilmiş misyonu evrensel Hristiyan imparatorluğunun bütünlüğünü sağlamak, muhafaza etmek ve bu misyonu tehdit eden -aynı zamanda Ortodoksi'nin düşmanları olan- kimselere karşı ordularına liderlik etmek, onları yönetmekti. Bu nedenle, kaybedilmiş imparatorluk topraklarının yeniden ele geçirilmesi, aynı zamanda Ortodoks Hristiyanlığın eski durumuna iadesi ve sınırlarının genişletilmesi anlamına gelmekteydi. Bu, saldırı savaşını haklılaştırmak adına kullanılabilen bir düşüncedir. Gerçekte Bizans savaşlarının her zaman bu savaşlara muayyen bir "kutsallık" hamleden, sonuç olarak da onları ilahi olarak emredilmiş ve desteklenmiş olarak kabul eden tek meşru Hristiyan imparatorluğunun ve Ortodoksi'nin birliğini savunma olarak icra edildiği kabulü vardı. Zaman zaman Bizans imparatorluk ve askerî propagandası (mesela Heraclius'un Pers karşıtı seferleri sırasında) düşmanı dinî terimlere uygun olarak "kâfir" ve "dinsiz" şeklinde tanımlar; ancak bunlar istisnai örnekler olarak kaldı ve kesinlikle rutin bir uygulama hâline gelmiş değildi. Bizans askerî sınıfları tarafından geliştirilen askerî dinî ideolojide bir dereceye kadar farklı olabilse de Bizans kilisesi, ısrarlı bir biçimde, ölen askerler için kutsanmış askerî şehitlik düşüncesine karşı çıktı.⁴⁴⁵

Ortodoksluk şehitleri ünvanıyla ruhlarının kurtuluşu için savaşan Hristiyan savaşçılar düşüncesi, evrilmekte olan bu ideolojinin bir parçası hâline geldi. Böylesi bir emperyalist girişim, Nikephoros Phokos'un hâkimiyeti boyunca kaydedilen bu tek vakasının ima ettiğinden çok daha sık bir şekilde imparatorluk sarayı tarafından desteklenmiş olabilir. Bizans Hristiyan savaş ahlakı ve martiyolojisindeki [şehitlik ilmi] bu tür ge-

445 Anadolu sınırlarına yerleştirilmiş Bizans askerî birliklerinin askerî dinî ideolojisindeki bu gelişmeler için bk. G. Dagron ve H. Mihaescu, *Le traité sur le guerilla (De velitatione) de l'empereur Nicephore Phocas (963-969)*. Paris: CNRS, 1990, s. 284-286; Kolbaba, "Fighting for Christianity", s. 206-207; Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World*, s. 28-32.

lişmelerin izi özellikle imparatorluğun Anadolu sınır bölgelerine kadar sürülebilir. Burada Bizans birlikleri ve askerî oluşumları XI. yüzyılın ortalarından itibaren devamlı surette ilerleyen Türkmen gruplarının *gazâ*larıyla karşılaştılar. Nihai olarak Yakın Doğu'daki Bizans seferlerinin bazı kanıtlarını yeniden gözden geçirmek Filistin'deki Hristiyan kutsal mekânlarının yeniden fethiyle ilgili Bizans arzularının genel kabûlün aksine o kadar da küçük bir düzeyde olmadığı izlenimini uyandırır. Bu tarzda yeniden değerlendirilen Anadolu ve Yakın Doğu'daki Hristiyan olmayan güçlere karşı Bizans'ın askerî seferleri, gerçekten de bu görüşe uygun olarak belli bir derecede, İslam'daki cihadın ve Batı Avrupa Haçlı seferlerinin de alt kategoriler olarak ait oldukları kutsal savaş başlığına dâhil edilebilir.

Hristiyan kutsal savaşının bir Bizans örneğinin varlığı ya da yokluğuna dair bu tartışma, şüphesiz klasik Bizans ve Bizans sonrası dönemlerde savaş ahlak ve ideolojisine dair Doğu Ortodoks bakış açılarının yorumlanması için yeni ve önemli yollar açmıştır. Bu tartışmanın alanlarının bazılarında ve yayımlanmış kanıt ve araştırmaların mevcut durumundan hareketle kesin sonuçlara ulaşmak henüz mümkün değildir. Ancak kapsamlı bir biçimde Bizans askerî tarihini tartışmak özellikle Doğu Hristiyan ve Bizans'ın savaş ahlakına ve idaresine yönelik yaklaşımlarının bir kısmının daha derin bir kavrayışına sebep oldu. Mesela Orta Çağ Batı'sıyla önemli bir tezat oluşturacak şekilde Doğu Hristiyan dünyası ve Bizans'ta bazı dinî hedeflerle savaşa Kilise müdahalesi ve katılımı, mutlak anlamda savaşın başlatılması ve meşruiyeti için hayati bir öneme sahip değildir. Ancak Bizans siyasi teolojisinde imparatorluk ve dinî ideolojinin karışımı göz önüne alındığında en azından görünüşte dinî hedefleri olmaksızın ve esas olarak jeopolitik sebeplerle açılmış olanlar da dâhil çoğu Bizans savaşı bir "kutsallık" yönüne -en azından özellikle Bizans bağlamında- sahiptir. Bütün bu savaşlar, Tanrı'nın yeryüzündeki imparatorluğunun bütünlüğünün savunulması, imparatorluğun ve Kilisenin daha önceki topraklarını yeniden kazanılması amacıyla açıldı. Bu özelliği dikkate alındığında onlar aynı zamanda Tanrı ve Ortodoks-luk için yapılan savaşlardı. Bizans askerî yenilgileri ve başarısızlıkları, bu ilahi çerçevede, Bizans'ın günahları için Tanrı'nın cezalandırması yahut daha sonraki Bizans tarihinde evrensel imparatorluğun bahtını belirleyen Tanrı'nın yönlendirdiği dramının gerçekleşmesindeki ha-

yati safhalar olarak yorumlandılar. Savaş öncesi ve sırasındaki tanrısal yardım ve koruma için yalvarma mutlak anlamda zorunluydu ve işte o zaman Tanrı'dan gerçekten Ortodoksları tam bir zafere götüren “savaş-ların güçlü Rabbi” ve “Doğruluğun Tanrısı” olarak yardım istenebilirdi. Şeytani orduları kovmak için Kendisine müracaat edilmesinin dışında belli zamanlarda okunan bir Ortodoks ilahi sisteminde Kutsal Haç'ın zafer getiren güçleri, düşmanları karşısında Ortodoks halka ve onların yöneticilerine zaferi garanti eden dindarlık ve barışın “yenilmez silahı” olarak etkisi davet edilerek elde edilmeye çalışılır.

Dahası Bizans seferlerindeki dinî retorik ve unsurlar hakkındaki tartış-malar ve onların müzakeresi, bazılarının dinî hedefleri kendi siyasi-as-kerî ajandalarının bir parçası olduklarını açıkça ifade etmiş olabileceğini gösterir. Bu dinî hedefler; Heraclius'un Perslilere karşı seferleri⁴⁴⁶ sıra-sındaki Hakiki Haç'ın yeniden ele geçirilmesinin ve onun Kudüs'e ia-desini veya Nikephoros Phokas ve John Tzmiskes'in Arap karşıtı saldırı savaşları sırasında açıkça ilan edilen askerî hedefleri arasında (İslam'ın hakkından gelmenin yanı sıra) Filistin'deki daha önce kaybedilmiş Hris-tiyan topraklarının ve doğal olarak Kudüs'ün de içlerinde yer aldığı kut-sal yerlerin yeniden fethini içermektedir.⁴⁴⁷ Akdeniz bölgesinde Haçlı devletlerinin kuruluşunu takiben dinî itkiler ve duygular, İmparator John II. Komnenos'un (1118-1143) Türkmen Dânişmendliler'e karşı başarı-lı Anadolu seferlerinde ve İmparator Manuel I. Komnenos'un (1143-

446 Dinî retorik, ritüel ve sembolizmin Heraclius'un Pers seferleri boyunca belirgin bir biçimde kullanımı ve onun bu seferlerin karakterlerine yönelik imaları için bk. Mary Whitby, “A New Image for a New Age: George of Psidia on the Emperor Heraclius”, E. Dabrowa (ed.), *The Roman and Byzantine Army in the East: Proceedings of a Colloquium Held at the Jagiellonian University, Kraków, in September 1992*. Cracow: Uniwersytet Jaielloniski, Insytut Historii, 1994, s. 197-225; Kolia-Dermitzakē, *Ho vyzantinos “hieros polemos”*, s. 169-183; Kolbaba, “Fighting for Christianity”, s. 206-207; Dennis, “Defenders of the Christian People”, s. 197-225; Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World*, s. 19-21. Dinî boyutun özellikle görünür olduğu Roma-Pers düşmanlıklarının daha erken bir örneği olan 421-422 savaşı için bk. K. H. Holum, “Pulcheria's Crusade A.D. 421-422 and the Ideology of Imperial Victory”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 18, 1977: 153-172.

447 Nikephoros Phokas ve John Tizimiskes'in, Arap karşıtı savaşlarının askerî hedefi olarak daha önceki Hristiyan topraklarının ve Filistin'deki Kutsal Mekânların geri alınışıyla ilgili resmi beyanları için bk. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, s. 263 vd.; 297; P. E. Walker, “The ‘Crusade’ of John Tzimiskes in the light of New Arabic Evidence”, *Byzantion*, 57, 1977: 301-327; Mark Wittow, *The Making of Orthodox Byzantium 600-1025*. Basingstoke: Macmillan, 1996, s. 356-357; Kolia-Dermitzakē, *Ho vyzantinos “hieros polemos”*, s. 129-139, 220-240; Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World*, s. 41-42; Bizans'ın Kudüs ve Filis-tin'e yönelik varsayılan “kutsal savaş” ilhamları için şu kitaptaki argümanlara bk.: Kolia-Dermitzakē, *Ho vyzantinos “hieros polemos”*, s. 367 vd., 403-404.

1180) Selçuklu Sultanı Kılıç Arslan'a karşı talihsiz savaşında muhtemelen önemli bir rol oynadı.⁴⁴⁸ Bu dinî unsurlar ve seferlerin yapılması Heracilius, Nikephoros Phokas ve John Tzimiskes'in savaşlarını, "ilk Haçlı Seferleri" ya da John Komnenos ve Manuel Komnenos'un kileri onların çağdaşı olan Batılı anlamda "Haçlı Seferleri" olarak yorumlamak için yeterli değildir. Ancak bu seferlerin, çok daha genel Hristiyan Orta Çağ bağlamında Hristiyan kutsal savaşının bazı unsurlarına sahip olduğunu reddetmek zordur. Yine de bu Bizans seferlerindeki abartılmış dinî duygular ve unsurlar, az çok XI. ve XIII. yüzyıl arasında Latin Batı'daki durum olan bir Hristiyan kutsal savaş teorisinin sürekli ve sistematik olarak geliştirilmesinin bir sonucu değildir. Onlar genel olarak müstakil Bizans askerî faaliyetleriyle ilişkili hususi dinî-siyasi şartlar tarafından belirlendiler. Komnenos Hanedanlığı imparatorlarının Dânişmendliler ve Selçuklulara karşı seferleri söz konusu olduğunda Anadolu'daki Türkmenlerin İslam *gazvesine* ve XI. yüzyıl boyunca Batı Avrupa'nın Haçlı savaşı teorisi ve uygulamalarına maruz kalmaları, onların dinî boyutunu pekiştirmede rol oynamış olabilir.

Dahası Batı ve Doğu Hristiyan Orta Çağ askerî dinî ideolojilerinin paylaştıkları şey, "pagan" ve "putperest" Kenanlılara karşı İsraililerin Tanrı tarafından emredilmiş -ve yönetilmiş- savaşlarının, Eski Ahit anlatıları ve beyanlarına dayanması ve onları istismarıdır. Yeni "Seçilmiş Halk" Bizans (ve onların Batılı muadilleri), kendi savaşlarını yeni "kâfir" veya "Tanrı'nın savaştığı" düşmanlara karşı Tanrı'nın rehberlik ettiği seferler olarak betimlemede bu örneklerden faydalanabilirlerdi. Buna göre başarılı savaşçı-imparatorlar ve kumandanlar, İsrail'in krallarıyla ya da Eski Ahit'teki İsrail "kutsal" savaşlarındaki Musa, Harun, Yeşu ve Davut gibi sembol şahsiyetleriyle karşılaştırılabilir. Bu yüzden Bizans askerî dinî ideolojisi ve sanatında Musa'nın Kızıl Deniz'i geçmesi Milivan Köprüsü'nde Büyük Konstantin'in zaferinin habercisi, Yeşu'nun askerî kahramanlıkları ve zaferleri de Nikephoros Phokas'ın ve John Tzimiskes'in savaş meydanındaki zaferini ima ettiği şeklinde yorumlanabilir. Bizans'ın düşmanları, Asur kralı Sanherip gibi Eski Ahit'in düşmanları ve zalimlerini yeni versiyonları olarak görülebilir ve Bizansların günahlarının yol açtığı Tanrı'nın cezalandırma vasıtaları olarak kabul edilebilirler.

448 Mesela bk. Paul Magdalion, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 95-98; Kolia-Dermitzakē, *Ho vyzantinos "hieros polemos"*, s. 251-290.

Askerî strateji ve savaş taktikleri hakkındaki çeşitli Bizans araştırmaları, Hristiyanlık ve savaş ilişkisi ve onun ahlaki içerimlerine yönelik ayırt edici Bizans tutumlarını aydınlatır. Bu risaleler sıklıkla Greko-Romen antikitesinden Bizans Orta Çağlarına kadar taktik ve strateji el kitapları geleneğinin devamlılığının altını çizer, ancak bu metinler kaçınılmaz biçimde, savaşa dair Bizans Hristiyan duruşunu yansıtan daha çok malzeme ve tavsiye içerir. İmparator VI. Leo'ya atfedilen *Tactica*, empatik bir biçimde esasında insanların barışçı varlıklar olduğunu ancak şeytanın sinsi hedefleri için onları şiddetten zevk almaya ve savaşın fitilini ateşlemeye sevk ettiğini söyler. Bu sebeple savaşın kökeni şeytana atfedilir ve insan her şeyden önce barışı tercih etmeli ve savaştan kaçınmalıdır. Bu bağlamda imparatorluğun toprak bütünlüğüne saldırması hususunda şeytan tarafından tahrik edilmiş işgalcilerden imparatorluk topraklarını korumak için tercih edilen ve izin verilen savaş, savunma savaşıdır. Her hâlükârda, imparatorluğun potansiyel düşmanlarını kapsayan saldırı savaşına ve zorunlu olmayan kan dökmeye izin verilmemesi gerekir.⁴⁴⁹

Yazarı belli olmayan stratejiye dair VI. yüzyıla ait bir risalede savaş “büyük kötülük”, gerçekte ise “kötülüklerin en kötüsü” olarak kınanır; ancak düşman Bizans kanının dökülmesini bir onur ve erdem meselesi hâline getirdiğinden askerî strateji tahsili, saldırganlara karşı koymak ve onu yenmek için zorunludur.⁴⁵⁰ Bu ifade, antikiteye kadar geri giden ve ayrıntılı bir şekilde Batı Hristiyanlığında geç IV. yüzyıldan itibaren geliştirilen (kendini savunma savaşını meşrulaştıran) geleneksel adil savaş teorisinin esas unsurlarından birini içerir. Leo'ya atfedilen *Tactica* -yine düşmanlar adil olmayan bir saldırı savaşı başlattığında onlara karşı bir savunma savaşının cesaretle ve şevkle yerine getirilmesi gerektiğini ifade ederek- kısmen ayrıntılı bir biçimde savaşa yönelik adil sebep ihtiyacı üzerinde durur.

Bu düşüncelerin menşei, miras alınmış Roma siyasi askerî ideolojisi ve Konstantin sonrası Hristiyan siyasi teolojisinin karışımının bir sonucu olarak geç Roma ve erken Bizans döneminde kristalleşen adil savaş geleneğinde açıkça görülebilir. Ancak genel olarak bu adil savaş gele-

449 bk. Vári (ed.), *Leonis Imperatoris tactica*.

450 “The Anonymous Byzantine Treatise on Strategy”, George T. Dennis (ed. ve çev.), *Three Byzantine Military Treatises*. Washington DC: Dumbarton Oaks, 1985, s. 20-21.

neğinin *jus ad bellum* düzenlemelerini belirleme dışında Bizans askerî metinleri, Hristiyanı bir meşrulaştırmasına yönelik ihtiyacın yol açtığı daha genel meselelerle ilgili ayrıntılı, savaşa dair bir teori veya düşünce geliştirmezler. Bu metinlerin odaklarında askerî strateji ve taktiklerle ilgili çeşitli pratik ve teknik ayrıntılar vardır: sefer organizasyonu, kuşatma savaşı, çarpışma, gerilla savaşı, dağlık arazide yürüyüş, kamp kurma vd. Zaman zaman bazı *jus in bello* düzenlemeleri ayrıntılı bir şekilde belirlenebilir; açık savaşta [open combat] zaruri olmayan can kaybından kaçılması sıklıkla öğütlenir. Bu hem Bizans insanseverlik düşüncesiyle hem de Bizans'ın diplomasi, rüşvet ve diğer askerî olmayan kanallar vasıtasıyla (mümkün olduğunda) çatışmalara engel olmak yahut çözmek hususundaki stratejik endişeleriyle alakalıdır.⁴⁵¹ Bu araştırma metinlerinde az çok değinilen genel savaş ahlakında -açıkça ifade edilsin ya da edilmesin- savaş çoğunlukla zorunlu bir kötülük ya da ehvenişer olarak görülür. İlahi bir yardım ve savaşta lütuf dileme ihtiyacı önemli bir konu olmaya devam eder ve Hristiyan retorik ve polemigi de zaman zaman kendisini gösterir; mesela Leo'ya atfedilen *Tactic*, Ortodoksi'nin düşmanlarıyla savaşmanın manevi olarak Hristiyan savaşçılar için övülmeye değer olduğunu vurgular.

Öte yandan Bizans kilisesinin Bizans savaşının dinî boyutundaki rolünün incelenmesi, Kilise içinden gelen bir adil (ya da esasında kutsal) savaş teorisini formüle etmeye yönelik sistematik bir teşebbüsü ortaya çıkarmada henüz başarılı olamadı. Bu durum, geç IX. yüzyıldan başlayarak bu alanlardaki Bizans misyonerlik faaliyetlerini takiben Balkanlar'da ve Rusya'da ortaya çıkan Ortodoks kiliseleri için de geçerlidir. Bu yüzden Bizans-Balkan dünyası ve Rusya'daki Ortodoks kiliseleri, genellikle XI ve XIII. yüzyıl arasındaki Haçlı seferleri sırasında Orta Çağ Batı Hristiyan dünyasında vuku bulan savaşa yönelik Hristiyanlık yaklaşımlarındaki önemli dönüşümünü paylaşmamışlardır. Askerî şehitliğe yönelik devam eden muhalefeti dışında Bizans Kilise hukuku, bu dönemde değişmeden kaldı ve düzenli veya çağdaş Batı'da "kutsal" savaş olarak algılanan savaşa dair geleneksel duruşunu gözden geçirmedi. Haçlı seferlerine iştirak ederek savaşan Latin piskopos ve

451 Bizans havirsever/ insansever düşüncelerinin askerî araştırmalarda (ve genel olarak Bizans siyasi ideolojisinin) bir veya daha fazla cepheden aralıklarla savunma durumunda olan bir imparatorun stratejik ve pratik ilgileriyle birlikte var oluşuna dair bk. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World*, s. 26 vd.

rahipler fenomeninden Bizans kilise adamlarının ve gerçekte tarihçilerin nefret ve eleştirileri, oldukça iyi bir şekilde ortaya konulur. Aynı zamanda erken dönem savaş karşıtı bakış açılarını çok daha kolay bir biçimde Bizans sivil askerî dindarlığına entegre edilebilmek için Bizans'ın askeri azizlere yönelik yaygın hürmetinin yumuşatılması ya da ortadan kaldırılması gibi değişikliklere rağmen Kilise, kesinlikle bu dindarlığın bütün yönlerinin samimi bir destekçisi değildi. Ancak Bizans Anadolu'sunun sınır bölgelerinde farklı Hristiyan savaşçı kültürünün ortaya çıkışının temelinde yer alan toplumsal-dinî dinamizmi daha ayrıntılı bir şekilde incelemek için bu süreçte yerel kiliselerin ve hiyerarşilerin oynamış oldukları bazı rolleri ortaya çıkartacak daha ileri düzey araştırmalara ihtiyaç vardır.

Patristik dönemden başlayarak Orta Çağ dönemi boyunca Doğu Ortodoks kilisesindeki “haklı savaş”ı meşrulaştırmaya yönelik tutarlı ve devam eden bir geleneği ortaya çıkarmaya yönelik teşebbüsler ikna edici olmayabilirler,⁴⁵² ancak Orta Çağ Ortodoks kilise adamlarının her biri, gerçekten de bazen bu türden bir meşrulaştırmayı geliştiren veya ona yakın görüşleri ifade etmiş veya savunma savaşının düzenlenmesinde kısmen görev almışlardır. Mesela Persler ve Avarlar'ın 626'daki büyük Konstantinopolis kuşatması sırasında Konstantinopolis Patriği I. Sergios, İmparator Heraclius'un yokluğunda hükümdar naibi olarak hareket etmişti ve şehrin savunmasından sorumluydu. O döneme ait, patriğin dinî savaş tonuna sahip ifadelerini yansıtan bir vaazda Tanrı'nın bizzat kendisinin Konstantinopolis'in vatandaşları için savaşacağı ilan edilir.⁴⁵³ Dinî bir coşkunun nüfuz ettiği askerî dinî ayinler ve törenlerle sürdürülen bir ortamda Patrik, Bakire Meryem'in resmini yabancı ve “şeytani” orduları onun tabiatüstü askerî korumasıyla tehdit etmek için kullandı. Tahmin edilebileceği gibi Meryem, kuşatma sırasındaki tezahürlerinin anlatım ve aktarımlarında, şehir için savaşan ve Avar hanının kaçınılmaz yenilgisini Tanrı'nın Anne-si'ne atfeden savaşçı-bakire kılığında görünür.

452 Böyle bir geleneğin varlığına yönelik argümanlar için bk. Wester, “Justifiable War as a Lesser Good” ve onun durumuna yönelik olumsuz tepkiler *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 47 (1), 2003: 59-65, 77-111'de yayınlandı.

453 Konstantinopolis'in kuşatılması sırasındaki bu epizotlar ve Theodore Synkellos'un iktibas edilen vaazı için bk. Averil Cameron, “Images of Authority: Élites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium”, *Past and Present*, 84, 1979: 3-35, s. 20-21.

Daha önce iktibas edilen Hristiyan adil savaşının etkileyici ve önemli meşrulaştırılması ve Filozof Aziz Konstantin Kiril'e atfedilen Hristiyan savaşının potansiyel şehit statüsü, muhtemelen onun el-Mütevekkil'in sarayındaki misyonunun dinî-siyasi çerçevesinde en iyi şekilde anlaşılabilir.⁴⁵⁴ Evvelce de işaret edildiği gibi bu kutsanmış askerî şehitlik düşüncesi, ana akım Bizans Kilise düşüncesi ve uygulamasında kabul görmedi. Ancak söz konusu düşüncenin böyle önemli ve açık bir formülasyonunun Bizans Topluluğundaki [Byzantine Commonwealth] Filozof Aziz Konstantin Kiril gibi sıra dışı ve daima etkili bir şahsa atfedilen bir beyannamede bulmuş olması önemlidir. Aşağıda gösterileceği gibi Filozof'un beyanlarının Slav Ortodoks dünyasında devam eden otoritesi sebebiyle, bu hususi beyanname, Ortodoks adil savaş teorisinin çok daha sistematik bir formülasyonun temeli olarak kullanıldı.

Aziz Konstantin'in Hristiyan askerî çabasının meşru niteliğinde yatan kutsallıkla ilgili beyanı bağlamında, Bizans Topluluğunun bazı geç Orta Çağ kültürlerinin bir kısmında, tarihsel Ortodoks prenslerin kanonlaştırılması ve yaygın olarak saygı görmesinin ilginç ve semptomatik bir şekilde çoğalması kayda değerdir. Özellikle de Rusya, Ukrayna ve Sırbistan savaşçı prensleri, Novogorod ve Vladimir'in Büyük Prensi Aziz Alexander Nevsky (1236-1263), Moskova'nın Büyük Prensi Aziz Dimitri Donskoi (1359-1389), Sırbistan Prensi Aziz Stefan Lazar (1371-1389) ve Sırbistan Prensi Aziz Stefan Lazarevic (1389-1427) gibi. Bu aziz prens ve yöneticilerin kültleriyle açıkça ulusal bir hanedanlık sülalesi için dinî-siyasi bir bağlılık geliştirilmesi hedeflenmiş ve Orta Çağ Sırbistan örneğinde, gerçek bir "kutsal krallar" soy kütüğü yaratılmıştır. Bu aziz prenslerin ve yöneticilerin *vitaesinde* yer alan menakıpname türünden biyografilerin bazı unsurları, mevzubahis kültürlerde Ortodoks kiliselerinin sivil askerî dindarlığı beslemeye ve geliştirmeye Bizans ana kilisesinden çok daha hazır olduklarını ima eder. Bu türden gelişmeleri belirlemiş olan mezkûr hassas dinî-siyasi dinamizm, hâlâ sistematik bir incelemeyi beklemektedir. Bizans siyaset ideolojisinin karakteristik özelliği bir dizi Bizans *Nasihatnamesine* [*Mirrors of Prince*] yansıdığı gibi genel olarak Helenistik ve geç Roma ideal imparator modellerine kadar uzanan ideal bir hükümdar imgesine bağlı kalmaya ve onu teşvik

454 Aziz Constantine'nin Abbasi sarayına yönelik misyonunun dinî-siyasi şartları ve onların onun "adil savaş" üzerindeki muhtemel etkileri hakkında bk. Goodin, "Just War Theory and Eastern Orthodox Christianity".

etmeye devam etmesi, diğer taraftan ise Batılı şövalyelik anlayışlarının ve stereotiplerinin geç Orta Çağ Bizans'ında bir miktar etkili olduğu dönemde bile savaşçı-kral kavramını kabul etmemesi veya özümsememesidir.⁴⁵⁵ Aynı zamanda Aziz Alexander Nevsky ve Aziz Stefan Lazar gibi Ortodoks savaşçı prenslerin etrafında gelişen bazı menakıp gelenekleri, Bizans dinî-siyasi modelleriyle dikkate değer bir süreklilik arz ederler. Dahası hem Güney Slav hem de Rus Ortodoks kültürleri, mesele Dukja Prensi Aziz John Vladimir (ö. 1016) ve Kievli Rus Prensleri Aziz Boris ve Gleb (ö. 1015) gibi şiddete ya da kendini savunmaya başvurmaksızın şehitliği kabul eden aziz prenslerin bazı erken dönem paradigmatik örneklerini sunarlar.

Orta Çağ Bizans dünyasındaki adil ve kutsal savaş düşüncelerinin erken modern ve modern dönemlerde savaşa yönelik Doğu Ortodoks tutumlarının esasını oluşturan yukarıda bahsi geçen düşüncelerin varlığının ve evriminin kanıtı, bu yüzden Orta Çağ Latin Batı'sındaki muadil anlayışlar ve gelişmelerden önemli ölçüde farklılıklar ortaya koyarlar. Basit bir biçimde, bütün olarak Hristiyan geleneği çerçevesi içinde bu farklılıkların ve Roland Bainton tarafından teklif edilen savaşa ve barışa yönelik Hristiyan tutumlarının oldukça iyi bilinen üçlüsünün genel bir açıklamasına teşebbüs edebilir: Pasifizm, adil savaş ve Haçlı seferi.⁴⁵⁶ Ancak, Bizans ve Bizans Topluluğundaki bu nazariyelerin menşei ve kaderinin daha derin bir anlayışı için onların Doğu Ortodoksisi'ndeki gidişatlarının özellikleri dikkate alınmak zorundadır. Konstantin'den Bizans dönemine kadar Doğu Ortodoksisi'ndeki barışçıl ve barışçı akımların sürekliliği ve onların Roma imparatorluk ideolojisinin Bizans'taki devamlılığı ve Hristiyanlaşmasıyla olan ilişkisi, bu belirgin gidişatin çok daha derin bir kavrayışını elde etmenin esası gibi görünmektedir. Bu yüzden Erken ve Yüksek Orta Çağlar'daki savaşa yönelik değişen Hristiyan tutumlarıyla ilgili bu devamlıkların dikkate değer dayanıklılıkları ve onların Orta Çağ Bizans'ında harmanlanmaları, çağdaş Latin Batı'da ve Yakın Doğu ve Akdeniz'deki erken İslam dünyasındaki geç Roma

455 bk. şu makaledeki analiz, Joseph. A. Munitiz, "War and Peace Reflected in Some Byzantine Mirrors of Princes", Timothy S. Miller and John Nesbit (eds.), *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1995, s. 50-62.

456 Roland H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1960.

geçmişle süreksizlikler yaratan çeşitli faktörler bağlamında anlaşıl-maya muhtaçtır. Söz konusu süreklilikler ve süreksizlikler de önemli ölçüde bu kültürler arasında savaş ve barışa dair görüş ayrılıklarına kat-kıda bulundular.⁴⁵⁷

İmparatorluk ve kilise ideolojisinin Bizans'taki yakınlaşması, barışçıl retorik ve sembolizmini diplomatik ve siyasi söylemde (Bizans pragma-tizminin şartlarına ve önceliklerine dayanan bu söylem, saldırgan ve mi-litarist de olabilirdi) sıklıkla kullanımıyla Bizans insaneverlik ifadeleri ve imgelerinde kendisini göstermiştir. Bizans imparatorlarına ve onların imgelerine “barış-seven”, “barışı-koruyan”, savaşları ve şiddeti bertaraf eden şeklindeki göndermeler, törensel bir karakter kazandılar ve impa-ratorluğun düşmanları karşısındaki askerî zaferlerin güçlü imgeleriyle bir arada var oldular. Nihai olarak barışın hem dinî hem de impara-torluk siyasi düzeyinde normatif olduğu zannedildi: Leo'ya atfedilen *Tactic* bir kimsenin, barışa yalnızca Bizans vatandaşları için değil aynı zamanda “barbarlar” için de sıcak bakması gerektiğini açıkça ifade eder. Miras alınan dinî ve siyasi barışçıl modellerin Bizans sentezinin netice-sinde ortaya çıkana geç Roma adil savaş geleneği ve değişen stratejik ve siyasi şartlar tarafından belirlenmiş olan savaş teori ve uygulamasındaki bazı yenilikler, farklı unsurlar arasındaki içsel anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak amacıyla çeşitli ödünlerin verildiği savaşla ilgili dile getirilen tutumlardan oluşan kararsız ve esnek bir sistem yarattı. Görünüşe göre savaşın dinî ve felsefi meşrulaştırılmasına yönelik titizlik ve incelikla daha sistematik teorilerin oluşturulması gerekli görülmemiştir; benzer şekilde Bizans askerî metinlerindeki *jus in bello* düzenlemeleri de genel olarak daha önceki Helenistik ve Roma modellerini yeniden üretmişler-dir. Askerî dinî törenlerin ötesinde, kilise adamları kimi zaman böyle bir meşrulaştırma anlamına gelen Hristiyan savaş ve askerî girişimi hakkın-da spekülasyonda ve kendi görüşlerini aktarmaya yönelik birtakım giri-şimlerde bulunmuşlarsa da Bizans kilisesi savaşın meşrulaştırılmasına ve haklılaştırılmasına nadiren katılmıştır.

Bu Bizans sentezi, kendisini Doğu Roma *imperiumunun* varisi ve yegâ-ne “kutsal ve Ortodoks evrensel imparatorluk” olarak gören emperyal bir devletin dinî ve seküler ihtiyaçları için çok uygundu. Söz konusu

457 Bu süreklilikler ve süreksizliklerin kısa bir çözümlemesi ve imaları için bk. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World*, s. 32-33.

sentez, Bizans Topluluğunda Güney-Doğu Avrupa'da, Ukrayna'da ve Rusya'da ortaya çıkan Ortodoks monarşiler ve prenslikler için de uygun gibi görünmekteydi. Anadolu ve Balkanlar'daki Osmanlı fetihlerini ve bu bölgelerin yeni İslam halifeliğinin Osmanlı biçimine entegre edilmesini takiben Ekümenik patriklikle birlikte mezkûr bölgedeki Ortodoks kiliseleri, kendilerini tamamıyla yeni bir vaziyet içinde buldular. Osmanlıların Konstantinapolis'i almalarının arifesinde gelişmekte olan bir Rus dinî-siyasi ideolojisi, çok iyi bilinen "Moskova'nın Üçüncü Roma" olduğu doktrini vasıtasıyla Ortodoks Hristiyan Birliğinin emperyal liderliğini iddia etmeye başladı. Bu emperyal liderlik, Osmanlı İmparatorluğu içindeki Ortodoks cemaatler ve kiliselerin siyasi ve dinî korumasına yönelik arzularını kapsayacak kadar genişledi ve XIX. ve erken dönem XX. yüzyılda Osmanlı karşıtı ulusalcı isyanlar ve ulus devletlerin teşekkülünün zirveye çıktığı dönemde bu hususta kontrolü ele geçirdi. Bu acılı ve ayrılıkçı ulus inşası dönemlerinin ardından çok geçmeden neredeyse bütün Avrupa Doğu Ortodoks kiliseleri (İstanbul'daki Ekümenik patriklik ve otasefal Grek Ortodoks kilisesi hariç), Doğu Avrupa'daki militan seküler ve baskıcı totaliter rejimler çerçevesinde işlev görmeye ve hayatta kalmaya zorlandılar. Mevcut Komünizm sonrası safhayı da içeren mevzubahis dönemler boyunca onların tevarüs eden Yeni Ahit, patristik ve Bizans'ın savaş ve barışa yönelik tutumlarına ve onların uygulamalarına olan bağlılıklarına sıklıkla meydan okundu ve son sınırlarına kadar sınındılar.

Osmanlı ve modern dönemlerde savaşa ve barışa yönelik Doğu Ortodoks yaklaşımlarının dönüştürümü

Bizans/ Osmanlı sonrası dönem ve ulusçuluğun yükselişi

Batı Hristiyanlık örneğinden farklı olarak savaş ahlakına ve meşrulaştırılmasına yönelik Doğu Ortodoks yaklaşımlarının incelenmesi hâlâ başlangıç safhasındadır. En azından Orça Çağ Doğu Ortodoksisi örneğinde Bizans askerî tarihinin, savaşa ve barışa yönelik Bizans siyasi ve dinî tutumlarının incelenmesinde yakın zaman yaşanan tartışmaları dikkate değer bir biçimde yukarıda özetlenen kanıt ve araştırma durumunun güncelleştirilmesini mümkün kıldı. Ancak aynı şeyi, savaş ve onun Bizans/ Osmanlı sonrası ve modern dönemdeki meşrulaştırılmasına yö-

nelik Doğu Ortodoks yaklaşımlarının incelenmesi hakkında söylemek zordur. Orta Çağ sonrası ve Doğu Ortodoksisi'nin modern tarihinin bu kritik alanındaki kapsamlı ve çeşitli miktardaki muazzam miktardaki materyal, ilk önce farklı bölgesel siyaset ve kilise tarih yazımları ve sonra da bu dönem boyunca Katolik ve Protestan adil savaş düşünce geleneklerinin her birinde yaşanan gelişmeler bağlamında, eleştirel olarak incelenmeye hâlâ muhtaçtır. Bu yüzden bu bölümde sunulabilecek olan şey, Bizans sonrası dönemde, daha önce Bizans Ortodoks Topluluğuna ait olan bölgelerdeki değişen dini-siyasi şartlara uymak ve onlara karşılık vermek için mücadele eden çeşitli Doğu Ortodoks söylemlerdeki genel eğilimlerin ve değişimlerin bir özeti olacaktır. Bu inceleme alanındaki yayımlanmış arşiv malzemesinin ve araştırmamanın yetersizliği göz önüne alındığında bu özetteki sonuçların bir kısmı -kaçınılmaz olarak- giriş niteliğinde olacaktır. Keza mezbur özet, ahlak ve silahlı çatışmaya dair modern Doğu Ortodoks bakış açılarındaki kimi zaman şaşırtıcı olan değişikliklerin daha iyi bir anlayışının peşinde faydalı ve tatmin edici olduğunu kanıtlayan önemli araştırma alanlarına da işaret etmeyi hedeflemektedir. Bu tür değişikliklerin ya da yeniliklerin daha iyi araştırıldığı örnekler, normatif ve temsili kabul edilebilen barışa ve savaşa dair modern Doğu Ortodoks görüşlerindeki geleneğin ve yeniliğin nisbi önemine dikkat çekecektir. Söz konusu görüşler ve onların kutsal kitap, patristik ve Orta Çağ Bizans'a özgü temelleri arasındaki süreklilikleri ve süreksizliklere dair daha net bir bakış açısı elde etmeyi de mümkün hâle getirecektir.

Modern Doğu Ortodoksisi'ndeki bu değişen bakış açılarının tartışmasına giriş minvalinde ilk olarak Orta Çağ Bizans Ortodoks Topluluğunda otosefal kiliselerin ve patrikliklerin ortaya çıktığı sürecin genel bir çerçevesinin çizilmesi gerekmektedir. Erken Bizans döneminde Ortodoks kilisesi, ana kilise otoritesinin en önemli patrikliklerinin -Roma'ya verilen onursal öncelikle, Konstantinopolis, İskenderiye, Antakya ve Kudüs- yer aldığı beşli sistem olarak adlandırılan şeyi takip etti. Akdeniz'in doğusundaki erken dönem Arap fetihleriyle İskenderiye, Antakya ve Kudüs'ü Müslümanların yönetimi altına girdi ve tedricen buraların önemini ve anlamını azalttı. Güney Doğu ve Doğu Avrupa'daki Bizans misyoner hareketleri, yalnızca bölgedeki krallıkların, prensliklerin ve kabile birliklerinin Hristiyanlaştırılmasına değil aynı zamanda yeni

Hristiyanlaştırılmış Ortodoks monarşilerin bir kısmında otosefal kiliseler ve patrikliklerin nihai olarak ortaya çıkmasına da yol açtı. Bu tür patrikliklerin tesisi, bir kural olarak söz konusu monarşilerin Bizans'la olan siyasi muhalefetleri ve onların Konstantinopolis'e yönelik saldırgan siyasetleri çerçevesinde vuku buldu. Bulgar Çarı Symeon'un (893-926) saldırgan bir şekilde imparatorluk unvanının peşine düştüğü ve elde ettiği, Konstantinopolis'i fethetmek ve yerleşmekle tehdit ettiği Bizans karşısı savaşların ardından 927'de Bulgar patrikliğinin Konstantinopolis tarafından çok erken bir tarihte tanınması da böyle bir örnektir. Bulgar patrikliği, Osmanlı fethine kadar zaman zaman Bulgar-Bizans siyasi (o kadar da kilisevi olmayan) çekişmelerinin odağı olacaktı. Konstantinopolis'in 1219'da Sırp Ortodoks kilisesinin otosefal statüsünü tanınması çok daha barışçıl şartlarda gerçekleşti. Ancak, 1346'da (faal Bulgaristan Kilise müdahalesiyle) yine bağımsız bir Sırbistan patrikliğinin tesisi, Sırp yöneticisi Stefan Uros IV. Dusan'un (1331-1355) Konstantinopolis'e doğru genişlemeci siyaseti bağlamında gerçekleşti. Bir yıl sonra Stefan, kendisini Sırp'ların ve Rhomaioi'in (Bizanslı Rumlar) *basileus* ilan etti. Karakteristik olarak uzak Rusya'daki Moskova piskoposluk bölgesinin patriklik seviyesine yükselişi, dikkate değer şekilde daha sonra gerçekleşti: Rus yöneticisi IV. Korkunç Ivan'ın (1530-1584) imparatorluk unvanını onayladıktan 27 yıl sonra Moskova, 1589'da bir Konstantinopolis patriği tarafından tanındı ve yönetildi; Rus patrikliğinin teşekkülü XVI. yüzyıl Doğu Ortodoks dünyasındaki emperyal ideoloji ve statüyle belirlenen benzer bir olaydı.

Güney Doğu Avrupa'da yeni patrikliklerin teşekkülüyle, özellikle Ortodoks Hristiyan dünya üzerinde Bizans'ın evrensel hegemonyası şeklindeki merkezi düşüncesiyle Bizans siyasi ideolojisi karşısında yeni Ortodoks monarkın egemenliğinin vurgulanması hedeflenmişti. Yeni patrikliklerin Bizans tarafından tanınması, yeni Ortodoks monarşilerin siyasi arzularına bir tür taviz olarak da görülebilir.⁴⁵⁸ Bizansa özgü ulusüstü "patriotizm" anlayışıyla karşılaşan ve onlara maruz kalan Güney Slav Ortodoks kültürleri de kendi milletlerini yeni "seçilmiş halk" statüsü verilen, Ortodoks Hristiyanlığını daha ötelere yaymanın ayrıcalıklı misyonunun emanet edildiği ve onun sadık koruyucuları ünva-

458 Dini/ kiliseye ait ve seküler siyasetin birbirine bağlılığına dair şu analize bk. D. Obolensky, "Nationalism in Eastern Europe in the Middle Ages", *Transactions of the Royal Historical Society*, 5. Seri, 22, 1972: 1-16, s. 15-16.

nıyla eylemde bulunanlar olarak öven gelenekler geliştirdiler. Bizans'ta olduğu gibi Güney Slav Ortodoks dünyasında da bu dinî-siyasi anlayışlar, özellikle Osmanlı fethi döneminde Hristiyan savaşın anlaşılması ve gerçekleştirilmesine tanrısal bir boyut kazandırabildi. Bizans'ın XIV. yüzyılda çöküşü ve küçülmesi, Bizans apokaliptik geleneğinin ana konularından birini -son Bizans imparatorunun Mesih'in gelişinden önce İslam'ın güçleriyle nihai eskatolojik savaşları-, her zaman olduğundan çok daha gerçek ve etkili hâle getirdi. Konstantinopolis ve bizatihi Ortodoks Hristiyan dünyanın kaderiyle alakalı bu tür eskatolojik beklentilerin bazı Bizans çevrelerinde yayılmasıyla birlikte Ortodoksi, güçlü Latin/ Katolik karşıtı duygularla "vekil patriyotizm" olarak gelişti.⁴⁵⁹ Bu tür bir gelişimin özellikleri, Güney Slav Ortodoks kültürlerinin çağdaş ve daha sonraki biçimlerinde de görülebilir; ancak bu bölgede ve onun dinî-siyasi unsurlarında ulusal bilincin yükselişiyle olan bağları kadar dinamikleri de, maalesef keşfedilmemiş olarak kaldı.⁴⁶⁰

Osmanlı İmparatorluğu'nun bir zamanların Ortodoks Anadolu'su ve Balkan Avrupa'sına yerleşmesini takiben Bizans apokaliptik geleneği, ister Bizans sonrası mesianizmi isterse de Osmanlı hâkimiyetini yaklaştırmaya olan sonuna dair basit eskatolojik kehanetler biçiminde olsun, Osmanlı hâkimiyeti altındaki Ortodoks kültürlerin hemen bütün katmanları arasında bir devamlılık oldu.⁴⁶¹ Bu Bizans sonrası mesianizm,

459 Michael McCormick, "Patriotism", A. Kazhdan vd. (editörler), *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford ve New York: Oxford University Press, vol. 3, 1991, s. 1600-1601.

460 Bizans Topluluğundaki ulus inşası ve etnik self-determinasyon/ kendi kaderini tayin hakkının incelenmesinin, Avrupa tarih yazımında, Avrupa'nın teşekkülünün hâkim biçimde "Avrupa merkezci" yeniden inşalarında Bizans'ın ve Bizans Topluluğunun genel olarak yokluğunun sebepleri kadar Avrupa kimliklerine yönelik ana akım tutumlar ve söz konusu kimliklerin anlatısına dâhil etmeye yönelik ihtiyaca dair bk. Averil Cameron, *The Byzantines*. Oxford: Clacwell, 2006, s. 163-179. Doğu Ortodoks Avrupa'daki ulus teşekkül sürecinin bu görmezden gelinişi, Timothy Ware tarafından Ortodoksi'ye dair standart kitabında ifade edildiği gibi "Ulusalçılık, son on yüzyılda Ortodoks kilisesinin başının belası oldu[ğundan]", (The Orthodox Church, London ve New York, 1963, yeni baskı 1997) çok daha şaşırtıcıdır. Bu bağlamda, XIV. yüzyılda, ikinci Bulgaristan İmparatorluğu'nun başkenti Tırnova'nın bir müddet imparatorluk statüsünü ve "Yeni Konstantinopolis" ismini iddia etmiş olduğu işaret edilmeye değer; bu imparatorluk nakli (*translatio imperii*) düşüncesinin Rusya'ya Bulgaristan yoluyla ulaştığı, doğrudan Bizans'tan olmadığına yönelik kanıtlar için bk. Baron Meyendorff ve Norman H. Baynes, "The Byzantine Inheritance in Russia", Norman H. Baynes ve H. St. L. B. Moss (editörler), *Byzantium*. Oxford University Press, 1948, s. 369-392.

461 Bizans sonrası dönemde Bizans mesianizminin dönüşümüne dair mesela bk. Cyril Mango, "Byzantinism and Romanic Hellenism", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 28, 1965: 29-44, s. 34-36; Cyril Mango, "The Phantariots and the Byzantine Tradition", R. Clogg (ed.), *The Struggle for Greek Independence*. London: Macmillan, 1973, s. 41-66, s. 54-56.

Konstantinopolis'teki "kutsal savaşlar"da "kâfir" Müslüman işgalcileri hezimete uğratacak ve eskatolojik dramının nihai olaylarını başlatmak için onları sonsuza kadar sürgün edecek kurtarıcı bir imparatorun gelişine dair kehanette bulunmaktaydı. Eskatolojik olmayan versiyonlarda bu tür kehanetler, basitçe, Ortodoks Hristiyan dünyasını yine eski başkentinden yönetecek Bizans İmparatorluğu'nun yeniden doğacağını önceden haber verirler. Bizans mesiyанизminin bu unsurları, şüphesiz, Akdeniz ve Balkanlar'daki bütün Yunanlar için bir Yunan devletini yeniden kurmayı arzulayarak XIX. ve erken XX. yüzyılın modern ve seküler bir biçimi olan *Megali Idea*'da ("Büyük İdeal") yeniden ortaya çıkar. Keza bu tür kavramların bir benzeri, Osmanlı topraklarının parçalanması ve Konstantinopolis'te yeniden inşa edilen "Rus-Bizans" Ortodoks İmparatorluğu'nun tesis edilmesi için baskı yapmak amacıyla tasarlanmış olan Rus İmparatoru Büyük Katerina'nın (1762-1796) ölü doğmuş "Yunan Projesi"nde bulunur. Ancak, Büyük Katerina'nın muzaffer seferlerinin ve Osmanlı İmparatorluğu'na karşı geliştirdiği projelerin dinî savaş retoriğinden mahrum olduklarını belirtmekte fayda vardır,⁴⁶² o dönemde Rus patrikliği, zaten ilga edilmişti ve Kilise Çarcı yönetim tarafından daha çok bir devlet birimi olarak yönetiliyordu.

O dönemde Rus emperyal genişlemesi, Osmanlı Balkanlar'ına gerçek bir ilerleme yapmaya başlıyordu ve daha önce kendilerini Osmanlı hâkimiyeti altında teessüs ettirmiş olan Doğu Ortodoks kiliseleri, modern milliyetçilik ve ulus devlet inşası döneminde kapsamlı etkilere sahip olacak farklı din-devlet ilişkileri dizileri geliştirmişlerdi. İskenderiye, Antakya ve Kudüs "Doğu" patrikliklerinin İslami yönetim sistemiyle daha önceki entegrasyonunun örneklerini takiben Osmanlı fethi sonrasında Konstantinopolis patriği, etnik kökenlerine bakılmaksızın Osmanlı hâkimiyeti altındaki bütün Ortodoks Hristiyanların dinî ve yönetsel başı olarak atandı. *Millet* sistemi olarak bilinen bu düzenlemelerin uygulanması, Konstantinopolis patriğine önemli sivil, eğitimsel ve hukuki roller verdi ve daha önce bağımsız olan patriklikler şimdi, onun otoritesi altına girdiler (yalnızca Sırbistan patrikliği 1557 ve 1766 arasında ye-

462 Büyük Katerina'nın İslam'a yönelik ilgisi iddia edilir ve onun Rusya İmparatorluğu'nun Müslüman tebaasına yönelik siyaseti, kendisinden öncekilerden çok daha müstafiktir; onun hâkimiyeti, Müslüman toplumların Ortodoks Rus imparatorluğunun az çok araştırılan sürecinin başlangıcına tanıklık etti. Bu süreç ve onun erimli imaları için bk. Robert D. Crews'in çıkarıcı çalışması, *For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

niden ihya edildi). Bu millet sistemi, Ortodoks Hristiyanlığın Osmanlı İmparatorluğu'nda hayatta kalmasını ve nisbi gücünü güvence altına aldı; ancak bu durum, Konstantinopolis Patrikliğinin kilise yapısının -en başından diyokozluk metropolitenlerine ve köy rahiplerine varıncaya kadar-seküler bir yönetsel mekanizma olarak işlev görmesi anlamına da geliyordu. Kilise'yle ilgili görevlerinin dışında Konstantinopolis patriği aynı zamanda, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ortodoks Hristiyanların sivil "lider"i, *etnarkıydı*. Kilisenin rolünün bu özsel sekülerleşmesi onu, ister Osmanlı otoriteleri isterse de Konstantinopolis patriğinin kendi işlevini yerine getirmek maksadıyla olsun istihdam etmek zorunda olduğu hukukçular ve tüccarlar gibi etkili sivil [kilise dışı] şahısların kendi iç meselelerine müdahalelere açık hâle getirdi.

Millet sistemi keza, kendi hukuki alanı altındaki, çoğunlukla patrikliğin daha üst hiyerarşisinde yer alan Yunanlara Sırp, Bulgar vs. yerel kilise adamları arasında sık sık sürtünmeye ve düşmanlıkları da yol açtı. Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde ve dışında geniş ve etkili Yunan cemaatleri ve diasporada ulusçuluğun yükselişiyle birlikte "Helenizm" ve Ortodoksi güçlü bir ulusalcı ideolojiyle karışmaya başladı. Yeni bir Helenik Birliğin teşekkülüne yönelik arzular üzerine odaklanan bu ulusalcı ideoloji Sırp, Bulgar ve Roma kiliselerini birbirlerine daha çok yabancılaştırdı. Osmanlı dönemi boyunca ulusal ve kültürel olarak birleştirici bir unsur olarak faaliyet gösteren bu kiliseler, kaçınılmaz bir biçimde her bir ulusal ideolojinin teşekkülünde hayati bir rol oynadılar. Bu yüzden söz konusu bu ulusal kiliseler, 1829 yılına kadar Osmanlı hükümdarlığı altında otonom olarak kalan Eflak ve Moldovya prensliklerindeki Roma Ortodoks kültürünün şekillenmesinin karmaşık sürecini de içeren çeşitli XVIII ve XIX. yüzyıl Ortodoks Hristiyan kimlikler için dinî-siyasi kaynak sağladı.

Ayrıca *millet* sistemi, Konstantinopolis patrikliğinin üst hiyerarşisi için gizli tehlikeler de taşıyordu. 1821'de (Patras'ın metropolitanı Germanos tarafından ilan edildiği var sayılan) Yunan İsyanı'nın patlak vermesi, olayların Osmanlılar tarafından okunduğu şekliyle patriğin ve onun kıdemli kardinallerinin bu büyük ihanetin suçluları olduğunu gösteriyordu. Sonuç olarak Hristiyan *etnark* İstanbul, Edirne, Selanik, Girit, Kıbrıs ve diğer yerlerdeki öteki çok sayıda kıdemli din adamıyla birlikte derhâl idam edildi. Osmanlıların önde gelen Bulgar ve Sırp kilise adam-

larına karşı ise nispeten daha hafif birtakım cezalandırıcı tedbirlerin alındığı da bilinir. Bu olay, çeşitli işlev ve güçlerinin gittikçe artan aşındırılmasında olduğu gibi Konstantinopolis patriğinin eski millet sistemi içinde oynadığı rolün de sonunun başlangıcına işaret ediyordu. Ancak XIX. yüzyılda Güney-Doğu Avrupa'daki Ortodoks kiliseleri Konstantinopolis patriğinin yargı alanından bağımsızlaşmaya gayret ettiler ve bunu gerçekleştirdiler. Bu, bazı örnekler göz önüne alındığında ayrıştırıcı ve zorlu bir süreçti. Güney Avrupa'da Konstantinopolis'in Ekümenik patrikliğinin kilise otoritesinin nihai olarak parçalanmasına, yeni otosefal ve ulusal kiliselerin teşekkülünü belirleyen seküler faktörlerin tahrik ettiği sert tartışmalar ve bir dizi kilisevi kriz eşlik etti. XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki Ortodoks iç çekişme, Rusya diplomasisinin Osmanlı İmparatorluğu'nda Bulgar kilise adamlarının kilisevi özgürlük için mücadelesini veya gerçekten de Antakya ve daha sonra Kudüs gibi eski patrikliklerdeki piskoposluk ya da patriklik makamlarının kontrolüne yönelik Arap-Yunan rekabetini kendi siyasi maksatları için kullanmaya yönelik teşebbüsler tarafından daha fazla alevlendirildi.

Osmanlı döneminde Bizans mesianizm geleneği (orijinal Yunan ya da ondan türetilmiş Slav versiyonlarında), uykuda ancak canlı tutuldu ve esas olarak din adamları ve manastır çevrelerinde ise güncellendi. Gelenek esas odak noktasını -Osmanlı halifeliğinin acı sonucuyla Hristiyanlık ve İslam arasındaki muazzam çatışmalar sonrasında Konstantinopolis'te (ya da ilgili Ortodoks Hristiyan krallıklarda) Ortodoks Hristiyan imparatorluğunun eski hâlinde yeniden inşası- muhafaza ettiği gibi bu arada da birtakım yeniliklere de izin verdi. Bu önemli olaylar, mesela Rus askerî müdahalesine atfedilebilir. Güney Slav Ortodoks dünyada bu konular Osmanlı işgaline karşı askerî direnişi anan ve onları mitleştiren zengin epik geleneklerle iç içe geçti. Özellikle geç XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlılara karşı fiili silahlı mücadele ve isyanlara aktif bir şekilde karışmış olan Yunan ya da Güney Slav kilise adamları, bir kural olarak bu Ortodoks imparatorluğun yeniden kurulması (*restoratio imperii*) geleneğinin unsurlarından ya da biçimlerinden birinin hem farkında hem de etkisi altındaydılar. Sonuç olarak onların bir kısmı, Osmanlılarla olan askerî çatışmalara Tanrı'nın takdiri oluşunu ve dinî boyutları ilave etmeye çalıştılar. Onların beyanları ve gündemleri, bu tür çatışmalara barışçı çözümü ve Osmanlı devletindeki Ortodoks Hristiyanların şart-

larını bu tür çatışmaları ve reformları desteklemeye çalışan Konstantinopolis Patrikliğinin resmî konumuyla tam bir zıtlık arzeder. Böyle bir duruş, açıkça geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Konstantinopolis Patrikliğinin istikrarsız konumundan olduğu kadar onun savaşa, organize şiddete ve barışa yönelik patristik, kanonik ve klerjik Bizans tutumuna göstermelik sadakati tarafından da etkilendi.

Bu bağlamda özellikle öğretici olan bir vaka, yaşamaya müsait olmayan dağlık araziden yararlanan, Osmanlılar tarafından asla tamamıyla fethedilmeyen ve en önemli kısımları bütün Osmanlı dönemi boyunca fiilen bağımsız olarak kalan Karadağ Ortodoks Prensliğinin XVIII. yüyıldaki Osmanlı karşıtı savaşlarıdır. 1516'da Prenslikteki seküler güç, Karadağ Çetine bölgesi piskoposuna verilmesi uzun süreli sözde prens-piskoposlar yönetim dönemini başlattı. Bunların biri, Karadağ yönetimi 1852'de sekülerleştirilinceye kadar karizmatik Petrovic-Njegos hanedanlığına ait olan piskoposlar yönetimi altında 1697'den sonra devam eden bir tür Ortodoks teokrasiydi. Karadağ prens-piskoposları, Osmanlılara karşı birçok sefer yürüttüler ve Rus imparatorluk ve kilise otoriteleriyle yakın ilişkiler sürdürdüler ve bu arada kendi kiliseleri için otosefal bir statüyü de kazanmayı başardılar. Karadağ Kilisesinin dört azizinden biri olan nüfuz sahibi Karadağlı teokrat Petar I. Petroviç'e (1784-1830) atfedilen karakteristik savaş öncesi hitaplarının, Hristiyanların "şeytani" düşmanlarını ezmek için ilahi desteği yardımı çağırma şeklindeki Hristiyan dinî savaş düşüncelerinin bir kısmını içermesi muhtemelen şaşırtıcı değildir.⁴⁶³ Onun Ortodoks teokratik yönetimindeki halefi Petar II. Petrovic Njegos'un (1831-1850) beyanlarından bazıları, tıpkı dramatik şiiri "Dağ Çelengi"nde olduğu gibi canlı bir biçimde ifade edilen bu Hristiyan dinî savaş düşüncelerinin yankılarını açıkça ele verir.⁴⁶⁴

463 Bu konuşmaların İngilizce tercümelerine ("Speech of Petar I Petravic delivered to Montenegrins in July 1796 before departure in battle against Mahmud-pasha Busatlja on Martinici" ve "Speech of Petar I Petrovic in September 1796 delivered to Montenegrins before departure in battle against Mahmud-pasha Busatlja on Krusa"), şu adresten ulaşılabilir. http://www.rastko.org.yu/rastko-cg/povijest/sveti_petar-1796e.html#krusi and http://www.rastko.org.yu/rastko-cg/povijest/sveti_petar-1796e.html#marti (Erişim tarihi 13 Ekim 2008).

464 "Dağ Çelengi"ne yönelik akademik ve genel ilgi, son zamanlarda Bosna-Hersek'teki savaş sırasında Sırp etnik-dini söyleminin unsurlarına yönelik hissedilen ilişki sebebiyle arttı. Mesela bk. Michael Sells, "Religion, History and Genocide in Bosnia-Herzegovina", G. Scott Davis (ed.), *Religion and Justice in the War over Bosnia*. London and New York: Routledge, 1996, s. 28-31; Branimir Anzulovic, *Heavenly Serbia, From Myth to Genocide*. New York ve London: New York University Press, 1999, s. 51-68; ayrıca bk. Ger Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo*. New York: Columbia University Press, 2000, s. 188-191.

Emperyal Rusya ve Balkanlar

Bizans sonrası dönemde savaşa ve barışa dair Rus Kilisesi'ne has görüşler, Osmanlı Balkanlar'ında ve Anadolu'sunda yaşananlardan dikkate değer biçimde farklı dinî ve siyasi şartlarda geliştiler. Rus topraklarındaki Tatar hâkimiyeti döneminin (1236-1452) büyük kısmı boyunca Rus Kilisesi, Konstantinopolis patrikliğinin bir metropolitliği şeklinde işlev görmeye devam etti, kültürel mirasın en önde gelen taşıyıcısı ve Rusya'da etnik-dinî bilinci geliştirme rollerini üstlendi. Tatar emirleri, Kilisenin iç işlerine müdahale etmedi, böylece o da fiili olarak Rusya'nın faaliyet alanlarının kuzey ve doğusunda birtakım etkileyici misyoner çalışmaları icra edebildi. Bu Tatar hâkimiyeti dönemi, Rus savaşçı-prens azizler Aziz Alexander Nevsky ve Aziz Dimitri Donskoi'nin askerî başarılarına tanıklık etti, ancak Rus Kilisesi bilhassa bu dönemin erken safhalarında, mezkûr dönemdeki yaygın Bizans din adamı tutumlarına uygun olarak genellikle pasifist olarak kaldı. Gerçekte ise Alexander Nevsky Tatarlarla barış yapmaya ve bir anlaşmaya varmaya çalışırken onun büyük seferlerinin çoğu İsveç, Alman ve Litvanyalı muhalifler üzerineydi. Rus Kilisesi, zaman zaman Tatarlara karşı koymamayı teşvik ederdi; ancak aktarılanlara göre büyük Rus-Tatar Kulikova Muharebesi'nden önce Prens Dimitry Donskoi, onu sadece yanında yer alan Tanrı'yla beraber "paganlara" karşı inançla savaşmaya teşvik etmeyip aynı zamanda savaşmaları için iki keşişi de Rus ordusunda veren Rusya'nın paradigmatic ulusal azizi kabul edilen Rodonezhli Aziz Sergius'in kutsamasını da istedi.⁴⁶⁵ "Rusya'nın İnşacı-sı" olarak övülen ve Moskova'nın Büyük Prensi'nin yakın bir müttefiki olarak Radonezhli Aziz Sergius, bu yüzden doğrudan prensliğin genişlemesiyle ve yalnızca fiili siyasi ve askerî alanlarda değil aynı zamanda Rus ulusal hafızasında fetih tasarımları ve Moğollara karşı hareketleriyle de ilişkilendirildi. Rus imparatorluk seferleri Tatar hâkimiyetinden sonra genişlemeye başlar. Bunlardan Korkunç Ivan altında gerçekleştirilenlerin bazılarında olduğu gibi daha sonraki Rus seferlerine açıkça abartılmış bir dinî retorik eşlik etti; ancak onlar kesinlikle dinî savaşlar olarak nitelene-
mezler. Zira, Rus emperyal askerî genişlemesinin bir parçasıydılar.⁴⁶⁶

465 Radonezhli Aziz Sergius'un kutsamasının İngilizce tercümesi için bk. S. A. Zenkovsky (ed. ve çevr.), *Medieval Russia's Epics, Chronicles, and Tales*, ikinci edisyon. New York: E. P. Dutton, 1974, s. 284.

466 Bu analiz için bk. Paul Robinson, "On Resistance to Evil by Force: Ivan II'in and Necessity of Evil", *Journal of Military Ethics*, 2 (2), 2003: 145-159, s. 147-148.

Genel olarak Bizans sonrası Rus Hristiyan dünya görüşünde Konstantinopolis'i Ortodoks Hristiyan dünyası için geri almaya yönelik "kutsal savaşlar", büyük ölçüde gereksiz görülürdü. "İkinci Roma", günahları sebebiyle cezalandırıldı ve onun kâfirlerin eline geçişinden itibaren "Üçüncü Roma" Moskova'dır. Kutsal Ruh tarafından yol gösterilen Ortodoksluğun kalesi olan Moskova'ya onun yegâne meşru savunucusu olma görevi verildi. Ancak Bizans sonrası Yunan dinî etkisi, "en barışsever" mahlasıyla bilinen Çar I. Alexis'in (1645-1676) yönetimi boyunca, Rus ibadet kitaplarını çağdaş Yunanlarınkı ile uyumlu hâle getirmeyi hedefleyen ve nihai olarak Rus Ortodoksluğu içinde bir hizipleşmeyi kışkırtan Patrik Nikon'un bölücü reformlarıyla yeniden işler hâle getirildi. Yunan etkisinin yeniden moda hâline gelmesiyle bu döneme ait dinî retoriğin bir kısmı, gelecekte bütün Ortodoks Hristiyanların Osmanlı boyunduruğundan Çar Alexis tarafından kurtarılacaklarını hayalini ifade eder. Bu hayaller, onun tarafından törensel bir şekilde bütün beş Doğu Ortodoks patriğinin huzurunda Konstantinopolis'te bulunan Ayasofya'nın yeniden takdisinde ilan edildi. Çağdaş Ortodoks kutsal otokrasinin ve onun en yüksek manevi otoritesinin bu idealist yakınlaşması, Evharistiya'nın, 1453'te Konstantinopolis'in düşüşünden sonraki ilk kutlamasında zirveye ulaşır.

Adil savaşa dair Rus seküler ve dinî anlayışı, Ortodoks Rus tarihinin erken dönemlerinde kristalize olmaya başladı. Haksız yere bir işgalciye kaybedilmiş olan bölgeleri tekrar geri almayı hedefleyen -görünüşte kurtuluş savaşları olarak görülebilen- askerî çatışmalar gibi savunma savaşı da kural olarak haklı görüldü.⁴⁶⁷ Bu adil savaş düşünceleri, sınırların bozulmazlığına olan inanç ve Tanrı'nın hükmü olarak savaşla iç içe geçmişti. Sebebin haklı olduğu savaşlarda zafer vermesi ve adil olmayan askerî saldırıyı gerçekleştirenleri cezalandırması için Haç'ın gücü yardıma çağrılabilir. Ancak başka yerde olduğu gibi Ortodoks dünyasında da bu anlayışlar, Rus askerî düşüncesi, Büyük Peter'in (1682-1725) reformlarından sonraki güçlü Batı etkisine girdiği dönemde bile sistematik olarak geliştirilmedi. Mezkûr etki, önde gelen diplomat Baron Pter Shafirov tarafından Büyük Peter'in hâkimiyeti döneminde, uluslararası hukuka dair yazılan ilk orijinal Rus araştırma risalesinde açık bir şekilde ortaya konulur.⁴⁶⁸

467 A Fedotov'un gözlemleri için bk. onun şu kitabı: *The Russian Religious Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, vol. 2, 1966, s. 175 vd.; Robinson, "On Resistance to Evil by Force", s. 148-149.

468 Petr Pavlovic Shafirov, *A Discourse Concerning the Just Causes of the War between Sweden and Russia 1700-1720 [1717]*. Dobbs Ferry: Oceania Publications, 1973. Baron Shafirov'un kariyeri ve risalesine yansımış olanların da içlerinde yer aldığı görüşlerinin gelişimine dair bk. S. I. V. Dudakov, *Petr Shafirov*. Jerusalem: Jews in World Culture, 1989.

XVIII. ve XIX. yüzyıl boyunca Rusya'nın Avrupa'daki artan askerî müdahalesi, çatışmaları ve savaş durumunu yönetmeye yönelik *jus in bello* vasıtalarına yol açabilecek *casus belli* itkileriyle ilişkili kavramsal yönergeler hakkında daha ileri bir gelişmeye götürmedi. 1812'de Rusya'nın Napolyon tarafından işgali, adil savaşın en yüksek biçimi ve nihai vatanşahlık görevi olarak kendi ülkesini savunmaya yönelik Rus inancını tahkim etti. Aziz Filaret, Moskova metropoliti (1782-1867), inanç ve anavatan için ölenlerin cennet hayatı ve bir taçla mükâfatlandırılacaklarını iddia ederek ve dolayısıyla vatanseverliğe has silahlı savunmayı onaylayarak Rusya'nın başarısına yönelik gerekçeler üzerinde duran bir kısım ilginç konuşmalar yaptı.

Rus Kilisesi'nin, XVIII. ve XIX. yüzyıldaki kapsamlı Rus askerî seferlerinin içinde yer alması, baskın bir biçimde, standart Ortodoks askerî dinî ibadetlerin icrası üzerinde odaklanma şeklinde oldu. Büyük Peter'in yönetiminden sonra Kilisenin devlet tarafından kontrolü, geleneksel Rus Ortodoksisi üzerinde açık ve moral bozucu etkilere sahip oldu. Ancak imparatorluğun yerleşik inancının taşıyıcısı olarak Asya'nın Hristiyanlaştırılmasını gerçekleştirmeye yönelik kendine yüklediği misyonerlik düşüncesinin ilham ettiği Kilisenin yoğun misyonerlik projeleri ve faaliyetleri, Rusya'nın emperyal genişlemesinden faydalandı. Bu misyonerlik seferleri ve onun yeni fethedilen topraklardaki kilise yapısının tesisi sırasında Rus Kilisesi, kaçınılmaz bir biçimde, özellikle Volga-Kama bölgesinde (günümüz Tataristan'ı), daha çok bu bölgelerin Hristiyanlaştırılmasına yönelik Rus siyasetiyle ilişkili olarak yerel Müslüman din adamları ve siyasi elitleriyle olan dinî tartışmalar ve çatışmalarla meşgul oldu. Ancak böylesi öngörülebilir karşılaşmalar, savaşçı dinî retoriğe ya da Kilisenin ana akımının içinden gelen dinî savaşımlara yönelik bir çağrıya neden olmadı.

İmparator I. Aleksandr'ın (1801-1825) Napolyon'la 1807 ve 1812'deki çatışmaları sırasındaki Napolyon'u Ortodoks'nin bir düşmanı olarak suçlayan güçlü retoriği, Fransız Devrimi ve Napolyon savaşları sırasında ve sonrasında Avrupa ve Rusya'daki dinî-siyasi iklim bağlamında anlaşılacak zorundadır. Yalnızca Avrupalı Eski Düzen'e değil (1815'de Kutusal İttifak'ın teşekkülüne yol açan) Avrupa Hristiyanlığı için de gittikçe arttığı hissedilen tehditler karşısında duyulan korkular ve endişelerin nüfuz ettiği bir ortamda Aleksandr'ın tedricen yoğun Hristiyan reto-

riği kullanması onun genel olarak Hristiyan dünyasının bir savunucusu olarak tanrısal bir misyona sahip olduğuna yönelik kendisine has inancından olduğu kadar çağdaş Avrupa mistik pietizminin kehanet odaklı figürlerinin imparator üzerindeki şaşırtıcı etkisinden de kaynaklanıyordu. Aleksandr'ın dünya görüşünün bu evanjelist piyetist boyutu onu Osmanlı İmparatorluğu'na karşı Ortodoks "Haçlı seferi"nin lideri rolü için olası bir aday hâline getirmiş olması, özellikle 1821-1829 Yunan İsyanına desteği, başlangıçta hiç olmadığı ve ancak Büyük Britanya ve Fransa'nın müdahalesinden sonra Yunan isyancılar lehinde olmak üzere ortaya çıktığından, pek muhtemel değildir.

1768-1774 Rus-Osmanlı Savaşı sırasında Osmanlı'nın yenilgisini takip eden antlaşma Rusya'da, Osmanlı coğrafyasında yaşayan Doğu Ortodoks Hristiyanlarının haklarını korumasını Rus İmparatorluğu'na veriyor olarak görülebilecek ibareler içerir. Bu ibareler, Rusya tarafından sürekli olarak diplomatik baskı yoluyla ya da askerî olarak, Güney-Doğu Avrupa'da Osmanlı sonrası ulus devletlerin teşekkülüne yol açan türbülanslı sürece müdahale etmede kullanıldı. XIX. yüzyılda Avrupa pan-Slavcılığının ve Rus Slavofil hareketinin yükselişi, yabancı hâkimiyeti altındaki çeşitli Slav kökenli halkların "kurtuluşu"na yönelik arzuları Rusya'da popüler ve duygusal bir konu hâline getirdi. Savaş ahlakı, şiddete başvurmaya yönelik haklı gerekçeler ve Ortodoks barış anlayışı üzerine tartışmalar ve görüşler Slavofil hareketlerin içindeki çeşitli doktrinler ve duruşlardan Lev Tolstoy ya da Vladimir Solovyov'un Hristiyan adalet geleneğinin edebî rasyonalizasyonuna varıncaya kadar XIX. yüzyılda dinî yönelimli Rus kültür çevrelerinde yaygın bir hâl aldı.⁴⁶⁹ Oysa Rus Slavofil hareketi liberal temsilcilere sahipken, diğer eğilimler "Bizansçılığın" Rus biçimini çağdaş Batı'nın dekadansı ve çöküşü addedilen şeye karşı bir panzehir olarak görüyordu. Çok daha aşırı Slavofil eğilimler, Slav halklarının kirletilmemiş sahipsiz bir Hristiyanlığın koruyucuları oldukları ve bu yüzden de kendilerine, tedricen bozulan Avrupalı milletler arasında mesihanik bir rol emanet edildiği kabulünün olduğu bir Slav-hayranı Ortodoks mesihanizm geliştirdiler. Âlim Nikolay Danilevsky (1822-1885) tarafından geliştirilenler gibi bu mesihanik Slavofilliğin askerî

469 Vladimir Solovyov, 1899'da yazılmış olan meşhur *Three Conversations*'ın birincisinde edebî bir diyalog şeklinde Hristiyan pasifizm ve adil savaş teorisine dair tartışmasını sunar, bk. gözden geçirilmiş İngilizce yeni baskı, Vladimir Solovyov, *War, Progress and the End of History. Three Conversations*, çev. Alexander Bakshy. New York: Lindisfarne Press [1899] 1990, s. 27-66.

versiyonları, Ortodoks imparatorun eski, yeniden fethedilmiş Ortodoks Hristiyan dünyanın başkenti Konstantinopolis'te tehlikesiz bir biçimde yönettiği bir krallıkta bütün Slav Ortodoks dünyasının birleştirilmesini arzu ediyorlardı. III. Aleksandr (1881-1894) ve II. Nikolay'ın (1894-1917) hâkimiyetleri boyunca Rus emperyal ideolojisinin unsurlarının şekillenmesinde, militan Slavofil doktrinlerin ne kadar etkili olduğu tartışılabilir. 1877-1878 Rus-Osmanlı Savaşı'nın militan Slavofilliğin ölümcül bir zirvesi mi yoksa onun esas itkisinin Çanakkale ve Akdeniz'e ulaşmayı gerçekleştirmeye yönelik Rusya'nın eski jeo-politik hedeflerinden türeyip türemediğiyle ilgili olarak kanaatler de değişiklik gösterir.

Doğu Avrupa ulus devletleri ve Komünizm altındaki Ortodoks kiliseler
Nihai olarak 1877-1878 Rus-Osmanlı Savaşı, Osmanlı'nın Romanya, Sırbistan ve Karadağ'ın tam bağımsızlığını ve bir Bulgar Prensligi'nin otonomisini kabule götürdü. Kaçınılmaz olarak hem Rusya hem de yeni teşekkül etmiş olan ulus devletlerde bu savaş, Ortodoks Hristiyan halklarının kurtuluşu ve bağımsızlığı için gerçekleştirilen bir adil savaş, yeni Balkan devletleri tarafından 1912'de Osmanlı İmparatorluğu'na karşı gelecekteki ortak askerî saldırıda kullanılacak olan bir *jus ad bellum* olarak görüldü. 1912'deki I. (Osmanlı karşıtı) Balkan Savaşı'nın Balkan müttefikleri onu, sürekli olarak kendilerine has "büyük" ulusal ideallerini gerçekleştirmeye yönelik mücadelelerinin doruk noktası olarak gördüler. Onlar arasındaki daha sonraki anlaşmazlıkların ve çatışmaların bir kısmı, Osmanlı dönemindeki farklı kiliselerin piskoposluklarının kilisevi sınırlarının, yeni tesis edilen ve değişen devlet sınırlarından farklı olması gerçeğinin bir neticeydi. Mesela erken XX. yüzyılda Makedonya'daki Ortodoks mabetlerinin kontrolüne dair zaman zaman şiddetli bir hâl alan Yunan-Bulgar çatışmalarında yerel kilise adamlarından bazılarının, bu durumda yıkıcı iç çatışmalarla sonuçlanan Ortodoks kiliselerin seküler ve ulusalcı gündemlerin kabul edildiğinin bir işareti gibidir.

Güney Doğu Avrupa'daki Ortodoks dünyada kilisevi, siyasi ve ulusal alanlar, derin ve öndeyilenemeyecek şekilde I. Dünya Savaşı'ndan önceki gergin dönemde birleşmeye ve karşılıklı olarak birbirlerini etkilemeye devam ettiler. Çeşitli Ortodoks kiliseler yalnızca halklarının güçlendirilmiş ulusal kimliklerinin anahtar unsurlarını sağlamakla kalmadılar, aynı zamanda kilise adamları da Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun süren ve

çoğu zaman acımasızca parçalanışını işaret eden siyasi ve hatta askerî mücadeleler içinde de yer aldılar. Kaçınılmaz bir biçimde onlar, çoğunluğu Ortodoks olan devletlerde çok önemli siyasi bir güç hâline geldiler ve öyle olmaya da devam ettiler. Mesela bir Bulgar piskopos, otonom Bulgar Prenslığı'nin tesisini takip eden 10 yıl boyunca başbakan olarak hizmet gördü. Ancak bu yeni ulus devletlerdeki Ortodoks kiliseler, sürekli olarak seküler müdahaleye de maruz kaldılar. Her gelen yönetim onların etkisinden istifade etmeye ve onları ister dâhilî isterse de harici devlet meselelerinde olsun siyasi bir vasıta olarak kullanmaya çalıştı.

Osmanlı karşısı Balkan müttefiklerinin 1912'deki I. Balkan Savaşı sırasında adil savaş retoriği kabul edildiğinde, savaşa yönelik kamusal desteği harekete geçirmede çeşitli kiliselerin oynadığı rolün ve savaşın meşrulaştırılmasında dinî temaların kullanılmasının kısa bir çözümlemesi, bu bölümün maksadı için çok faydalı olurdu. Maalesef bu savaşın dinî boyutu, Hristiyan olmayan düşmanlarla savaşa yönelik modern Ortodoks kiliselerinin tutumlarının tarihinde henüz incelenmemiş bir başka bölümdür. Çok şükür ki, XX. yüzyıl Balkan Ortodoksis'i'nin en çok konuşan kilise adamlarından ve teologlarından biri olan Piskopos Nikolai Velimirović'in (1881-1956) savaşa ve genel olarak İslam'a dair görüşleri ve beyanatları Batı'da çok iyi bilinir ve ulaşabilir durumdadır; bu yüzden de görmezden gelmek zordur.

2003'te resmen Sırp Ortodoks kilisesinin bir azizi olarak kabul edilen Piskopos Velimirović, XX. yüzyıl Sırp Ortodoks dinî düşüncesi üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Genellikle yüzyılın en büyük Sırp Ortodoks ilahiyatçısı olarak kabul edilen Velimirović taraftarları tarafından Sırbistan'ın "Yeni Hrisostom"u olarak övülür. Onun görüşlerinin (ve kendi "okulunun" görüşleri) iki savaş arası dönemde Sırp Ortodoks kilisesindeki çok etkili akımların yaklaşımlarını temsil ettiği varsayılabilir. 1980'lerden itibaren geniş kapsamlı bir canlanma yaşamış olmalarından dolayı kısa bir vaka incelemesi için faydalı bir zemin sağlamaktadırlar.

Balkan Savaşları ile I. Dünya Savaşı arasındaki gerilimli dönemde Piskopos Velimirović, Osmanlı karşısı Balkan Savaşı'nı İslam'a karşı daha önceki Haçlı seferlerinin son aşaması olarak göstermek maksadıyla uzlaşmaz bir "haçlı" retoriğine müracaat ettiği bir kitap yayımladı. Kitabında net biçimde, mezbur Balkan Ortodoks askerî çabasının, Mesih tarafından desteklendiğini ve Avrupalı Hristiyan "ferisi" güçlerin Os-

manlı yanlısı duruşlarına rağmen zaferle neticelendiğini ilan etti.⁴⁷⁰ Kısa süre sonra (bunlardan birincisi Canterbury Baş Piskoposu'nun yaznış olduğu bir önsözle birlikte) İngiltere'de yayımlanan diğer kitaplarında Piskopos Velimirović, düşüncelerini ve aynı şekilde kesin ve açık retoriğini devam ettirdi: 1389 Kosova Savaşı'nda Sırp orduları, "Avrupa'ya hızla girmekte olan İslam'a karşı Haç ve Özgürlük" için savaştılar.⁴⁷¹ Velimirović, Haçlı hareketinin tarihsel yörüngesine dair kendi okumasını sundu. Filistin, İspanya ve Rusya'da geçirdiği etkileyici safhalardan sonra İslam'a ve onun emperyalizmine karşı Hristiyanlığın Haçlı seferleri bugüne kadar devam etmiş ve onların en şiddetli ve yoğun faaliyetleri, Balkanlar'da ve özellikle de Sırbistan'da vuku bulmuştur.⁴⁷² Bu destansı savaş boyunca Sırp siyasi ve askerî liderleri, Ortodoks inancın savunucuları ve "kâfirlere karşı Haçı taşıyan savaşçılar" olarak hizmet gördüler.⁴⁷³

Velimerivoć'in dinî-ulusal ideolojisi, daha önceki Bizans apokaliptizmi ve mesianizmiyle aşikâr birtakım bağlara sahip olan Kosova Savaşı'nın dinî ve manevi boyutlarına dair Sırp Ortodoks okumaları sırasında evrilmiş olan ahitsel mitoloji üzerinde kesinlikle önemli ölçüde durur. Onun bu ahit mitolojisine yönelik açıklamaları, ulusu ve onun ordusuna yönelik bir kutsamayla nihayete erer. Mutlak Sırbistan Ortodoks ideali-ni, kutsal ulus, kutsal kilise, kutsal hanedanlık ve -kutsallık hâlesiyle kuşatılmış Hristiyanlığın en mukaddes durumunu savunma olarak tasavvur edilen⁴⁷⁴ kutsal orduya ilhamı verecek şey olarak gördü. Bu ifadeler dizisinde artık zaman zaman Ortodoks "Haçlı seferi" kılığında ulusal bir mesianizme evrilmiş olan askerî Slavofil ideolojinin yeni bir biçimi de

470 Nikolai Velimirović, *Iznad greba i smriti: Besede i misli*. Belgrade: Izd. S. B. Cvijanovića, 1914, s. 19.

471 Nikolai Velimirović, *Serbia in Light and Darkness*, with preface by the Archbishop of Canterbury. London: Longmans, Green, 1916, s. 40; eBook olarak şu adresten ulaşılabilir: <http://www.gutenberg.org/files/19871/19871-8.txt> (Erişim tarihi 13 Ekim 2008).

472 Nikolai Velimirović, *Agony of the Church*. London: Studend Christian Movement, 1917, s. 64-65. eBook olarak şu adresten ulaşılabilir: <http://www.gutenberg.org/files/20206/20206-8.txt> (Erişim tarihi 13 October 2008).

473 Nikolai Velimirović, *The Serbian People as a Servant of God*, vol. 1, *A Treasury of Serbian Orthodox Spirtuality*, çev. T. Micka ve S. Scott. Grayslake, IL: Free Serbian Orthodox Diocese of America and Canada, 1988, s. 40.

474 Nikolai Velimirović, *Dva Vidovdanska govora. Kragujevac*, 1939, s. 14 vd. Şu internet adresinden ulaşılabilir: http://www.rastko.org.yu/kosovo/duhovnost/nvelimirovickosovo_c.html#_Toc44782063i (Erişim tarihi Haziran 2007).

sezilebilir.⁴⁷⁵ Ulusal mesiyaniik ideoloji, (Rus Slavofilleriyle birlikte popüler olan) medeniyetlerin yükseliş ve çöküşleri soyut bağlamında değil onun kalıtsal düşmanı olarak algılanan İslam'a karşı süregelen bir Ortodoks Hristiyan dinî savaş düşüncesi çerçevesinde açıkça dile getirilir.

Güncellenmiş bu Ortodoks Hristiyan savaşçı etosunun savaş benzeri bir ulusal ideolojiyle yakınlaşması Piskopos Velimirović'i sanatı insan erdem ve kabiliyetinin kaynağı olarak gördüğü savaş fenomeninin yeni bir değerlendirmesine götürdü.⁴⁷⁶ Bu, gerçekten de patristik ve Bizans dönemindeki savaşa yönelik temel Doğu Ortodoks kilisesi yaklaşımlarından radikal bir ayrılışı temsil eder. Söz konusu dönemlerde kilisenin dışında sivil bir askerî stratejist bile savaşın uygulanması ve taktiklerine dair el kitabında, savaşın "bütün kötülüklerin en kötüsü" olduğunu kabul etmek zorunda hissetmiştir.⁴⁷⁷ Bu bağlamda Sırp Ortodoks Patriği V. Gavriilo Dozic-Medenica'nın (1938-1950) Mart 1941'de krallık naibi-ne karşı askerî darbeyi desteklemeye yönelik deklarasyonu zikredilmeye değer. Bu deklarasyonda o, destansı savaş imajinasyonu, nihai olarak savaşa bir dinî-tarihî kurtarıcı nitelik atfettiği "adil savaş" düşüncelerini etkili bir biçimde birbiriyle harmanlamıştır.⁴⁷⁸

İslam'a karşı aldığı Haçlı duruşunun yanında Piskopos Velimirović, Yugoslavya Krallığı zamanında iç savaş sürecinde ana akım Sırp Ortodoks kilisesindeki etkili eğilimler olan Katolik ve ekümeniklik karşıtı görüş-

475 Nikolai Velimirović'in çalışmalarında geliştirilen ulusal mesiyанизm anlayışları için bk. R. Chrysostomus Grill, *Serbischer Messianismus und Europa bei Bischof Velimirović*. St. Ottilien: EOS Verlag, 1998.

476 Velimirović, *Iznad greha i smrti*, s. 14. Piskopos Velimirović, zaman zaman da barış ve onun farklı boyutlarına dair geleneksel Doğu Ortodoks öğretisin üzerinde ayrıntılı açıklamalar verir; mesela bk. onun şiirsel "Prayers by the Lake", kısmi İngilizce tercümesi şurada bulunur, Hildo Bos ve Jim Forest (editörler) *For the Peace from Above: An Orthodox Resource Book on War, Peace and Natinoalism*, Bialystok, Poland: Syndesmos Books, 1999, Ch. 7, online sürümüne şu adreste ulaşılabilir: <http://incommunion.org/articles/for-the-peacefrom-above/chapter-7i> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008).

477 "The Anonymous Byzantine Treatise on Strategy".

478 Deklarasyonunda Patrik Gavriilo, Mihver Güçleri'nin Üçlü Pakt'ına katılma hususundaki kendi kabulünden dolayı Yugoslavya Krallığının naibi, Prens Paul'a cesur askerî darbesi hususunda hararetle desteğini sundu. Patrik Gavriilo, kategorik olarak, bütün Sırp'ların tarihsel başarılarının, yalnızca ve bütünüyle "kılıçla" -dökülmüş bir kan denizinde- kazanılmamış olduğunu ve bu savaş çabaları ve onların sayısız kurbanı olmaksızın hiçbir zaferin-ölüm olmaksızın dirilişin mümkün olmadığı gibi- mümkün olmadığını ilan etti. Onun deklarasyonunun tam metni için bk. "U čemu je značaj 27. marta", Patriarch Gavriilo, *Memoori patrijarha srpskog Gavriila*. Belgrade: Sfarios, 1970, s. 270; ilgili paragrafın İngilizce tercümesi şuradadır: Anzulovic, *Heavenly Serbia*, s. 17.

leri de güçlü biçimde dile getirmiştir. Bu yüzden Sırp Ortodoks kilisesi, Hırvatistan'daki Katolik kilisesi de etnikleşme sürecine maruz kalmaya başladığında rekabet hâlindeki kimlikleriyle çok mezhepli krallıkta fazlasıyla ihtiyaç duyulan mezhepler arası diyalog geliştirme hususunda yeterli donanımına sahip değildi. 1937-1939'da Ortodoks ve Katolik din adamı elitleri arasında gittikçe artan bu keskin çatışma, savaş öncesi dönemde iki kilisenin görsel bir "mobilizasyonuna" götürecek ve 1941-1945 arasında merkezi işgal edilmiş Yugoslavya'da yalnızca dinî/ etnik çizgilerde gerçekleştirilen Yugoslavya iç savaşının dinî boyutunu çok daha vahim bir hâle getirecekti. Sırbistan kilisesinin bu dönemde maruz kaldığı -Kilise hiyerarşisini tüketen ve batı Balkanlar'daki Ortodoks kilise mimarisinin özsel bir yıkımına yol açan- ağır darbeler, bölgede kendini savunma ve hayatta kalma ihtiyacı içindeki "acı çeken kilise" (bu, Balkan Ortodoksisi'nde Osmanlı döneminden miras alınmış standart bir düşüncedir) şeklindeki genel kendilik algısının yoğunlaşmasına ve sürmesine katkıda bulundu.

Paradoksal biçimde II. Dünya Savaşı, 1918-1921 Rus İç Savaşı kadar erken bir tarihte başlayan ve 1920'ler ve 1930'larda gittikçe yoğunlaşan Kilisenin yoğun Sovyet baskısının birkaç kez tekrarlanışının ardından Rus Ortodoks kilisesinin haklarının yeniden edinmesini ve eski hâline dönmesini sağlayacaktı. Stalin, adil bir savunma savaşı olarak Nazi Almanyası'na karşı savaş çabasına yönelik ulusal destek ve mobilizasyonu arttırmak için peşpeşe yapılan birkaç teşebbüsle Rus kilisesini yeniden canlandırdı ve 1943'te bir patriklik seçiminin yapılmasına müsaade etti. Daha önce Rus İç Savaşı sırasında Bolşeviklere karşı çeşitli resmî açıklamalar ve protestolar yapmasına, resmî olarak çok sayıda rahibin onunla iş birliği yapmış olmasına ve bunlar nihai olarak Kızıl Ordu ve Sovyet yetkilileri tarafından idam edilmelerine rağmen Rus patriği Tikhon (1918-1925) Beyaz Ordu'nun Bolşevik karşıtı savaşını kutsamadı. Bilhassa 1918'de Bolşevik Halk Komiserleri Konsiline gönderdiği bir mektupta patrik, askerlere savaş meydanlarını ve ana vatani savunmayı terk etmelerini emretmekle Yuhanna 15: 13'ü "Hiç kimse, kendi yaşamını arkadaşı için vermekten daha büyük sevgiye sahip değildir"ın ateşini vicdanlarında

söndürmekle suçladı.⁴⁷⁹ Bu mektup, zaten çökmekte olan ve maddeleri Rusya’da aşağılayıcı ve adaletsiz görülen Brest-Litovsk Antlaşması’nın ardından yazıldı. Bolşevikleri Rusya’nın menfaatlerini adil olmayan bir barış için feda etmekle suçlayan patrik, IX. yüzyıldaki Filozof Aziz Konstantin Kiril’le aynı kutsal metin meşrulaştırmasını kullanarak adil savaş geleneğinin Ortodoks biçimini teyit etti. Sovyetlerin din karşıtı baskılarının erken dönemleri sırasında patrik Kilise kurumlarına, hiyerarşisine ve dinî hayatın baskı altına alınmasına karşı pasif direnişi vaaz etti. Defalarca Yahudi karşıtı pogromları kınayarak ve Bolşevik yetkililerine kan dökme ve yok etme döngüsünü durdurmaları, inananların intikam ve kan dökmeekten kaçınmaları için ikazlarda bulundu.⁴⁸⁰ Patrik, iç savaşı, kardeşin ölümüne yol açan şiddetin en kötü türü olarak kınadı.

Aynı dönem boyunca Rusya dışındaki göçmen Rus Ortodoks kilisesinde, Tanrısız Komünizm’e karşı Rusya’da bir tür “Haçlı seferini” vaaz eden bazı piskoposlarla, Rus Ortodoks kilisesinin komünizme vereceği karşılığın pasif direniş ve manevi bir yenilenme için çalışma olması gerektiğini ileri sürenler arasında ilginç tartışmalar gelişti. 1929’da göçmen metropoliten Anthony Khrapovitsky, “Uzak Doğu’nun Ortodoks Nüfusuna” başlıklı bir mektup [*epistle*] yayımladı. Bu mektupta, aşağı yukarı, “Kilisenin düşmanlarına” karşı savaş açılması iddiasında bulundu. 1929’da⁴⁸¹ Paris’teki Rusça bir yayında çıkan “Askerî Çabanın Kutsallığı” [*The Sanctity of Military Endeavour*] başlıklı bir deneme, bazı Rus göçmen çevrelerde tedavülde olan Hristiyan askerî ethosu ve savaş çabasına yönelik tutumların

479 Patrik Tikhon’un ilgili paragraflarının İngilizce tercümesi şu kitapta ulaşılabilir: Bos ve Forest (editörler), *For the Peace from Above*, Bölüm. 5, online <http://incommunion.org/articles/resources/for-the-peace-from-above/chapter-5i> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008). Patrik Tikhon’un meşru/ haklılaştırılabilir Hristiyan savaşı hakkındaki ifadelerinin bir çözümlemesi için bk. David Pratt, “Dual Trajectories and Divided Rationales. A Reply to Alexander Webster on Justifiable War”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 47 (1), 2003: 83-97, s. 86-88. Miras alınmış Hristiyan pasifizmini, bir insanın anavatanını güçle savunmaya yönelik vatanperverlik göreviyle uzlaştırmaya yönelik ihtiyacın yol açtığı bu meseleler, daha önce I. Dünya Savaşı’nın sonunda Metropoliten Anthony Khrapovitsky (1863-1936) tarafından yayımlanmış olan bir araştırma risalesinde ele alınmıştı: *Christian Faith and War*. Jordanville NY: Holy Trinity Monastery, [1915] 1973; keza online olarak şuradan da ulaşılabilir: <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=173i> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008)

480 Patrik Tikhon’un manevi olarak yol göstermeye yönelik mektupları ve diğer metinlerindeki ilgili paragrafların İngilizce tercümesi Bos ve Forest (editörler), *For the Peace from Above*, Bölüm 5. Şu adresten ulaşılabilir: <http://incommunion.org/articles/resources/for-the-peace-from-above/chapter-5i> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008).

481 Anton Kartachov, “The Sanctity of Military Endeavour”, 1929 İngilizce tercümesi, Bos ve Forest (editörler), *For the Peace from Above*, s. 202-203; <http://incommunion.org/articles/resources/for-the-peace-from-above/chapter-5i> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008).

bir kısmının belirtisi niteliğindedir. Bu metin, Ortodoks “Mesih-sevdalı-sı ordu”nun tarihsel ve manevi şöhretini, onun “Haç-taşıyan ruhunu” ve “Mesih taşıyan ve Mesih-seven askerî çabaların[1]” över. Bunlar vasıtasıyla o, kılıçla Kiliseyi ve “Hristiyan Anayurdunu” savunmuştur. Askerî şehitlik ve azizlik konusuyla devam eden metin, Kutsal Kilise ve Tanrı’nın Yeryüzündeki Krallığı’na yönelik askerî mücadeleler sebebiyle imparatorların, seçkinlerin, askerî liderlerin ve askerlerin Ortodoks azizler topluluğuna kabul edildiğini ilan eder. 1925’te Rus göçmen dinî ve siyasi felsefecisi -sık sık genel olarak Slavofil düşünce geleneğine mensup olarak görülen- II. Ivan (1883-1954), *On Resistance to Evil by Force [Kötülüğe Karşı Güçle Direniş Üzerine]*⁴⁸² adlı bir kitap yayımladı. Burada o, savaşın zorunluluğunu bir kez daha teyit etti, ancak onun “adil” olarak tanımlanıp tanımlanamayacağını sorguladı. Kitap, Rus göçmen laikleri ve din adamları arasında şiddetli tepkilere ve tartışmalara yol açtı.⁴⁸³ Söz konusu tartışmalar, Doğu Ortodoksluğunda savaşın haklılaştırılabilirliği geleneğine dair tarihsel baskılar hakkında yürürlükte olan tartışmalarla açıkça ilişkilidir.

II. Dünya Savaşı sonrasında Doğu Avrupa’da komünist rejimin tesisi, farklı ülkelerdeki Ortodoks kiliselerin ilk baskı ve takibatlarının karşılaştırılabilir örüntülerinin kurumsallaşmasına yol açtı. Bunu, söz konusu kiliselerin devlete olan siyasi bağlılık ve itaatini garanti altına almaya yönelik önlemler takip etti. Din-devlet ilişkilerinin bu yeni modeli kaçınılmaz olarak Kilise üzerinde yoğun bir biçimde arttırılmış ve genel olarak düşman devlet kontrolünü ve Kilise hiyerarşisinin farklı düzeylerine yönelik bu saldırgan ve daimî seküler müdahaleye karşı pasif ve şiddet içermeyen karşı koyuşun farklı örüntülerini üretti.

Kilise karşıtı baskının ilk safhalarından sonra komünist yönetimler ulusal Ortodoks kiliselerin, mevcut uluslararası Ortodoks kilise ağı vasıtasıyla kendi dış siyasetlerinin bir vasıtası olarak kullanılma potansiyelinin farkına vardılar. Bu Ortodoks kiliselerinin, Soğuk Savaş boyunca uluslararası kilisevi ve laik barış girişimlerine katılmaları, genel olarak çeşitli yönetimler tarafından denetlendi ve kontrol edildi. Özellikle Moskova Patrikliği’ni bu tarzda kullanma hususundaki Sovyet çabaları çok aşikârdı ve bu yüzden sık sık Doğu bloku alanı içinde faaliyet gösteren patriklerle, Yunanistan ve

482 Ivan A II’in, *O soprotivlenii zlu siloiu*. Berlin: V tip. O-va “Press”, 2925.

483 II’in’in kitabının yol açtığı tartışmalar hakkında bk. Nikolai P. Poltoratskii, I. A. II’in i poleka vokrug ego idei o soprotivlenii zlu siloiu. London, Ontario: Izd-vo “Zara”, 1975; Robinson, “On Resistance to Evil by Force”, s. 155-157.

Kıbrıs gibi Komünist olmayan ülkelerde faaliyet gösteren kadim “Doğu” Ortodoks patriklikleri arasında gerilimler ve çatışmalar ortaya çıktı.

Komünist ülkelerdeki Ortodoks kiliseler, bütün bu siyasi ve ideolojik baskılara maruz kalılarken Kıbrıs’taki Ortodoks kilise, devletin siyasi hayatında oldukça mühim bir rol oynamaya devam etti. Bu, sivil ve dinî liderlik görevlerinin birleşimi, onun Osmanlı dönemindeki başpiskoposluğunun, ethnark statüsünün bir mirasıydı. Bu kaçınılmaz bir biçimde Kiliseyi adadaki siyasi ve askerî gelişmelerin merkezine taşıdı. Mesela 1931’de Ortodoks piskoposların bir kısmı, adanın zalim İngiliz yönetimine karşı bir isyan organizasyonuna katıldılar. III. Makarios’un yeni Kıbrıs Cumhuriyeti’nin başkanı olarak seçimi, Kıbrıs’ta siyasi ve kilise alanının birbirinin içine geçtiğinin bir başka belirtisiydi. Bu durum onun 1972’de Makarios’a karşı (Yunan askerî yönetiminin organize ettiği) “Kilise Darbesi”nin, 1974’te ona karşı olan askerî darbenin ve adanın daha sonraki Türk işgalinin tahrik ettiği karmaşık askerî siyasi şartlarla ilgilenmesini de gerektirdi. Bu tür olaylar, modern bir Ortodoks kilisesinin, demokratik devlet inşa süreci ve onun değerlerine tecavüz ettiklerinde devlet ve askerî otoritelerle birlikte doğrudan bozulma süreçlerine siyasi olarak müdahale edebileceğini gösterdi.

Yugoslavya savaşları ve Ortodoksluk

Komünizmin Doğu Avrupa’da 1989’daki çöküşü, Doğu Ortodoksluğunun yeniden canlanması ve onun bölgenin toplumsal ve dinî hayatındaki yerinin eski hâline döndürülmesi için yeni bir dönemin başlangıcına işaret ediyor gibi görünüyordu. Ancak 1990’larda Bosna-Hersek ve Kosova’da ortaya çıkan askerî çatışmalar, Osmanlı sonrası Balkan ulus devletlerinde tesis edilmiş olan devlet-Kilise modeli ve bunun modern Doğu Ortodoksluğunun savaş yaklaşımları üzerindeki etkisinin çok mezhepli ve çok etnik yapıları bölgelerde ve/veya ülkelerde savaşa yaklaşımlarının imkân ve sınırlarını da bir kere daha mümkün olan en sert şekilde sınamıştır.

Başlangıçta, II. Dünya Savaşı’ndan sonra sosyalist Yugoslavya’da devlet-Kilise, Doğu Avrupa ülkelerindeki modele benzemekteydi. Din adamlarının ve dinî liderlerin Mihver işgalcileri, aşırı ulusalcılar vs. ile fiili ya da iddia edilen iş birliği sebebiyle yargılanmaları, savaştaki Yugoslavya’da dinlerarası/ etnik çatışmaların doğasını da yansıtan komşu komünist ülkelerdekinden daha fazla oldu.

Bu model, 1950’lerde ve 1960’larda Tito’nun Stalin ve Sovyetler Birliği’yle 1948’deki anlaşmazlığını takiben değiştirildi. Yugoslavya’daki

dinî organizasyon, ekonomiden ideolojik alanlara varıncaya kadar buradaki liberalleşmenin farklı süreçlerinden yararlandı. 1960'larda Sırp Ortodoks kilisesi ve Hırvatistan'daki Katolik episkoposluk arasındaki dinlerarası diyalog, düzensiz de olsa, bazı ilerlemelerle kaydedildi; her iki kilise de -düzenli olmasa da- uluslararası ekümenik girişimlere ve toplantılara katıldılar.

Ancak 1980'lerin sonunda Sırp Ortodoks ve Hırvat Katolik elitleri arasındaki ilişkilerin kötüleştiği ve II. Dünya Savaşı Yugoslavya'sındaki dinlerarası askerî çatışmaları önceleyen 1930'ların sonlarında yaşanan- dan farklı olmayan bir krizin yaklaştığı ve keza Ortodoks ve Katolik dinî tarihi, sembolizmi ve uygulamalarının iki toplum için yeni ulusal ideolojilerinin hızlı teşekkülünde bir "ulusallaşma" ve siyasileşme sürecine tabi olduğu da gittikçe aşikâr hâle gelmeye başlıyordu. Benzer, ancak daha sonra başlayan ve farklı toplumsal-dinî dinamikleri takiben olduğu kadar az çok kapsamlı ve etkili olan bir sürecin unsurları, Bosna-Hersek'teki İslam cemaatinin bazı çevrelerinde de gözlemlenebilir. Ortodoks ve Katolik din adamları çevrelerinin kendi dinî kurumlarının siyasi olarak araçsallaştırılmalarına ve fiili bir savaş durumunda seküler askerî alanın bir genişlemesi olarak kullanılmasına izin vermeye hazır olduğuna dair intiba, 1990'larda Yugoslavya'nın parçalanmasını harekete geçiren ilk siyasi ve askerî çatışmalarda teyit edildi. Bu çatışmaların aşikâr ve çok yönlü dinî boyutu birçok ilmî ve genel ilgiye mazhar oldu. Mevzubahis dinî boyutun çeşitli yönleri hâlâ araştırılmaktadır.⁴⁸⁴

484 1990'lardaki Yugoslavya çatışmalarının dinî boyutu hakkında çeşitli dönemlerdeki farklı yaklaşımlar ve sonuçlar için bk. G. Scott Davis (ed.), *Religion and Justice in the War over Bosnia*. London ve New York: Routledge, 1996; Mihacel Sells, *The Bridge Betrayed. Religion and Genocide in Bosnia*. Berkeley: University of California Press, 1996; M. Mojzes, *The Yugoslav Inferno: Ethnoreligious Warfare in the Balkans*. New York: Continuum, 1998; M. Mojzes (ed.), *Religion and the War in Bosnia*. Atlanta, GA: Scholar Press, 1998; Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo*; Vjekoslav Perica, *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*. Oxford ve New York: Oxford University Press, 2002; Sabrina P. Pamet, *Balkan Babel: The Disintegration of Yugoslavia from the Death of Tito to the War for Kosovo*, dördüncü edisyon., Boulder, CO: Westview Press, 2002, s. 79-127; Mitja Velikonja, "In Hoc Signo Vincas: Religious Symbolism in the Balkan Wars 1991-1995", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 17 (1), 2003: 25-40. Sırp Ortodoks kilisesinin çatışmalardaki rolüne dair Sırbistan kökenli araştırmaların incelenmesi özellikle önemlidir. Çünkü onlar, hâlâ yabancı araştırmacılar ve gazeteciler için ulaşılabilir olan arşiv kaynaklarına ulaşmışlardır; mesela bk. Radimlja Radić, "Crkva i srpsko pitanje", Nebojša Popov (ed.), *Srpska strana rata. Trama i katarza i istorijskom pamećenju*. Belgrade: BIGZ, 1996, s. 267-304; Milorad Tomanić, *Srpska crkva ratu i ratovi u njoj*. Belgrade: Medijska knjižara Krug Commerce, 2001; Ivan Čolović, *Borba ratnika*, Üçüncü. Belgrade: Biblioteka XX vek, 2000; Milan Vukmonović, *O čemu crkva (ne) može da se pita. SPC, država i društvo u Srbiji (200-2005)*. Belgrade: Helsinki Committee for Human Rights in Serbia, 2005 (İngilizce tercüme, "What the Church Can (not) Be Asked About-The Serbian Orthodox Church, State and Society in Serbia", şu adresten online olarak ulaşılabilir: <http://www.helsinki.org.yu/doc/Studija-Vukomanovic-eng.pdf>, (Erişim tarihi 14 Ekim 2008).

1990’larda Yugoslavya sonrası savaş dönemi ulusal ideolojiler hakkında biriken kanıt ve bunların eleştirel çözümlemesi, tarihçileri 1980’ler ve 1990’larda Sırp Ortodoks ve Hırvat Katolik din adamı ve dinî yönelimli kültürel çevrelerin bazı ana alanlarında gelişen bu süreci tanımlamak için “dinî ulusalcılık” ya da “etnik-din adamcılığı” gibi terimleri kullanımlarına yol açtı. Sırp Ortodoks kültürü durumunda, onun geleneksel dinî ikonokrafisinin ve belli başlı ulusal azizlerin menakıpnamelerinin yazımının ya da adil bir ulusal sebep ve onu takiben vuku bulan savaş çabası olarak görülen şeyin mobilizasyonu için Kosova toplantıları gibi dinî-ulusal hac ayinlerinin kullanımına dair bol miktarda kanıt vardır. Araştırmanın ve tartışmanın odağı hâline gelen şey Sırbistan Ortodoks mirasının genel olarak oportünist ulusalcı siyasetçiler ve askeri liderler tarafından suiistimalinin mi yoksa Kilise ya da tek tek kilise adamlarının bu süreci desteklemelerinin mi sonucu olduğu hususudur.

1990’lardaki savaşlar boyunca Sırp savaş teşebbüslerinin ve operasyonlarının meşrulaştırmasındaki dinî unsurların öne çıkması, Kilisenin açıkça bu sürecin aktif bir kanalı olduğunu ima etmek yeterli değildir. Diğer Balkan Ortodoks ulusları durumunda olduğu gibi dinî yapılar, Sırbistan ulusal kimliğinin teşekkülünde merkezi bir rol oynadı; bu yüzden de kriz ve çatışma zamanlarında kendiliğinden bunlara başvurulabilir. Ayrıca, bir düzeyde Sırp Ortodoks kilisesinin üst hiyerarşisi, birbirini izleyen Yugoslavya savaşları boyunca ve onların arkasından barış ve uzlaştırmaya yönelik bölgesel ve uluslararası dinî girişimlere ve toplantılara katıldılar.⁴⁸⁵

485 Bölgesel olarak bu tür inisiyatifler, 1991’deki savaş boyunca kıdemli Hırvat Katolik din adamlarıyla (genel olarak barışa yönelik isteklerle sonuçlanan) iki toplantıyı içermektedir; bunlardan biri, Bosna-Hersek’te 1992’de (Katolik episkoposluğu ve İslam dinî cemaatiyle ortaklaşa yapılan) barışa ve uzlaşmaya yönelik resmi bir talep; diğeri de Sırp Ortodoks piskoposlarının, Bosna-Hersek, Banya Luka’da Kasım 1994’deki olağandışı toplantılar sırasında yapılan barış “mesajı”dır (Bos and Forest, editörler *For the Peace from Above*, Bölüm 9, online olarak şu adresten ulaşılabilir: <http://incommunion.org/articles/resources/for-thepeace-from-above/chapter-9>); savaş sonrası Bosna-Hersek’te barış oluşturmaya yönelik çeşitli dinlerarası diyalog programlarına katılım; savaş sonrası Sırp yönetim Hakikat ve Uzlaş Komisyonu’nu katılma ve Sırp Ortodoks Patriği Pavle’nin 1999’dan itibaren Hırvat ve Müslüman toplumlarına ve din adamlarına önerileri. Uluslararası olarak bu tür inisiyatifler ve resmi beyanlar, Patrik Pavle’nin Johannesburg, Güney Afrika 20 Ocak 1994’teki Dünya Kiliseler Merkez Komitesi Konsili toplantısına yönelik konuşmasını içermektedir, (Bos ve Forest, (editörler) *For the Peace from Above*, Bölüm 9, online şu adreste ulaşılabilir: <http://incommunion.org/articles/resources/for-thepeace-from-above/chapter-9>); Sırbistan Ortodoks kilisesinin Kutsal Sinodu’nun Kosova’da barış ve hoşgörüye dair 1999 Viyana Deklarasyonu’na katılması (Bos ve Forest, (editörler) *For the Peace from Above*, Bölüm 9, online olarak şu adresten ulaşılabilir: <http://incommunion.org/articles/resources/for-thepeace-from-above/chapter-9>). Sırbistan Ortodoks kilisesi de kendi Ortodoks grubuna yönelik düşmanca takibat ve şiddetli saldırılarına karşı barış ve korumaya yönelik Vespers, Martins ve İlahi Liturji duaları ayinlerine entegre oldu (bu duaların İngilizce tercümesi için bk. Bos ve Forest, (editörler), *For the Peace from Above*, Bölüm 9, online olarak şu adresten ulaşılabilir: <http://incommunion.org/articles/resources/for-thepeace-from-above/chapter-9>)

Ancak çok sayıda gözlemci, kıdemli Sırp Ortodoks din adamlarının açık biçimde Ortodoks Sırplığa karşı II. Dünya Savaşı'nda işlenmiş olan suçlar için askerî öç alma seferlerine çağırdıkları, Bosna-Hersek'teki savaş için dinî-siyasi meşruiyet sağlamaya çalıştıkları⁴⁸⁶ ya da barış görüşmelerini ve antlaşmalarını (devletin ve piskoposluk sınırlarının tartışmasını da içeren) dar kilisevi yahut siyasi sebepler için kullanmaya uğraştıkları durumlara işaret ederek Sırp Ortodoks din adamı elitlerinin bu tür girişimlere katılımlarındaki samimiyeti sorguladılar.⁴⁸⁷ Özellikle Sırbistan'da, 1990'larda kamunun tanıdığı kişiler hâline gelmiş olan kıdemli Ortodoks din adamlarının askerî çatışmaların oluşumunu ve yükselişini Tito Yugoslavya'sında güçlü bir biçimde engellenmiş olan Kilisenin Sırbistan'daki siyasi ve toplumsal rolünü yeniden kazanmak için kullanıp kullanmadığı hakkında sorular soruldu.

Hem Patrik Pavle hem de bazı kıdemli Hristiyan din adamları, (Katolik ve Ortodoks) savaş sonrası Bosna-Hersek'te, kendi savaş propagandasını güçlendirmek maksadıyla dinî sembolizmin ve söylemin bütün dinî gruplar tarafından gasp edildiğini ileri sürerek bölgedeki askerî çatışmaya dinî kurumların katılımını asgari düzeye indirmeye çalıştılar. Ancak 1980'lerden bu yana kıdemli Sırp Ortodoks din adamları ve kurumaları, yoğun Hristiyan askerî tasvirleriyle temellendirilen ve (Kosova ahit mitolojisinde geliştirildiği gibi) kişisel ve ulusal kurtuluş olarak kahramanca fedakârlık gibi etkileyici temalar üzerinde odaklanan dinî ulusal bir ideolojinin yeniden icat edilmesinde esas rolü oynadılar. Bu, nihai anlamda sürekli kuşatılmış olan Hristiyan Ortodoks ulusu ve kilisesi için yegâne mümkün savunma

486 Metropolitan Amfilohije Radović, Manastır Başpiskoposu Atanasije Jevtić ve Milesevali Piskopos Filaret gibi kıdemli din adamlarının konuyla ilgili bazı ifadeleri ve yazılarından iktibaslar ve onlara yönelik atıflar için bk. mesela Radić, "Crkva i srpsko pinaje", farklı yerler; Anzulovic, *Heavenly Serbia*, s. 5, 22-23, 121-122; Dujizings, *Religion and Politics of Identity in Kosava*, s. 180, 196-198; Tomanić, *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*, s. 126-128, 135-140, 146-149, 186-191 ve farklı yerler; Perica, *Balkan Idols*, s. 143-145, 158, 161-162, 173-174; Tatjana Perić, "Facing the Past: Religious Communities, Truth and Renconciliation in Post-Milošević Serbia", the 6th Annual Kokkalis Graduate Student Workshop, Cambridge, MA, February 2004, sunulan tebliğ, s. 1-3. İnternette şu adreste ulaşılabilir: <http://www.ksg.harvard.edu/kokkalis/GSW7/GSW%206/Peric.pdf> (accessed 14 Ekim 2008); Noreen Herzfeld, "Lessons from Srebrenica. The Danger of ReligiousNationalism", *Journal of Religion & Society*, Suppl. Ser. 2, 2007, available at <http://moses.creighton.edu/JRS/pdf/2007-8.pdf> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008)

487 Mesela bk. Perica, *Balkan Idols*, s. 158-162; Vukomanović, *O cemu crkva (ne) može da se pita*, farklı yerler; Tomanić, *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*, s. 226-228.

stratejisi olarak organize şiddetin meşrulaştırılabildiği ve hatta tavsiye edilebildiği bir çevre yarattı. Sırp liberal dinî adamlarının ve dinî eğilimli kültürel çevrelerin uyarıcı ifadeleri ve görüşlerinden daha ziyade yoğun biçimde duygusal ve saldırgan olan bu dinî retorik ve tasvirler, (zaman zaman Kilise medyası kadar) kitle iletişim araçları ve kitle siyaseti alanlarına da girdi. Silahlı çatışmalar boyunca bu dinî retorik ve sembolizm, kaçınılmaz bir dinlerarası karşılaşma zamanında ulusal mesiyанизmin önemli bir askerî safhası olarak görülen şeyi geçerli kılmak için geleneksel Ortodoks sembollerinin kullanımdan Eski ve Yeni Ahit'te yapılan atıflara kadar bütünüyle her düzeyde, alt ve üst sınıflardan ruhbanların kullanımıyla militarize edildi.

Avrupa Hristiyanlığını militan ve genişlemeci İslam'a karşı yeni koruyucusu olarak Ortodoks Sırpılık düşüncesi, açık "yeni Haçlı seferi" imalarıyla laik askerî ve din adamları çevresinde anlaşılabilir bir rağbet buldu. Sonuç olarak ortaya çıkan inancın "kâfir" bir düşmana karşı savaşmanın "kutsal" doğası gibi geleneksel militarist Hristiyan söylemi, bazı kıdemli kilise mensuplarını, savaş çabasını ve onun kahramanlarından bazılarını, paramiliter liderlerin Patrik Pavle'yi kendilerinin en yüce komutanları olarak algılayacak derecede kahramanlaştırmaya (ve hatta zaman zaman kutsamaya) götürdü.⁴⁸⁸ Bu süreçlerin bir kısmı, Hırvat savaş zamanı dinî-ulusal ideolojisinde ve bir dereceye kadar ve daha sonra, savaş girişimini/ çabasını dinileştirmeye çalışan bazı Bosnalı Müslüman ideolojik akımlarındaki benzer gelişmeler tarafından derinleştirildi. Keza Piskopos Velimirović ve onun kilisedeki müritleri, nihai takdisinde zirveye çıkacak olan etkisinin bu eş zamanlı canlanması, onun militan ekümeniklik karşıtlığı, Katolik karşıtlığı ve yeni-Haçlı İslam karşıtı söyleminin kilise hiyerarşisinin bütün seviyelerinde bir yeniden canlanması anlamına da gelmekteydi.

Nihai olarak savaş zamanlarının ve kilisenin dinlerarası çatışmalardaki duruşunun mirası, savaş sonrası yıllarda evrilmekte olan yeni devlet-Kilise modelinde daha güçlü bir siyasi role yönelik fazlasıyla görünür arayışı için hayati imaları vardı. Bu süreçle ilgili ortaya çıkan tartışmalarda, en son savaş dönemi dinî-millî ideolojisinin ilkelerinin ve ilkel ama büyüyen bir "Ortodoks fundamentalizmi" unsurlarının yeniden teyit edilmesiyle birlikte, Sırp liberal din adamları ve sivil çevreler, üst

488 bk. Perica, *Balkan Idols*, s. 173-174.

düzey kilise mensuplarının siyasallaşmış ve dışlayıcı bir Ortodoksluk vizyonunu desteklemeye devam ettiklerine dair ciddi endişelerini dile getirmişlerdir.⁴⁸⁹

Yugoslav askerî çatışmaları sırasında Ortodoksluğun siyasi-askerî olarak araçsallaştırılmasında kıdemli Sırp Ortodoks din adamlarının rolü, aynı zamanda Sırp Ortodoks kilisesinin yüksek kademelerinden Sırp düzenli ordusunun ve paramiliter birliklerinin çatışmalar boyunca uyguladıkları savaş metotlarına yönelik eleştirel ya da herhangi bir tepkinin yokluğunu da açıklar. Sürekli olarak Cenevre Sözleşmeleri’nde kabul edilen savaş kurallarını ihlal eden söz konusu savaş metotları uluslararası düzeyde izlendi ve kınandı. Ancak artarda yaşanan Yugoslav savaşları sırasında *jus in bello* normlarına yönelik kilisenin bu “ilgisizliği” savaş, orantılılık ve ayırt etmeye yönelik meşru ve gayrimeşru vasıtalar hakkındaki modern Doğu Ortodoks duruşlarının gelişimiyle ilişkili daha büyük bir problemle de alakalı olabilir. Bu durum daha sonra, gittikçe büyüyen uluslararası siyasi, ilmi ve dinlerarası ilgi ve tartışmanın odağı olacaktır.

Az önce işaret edildiği üzere Bizans imparatorluk döneminin altın çağı boyunca bile bütün bir Doğu Ortodoks geleneği, savaşın ve *jus in bello* düzenlemelerinin dinî ve felsefî meşrulaştırması için çok daha sistematik teorileri ayrıntı bir şekilde ele almayı elzem görmedi. Bu gelenek daha sonra, Bizans askerî araştırmalarında ortaya konulduğu gibi genel olarak Helenistik ve Roma antikitesinden miras alınmış olan modelleri yeniden üretti. *Jus in bello* meseleleri, sonraki Rus adil savaş geleneğinde yalnızca nadiren ve üstün körü bir şekilde ele alındılar. Bu, kesinlikle Rus savaş uygulamalarında sık sık gözlemlenebilen orantılılık ve ayırt etmenin dolayı belli bir dereceye kadar suçlanabilecek bir yetersizliktir.⁴⁹⁰ *Jus in bello* normlarının modern Doğu Ortodoks dünyasının devletlerini yahut gruplarını kapsayan askerî çatışmalar sırasındaki savaş metotlarıyla ilgili olduğu kadar güç kullanımı

489 Mesela bk. Lubiša Rajić, “Fundamentalizum cilij ili srestvo”, Milan Vukomavić ve Marinko Vučić (editörler) Religijski dijalog: drama razumevanja. Belgrade: Belgrade Open School, 2003, s. 33-35; Vukomanić, *O čemu crkva (ne) može da se pita*; Radovan Kupres, *Srpska pravoslavna crkva i novi srpski identitet*. Belgrade: Helsinki Comitee for Human Rights in Serbia, 2006 (İngilizce tercüme, “The Serbian Orthodox Church and the New Serbian Identity”, şu adresten ulaşılabilir: <http://www.helsinki.org.yu/doc/Studija-Kupres-eng.pdf>, (Erişim tarihi 14 Ekim 2008))

490 Robinson, “On Resistance to Evil by Force”, s. 157-158.

ve onun sınırlarıyla ilgili Doğu Ortodoks düşüncesindeki çok daha ayrıntılı ve sistematik mülâhazanın yokluğu da ayrı bir incelemeyi hak etmektedir. Bu incelemede ele alınması gereken önemli soru, modern Doğu Ortodoks düşüncesinin, özellikle 1990'lardaki Yugoslav savaşlarında olduğu gibi, savaşan taraflardan biri savaş çabasını "Ortodoks" bir şekilde meşrulaştırmak istediğinde ağırlıklı olarak barışçıl mirasıyla modern savaşın gerçekliği ve yürütülmesi arasında büyüyen uçurumu nasıl kapatabileceği olmalıdır.

Çağdaş zorluklar

Yugoslav askerî çatışmaları; farklı Ortodoks kiliseleri ve patrikhaneleriyle uluslararası Ortodoksluk için Milletler Cemiyeti Sözleşmesi, Birleşmiş Milletler Antlaşması ve benzerlerinin uygulanması ile ilgili kurumlarla mevcut ve artan temaslarından da etkilenen teolojik ve etik vicdan krizleri bir yana bazı bariz zorluklar ortaya çıkarmıştır. Ekümenik patriklikler bu meydan okumalara, saldırgan ulusçuluğu ve onun etnik yapılar ve dinlerarası çatışmaları tahrik edecek istismarını kınayan bir dizi konferans ve toplantı organizasyonu ile cevap verdiler.⁴⁹¹ Gerçekte ekümenik patriklikler, aynı zamanda savaş etiğindeki insani müdahalenin meşruiyeti, etnik temizleme, nükleer silahlar vs. gibi daha genel meselelere atıfta bulunarak dinî ulusalcılık ve onun tehlikelerine dair daha önceki pozisyonlarını yinelediler. Hem Rusya hem de Rum Ortodoks kiliseleri, silahlı çatışmalar sırasında bölgesel ve uluslararası barışı gerçekleştirme girişimlerine ve toplantılarına katıldılar. Rus Patriği

491 1980'lerde Ekümenik patriklik, Chambéy'deki Ortodoks Merkezi'nde bir dizi toplantı ve organizasyon düzenlemişti. Bunlar, Hristiyan-Müslüman diyalogu ve Ortodoks barış öğretilerinin modern geçerliliği gibi konuların da içinde yer aldığı konulardı. 1990'larda Ekümenik patriklik, 1870 yılında Osmanlı yetkilileri tarafından desteklenen bağımsız bir Bulgar Eksenarlığının tesisi meselesini ele almak için İstanbul'da 1872'de toplanan Yerel Sinod sırasında kiliseci milliyetçilik/ırkçılığa (ya da "antik-sevicilik") dair daha önceki mahkûmiyetine sıklıkla atıfta bulundu. Mesela bk. Ekümenik Patrik I. Bartholomeos'un İstanbul'da Şubat 1994'te toplanan Barış ve Hoşgörü Konferansı'ndaki (milliyetçilik ve onun Doğu Avrupa'daki dinî varyantlarına yönelik çok sayıdaki atıfı) konuşması, Yugoslavya'da daha önceki saldırgan milliyetçiliğin dinî sembolleri istismarını kınadı, bu metne internette şu adresten ulaşılabilir: <http://incommunion.org/articles/resources/for-the-peace-fromabove/peace-and-tolerancei> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008). The Bosphorus Declaration issued by this conference (available at <http://incommunion.org/articles/resources/for-the-peace-from-above/chapter-9i>, (Erişim tarihi 14 Ekim 2008); keza o, "Din adına işlenen bir suç, dine karşı bir suçtur." diyerek 26 Kasım 1992 Berne Deklarasyonunu'nun bir kez daha teyit etti. 1994'teki konferanstan bu yana Ekümenik patrik tarafından yayımlanan barış yapma çabaları ve dinî köprü inşa etmeye yönelik en son ifadeler şu internet sitesinde ulaşılabilir: http://www.ecupatriarchate.org/making_peace/?index=9i (Erişim tarihi 14 Ekim 2008)

II. Aleksey, Nisan 2004'te NATO'nun Sırbistan'ı bombalama seferleri sırasında Belgrad'a tanıtımı iyi yapılmış bir ziyaret gerçekleştirdi ve Sırbistan rejiminin Kosova'daki siyasetlerinin barışçıl bir biçimde tersine döndürülmesini de isteyen genel bir barış çağrısı yaptı. Aynı zamanda bazı Rus ve Grek Ortodoks din adamları, Sırbistan savaş girişimini ve onun askerî/ paramiliter liderlerini kahramanlaştırmaya çalıştılar ya da (Rusya durumunda yeni Slavofil ilişkili çevrelerde) ekümeniklik karşıtı ve Batıfobik ifadeler ve söyleme izin verdiler. Bu Yunan ve Rus din adamlarının pan-Ortodoks "dayanışma"ya yönelik teşebbüsleri, liberal çevreleri ve Sırp Ortodoks kilisesindeki fikirleri destekleyecek fazla bir şey yapmadı (ve gerçekte ise onları daha izole hâle getirdi).

Yugoslavya'daki askerî çatışmalardaki Sırp Ortodoks kilisesinin rolü, uluslararası Ortodoks çevrelerde kapsamlı tepkilerle karşılaştı. 1991 gibi erken bir devirde Paris merkezli Ortodoks teologlar, Sırp Ortodoks ruhani liderlerini etnik yapılar arası düşmanlığı teşvik eden rejimin yoğunlaştırılmış kampanyalarına (farkında olmadan bile olsa) katkı vermekle suçladılar.⁴⁹² 1995'de barışçıl Ortodoks Barış Derneği Patrik Pavle'ye 1993'de Kosova'da basılan *The Book of Needs*'in [*İhtiyaçlar Kitabı*] Sırpça bir basımında yer alan silahları kutsayan bir ayinin, kardeş savaşında kullanılmasıyla ilgili olarak yazılı bir protesto gönderdi.⁴⁹³ Bükreş'te Eylül 1994'e Dünya Kiliseler Konseyinin İcra Komitesinin bir toplantısı sırasında İskenderiye patriği, Kıpti Ortodoks kilisesi ve Romanya Ortodoks kilisesi patriği (Bosna-Hersek'teki askerî çatışmayı göz önünde bulundurarak) bir barış çağrısı yayımladılar ve bu çağrıda, İslam diniyle yapılacak acil bir inançlar arası diyalog talebinde bulundular ve militarist ulusalcı gündemler temelinde dinî geleneklerin siyasi gaspını kınadılar.⁴⁹⁴

1990'larda yaşanan Yugoslav savaşlarına Sırp Ortodoks din adamlarının yaklaşımları, savaş etiğine dair çağdaş Hristiyan doktrinlerinin genel bağlamında bu askerî çatışmaların ötesinde etkilere sahipti. Dünya Kiliseler Konseyi ve ekümenik hareketler, sık sık bu dönemde Sırp Ortodoks kilisesine yönelik eleştirel bir duruş aldıkları görülür. Sonuç olarak 1994'te Girit paşpiskoposu tarafından ev sahipliği yapılan "Avrupa'da Savaş ve

492 "Appel aux évêques serbes", *Le Monde*, 27 Kasım 1991, s. 2.

493 Patrik Pavle'ye Ortodoks Barış Cemiyeti/ Kardeşliğinin mektubundan özetlere şu internet sitesinde ulaşılabilir: <http://incommunion.org/articles/resources/for-the-peace-fromabove/chapter-7i> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008).

494 Barış çağrısının metnine, şu internet sitesinden ulaşılabilir: <http://incommunion.org/articles/resources/for-the-peace-from-above/chapter-9i> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008).

Barış” adlı bir seminere katılanların ilan ettikleri Syndesmos Deklarasyonu, barıştırma çabalarında Ortodokslar arası dayanışmaya başvurdu, ancak Dünya Kiliseler Konsili’nin Sırp Ortodoks kilisesine karşı var olduklarına inandıkları önyargılı eğilimi de güçlü bir biçimde eleştirdi.⁴⁹⁵

Bu toplantılar, girişimler, ifadeler ve istekler, savaş ve barışa dair Doğu Ortodoks görüşlere yönelik çağdaş zorluklar hakkındaki tartışmaları, mevcut teolojik ve kilise tarihi araştırmalarında önemli bir konu hâline getirdi. 2003’de İstanbul Ekümenik Patrik Bartholomeos, yalnızca belirli birkaç durumda Ortodoks kilisesinin “baskıya ve şiddete karşı silahlı savunmayı affedebileceğini” ilan ederek geleneksel Doğu Ortodoks patristik ve Bizans din adamlarının savaşa dair kurallarını kesin bir şekilde tekrarladi.⁴⁹⁶ Devletle ve gerçekte ise askerlikle olan yeni ilişkiler modelini tanımladıktan on yıl sonra 2000’de Rus Piskoposları Jübile Konsili, inanç hakkında aşırı derecede önemli bir açıklama yayımladılar.⁴⁹⁷ Açıklamada Hristiyan adil savaş geleneğinin çok daha sistematik Ortodoks yaklaşımının nadir bir yorumunu geliştiren “Savaş ve Barış”a dair bir bölüm bulunur.⁴⁹⁸ Bu açıklamanın daha önceki bir bölümü, “Kilise ve Ulus”, ulusal azizlerin ve kilise adamlarının işgalcilere karşı savunma savaşını kutsadıkları örneklerle göndermelerde bulunur. Bu örnekler, Moskovalı Aziz Filaret’in, inancın ve anavatanın savunucularının cennet yaşamını ve taçlarını kazanacaklarını ilanını da içerir.⁴⁹⁹

495 Kydonia ve Apokoronos, Chania, Girit metropoliti tarafından Ekim 1994’te ev sahipliği yapılan “The Declaration of the Syndesmos War and Peace in Europo Seminar”, şu internet sitesinden ulaşılabilir: <http://incommunion.org/articles/resources/for-the-peace-from-above/chapter-9i> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008).

496 Patrik I. Bartholomeos, *Cosmic Grace-Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew*, ed. John Chrysavgis. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

497 Kutsal Piskoposlar’ın Rus Ortodoks kilisesi Konsili, “The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church”, 2000, İngilizce tercüme Moskova Patrikliğinin websitesinden ulaşılabilir: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=90i> (her zaman ulaşılabilir değil); ed. ve yay. haz. St. Innocent/ Firebird Videos, Audios & Books available at <http://incommunion.org/articles/the-orthodox-church-and-society/introductioni> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008).

498 İngilizce tercüme internete şu adresten ulaşılabilir: <http://incommunion.org/articles/resources/the-orthodoxchurch-and-society/viii> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008).

499 İngilizce tercüme internete şu adresten ulaşılabilir: <http://incommunion.org/articles/resources/the-orthodoxchurch-and-society/iii> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008). Bu bağlamda bk. Moskovalı Aziz Filaret’in askeri bir kilisenin takdisine yönelik ilginç (ilk kilisenin ordu ve askerler arasında kurulduğunu tasavvur eden) bir vaazından özetlere şu internet sitesinden ulaşılabilir: <http://incommunion.org/articles/resources/for-the-peace-from-above/chapter-5i> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008).

“Savaş ve Barış” hakkındaki Ortodoks öğretiyi dair bölüm, savaşı kardeş karşı düşmanlığın ve Tanrı’nın bahsettiği özgürlüğün insan tarafından suiistimalinin yol açtığı, koşullu olmayan bir kötülük olarak gören geleneksel Ortodoks görüşünün açık bir ifadesiyle başlar. Ancak açıklama daha sonra kötü ve istenilmeyen bir şey olmasına rağmen savaşın zorunlu olduğu durumları belirler: ulusun kendini savunması, komşuların savunması ve “ayaklar altına alınmış olan adaletin eski hâline iadesi” (savaşın meşrulaştırılması için oldukça geniş kapsamlı seçenekler sunabilecek neredeyse seküler bir formülasyon). Bu örneklerde savaşa başvurmayı meşrulaştırmaya yönelik açıklama, (yukarıda iktibas edildiği şekliyle) Filozof Aziz Konstantin Kiril’in *Vita*’sındaki bütün bir olayı yeniden üretir ve böylece “Slavların Havarisi” de, 1918’de Patrik Tikhon gibi, adil savaş doktrininin Yuhanna 15: 13’e dayandırır. Bu, Kilisenin adil savaş gibi ilkeleri takip eden askerlerin Hristiyani erdemlerine yönelik yüksek saygısının bir sebebi olarak verilir ve onları azizler listesine dâhil ederek ödüllendirir. Keza Matta 26: 52 (“Kılıcı alanlar, kılıçlı yok olacaklar”), “ahlaki olmayan vasıtalarla” bir kimsenin ülkesine hizmet etmesinin imkânsız olacağını açıklayan bu adil savaş formülasyonu için kutsal metin temeli olarak kullanılır. Açıklama, Aziz Augustine’in öğretilerine dayandığı şekliyle Batı Hristiyan adil savaş geleneğinin geleneksel *jud ad bellum* ve *jus in bello* şartlarını ayrıntılı biçimde yeniden üreten önemli bir adım atar. Önemli bir şekilde bu belge, *jus in bello* normlarıyla ilgili olarak Ortodoks öğretilerini karakterize etmek için Sirak 8/ 8, Yuhanna Birinci Mektup 2: 16 ve Romalılara Mektup 12: 21-22’ye yönelik kutsal kitap atıflarını kullanarak bu şartların bazılarını yeniden tanımlamaya çalışır. Bu, daha önce işaret edildiği gibi, genel olarak meşrulaştırılabilir savaşa dair Doğu Ortodoks düşüncesinde geniş ilgiye mazhar olmayan bir konudur. Belge ayrıca, Rus Kilisesinin Hristiyan askerî eğitimi ve askerî vaizlerin görevlerine yönelik hususi ilgisini açıkça dile getirir. “Savaş ve Barış” bölümü, Doğu Ortodoks barış kavramlarının ayrıntılı bir yorumuyla sona erer. Rus Kilisesinin ulusal ve uluslararası barış çabalarına, onun herhangi bir savaş ve şiddet propagandasına yönelik muhalefete bağlılığını ilan ederek biter.

Bu inanç açıklamasının, Rus Kilisesinin Sovyet Rusya sonrasındaki gittikçe artan mevcut dinî, toplumsal ve hatta siyasi rollerini belirlemeye yönelik önemini olduğundan fazla göstermek zordur. Bu dokümanın, dev-

letin dinî siyasetleri için bir temel kabul edilebileceği bile ileri sürülmüştür. 1990'larda Rus Kilisesi, Rusya'nın iç savaşın eşiğinde olduğu 1993 Ekim'inin başlarındaki Rus anayasa krizi sırasında Patrik Aleksey'nin güçlü Moskova barış çağrısı ya da aynı yıl yaşanan askerî karşılaşmaları sırasında Azerbaycan ve Ermeni dinî cemaat liderlerini, barışı yeniden inşa konuşmaları için bir araya getirmeye yönelik Rus Kilisesinin girişimi gibi barış yapma çabalarına dâhil olmuştu.⁵⁰⁰ Aynı zamanda Rus Kilisesinin açık bir şekilde ifade edilmiş adil savaş doktrini, Kilise ve askeriye arasındaki ilişkileri gözle görünür bir şekilde güçlendiren ve bu sürecin (Rus kilise adamlarının Çeçenya'daki savaşa yönelik duruşlarındaki bazı değişimleri de içeren) çeşitli tezahürleri çerçevesinde görülmelidir.⁵⁰¹

Son olarak (Ukrayna'daki Ortodoks ve Uniyat cemaatler⁵⁰²⁺ arasındaki ilişkiler gibi meselelerle alakalı) muayyen Rus din adamları çevrelerinde yeni-Slavofillik ve/veya ekümeniklik karşıtlığı ve Katolik karşıtı söylem ve kampanyaların etkisi kabul edildiğinde bu doktrinin resmî ifadesinin Batı Hristiyan adil savaş düşüncelerini tartışmalı olmayan bir bağlama dâhil etmiş olması kesinlikle önemlidir.

Savaşa dair Doğu Ortodoks tutumların bu mevcut yeniden teyit ve formüle edilişi, Bainton'un savaşa yönelik tarihsel Hristiyan tutumlarını üçlü taksiminin (pasifizm, adil savaş ve Haçlı seferi) modern öncesi ve modern Doğu Ortodoksluğuna uygulanmasına yönelik önemli etkilere sahiptir. Bainton'un üçlü taksimindeki üçüncü unsur (Haçlı seferi), genel olarak savaşa yönelik modern öncesi Doğu Ortodoks yaklaşımlarında olmamasına karşın Ortodoks Doğu Avrupa'daki dinî-ulusal ideolojilerin XIX. ve XX. yüzyıldaki teşekkülü, onların çeşitli biçimlerinin bir kısmında "Haçlı seferi" (veya yeni-Haçlı seferi) söyleminin unsurları şeklinde tanımlanabilecek

500 Patrik Aleksey'in Ermenistan ve Azerbaycan'daki duruma yönelik barış çağrıları ve ortak ifadelerine şu internet sitesinden ulaşılabilir: <http://incommunion.org/articles/resources/for-thepeace-from-above/chapter-9i> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008).

501 Rus Ortodoks kilisesi ve askeriye arasındaki ilişkiler ve onların Rus kilise adamlarının Çeçenya'daki savaşa yönelik tutumları üzerindeki etkisine dair mesela bk. Zoe Knox, *Russian Society and the Orthodox Church. Religion and Russia after Communism*. London ve New York: Routledge Curzon, 2005, s. 123-125.

502 Katolik kilisesinin kökeni çok eski tarihlere uzanan misyonerlik faaliyetleri sonucu kendi ayin usullerini ve dillerini devam ettirmekle birlikte, Papalığın otoritesini kabul etmiş olan Doğu Ortodoks Kiliselerine verilen isimlerden biridir. Diğerleri ise Doğu Katolik kiliseleridir. Bunlar arasında: Keldani Katolik kilisesi, Maruni kilisesi, Melkit kilisesi, Kıptı Katolik kilisesi, Rum Katolik kilisesi, Süryani Malabar Katolik kilisesi, Ermeni Katolik kilisesi, Bulgar Katolik kilisesi vs. sayılabilir. —çev.

olan şeyin ortaya çıkışına neden oldu. Bu karmaşa dönemi boyunca tarihsel olarak hâkim olan barışçıl Doğu Ortodoks kilisesine özgü duruş, yüksek derecedeki Ortodoks din adamları çevrelerinde ve “normatif” Ortodoks teolojisinde bile etkili olmaya devam etti. Bu, yakın zamanlarda kategorik olarak Ekümenik Patrik Bartholomeos ve birçok kıdemli Ortodoks kilise adamı tarafından ve resmî Ortodoks toplantılarında yayımlanan açıklamalarda tekrarlandı. Aynı zamanda Rus Kilisesi, daha önce parçalı ve çelişik bir şekilde ifade edilmiş olan Ortodoks adil savaş geleneğinin yeni bir versiyonunu sistematize etmeye yönelik teşebbüste de bulundu.

1980’lerden itibaren hem eski Yugoslavya’da hem de Yakın Doğu’da ardı ardına yaşanan askerî çatışmaların Ortodoks tarihçileri, -hem Ortodoks gelenek içinde hem de genel olarak Hristiyanlıkta- modern savaş durumunun haklılığı ve arzu edilebilirliğiyle ilgili teolojik ve ahlaki problemleri daha sistematik olarak ele almaya zorladığı hususunda pek şüphe yoktur. 2003’te Alexander Webster tarafından ileri sürülen dinî-tarihsel model, semptomik olarak Doğu Ortodoksluğundaki barışçı ve pasifist tutumların tarihsel hâkimiyetine dair geleneksel tezi gözden geçirerek yeniden düzenlemeyi hedefler. Webster’in alternatif modeli, savaşı zorunlu bir kötülükten daha ziyade “daha az iyi” kabul ederek ve “adalet teolojisine” bağlı kalarak patristik dönemden itibaren kesintisiz ve tutarlı bir Doğu Ortodoks haklı savaş geleneğini yeniden inşa eder.⁵⁰³ Webster’in yeniden inşası keza, barışçıl tutumların hâkimiyeti ve modern Doğu Ortodoksluğunun adil savaş düşüncesini reddi, Batı dünyasında bir Ortodoks diasporanın ortaya çıkışı kadar modern dönemde Katolik ve Protestan dinî düşüncesindeki bazı eğilimlerle olan ekümenik ve teolojik temaslardan kaynaklanan yanlış anlamaları temsil ettiği varsayımını da içerir.⁵⁰⁴ Webster’in modeli ve iddiaları, teklif edilen yeniden inşaların Ortodoks tarihine ve düşüncesine Thomas Aquinas’inkine benzeyen bir adil savaş kavramsal çerçevesini empoze ettiği ve modern savaş vasıtalarıyla ilişkili bazı çok önemli *jus in bello* meselelerini görmezden geldiği şeklinde güçlü bir muhalefet ve karşı argümanlarla⁵⁰⁵ karşılaştı.⁵⁰⁶ Adil savaşın zorunlu bir kötülükten daha ziyade ahlaki bir iyi olarak görüldüğü Doğu Ortodoksluğundaki meşru

503 Webster, “Justifiable War as a ‘Lesser Good’”, s. 51.

504 *a.g.e.*, s. 54-57.

505 *bk.* yukarıdaki 453 nolu dipnot.

506 Pratt, “Dual Trajectories and Divided Rationales”, s. 90-93; Philip LeMasters, “Justifiable War: Response #4”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 47 (1), 2003: 77-82, s. 80-81.

savaş geleneğinin sürekli varlığı teorisi, bu sebeple onun eleştirmenleri tarafından skolastik mantığın uygulanması ve Thomistik bir adalet anlayışı vasıtasıyla savaş ve barışa dair Ortodoks görüşlerin revizyonuna ve modernize edilmesine yönelik bir teşebbüs olarak görülmeye başlandı. Doğu ve Batı Hristiyanlığının savaş ve adalet anlayışlarının bir neticesi olarak ortaya çıkan birlikte yaşamları, gerçekten de modernlik ve onun gelen zorluklar kabul edilmiş bir Ortodoks adil savaş teorisinin kavramsallaştırılmasına dair teolojik bir çaba olarak tanımlanabilir. Muhtemelen, böyle bir yeni “Batılaştırılmış” Ortodoks savaş teorisi için temeli az çok tesis ettikten sonra Alexander Webster’ın, militan İslam’ın Batı medeniyeti için gittikçe artan tehditlerine karşı verilecek ortak Doğu ve Batı Hristiyan askerî bir cevabı meşrulaştırmaya yönelik duyulan ihtiyaç karşısında savaş açmaya dair klasik Doğu ve Batı geleneklerini ıslah etmeyi ve uyumlulaştırmayı hedefleyen kitabın ortak yazarlarından birisi olması da önemlidir.⁵⁰⁷

Aynı zamanda doğası gereği barışçıl Ortodoks öğretilerinin adil savaş doktrinleri formülasyonunu dışladığı şeklindeki geleneksel ve yaygın olarak kabul edilen görüş, yalnızca önde gelen Ortodoks kilisesi mensupları değil aynı zamanda hem tek tek hem de grup açıklamaları olarak Ortodoks teologlar tarafından da güçlü biçimde teyit edilmeye devam etti.⁵⁰⁸ 1991’de I. Körfez Savaşı’yla alakalı kamuoyuna yönelik bir açıklamada Amerika’daki Ortodoks Kilise Piskoposlar Kutsal Sinodu, savaşın asla teolojik olarak meşrulaştırılamayacağını iddia eden adil savaş teorisinin Ortodoks teolojik geleneği yansıtmadığını ilan ettiler. Batı-Hristiyan tarzı adil savaş sistemlerinin gerçekten Ortodoksluğa uygun olup olmadığı ve Ortodoks teolojik etik düşüncesinin adalet ve barış yapma sürecinin yeni bir anlayışı vasıtasıyla pasifizm ve adil savaş teorisini bir araya getirmeye uğraşıp uğraşamayacağına dair sorular yeniden soruldu.⁵⁰⁹

507 Alexander F. C. Webster ve Darrell Cole, *The Virtue of War. Reclaiming the Classic Christian Tradition East and West*. Salisbury, MA: Regina Orthodox Press, 2004.

508 George Dragas, “Justice and Peace in the Orthodox Tradition”, G. Limouris (ed.), *Justice, and Peace and Integrity of Creation: Insights from Orthodoxy*. Geneva: WCC Publications, 1992, s. 42; Harakas, *The Wholeness of Faith and Life*, s. 155-157; Metropolitan Isaiah, Denver Diya-kozlüğünün Piskoposu, “The Undeclared War Against Yugoslavia. A Christian Perspective”, 6 May 1999, şu siteden ulaşılabilir: <http://www.serfes.org/orthodox/waragainstyugoslavia.html> (Erişim tarihi 14 Ekim 2008). Keza bk. “Orthodox Perspectives on Justice and Peace” hakkında 1989 yılında Ortodoks teologlarının Minsk toplantısının sonunda Ortodoks Kili-se’deki “adil savaş teors”inin yokluğunu teyit eden ifade, G. Limouris (ed.), *Justice, Peace and Integrity of Creation: Insights from Orthodoxy*. Geneva: WCC Publications, 1992, s. 17-18.

509 Pratt, “Dual Trajectories and Divided Rationales”, s. 93-94; keza bk. Harakas, “The Morality of War”, 1981, s. 86-87.

Modern Ortodoks düşünce, kesinlikle bu tür farklı ve yeni anlayışları harekete geçireceği düşünülen teolojik ve ahlaki düşüncenin zengin bir mirasına dayanabilir. Bu arada, Ortodokslukta barışseverlik ve haklı savaşın birlikte var oluşuna dair evrilen tartışmalar, yalnızca ekümenik ve Ortodokslar arası temaslar ve diyalog için de oldukça yardımcı olabilir. Savaş ve barış hakkındaki klasik Doğu Ortodoks ve Bizans görüşlerinin incelenmesinin, bir “Bizans” bakış açısı vasıtasıyla savaş ve barışın git-tikçe artan hayati meselelerini dikkate almayı mümkün hâle getireceği ileri sürüldü. Bu Bizans bakış açısı Batı Hristiyan geleneğinde çok az bilinmekte ancak yeterli “ortak referans” noktaları sağladığı gibi vaat edici yeni yönler de sunabilir.⁵¹⁰

Şiddete ve savaşın vasıtalarına yönelik tutumlarında ortaya çıkan değişimlerle birlikte ana akım Hristiyan ve İslami geleneklerin günümüzdeki fundamentalizasyonu dikkate alındığında bu tür incelemeler ve tartışmaların tamamı çok daha ihtiyaç duyulur hâle geldi. Yine bu bağlamda, Ortodoksluğun dört kadim Doğu patrikliğinin, dinlerarası diyalog geleneği ve İslam’la muvakkat bir anlaşma (*modus vivendi*) arayışlarının yanı sıra ulusal davalarla bağdaşmayan tarihsel deneyimlerinin incelenmesi de bazı değerli yeni anlayışlar sağlayabilir.

Güç kullanımına dair patristik, Orta Çağ ve modern Doğu Ortodoks geleneklerinin kaynaklarının daha detaylı bir biçimde incelenmesine ve yayımlanmalarına kesinlikle çok daha fazla ihtiyaç duyulduğu açıktır; bu geleneklerden bazıları Hristiyanların savaş ve barış yapma konusundaki tutumlarının çeşitliliğinin daha iyi anlaşılmasına zarar verecek şekilde büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Bu tür araştırmalar, yalnızca bütün olarak monoteistik geleneklerdeki savaş ve barışa yönelik görüşlerin tarihsel dönüşümüne dair bilgimizi zenginleştirmeyecek, aynı zamanda askerî çatışmaların ve nükleer silahların çevre üzerindeki etkisi kadar saldırgan dinî-ulusal ideolojilerin yükselişi ve yanlış kullanımından insani müdahale ve önleyici savaşın meşruiyetine varıncaya kadar değişen savaş ahlakındaki birtakım hayati problemlere mevcut dinî cevaplar arayışında çağdaş bir geçerliliğe de sahip olacaktır.

510 Miller, “Introduction”, s. 1-3b

VIII

Protestan Hristiyanlıkta Savaş Normları

Valerie Ona Morkevicius

Protestan adil savaş düşüncesi Katolik muadiliyle çok fazla ortak noktaya sahiptir. Reformasyonun babaları Martin Luther ve John Calvin, siyasi gücü muhafazakâr olarak gördüler ve genel manada Katolik -özellikle de Augustine ve Aquinas'nın- adil savaş düşüncesini kendi teolojik bakış açılarından değerlendirler. Onlar da Reformasyon'un ruhuna uygun şekilde doğrudan Eski ve Yeni Ahit'ten yararlandılar. En nihayetindeyse yeni ortaya çıkan Protestan kiliselerinin büyük kısmı ve onların modern ardılları adil savaş teorisini kabul etti.

Adil savaş teorisini kabul etmek teolojik olduğu kadar siyasidir de. Luther ve Calvin, dünyevi düzen için zorunlu, tanrısal olarak emredilmiş kabul edilen Orta Çağ yönetim anlayışına sadık kaldılar. Aynı zamanda siyasi açıdan, koruma hususunda aynı duyguları paylaşan prenslere güvendiler. Cenevre bile Calvin'e bir Protestan teokrasisi tesis etmek için fırsat sundu. Son beş yüzyıldan daha uzun zamandır müstakil ve tanınmış birçok Protestanlık kolu (*denomination*) şiddeti meşrulaştırma meselesini zorunlu hâle getirerek devlet kiliselerine dönüştüler.

Bu Protestanlık kollarının çeşitliliği Protestan düşüncesinin savaş hakkındaki düşüncesini sistematik olarak betimlemeyi zorlaştırdı. Reformasyon'dan sonraki beş yüzyılda evrilen bu kollar, farklı tarihsel ve ulusal durumlarda gelişti ve çok çeşitli kurucu soy kütüğü iddiasında bulundular. Protestan adil savaş düşüncesi hakkındaki bu tartışmayı temellendirmek amacıyla bu bölüm Protestanları tarihsel olarak yerleşik beş geniş grup şeklinde ele alacaktır: Lutherciler, Kalvinciler, Anglikanlar, Evanjelikler ve Anabaptistler. Her bölünmenin içinde sayısız bağımsız grup vardır. Pratikte bunların her biri büyük farklılık gösterir (ve biri diğerini aynı Protestan ailesine ait kollarının üyeleri olarak bile kabul etmeyebilir). İlk üçü -Lutherciler, Kalvinciler ve Anglikanlar ve onlardan neşet eden kiliseler-,

sık sık devlet kiliseleri ya da en azından baskın toplumsal güçler olmuştur. Bu üç Protestan aile, adil savaş teorisini Katolik gelenekten miras aldıkları şekliyle büyük ölçüde kabul ettiler. Protestan kollarının ve sektlerin geniş bir grubu olan Evanjelistler, kendi tarihsel kökenlerini ilk üç geleneğin birine veya birden fazlasına götürür. Onların savaş hakkındaki inançları, kökenleri kadar çeşitlilik gösterir. Anabaptistler, birkaç önemli istisna dışında, pasifizmi kabul eden “Barış Kiliseleri”ni kapsar.

Bu bölüm Protestanların savaş hakkındaki görüşlerinin üç varyantını ele almaktadır: Adil savaş geleneği, pasifizm ve Haçlı seferi. Bunlardan en çok ilgi çeken –tartışmasız bir biçimde onu iddia edenler, siyasi, toplumsal ve demografik bakımdan en baskın Protestan kolları olmuştur– adil savaş geleneğidir.

Protestan adil savaş geleneği

Lutherci, Kalvinci ve Anglikan gelenekler ve onların ardıllarının birçoğu, Katolik seleflerinden miras aldıkları geleneksel adil savaş teorisini onaylayıp devam ettirdi. Bu üç gelenek içindeki tanınmış otonom kollar açıkça bu teorinin Kilise doktrininin bir parçası olduğunu ilan etti.⁵¹¹

Bu kısım XVII. yüzyılda Grotius ve Pufendorf’un ve XX. yüzyılda Tillich, Barth, Niebuhr ve Ramsey’in katkılarını dikkate almadan önce XVI. yüzyılda Luther ve Kalvin’le başlayarak adil savaş geleneği içinde yer alan etkili düşünürleri araştıracaktır. Sistematik tarihsel bir anlatı inşa etmeye teşebbüs etmekten daha ziyade tek tek bu düşünürler üzerine odaklanarak adil savaş söylemini kendisine özgü kutsal metinlerin serpiştirildiği otoriter bir gelenek olarak ele alan, kabul edilmiş realizme kanonik bir alternatif sunan Jean Bethke Eshtain’in rehberliğini takip ediyorum.⁵¹²

Protestan adil savaş düşüncesinin temelleri

Martin Luther (1483-1546) zamanının en önde gelen reformcusuydu ve Protestanlık üzerinde dikkate değer bir etkiye sahip oldu. Saxony’de doğdu Babası onu hukuk çalışması için üniversiteye gönderecek kadar

511 Paul Ramsey, *The Just War: Force and Political Responsibility*. Lanham, MD: Rowman&Littlefield, 2002, s.xxi.

512 Jean Bethke Elshtain, “Epilogue: Continuing Implications of the Just War Tradition”, Jean Bethke Elshtain (ed.), içinde: *Just War Theory*. New York, NY: New York University Press, 1992, s. 323.

zengindi.⁵¹³ Ancak 1505'te yıldırım çarptıktan hemen sonra birdenbire bir Augustinci manastıra girdi. Katolik kilisesindeki ana reformlar için açıkça çağrı yapan Doksan Beş Tezi, 1517'de ortaya çıktı.

Dönemin Almanya'sındaki yükselen siyasi istikrarsızlık açıkça Luther'i barış ve düzen özlemi içinde bırakmıştır. O, adil savaşla meşgul olan bir prensi hasta bir uzvu kesen bir cerraha benzetir; savaş da ortak yarar için bazı şeyleri kurban etmek gibidir. Eğer prens güç kullanmasaydı “dünyadaki her şey mahvolurdu... Bu yüzden böyle bir savaş sonsuz ve ölçülemez bir barışın eksikliğini önleyen çok kısa bir barış eksikliğidir.”⁵¹⁴ Aquinas için olduğu gibi Luther için de başlangıç noktası bu sebeple adil otorite meselesidir.⁵¹⁵

Luther, -adil olmayacak şekilde uygulandığında bile- devlet gücüne boyun eğme lehinde isyanı kınar. İsyen hem Hristiyan hem de tabii hukuku ihlal ettiğinden hoş görülemez. 1525 Köylüler Savaşı arifesinde Luther, prenslere köylülerin isteklerini dikkate almaları ve onların kızgınlıklarını adaleti uygulayarak yatıştırmaları hususunda yalvarır. Savaşın sonucunun önceden kestirilemeyeceği hususunda onları uyarır: “Onlarla savaşa başlamayın, çünkü nasıl sona ereceğini siz bilemezsiniz.”⁵¹⁶ Ancak köylüleri buna teşvik eden sebeplere yönelik sempatisine rağmen Luther onları silahlı isyana karşı uyarır. Pavlus'tan iktibasla otoriteye boyun eğme yükümlülüklerini hatırlatır.⁵¹⁷ Büyük adaletsizliklere maruz kalıyor olsalar da Hristiyanlar olarak köylüler “adaletsizliğe karşı mücadele etmemek, kılıç kuşanmamakla ... ancak yaşamlarından ve mallarından vazgeçmekle” yükümlüdürler.⁵¹⁸ Buna karşın “günahkâr bir tiran, kötü bir savaşa nazaran çok daha hoş görülebilirdir.”⁵¹⁹ İsyen “büyük bir ateşin ... saldırması ve büyük bir toprağı harap etmesi [gibidir] ... o,

513 Lisa Sowle Cahill, *Love Your Enemies: Discipleship, Pasificism, and Jus War Theory*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1994, s. 101.

514 Martin Luther, “Whether Soldiers, Too, Can be Saved”, çev. Charles M. Jacobs, J. M. Porter (ed.), *Luther: Selected Political Writings*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1974, s. 103.

515 James Turner Johnson, “Aquinas and Luther on War and Peace: Sovereign Authority and the Use of Armed Force”, *Journal of Religious Ethics*, 31 (1), 2003: 16.

516 Martin Luther, “Admonition to Peace: A Reply to the Twelve Articles of the Peasants in Swabia” çev. Charles M. Jacobs, Porter (ed.), *Luther: Selected Political Writings*, s. 72.

517 a.g.e. s. 74.

518 a.g.e., s. 78.

519 Luther, “Whether Soldiers, Too, Can be Saved”, s. 109.

dullar ve yetimler bırakır ve her şeyi alt üst eder, en kötü hastalık gibi.”⁵²⁰ Bir asi basit bir katilden daha kötüdür çünkü o, “bizatihi başa saldırır ve onun sözlerinin ve görevinin uygulanmasına müdahale eder.”⁵²¹ Bir katilin cezalandırılması, prensle bırakılabilir olmakla birlikte herhangi iyi bir vatandaş kamu düzenini korumak için bir asiyi yakalayabilir ve cezalandırabilir -ve bunları yapmalıdır da-.

Luther’in isyan tanımını oldukça kendine hastır. Augsburg Kurultayı, 1530’da Reformasyon’dan kaynaklanan her türlü heresiliğin imparatorluktan kaldırılabilceğini ilan etmesiyle Luther Protestanlara kendilerini savunmanın isyan olmadığı hususunda tavsiyede bulunur ve askerleri, eğer onlara bu hareketi güç kullanarak bastırmalarını emrederse imparatora itaat etmeye teşvik eder.⁵²² Protestanlar ilk eylem olarak şiddete başvurmadıkları müddetçe dünyevi otoritelerin müdahalesine karşı fiziki savunma isyan sayılamaz. Bu akıl yürütme Luther’in, “iki krallık”ın ayrı olduğuna dair inancından kaynaklanır: Prensler, manevi meselelere müdahale ederek kendi dünyevi otoritelerinin sınırlarını aşarlar. Heresilik, savaş için meşru bir sebep olamaz.

Luther’in adil otorite ilkesi, eşit şekilde savaş ve barış için de geçerlidir. sahip oldukları konumlar siyasi liderlere Tanrı tarafından bahşedilmiştir ve düzeni devam ettirmek için güç kullanma hakkı Hristiyanlarla sınırlı değildir: “Kâfir bir yönetici bile cezalandırma hakkına ve otoritesine sahiptir.”⁵²³ Tiranların cezalandırılması Tanrı’nın ellerine bırakılmalıdır.⁵²⁴ Köylülerin İsyanı durumunda Luther prenslere, Tanrı’nın hizmetçileri olduklarını ve eğer “bazılarını cezalandırarak ve bazılarını koruyarak” görevlerini yerine getirmede başarısız olurlarsa bizatihi “bu halkın işlemiş olduğu her türlü cinayetin ve kötülüğün sorumlusu hâline gelecekleri” hususunu onlara hatırlatır.⁵²⁵

520 Martin Luther, “Against the Robbing and Murdering Hords of Peasants”, çev. Charles M. Jacobs, Porter (ed.), *Luther: Selected Political Writings*, s. 86.

521 Martin Luther, “An Open Letter on the Harsh Book Against the Peasants”, çev. Charles M. Jacobs, Porter (ed.), *Luther: Selected Political Writings*, s. 97.

522 Martin Luther, “Dr. Martin Luther’s Warning to His Dear German People”, çev. Martin H. Bertram, Porter (ed.), *Luther: Selected Political Writings*, s. 136, 139.

523 *a.g.e.*, s. 87. Keza bk. “An Open letter on the Harsh Book Against the Peasants”, s. 97-98: “Bir Türk’e hizmet etsem ve Efendimi tehlikede görsem bile, manevi görevimi unuttur ve kalbim attığı müddetçe hançeri saplar ve baltayla parçalardım. Eğer bunu yaparken ölürsem, doğrudan cennete giderim.”

524 Luther, “Whether Soldier, Too, Can be Saved”, s. 109.

525 Luther, “Against the Robbing and Murdering Hoards of Peasant”, s. 87.

Luther'in teolojisi Haçlı seferine izin vermez. Buradaki mesele yine adil otorite meselesidir. Manevi güçler seküler meselelere müdahale edemezler ve bunun aksi de geçerlidir. Macaristan Kralı II. Louis'nin 1526'da Türklerle yenilmesinden sonra Avrupalılar verecekleri uygun karşılığı tartıştılar. Luther Türklere karşı bir savunma savaşının yalnızca meşru olmakla kalmayıp görev olarak da gerekli olduğu kanaatindeydi. Ancak savaşın sebebinin dinî olarak kabul edilmesi ve savaşın hedefinin İslam'ı ortadan kaldırmayı içermesi gerektiği düşüncesine itiraz etti. Luther, savaşı Tanrı'ya karşı saygısızlığından dolayı Hristiyan dünyanın cezalandırılması olarak gördü ve bu yüzden de askerî eylemin “dinî bir Haçlı seferi” değil “seküler bir mücadele” olarak görülmesi gerektiğini ifade etti.⁵²⁶ Ayrıca o, güçlü bir biçimde Avrupa ordusunun “Hristiyan” olarak isimlendirilmesine de itiraz etmiştir. Mesih'in adını şiddetle ilişkilendirecek olması bu itirazının tek sebebi değildir; aynı zamanda “Böyle bir orduda neredeyse beş Hristiyan yoktur ve belki de bu orduda Tanrı'nın gözünde Türklere daha kötü insanlar[ın] olma ihtimalidir de.”⁵²⁷ Ayrıca Luther'in gözünde, dünyevi bir lideri İncil'in savunucusu veya Hristiyan dünyasının başı yapmak yanlıştır. Mutlak anlamda Türklere, “inanma ve istedikleri gibi yaşama”larına izin verilmelidir çünkü “İmparatorun inançsızları ve Hristiyan olmayanları yok etmesi gerekiyorsa işe papadan, piskoposlardan ve din adamlarından başlaması ve belki de ne bizi ne de kendisini bağışlaması gerekirdi.”⁵²⁸

Kitab-ı Mukaddes'i dikkatli okuyuşu, Luther'in adil savaş teorisinin şiddete karşı şarta bağlı hoşgörüsüyle İncil'in aşıkâr pasifizmi arasındaki gerilimin kuvvetle farkına varmasına yol açtı. Bu yüzden o, devletin düzeni sürdürmek üzere şiddet kullanımına izin verirken bile bireysel şiddetsizliği vurgular. Luther'in çalışmasında adil savaş teorisi yalnızca “iki krallık teorisi” ışığında anlaşılabilir. Bu Augustinci düşünce, Hristiyanların eş zamanlı olarak iki alanda ikamet ettiğini kabul eder: biri manevi mükemmel, öteki dünyevi ve doğası gereği günahkâr olan dünya. Luther, bizim dünyamızın doğası gereği bozulduğunu ve bu yüzden de devletin “zorlayıcı ve şiddet içeren” işlevine masumu korumak adına ihtiyaç duyulduğunu söyler.⁵²⁹

526 Martin Marty, “Can Soldiers Be Saved?”, *Christian Century*, 120 (12), 14 June 2003.

527 Martin Luther, “On War Against Turk”, çev. Charles M. Jacobs, Porter (ed.), *Luther: Selected Political Writings*, s. 123

528 a.g.e., s. 129.

529 Calill, *Love Your Enemy*, s. 108.

İdeal dünyayı zamanın sonuyla bir tutmaktansa Luther, onun bireysel Hristiyan yaşamında mevcut olduğunu tahayyül ediyordu. Tabii ki, o devamlı surette okuyucularına “hakiki” Hristiyanların sayısının gerçekten çok az olduğunu hatırlatır; dolayısıyla dünyevi otoriteye, dünyevi barışı muhafaza etmek için ihtiyaç duyulmaktadır.⁵³⁰ Bu sebeple Luther’in siyaseti çok realisttir: “Kesinlikle, Hristiyanların ne yasaya ne de kılıca tabi olmadıkları ve her ikisine ihtiyaç duymadıkları doğrudur. Ancak onu Hristiyani... bir tarzda yönetmeye çalışmadan önce dikkatli ol ve dünyayı gerçek Hristiyanlarla doldur.”⁵³¹

İki krallık teorisine başvuran Luther adaleti ve düzeni sağlamak adına Hristiyan olmayanlara karşı “Hristiyani bir tarzda” kılıç taşımanın mümkün olduğunu ileri sürer.⁵³² O bunu şöyle açıklar: “Merhametten söz eden Kutsal Kitap paragrafları Tanrı’nın Krallığı ve Hristiyanlar için geçerlidir, dünya krallığı için değil.”⁵³³ “Dünya krallığının sertliği ve gazabı, merhametsizlik olarak görülebilir” olmakla birlikte masumlar için adaleti sağladığından gerçekte Tanrı’nın merhametinden daha az bir merhamet değildir.⁵³⁴ Bu yüzden “Hiçbir Hristiyan kendisi ve kendi davası uğruna kılıç kullanmayacak veya kullanmak istemeyecek olsa da bir başkası adına ..., kötülüğü bastırmak ve dindarlığı savunmak adına onu kullanabilir ve kullanmalıdır.”⁵³⁵

Augustine’i takiben Luther de askerlik mesleğiyle askeri birbirinden ayırır. Askerin (veya hâkimin veyahut celladın) işi bizatihi zorunlu hatta “doğru ve ilahidir”, ancak askerin iyi bir insan olup olmadığı yalnızca ona bağlıdır.⁵³⁶ Luther’in askerlik mesleğini meşrulaştırması onun Yeni Ahit yorumuna dayanır. Ne İsa ne de Vaftizci Yahya açıkça askerlik mesleğini yasaklamadığından dünyevi kılıcın ve yasanın günahkârın cezalandırılması ve dürüstün korunması amacıyla kullanılabileceğinin Tanrı’nın iradesi olduğu “yeteri kadar kesin ve açık” olmalıdır.⁵³⁷ Keza

530 Martin Luther, “Temporal Authority: To What Extent It Shoul Be Obeyed”, çev. J. J. Schindel, *Luther: Selected Political Writings*, s. 54.

531 *a.g.e.*, s. 56.

532 *a.g.e.*, s. 57.

533 Luther, “An Open Letter on the Harsh Book Against the Peasants”, s. 92-93.

534 *a.g.e.*, s. 93.

535 Luther, “Temporal Authority”, s. 59.

536 Luther, “Whether Soldiers, Too, Can Be Saved”, s. 101-102.

537 Luther, “Temporal Authority”, s. 52.

Luther, havarilerin Hristiyanlara asker olmayı yasaklayacak fırsatları olduğunu ancak böyle yapmadıklarına dair birkaç Yeni Ahit olayının da altını çizerek: Yuhanna ücretlerine razı olmalarını söyleyerek askerlerin çağrısını teyit etti ve Petrus, yüzbaşı Cornelius'u mesleğini terk etmesini söylemeksizin ihtida ettirdi.⁵³⁸

Eğer dünyevi otorite zorunluysa -hatta mutlak iyiye- ve eğer askerlik mesleği Yeni Ahit'te kınanmamışsa o zaman mantıksal açıdan savaşın kendisi meşru olmalıdır. Luther Romalılara Mektup'u ve Petrus'un I. Mektubu'nu "kılıcın kötüyü cezalandırmak, iyiyi korumak ve barışı muhafaza etmek için kurumsallaştırıldığı gerçeği[nin]..., savaşın ve öldürmenin savaş zamanına ve savaş yasasına eşlik eden her şeyle birlikte Tanrı tarafından kurumsallaştırılmış olduğuna dair güçlü ve yeterli kanıt" olduğunu ileri sürebilmek maksadıyla iktibas eder.⁵³⁹

Dolaylı olarak Luther adil sebebi, savunmanın ifadesi olarak sınırlandırır. Bizatihi savaş, "barış ve itaat" adına "yanlışın ve kötünün cezalandırılması"nı temsil eder.⁵⁴⁰ Savaşı başlatan her kim olursa olsun, savaş sebebi arayan herhangi birinin hatalı olması gibi hatalıdır.⁵⁴¹ Prensler haksızlığa uğramış olsalar bile⁵⁴² kendi feodal beyleriyle savaşmamalıdır. Ancak onlar savunma maksatlı olarak eşitlerine, daha aşağı olanlara ve yabancı hükûmetlere karşı savaşabilirler.

Savaş her zaman son çare olmalıdır. Musevi yasasına işaret eden Luther Hristiyan prensin şiddete başvurmadan önce ilk olarak rakibine "adalet ve barış" sunması gerektiğini vurgular.⁵⁴³ Bu yüzden savaş, yalnızca bir düşman "saldırdığında ve savaşı başlattığında" ve meseleyi yasaya uygun olarak çözmeyi veya hakem ve ortak bir uzlaşma yoluyla çözmeyi reddettiğinde yapılmalıdır.⁵⁴⁴

538 *a.g.e.*, s. 57.

539 Luther, "Whether Soldiers, Too, Can Be Saved", s. 102.

540 *a.g.e.*

541 *a.g.e.*, s. 113-114.

542 Luther, "Temporal Authority", s. 65.

543 *a.g.e.* Keza bk. Martin Luther, "Lectures on Deuteronomy", Jaroslow Pelikan (ed.), *Luther's Works, Volume 9*. St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1960, s. 203. Tesniye 20 ile ilgili olarak Luther, Tanrı'nın Yahudilere, "ilk olarak düşmanlarına barışı teklif etmelerini" emrettiğine dikkat çeker. Yine Luther Virgile atıfta, bunun bazı Gentileler tarafından yerine getirilen bir uygulama olduğunu iddia eder.

544 Luther, "Whether Soldiers, Too, Can Be Saved", s. 114.

Luther adil vasıtalarla ilgilenmez. Eğer sebep adilse zorunlu vasıtalar o zaman mazur görülebilir. Kendini savunma savaşında “çekinmeksizin düşmanı öldürmek, fethedilinceye kadar her türlü savaş metodunu kullanarak onu yağmalamak, yakmak ve yaralamak hem Hristiyan hem de bir sevgi eylemidir.”⁵⁴⁵ Luther’ın Köylülerin İsyanı’nı bastırmaları hususunda seçkinleri teşvik ederken kullandığı dil, hemen hemen kabul edilebilir bir taktiği ifşa eder: “Hiç kimse, akli dinlemeyi reddeden inatçı, katılaşmış ve kör olmuş köylülere karşı merhamet göstermesin; herkes yapabildiği kadar, sanki çılgın köpekler arasındaymış gibi vursun, kessin, bıçaklasın ve öldürsün.”⁵⁴⁶

Yine de Luther meşru savaş taktikleriyle savaş sırasında sıklıkla vuku bulan öteki şiddet eylemleri arasına bir çizgi çeker. Düşmanlar herhangi bir biçimde öldürülebilir olmakla birlikte ordu kendini kontrol edebilir. Luther, Tanrı’nın İsraililere kuşatma sırasında meyve ağaçlarını baltayla kesmemelerini emrettiği Tesniye 20’den faydalanır ve böyle bir Tanrı’nın “bugünlerde bizim barbarlığımızda olduğu gibi düşmanları mağlup ettikten sonra onlara asla kadınlara ve kızlara karşı sefahat ve şehvet içinde öfkelenmelerine ve başka tür şiddette bulunmalarına izin veremeyeceği” sonucunu çıkarır.⁵⁴⁷ Zaferden sonra kendine hâkim olunmalı ve teslim olana barış ve merhamet sunulmalıdır.

İnsafı olma ihtimali de vardır. Bir yandan Luther, “vicdani hassasiyetleri nedeniyle”, Hristiyanların savaşa katılabileceğini reddeden barış yanlılarına karşı çıkar ve Luka’da Vaftizci Yahya’nın yeni vaftiz edilen askerlere maaşlarıyla yetinmelerini söylediği pasaja işaret eder.⁵⁴⁸ Vatandaşlar sebebin yanlış olduğuna kani olmadıkları sürece savaşta efendilerini takip etmek zorundadır. Ancak eğer sebep adil değilse seçimlerinin sonucu her ne olursa olsun onlar “ne savaşmalı ne de hizmet etmeli”dir.⁵⁴⁹

Lutherci Augsburg İtirafı (1531) Madde 16, adil savaş doktrinini Kilise doktrini ve kutsal olarak benimsemiştir:

⁵⁴⁵ Luther, “Temporal Authority”, s. 66.

⁵⁴⁶ Luther, “An Open Letter on the Harsh Book Against the Peasants”, s. 94.

⁵⁴⁷ Luther, “Lectures on Deuteronomy”, s. 204. Keza bk. Luther, “Temporal Authority”, s. 66: “İnsan günahın farkında olmalı ve başkalarının karılarına ve bakirelere tecavüz etmemeli.”

⁵⁴⁸ Luther, “Whether Soldiers, Too, Can Be Saved”, s. 116.

⁵⁴⁹ *a.g.e.*, s. 117.

Aramızda dünyadaki bütün yönetimlerin ve müesses bütün idarelerin Tanrı tarafından iyi düzen adına tesis edildiği ve emredildiği ve Hristiyanların günahsız olarak sivil memurluklar işgal edebilir veya prenslere ve hakimlere hizmet edebilir, imparatorluk ve mevcut yasalara uygun olarak hükümler verebilir ve cezaları uygulayabilir, kılıçla kötülerini cezalandırabilir, adil savaşlarda yer alabilir, askerlik görevini yapabilir olduğu öğretilir.⁵⁵⁰

Luthercilik, Avrupa'da bir hayli toplumsal ve siyasi önem kazanarak İskandinav ülkelerinde ve Almanya'nın çoğunda hâkim din hâline geldi.

John Calvin (1509-1564) Luther'in çoğu idealini paylaştı ve Rerforme Edilmiş Kilisenin önemli bir lideri hâline geldi. Fransa'da doğan Calvin ilk olarak teolojik bir mesleğe yönelik eğitim alması için Paris'e gönderildi; babası daha sonra kendi yerine hukuk çalışması için onu geri çağırıldı. Sonunda Calvin babasının ölümünün ardından her iki dereceyi de tamamladı. Katolik kilisesinden emirler almak yerine Kilisenin maaşlı papazlık makamını aniden bıraktığı 1533'ten önce Protestan düşünceler kendisine telkin edilmişti.⁵⁵¹ Şaheseri olan *Institutes of the Christian Religion* [Hristiyanlık Dininin Kurumları] 1535'te yayımlandı; bir yıl sonra Reformasyon'un ideallerini uygulamaya yardım etmek için Cenevre'ye yerleşti. Calvin Cenevre'deki hayatının geri kalanında "şehrin hayatını, İsa'ya dair paylaşılmış bir teslimiyet altında hem sivil hem de dinî emirler hususunda birleşmiş bir inananlar cemaati olacak şekilde şekillendirmeye" yardım etti.⁵⁵²

Luther gibi Calvin de döneminin siyasi güvensizliğinden çalışmalarındaki ana konularından birini oluşturacak kadar derin bir rahatsızlık duymuştur.⁵⁵³ İçerde ve dışarıda güç kullanımının meşrulaştırılması anarşi korkusuna dayanır. Barış ve düzen içinde kalmaya yönelik bu ilgi, üyelerini kamusal hayattan çekilmeye ve kesinlikle şiddetten uzak durmaya teşvik eden Anabaptistleri eleştirmesine neden olur.

550 Augsburg Amentüsü, Article XVI, "Civil Government", *Augsburg Confession-A Confession of Faith Presented in Augsburg by Certain Princes and Cities to His Imperial Majesty Charles V in the Year 1530*, çev. Theodore G. Tappert. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1980, s. 16.

551 Harold J. Grimm, *The Reformation Era: 1500-1650*. New York: Macmillan, 1967, s. 312.

552 Cahill, *Love Your Enemies*, s. 109-110.

553 Derek S. Jeffreys, "It's a Miracle of God That Is Any Common Weal Among Us: Unfaithfulness and Disorder in John Calvin's Political Thought", *Review of Politics*, 62 (1), 2000: 107.

Muhtemelen klasiklere yönelik paylaştıkları ilgiden olsa gerek Auquinas, Calvin için Luther'den çok daha büyük bir öneme sahipti. Calvin Socrates, Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca ve başkalarından serbestçe alıntılar yapar. Tabii hukuk kavramını onlardan alır. Bu da onu kesin bir biçimde “bizim ahlaki yasa olarak isimlendirdiğimiz Tanrı'nın yasasının, tabii hukukun ve Tanrı'nın insanların zihinlerine kazımış olduğu bilincin bir tanıklığından başka bir şey olmadığı şeklindeki” Protestan inancını iddia etmeye götürür.⁵⁵⁴

Institutes'te Calvin, Luther'inkine benzer bir başlangıç noktasından hareketle savaş durumunun meşruiyeti tartışmasına girer: Tanrı tarafından verilmiş bir görev olarak sivil otoritenin önemi. Luther gibi Calvin de Hristiyanların kamusal hayattan çekilmemesi gerektiğini netleştirir: “Hiç kimse, sivil otoritenin yalnızca Tanrı huzurunda kutsal ve yasal fakat aynı zamanda ölümlü insanların bütün yaşamlarındaki çağrılarının en kutsal ve en onurlusu olduğu hususunda şüphe etmemeli.”⁵⁵⁵ Liderlerin gücü, karşılıklı haklar ve görevler grubu yaratacak şekilde Tanrı tarafından onlara verilmiştir. Yöneticiler/ idareciler Tanrı'nın iradesini muhafaza etmeye çalıştıkları gibi kendi vatandaşlarına onları korumayı, vatandaşlar da kendi yöneticilerine/ idarecilerine saygı ve itaat borçludurlar.

Yöneticiler/ idareciler, gücü “kamusal masumiyetin, itidalin, namusun ve huzurun Tanrı tarafından tayin edilmiş koruyucuları ve savunucuları... bütün herkesin ortak güvenliği ve barışını [sağlayanlar]” ünvanıyla görevlerini yerine getirmek amacıyla kullanmalıdır.⁵⁵⁶ Yöneticinin ordusu “yalnızca Dünya krallığının değil aynı zamanda Tanrı'nın da bir vasıtasıdır.”⁵⁵⁷ Hristiyan liderler kendi güçlerini “günahkârlıkları sebebiyle kamu barışının tehlikeye sokan ya da bozan serbest kötüler ve suçluları acımasız bir biçimde zorlamak için” kullanabilirler.⁵⁵⁸ Augustine ve Luther gibi Calvin de yöneticinin/ idarecinin suçluları yargılayan ve asan gerçek fail olmadığını, daha ziyade Tanrı'nın emirlerini yeryüzünde gerçekleştiren Tanrı'nın vasıtası vazifesini gören biri olduğunu iddia

554 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* [1535], (ed.) John T. McNeil, Library of Christian Classics, vol. 21, Philadelphia, PA: Westminster Press, 1960, 4.20.16.

555 *a.g.e.*, 4.20.4., s. 1490.

556 *a.g.e.*, 4.20.9., s. 1496.

557 Paul Munday, “John Calvin and Anabaptists on War”, *Brethren Life and Thought*, s. 23.

558 Calvin, *Institutes*, 4.20.9., s. 1496.

eder.⁵⁵⁹ O, kılıcın Tanrı tarafından dünyevi yöneticilere verildiğini savunmak için havari Pavlus'tan (Romalılara Mektup 13) alıntı yapsa da çoğunlukla Eski Ahit'e atıfta bulunarak içeride güç kullanımını meşrulaştırır.

Calvin iç politikaya ilişkin ev analojisini kullanarak liderlerin, “kamusal intikam” almak ve “hem bireylerin hem de toplumun ortak huzurunu bozan, kışkırtıcı kargaşalar çıkaran ve şiddetli baskılar ve alçakça kötülükler yapan birinin öfkesini” denetim altına alarak “egemenliklerinin huzurunu korumak” üzere savaş açma hakkına da sahip olduğunu ileri sürer.⁵⁶⁰ Ancak savaş her zaman son çare olmalıdır. Calvin, Cicero'ya atıfta “silaha başvurmadan önce yapılacak ne varsa hepsinin yapılması gerektiğini” söyler.⁵⁶¹ Yönetici “ne açıkça savaşmak için vesile aramalı ne de kendisini bunu yapmaya iten ciddi bir zorunluluk olmadıkça... sunulan fırsatı kabul etmemelidir.”⁵⁶²

Calvin'e göre adil sebep esas olarak kendini savunmayla sınırlıdır. İster kral isterse de sıradan suçlular topluluğu olsun bir işgalci, bir hırsızdır ve “buna uygun olarak cezalandırılmalıdır[ılmalıdır].”⁵⁶³ Calvin burada Luther'den ayrılır. Şaşırtıcı biçimde Calvin'in kralların ve devletlerin hâkimiyetini meşrulaştırması büyük ölçüde hem Eski hem de Yeni Ahit'e dayandırılır. Bir siyaset şekli olarak savaşı tartışması genellikle tabii hukuk akıl yürütülmesine dayanır. Luther savaşı meşrulaştırmasını kesin olarak Kitab-ı Mukaddes kaynaklarına dayandırırken Calvin, meşrulaştırıcılar olarak “doğal eşitliğe ve görevin doğasına” işaret eder.⁵⁶⁴ Savaşı meşrulaştıran kapsamlı bir doktrini Yeni Ahit'in askerlerle konuşmalar hikâyelerinden çıkarmaya çalışmak yerine Calvin ikinci bölümü birdenbire şöyle diyerek bitirir: “ve Kutsal Ruh, bu tür savaşların Kutsal yazının birçok tanıklığıyla yasal olduğunu ilan eder.”⁵⁶⁵ Calvin kendisini, “Bu meselenin açık bir ilanı havarilerin yazılarında araştırılmaz; çünkü onların maksadı, sivil bir yönetimi şekillendirmek değil Mesih'in manevi Krallığı'nı tesis etmektir.” diyerek meşrulaştırır.⁵⁶⁶

559 *a.g.e.*, 4.20.10., s. 1497.

560 *a.g.e.*, 4.20.11., s. 1499.

561 *a.g.e.*, 4.20.12., s. 1501.

562 *a.g.e.*, 4.20.12., s. 1500.

563 *a.g.e.*, 4.20.11., s. 1499.

564 *a.g.e.*, 4.20.11., s. 1499.

565 *a.g.e.*, 4.20.11., s. 1500.

566 *a.g.e.*, 4.20.12., s. 1500.

Luther gibi Calvin de isyanı onaylamaz. Vatandaşlar yöneticilerine, onların niteliklerine veya adilliklerine bakılmaksızın, saygı ve itaat borçludur.⁵⁶⁷ Keza o, mutsuz vatandaşlara Tanrı'nın kendi uygun gördüğü bir zamanda onların öçlerini alacağına güvenmeleri hususunda tavsiyede bulunur; onlar “bu itaat ve acı çekme dışında hiçbir emrin verilmediği kendilerine, öç almanın emanet edildiğini düşünmemeliler”dir.⁵⁶⁸ Bu yüzden Calvin, anayasaların ve temsili yönetimlerin bazı biçimlerinin kralların tiranlık eğilimlerini perdelemeye kullanılabildiğine inanmıştır (ve gücün istismarını sürekli kınamıştır).⁵⁶⁹ Onun siyaset teorisi, müstakil olarak bu türden müesseseler yaratma hususunda vatandaşlara çok az yer vermiştir.⁵⁷⁰

Calvin de adil vasıtalar meselesine değinir. Yöneticiler “öfkenin tutsağı olarak karar vermemeli yahut bastırılamaz şiddet arzusuyla yanmamalıdır.”⁵⁷¹ Augustine'den iktibasla yukarıdaki gibi davranmak yerine onların düşmanlarında bile mevcut olan “ortak doğaya” karşı merhametli olmaları gerektiğini ifade eder.⁵⁷² Bir kimsenin kendisi için istediği saygının aynısı düşmanlara da gösterilmelidir.

Dünyevi yöneticilere itaatin asla Tanrı'ya itaatsizliğe götürmemesi gerektiğinden vicdani reddin bir biçimi Calvin için de mümkündür. Yöneticiler otoritelerini Tanrı'dan alırlar ancak “Eğer onlar Tanrı'ya karşı olan bir şey emrederlerse bırak itibarsız kalsınlar.”⁵⁷³ Özellikle savaş sırasında vicdani reddi tartışan Luther'den farklı olarak Calvin'in konuyu tartışması daha geneldir ve doğrudan askerlik üzerine değildir.

Calvin'in kuzey Avrupa ve daha sonra Kuzey Amerika'ya yayılan reform hareketi Reform kilisesi, Hristiyan Reform kilisesi, Birleşik Reform kilisesi, Presbiteryanlar, Kongresyonalistler (Mesih'in Birleşik kiliseleri) ve bazı Baptist kiliseleri içeren bir takım geniş Protestan grupların

567 *a.g.e.*, 4.20.29., s. 1516.

568 *a.g.e.*, 4.20.31., s. 1518.

569 Jeffreys, “It's a Miracle of God That There is Any Common Weal Among Us”, s. 114.

570 Calvin, *Institutes*, *a.g.y.*, 4.20.30. Burada Calvin, “Tanrı kendi kulları arasından belirli intikamcılarını kaldırır ve onlara suçlanmış olan tiranı cezalandırma emrini verir.” olduğunu göstermek için Eski Ahit kaynaklarını kullanır. Böylece isyan, (yalnızca) Tanrı'dan doğrudan bir emir ile olması durumunda meşrulaştırılır.

571 *a.g.e.*, 4.20.12., s. 1500.

572 *a.g.e.*, 4.20.12., s. 1500.

573 *a.g.e.*, 4.20.32., s. 1520.

selefiydi. Bu kiliseler genel olarak adil savaş geleneğine saygı gösterirler. Mesela Presbiteryan kilisesi adil savaş geleneğini kendi doktrininin bir parçası kabul eder. 1648 tarihli Presbiteryan ve Kongresyonalistlerin Westminster İtirafı'nın 23. maddesi şöyle der:

Hristiyanlar için, kendilerinin çağrıldıkları bir memuriyet (tayin edilmiş ya da seçilmiş siyasi makam) görevinin kabul edilmesi ve yerine getirilmesi yasaldır; ki onu yerine getirmede özellikle dindarlığı, adaleti ve barışı her bir devletler birliğinin yasalarının hepsine uygun biçimde devam ettirmeleri gerektiği gibi bir yandan da bu maksat için şimdi, Yeni Ahit uyarınca, adil ve zorunlu vesilelerle yasal bir şekilde savaşı sürdürebilirler.⁵⁷⁴

Adil savaşa yönelik Lutherci ve Kalvinci yaklaşım arasındaki fark çok incedir. Birkaç temel farklılık zikre değerdir. Luther için Hristiyanların meşru olarak şiddeti kullanıp kullanamayacakları hakkındaki birinci mesele teolojik ve siyasi açıdan çok daha rahatsız edicidir. Luther, dikkatli bir biçimde radikal barışa yönelik Yeni Ahit çağrılılarıyla yeryüzünün istikrar ve düzeni için gerekli görülen şiddet arasındaki gerilimi açıklamak amacıyla iki krallık teorisini geliştirir. Luther barışçı çağırısı reddetmez; yalnızca onu gelecekteki bir zaman için bir kenara koyar.

Calvin içinse her şeyden önce Hristiyanların şiddeti kullanmalarını meşrulaştırma problemi o kadar da önemli değildir. Tabii hukuktan etkilenen Calvin'e göre şiddet insan toplumunun kaçınılmaz bir gerçeğidir. Bu yüzden onun odağında şiddeti kimin ve adil bir düzeni devam ettirmek için nasıl kullanacağı vardır. Daha sonra Calvin düşüncesinin bazı yönleri, mesela İngiliz İç Savaşı sırasında olduğu gibi, Haçlı tipi şiddeti meşrulaştırmak için kullanılacaktır.

Luthercilik ve Kalvincilik gibi Anglikan kilisesi de dinî olduğu kadar siyasi sebeplerle de XVI. yüzyılda Katolik kilisesiyle olan bağını kopardı. En sonunda I. Elizabeth, Kilise hiyerarşisi oldukça muhafazakâr kalmakla birlikte kapsayıcı bir Kalvinci Protestanlık yarattı. 1571 yılıyla tarihlenen Anglikan İtirafı'nın Otuz Dokuz Maddesi, daha önceki Augsburg ve Württemberg itiraflarından etkilendi. Sivil yöneticilerle ilgili 37. madde İngiliz monarkının dünyevi ve manevi rolü üzerinde odaklanır. Teolojik tartışma olmaksızın basit bir şekilde, "Hristiyan erkekler için Hâkimin kumandasında silahları taşımak ve savaşlarda hizmet etmek

⁵⁷⁴ Madde 23, "Of the Civil Magistrate", 6.128 (2), *Constitution of the Presbyterian Church [USA], Part I: Book Of Confessions*. Louisville, KY: The Office of The General Assembly, Presbyterian Church, USA, 1999, s. 247.

meşrudur.” biçiminde ifade edilir.⁵⁷⁵ Bu adil savaş görüşü Anglikan Komünyonu, Metodist ve Wesleyci gibi onun bazı kardeş kiliseleri tarafından günümüze kadar sürdürüldü.

Protestan adil savaş düşüncesi ve uluslararası hukuk

Protestan adil savaş düşüncesi dikkate değer bir biçimde uluslararası hukukla iç içe geçmiş durumdadır. XVII. yüzyılda Grotius ve Pufendorf savaş ahlakını dikkate aldılar. Ancak onların çalışmalarının bizzatı Protestan adil savaş düşüncesine bir katkıdan ziyade onu insancıl, uluslararası hukukun iz düşümleri olarak şekillendirmiş olduğuna işaret etmek önemlidir.

Hollandalı hukuk âlimi Hugo Grotius (1583-1645) deniz hukukundan dinî hoşgörüyeye kadar farklılık gösteren uluslararası hukuka dair incelemeler yayımlamıştır. 1625’te yayımlanan *Of the Law of War and Peace* [*Savaş ve Barış Hukuku Üzerine*] adlı çalışması merkezi öneme sahiptir. Grotius savaşın adil olup olmayacağı ve hangi şartlarda adil olacağına dair tartışmasında teolojik ve hümanist bakış açılarını birleştirir. O açıkça *Du Jure Belli* (1598) adlı eserinde kendisini büyük ölçüde etkileyen Protestan bir İtalyan hukuk âlimi olan Alberico Gentili’ye olan borcunu dile getirir. Ancak Gentili’nin, İspanya Armadasına yönelik İngiliz siyasetini meşrulaştırmayı hedefleyen çalışması daha sonra Grotius’un fazlasıyla sistematik yaklaşımı tarafından gölgede bırakılmıştır. Bu bölüm, yalnızca Protestan düşünürler değil gerçekten de Batı geleneğindeki bütün uluslararası hukuk âlimleri üzerinde büyük etkisi bulunan Grotius üzerine odaklanacaktır.

Grotius savaşın tabii bir hak olduğunu iddia eder. Avrupalılar XVI ve XVII. yüzyıllarda Asya ve Amerikaları keşfettikçe tabii hukuk fikri –tüm halklar tarafından gözetilen evrensel bir ilkeler dizisi- değerleri uzlaşmaz görünen çok çeşitli kültürlerle işaret eden septiklerin ateşi altında kaldı. Grotius bu yüzden kendi tabii hukuk sistemini “septiklerin kabul etmedikleri evrensel bir emre dayandırdı: hepimizin kendini korumasına yönelik tabii itki.”⁵⁷⁶

575 bk. http://anglicanonline.org/basics/thirty-nine_articles.html (Erişim tarihi 4 Kasım 2008).

576 Benedict Kingsbury, “Confronting Difference: The Puzzling Durability of Gentili’s Combination of Pragmatic Pluralism and Normative Judgement”, *American Journal of International Law*, 92 (4), 1998: 717.

Grotius tabii hukuku bütünüyle seküler olarak ele almaz. O, “tabiatın yasası daimî ve değişmez olduğundan ona zıt olan hiçbir şey[in] asla adaletsiz olmayan Tanrı tarafından emredilemez” olduğunu farz eder.⁵⁷⁷ Bu yüzden Eski Ahit’teki Musa yasaları artık Hristiyanlar için bağlayıcı olmamakla birlikte onlar, modern savaş hukukunu formüle ederken iyi bir örnek olarak işlev görürler. Ayrıca Yeni Ahit, savaşı yasaklamaz: “Mesih’in yasaları, tabiat yasasının gerektirdik[lerinin] ... üzerine görevler empoze etmez.”⁵⁷⁸ Görüşünü meşrulaştırmak adına Grotius, Luther ve Calvin gibi Hristiyanlar kılıcı bırakmak zorunda olsaydı o zaman açık bir emir verilmiş olması gerektiği iddiasını ileri sürerek Vaftizci Yahya ve ihtida etmiş askerler arasındaki ilişkiye işaret eder. Keza Grotius gerçek Hristiyanların güce ihtiyaç duymayacakları hususunda Luther’le hemfikir: “Eğer bütün insanlar Hristiyan olsalardı ve Hristiyan gibi yaşasalardı o zaman hiç savaş olmazdı.”⁵⁷⁹

Luther gibi o da haklı sebebi tespit etmek için adil otoriteyi birincil şart koşturmuştur. Hiçbir savaş bir devletin egemen otoritesi dışında meşru olarak yapılamaz. Bu otorite açıkça siyasi liderlerdedir, halkta değil. İsyan, “güçlerini kötüye kullanmaları sebebiyle vatandaşların kralları bastırma ve onları cezalandırma hakkına” sahip olmadıkları için caiz değildir.⁵⁸⁰ Savaş, gizlilik ahlaken sorunlu olduğu için değil, savaşın egemenin iradesi olduğu açıkça gösterilmesi gerektiği için açıkça ilan edilmelidir.⁵⁸¹

Grotius’un adil sebep anlayışı kendini savunma üzerinde odaklanır. Yöneticilerin “savunma”yı güç ve maddi kazanç peşinde oluşlarını gizlemede kullandıklarının farkında olan Grotius, hakiki kendini savunmanın yalnızca zorunluluktan kaynaklandığını, yalnızca başkasının potansiyeli hakkında duyulan bir korku ya da kıskançlığa değil mezkûr başkasının düşmanca niyetine dair gerçek bilgiye dayandırılması gerektiğini açıkça belirtir.⁵⁸² Bir savaş yalnızca bölgeye refah sağlama gibi gerçekçi faydalarından dolayı adil savaş olamaz. Ulusal onur da kabul edilebilir bir sebep değildir. Grotius dinî veya ahlaki sebeplerin meşrulaştırılamayacağı hu-

577 Hugo Grotius, *On the Law of War and Peace* [1625]. Kissinger Publishing, 2004, I.1.

578 *a.g.e.*, I.2

579 *a.g.e.*, I.2.

580 *a.g.e.*, I.3.

581 *a.g.e.*, III.3.

582 *a.g.e.*, II.22.

susunda çok katıdır. Bu şüphesiz, Protestan ve Katolik devletler arasında devam etmekte olan Otuz Yıl Savaşları'na eleştirel bir tepkidir.⁵⁸³ Son olarak Grotius bir liderin yalnızca adil bir şekilde eylemde bulunmasının yetmeyeceğini, böyle yaparken adil niyetlere de sahip olması gerektiğini ifade eder.⁵⁸⁴

Grotius'un kendini savunma tanımını ilk bakışta görüldüğü kadar dar ve kısıtlayıcı değildir. Liderlerin her zaman bütün ülkenin iyiliği için (kendilerinin kişisel menfaatleri için değil) eylemde bulunması hususunda uyarıda bulunurken bazı durumlarda başkaları adına müdahale etmenin adil olabileceğini ileri sürer.⁵⁸⁵ Devletler bu nedenle adil olarak müttefiklerini korumak, Ortak Doğa'nın yükümlülüklerini sürdürmek amacı doğrultusunda savaşabilir. Keza Grotius tazminat almak veya birtakım yanlışlar için devletleri cezalandırmak maksadıyla da savaşa izin verir. Bunların her ikisi de geniş bir kendini savunma tanımına dâhil edilebilir. Tazminat toplamak bölgesel anlamda kendini savunma biçimi olabilir ve uluslararası sistemde birincil "suç", egemenliğin ihlali olduğundan cezalandırma da yine kendini savunmanın bir alt kümesi olarak görülebilir. Buradaki farklılık, kendini savunma yalnızca bir işgali savma iken cezalandırma, gelecek suçlara engel olarak devletlere kendilerini ileride korumalarına imkân sağlar.

Grotius meşru savaş idaresine seleflerinden çok daha fazla ilgi gösterir. Savaşın adil hedeflerinden birine götüren vasıtlardan herhangi biri haklıdır, ancak hukuki terimlerde "haklı" olan şey her zaman "ahlaki" olmayabilir.⁵⁸⁶ Hristiyanlar özellikle masumların yaşamlarıyla ilgili olarak kendilerini zapt etmeye çağırılırlar. Grotius, Aquinas'ın "çift etki" ilkesini savunur: "Bir eylemin asıl maksadı içinde yer almayan ve gerçekleşmesi öngörülebilecek şeylerin vuku bulmasına karşı önlem almak zorunlu olacaktır. Gerçekte eylem, avantajlar sağlayacak bir eğilime sahip olmadıkça o eylemin kendisi kazara ortaya çıkan herhangi bir felaketin sonuçlarından daha kötü sonuçlara yol açacaktır."⁵⁸⁷ Grotius masumları kadınlar, çocuklar, rahipler, filozoflar ve tüccarlar gibi silah

583 *a.g.e.*, II.25.

584 *a.g.e.*, II.22.

585 *a.g.e.*, II. 25.

586 *a.g.e.*, III.1.

587 *a.g.e.*, III.1.

taşımayan kimseler olarak tanımlar.⁵⁸⁸ Siviller meşru bir askerî faaliyet sırasında yaralanabilir ve öldürülebilir olmakla birlikte “ancak insaniyet, aşırı aciliyet ve fayda durumları hariç masumları tehlikeye sokmaya karşı en geniş önlemin alınmasını gerektirir.”⁵⁸⁹ Bu tür siviller savaşta öldürülebilir, ancak ölümleri askerî açıdan kesinlikle ve kaçınılmaz olarak gerekli olmadıkça kasten öldürülemezler. Onun bu husustaki kaynağı Hristiyanlık değil daha ziyade Roma tarihçisi Seneca’dır.

Düşman askerlerine bile gerçek bir tehdit oluşturmadıkları sürece biraz merhamet gösterilmelidir: “Hiç kimse -yasal cezalandırma yolu dışında- canını savunmak ve malını korumak için kendisi yok edilmeksizin yapılması mümkün olmadığı sürece, tasarlanarak adil bir şekilde öldürülemez.”⁵⁹⁰ Keza teslim olma teklif edildikten sonra daha fazla kanın dökülmesi artık meşru değildir.⁵⁹¹ Yüzyıl Savaşları sırasında Hristiyanlar arasındaki şiddete yönelik duyduğu nefret ve tiksintiye de ima edecek şekilde Grotius, fatihleri mevcut dinin devamına izin vermeleri hususunda teşvik eder.⁵⁹²

Grotius düşmanın mülkiyetine saygı için dahi ilkeler koyar. Mülkiyetin ele geçirilmesi veya yok edilmesi hukuki olabilir, ancak ahlaki değildir. Mülkiyetin sebepsiz mahvı mazur görülemez. Zorunlu olmayan şiddetten ve zarar vermekten, özellikle de ele geçirilen kasabaların sakinlerinin yaşamları ve yaşam kaynaklarının tehlikede olduğunda, kaçınılmalıdır. Grotius, “savaşın sona erdirilmesi için başka hiçbir yolun olmaması dışında, [bu tür vasıtaların] Hristiyanlık ve adaletin bütün ilkelerine tamamen aykırı” olduğunu ileri sürer.⁵⁹³ Ayrıca sanat eserleri, dinî objeler ve mezarlar korunmalıdır. Ulusların yasaları ordulara onları yok etme için hukuki hak tanıyor olsa da saygının bir işareti olarak bunu yapmaktan kaçınmak daha iyidir.⁵⁹⁴

Samuel Pufendorf (1632-1694) Grotius’un entelektüel ve tarihsel ardıllıdır. Saksonya’da doğan Pufendorf, tabii hukuk ve ahlak felsefesine

588 *a.g.e.*, III.11.

589 *a.g.e.*, III.11.

590 *a.g.e.*, III.11.

591 *a.g.e.*, III.11.

592 *a.g.e.*, III.15.

593 *a.g.e.*, III.11.

594 *a.g.e.*, III.15.

yönelik bir ilgi geliştirdiği Leipzig Üniversitesine Lutherci teoloji çalışmak için girdi. 1659'da Grotius'ın oğlunun kendisini Seçici Palatine'ye tavsiye ettiği Hollanda'ya taşındı. 1673'te *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law* [*Tabii Hukuka Göre İnsanın ve Vatandaşın Görevi Üzerine*] adlı eseri basıldı.

Zımni biçimde insanlığı doğal olarak günahkâr ve trajik olarak şiddete mahkûm gören seleflerinin aksine Pufendorf, “tabii hukuk nazarında insanların barış içinde yaşamaları gerekliliği[nin] en kabul edilebilir şey...[ve] bizatihi, hayvanlardan farklı olduğundan bunun insana has bir durum” olduğunu beyan eder.⁵⁹⁵ Ancak savaşa bazen izin verilir ve kimi zamansa savaş, bir kimsenin mülkü veya hakları başka herhangi bir şekilde savunulamaz olduğunda, zorunludur.⁵⁹⁶ Grotius için olduğu gibi Pufendorf için de adil sebep, savaşa yalnızca kendini savunma amacıyla değil yanlışların düzeltilmesi maksadıyla da izin veren Aquinas'ın geleceğinde olduğundan daha kapsamlıdır. Kişinin yurttaşları en yüksek savunma hakkına sahiptir; bunu müttefikler, arkadaşlar ve akrabalar takip eder. Pufendorf “bir başkasının adına” savaşıma izin vererek müşterek güvenliği meşrulaştırır. Bunu da diğer grubun “adil bir sebebe sahip olduğunu ve... yardım etmek için gelen grubun, üçüncü gruba karşı kendi adına düşmanlıkları gerçekleştirmeye yönelik makul bir gerekçesinin olduğunu varsayarak yapar”.⁵⁹⁷

Savaş “başkalarından bizim hak ettiğimiz ancak reddedilen şeyi adil bir biçimde almak veya yapılmış olan yanlış ve geleceğin güvencesi için tazminatların adil bir biçimde toplanması maksadıyla yapılır.”⁵⁹⁸ Bu nedenle saldırı amaçlı savaşlarda bile adil sebepler ileri sürülebilse de yöneticiler savaşın her zaman son çare olmasına dikkat etmelidir. Barışçıl çözüm, her zaman ilk tercih olmalı ve eğer “hakikat veya gerçek hakkında biraz bile şüphe kalırsa” insan silahlara başvurmaktan kaçınmalıdır.⁵⁹⁹

Adil niyet de önemlidir. Zira adil bir sebep bile eğer lider “zenginlik ve güç arzusu tarafından harekete geçirilmişse adil olmayan bir sonuca gö-

595 Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen* [1673], çev. Michael Silverthorne, (ed.) James Tully. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 16.1. s.168.

596 *a.g.e.*, 16.1., s. 168.

597 *a.g.e.*, 16.11., s. 170.

598 *a.g.e.*, 16.2., s. 168.

599 *a.g.e.*, 16.3., s. 168.

türebilir.”⁶⁰⁰ “Bir komşunun zenginliğinden ve gücünden korkma, toprağını gayrimeşru bir şekilde genişletme, daha iyi bir bölgeye yönelik arzu, açıkça borçlu olduğu bir şeyin reddi yahut bir başkasının meşru olarak edindiği hakkı yok etmeye yönelik arzu” gibi yanlış bir niyet temelinde savaşa gitmek meşru değildir.⁶⁰¹

Grotius gibi Pufendorf da dikkatlice adil vasıtaların kurallarını betimler. O da benzer biçimde bir kimsenin düşmanının üzerinde sonsuz acıya neden olma doğal hakkıyla mutedil bir şekilde savaşıma ahlaki yükümlülüğünü birbirinden ayırır. “Bir düşmanın haksız yere maruz kalabileceği acıyla bizzatıhi bizim insanlığımızı kaybetmeden açacağımız arasında” bir ayırım yapılmalıdır.⁶⁰² Asgari düzeyde zorunlu güç kullanılmalıdır çünkü “insanlık ... savaş durumunun izin verdiği kadarını gerektirir; biz düşmana bizim savunma veya intikam hakkımızın... gerektirdiğinden daha fazla acıyı yaşatmamalıyız.”⁶⁰³ İtidalle ilgili hususun bu yüzden iki vechesi vardır: bir kimsenin düşmanının ve kendisinin insanlığına saygı göstermek.

Pufendorf da düşman milletin mülkiyet haklarını tartışır. Liberal biçimde onların mülkiyetlerini koruma hakkını destekleyen Grotius’dan farklı olarak Pufendorf yalnızca ortak savaş uygulamasına gönderme yapar. Âdet gereği askerler tarafından ele geçirilmiş olan mülkler devlet için alınır, ancak taşınır malların askerlere bırakılması ve askerlerin bunları ödül ve maaş yerine alması “evrensel bir uygulama”dır.⁶⁰⁴

Bir yüzyıl sonra İsveçli Protestan Emerich de Vattel, kesin olarak seküler bir tonda olmak üzere uluslararası hukuk hakkındaki bahsi *Larw of Nations* [*Ulusların Yasası*] (1758) adlı kitabında sürdürür. Bu sekürleşme daha önce özel ve kamusal ahlak kadar Kilisenin ve devletin rollerini dikkatli bir biçimde ayıran Grotius ve Pufendorf’ta sezilir. Protestan teologların şiddeti modern seküler uluslararası hukuka entegre etmeleri, en azından otonomluğu tanınmış Hristiyan gruplar söz konusu olduğunda, şiddeti sınırlamak ve kontrol altına almak için uluslararası hukukun ve kurumların gelişimini kabul ve desteklemeye yönelik bir istekliliğin var olduğunu akla getirir.

600 *a.g.e.*, 16.4., s. 168.

601 *a.g.e.*, 16.4., s. 169.

602 *a.g.e.*, 16.6., s. 169.

603 *a.g.e.*, 16.6., s. 169.

604 *a.g.e.*, 16.13., s. 171.

Protestan adil savaş teorisi: XX. yüzyıl ve ötesiyle yüzleşme

II. Dünya Savaşı'nın dehşetli yıkıcılığı ve soykırım, Avrupa ve Amerika Protestan adil savaş düşüncesinde bir uyanışa yol açtı. Teolog Karl Barth (1886-1964) Almanya'da teoloji profesörü olmadan önce ana vatanı İsveç'te pastor olarak hizmet etmekteydi. II. Dünya Savaşı'nın arifesinde Alman yönetiminin Kiliseyi millileştirmeye yönelik teşebbüsünden dolayı onlara heretik oldukları gerekçesiyle saldırdı. 1935 yılında Almanya'dan gönderilen Barth savaşın başlamasından sonra İsveç ordusuna gönüllü olarak katıldı.⁶⁰⁵ O, Nazi totalitaryanizmine coşkulu bir biçimde muhalefet etmekle birlikte komünizmi bir tehdit olarak görmedi ve 1956 Macaristan Devrimi'nin bastırılmasını kınamayan önde gelen tek teolog o oldu.⁶⁰⁶

Barth'ın Nazizm eleştirisinin özü Tanrı'nın ne devleti ne de ulusu resmî olarak onaylamadığıydı. Burada, devletin insanlığın iyiliği adına Tanrı tarafından yaratıldığını savunan Luther düşüncesinden ayrılır. Barth, ulusu böyle bir pozisyona yükseltmenin “kaçınılmaz olarak yabancı bir ilahı veya ulusal bir tanrıyı ortaya çıkaracağı gerçeği sebebiyle heretikalik olduğu[nu]” ileri sürer.⁶⁰⁷

Devletle birlikte artık hiçbir şey kutsal sayılmadığından savaşa başvurma konusu çok daha karmaşık bir hâle gelir. Hatta ulusal kendini savunma bile yeterli bir adil sebep olamaz. Barth, böyle bir savunmanın tanrısız emirle “hemen hemen bütünüyle dışlandığını” ileri sürerek bir insanın kendi şahsını savunmasını bile sorgular.⁶⁰⁸ Kendini savunma “doğal” değildir, çünkü niçin hiçbir şeyi çözmeyen ancak neden bir şiddet döngüsü yaratan “güce güçle, saldırıya saldırıyla, düzensizliğe düzensizlikle karşılık verilmesi gerektiği” açık değildir.⁶⁰⁹ Bu yüzden kendini savunma, benliğin değerini düşürür ve muhtemelen daha da önemlisi hayatı hakkında Tanrı'nın “bize herhangi bir yetki vermediği” saldırganın haklarını ihlal eder.⁶¹⁰ Bu yüzden kendimizi, sahip olduklarımızı ve başkalarının sahip olduklarını savunma yasaklanmalıdır.

605 “Witness to an Ancient Truth”, *Time Magazine* 20 Nisan 1962. Keza bk. Karl Barth, *How I Changed My Mind*. Richmond, VA: John Knox Press, s. 53.

606 Daniel Cornu, *Karl Barth et la Politique*. Genova Éditions Labor et Fides, 1967, s. 167.

607 Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. III, (editörler) G. W. Bromiley ve T. F. Torrence. Edinburg: T&T Clark, 1961, s. 305.

608 a.g.e., s. 429.

609 a.g.e., s. 430.

610 a.g.e., s. 430.

Ancak “Bu kesinlikle Tanrı’nın ... insanların ortak yaşamını, ... bireylerin başkalarına herhangi bir kısıtlama olmaksızın ve kendi dürtüleriyle saldırabilmeleri hâlinde kaçınılmaz biçimde ortaya çıkacak olan karmaşaya terk ettiği anlamına gelmez.”⁶¹¹ Bu yüzden insan bir başkasının hayatını savunmak için eylemde bulunabilir. Dolayısıyla, kişi bir başkasının hayatını savunmak için harekete geçebilir. Bu durumda, “bu, bir düşman olarak onu alt etmeye ve silahsızlandırmaya çalıştığı saldırganla kendi çatışması değil insanlığı harap eden düzensizlik ve felaketle Tanrı’nın mücadelesi olacaktır.”⁶¹² Özellikle bir kişinin kendi cemaati için olduğu kadar başkalarını savunma söz konusu olduğunda da öldürme eylemi meşrulaştırılabilir. Devletin yaşamında, teslim edilmesi hâlinde “ihanet edilmemesi gereken, yaşamın korunmasından daha önemli olan ve bu nedenle ne yazık ki onu almaya çalışanların yaşamlarının korunmasından daha önemli olan bir şeyden vazgeçmek” anlamına gelecek bir şey olabilir.⁶¹³

Barth’ın savunulabilmek için yeteri kadar değerli olay şey tanımı oldukça sınırlıdır. Güç dengesi, onur, hatta bir başka devletin dâhili vaziyeti bile tamamen “savaş yoluyla gerçekleştirilmeleri için ödenecek korkunç bedele değmeyecek kadar önemsiz şeylerdir... böyle bir sebep için savaşmak bir cinayet eylemidir.”⁶¹⁴ Hatta “bir devletin varlığı veya yokluğu bile her zaman savaş için geçerli bir sebep teşkil etmez”, çünkü bazen bir devletin var olma ruhsatının süresi dolmuştur ve “bu yüzden [ona] karşı koymaması ve teslim olmasını tavsiye etmek daha iyi” olabilir.⁶¹⁵ Bir devletin meşru müdafaa hakkı yalnızca, vatandaşlarının bir halk olarak mevcudiyetleri söz konusu olduğunda sonuçları son derece yıkıcı olacağından “bağımsızlığını teslim etme sorumluluğunu üstlenemeyeceği ciddi gerekçeleri olduğunda” vardır.⁶¹⁶

Savaş bazen haklı görülebilse de Kilise her zaman “pasifizmin esnek olmayan olumsuzluğunun kendi çıkarları için sonsuz argümana sahip ve neredeyse aşırı derecede güçlü olduğu varsayımıyla başla[malıdır].”⁶¹⁷

611 *a.g.e.*, s. 434.

612 *a.g.e.*, s. 435.

613 *a.g.e.*, s. 462.

614 *a.g.e.*, s. 461.

615 *a.g.e.*, s. 461.

616 *a.g.e.*, s. 461.

617 *a.g.e.*, s. 455.

Savaş, “adil devletin normal, sabit ve bir anlamda zorunlu bir parçası” olarak kabul edilmemelidir.⁶¹⁸ Bunun yerine Kilise devletleri artık savaşa ihtiyaç duyulmayacak şekilde adil bir barış yapmaya teşvik etmeli; güçlü antlaşmalar ve ittifaklar ve onların dürüst bir şekilde yerine getirilmesi, uluslararası mahkemeler ve antlaşmalarda hakiki dış politikanın sorumlu bir ön kabulü olarak karşılıklı ilişkilerinde sadakat ve inancı gözetmeye, memurlarını barış için daimî tehlike teşkil eden sürekli silah altındaki ordularını dağıtma konusunda cesaretlendirmelidir.⁶¹⁹

Barth vicdani reddi de kabul eder. Onun görüşüne göre “öldürme çok kişisel bir eylemdir ve öldürülme de çok kişisel bir tecrübedir. Bu nedenle, öldürmenin savaşta aldığı siyasi biçimde bile son derece kişisel bir sorgulama konusu olması onun özüyle bağdaşır.”⁶²⁰ Savaşta öldürmenin sorumluluğunun yükü hem vatandaşlar hem de doğrudan askerler olarak katılan bireylerin omuzundadır. Dolayısıyla “devlet Tanrı olmadığı”ndan bir insana hizmet etmesini emredemez.⁶²¹ Ancak bir vicdani retçi iki şartı yerine getirmelidir. Birincisi, bu “başkaldırma eylemi” devleti reddetmeyen ancak onu onaylayan bir şekilde gerçekleştirilmelidir.⁶²² Bireyin reddi siyasi topluma yönelik bir hizmet uğruna olmalıdır, yalnızca kendi ellerinin temiz kalması için değil. İkincisi, reddeden kişi şikâyet etmeksizin bu reddin sonuçlarını kabul etmelidir. Reddettiğinin yerine alternatif bir hizmeti kabul edemez: Savaşı silahlarla nedeniyle yapılmaya değer görmediği gibi savaşın ambulans görevi ve benzeri askerî olmayan biçimlerine bile karşı olmalıdır.

Alman teolog Paul Tillich’in (1886-1965) savaşa dair görüşleri de güçlü biçimde iki Dünya Savaşı tarafından etkilenenecektir. Berlin’de Lutherci bir papaz olan Tillich, 1914’te vaiz olarak önce cepheye gönderildi. 1932’de Frankfurt Üniversitesinde öğretim faaliyetinde bulunurken buradaki öğrencilere saldıran hücum birliklerine karşı durdu. 1935’te Reinhold Niebuhr’dan Birleşik Devletler’deki Union Theological Seminary’ye gelmesi için yapılan daveti kabul etti ve 1950’lerin sonlarından itibaren Birleşik Devletler’deki “en önemli Protestan düşünür” oldu.⁶²³

618 a.g.e., s. 456.

619 a.g.e., s. 460.

620 a.g.e., s. 466.

621 a.g.e., s. 467.

622 a.g.e., s. 467.

623 “To be or Not to Be”, *Time Magazine*, 16 Mart 1959.

Barth gibi Tillich de totaliter devletin doğası gereği Kiliseyle çatışma hâlinde olduğunu ileri sürer. Kilise ne devlet gücüne tabi ne de radikal biçimde ondan ayrı olmalıdır. 1934'teki bir makalesinde Tillich "devletin faaliyetlerinin açık eleştirisinin yokluğuna" ve "özel ve kamusal ahlak arasında bir ayrıma" yol açacağını ileri sürerek Kilisenin yalnızca dolaylı olarak devleti etkileme hakkının olduğu şeklindeki geleneksel Lutherci konumu eleştirir.⁶²⁴ Eğer devlet mutlak ve totaliter bir karakter iddiasında bulunursa bu, kaçınılmaz olarak Kiliseyle çatışır. Kilise "bizatihi mutlak" değilse de o, "mutlaklığın kanıtını sağlar"; oysa devlet yalnızca "sonlu ve toplumsal alanı düzenleme görevine sahiptir; bu yüzden de mutlak veya totaliter bir karakter iddia edemez."⁶²⁵ Kilise bu nedenle devletten kendi sınırları içinde kalmasını talep etmelidir.

Ancak buradaki güçlük Protestan kilisesi, Katolik kilisesinin totaliterciliğine meydan okumak için ortaya çıkmış olsa bile Reformasyon'un kendisinin "din kadar kültürün de kurbanı hâline geldiği ulusallaşmasının propagandasını yapması" ve "haksız iddiaları ve doğru olmayan beyanlarıyla" modern tarihin her on yılında gittikçe daha da zayıflamış olması[dır]."⁶²⁶ "Kiliselerin ulusal devletlere tabi kılınması" ile "liberal din ve devlet ayrımı ideali" arasında Kilise, modern zamanlarda "iktidarını yitirmiş" bir hâle getirildi.⁶²⁷ O kendi bağımsızlığını yeniden iddia etmeli ve kendisinin toplumsal dokunun dar bir köşesine itilmesine izin vermemelidir. Yoksa Kilise "radikal ötekiliğini" kaybeder ve "faydalı toplumsal bir kulüp" hâline gelir.⁶²⁸

Tillich'e göre uluslararası müesseseler, ulus devletler arasındaki çok daha barışçıl ilişkileri benimsemeye yardım edebilir ve hatta onları daha büyük (ama asla hepsini içermemekle birlikte) bir birliğe götürebilir. Tillich 1936'da "bütün başarısızlıklara rağmen" Milletler Birliği "bireysel egemenlikten üstün ... bir güç alanı düşüncesini yürürlüğe koydu; ulusal grupların güç mücadelesi, kısmen de olsa şekil bakımından demokratik

624 Paul Tillich, *Writings in Social Philosophy and Ethics*, vol. 3, (ed.) Erdmann Sturm. Berlin: De Gruyter-Evangelisches Verlagsweg, 1988, s. 434.

625 *a.g.e.*, s. 441.

626 Paul Tillich, *Systematic Theology: Three Volumes in One*. Chicago: University of Chicago Press, 1967, s. 216.

627 *a.g.e.*, s. 216.

628 *a.g.e.*, s. 216.

olan hukuki bir düzen alanında meydana gelir” diye yazmıştır.⁶²⁹ Müesseselerin birlik yaratma kapasitesi, beşerî cemiyetlerin rekabetçi doğasıyla ve bu tür müesseselerin “lider uluslar grubu” yani Dünya Savaşları’nın kazananları tarafından belirlenmesi gerçeğiyle sınırlanır.⁶³⁰

Uluslararası cemiyet hakkındaki bu görüşü göz önünde bulundurarak Tillich adil savaş için iki koşul tasarlar: daha yüksek bir birlik yaratılması veya onun savunulması. Birinci durum için Tillich Amerikan İç Savaşı örneğini verir. Burada ulus, çoğunluğun iyiliği (sivil hakların genişlemesi) adına güçle bir araya getirilmek zorunda kalınmıştır. İkincisi içinse kolonilerin kendi meşru siyasi haklarını edinmek üzere Britanya’dan ayrılmak zorunda kaldıkları Amerikan Devrim Savaşı’na işaret eder.⁶³¹ Adil sebepler “yaratıcı adaleti” veya “ulus-altı veyahut ulus-üstü toplumsal gruplardan oluşan cemiyetin muhafazasını ya da yeniden tesisini hedefleyen bir adaleti” temsil eder.⁶³² Savaş için yegâne meşru sebep yaratıcı adalettir.

Ancak “Bir savaşın bu anlamda haklı bir savaş olup olmadığını cüretkâr bir inançla söylemenin hiçbir yolu yoktur.” çünkü dikkate alınması gereken birçok değişken vardır ve insan aklı sınırlıdır.⁶³³ Yine de bu kaçınılmaz tereddüt, “ne her türlü ölçüt ve hükümden vazgeçen tipik realizmi ne de gücün zorlayıcı unsurunu tarihten kaldırma imkânına inanan ütopyacı idealizmi meşrulaştır”.⁶³⁴ Bu yüzden Kilise, barışı teşvik etmeli ancak yine de devlet yönetiminin bu vasıtasını siyasi yapı için reddetmemelidir. Her şeye rağmen pasifizm, “ulusal kadar uluslararası barışın da onu ihlal edenleri kontrol altına alma kudretine bağlı olan” bir dünyada “arzu edilenin tam tersi neticelerle sonuçlanabilir.”⁶³⁵

629 Paul Tillich, “The Problem of Power”, *The Interpretation of History*, 1936; şu internet sitesinden ulaşılabilir: <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=377&C=49i> (Erişim tarihi 15 Ekim 2008).

630 *a.g.e.*

631 Tillich, *Systematic Theology*, s. 387.

632 Paul Tillich, “Seven Theses Concerning the Nuclear Dilemma”, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*. Macon, GA: Mercer University Press, 1988, s. 197; Matthew Lon Weaver, “Religious Internationalism: The Ethics of War and Peace in the Thought of Paul Tillich”, Doktora Tezi, School of Arts and Science, University of Pittsburg, 2006, s. 265’te iktibas edildi.

633 Tillich, *Systematic Theology*, s. 387.

634 *a.g.e.*, s. 387.

635 Paul Tillich, *On the Boundary*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1966, s. 95.

Tillich II. Dünya Savaşı sonrası yıllarda nükleer silah meselesiyle de ilgilenir. Savaş eğer “gerçekte evrensel intiharsa” adil olmaz ve bu yüzden de “insan adil bir savaş olduğu iddiasıyla bir atom savaşını asla başlatamaz çünkü bu Tanrı’nın Krallığı’na ait olan birliğe hizmet edemez.”⁶³⁶ Ayrıca nükleer savaş “savunulacağı farz edilen şeyin [yok oluşu] olacağından” “eğer yaratıcı adalet ilkesine hizmet etmezse” şeytani bir savaş olur.⁶³⁷ “Geleneksel silahların zayıflığı, atomik silahların kullanımına dair yasağı kaldırmaz... atomik silahların ilk kullanan olunmasına izin verilmez; bu bölgeden çekilme anlamına geliyorsa o da hoş görülebilir, kısa süreli bir sonuçtur.”⁶³⁸ Ancak “atomik silahlarla ilgili olsa bile ilk kullanan eğer karşı taraf olursa aynı türden cevap vermeye hazır olunmalıdır” çünkü “tehdidin kendisi caydırıcı olabilir.”⁶³⁹

Reinhold Niebuhr (1892-1972) Birleşik Devletler’de en önde gelen Protestan adil savaş teorisyenlerinden biridir. Göçmen bir Lutherci vaizin oğlu olan Niebuhr, New York Union Theological Seminary’de profesör oldu. 1932’de o ve genç erkek kardeşi (teolog H. Richard Niebuhr), *The Christian Century*’nin [*Hristiyan Yüzyılı*] sayfalarında dönüm noktası işlevi gören bir tartışmada birbirlerine girdiler. Mançurya krizine ve II. Dünya Savaşı’nın belli belirsiz hayaletine cevap veren genç Niebuhr, kaleme aldığı “Grace of Doing Nothing [Hiçbir Şey Yapmamanın Zerafeti]”de katı pasifizmin münasip Hristiyan cevap olduğuna inandığını dile getirdi. “savaşın belirli nedenlerin doğruluğu açısından değerlendirilemeyeceğini, zira bunun sadece kendini haklı gören bir kibirle sonuçlanacak bir çaba olduğunu” ileri sürerek adil savaş ölçütünün işe yararlılığını reddetti.⁶⁴⁰

Ancak daha yaşlı olan Niebuhr mücadelenin zorunlu olduğunu savunarak Hristiyan realizminin temellerini attı. Pragmatik açıdan hiçbir hususi normun mutlak surette kabul edilemeyeceğini, “ahlakçılar için tarihsel olarak ortada tutmaları gereken şeyin toplumsal hedef olduğunu ve değerlerin en eşitlikçi ve kapsayıcı toplumsal iyiyle sonuçlanacak olan faaliyet örüntüsünü üretmek için birbirlerine karşı kullanılması ge-

636 Tillich, *Systematic Theology*, s. 387-388.

637 Paul Tillich, “The Nuclear Dilemma-a Discussion”, *Christianity and Crisis*, 13 Kasım 1961, s. 204; Roberd W. Tucker, “Morality and Deterrence”, *Ethics*, 95 (3), 1985: 469’da iktibas edildi.

638 Tillich, “Seven Theses Concerning the Nuclear Dilemma”, s. 265.

639 Tillich, *Systematic Theology*, s. 388.

640 Cahill, *Love Your Enemies*, s. 192.

rektiğini” iddia etti.⁶⁴¹ Bu sebeple Niebuhr’un çalışması, şiddet için bir meşruiyetin genel çerçevesini çizmiş olmakla ve devletler arası barışın tesis edilebileceği birkaç yol teklif etmekle birlikte adil savaş teorisine dair sistematik bir yaklaşım sağlamaz.

Pufendorf gibi Niebuhr da uyum içinde yaşama konusundaki insani potansiyel hakkında kısmen iyimserdi. Onun görüşüne göre insanlık, “kendisiyle çatışma hâlinde olsalar da başkalarının ihtiyaçlarını dikkate almayarak” teşvik eden bir “tabii itki”yle kutsanmıştır.⁶⁴² Ancak eğitim, insanları kendilerinin yardımseverlik itkilerini genişletmeye teşvik edebilirse de “sıradan ölümlülerin” kendilerinin sahip olduğu hakların aynısını başkalarına vermelerini imkânsız kılan “belli sınırlar da vardır.”⁶⁴³

Sonuç olarak baskı “en homojen toplumsal gruptan daha geniş ölçekteki bütün toplumsal ortak faaliyetlere varıncaya kadar tabii bir gerekliliktir”.⁶⁴⁴ Devletler, birliği devam ettirmek için yalnızca baskıya bel bağlayamasa da o olmaksızın kaybolurlardı. Düzen, zorlama ve adalet arasındaki ilişki konusunda gerçekçi olan Niebuhr, “gücün, topluluk içinde barış için adaleti feda ettiğini ve topluluklar arasında barışı yok ettiğini... grup içi ilişkilerde anarşiyi önleyen gücün, gruplar arası ilişkilerde anarşiyi teşvik ettiğini” kabul eder.⁶⁴⁵ Gerçekten de “toplumdaki güç faktörü, hem barışı hem de adaleti güvence altına alma görevini karmaşık hâle getiren hem zorunlu hem de fazlasıyla tehlikeli bir faktördür.”⁶⁴⁶ İnsanlık naif bir biçimde ideal bir toplum ümit etmemeli, ancak onun yerine “yeterli adaletin olabileceği ve baskının, ortak girişimin tam bir yıkımla sonuçlanmasını engellemek için yeteri düzeyde şiddetsizliğin olacağı bir toplum yaratma üzerine odaklanmalıdır.”⁶⁴⁷ En nihayetinde “siyasi düzen nispi barış ve nispi adaletle yetinmelidir.”⁶⁴⁸

641 a.g.e., s. 189.

642 Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press [1932] 2001, s. 2.

643 a.g.e., s. 3.

644 a.g.e., s. 3.

645 a.g.e., s. 16.

646 a.g.e., s. 20.

647 a.g.e., s. 22.

648 Michael G. Thompson, “An Exception to Exceptionalism: A Reflection on Reinhold Niebuhr’s Vision of ‘Prophetic’ Christianity and the Problem of Religion and U.S. Foreign Policy”, *American Quarterly*, 59 (3), 2007: 842.

Şiddet, kaygısız bir biçimde adaleti ve toplumsal değişmeyi gerçekleştirmek adına makul bir vasıta olarak kolaylıkla göz ardı edilmemelidir. Baskı, zorlama bazı açılardan adalete zarar verse de “eşitlik, barıştan çok daha yüksek toplumsal bir hedeftir.”⁶⁴⁹ Eşitlik olmaksızın “barış” gerçekten “gücün oransız var oluşu içinde bir ateşkesten daha fazla bir şey değildir”.⁶⁵⁰ Bu yüzden “şiddetin özü gereği ahlaki olmadığını” varsaymak yanlıştır.⁶⁵¹ Niebuhr kesin bir şekilde şöyle der: “Kötü niyet hariç hiçbir şey özü gereği gayriahlaki ve iyi niyet hariç hiçbir şey özü gereği iyi değildir.”⁶⁵² İnsan itkileri, kaçınılmaz bir şekilde karışıktır ve bu yüzden de onları gerçekleştirmenin belli vasıtalarını yanlış ya da doğru olarak tasnif etmek uygun değildir. Tipik biçimde (açık isyan gibi) aşırı şiddet eylemleri de kınanır, oysa (sistemik ekonomik adaletsizlik gibi) aşırı şiddet eylemlerine zımnı izin verilir. Bu yüzden eğer baskı meşruysa “ahlaki açıdan her zaman tehlikeli olsa da” biz “şiddet ve şiddet içermeyen baskı arasında herhangi mutlak bir ayrım çizgisi” çekemeyiz.⁶⁵³

Niyeti belirlemek zordur; alışkanlıklarımız ve tembelliğimiz bizi şiddet içermeyen eylemlerin iyi niyet, şiddet içerenlerinse kötü niyet tarafından harekete geçirildiklerini varsaymaya götürür. Niebuhr’un görüşüne göre şiddet yahut şiddetsizliğe dayalı bütün eylemlere atfedilen bu “gelenek-selleştirilen enstrümantal değer”, uzun süreli etkileri kadar gerilerindeki niyetleri de belirsizleştirir.⁶⁵⁴

Niebuhr için güç kullanımının meşru olup olmaması, onun hedeflenen sonuçlarına bağlıdır: “Politik bir tedbir, ahlaki olarak teyit edilmiş bir hedefin gerçekleştirilmesinde etkili bir vasıta olduğunu kanıtlayabilirse özü gereği kötü olamaz.”⁶⁵⁵ Bununla birlikte Niebuhr siyasi bir vasıta olarak şiddetin belirli ahlaki riskler ve sonuçlar taşıdığını kabul eder. Kısa vadede “yaşamın yok edilmesi veya özgürlüğün bastırılması, ahlaki değerlerin derhâl yok edilmesiyle sonuçlanır.”⁶⁵⁶ Bu fedakârlığın meşrulaştırılabilir olup olmadığı birtakım koşullara bağlıdır.

649 Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, s. 235.

650 *a.g.e.*, s. 235.

651 *a.g.e.*, s. 170.

652 *a.g.e.*, s. 170.

653 *a.g.e.*, s. 172.

654 *a.g.e.*, s. 173.

655 *a.g.e.*, s. 171.

656 *a.g.e.*, s. 171.

Doğası gereği uluslar, “güç kullanmaksızın uluslararası adalete ulaşmayı mümkün kılmak hususunda çok bencil ve aşırı gururludurlar.”⁶⁵⁷ Tehlike, kendilerine karşı icra edilen yanlışların intikamını alan milletlerin başkalarına karşı yeni yanlışlara neden olmaları gibi devletler arası siyasette kolaylıkla sonsuz bir şiddet döngüsüne düşebilmesindedir. Bu yüzden Niebuhr, bu döngünün üstesinden gelebilmek ve “gücü ahlaki açıdan kurtarıcı yapmak” amacıyla birkaç metot sunar.⁶⁵⁸ Bu metotlardan biri, şiddeti “ulusların her biri arasında mevcut olan menfaat çatışmalarını aşan ve onlara yönelik tarafsız bir bakış açısına sahip” bir cemiyetin veya organizasyonun ellerine bırakmaktır.⁶⁵⁹ Milletler Cemiyeti böyle bir rolü üstlenebilirdi ancak Niebuhr, devletler arasındaki güç bakımından var olan büyük farklılıklar kabul edildiğinde onun tarafsız olma potansiyeli hakkında şüphecidir. Dahası bizatihi uluslararası toplum şiddet uygulayanları disipline edecek ne yeterli prestije sahiptir ne de “yeterli birleşik” bir cemiyet ruhunu temsil eder.⁶⁶⁰ Kurumsal zayıflığı nedeniyle etkinliğinin gerçekten önemli olan tek imtihanında kendini kanıtlamakta güçlük çekecektir: savaşta zarar görenlere yanlışlarını telafi etmek için yeni savaşlara girmelerini gerektirmeden adalet sağlayıp sağlayamayacağı.⁶⁶¹ Beşerî toplumun muhtemelen asla tam manasıyla toplumsal çatışmadan kurtulamayacağını kabul eden Niebuhr, baskı ve icbarın ilgasını savunmaz; daha ziyade “bu tür baskı tiplerinin kullanımının beşerî toplumdaki ahlak ve rasyonel faktörlerle uyumlu olup olmadığı” hususunu istişare etmek suretiyle baskı ve icbarın kullanıldığı maksatlar ve hedefler arasında ayırım yaparak onu sınırlamayı teklif eder.⁶⁶² Gerçekçi bir açıdan uluslararası toplum şiddetin vuku bulmasını azaltabilir, ancak onu bütünüyle ortadan kaldırmayı ümit edemez.

Kesin biçimde isyanı kınayan Luther ve Calvin’den farklı olarak Niebuhr, isyanı daha büyük adalete götüren potansiyeli haiz bir eylem olarak görür. İsyanın yol açtığı kısa süreli karışıklık toplumsal adaletteki uzun vadeli iyileştirme adına kabul edilebilir: “Eğer bir şiddet faslı adil

657 *a.g.e.*, s. 110.

658 *a.g.e.*, s. 110.

659 *a.g.e.*, s. 110.

660 *a.g.e.*, s. 110.

661 *a.g.e.*, s. 111.

662 *a.g.e.*, s. 234.

bir toplumsal sistem tesis edebilir ve onun muhafazasının imkânlarını yaratabilirse şiddetin ve devrimin kendisi sebebiyle reddedilebileceği saf ahlaki temel yoktur.”⁶⁶³ Eğer baskı toplumsal uyumun zorunlu bir enstrümanı kabul edilirse şiddet içeren ve içermeyen baskı yalnızca tek bir kategori gibi kabul edilmek zorunda kalmaz, aynı zamanda yönetimler tarafından kullanılan baskıyla devrimciler tarafından kullanılan baskı arasındaki ayrımın da ortadan kalkması gerekir.

Niebuhr güç kullanımını meşru olarak kabul etmekle birlikte adil vasıtalar meselesi üzerinde çok az durur. Bu meseleyi şu şekilde yorumlar: “Eğer şiddet haklı görülebiliyorsa onun dehşeti bir cerrahın becerisinin ritmine sahip olmalı ve yaralar hızla iyileşmelidir.”⁶⁶⁴ Mantıksal açıdan adil vasıtaların nihai barış hedefini devam ettirmesi gerekir gibi görünür. Ayrıca Niebuhr, şiddet içermeyen zorlamalarla (boykotlar ve yaptırımlar gibi) ilgili olası adaletsizlikleri tartışırken bu taktiklerin suçluyu masumdan ayırma konusunda şiddet içeren muadillerinden daha iyi olmadığını da işaret eder.⁶⁶⁵ Bu sebeple zımni olarak o, savaşmayanların dokunulmazlığı ilkesini kabul eder. Ancak tıpkı gücün meşru siyasi bir vasıta olarak geçerliliğinin yalnızca onun hedefleriyle değerlendirilebileceği gibi Niebuhr’un adil vasıtalara yönelik ilgisinin yokluğu da benzer izafiyetçi bir vurguyu akla getirir.

Nükleer bombanın ortaya çıkışından sonra Niebuhr adil vasıtalar hakkındaki düşüncesini yeni bir değerlendirmeye tabi tuttu. İlk olarak onları, adil savaş düşüncesinin esas köklerini tehdit eden devrimci bir teknolojiden daha ziyade ölçeğin genişlemesi şeklinde kabul ederek nükleer silahları, daha önce mevcut olan geleneksel silahlardan çok da farklı bir şekilde değerlendirmede.⁶⁶⁶ ABD’nin yoğun misilleme politikası kendisini açıkça gösterdiğinde Niebuhr onu, “pervasız” ve savaşmayanların masuniyeti ilkesinin bir ihlali olarak niteledi; henüz nükleer savaş potansiyelinin uluslararası siyasetin doğasını gerçekten değiştirmiş olduğunu önerme konusunda yetersizdi.⁶⁶⁷ Sonuç itibarıyla Niebuhr’un

663 *a.g.e.*, s. 179.

664 *a.g.e.*, s. 220.

665 *a.g.e.*, s. 241.

666 Campell Craig, “The New Meaning of Modern War in the Thought of Reinhold Niebuhr”, *Journal of the History of Ideas*, 53 (4), 1992: 689.

667 *a.g.e.*, s. 692.

düşüncesi yeni teknolojide yer alan risklerden kaçınmadan daha fazlasını ve hatta muhtemelen bir savaştan kurtulma siyasetini gerektirdiğini kabul ederek yeni bir “nükleer realizm”e doğru evrildi.⁶⁶⁸

Hemen hemen Niebuhr’dan bir nesil sonra Paul Ramsey (1913-1988) önemli bir Protestan adil savaş düşünürü kimliğiyle sahneye çıktı. Bir Methodist olan Ramsey’in teolojik kökleri Anglikan geleneğe dayanır. Hem siyasi hem de dinî anlamda muhafazakâr olan Ramsey’in çalışması, “-baskı hakkındaki realizmi sebebiyle değil- ahlaklılığa siyasi yaklaşımı sebebiyle Niebuhr’un Protestan etik alanındaki siyasi realizminin hâkimiyetine” bir karşılıktı.⁶⁶⁹ Ramsey’e göre Hristiyan bir etik iyi sonuçların siyasi hesaplaması üzerine dayandırılmaz. O bunun yerine *a priori* ahlak ilkelerine dayanmalıdır.

En temel ahlaki ilke sevgidir. *Basic Christian Ethics*’te [*Temel Hristiyan Etiği*] Ramsey kendi teolojik ilkelerini sistematik bir biçimde sunar. “Hem metafizik hem de teolojik temellendirme olmaksızın Roma Katolik tabii hukuk anlayışının işlevinin çoğunu” kendisine mal eden sevgi, Ramsey’in teolojisinde ayırt edici bir işlev görür.⁶⁷⁰ Tabii hukuk Reformasyon gerekçeleriyle reddedilir. Çünkü o, “Erdemin gelişimini, yanlış bir şekilde Tanrı’nın emirlerine itaatten daha ziyade insan tarafından yerine getirilmesine doğru yönlendirir.”⁶⁷¹ Ramsey’e göre sevgi Augustine’de olduğu gibi (Niebuhr’a göre adalete yönelik ilgilere zıt olarak) savaşa baş vurmaya meşrulaştırır.

Ramsey, hem *War and Christian Conscience* [*Savaş ve Hristiyan Vicdanı*] (1961) hem de *The Just War* [*Adil Savaş*] (1968) adlı kitapları kaleme alarak Soğuk Savaş’ın zirve yaptığı dönemde adil savaş meselesiyle fazlasıyla meşgul olmuştur. İkinci metin ilk olarak farklı yaklaşımları gözden geçirir ve yeniden ele alır bu yüzden de Ramsey’in en rafine düşüncelerini sunar.

Luther gibi Ramsey de Kilise ve devletin ayrı alanlarda faaliyet gösterdiğini kabul eder. Dinî cemiyetler, siyasi doktrinle ilgilenmelidir ancak “siyasette” tercihle ilgili meşru seçenekleri açıklayan ve ortaya koyan

668 *a.g.e.*, s. 694.

669 Cahill, *Love Your Enemies*, s. 198.

670 *a.g.e.*, s. 200.

671 *a.g.e.*, s. 200.

“Kilise, yalnızca bir *teorisyendir*.”⁶⁷² Kiliseler, hususi siyasi kararları etkilemek maksadıyla uğraş göstermemeli, onun yerine söz konusu kararların kendisiyle değerlendirileceği etik bir temel tesis etmelidir. Bir anlamda Kiliseler *siyasi doktrin* yaratabilirler fakat *siyaseti* değil; onlar neyin yapılabileceğini söylerler fakat neyin yapılmasını veya yapılması gerektiğini değil.⁶⁷³ Kiliseler siyasi otoriteye boyun eğmelidir çünkü siyasi karar verme “Tanrı’nın haşmetinin bir yansımasıdır.”⁶⁷⁴

Luther ve Calvin gibi Ramsey de gücü özü gereği siyasette mündemiç kabul eder. Yönetimler, ulusal ortak iyiyi ve yapabildikleri ölçüde uluslararası ortak iyiyi sürdürme sorumluluğunu taşır.⁶⁷⁵ Ortak iyi, kendisi olmaksızın öteki iyileri gerçekleştirmenin imkânsız hâle geldiği bir düzene dayanır. Düzen “siyasette adaletten daha yüksek bir değer değildir”; aksine her biri bir diğeri için şarttır.⁶⁷⁶ Bu nedenle çoğu zaman birbirleriyle yarışan bu hedefler arasında müzakere etmeye çalışan siyasette her zaman belli bir ölçüde trajedi vardır.

Ramsey adil savaşın kökenlerini doğal adalete değil “Hristiyan sevgi etisinin içtenliğine” götürür.⁶⁷⁷ İyi Samiriyeli hikâyesini bir kez daha anlatan Ramsey, Samiriyeli hırsızlar yolun kenarındaki adama saldırırken gelmiş olsaydı ne olabileceğini tasavvur eder. Samiriyeli, kurbanı mağara taşımadan önce tartışmanın bitmesini bekleyerek yalnızca yardıma mı hazır olmalıydı? Mesih şakirtlerine öteki yanaklarını çevirmelerini öğretmiş olsa da “mazluma öteki yanağına tekrar vurulması için çevirmeleri hususunda tavsiyede bulunmadı... Onun yerine, sevgi ve merhametin işi, Tanrı’nın mümkün olduğu kadar çok çocuğunu tiranlıktan kurtarmaktır.”⁶⁷⁸ Eğer insan, adaletsizliğin faili ve onun kurbanları arasında tercih yapmaya zorlanırsa sevgiyi ve merhameti hak eden kurbanları seçmelidir. Bu yüzden askerî güç “şiddet, saldırganlık veya tiranlık tarafından tehdit edilen komşulara yönelik sevgiden” dolayı meşrudur.⁶⁷⁹

672 *a.g.e.*, s. 19.

673 *a.g.e.*, s. 20.

674 *a.g.e.*, s. 19.

675 Ramsey, *The Just War*, s. 9.

676 *a.g.e.*, s. 11.

677 *a.g.e.*, s. 142.

678 *a.g.e.*, s. 143.

679 *a.g.e.*, s. 144.

Doğru niyet meselesi Ramsey'in çalışmasında açıkça yer alır. O şunu ileri sürer: "Kendisinden iyinin doğacağı yanlış yapmaya niyetlenmek asla doğru değildir."⁶⁸⁰ Bu, özellikle nükleer dünyada doğrudur. Soğuk Savaş'ın zirve yaptığı noktada karşılıklı imhanın açık olduğu gerçek tehdit sebebiyle Ramsey "nükleer silahların yalnızca bu ezeli hakikate ahlaken önemli bir dipnot ilave ettiğini" ve "asla kendisinden iyinin ortaya çıkacağı niyetiyle herhangi bir iyiyi veya yanlış yapamadığını" ifade etmiştir.⁶⁸¹ Bu yorum, daha önceki çalışmasında nükleer caydırıcılığın adaletliliğini reddetmeye götürürken sonraki kitabında caydırıcılığın gerçekten öldürme niyetine dayanmadığını ileri sürmek suretiyle söz konusu pozisyonunu gözden geçirmiştir.

Keza Ramsey, özellikle savaşmayanların masuniyeti gibi geleneksel adil vasıta ilkelerini muhafaza etmeyi sürdürür. Bir insanın komşusuna yönelik sevgisi güce başvurmayı meşrulaştırmakla birlikte "Onun kötü işlerini yapmaktan alıkoymanın bir vasıtası olarak saldırganın çocuklarının ölümüne niyet etmesini ve doğrudan bunu yapmaya dair bir kararı meşrulaştırmaz."⁶⁸² Şiddete izin veren bu sevgi aynı zamanda onun alanını da sınırlar. Yine de bu sınırlama savaşmayanların "Orta Çağ'da bir turnuada bulunan hanımlar gibi iple kordon altına alınacakları" anlamına gelmez.⁶⁸³ Onlar "yalnızca doğrudan niyetlenilmiş saldırıdan masundular."⁶⁸⁴ Ramsey adil savaş geleneğinin "eğer onu yapmak için aynı oranda ciddi sebep varsa savaşmayanların ahlaken çok muazzam ölçekte dolaylı yaralanma veya ölümden masun olduklarını asla varsaymadığını" iddia eder.⁶⁸⁵ İnsan iyi, kötü ve daha az kötü sonuçlar arasında ihtiyatlı bir karar vermelidir. Bununla birlikte, cinayet ve savaş eylemleri eş anlamlı değildir: "Ayrım gözetmeksizin yapılan bombardımanlar veya halklara karşı yürütülen savaşlar özünde yanlıştır."⁶⁸⁶ Bu yüzden nüfus-karşıtı nükleer hedefleme kabul edilemez (Çünkü o, doğrudan ve isteyerek sivilleri zarar görecekları bir duruma sokar.) ancak nükleer saldırıya karşı nükleer saldırı, çok sayıda sivil zayıyatına sebep olsa dahi, kabul edilebilir.⁶⁸⁷

680 *a.g.e.*, s. 147.

681 *a.g.e.*, s. 147.

682 *a.g.e.*, s. 145.

683 *a.g.e.*, s. 145.

684 *a.g.e.*, s. 146.

685 *a.g.e.*, s. 153.

686 *a.g.e.*, s. 154.

687 *a.g.e.*, s. 156.

Keza Ramsey isyan-karşıtı savaş meselesini de ele alır. Ramsey, nükleer terör dengesinin dünyada küçük ölçekli konvansiyonel savaşların çoğalmasına yol açmış olduğunu kabul ederek isyan-karşıtı bir savaşın nasıl adil bir şekilde icra edileceği üzerinde odaklanır. Onun tartışması herhangi bir savaş icrasının adil oluşunu belirlemede iki temel ilkenin, ayırım yapma ve orantılılık ilkesinin olduğunu hatırlatarak başlar.⁶⁸⁸ Bu ilkeler çatışmanın *her iki* tarafı için de eşit derecede geçerlidir.

Seleflerinden farklı biçimde Ramsey, isyanların bazen meşru sebepleri olduğunu varsayarak başkaldırının (veya isyanın) bizatihi haklı/ meşru olup olmadığını tartışmaz. Onun yerine isyanların sıklıkla fark gözetmenin sınırlarını aştıklarına işaret eder. Teröre başvuran bir isyan hareketi “kendisinden ne kadar çok faydanın tahakkuk edeceğinin varsayıldığına bakılmaksızın özü gereği gayriahlaki bir savaş planıyla” uğraşmaktadır.⁶⁸⁹

İsyan-karşıtı savaşa katılmış olan ordu için problem, sivillerin ve asilerin birbirine karışması sebebiyle kendisinin de teröre karışma riskidir. Ramsey modern savaşın “hem en yüksek nükleer düzeyde hem de konvansiyonel olmayan düzeyde”, “savaşçı/ muharip olmayanların doğrudan saldırıya karşı ahlaki dokunulmazlığının tümüyle reddedilmesiyle ... telafi edilemez bir şekilde ayırım gözetmez hâle geldiğini” ileri sürer.⁶⁹⁰

Ramsey, bir savaşçının/ muharibin doğasını çok daha açık bir şekilde tanımlayan net bir ayırım ilkesine ihtiyaç duyulduğunu öne sürer. Bir savaşçı/ muharip, “üniforma giymeyen bir kadın ya da erkek bile olsa silahlara başvurarak baskı altına almaya çalışan gücün fiili bir taşıyıcısı anlamına gelir.”⁶⁹¹ Teslim olmuş kimi askerler de tamamen silahsızlandırıldıklarından emin olunamıyorsa bu kategoriye girdikleri gibi açıkça silahlı olan bazı siviller de aynı şekilde bu kategorinin içinde yer alır. En nihayetinde Ramsey, savaşanlarla savaşmayanları birbirinden ayırmanın çok zor olabileceğini dolayısıyla adil bir savaş yürütmenin imkânsız hâle gelebileceğini kabul eder. Bu durumda bir alternatif, isyanla askerî olmaktan ziyade siyasi bir şekilde savaşmak olabilir. Bütün bunların sonunda “kullandığı vasıtalar hiçbir hedefi garanti etmediği, hiçbir siyasi vasıtanın kendisine uygun olmadığı hedefler peşinde olduğu ve

688 *a.g.e.*, s. 428.

689 *a.g.e.*, s. 433.

690 *a.g.e.*, s. 433.

691 *a.g.e.*, s. 435.

söz konusu bu vasıtaların dünya ölçeğindeki sonuçları bakımından kötü olduğu ortaya çıksa”⁶⁹² dahi bu ona karşı askerî olarak muhalefet edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Eğer bir savaş adil vasıtaları kullanarak kazanılabilir değilse o zaman adalet savaş yapılmasını talep edebilir.

Protestan Pasifizmi

Pasifizm, Protestanlık içinde her zaman adil savaş düşüncesi hususunda dengeleyici bir rol oynamıştır. Pasifist hareketler ilk dört yüzyılda daha küçük gruplarla sınırlıydı: XVI. yüzyılda Anabaptistler, XVII. yüzyılda Kuveykrlar ve XVIII. yüzyılda Brethernler.⁶⁹³ Bu gruplar, hâkim Protestan devlet kiliselerinden farklı olarak üyelerini dünyadan uzak kalma konusunda teşvik ettiklerinden devlet gücü meselesine şüpheyle yaklaşıyorlardı. Kendi siyasetlerini “inancın dünyadan ayrılığına dair doktrin”e ve “acı çeken bir kilise olarak kilise anlayışı”na dayandıran çoğu Anabaptist tarihsel olarak “takibat ve baskıya” maruz kaldı.⁶⁹⁴ Bu yüzden onlar kendilerini de devletlerini de savunmak için savaşmadılar ve hatta bazıları herhangi bir şekilde devlete hizmet etmeyi reddedecek kadar ileri bile gitti. Anabaptist gruplar ve Protestan (ve Katolik) devlet kiliseleri arasındaki ilişki sıkıntılıdır. Birkaç teolojik farklılık Anabaptistleri ana kiliselerden ayırdı. Bu farklılıklardan biri olan adil savaş meselesi ise en önemlilerindendir. Savaş zamanında devlete hizmet etmeyi reddeden Anabaptistler, yalnızca teolojik heretik olarak değil aynı zamanda siyaseten de tehlikeli görülmeye başlandılar.

XX. yüzyıl Mennoite teoloğu John Howard Yoder bu geleneksel Barış kiliselerinden birinden yükselen en baskın seslerdendir. Yoder’in etkisi, geleneksel Protestan pasifizminin sınırlarını aşar ve ana damar Protestanlığın içinde pasifizmin samimi bir savunucusu hâline gelen teolog Stanley Hauerwas’ı da doğrudan etkiler.

Adil savaş kanonunun dışında yazmış olsa da Yoder’in çalışması adil savaş düşünürlerini kendi geleneklerini daha ciddiye almaları yönünde teşvik eder.⁶⁹⁵ Onun *When War is Unjust* [*Savaş Adil Olmadığında*] başlıklı kitabı, Katolik ve Protestan adil savaş düşünürlerini doğrudan ele alır ve bu

692 a.g.e., s. 459.

693 Roland H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation*. New York: Abingdon Press, 1960, s. 135.

694 Grimm, *The Reformation Era*, s. 267.

695 Charles P. Lutz, “Foreword to the First Edition”, John H. Yoder, *When War Is Unjust: Being Honest about Just War Thinking*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996, s. xi.

geleneklerin her birinden gelen eleştirel yanıtları içerir. Yoder, “adil savaş savunucularının etkili bir disiplin uygulayıp verdikleri zararı her sınırlayışlarında bu kısıtlamayı uygulamadıkları duruma kıyasla daha az yaşam ve diğer değerler yok edileceği” için adil savaş teorilerini destekleyenlerle etkileşime girmenin elzem olduğunu savunmaktadır.⁶⁹⁶

Yoder adil savaş teorisini değişken bir etik ölçeği kullanması nedeniyle eleştirir. Öldürmeye karşı olan emirin zaman zaman ihlal edilebilirliğine dair önerme bir kez kabul edildiğinde bu sistemin uygulanabilirliğini devam ettirmek için daha çok istisnanın yapılması zorunlu hâle gelir.⁶⁹⁷ Askeri teknoloji ve taktikler evrildikçe kuralların da evrilmesi gerekir; yoksa etkililiklerini kaybederler. Dahası savaş kuralları şaşırtıcı bir biçimde onu yapanların menfaatlerinden yanadır. Dolayısıyla yapısal adaletsizliği pekiştirerek dünyadaki devletler arasındaki güç eşitsizliğini yansıtır. Son olarak Yoder adil savaş teorisinin geçerliliğinin savaşlar arasında ayırım yapabilme kabiliyetine, bazılarını izin verirken diğerlerini kınama yeteneğine bağlı olduğuna dikkat çeker. Yine de adil savaş teorisi bu son görevi çok nadiren başarır: Bu siyaseten çok zordur ve teorik açıdansa rahatsız edici bir ihtimali gündeme getirir. Eğer bir savaş adil olarak icra edilmezse o zaman adil savaş teorisinin katı bir okuması, onun hiçbir zaman yapılmaması gerektiğini ima eder. Ancak eğer bu sebep şiddeti meşrulaştırmak için yeterliyse ima edilen şey nasıl mümkün olur?

Stanley Hauerwas’ın (1940-) pasifizm savunusunun çoğu, adil savaş teorisinin karşısına doğrudan bu teorinin kendisine has terimleriyle çıkar. Hauerwas’ın adil savaş/ pasifizm tartışmasına ilk saldırısı, Birleşmiş Milletler Katolik Piskoposları Ulusal Konferansı’nın nükleer savaşı kınayan 1983 tarihli pastoral mektubuna cevap olarak gelir.⁶⁹⁸ Bu mektupta piskoposlar, nükleer silahlarda doğal olarak bulunan tehlikeler ve bu tehlikelerin bugün mevcut riski kabul edildiğinde savaşın her zamankinden daha az arzulandırdığını ileri sürerek (Yoder’in “nükleer pasifist” olarak isimlendirdiği) neredeyse-pasifist bir konum alırlar.⁶⁹⁹

696 Yoder, *When War Is Unjust*, s. 5.

697 *a.g.e.*, s. 50.

698 National Conference of Catholic Bishops, *The Challenge of Peace: God’s Promise and Our Response*. Washington. DC: United States Conference of Catholic Bishops Inc., 3 Mayıs 1983.

699 John Howard Yoder, “How Many Ways Are There to Think Morally about War?”, *Journal of Law and Religion*, 11 (1), 1994-1995: 102. Ne Yoder ne de Hauerwas, “nükleer pasifizm”i hakiki pasifist konum olarak kabul etmezler. Bunun yerine onu, adil savaş düşüncesinin bir çeşidi olarak tasnif ederler.

Ancak onlar, dünyevi adaleti gerçekleştirmenin bir vasıtası olarak savaşa Hristiyan katılımının imkânını açık bırakarak gerçek pasifizmden uzak dururlar. Hauerwas keza nükleer savaş meselesine dair Birleşik Metodist Piskoposların Mektubu'nu da eleştirir.

Hauerwas, haklı savaş pozisyonunu sürdürmenin zorluğunun belirli durumlarda savaşı hoş görmenin ona ahlaki bir statü kazandırması ve bunun da savaşı yargılama yeteneğimizi gölgelemesi olduğunu öne sürer. Bu statünün meşruiyetini gerçekten sınamak için “savaş ortadan kaldırıldığında bizim ahlaken daha kötü olacağımızı” gösterecek bir savaş değerlendirmesinin yapılması gerekir.⁷⁰⁰ Daha büyük bir ölçekte savaş şiddetten daha fazlasıdır; o bir kurumdur. Açıkça insan tercihlerinin ürünü olan bu kurum “harici bir fail” olarak algılanan “... istenmeyen ancak ortak faaliyetlerimizin kaçınılmaz sonucu”dur.⁷⁰¹ Herhangi bir kurum gibi savaş da yaratıcılarının menfaatlerine hizmet eder. Bu örnekte menfaatlerine hizmet edilecek olanlar, “kendi ortak mallarını ebedileştirme, tarihlerini ve törelerini/ ahlaklarını muhafaza etme[lerini]” mümkün kılacak olan devletlerdir.⁷⁰² Bir başka ifadeyle savaş, yalnızca bir halkın varlığını değil daha da önemlisi “onların varlığının yorumunu” da muhafaza eder.⁷⁰³

Ancak müspet bir fayda olarak savaşın mantıksızlığı, onun müspet yanını ortaya koymaya yönelik mutlak teşebbüsten kaynaklanır. Eğer savaşın kendisi bizim devlet sistemimiz adına bu kadar belirleyiciyse o zaman adil savaş, şiddet kullanmama genel kuralı söz konusu olduğunda nasıl bir istisna olabilir? Adil savaş teorisinin belirli bir savaşı gerçekten kınaması olasılığı hakkındaki şüphecilik, Hauerwas'ın “adil savaş teorisinin sadece bir istisnalar teorisi olmadığını, ahlaki bir gereklilik olarak kabul edildiğinde savaşın yıkıcı potansiyelini sınırlama girişimi olduğunu ... [onun] savaşı imkânsız kılmaya değil savaşın ahlaki gerekliliğini insani amaçlara hizmet eder hâle getirmeye çalıştığını” ileri sürmesine yol açar.⁷⁰⁴ Bu yüzden savaş teorisini barıştan ziyade kendisi vasıtasıyla ma-

700 Stanley Hauerwas, “Should War Be Eliminated?” A Thought Experiment”, John Berkman ve Michael Cartwright (editörler), *The Hauerwas Reader*. Durham, NC: Duke University Press, 2003, s. 395.

701 *a.g.e.*, s. 407.

702 *a.g.e.*, s. 409.

703 *a.g.e.*, s. 412.

704 *a.g.e.*, s. 417.

sumların korunduğu düzenlenmiş adaletin devamını arayan “bir devlet yönetimi teorisi”dir.⁷⁰⁵

Hauerwas, adil savaş teorisyenlerinin şiddetin “zorunluluğu” üzerine odaklanışlarının Mesih’in evvelce yeryüzünde barış olasılığını yarattığını kavramada başarısız olduğunu iddia eder. Onların teolojiden savaş kınamaları daha çok askerî gerçekliği yansıtır: Nükleer silahların varlığı herhangi bir çatışmanın nükleer çatışmaya dönmesi tehdidini taşır; bu yüzden kiliselerin, insanlığın yok oluşuna engel olmak için bizatihi savaşı reddetmeleri gerekir. Ancak Hauerwas, bunun gerçekten “pasifizmle alakalı bir şey olup olmadığını merak eder. Eğer savaş yanlış bir şeyse o zaman nükleer savaş da açıkça yanlıştır ve ancak bu yargıya varmak için savaşın nükleer olmayan bir şekilde nasıl sürdürüleceğine dair bir sonuç çıkarılmasına ihtiyaç yoktur.”⁷⁰⁶

İki ayrı krallık tasavvur eden Luther ve Calvin’in aksine Hauerwas, “Krallığın İsa Mesih’te tam olarak sunulduğunu ileri sürer.”⁷⁰⁷ Göksel krallık, burada ve şimdi dünyevi olanlarla iç içe geçmiş biçimde mevcuttur dolayısıyla “şiddetin yokluğu hususundaki Hristiyan kabul, bu nedenle her şeyden önce ‘etik’ değil yeni çağın gerçekliğinin bir ilanı[-dır]”⁷⁰⁸. Adil savaş teorisi, bu krallıklar arasında ayrım olduğunu var sayar; oysa gerçek pasifizm bu ayrımı reddeder.

Savaşın siyasi bir vasıta olarak kullanılması, Hauerwas için, insanlık tarihinin akışını şekillendirmede Tanrı’nın gücünün faaliyette oluşunun bir reddidir. Savaş “Tanrı’dan kurtulma, gayemizi ve kaderimizi belirleme gücünü kendimiz için iddia etme arzusundan başka bir şey değildir”; bu yüzden “düşmanlardan kendimizi koruma ve dostlarımızla paylaştığımız ortak tarihin korunması adına düşmanlarımızı yok etme arzusu bizim Tanrı düşmanlığımızın tezahüründen başka bir şey değildir.”⁷⁰⁹

Ancak bir vasıta olarak savaşı terk etmek dünyada aktif olma sorumluluğundan feragat etme biçiminde yanlış yorumlanmamalıdır.⁷¹⁰ Hristi-

705 Stanley Hauerwas, “On Being a Church Capable of Addressing a World at War: A Pacifist Response to the United Bishop’s Postoral *In Defense of Creation*”, Berkman ve Cartwright (editörler), *The Hauerwas Reader*, s. 444.

706 *a.g.e.*, s. 433.

707 Hauerwas, “Should War be Eliminated?”, s. 419.

708 *a.g.e.*, s. 420.

709 *a.g.e.*, s. 421.

710 Hauerwas, “Should War be Eliminated?”, s. 419.

yanlar, savaşın kaçınılmaz olmadığına inanan katı iyimserler olmalı ve mesajlarını duyurmalıdırlar. Bu, tartışma terimlerini değiştirme anlamına gelir. Devlet, beşerî toplumu düzenlemek maksadıyla Tanrı tarafından atanmış/ takdis edilmiş bir kurum değildir; o yalnızca bizim bu zamanda ve mekândaki varlığımızın bir gerçekliğidir. Siyaset güçle eş anlamlı değildir; o daha ziyade devam eden karşılıklı bir konuşmadır.

Anlaşıldığı biçimiyle pasifizm, “şiddetle değil hakikat vasıtasıyla çatışmalarla ilgilenmeyi” öğrenmektir.⁷¹¹ Eğer savaş, “insani sınırlar içinde siyaseti koruma hususunda ütopyacı olmayan bir siyaset anlatısıysa” pasifistler, siyaset hakkında daha umut dolu bir görüş sunmak zorundadır.⁷¹² Ortak hayatımızın siyasi doğasını reddetmek yerine “şiddetsizlik, kendimizi başkalarını yok etmeyi değil onları dinlemeye zorlayarak siyasi hâle gelmemizi gerektirir.”⁷¹³ En önemlisi de Kilise barışın bizatihi mesajı *hâline gelerek*, barış mesajına kendisi örnek olmalıdır. Onun birincil hedefi, “bu dünyada barış yanlısı krallığı tezahür ettirmek[tir]”, “bu dünyayı daha barışsever hâle getirmek” değil.⁷¹⁴ Hristiyanlar adaletsizlikle karşılaştıklarında sabırlı olmalı ve “[kendilerinin] adil olmayan vasıtalar kullanmalarını gerektirecek ‘çözümler’ peşinde koşamayacaklarını” kabul etmelidirler.⁷¹⁵

Geç XX. yüzyıldan itibaren bazı baskın Protestan grupları da görüşlerinde gittikçe daha pasifist hâle geldiler. Kitle imha silahlarının ortaya çıkışı bazılarını modern dünyada adil bir savaşın artık mümkün olmadığını ilan etmesine yol açtı. Federal Kiliseler Birliği, Mesih’in Birleşik kilisesi ve Birleşik Metodistlerin de içlerinde yer aldığı bu gruplar bir “adil barış” teorisi geliştirdiler. Buna, savaşın adil olup olmadığı veya belli şartlarda adil bir şekilde savaşılıp savaşılmayacağını sorgulamak yerine savaşın adil olmadığı kabulüyle başladılar. Söz konusu bakış açısı barışın mümkün olduğunu, savaşın düşmüş bir insan doğasının açık sonucu olmadığını da varsayar. Bu nedenle yeni yeni ortaya çıkan bu gelenek, ortaklığın ve fiili barış inşaatının üzerinde durur ve Birleşmiş Milletlerin çabalarını takdir eder.

Bu teori, “konvansiyonel silahların (nükleer, biyolojik veya zehirli gaz silahları bir yana) yıkıcılığındaki devrimin muazzam boyutlarda oldu-

711 *a.g.e.*, s. 440.

712 *a.g.e.*, s. 446-447.

713 *a.g.e.*, s. 454.

714 Stanley Hauerwas, “The Servant Community: Christian Social Ethics”, Berkman ve Cartwright (editörler), *The Hauerwas Reader*, s. 374.

715 *a.g.e.*, s. 380.

ğunu ve kabul edilemez miktarda masum hayat yitirilmeden savaşılamayacağını” iddia eder.⁷¹⁶ Mesela Birleşik Metodist kilisesi, *Book of Discipline*’in [*Disiplin Kitabı*] 1972 tarihli edisyonunda, “Zorlama, şiddet ve savaş şimdilerde uluslararası ilişkilerde nihai yaptırımlar olsa da biz onları İncil ve Mesih’in ruhuyla uyuşmadığı için reddediyoruz.” şeklinde beyanatta bulunmuşlardır.⁷¹⁷ Kilisenin *Social Principles*’i [*Toplumsal İlkeler*], “ulusal dış politikanın bir enstrümanı olarak” savaşın reddini ilan eder.⁷¹⁸ Bu tutum, sonraki edisyonlarda da devam ettirilmiştir.

Protestan Haçlı seferi

Karşı uçtaysa Haçlı seferleri düşüncesi Reform kiliseleri, özellikle de Calvinist eğilimli olanlar tarafından bir dereceye kadar yeniden yürürlüğe sokulacaktır.⁷¹⁹ Bu tercih, söz konusu grupların Kilisenin liderlik ettiği hükûmetin teokratik anlayıştan olduğu kadar din savaşlarından da etkilenen askerî bir azınlık olarak daha önceki var oluş mücadelelerini yansıtır.⁷²⁰ En erken Protestan kutsal savaş retoriği yalnızca Kıta’da değil İngiltere içinde de Seksen Yıl Savaşları’yla tarihlenir.

Kutsal savaş üç ana yöntem bakımından birbirinden ayrılır.⁷²¹ Birincisi adil savaş teorisinde savaş ilan edecek meşru otorite kendi şartlarına uygun olarak faaliyet gösteren seküler liderdir. Bunun aksine kutsal bir savaşın izni hususi bir vahiy yoluyla dinî bir otoriteden ya da biziatihi Tanrı’dan gelir. Siyasi liderler bu tür bir vahyin alıcıları olabilir; ancak onlar daha yüce bir gücün açık yönlendirmesi altında faaliyet gösterirler, kendi istedikleri gibi değil. İkinci olarak kutsal savaşlar, yalnızca dinî dili retorik olarak kullanmakla kalmazlar, dinî sebepler için de savaşılır; oysa adil savaş teorisi bu tür sebeplerin meşruiyetini reddeder. Son olarak adil savaş teorisi, her iki tarafta da bir dereceye kadar adaletin olduğu veya en azından iki tarafın liderlerinin siyasi ve ahlaki

716 David R. Smock, *Religious Perspectives on War: Christian, Muslim and Jewish Attitudes toward Force*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2002, s. 33.

717 *United Methodist Book of Discipline*. Nashville, TN: United Methodist Publishing House, 1973, s. 95, paragraf 76D.

718 bk. United Methodist Church, *In Defence of Creation: The Nuclear Crisis and a Just Peace: Foundation Document*. Nashville, TN: Graded Press, 1986, s. 136.

719 Bainton, *Christian Attitudes towards War and Peace*, s. 136.

720 a.g.e., s. 143.

721 Melvin B. Endy, Jr., “Just War, Holy War, and Milliennialism in Revolutionary America”, *William and Mary Quarterly*, 42 (1), 1985: 8.

meşruiyetinin sadece adil olmayan bir sebep uğruna savaşıma gerçeği tarafından bile geri döndürülemez biçimde zarar göremeyeceği imkânını açık tutar. Basitçe ifade etmek gerekirse iyi bir kişi kötü bir savaş için savaşabilir. Ancak kutsal savaşın diğer tarafı “kutsala küfreden şeytani ve lanetli bir düşman”a dönüştürerek, iyi ile kötü arasındaki bir mücadele olduğu varsayılır.⁷²² Bu yüzden kutsal savaş, şiddetin ölçeğini iyi şekilde belirlemek ve sınırlandırma için pek elverişli olmayan bir tür kendini haklı görmeye meyyaldır.

Ancak Protestan Haçlı seferinin, açıkça savaşa dair üçüncü bir bakış açısı olarak adil savaş teorisinden tamamen ayrı bir surette ortaya çıkmadığına işaret etmek önemlidir. Haçlı seferi veya kutsal savaş pozisyonun bir yansıması olan dili kullanan birçok teolog, bizatihi adil savaş geleneğinin içinden konuştuklarına inanırlar. Mesela İngiltere İç Savaşı’nı meşrulaştıran Püriten teologlar ve din adamları (*ministers*), kutsal savaş yönünde hareket etmelerine rağmen adil savaş teorisinin resmî çerçevesini reddetmezler.⁷²³ I. Dünya Savaşı boyunca Britanya’da çoğu rahip ve Protestan din adamı, vaazlarında ve risalelerinde Haçlı dilini kullanmalarına rağmen “geleneksel ‘adil savaş’ teorisinin reddedilemez biçimde geçerli olduğunu” kabul etmişlerdir.⁷²⁴

Kutsal savaş ve onun meşruiyeti hakkındaki teolojik tartışma, ne zaman önemli bir savaş vuku bulsa yeniden ortaya çıkar. İngiliz İç Savaşı boyunca Püritenler, Hristiyan dindaşlarını şiddete teşvik edebilmek adına tutkuyla Kitab-ı Mukaddes’e müracaat ederek “Haçlı seferlerine yabancı olmayan bir zihniyet” ortaya koydular ve Tanrı’nın savaştaki kumandanları olduğunu iddia ettiler.⁷²⁵ Püritenler kendi tutumlarına meşruiyeti Calvin’de ve yine “eski ve yeni antlaşmalar arasındaki mesafeyi kısaltan ve gerçekte sivil bir toplumda Hristiyan davranışının normatif bir ürünü” hususunda birincisine öncelik veren” zamanın popüler teolojik bir yaklaşımında buldular.⁷²⁶ Amerikan Devrimi sırasında Kongresyonalist ve Presbiteryan din adamları (*ministers*) da kolonicilerin amacını Haçlı

722 *a.g.e.*, s. 8.

723 Timothy George, “War and Peace in the Puritan Tradition”, *Church History*, 53 (4), 1984:495, 502.

724 Charles E. Bailey, “The British Protestant Theologians in the First World War: Germanophobia Unleashed”, *Harvard Theological Review*, 77 (2), 1984: 211.

725 Cahill, *Love Your Enemies*, s. 143.

726 George, “War and Peace in the Puritan Tradition”, s. 497.

seferi diliyle desteklediler.⁷²⁷ I. Dünya Savaşı sırasında bazı muhafazakâr Anglikan rahipler Almanya'ya çok az merhamet gösterilmesi gerektiğini ileri sürdüler. Hatta Londra Piskoposu bir “kutsal savaş” çağrısında bile bulundu.⁷²⁸ Birleşik Devletler’de Haçlı seferi dili, Vietnam Savaşı ve daha sona 1991’de Körfez Savaşı sırasında Protestan söyleminde kendini yeniden gösterdi.

Çok daha yakın bir zamandaysa Haçlı seferi dili, Birleşik Devletler’deki terörle savaş ve ırk savaşı etrafındaki Evanjelik Protestan söylemde ortaya çıktı. Bu dil yalnızca muayyen fundamentalistler ve evanjelik din adamları tarafından değil aynı zamanda ana Cumhuriyetçi Parti liderleri ve hatta Başkan’ın kendisi tarafından bile kullanıldı (Episkopal kiliseye mensup olarak yetiştirilen Başkan, Birleşik Metodist kilisesinin bir üyesiydi; söz konusu iki kilise de Evanjelik değildi.). Öte yandan bu siyasetçiler, savaşa müracaat etme hususundaki kendi kamusal meşruiyetlerinin çoğunu, muhtemelen daha geniş bir seçmen kitlesinin ilgisini çekmek amacıyla adil savaş teorisine dayandırdılar. 2003’teki State of Union Konuşması’nda Başkan Bush şunu iddia etti: “Eğer savaş bize dayatıldıysa biz, adil bir amaç uğruna ve adil vasıtalarla savaşaacağız.” Bu onun söz konusu yıl boyunca birçok kez kullandığı bir dildi.⁷²⁹ Başkan sürekli kutsal savaş bakış açısının gittikçe daha çok yansıtıldığı bir dil kullandı. Söyleminde düşman imgelerinden istifade etmeye (yani ötekini açık bir şekilde şeytan şeklinde tasvirine) ilaveten Bush yine, açık bir şekilde çatışmanın kendisini iyi ve kötü arasındaki bir mücadele olarak çizdi: Ekim 2002’de “Kötülükten inanılmaz iyi çıkacak” diye ilan etti.⁷³⁰ Onun Beyaz Saray’daki yıllarının anlatan bir metin, Bush’un teröre karşı savaşı nasıl Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında cerayan eden bir “dinî savaş” olarak gördüğünü tasvir eder.⁷³¹

727 Endy, “Just War, Holy War, and Millianism in Revolutionay America”, s. 10.

728 Bailey, “The Biritish Protestan Theologians in the First Worl War”, s. 211, 314.

729 Valerie O. F. Morkevicius, “Faith-Based War? Religious Rhetoric and Foreign Policy in the Bush Administartion”, 2006 “International Studias Annnual Convention”da sunulan tebliğ, San Diego, CA, 24 Mart 2006, s. 16.

730 George W. Bush, Unity Luncheon, Atlanta, GA, 17 Ekim 2002.

731 Kevin Philips, “Crusader”, *Christian Century*, 13 Haziran 2004, s. 9.

Sonuç

Protestanlık içinde şiddet için uygun rol, hâlâ fiili bir tefekkür meselesidir. Baskın Protestan kiliseler tarihsel olarak adil savaş teorisini kabul ederler; ancak nükleer silahlar ve öteki kitle imha silahlarının gelişimiyle bu kiliselerden birkaçı neredeyse pasifist olan bir tutum almaya başladı. Onların meselesi şiddetin bizatihi adil olmayışı değil daha çok modern silahların şiddetin adil kullanımını imkânsız hâle getirmiş olmasıdır. Yine de bu kiliselerden hiçbiri resmen adil savaşla ilgili duruşlarından vazgeçmedi veya onu ilmihâl ifadelerinden çıkarmadı.

Bir zamanlar baskın Protestanlık kolları tarafından heretik kabul edilen pasifizm, yalnızca birkaç küçük Protestan grubun resmî duruşudur ve siyasetin radikal bir dönüşümüne yönelik çağrısında sözlü olarak var olmaya devam etmektedir. Onun radikal muhalifi olan Haçlı seferi bakış açısı en geniş Protestan dinî gruplar tarafından desteklenmese de hâlâ vardır. Buna rağmen Haçlı retoriği, ne zaman büyük bir savaş uzakta görünse Protestan geleneği içinde teologlar, din adamları ve siyasetçiler vs. tarafından ileri sürülen argümanlarda yeniden ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Protestan adil savaş teorisi, henüz çözülmemiş bir tartışmada pasifizm ve Haçlı seferleri arasındaki kavşak noktalarında bulunmaya devam etmektedir.

Şii İslam'da Savaşın Normları

Davood Feirahi

Birçok medeniyette olduğu gibi İslam'da da dinî metinler/ ilkeler insan davranışını tanımlar ve belirler. Din ve dinî düşünceler, İslam dünyasında savaşın ve askerî etiğin doğasını anlamada büyük bir öneme sahiptir. Eğer İslam medeniyetini ana özelliklerinden biriyle tanımlamak istersek onun dinî hukuk bilimine (*fıkıh*) dayalı bir medeniyet olduğunu söyleyebiliriz. Bu özelliğiyle İslam medeniyeti, savaş ve askerî etiği de içeren yaşamın bütün safhalarında (doğumdan ölüme) bir Müslümanın değerlerini, kurallarını ve ahlakını tanımlayan kapsamlı bir hukuk yapısı olan Şariat odaklıdır.

İslam toplumunda hukuk bilimi/ fıkıh, herhangi bir zamanda veya mekândaki dinî metinlerle ilişkili olarak Müslümanların tarihsel yaşamını belirler; verili bir çevrede dinî emirlerle gündelik hayat arasında uyum yaratmayı hedefler. İslam kültüründe hepsi birbiriyle ilişkili olan dinî metinlerden maksat Kur'an ve Hazreti Peygamber'in hadisleri ve Şiiliğin Masum İmamlarından rivayetlerdir. İslami terimlerle bunların hepsi, *sünnete* (geleneğe) gönderme yapar. Bir başka ifadeyle Peygamberin sözlerinin (*hadis*) ve Şiiliğin Masum İmamlarının rivayetlerinin Kur'an'ın yorumları olduğunu söyleyebiliriz. Hukuk biliminin vazifesi, savaş ve barış gibi toplumsal yaşamla ilişkili meseleleri Kur'an ve gelenek temelinde yorumlamak ve bunlardan cemaatin bütün üyelerinin tarafından yerine getirilmesi zorunlu olan dinî kurallar ve yasaları çıkarmaktır. Fıkıh aynı zamanda Sünniler tarafından "icma" ve "kıyas", Şiiler tarafından "akıl" ve "icma" adı verilen diğer iki kaynağa da gönderme yapar. Bu yüzden biz, Şii İslam'da dört yorum kaynağına sahip olduğumuz sonucuna ulaşabiliriz: Kur'an, Gelenek (Sünnet), Akıl ve Uzlaş (İcma).⁷³² Bunlar savaşa ve barışa yönelik kuralların kendilerinden çıkartıldıkları kaynaklardır; bunun içindir ki biz dinî hukuk bilimini yani fıkıhı, yorumun bu dört kaynağından dinle ilgili kurallarını çıkarılması şeklinde tanımlıyoruz.

732 Seyyid Ebû'l-Kâsım el-Hûî, *Misbâbu'l-Usûl*, Tahrir Mohammad Sarvar el-Vâiz el-Hüseynî, Kum: Mektebetü'd-Devârî, 1996, c. 2, s. 247.

İslam hukuk biliminde savaş, İslam'ın on ikincil kuralından biri olan “cihat”a eşittir. Ancak, “cihat”ın Kur’ani ve hukuk bilimsel kullanımlarının bir ayrımına gidilmesinin zorunluluğuna işaret edilmesi gerekir. Kur’an’daki çoğu durumda “cihad”, Allah yolunda “gayret etmek, uğraşmak, mücadele etmek” anlamına gelir; ancak fıkhi/ hukuk bilimsel kullanımında Allah yolunda mücadelenin, gayretin hususi bir örneği olan “savaşa” gönderme yapar. Bu yüzden İslam fıkhında cihat, ister saldırı isterse de savunma şeklinde olsun, her zaman “savaş” anlamına gelen bir terimdir. Bunun için İslam hukuk biliminin on bölümünden/ konusundan biri, “Cihat Bölümü” (*Kitabu'l-Cihad*) olarak isimlendirilir.

Bu bölüm, Şii bakış açısıyla cihadı ele alan İslami metinlere atıfta bulunarak Şii İslam’daki cihat ve savaş etiğinin yorumunu çözümlemeyi hedeflemektedir.

Geleneksel Şii hukuk biliminde cihat anlayışı

Şii İslam’daki cihat anlayışına dair yapılacak herhangi düzgün bir araştırma iki ilkeye dayanmak zorundadır:

1. Cihadın İslam hukuk bilimindeki/ fıkhtaki klasik ve yeni yorumlarını ayırt etmek.
2. Şiilerle Sünnilerin cihat anlayışlarındaki temel farklılıklarını anlamak.

Şii ve Sünniler, çoğu teolojik ve hukuk bilim hususlarında örtüşen iki ana İslam mezhebidir. Onların temel farklılıkları Halifelik ve İmamet anlayışında yatar. Sünnilerin aksine Şiiler On İki İmam’ın masumiyetine inanırlar. Şii düşüncede saldırı cihadı, Masum İmam’a bağlı olduğundan Şii ve Sünni saldırı cihadı anlayışları birbirinden oldukça farklıdır.

Yukarıdaki ilkeler çok temel olması nedeniyle Şii İslam’daki cihat kavramının uygun bir kavrayışı olmaksızın cihat meselesinin tam manasıyla anlaşılması mümkün değildir.

İster Şii isterse Sünni olsun klasik İslam hukuk bilimi, cihadı iki türde tasnif eder: *Saldırı* ve *savunma*. Bu klasik yaklaşımda cihadın esas anlamı her Müslüman için zorunlu bir eylem olan saldırı cihadıdır.⁷³³

733 Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû'l-Feth el-Hanbelî, *el-Matla'u'l-Ebvâbu'l-Fıkḥ: el-Matla'u'l-Ebvâbu'l-Mukḥḥa*, (ed.) Muhammed Beşir al-Edlebi. Beyrut: Dâru'n-Neşr; el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981, s. 209.

Özellikle Sünniler arasında cihadla ilgili Kur'an ayetlerinin, barışla ilgili olanları geçersiz kıldığına (*nesih*)⁷³⁴ ve bu yüzden de cihadın, zamanın sonuna kadar bütün Müslümanlar için asla askıya alınamayacak daimi bir yükümlülük olduğuna inanılır.

Sünni Hanefi hukukçularından biri olan Şemseddin Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahsî (ö. 1089) Kur'an ayetlerini, Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkilere dair kuralların her türlü ilişkinin reddiyle başlayan, sonra tebliğ vasıtasıyla İslam'a davetle devam eden, düşman tarafından herhangi bir saldırı olayı karşısında savunma savaşına ve en sonunda da gayrimüslimlere saldırı savaşına götüren bir tarzda düzenler. Gelişim çizgisindeki bu son adımın nihai kural olduğuna inanılır. Serahsî şöyle der:

Allah'ın Peygamberine ilk önce inanmayanlarla olan herhangi bir ilişkiyi terk etmesi emredildi. Sonra onların İslam'a girmeleri teşvik edilerek dinin inanmayanlara tebliğ etmesi emredildi. Ardından ilk olarak kendisine saldırılmış olması şartıyla savunma savaşıyla görevlendirildi. Daha sonra, bir saldırı savaşının yapılması emredildi. Bu, Kıyamet Günü'ne kadar geçerliliğinin kabul edilmesiyle birlikte inanmayanlarla cihadın dinî bir görev biçimde nasıl belirlendiğini gösterir.⁷³⁵

Şafi mezhebinin (dört Sünni hukuk okulundan biri) kurucusu İmam Muhammed Şâfi (ö. 819) barış, şiddetsizlik ve haram aylar boyunca savaşın yasaklığıyla ilgili Kur'an ayetlerinin hepsinin "Baskı olmayıncaya ve din yalnızca Allah için oluncaya kadar onlarla savaş, ancak vazgeçerlerse o zaman, müstebitlerden/ zalimlerden başka hiç kimseye düşmanlık olmasın (Bakara 2/ 193)" ayetiyle neshedildiğine inanır.⁷³⁶

Sünni Hanbeli hukuk okulunun önde gelen hukuk bilimcisi Ebû Muhammed el-Makdisî (ö. 1223), saldırı savaşının yılda en az bir defa ya-

734 Hibetullah el-Moğri, *en-Nesh ve'l-Mensûh*, (ed.) Zahir Şaviş ve Muhammad Kenan. Beyrut: Dâru'n-neşr; el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984, c. 1, s. 29-30.

735 Şemseddin Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *el-Mesûd*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1986, c. 2, s. 2.

736 Muhammed b. İdris eş-Şâfi, *Kitâbu'l-Umm*. Beyrut: Da'ru'l-Marife, 1973, c. 4, s. 161. M. H. Şakir'in Kur'an'ın tercümesinin elektronik bir sürümüne şu internet adresinden ulaşılabilir: <http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/i> (Erişim tarihi 21 Ekim 2008.). Feiraihi ayetlerin tercümesinde Muhammed Habib Şakir'in çevirisini kullanır ve ayet alıntılarında ona gönderme yapar ancak biz burada Diyanet'in çevirisini kullandığımız için, bundan sonra onun metin içindeki bu tür açıklayıcı mahiyeteki atıflarına artık yer vermeyeceğiz. —çev.

pılması gerektiğine inanır.⁷³⁷ Sünni Maliki hukuk okulunun kurucularından biri olan Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah el-Kurtûbî (ö. 1070) de aynı kanaattedir.⁷³⁸ Ebû'l-Berekât el-Malikî (ö. 1924), Müslümanların bir tiranın veya gayrimeşru bir emirin veyahut yöneticinin idaresi altında bile cihadı icra etmek zorunda olduğuna inanır.⁷³⁹

Hanefilerin çalışmalarında saldırı cihadı düşüncesi, diğer klasik Sünni hukuk okullarındakiyle aynı doğaya sahiptir. *Tebyînu'l-Hakâik*'in yazarı, şöyle der:

Onlar (inanmayanlar) bize karşı savaş açmayı niyetlenmemiş olsalar bile onlara karşı savaş başlatmak bizim yükümlülüğümüzdür. Çünkü Allah, inanmayanları öldürmeyi bizim için bir görev kıldı, bu yüzden hiç kimse (meşru ya da gayrimeşru yöneticiler), bütün insanlar Allah'tan başka tanrı yoktur deyinceye kadar bu kuralı askıya alacak bir tutumda olamaz.⁷⁴⁰

Cihadın zorunlu doğasını bu şekilde tanımlarken böyle bir çıkarımın hukuk bilimsel/ fıkhi temellerinden biri olan Müslümanların uzlaşısına (*icma*) atıfta bulunur.

Ayetullah Seyyid Hüseyin Burucerdî (1875-1961) tarafından iktibas edildiği şekliyle metodoloji ve akıl yürütme bakımından klasik Şii hukuk bilimi, Masum İmamlara inanmayı esas almasına rağmen bir dereceye kadar Sünni versiyonu gibidir.⁷⁴¹ Bu teolojik farklılık Şii hukuk bilimini, “Masum İmamların rivayetlerini (*abbâr*)” Kur'an ve Peygamber'in hadislerinin yorumunun önemli kaynakları olarak ele almaya götürmüştür. Bu yüzden özellikle cihadın doğasıyla ilgili olmak suretiyle hukuk biliminin söz konusu kavramı tanımlama hususunda, Sünniler ve Şiiler arasında önemli bir farklılık vardır.

Sünni muadilleri gibi Şii hukukçular da cihadın ana dinî yükümlülüklerden biri olduğuna inanırlar. Ancak Şii bakış açısı önemli bir başka

737 Abdullah b. Kudâme el-Makdisî, *el-Keşfî Fıkhı İbn Hanbel*. Beyrut: Dâru'n-neşr; el-Mektebetü'l-İslamî, c. 4, s. 252-54.

738 Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah el-Kurtubî, *el-Kâfi li-İbn Ebû'l-Berekât*. Beyrut: Dâru'l-İlmiye, 1987, s. 205.

739 Seyyid Ahmem ed-Dardir Ebû'l-Berekât, *eş-Şerhü'l-Kebir*, edited by Muhammed Aliş. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991, c. 2, s. 172.

740 Fahreddin Osman b. Ali el-Hanefî, *Tebyînu'l-Hakâik*. el-Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-İslamî, 1894, c. 3, s. 241.

741 Burucerdî'nin *icthâat* metodu (bağımsız bir yorumla hukuki bir karar verme süreci) hakkında daha fazla bilgi için bk. <http://taghrib.ir/english/?pgid=43&scid=33&dcid=33092i> (Erişim tarihi 28 Ekim 2008).

şarta sahiptir: Cihat, Şii geleneksel hukuk biliminde Masum [On ikinci] İmam demek olan, adil bir İmam'ın vermiş olduğu bir emrin yokluğunda icra edilemez. Büyük Şii hukukçularından birisi İmam Şeyh et-Tâife Ebû Cafer Muhammed et-Tûsî (995-1075), *en-Nihâye* adlı çalışmasında şöyle yazar:

Cihat hem bir kimsenin bizatihi kendisi hem de onun adına bir başkası tarafından icra edilecek zorunlu dinî bir görevdir. Bu yüzden (kadınlar, yaşlı veya hastalar, çocuklar ve meczuplar hariç) herkes için bir yükümlülüktür. Ancak cihadın şartlarından biri, adil bir İmam'ın mevcudiyetidir. Böyle bir emri verecek yegâne kişi odur. Dolayısıyla cihat, ancak böyle biri mevcut olduğunda yahut Müslümanların işleriyle onun yerine ilgilenecek birisi onun tarafından tayin edildiğinde mümkündür. Bu yüzden o, masum bir İmam mevcut olmadığında, zorunlu dinî bir yükümlülük değildir. Eğer bir kişi adil olmayan bir imamın ya da sıradan bir yöneticinin emri üzerine cihada giderse o zaman günah işlemiş olacağından cezalandırmayı hak eder. Böyle bir cihat, başarıyla icra edilmiş olsa bile, bu başarının karşılığında hiçbir mükâfat olmaz. Eğer bir kişi bu türden adil olmayan bir cihatta yaralanır ya da yenilirse her hâlikârda günahkârdır.

Ancak eğer Müslümanlara, düşmanlar tarafından saldırılır ve Müslümanların dinleri veyahur hayatları tehlikede olursa o zaman böyle durumlarda cihat ve savunma, adil olmayan bir yöneticinin emri altında bile, tabii ki bir saldırı cihadı değil fakat, İslam'ın ve Müslümanların yaşamlarını savunan bir cihat olarak dinî bir görevdir.⁷⁴²

Bu ifadeler, Sünni cihat düşünceleriyle aynı çizgide olmayan Şia'nın İslam'daki cihadın doğasına dair görüşünü gösterir. Şii saldırı cihadı, Masum İmam'a aittir. Bu konum, XII. yüzyılda Şeyh Ebû Cafer et-Tûsî'nin zamanından⁷⁴³ Şeyh Muhammed Hasan en-Necefî el-Cevahiri'ninkisine (ö. 1849) kadar değişmeden devam etti. el-Cevâhirî, Şii hukuk biliminin en güvenilir derlemelerinden biri olan *Cevâhirü'l-Kelâm*'ı derleyen bir başka önemli Şii hukuk bilimcisidir.⁷⁴⁴

Şeyh et-Tûsî'nin ifadelerinin iki ana ayırt edici özelliği vardır:

1. O, cihadı (Sünniler gibi) iki kategoriye ayırır: saldırı ve savunma
2. Saldırı cihadı, her ikisi de cihat çağrısı yapabilecek olan Masum İmam

742 Şeyh Ebû Cafer Muhammed et-Tûsî, *en-Nihâye fî Mücerredî'l-Fıkh ve'l-Fetâvâ*. Beyrut: Dârul-Endelüs, 1986, s. 289-290.

743 Nimetullah Salihî Necefâbâdî, *Cihad der İslam*. Tahran: Nei Publishing Co. 2003, s. 46.

744 Şeyh Muhammed Hasan en-Necefî el-Cevâhirî, *Cevâhirü'l-Kelâm*. Tahran: Dârul-Kütübü'l-İslamiyye, 1983, c. 21, s. 3.

veya onun tayin etmiş olduğu temsilcisinin mevcudiyetine bağlıdır; bu yüzden herhangi bir yöneticinin yanında ve/veya onun emriyle cihada gitmeye izin verilmez.

Bu iki ölçüt Şiiler arasında cihadın belirleyici şartlarıdır. Bu yüzden cihat yalnızca bir Masum İmam'ın, yani şimdilerde Büyük Gaybubet durumunda (Kayıp İmam'ın yeryüzünde herhangi bir temsilcisinin olmadığı dönem) olan Şia'nın On İkinci İmam'ının ayrıcalığıdır. Onun yokluğunda saldırı cihadı Şii düşüncesinde mümkün değildir. Bu yokluk sebebiyle bütün Şiiler tarafından ortak kabulü de (*icma*) iddia eden klasik Şii hukuk biliminde saldırı cihadı askıya alınır.

Yeni eğilimler

Hem Şii hem de Sünni İslam hukuk biliminin çağdaş eleştirel yorumları, cihadla ilgili Kur'an ayetlerinin anlaşılmasına yönelik yeni yaklaşımlar sunarlar. Sünni âlimler arasında, Şeyh Muhammed Abdüh'un (1849-1905) *el-Menâr*'daki görüşlerine atıfta bulunabiliriz.⁷⁴⁵ Şii âlimler arasındaysa Murtaza Mutahhari (1920-1980)⁷⁴⁶ ve Salihi Necefâbâdi'ye (1924-2006)⁷⁴⁷ gönderme yapabiliriz. Cihada dair "mutlak" ayetlerin, "şarta bağlı" (*mukayyed*) olanları⁷⁴⁸ nesh ettiğine inanan ve saldırı savaşının meşruiyetini vurgulayan klasik hukukçuların aksine bu modern âlimler, mukayyed ayetlerin esasında cihada dair mutlak ayetleri açıkladıklarına ve yorumladıklarına inanırlar. Bunun neticesinde İslam'da barışın devam ettirilmesi ve cihadın savunmacı doğası, temel geçerli anlayışlar şeklinde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu yeni düşüncelere dayanarak cihadın saldırgan ve savunmacı biçimleri şeklindeki klasik tasnif artık geçerli kabul edilmez ve bu yüzden İslam'da cihat bütünüyle savunmacı bir tedbir hâline gelir.

745 Salihi Necefâbâdi, *Cihad der İslam*, s. 23, 32'den; Şeyh Muhammed Abdüh, *Tefsîrül-Menâr*, (ed.) Muhammed Reşid Rıza. Kahire: Alminar Publication, 1947, c. 2, s. 210-215.

746 Murtaza Mutahhari, *Cihad*. Kum: Sadra, 1994, s. 7.

747 Salihi Necefâbâdi, *Cihad der İslam*.

748 İslam hukuk biliminde cihatla ilgili Kur'an ayetleri iki grup hâlinde tasnif edilir: Cihada mukayyed olarak izin verenler ve mutlak olarak izin verenler. Öncelikle vahyedilmiş olan cihada mukayyed olarak izin veren ayetler, cihadın meşruiyetini düşman tarafından saldırılmaya bağlar; ancak mutlak ayetler, şarta bağlı olanlardan daha sonra vahyedilmiş olanlar, cihadın meşruiyetini düşman tarafından yapılmış önceki herhangi bir saldırıya bağlamazlar. Bu yüzden İslam hukuk biliminde şarta bağlı ayetlere gönderme yapan cihat *savunma cihadı* ve mutlak ayetlerdeki de *saldırı cihadı* şeklinde isimlendirilir.

Bunlar, Şii inancında İmam'ın yokluğunda cihadın savunmacı bir tedbir olmak suretiyle kullanılabileceğini gösterdiğinden bu noktaların önemli olduğuna inanıyorum. Bir başka ifadeyle konuyla alakalı yeni düşünceler olmakla birlikte Şii görüşte cihat, savunmacı bir doğaya sahiptir. Bu mesele Şii İslam'da askerî etiğin kısa bir incelemesinin ardından ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Şii hukuk bilminde cihadın ve savunmanın ilkeleri

Daha önce işaret edildiği gibi Şii hukuk biliminin (*fıkıh*), Sünni İslam'dan temel farklılığı imamet meselesiyle ilgili olan İslam'ın imamlık-temelli bir dalıdır.⁷⁴⁹ Şii hukuk biliminin şekli ve kavramları, Peygamber'in Allah'ın emriyle On İki Masum İmam tayin ettiği olgusuna dayanır. Bu imamlardan sonuncusu, şimdilerde Gaybubet hâlinedir. Keza imamlığa inanç Şii cihat anlayışında da büyük bir etkiye sahiptir.

Akıl yürütmenin bir ölçütü olan Masum İmamlardan “rivayetler” (*ahbâr*), Kur'an ve Peygamber'in sünnetinin (gelenek) Şii hukuk bilmindeki yorumu için ana kaynaktır.⁷⁵⁰ Şiiler Kur'an'ı, Allah'tan gelen mutlak ve mükemmel bir metin olmakla birlikte Peygamber'in hadisi ve İmamların rivayetleri ışığında onda tartışılan meseleleri yorumlayabileceğimize inanırlar. Bunun içindir ki Şiiilikte İmamların sözleri Kur'an'ın yorumu ve anlaşılmasında merkezî bir konuma sahiptir. Yine cihat da Şiiler tarafından aynı tarzda yorumlanır ve tanımlanır.

749 Ana Şii mezhepler yani İsmaililer, Zeydiler ve İmamiler (keza On İki İmamlar) [İsna Aşeriyye. —*çev.*] isimleriyle de bilinirler) Sünni mezheplerle karşılaştırıldıklarında tamamen farklı bir imamet anlayışına sahiptirler. On İki İmamlar (İsna Aşeriyye. —*çev.*), Şiiiliğin en geniş fırkasıdır ve bu bölümde Şiiilik şeklinde gönderme yaptığım her yerde ana kaynak onlar kabul edilirler. Farklı Şii fırkaları, imamet meselesine dair farklı kanaatlere sahiptirler. On İki Şiiiliği (İsna Aşeriyye. —*çev.*) İran'da, Irak'ta ve Lübnan'da yaşar.

750 Şeyh Abdulhadi el-Fazlî, Ahbarî ve Usulî hukuk okulları arasındaki farklılıkları tartıştı. Çünkü Şiiler arasında düşünceleri baskın görünen Usulîler, hukuki kurallar için doğrudan Kur'an'a (*ayâtul-ahkâm*) dayanırlar ve hüküm vermek için Kur'an'a atıfta bulunurlar. Bu da İslami metinlerin mantıksal bir yorumuna yol açmıştır. Ahbârîler, aksine, Kur'anî düşünceleri yorumlamak için İmamların rivayetlerine göndermede bulunurlar. Ahbârîler İmamlardan yapılan rivayetlerin ve onların sözlerinin, herhangi bir kural ya da düşünce için temel olduğuna inanırlar. En önemlisi, bu bakış açısının ikisi de İmam'ın mevcudiyetinin önemini kabul etmiş olmalarıdır. bk. eş-Şeyh Hadi el-Fazlî, *Durûs fî Usûli Fıkhi'l-İmamiyye*, Kum: Ummu'l-Kura, 1999, s. 143-146.

Bir ilke olarak barış

İslam'da savaşın mı yoksa barışın mı öncelikli olduğu hususu çok tartışılmıştır. Birçok gayrimüslimin ve hatta bazı Müslümanların zihninde İslam'ın savaş ve kılıç dini olduğuna dair bir inanç vardır.

Böylesi bir inancın iki açıklaması olabilir. Bunlardan biri, Müslüman halifeler ve yöneticiler tarafından savaşlar vasıtasıyla İslam'ın tarihsel yayılması sonucunda ortaya çıkan Sünnilere ait geleneksel yorumlardır. Diğer bir açıklamaysa Batı'daki kimi dinî-siyasi çevrelerin İslam anlayışının, Batı'nın Orta Çağ'da Sünni Müslümanlarla temasından ve daha yakın zamandaysa Sünni dünyadaki birçok Müslüman arasında yaygın olan çağdaş radikalizmin ışığında ortaya çıktığıdır. Sonuçta iki önemli mesele görmezden gelinir:

- Sünni İslam'ın, İslam'ın temel bir ilkesi olarak barışa inanan yeni yorumu
- Masum İmam'ın yokluğunda yalnızca savunmacı savaşın geçerli ve meşru olduğunu vurgulayan Şiiilerin sesi; bu düşünce Orta Doğu'da geniş bir coğrafi alanı kapsar.

Ben ilk önce barışın temel olduğunu vurgulayan Kur'an ayetlerine atıfta bulunacağım ve sonra Şiiiliğin rivayete dayalı (*revâya*) düşüncelerini ele alacağım.

Kur'an ve barış

Savaş ve barışa dair iki tür Kur'an ayeti vardır: *Şarta bağlı* (*mukayyed/meşrût*) ayetlerde gayrimüslimlere karşı savaş, düşmanın saldırısına bağlı olup olumsuzdur; ikincisi, hangi şartta olursa olsun cihadı emreden *mutlak* ayetlerdir.

Daha önce ifade edildiği gibi klasik Şii hukuk bilimi, cihat hakkındaki mutlak Kur'an ayetlerini Sünni Müslümanlarla aynı şekilde kabul eder ve yorumlar ancak daha sonra Masum İmam mevcut olmadığı için cihadı askıya alır. Yeni Şii yorumları, hukuk bilimsel kurallar doğrultusunda mutlak ayetlerin cihadı belli şartlara tabi kılan şarta bağlı (*mukayyet/meşrut*) cihat ayetleriyle birlikte yorumlanmasının üzerinde durur. Salihi Necefâbâdi bunun hangi türden yorum olursa olsun gözetilmesi gereken bir kural olduğuna inanır.⁷⁵¹ Murtaza Mutahhari aynı kanaattedir: "İlke şudur: Mutlak

751 Salihi Necefâbâdi, *Cihad der İslam*, s. 30-32.

ayetlerin, şarta bağlı (mukayyet/meşrut) ayetlerle birlikte yorumlanması ve mutlak ayetlerde ifade edilen her şeyin, şarta bağlı (mukayyet/meşrut) ayetlerde sunulan anlayışla aynı anlamı ifade ettiği çıkarımında bulunulması”.⁷⁵²

Murtaza Mutahhari şöyle der: “Din, barışın lehinde olacaktı”. Keza Kur’an’da da “Barış [savaştan] daha iyidir”.⁷⁵³ denmiştir. Ancak din, öteki taraf uyum içinde birlikte yaşamayı istemediğinde veya bir tiran insanlık onurunu hiçe saydığına savaş tercih etmelidir. Böyle bir tirana boyun eğmek büyük insanlık onurunun kaybı anlamına gelir. Bu tür durumlarda savaş meşru bir alternatif hâline gelir. İslam, karşı taraf da barışı tercih ettiği takdirde barışı vurgular. Ancak karşı taraf savaş tercih ettiğinde İslam savaş emreder.⁷⁵⁴ Bunun aksine eski yorumcular cihadın şarta bağlı/ mukayyed bulunduğu ayetlerin Tevbe suresinde olduğu gibi mutlak ayetler tarafından nesh edildiğine inanırlar: “Müşrikler sizinle topyekûn savaşmışlar gibi siz de onlarla topyekûn savaşın. Bilin ki Allah buyruklarına karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir” (Tevbe 9/ 36).⁷⁵⁵

Her hâlükârda bir ilke olarak barışı tercih eden bu ayetler, savaşın (*cihat*) yalnızca önce, inanmayanlar Müslümanlara bir saldırı başlattığı takdirde tavsiye edildiğini ifade eder. Bu ayetler, çağdaş Sünni ve Şii yorumcular için yol gösterici ilkelerdi ve bu da onları zikrolunan ayetlerde cihadın savunmacı bir doğaya sahip olduğuna inanmaya götürdü.

Allah’ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz ama Allah’ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın. Allah yolunda harcadığınız her şeyin karşılığı, zerrece haksızlığa uğratılmadan size tastamam ödenecektir. (Enfâl 8/ 60).

Bu ayetler, savunma amacıyla hazırlık yapmanın bir mecburiyet olduğuna ve saldıranlara da Allah’ın ve İslam toplumunun (*ümme*) düşmanları şeklinde gönderme yapıldığını gösterir. Bir sonraki ayette barışın önceliği vurgulanır: “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de barış ve Allah’a güven; O her şeyi işitendir ve bilendir” (Enfâl 8/ 61).

752 Mutahhari, *Cihad*, s. 7.

753 Nisa 4/ 128 —*cev.*

754 *a.g.e.*

755 Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsîrüt-Taberî*. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1984, c. 10, s. 124.

Seyyid Ali et-Tabâtabâî (ö. 1814) gibi bazı Şii âlimleri, bu barış (*silm*) ayetinin ve yukarıda iktibas edilen ayetin nesh edilen ayetler arasında olmadığını belirtirler.⁷⁵⁶ Daha ziyade onlar, barışın devamlılığını vurgularlar. Keza Allame Muhammed Bakır el-Meclisî (ö. 1692), barış ayeti üzerine yorumunda/ tefsirinde Kur'an'ın düşman da istediği takdirde Müslümanların barışı kabul etmesi gerektiğini tavsiye ettiğini iddia eder. Allah Müslümanlara Kendisi'ne güvenmesini emreder, bundan dolayı da İslami yönetim barışı kabul edip onları aldatacak diye düşman hakkında endişe duymamalıdır, çünkü eğer düşman Müslümanları aldatır ve barışı ihlal ederse onlara zafer getirmek için Allah onlarla beraberdir.⁷⁵⁷

Seyyid Mustafa el-Humeyni (ö. 1976) barış ayetinin yalnızca İslam toplumuna yönelik barış merkezli bir kural olmadığını, aynı zamanda onları tanımak ve onlara saygı göstermek için İslami yönetimlerle yabancı, gayrimüslim yönetimler arasında siyasi ilişkiler tesis etmek amacıyla da dinî bir gerekçe olduğuna inanır.⁷⁵⁸ Kur'an'da şöyle yazar:

Size karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın [*ve katilû-hum*], fakat aşırılığa sapmayın; Allah aşırılığa sapanları sevmez. Onları yakaladığınız yerde öldürün; sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Zulüm öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Harâm civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de orada onlarla savaşmayın. Şayet sizinle savaşmaya kalkışarlarsa o zaman onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir! Ancak eğer onlar vazgeçerlerse artık Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir. (Bakara 2/ 190-192)

Aynı surede Kur'an, saldırganlığın kendi hayatını tehlikeye atmayla aynı şey olduğunu söyler ve "Allah yolunda harcama yapın; kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin, kuşkusuz Allah iyilik edenleri sever" (Bakara/ 195) diye tavsiyede bulunur.

İkinci suredeki bu ayetler hakkındaki yorumunda/ tefsirinde Salihi Necfabadî dikkatlerimizi İslam'daki savunma savaşının doğası ve sınırlarıyla ilgili önemli bir noktaya çeker:

- "Savaş bir savunma eylemi de olsa ancak O'nun rızasını arama niyetiyle Allah için (O'nun yolunda) olacaktır."
- "Allah için savaşmanın şartı düşmanın ilk saldıran olduğu hususunda emin olmaktır. Bu yüzden sana saldıran ve seninle savaşan biriyle savaş."

756 Seyyid Ali et-Tabâtabâî, *Riyazu'l-Mesâil*. Kum: A'l el-Beit Inst., 1991, c. 1, s. 487-95.

757 Muhammed Bakır el-Meclisî, *Bihârul-Envâr*. Beyrut: Alvafa Inst., 1983, c. 19, s. 137.

758 Seyyid Mustafa el-Humeyni, *Selâse Resâil*. Kum: İmam Khomeini Pub. Co., 1997, s. 41.

- Savaş ortamı stresle dolu olduğundan Kur'an, kesinlikle adil bir savaşın sınırlarının (yalnızca askerî düşmana saldırmak ve sivillere değil) ötesine geçilmesini yasaklar. Ayrıca adil savaşın sınırlarını aşmanın bütün vicdanlarda bilinir ve bütün insanlık için gözle görülebilir olması nedeniyle Kur'an, saldırganlığı çok net ve mutlak terimlerle be-timler ve yorumunu herhangi bir zamandaki ve mekândaki bireylerin vicdanına bırakır. İslami literatür -bu bölümde tartışılacağı üzere- ekinleri, ormanları, ağaçları, nehirleri ve evleri yakmaktan kaçınma-nın yanında savaşta tarafsız olan kadınlara, çocuklara, yaşlılara, din adamlarına ve âlimlere karşı şiddeti yasaklama gibi meşru savunma-nın sınırlarına atıfta bulunur.
- Bu ayetler, Allah'ın herhangi bir kimse adına ya da her durumda sal-dırıyı kabul etmediğini vurgular. Bu yüzden bir düşmanın saldırısı, ilk saldıran taraf olmalarından dolayı *onlara ders vermeyi* hedefleyen tam bir karşı saldırı için bir sebep olamaz.⁷⁵⁹

Son olarak savunma felsefesine atıfla Kur'an aşağıdaki ayetlerde savun-ma cihadının genel bir özetini sunar:

Kendileriyle savaşılanlara (müminlere), zulme uğramış olmaları sebebiyle (savaş konusunda) izin verildi. Şüphe yok ki Allah, onlara yardıma mutlak surette kadirdir. (Hac 22/ 39)

Onlar, başka değil, sırf "Rabbimiz Allah'tır" dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah, bir kısım insanları (kötülüklerini) diğer bir kısmı ile defedip önlemeseydi, mutlak surette, içlerinde Allah'ın ismi bol bol anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler yıkılır giderdi. Allah, kendisine (kendi dinine) yardım edenlere muhakkak surette yardım eder. Hiç şüphesiz Allah güçlüdür, galiptir. (Hac 22/ 40)

Şii rivayetleri ve barış

Şii rivayetlerinde (*abbâr*), açıkça temel bir ilke olması nedeniyle barışa saygı gösterilir. İmam Ali (661'de şehit edildi.), Şiiliğin ilk Masum İmamı, "Barış kurtuluşa yakındır ve İslam'ın tehlikede olduğu ana kadar daha faydalıdır" demiştir.⁷⁶⁰ Mısır'daki valisine (*emir*), Malik Eşter'e (ö. 659) yönelik bir emrinde İmam Ali şöyle söylemiştir:

Allah'ın seni ve düşmanlarını çağırdığı barışa asla arkanı dön-me. Çünkü barışta senin silahlı güçlerinin güvenliğini koruma,

759 Salihî Necefâbâdî, *Cihad der İslam*, s. 20-22.

760 Muhammed Muhammedî Reyşehrî, *Mizanü'l-Hikme*. Kum: Dâru'l-Hadis, 1996, c. 2, s. 162.

onlara iç huzur verme ve ana yurduna güvenlik getirme gibi birçok fayda vardır. Ancak kendileriyle barış yaptıktan sonra asla düşmanını unutmama, çünkü zaman zaman düşman pusu kurmak için sana daha çok yaklaşır. Bu yüzden çok dikkatli ol ve barışa bağlı kalırken asla safdil olma.⁷⁶¹

İmam Ali bundan başka valisine şu tavsiyelerde bulunur: “Barışı ve insanların iç huzurunu muhafaza etmek için âlimlerin ve bilge kişilerin tavsiyelerini dinle; çünkü barış hakikati ve kötülüğü ifşa eder”.⁷⁶²

Peygamber Muhammed, “Eğer bir şahıs insanlar arasına barış getirdiyse bu barış iki kişi arasında bile olsa melekler devamlı surette onu överler” demiştir.⁷⁶³ İmam Ali keza, “Eğer bir kimse barış çağrısı yaparsa onu kabul et ve sabret, çünkü zafer sabrın sonucudur. Toprak Allah’a aittir ve onu dilediğine verir ve gelecek inananlarındır” diye bu hususu vurgulamış;⁷⁶⁴ aynı vaazında “Eğer düşmanla karşılaşırsan asla savaşı başlatma” diye tavsiyede bulunmuştur.⁷⁶⁵

İmam Musa el-Kâzım (743-798), Yedinci Şii İmamı, yakın talebelerinden birine hitabında Kitab-ı Mukaddes’e atıfta bulunur ve şöyle der:

Sadakalarını verenler mutlu olacaktır, çünkü onlar Kıyamet Günü affedilirler. İnsanlar arasında barış yaparak barışı arayanlar mutlu olacaklardır, çünkü onlar Kıyamet Günü’nde Allah’a yakın olacaklardır.⁷⁶⁶

Dinî emirler de barışın önceliğini vurgular ve yeryüzündeki bozulmayı/fesadı kınarlar. Kur’an’daki Kârun kıssasında, bozulmanın kabul edilebilir olmadığı ve Allah’ın bozgunculuk için uğraşanları onaylamadığı açıkça ifade edilir: “Allah’ın sana verdiğinden âhiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutmama ... Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışma! Şüphesiz Allah bozguncuları sevmez” (Kasas 28/ 77).

Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır. Vay o inkâr edenlerin ateşteki hâline! Biz, iman edip de iyi işler yapanları, yeryüzünde bozgunculuk yapanlar gibi mi tutacağız? Veya (Allah’tan) korkanları yoldan çıkanlar gibi mi sayacağız? (Sa’d 38/ 27-28)

761 a.g.e., c. 2, s. 162; el-Meclisi, *Bihârul-Envâr*, c. 97, s. 47.

762 İmam Ali, *Nechûl-Belâğa*, (ed.) Muhammad Abduh. Beyrut: Dârul-Marife, 1991, c. 3, s. 89.

763 Ali Namazi Şahrudi, *Müstedrek Sefinetü’l-Bihâr*, (ed.) Hasan Namazi. Kum: Islamic Inst. 1997, c. 6, s. 308.

764 el-Meclisi, *Bihârul-Envâr*, c. 56, s. 32.

765 a.g.e., s. 32-33.

766 Namazi Şahrudi, *Müstedrek Sefinetü’l-Bihâr*, c. 6, s. 309. Kâzım’ın bu ifadesi Matta 5: 2-10’ı mealen iktibastır.

İslam'ın öğretileri, bozulmayla ilgili başka birçok ilke sunar. İmam es-Sâdık (698-763), Altıncı Şii İmamı, tarafından da ifade edildiği gibi dış/ zahiri bozulma “insanların kalbindeki” iç/ bîatını bozulmanın bir işaretidir.⁷⁶⁷ Kur'an Kârun'un, aç gözlülüğü sebebiyle bozulmuş olduğunu söyler. İslam hukuk bilimi literatüründe de bozulmaya dair iki kavram vardır: Birincisi bütün yasal olmayan eylemlere gönderme yapar ve ikincisi olan *el-Fitne* ise zulüm/ baskı, yağma/ soygunculuk ve ön yargı hükümleri gibi Kur'ani sözlere benzerdir. Bozulmanın ölçütü, Kur'an'da çoğunlukla tanımlanmamış bir şekilde bırakılır. Bu yüzden bozulmanın özellikleri toplumsal âdetler ve rasyonalite tarafından tanımlanmaya bırakılır.

İmam'ın yokluğunda savunma olarak cihat

Daha önce zikredildiği gibi cihat geleneksel Şii hukuk biliminde (Sünnilikteki gibi) iki türdür: saldırı ve savunma.⁷⁶⁸ Şii İmamlar ve Şii hukuk bilimi tarafından tesis edilmiş olan ilkeler, saldırı cihadı için iki temel şart koşarlar: (i) Masum İmam'ın mevcudiyeti ve (ii) özgürlük, finansal imkânlar, böyle bir talimatı vermek için yeteri kadar sağlıklı, akli başında ve olgun veya ergenlik çağına girmiş erkek bir Müslüman olma gibi nesnel şartların yanı sıra Masum İmam'ın talimatı.⁷⁶⁹

İmam'ın (ya da İmam mevcut olmadığında onun tarafından doğrudan tayin edilmiş temsilcisinin) yokluğunda gayrimüslimlere saldırı cihadına izin verilmez.⁷⁷⁰ Çünkü hukukçular “Gaybubet hâlindeki İmam'ın temsilcileri” kabul edilmekle birlikte cihat yine de yalnızca Masum İmam'ın hakkıdır; o gaybubet hâlindeyken temsilcisi olanların değil. Bu bakımdan Şii hukukçular arasında bir uzlaşısı olduğu görülmektedir.⁷⁷¹

İran İslam Devrimi'nin dinî-siyasi lideri Ayetullah İmam Humeyni (ö. 1989), *Tabrîrül-Vesile*⁷⁷² adlı kitabında saldırı cihadının yalnızca Masum İmam'ın ayrıcalığı olduğunu ve hukukçuların bu ayrıcalıkta pay sa-

767 *a.g.e.*, c. 8, s. 19.

768 Allame Hasan b. Yusuf el-Hillî, *Tabrîrül-Abkâm*. Kum: İmam as-Sadeq Inst., 1999, c. 2, s. 142.

769 Şehid-i Evvel, Muhammed b. Cemaliddin Meccî, *el-Lemaâtul-Dimeşkiyye*, (ed.) Ali al-Koyrani. Kum: Dâru'l-Fikr, 1989, s. 72.

770 Muhammed b. İdris el-Hillî, *es-Serâir*, Kum: Camia-ı Muderrisin, 1988, c. 2, s. 4.

771 el-Cevâhir, *Cevâbirül-Kelâm*, c. 21, s. 13.

772 Ruhullah el-Humeyni, *Tabrîrül-Vesile*, Necef: Matbaatu'l-Adab, 1969, c. 1, s. 482.

hibi olmadıklarını vurgular. Ayrıca Ayetullah Seyyid Muhammed Rıza el-Golpeygani (ö. 1993) -Kum'daki çağdaş, ictihad derecesine sahip en büyük âlim (*merciu't-taklid*)- saldırı cihadının yalnızca Masum İmam'ın ayrıcalığı olduğunu ve hiç kimsenin bu ayrıcalığı paylaşmadığına inanır.⁷⁷³ Ancak bir başka otorite, Necefi Ayetullah Seyyid Ebû'l-Kasım el-Hûî (ö. 1992), bu ifadenin geçerliliğini sorgular.⁷⁷⁴ O, Masum İmam veya onun cihattaki hususi vekili tarafından verilen iznin Şii hukukçular arasındaki güvenilirliğine işaret eder. Bu geleneksel ve çok iyi bilinen konum için iki kaynak vazeder: (i) İmamların rivayetleri (*abbâr*) ve (ii) hukukçuların uzlaşısı. Hûî, bu kaynakların eleştirel bir çözümlemesini hazırladığı gibi bazı rivayetlere ve gizlilik/ gaybubet boyunca saldırı cihadının yasaklanması hususunda hukukçular arasındaki uzlaşmaya rağmen cihadın Masum İmam'ın yokluğunda yine de icra edilebileceğini iddia eder.⁷⁷⁵

Ayetullah Mirza Ebû'l-Kâsım el-Kûmî (ö. 1814), gaybubet hâlinde saldırı cihadının askıya alınması hususundaki uzlaşının geçerli olduğunu ifade ettiği gibi Müslüman bir toplumda yaşayan diğer dinlerin inanlarından vergi alımının durdurulmasını da kabul eder.⁷⁷⁶

Bazı Şii rivayetleri *dönemsel takiyye teorisini* vurgularlar; onlar İmam'ın yokluğu dönemini, genel manada bir takiyye dönemi kabul ederler. Bu rivayetler temelinde çoğu otorite yalnızca cihadın savunmacı yönleri üzerinde odaklanır. İmam Sadık şöyle der:

Mülkünün yanında öldürülen kimse bir şehittir. Ve ahlaksız olanlar ya da katiller dışında, hiçbir gayrimüslim Dâru't-Tekâya'da (takiyye dünyası) öldürülemez. Bu sınırlama, size ve ailenize dair bir tehdit olmayıncaya kadar devam eder.⁷⁷⁷

Ancak Şii hukukçular arasındaki hâkim uzlaş, saldırı cihadına yalnızca Masum İmam veya onun (cihatla ilgili hususi temsilcisinin) mevcudiyetinde izin verilebilir olduğu şeklindedir.⁷⁷⁸ Bu yüzden geçmişteki ve

773 Seyyid Muhammed Reza el-Gölpeygani, *el-Hidaye alâ men lebu'l-velâye*. Kum: Dâru'l-Horanu'l-Kerim, 1963, s. 46.

774 Seyyid Ebû'l-Kasım el-Hûî, *Menbecü's-Salibin*. Kum: Medinetü'l-İlm, 1975, c. 1, s. 361-65.

775 a.g.e., c. 1, s. 364.

776 Mirza Ebû'l-Kasım el-Kumi, *Câmiu's-Şettât*, ed. Murteza Rezavi. Tahran: Keyhân, 1992, c. 1, s. 402.

777 el-Meclesi, *Bihâru'l-Envâr*, s. 23.

778 Şii hukuk biliminde hususi temsilci genel temsilciye zıttır; hukukçular, Masum İmam'ın Şii litetarütüründeki temsilcisidir.

günümüzdeki kimi Şii hukukçular bu yaklaşıma dair bazı şüpheler ortaya koymuş olsalar da İmam'ın yokluğunda (yani, zamanımızda) saldırı cihadına izin verilmez.⁷⁷⁹

Bu yüzden Şiilerin Masum İmam'ının yokluğunda çoğu Şii hukukçu cihadın yalnızca bir savunma tedbiri olduğuna inanır. Bu hâliyle Masum İmam'dan hususi bir izin veyahut talimat gerekli değildir ve yalnızca eğer bir düşman İslam topraklarına ilk saldırıyı yapar ve onları işgal etmeye veya yok etmeye niyetlenirse mümkündür.⁷⁸⁰ Savunma cihadı, saldırı cihadının sınırlamalarından herhangi birine sahip değildir. Bundan dolayı da Müslüman toprağını savunmak herkes -erkek, kadın, yaşlı veya genç- için bir görevdir.⁷⁸¹ Şehid-i Sâni Zeynüddin Ali b. Müşrif el-Âmilî (ö. 1540), bu tür bir savunmanın bütün Müslümanlar için bir görev olmakla birlikte o bunun daha çok düşmana yakın olanların ve düşmanın doğrudan saldırısına maruz kalanların vazifesi olduğuna inanır.⁷⁸²

Masum İmam'ın yokluğunda İslam toplumunun birincil savunma tedbiri gereği sürekli hazır olmalı ve sınırlarını korumalıdır. Şeyh et-Tûsî tarafından ifade edildiği gibi bir düşmanla savaş, İslam'ın ve Müslümanların savunması maksadıyla olmadıkça kabul edilir değildir.⁷⁸³ İmam Ali de Müslümanların kendi sınırlarını korumaları ancak Müslümanların ve İslam'ın savunması hariç asla bir savaş başlatmamaları gerektiğini söyler.⁷⁸⁴

Savaşla meşgul olmaya yönelik yasak

Şii hukukçular Müslümanların hayatlarının ve İslam'ın sınırlarının muhafazasının bir görev olduğu ve bir Müslümandan asla bir saldırgana/ düşmana teslim olmasının beklenemeyeceğine inanırlar. Talebelerine hitap eden İmam Ali onlara şunu öğretmiştir: “Eğer onlar sizi savaşa zorlarsa ve size karşı savaş başlatırlarsa ... o zaman savaşa gidin ve

779 Muhammed Bakır es-Sebzavârî, *Kifâyetü'l-Abkâm*. İsfahan: Sadr Mehdevi School, 1999, s. 74.

780 Şehid-i Sani Zeynüddin Ali b. Müşrif el-Âmilî, *al-Mesâlikül-efhâm*, Kum: Ma'aref Eslami Inst., 2000, s. 7.

781 el-Hillî, *Tabrîrül-Abkâm*, c. 2, s. 142.

782 Zeynüddin el-Âmilî, *el-Mesâlikül-efhâm*, c. 3, s. 7.

783 Ebû Cafer Muhammed et-Tûsî, *el-Mebsût fî Fıkhi'l-İmamîyye*, (ed.) Muhammed Taki el-Keşfi. Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1998, c. 2, s. 8.

784 el-Meclisî, *Bihârul-Envâr*, c. 97, s. 23.

gerçek ölüm aşagılanma, zulüm ve yenilmiş hâlde yaşamak olduğundan ve ebedi hayat, savaş gitmekte ve zafer uğruna ölmek veya zafer kazanmakta olduğundan ölümü kabul edin”.⁷⁸⁵

İmam Sadık, “Düşmanla savaşma bütün İslam milletleri (ümmet) için bir görevdir, bu yüzden ya ona itaat edersin ya da cezalandırılırsın.” demiştir.⁷⁸⁶ Yine o, Hazreti Peygamber’den şunu nakletmiştir: “Cihadın terki; onurun kaybı, fakirlik ve dinin çöküşüyle sonuçlanır ... ve Allah savaş meydanını (cihadı) terk eden kimseleri rezalet örtüsüyle örter”.⁷⁸⁷

Allame Hasan b. Yusuf el-Hillî (1250-1326), en basitinden en gelişmişine kadar savunmanın çeşitli safhalarını dikkate alır. Birinci safha adaleti arar ve savaşa yönelik muhalefeti ortaya koyar; bir sonraki safha düşmanı caydırmak için başkalarından yardım talep eder ve eğer bu tedbirler başarısız olurlarsa bir sonraki adım, düşmanla karşılaşmaya imkân verecek -en basitinden en sofistike olanlarına varıncaya kadar- silahları gerektirir. Bu stratejiler düşmanın saldırgan eylemleri duruncaya kadar devam etmelidir. Savunmacılar eğer bu süreç sırasında öldürülürlerse şehit olarak kabul edileceklerdir.⁷⁸⁸

Bütün bu kurallar yalnızca saldırgan kaçmıyorsa veya saldırıyı durdurmuyorsa geçerlidir. Saldırgan saldırıyı durdurursa düşman tarafından yol açılmış olan herhangi bir zarar *kısas* yani misilleme hukukuyla (mesela göze göz...) veya kan parası ödenmesiyle telafi edilecektir.⁷⁸⁹ Hatta bu tür savaş durumları boyunca mutlak şekilde kullanılması gereken silahlar dışındakilerin kullanımına izin verilmez. Eğer ihtiyaç olmadığı hâlde ağır silah kullanılırsa bunları kullanan kişi cezalandırılmalıdır.⁷⁹⁰

Allame Hillî, bir başka kitabında sınırları muhafaza etmenin zorunluluğuna atıfta bulunur ve inanmayanlara karşı savunma savaşına (bir savaş başlatmaya) düşman İslam topraklarından uzakta kaldığı müddetçe izin verilmediğini vurgular. Dolayısıyla Müslümanlar düşmanın niyeti ve durumu hakkında haberdar edilmek zorundadır. Müslümanlar

785 İmam Ali, *Nechû'l-Belâğ*, Vaaz No: 51; el-Meclisi, *Bihâru'l-Envâr*, s. 441-442.

786 el-Meclisi, *Bihâru'l-Envâr*, c. 97, s. 23.

787 a.g.e., c. 97, s. 7-9.

788 Allame Hasan b. Yusuf el-Hillî, *Kavâidu'l-Abkâm*. Kum: an-Nashr l-Islami Inst., 1991, c. 3, s. 571.

789 a.g.e.

790 a.g.e., s. 572.

asla önleyici bir savaş başlatmamalı, yalnızca düşmanın saldırısına karşı savunmada bulunmalıdır. O zaman bile böyle bir savaş, cihadı değil yalnızca İslam'ı ve Müslümanları savunmayı hedeflemelidir.⁷⁹¹ Allame Hillî İslam'ı ve halkın yaşamını savunmanın bir görev olduğunu ve mülkiyeti savunmaya izin verildiğini de belirtir.⁷⁹² İmam Şâfiî, ana vatandan kaçmanın ve hicret etmenin düşmanın saldırısına verilen bir tepki olduğunu kabul eder ancak Allame Hillî bu düşüncüyü, insanların yaşamlarını kurtarmak dışında çoğu durumda reddeder.⁷⁹³

Şeyh Muhammed Ali el-Ensârî savunma düzeylerine dair Şii düşüncüyü şöyle özetler:

Birinci savunma düzeyi, bir düşmanı durdurmak için başkalarından yardım talebidir. Eğer düşman (Müslim ya da gayrimüslim) bir aileye saldırırsa elbette, saldırıyı durdurmak ve yardım istemek ve aynı zamanda çıplak elle bile olsa mümkün olan her tarzda savunmaya hazır olmak bir görevdir. Öteki savunma vasıtalarına, yardım geldiği müddetçe ve Müslümanların yaşamları tehlikede olmadıkça izin verilmez.

Şeyh Tûsî der ki: “Eğer bir kimse saldırıya uğrarsa ve yaşamı veya malı mülkü tehlikedeyse o zaman bağırarak yardım istemek hakkına sahiptir. Bu en iyi tedbir olabilir. Eğer yardım gelmezse kendisini ve malını mülkünü savunmak için ellerini veya bastonunu kullanmalıdır. Eğer bu da yeterli olmazsa o zaman kendi hayatını ve malını mülkünü savunmak için silah kullanmalıdır”.⁷⁹⁴

Bu durumlar diğer Şii kitaplarında da az çok benzer terimlerle ifade edilir. Bu yüzden de İmam'ın yokluğunda Şii hukuk biliminin -saldırı cihadından daha ziyade- yalnızca savunma cihadını desteklediği netleşmiş olur. Savunma stratejisi de mutedil tedbirlerden çok daha aşırı olanlarına (yardım için bağırma, saldırıya tekme atma, ısırma ve öldürmeye) varıncaya kadar kendisine özgü kuralları ve düzeyleri vardır.⁷⁹⁵ Savunma bakımından önce bütün hayatların ve daha sonra malın mül-

791 Allame Hasan b. Yusuf el-Hillî, *Munteba'l-Matlab*, ed. Hasan Pişnamaz. Tebriz: Hac Ahmed, 1954, c. 2, s. 903.

792 Allame Hasan b. Yusuf el-Hillî, *Tezkiretül-Fukahâ*, Mektebetü'l-Rezaviye, litografik baskı, 1982, c. 1, s. 457.

793 a.g.e., c. 9, s. 435.

794 Muhammed Ali el-Ensârî, *el-Mevsuâtü'l-Fıkhiyye el-Muyessere*. Kum: Mecmau'l-Fikru'l-İslami, 1994, c. 3, s. 22.

795 el-Feyzu'l-Kaşânî, *et-Tuhfetü's-Seniye*, el yazması metin, Abdullah b. Cezayiri tarafından yazıldı, mikrofilm, Astan-ı Kudüs Kütüphanesi, Meşhed, s. 202.

kün kurtarılması büyük bir öneme sahiptir.⁷⁹⁶ Bu hedefe yönelik olmak üzere tiran yöneticilerle ortak faaliyete bile izin verilir.⁷⁹⁷ Şehid-i Evvel Muhammed b. Cemaliddin Meccî (1336-1387), Şii hukuk bilimine göre eğer bir kimse kendi hayatını ve malını mülkünü savunurken ölürse onun şehit kabul edildiğine inanır.⁷⁹⁸

Barışı tesis etme çabaları

Yukarıda betimlenen şartlar, savunma cihadının doğasına dair Şii İslam'ın temel tutumunu gösterir. Bu tür savunma tedbirleri mümkün olan en kısa zamanda sona ermelidir. Savaşın her iki tarafından da önceki durumlarına geri dönmeleri beklenir. Bir başka ifadeyle savunma zorunlulukları savaşı uzatmak için meşru bir gerekçe olmamalıdır. Bu akıl yürütmeye dayanarak Şii kaynakları, takipçilerini barış hâline geri dönmeye teşvik eder.

İmam Ali'nin talebelerini barış üzerinde düşünmeye ve onu muhafaza etmek adına eylemde bulunmaya çağırdığı söylenir. Düşmana lanet okumak yerine talebelerinden muhalifleri için aşağıdaki şu duayı etmelerini istemiştir:

Ey Allah'ım bizim kanlarımızı ve onların kanlarını koru ve
aramızda barış yap ve onları düşmanlıkla sonuçlanacak yanlış
anlamalardan koru ve onlara doğru yolu göster.⁷⁹⁹

Barışı getirmeye çalışmak İslam hukukunda dinî bir görevdir ve Tanrı tarafından ödüllendirilmeyi hak eder. Bu sebepledir ki Şii kaynaklar, barışın “nesnel sonuçlarını” tartışmış ve onları vurgulamışlardır. İslami kaynaklar savaşta mücadele eden hasımları “barış arayışı”na (*istislah*) çağırır. Hazreti Peygamber'in bazı hadisleri, ahlak ve barış arasında doğrudan bir ilişkinin olduğunu gösterir. Mesela İslam Peygamberi “barış arayışını ve onu gerçekleştirmeye yönelik gayret sarf etmeyi mertliğin ve cesaretin bir işareti olduğunu” vurgulamıştır.⁸⁰⁰ Öteki Şii rivayetleri düşmanlar arasında barışı tesis etmeye yönelik çabalarla ilgilenir. Aşağıdakiler bunun birkaç örneğidir:⁸⁰¹

796 Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Ahsai b. Ebû Cumhur, *el-Aktabul-Fıkhiyye Ala Mezhebu'l-İmamîyye*, (ed.) Muhammed el-Hason. Kum: Aytullah Marashi Najafi Pub., 1989, s. 105.

797 Şehid-i Evvel Muhammed b. Cemaliddin Meccî, *ed-Durûsuş-Şerî'ye*. Kum: en-Neshr al-İslamiah Inst. 1991, c. 2, s. 30.

798 Şehid-i Evvel Muhammed Cemaliddin Meccî, *el-Beyân*. Kum: Litografik baskı, s. 28.

799 el-Meclisî, *Bihârul-Envar*, c. 32, s. 399.

800 Muhammed Reyşehrî, *Mizanul-Hikme*, c. 4, s. 2984.

801 *a.g.e.*, c. 3, s. 1849.

- İmam Ali: “Düşmanlarla dostça görüşmeler ve uygun faaliyetler yoluyla barışı *aramak*, onlarla savaş meydanında karşılaşmaktan daha kolaydır.”
- “Düşmanlarıyla barış tesis etmeye çalışan kimse, daha çok dost kazanır.”
- “İki düşman arasında barış tesis eden kimseye kesinlikle istediği şey verilecektir.”

İmam Hasan Askerî, On Birinci İmam (846-875), şöyle demiştir:

Doğası gereği dindar olan kimse, ahlaki yerine getirir ve karakter bakımından erdemli kimse bu tedbirler sayesinde düşmanlarını yenebileceği için dostları tarafından övülür.

Bütün bu sözler, barışı aramanın ve onu gerçekleştirmeye yönelik çaba göstermenin önemini ortaya koyar. Bu sözler hangi tip davranışın ve görüşme tarzının barışa götüreceğini de gösterir. İmam Ali “dostça görüşme” ve “uygun faaliyetler”in barışa ulaşmak için ön şartlar olduğunu söyler. İmam Hasan Askerî de “barışın tercihi bir şey olmaktan ziyade barış etiğinin yerine getirilmesinin sonucu” olduğunu ifade eder. O, başkalarıyla ilgilenmedeki uygun davranışın kamuoyu tarafından hoş karşılanabilecek aklın sesinin bir işareti olduğuna ve bu jestlerin en sonunda düşmanın geri çekilmesini sağlayacağına inanır.

İslam hukuk biliminde barış, iki taraf arasındaki çatışmayı sona erdirmek için yapılan dinî bir sözleşme biçimidir. Barış kategorilerinden biri, Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki barıştır. Allame Hillî, böyle bir barış antlaşmasının herhangi bir şarta bağlı olmaksızın bizatihi geçerli olduğuna ve her iki taraftan da bunun gözetilmesinin ve desteklenmesinin beklendiğine inanır; bu barış her iki tarafın karşılıklı anlaşması olmaksızın iptal edilemez.⁸⁰²

Hainliğin ve vaatlerin ihlalinin kınanması

Şii hukuk bilimi Şiiilerin savunma stratejilerinde herhangi bir hainlik eylemini yahut vaatlerin veyahut antlaşmaların ihlal edilmesini kınar.

“Mecmau’l-Bahreyn”de uzlaşmaların veya antlaşmaların ihlalinin yasak olduğu ilan edilir.⁸⁰³ Sahib-i Cevahir Şeyh Muhammed Hasan en-Necfi el-Cevahirî (ö. 1849), bütün Şii kaynaklarının bu mesele üzerinde

⁸⁰² el-Hillî, *Tahrirü’l-Abkâm*, c. 3, s. 5.

⁸⁰³ el-Cevahirî, *Cevâbirü’l-Kelâm*, c. 21, s. 78.

uzlaştıklarına inanır.⁸⁰⁴ Bütün mezkûr kaynaklarda bu sonucun kanıtını bulabiliriz. Hainlik veya ihanet, nefret uyandıran bir şeydir ve insanları İslam'a karşı döndürür. Şii hukukçular aşağıdaki sözleri ve hükümleri bu ifadeyi doğrulamak için sunarlar:⁸⁰⁵

- İmam Sadık: “Müslümanların hainlik yapmaları, başka birine böyle yapmalarını emretmeleri ve dahi verdiği sözleri yerine getirmeyen kimselere eşlik etmeleri uygun değildir.”
- İmam Ali Kûfe'deki halka vaaz verirken: “Ey İnsanlar! Ben sizin en zekiniz olabilirdim eğer ihanet ve verilen sözlerin bozulması yasaklanmasaydı. Dikkat edin verilen sözlerin bozulması, insanı küfre götüren korkunç bir eylemdir. Verdiği sözleri tutmayan kimsenin Kıyamet Günü herkes tarafından tanınması için üzerine bir yafta vurulacaktır.”⁸⁰⁶

Bu, ihanetin ve antlaşmalarda veya iki taraflı ilişkilerde verilen sözlerin yerine getirilmemesinin nasıl yasaklandığını ortaya koyar; bunlar doğal olarak aşağılık şeylerdir ve İslam'a ve Müslüman toplumuna zarar verir. Bu sebeple aldatmaca, İslam'ın saldırganlara karşı savunmasına yardım eden bir savaş eylemi kabul edilmekle birlikte herhangi bir savunma eylemi dinin sınırları içinde olmalıdır. Ne bir İslam toplumu veya yönetimi ile saldırganlar arasındaki antlaşma ya da ittifak ne de herhangi bir uluslararası antlaşma İslam yönetimi tarafından tek taraflı olacak şekilde bozulmamalı veya iptal edilmemelidir.

Bu açıdan, Şii savunma stratejilerinin belirlenmesinde antlaşma yasalarının rolünün aydınlatılması gerekir. Öncelikle İslam hukuku, Müslümanların iki taraflı veya çok taraflı ittifaklara ve antlaşmalara girmesine izin verir. Şii hukuk bilimi antlaşmaları bozmayı yasakladığından İslami ülkeler/ yönetimler tarafından imzalanmış uluslararası bir antlaşma geçerli sayılır ve bütün tarafların ona saygı gösterilmesi gerekir.⁸⁰⁷

804 a.g.e.

805 Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Âmilî, *Vesâilü'l-Şia alâ Tahsilil-Mesaili*- Şeri'a. Kum: A'l alBeit Inst., 1995, c. 15, s. 69-70.

806 İmam Ali, *Nehcül-Belağa*, (ed.) Subhi Salih. Kum: Hicret, 1971, s. 318.

807 Daviad Aaron Showartz, “International and Islamic Law”, Zehra Kasmatî'nin tercümesi, (ed.) R. Tayep, *Terrorism*. Tahran: Nei Pub., 2003, s. 280-379.

Şii İslam'da askerî etik

Askerî etik, savaş şartları altında yerine getirilmesi beklenen bütün değerleri ve normları ve yerine getirilecek etik değerler ve kurallar dizilerini kapsar.

İslam'da etik kuralları zorunludur. Bu yüzden onların yerine getirilmesi, mükâfatı hak ederken ihmal edilmeleri de cezalandırmayı gerektirir. Ancak etik yasalar ve kurallar arasında farklılık mevcuttur. İslami yasalar ve hukuki emirler, her zaman yerine getirilmelidir ve onların yerine getirilmesini sağlayacak birtakım vasıtalar vardır. Ancak etik kurallar, böyle tedbirlere sahip değildir ve onların yerine getirilmesi yalnızca insanların vicdanlarına bırakılmıştır. İslam'da askerî etik hususunda çeşitli kurallar mevcuttur; bu kuralların bazılarında aşağıda bahsedilecektir.

Düşmanlara lanet etmenin yasaklanması

Şii kaynaklar, kategorik olarak düşmana lanet etmeyi ve onu azarlamayı yasaklar. Kur'an Müslümanlara her zaman "sözlerin maruf bir şekli"yle (Bakara 2/ 235) konuşmalarını emreder.⁸⁰⁸ Şii hukuk biliminde lanetleme yasaktır (*haram*).⁸⁰⁹ *Sahife-i Seccâdiyye*'de iktibas edilen dualarından birinde İmam Zeynelâbidin, Dördüncü Şii İmamı (ö. 712), der ki: "Bana, herhangi bir inanana karşı onu azarlama, lanetleme, yalancı tanıklıkta bulunmak için şans vermeyen Allah'a şükürler olsun".⁸¹⁰ Hazreti Peygamber, "İnanmayanları asla lanetleme" demiştir.⁸¹¹ Bir başka vesileyle İmam Sadık, "Bir kimsenin muhaliflerini lanetlemekten kaçınması mukaddes bir davranıştır" diye söylemiştir.⁸¹² İmam Bakır, Beşinci Şii İmamı (ö. 732), "Eğer bir kimseyi lanetlersen onu düşmanın yaparsın. Bu yüzden bir kimseyi kendi düşmanın yapacak şekilde asla lanetleme" demiştir.⁸¹³ Hazreti Peygamber, "Bir deveyi bile olsa lanetleme, bir kaza durumunda kan

808 Marmaduke Mohammad Pickthall'ın Kur'an tercümesinin elektronik bir sürümüne şu adresten ulaşılabilir: <http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/i> (Erişim tarihi 21 Ekim 2008)

809 el-Huî, *Misbabul-Usûl*, c. 1, s. 22, 353.

810 İmam Zeynelâbidin, *es-Sabaifu's- Seccadiye*. Kum: Jame'a Modaresin Pub. Co. 1989, s. 106.

811 Şeyh Yusuf el-Behrani, *el-Hadaiku'n-Nazare*, ed. Muhammad Taki el-İrani. Kum: Jame'a Modaresin Pub. Co., 1985, c. 18, s. 155.

812 a.g.e.

813 Seyyid Muhammed Sadık er-Ruhani, *el-Fıkħ Ala Sadık*. Kum: Dâru'l-Kitab, 1993, c.14, s. 29

parasını, eşinin başlık parasından bile olsa ödemelisin” şeklinde kapsamlı bir tavsiyede bulunmuştur.⁸¹⁴ Yine bir başka vesileyle Hazreti Peygamber şunu söylemiştir:

İnsanlara kızmayın. Kendini memnuniyetinizi arıyormuş gibi insanların memnuniyetlerini arayın. İnsanları öyle sevin ki, onlar da sizi sevsin. Kardeşine gülümse ve onun canını sıkma; böylelikle sen, bu ve gelecek dünyada asla incinmezsin.⁸¹⁵

İmam Ali düşmanlarına savaş sırasında lanet okunduğunu işittiğinde hemen bu uygulamanın durdurulmasını emretmiştir. Talebeleri daha sonra ona bunun sebebini sorduklarında onların sorusuna şöyle karşılık vermiştir: “Haklı olmamız, lanetleme hakkımız olduğu anlamına gelmez. Sizin onları lanetlemenizden hoşlanmam. Yalnızca onlara, yaptıkları şeyi söyleyin”.⁸¹⁶

Terörün yasaklanması

Savunma cihadı saldırganlara karşı herhangi türden bir eyleme izin veriyorsa da Şiiilikte terör eylemleri yasaktır. Şii terminolojide terör (*fetk*), savaş durumunda olmaksızın bir sivile beklenmedik bir saldırıya gönderme yapar. Kur'an'da terör kavramına gönderme yapan hiçbir ayet yoktur. Ancak diğer Şii kaynaklar mesela rivayetler, bu tür eylemleri kınar ve yasaklar. Bu yüzden Şii bakış açısından terör, savunma tedbiri olarak veya caydırmak için beklenmedik bir andaki saldırı, baskın yasaktır.

Şii âlimler, İmam Sadık tarafından kaydedildiği şekliyle terörün mutlak yasaklığına dair Peygamber'in sözlerine atıfta bulunurlar. Bu rivayetler İmam Ali'ye lanet eden bir kimsenin yargılanmasına işaret eder. Şiiler Masum İmamların lanetlenmesinin Peygamber'in lanetlenmesine denk olduğuna inanır. Ancak İmam Sadık suçlanan kişinin korkutulmasını yasaklamıştır. Bu sözler ışığında Şii hukuk bilimciler, söz konusu rivayetler bu tür eylemleri mutlak anlamda yasakladığından terörist eylemlerini de mutlak anlamda yasaklamıştır.

Ayetullah Muntazari teröre dair bir ifadeye işaret eder ve şöyle der: “Rivayet edilir ki, Ebû Sabah el-Kaftani İmam Sadık'tan, İmam Ali'ye lanet eden bir komşusunun bulunduğunu söyleyip ondan komşunu gafil avlama ve kılı-

814 el-Meclesi, *Bihâru'l-Envar*, c. 61, s. 110; Mirza Hüseyin en-Nuri, *Mostadrak al-Vasâ'el*. Beyrut: A'l alBait Inst. 1987, c. 8, s. 262.

815 el-Meclesi, *Bihâru'l-Envar*, c. 74, s. 145.

816 *a.g.e.*, c. 32, s. 399.

ciyla ona saldırma ve onu öldürme hususunda iznini ister. İmam Sadık, “Bu, bir terör eylemi olur ve o Allah’ın Peygamberi tarafından yasaklanmıştır. Dikkat et Ebû Sabah, İslam terörü yasaklar” diyerek onu uyarır.⁸¹⁷

Ayetullah Muntazârî, aynı anlayıştaki bir başka rivayete işaret eder. Müslim b. Âkil tarafından Hazreti Peygamber’in şöyle dediği nakledilir:

İmam Hüseyin’in, Üçüncü Şii İmamı, elçisi Müslim Kûfe şehrini İmam’ın (680’deki) gelişi için hazırlamasının sonrasında İbn Ziyad Kûfe’ye geldi ve şehri ordusunun gücüyle ele geçirdi. Bir gün İbn Ziyad Kûfe’nin bilge bir kişisi olan Şureyk b. A’var’la buluşmak için gitti. İbn A’var bir Şii idi ve Müslim’i evinde gizlemişti. Müslim’e, doğru zaman olduğunda ortaya çıkıp İbn Ziyad’ı öldürmesi için kendisine bir işaret vereceğini söyledi. Bu şekilde şartlar İmam Hüseyin’in destekçileri lehinde değiştirilebilirdi. Ancak Müslim b. Âkil bu teklifi kabul etmedi. Müslim karşı çıktığında Peygamber’in şöyle diyen bir hadisini iktibas etti: “İnanç terörü yasaklar, inanan asla bir başkasını terörize etmez”.⁸¹⁸

Aldatmacanın yasaklanması

Şii hukuk bilimi yalnızca terörü kınamaz, aynı zamanda gece düşmanın silahlı kuvvetlerine beklenmedik herhangi bir baskını da içeren her türden hile ve aldatmayı da yasaklar. Şeyh et-Tûsî, gece baskınının kabul edilebilir olmadığını ve bütün saldırıların gündüz yapılması gerektiğini vurgulamıştır.⁸¹⁹

Aldatmayla ilgili hiçbir şey Şii hukuk bilimi tarafından teyit edilmez. İmam Sadık: “Müslümanlar için herhangi bir şekilde aldatmak/ şaşırtmak veya aldatmayı/ şaşırtmayı desteklemek hatta dolandırıcılarla birlikte savaşmak bile uygun değildir” demiştir.⁸²⁰ Allame Meclisî, çok sayıda hadis ve İmamların sözlerini içeren *Bihârul-Envâr*’da yukarıdaki rivayetin üzerinde durarak onu açıklar. Ona göre: “Müslümanların, zulüm ve düşmanca bir hareket olması nedeniyle aldatma eylemini destekleyecekleri zannında bulunulamaz. Onların her ikisi de yasaktır hatta aldatılan kimse inanmayan biri bile olsa”.⁸²¹

817 Ayetullah Hüseyin Ali Muntazârî, “Statement on Islam an Terrorism”, 2005. Şu internet sitesinden ulaşılabilir: http://www.bbc.co.uk/persian/iran/story/2005/07/050711_mj-mon-tazeri-statement.shtml (Erişim tarihi 22 Ekim 2008).

818 a.g.e.

819 et-Tûsî, *en-Nihâye*, s. 298.

820 el-Meclisî, *Bihârul-Envar*, c. 72, s. 289.

821 a.g.e., c. 72, s. 289-290.

Bununla birlikte Şii hukukçuların *mütekabiliyet* kuralından çıkardıkları aldatmanın yasak oluşuna dair genel kuralda bir istisna vardır. Bu da aldatmanın aldatan kimselere karşı olması durumunda kabul edilebilir olduğu anlamına gelir. İmam Ali'ye atfedilen bir sözde o şöyle der: “Eğer biz, bizi aldatanlara verdiğimiz vaadi yerine getirirsek Allah'ı aldatmış oluruz ve eğer onları aldatırsak o da bizim Allah'a olan vaadimizi yerine getirdiğimiz anlamına gelir”.⁸²²

Allame Meclisî, mütekabiliyet meselesiyle ilgili çeşitli Kur'an ayetlerine işaret eder. Nahl suresi 16/ 126'de “Eğer ceza verecekseniz size yapılan işkencenin misliyle ceza verin. Ama sabrederseniz elbette o, sabredenler için daha hayırlıdır” diye vurgulanır. Keza Şûrâ suresi 42/ 40'ta şunu emreder: “Bir kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür. Kim bağışlar ve barışı sağlarsa onun mükâfatı Allah'a aittir. Doğrusu O, zalimleri sevmez”. İmam Ali şöyle der: “Attıkları taşı onlara at, ateşe karşılık ateşle savaş”.⁸²³

Bundan dolayı düşmanı aldatmak, düşman aldatmayı kullandığında bir istisna olmak suretiyle kabul edilebilir olmakla birlikte Kur'an, bağışlamayı ve affı öğretir. Şûrâ suresi 42/ 43'te Allah şöyle der: “Kim sabreder ve affederse şüphesiz bu hareketi yapılmaya değer işlerdendir”.

Bu temel istisnanın gerisindeki gerekçe, bir aldatma eyleminin savaş ilânına denk olmasıdır; yani aldatmaya müracaat ederek düşman, savaşmaya niyet eder. Böyle bir savaşta aldatma bir savaş vasıtasıdır ve bu yüzden de meşrudur. Peygamber Hz. Muhammed, “Savaş hiledir” demiştir.⁸²⁴ Ali b. el-Hüseyin Muhakkik el-Karakî (ö. 1533), aşağıdaki dinî kanıtlara işaret ederek şu sonuca ulaşır:

Savaş bir tür hile olduğu için aldatmaya izin verilir. Ancak herhangi bir aldatmaya, inanmayanlara karşı bile olsa savaş dışı durumlarda izin verilmez. Savaş hâli olması dışında hiç kimse, inanmayanların malını mülkünü alamaz.⁸²⁵

Kitle imha silahlarının yasaklanması

İslam Peygamberi, inanmayanlara karşı zehrin her türünü yasaklamıştır.⁸²⁶ Bu, düşmanın kullandığı suya zehrin dökülmesini veya onların

822 a.g.e., c. 72, s. 97.

823 a.g.e., c. 72, s. 212.

824 el-Hillî, *Muhteha'l-Matlab*, c. 2, s. 913.

825 Ali b. el-Hüseyin Muhakkik el-Karakî, *Câmiu'l-Mağâsîd*. Kum: Al' al-Bait Inst., 1987, c. 3, s. 388.

826 el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 19, s. 177-178.

nefes alıp verdikleri havaya yayılmasını da içerebilir. Bu eylem sivillerin ölümüne sebep olabilir. Allame Hillî, bunun korkunç ve iğrenç bir eylem olduğunu kabul eder ancak eğer askerî şartlarda zorunluysa böyle bir işe başvurabileceğini ima eder.⁸²⁷ Seyyid Ali et-Tabâtabâî (ö. 1814) de hukuk bilimiyle ilgili birçok kaynaktaki zehirlemeye dair yasağa işaret eder.⁸²⁸ Şeyh et-Tûsî şöyle der: “Gayrimüslimlerle olan bir savaşta herhangi bir silah kabul edilebilirdir; bir kimse zehir kullandığı takdirde öldürülmeleri yasaklanmış olan kadınlar, çocuklar ve meczupların ölmesi riski olması sebebiyle bu kabulün dışında tutulur”.⁸²⁹

Şeyh et-Tûsî, hukuk biliminde *menatü'l-abkâma* yani kuralların veya dinî emirlerin temeli denilen bir noktaya işaret eder. Yönetimin temeli genel bir kıyastır: Zehrin kullanılmasına dair dinî yasak bu türden kıyasın bir örneğidir. O, yalnızca zehrin kullanımının yasak olduğu anlamına gelir: Kitle imha silahlarından (KİS) herhangi birinin kullanımı, sivillerin hayatlarını tehlikeye attığı için yasaklanabilir. Aşağıdaki kıyas bu normu açıklamaktadır:

(i) Çocukların, kadınların ve meczuplar veya herhangi masum bir şahsın (yani sivilin) öldürülmesi yasaktır.

(ii) Sivilleri öldüren herhangi bir silahın kullanımı yasaktır.

(iii) Zehrin yayılması sivil zayiata sebep olabilir.

(iv) Bu yüzden düşman topraklarında zehrin yayılması yasaktır.

Bu tür meseleler (mesela zehirleme) üzerindeki dinî akıl yürütme bu şekilde inşa edilir. Mantıksal bir argümana (sivil zayıat riskine) dayanarak KİS'in kullanımı yasaklanmıştır.

Şii hukuk bilimi, düşmanın su kaynaklarının kesilmesini veya onların suya ulaşamayacakları bir şekilde bu kaynakların kuşatılmasını bile yasaklar.

Sivillere saldırmanın yasaklanması

Cihatla ilgili hukuk biliminde, savaş sırasında sivillerin arasında saklanmak anlamına gelen *tatarrus* terimi vardır, böylece siviller silahlı kuvvetleri

827 el-Hillî, *Tabriri'l-Abkâm*, c. 1, s. 135.

828 Seyyid Ali et-Tabâtabâî, *Riyazu'l-Mesâil*. Kum: Neshr al-Islami Inst., 1989, c. 7, s. 504.

829 Ebu Cafer Muhammed et-Tûsî, *el-İktisâdu'l-Hâdi alâ Tariku'r-Reşâd*. Kum: al-Maktab Jame'ah Chehelsotun, 1982, s. 313.

koruyan birer canlı kalkan görevi görürler. Şii hukuk bilimi, sivillerin arkasına saklanma durumları hariç, sivillere karşı herhangi bir saldırıyı yasaklar. Arapça *tatarrus* kelimesi “elleri korumak için tasarlanmış, kılıç sapının üzerindeki küçük metal zırh” anlamına gelen *turs* kökünden gelir.⁸³⁰

Siviller arasında çocuklar, kadınlar ve yaşlı insanların özellikle korunması beklenir. İbnü'l-Berec et-Trablusî (ö. 1088), bir saldırgan çocukların arkasına gizlenirse (çocuklar değil de) düşman hedeflenerek (oklar atılırsa) buna izin verildiğinin altını çizer. Savaş geleneksel bir duruma geri döner dönmez çocuklar, bir kez daha herhangi bir kötülüğe karşı korunmalıdır.⁸³¹

Bu tür durumlarda İslam hukuk bilimi Müslümanların öldürülmesine bile izin verir.⁸³² Allame Hillî ve öteki Şii otoriteler bu kuralı, eğer düşman kadınların veya yaşlı insanların arkasına saklanırsa onunla savaşılabilir, diye açıklamışlardır.⁸³³ Ancak Allame Hillî, insani bir kalkanın gerisine saklanan bir düşmana böylesi bir saldırıya ancak mezbur düşman tarafından yenilme riski olduğunda izin verildiğini ilave eder.⁸³⁴

Savaş sırasında korunacak siviller arasında tarafsız kalan âlimlere ve din adamlarına hususi bir önem verilir. Şii hukukçular hayatların korunması gerektiğine inanırlar. İslam'ın Mübarek Peygamberi askerî birlikleri, Mûte Savaşı'na (629'da) gönderdiğinde⁸³⁵ ordunun âlimlere ve dinlerin tarafsız temsilcilerine saldırmamasını tavsiye etmişti.⁸³⁶ Peygamberin davranışı temelinde Şii ve Sünni hukukçular aynı kuralı devam ettirmişlerdir. Onların kanaatlerine göre âlimlere, keşîşlere, sanat ehline, zanaatkârlara ve ustalara karşı saldırı da yasaktır.⁸³⁷

830 Şeyh Murteza el-Ensari, *el-Mekâsib*. Kum: Alhadi Inst., 1996, c. 2, s. 167.

831 Abdulaziz b. el-Berec et-Trablusî, *Cevâbiru'l-Fıkḥ*, (ed.) İbrahim Bahaduri. Kum: Jame'al-Modarresin, 1990, s. 50.

832 Şeyh Cafer el-Hillî, *Şareyi'l-İslam*. Beyrut: al-Vafa' Inst., 1983, c. 4, s. 971.

833 el-Hillî, *Muntebâ'l-Matlab*, c. 2, s. 910.

834 el-Hillî, *Tezkiretül-Fukaba*, c. 1, s. 413.

835 Cerirüddin Muhammed et-Taberî, *et-Târihu't-Taberî*. Beyrut: al-A'lami Inst., 1984, c. 2, s. 321.

836 el-Meclesi, *Bihâru'l-Envar*, c. 21, s. 60.

837 Eski geleneğe dayanan düşünceler arasında ayrılıklar çokça mevcuttur. Mesela Allame Hillî, eğer sanayinin profesyonellerinin ve ustalarının savaşa katılması ise o zaman savaşın ve savunmanın felsefesi anlamsız olurdu. Ancak Allame Hillî'nin bakış açısı doğru görünmemektedir. Çünkü Peygamber bu gelenekte doğrudan savaşa katılanlara değil doğrudan savaşa katılmayan profesyonellere atıfta bulunuyor. el-Hillî, *Tezkiretül-Fukabâ*, c. 1, s. 413; el-Cevâhiri, *Cevâbirü'l-Kelâm*, c. 21, s. 76.

Çevrenin korunması

Çevrenin ve insan medeniyet mirasının muhafaza edilmesi ve korunması da askerî etiğin bir parçasıdır. Şii hukuk bilimi bununla ilgili üç ana noktaya işaret eder:

(i) Ağaçlara ve çiftliklere zarar vermeye dair yasak

Birçok kaynakta ağaçların -özellikle de meyve ağaçlarının- kesilmesi ve çiftliklerin yakılması yasaklanmıştır.⁸³⁸ *Bihârul-Envâr*'da eğer gerekliyse meyveli olmayan ağaçların kesilebileceği ifade edilir.⁸³⁹ Bu rivayetler askerî etikte ve Şii akıl yürütmesinde kullanılan ilkelerdir; çevrenin korunması ve muhafaza edilmesiyle ilgili sorumluluğu betimler. Aynı kitapta harp emirlerine çevreyi korumaları hususunda nasihat edilir.

Şehid-i Sâni Zeynüddin Ali b. Müşrif el-Âmilî'ye (ö. 1540) göre, özel durumlar dışında, ağaçların kesilmesi veyahut yakılması, özellikle de meyve ağaçlarının, yasaktır.⁸⁴⁰ Ancak bu istisnai durumların ne olduğu zikredilmez. Öteki dinî kaynaklar da aynı kuralı tekrarlar: Seyyid Ali et-Tabâtabâi meyve ağaçlarının ve çiftliklerin yakılmaması gerektiğini açıkça ifade etmiştir.⁸⁴¹ Ayetullah el-Hûi bunun sebebinin açıklar ve "Bütün rivayetler, böyle bir eylemin kesinlikle yasak olduğuna hükmeder." der. Her hâlükârda onun bütün şartlarda uygulanabileceği hususunda hüküm vermek mümkün değildir; bu tür bir hüküm, savaşın yönetiminde başka problemlere sebep olabilir. Bu yüzden her bir durum, ortaya çıktığı şekliyle ele alınmalıdır.⁸⁴²

(ii) Binaların ve yerleşim yerlerinin yok edilmesine dair yasak

İslam Peygamberi, askerî birlikler için yayımladığı bir emirde özellikle onlara "binaları yıkmamaları"nı emretmiştir.⁸⁴³

Allame Hillî, bu emrin münhasıran sivil binalara işaret ettiğine inanır. Askerî binalar veya tahkimatlar farklı bir kurala tabidir. Askerî nedenlerle yıkılmaları gerekmiyorsa bu yapıların tahrip edilmemesi gerekir. Ancak

838 el-Meclisî, *Bihârul-Envâr*, c. 19, s. 179.

839 a.g.e., c. 97, s. 25.

840 Şehid-i Sâni, Zeynüddin Ali b. Müşrif el-Amilî, *Mesâlikül-Efbâm*. Kum: Ma'aref İslami Inst., 1993, c. 3, s. 25.

841 Seyyid Ali et-Tabâtabâi, *Riyazu'l-Mesâil*. Kum: Al-abait, 1984, c. 1, s. 488.

842 Seyyid Ebû'l-Kasım el-Hûi, *Kitâbu'l-Hâc*. Kum: Lotfi Pub. Co., c. 5, s. 514.

843 el-Meclisî, *Bihârul-Envâr*, c. 21, s. 60.

askerî açıdan yıkılmaları önemliyse içlerinde Müslüman mahkûmların olma ihtimali varsa bile yıkılabilirler.⁸⁴⁴ Şeyh et-Tûsî ve bazı diğer hukukçular yok etme genel manasıyla yasaklandığından askerî binaların yıkılması için ikna edici gerekçeler olması gerektiğini ifade ederler.⁸⁴⁵

İbn İdris el-Hillî (ö. 1210), KİS'lerde olduğu gibi binaların ve altyapıların tahribiyle sonuçlanacak herhangi askerî bir saldırıyı da aynı nedenle yasaklar. Şöyle der: “Savaşta birçok vasıta kullanılabilir; su baskını, yakma, zehir yayma ve insanların evlerinin yok edilmesi hariç”.⁸⁴⁶ İbn İdris açıkça KİS'in kullanımı kadar evlerin ve öteki altyapıların yıkılmasını da yasaklar. Bu yüzden İslam hukuk biliminin özellikle su sistemleri olmak üzere hayati yapıların ve tesislerin korunmasına çok büyük bir dikkat gösterir.

Şii kaynaklar, binaların yıkılmasına düşman tarafından kuşatma altında olduğunda izin verildiğine inanmakla birlikte askeriyeyle ait bile olsa su sistemleriyle ilgili çekinceleri ve bu konuda hususi mülahazalar vardır.⁸⁴⁷

Müslüman savaşçılar, halkın özel su kaynaklarına saldırmamaları ve bunu savaşta olmakla meşrulaştırmamaları hususunda uyarılırlar. İmam Ali, bir rivayette şöyle der: “Askerî birlikler, özel su kaynaklarını işgal etmemeli. Sahibinden izin istemeli ve ardından onların su kaynaklarından içmelidirler. İnsanların malına mülküne, hayvanlarına el konulmamalı ve zorla gasp edilmemelidir”.⁸⁴⁸

(iii) Hayvanlara zarar vermeye dair yasak

İslam Peygamberi orduya, hayvanlara zarar vermelerini yasaklar ve ordunun ihtiyaçları için gerekenden fazla helal hayvanın kesilmemesini emreder.⁸⁴⁹ İmam Sadık şöyle demiştir:

Hazreti Peygamber, ordunun ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek kadar hayvanın kesilmesini emretti. İnsanlar gibi hayvanlara da saygı gösterilmeli ve bir düşmanla savaşma gerekçesiyle onlar rastgele öldürülmemelidir.⁸⁵⁰

844 Allame Hasan el-Hillî, *Tabriru'l-Abkâm*. Kum: Maktabat E'temad, 2001, c. 1, s. 135.

845 et-Tûsî, *el-Mebsût*, s. 11.

846 İbn İdris el-Hillî, *es-Serâir*, Kum: Al-Nashr al-Islami Inst., 1990, c. 2, s. 7-8.

847 et-Tabâtabâî, *Riyâzu'l-Mesâil*, c. 7, s. 4-5.

848 el-Meclisî, *Bihâru'l-Envar*, c. 34, s. 13, 16-25.

849 a.g.e., c. 19, s. 179.

850 el-Hillî, *Tezkiretül-Fukaba*, c. 1, s. 413.

İslam hukuk biliminde, savaş zamanlarında birkaç etik ilkenin yerine getirilmesi beklenir. Mesela çiftlikleri yakmaya, meyve ağaçlarını kesmeye, hayvanları öldürmeye, evleri yıkmaya ve savaşta öldürülmüş kimselerin bedenlerine saygısızlık etmeye dair yasaklar vardır.⁸⁵¹ Bu, çevrenin muhafazasının ve insanlarınkiyle birlikte hayvanların haklarının da korunmasının savaş sırasında bile olsa önemli ilkeler olduğunu gösterir.⁸⁵²

Özet ve Sonuç

İslam dünyasında savaşın kuralları ve askerî etiğin kökleri dinî ilkelere bulunur. Bunun içindir ki dinî metinler, İslam tarihinin en erken zamanlarından günümüze kadar Müslümanların savaş ve askerî etikle ilgili davranışını belirlemişlerdir. Modern dünyadaysa aksine bu meseleler ve anlayışlar seküler bir bakış açısından incelenmiştir.

İslam hukuk bilimi -hem Şii ve hem de Sünni- vahiy, akıl ve düşünceye dayanan bir sistemdir ve bu yüzden dinî yasalarla tarihsel gerçeklikler arasında mantıksal bir ilişki tesis ederler. Hukuk biliminin görevi, Müslüman toplumların karşılaştıkları problemlere cevaplar üretmektir. İslam toplumundaki en önemli meselelerden biri olan savaş ve hukuk bilimi arasında ne kadar yakın bir ilişki olduğunu gösteren husulardan birisi “cihat hukuku” olarak adlandırılan konudur.

İslam hukuk bilimi, cihatla ilgili düşüncelerin tarihsel gelişimi ve evrimine hususi bir önem atfeder. Şii ve Sünni tasnifteki farklılıklara rağmen bu bölüm, geleneksel İslam hukuk biliminin cihada nasıl meşruiyet kazandırdığını göstermeye çalıştı. Özellikle, Kur'an'ın cihada dair *mutlak* ayetlerinin, cihadı belli şartlara bağlayan/ *mukayyed* ayetleri nasıl nesh ettiğinin üzerinde durdu. Geleneksel hukuk biliminin bu kuralları, ebedî ve asla değişmeyecek veya kaldırılmayacak genel kurallar kabul etmesinin sebebi budur.

Yeni hukuk bilimiye önceliği barışa verir. Kur'an'ın cihat ayetlerini yorumlamada *mukayyed* (şarta bağlı) ayetlerin *mutlak* (kesin) ayetleri ağırlıklı ve yorumladıklarına inanır. Bu yaklaşım ışığında, İslam'da cihadın niçin bütün zamanlarda savunma savaşı şeklinde tanımlandığı açık

851 Ebû's-Salah el-Halebi, *el-Kâfi fi'l-Fıkḥ*, (ed.) Reza Ostadi. İsfahan: Mekteb-i Amir al Mo'menin, 1982, s. 256.

852 Geniş bir alan olduğu ve daha detaylı ve odaklanmış bir araştırmayı gerektirdiğinden savaş mahkûmlarının hakları meselesi bu bölümde ele alınmadı.

hâle gelir. Dahası İslam modern hukuk bilimi, cihadı saldırı ve savunma biçimlerine ayıran klasik Müslüman düşünceyi reddeder.

Klasik Şii hukuk biliminin Sünni hukuk bilimiyle ilişkili olduğu da zikredildi; dolayısıyla her ikisi de ilkesel anlamda saldırı ve savunma cihadını kabul eder. Ancak Şiilikte Masum İmamlar ve onların sözleri, eylemin ve yorumun temelini oluşturur; bu yüzden Şiiler cihat hakkındaki kesin bir tanıma ulaşmışlardır. Klasik Şii görüşünde saldırı cihadına, yalnızca Masum İmam mevcut olduğunda ve Müslümanlara cihat emri verdiğinde izin verilir. Bu yüzden On İkinci İmam'ın gaybubetinin başladığı 329/ 941'den bu yana, Şiiler için saldırı cihadına izin verilmemiştir; eğer böyle bir saldırı gerçekleşmiş olsaydı bile gayrimeşru olurdu.

İmamet ve cihat hakkındaki Şii inançlarının doğasına gelince cihadın saldırı ve savunma şeklindeki taksimi, yalnızca bir teoridir ve İmam gaybubet hâlinde olduğundan herhangi pratik bir kullanıma da sahip değildir. Bu yüzden aynı akıl yürütmeye dayanarak hem eski hem de yeni Şii hukuk bilimi, İmam mevcut olmayışı nedeniyle yalnızca savunma savaşının izin verilebilir olduğunu vurgular.

Bu, cihat ve savunmaya dair Şii ve Sünni bakış açısını farklılaştıran önemli bir ilkedir. Şii hukuk bilimi, Masum İmam'ın yokluğunda toplumun saldırı savaşını icra etmek için yeterince olgun olmadığını ve bu nedenle de ona izin verilmediğini iddia eder. Cihat gibi önemli bir meselede, hata ve yanlışlara maruz kalan insanların veya yöneticilerin yanılabilirliğine ve kusurlu mantığına güvenilemez. Şiinin görevi, kelimenin askerî anlamında daimî bir cihat durumunda değil iyi niyet ruhuyla birlikte yaşamaktır. Şiilerin yükümlülüğü barışı korumak ve savunmaktır, savaş veya saldırı eylemlerini desteklemek değil. Bu bölüm, İmamların ve Şii hukukçuların sözleri ve yorumları ışığında bu ilkeleri kanıtlamaya çalışmıştır.



Sünni İslam'da Savaş Normları

Amira Sonbol

Diğer dinî gruplar gibi Müslüman toplumlar da yüzyıllar boyunca savaş ve barışla ilgili genel anlamda savaş etiği şeklinde adlandırılabilir ya-salar ve gelenekler geliştirmişlerdir. Temelde İslam'ın kutsal kitabı Kur'an ve hadis literatürüne (Hz. Muhammed'in sözleri ve işleriyle ilişkili şifahi gelenekler) dayanan *fıkıh* (hukuk bilimi), bu cemaatlerin ilgilenmek zo-runda kaldıkları olaylarla mecburi hâle getirilen siyasi kararlar, dinî ve si-yasi liderlerin teolojik yorumları (*fetvâ*), bütün bunların hepsi İslam savaş etiğine dair söylemlere katkıda bulunmuşlardır. "Adil savaş"ı tanımlayan, derlenmiş hikmetler bütünü olan İslami yasalar ve gelenekler bugünkü İslam âlimleri arasında bir tür uzlaşıyla karşılanmıştır ve bunlar, İslam'ın savaşa dair bakış açısının klasik bir yorumunda ve onunla ilgili meselelerin ele alınışında kesin ve açık bir biçimde ifade edilebilir. Tarihsel ve çağ-daş çeşitli mezhepler ve aynı mezhep içindeki gruplar arasındaki büyük farklılıklar geçmişte olduğu gibi gelecekte de var olmaya devam edecektir. Farklı bir şekilde ifade edecek olursak İslam savaş etiği, genellikle Kur'an ve peygamberî gelenekler tarafından konulan ilkelerle tamamlanmış bir ürün şeklinde sunulmakla birlikte, öteki söylemler gibi savaş etiği de ken-dilerini üreten tarihsel şartlarla yakından ilişkilidir. Bu, çağlar boyunca önemli düşünürlerin yazılarında görünen temel noktaları sunan daimî atıflar ve inançların olmadığı anlamına gelmez. Bu ilkeler vardır ve onlar savaş etiğinin ve bugün adil savaş olarak tartışılan şeyin temel çerçevesini oluştururlar. Mesele şu ki savaş ilkelerinin yalnızca Allah ve Peygamber Hz. Muhammed tarafından tanımlandığına dair Müslümanlar arasında genel bir kabul olmasına rağmen İslam etiği, fiili olarak tarih boyunca ge-lişmiş, süreç içinde oluşmaya devam etmiştir ve bugün de farklı yönlerde olmak üzere gelişmektedir. Ancak adil savaş teorisinin değişmezliğine ve mutlakçı çerçevesine yönelik bu inançta en radikallerinin de içlerinde yer aldığı farklı gruplar kendi hareketlerini geliştirmenin bereketli zeminini bulmuşlardır.

Bu bölüm, İslam savaş etiğinin tarihini ve çağdaş doğasını dikkate alarak onun Müslüman toplumlarla Müslüman olmayanlar arasındaki savaşı nasıl etkilediği üzerinde duracaktır. Dolayısıyla iç savaşın veya Müslümanlar arasındaki savaşın karmaşık sorunları bu bölümün kapsamı dışındadır, zira bu soruların hakkını vermek ayrı bir kapsamlı çalışma gerektirmektedir. Okunmakta olunan bölüm yalnızca tarihsel kaynakları dikkate almayacak aynı zamanda Batı dünyasındaki gayrimüslimler üzerine zorunlu bir odaklanmayla birlikte Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki savaş meselesine dair bugün Müslümanlar tarafından kabul edilen görüşleri de inceleyecektir.

İslam'daki adil savaş etiğinin söylemsel tarihinin yapıbozumu, İslam'ın söylediği iddia edilen şeyle farklı siyasi grupların nasıl davrandıkları arasındaki şaşırtıcı çelişkileri açıklamanın bir yoludur. Basit bir şekilde ifade edecek olursak problemin, bütün İslam tarihi boyunca anlaşılan ve kabul edilen klasik bir savaş teorisi olduğuna dair inançtan kaynaklandığı söylenebilir. Diğer bütün dünya dinleri gibi etik söylemlerin de insanlık tarihiyle geliştiği şeklinde genel bir yorum yapılabilir. Yaşamın korunması ve insanlık onuruna saygıyla başlayan temel birtakım ilkeler vardır ve bu ilkeler ana dinî gruplar arasında oldukça yaygındır. Bu İslam'ı Hristiyanlık, Yahudilik ve Hinduizm'e bağlar. Tanrı'nın bize bir lütuf olarak verdiği insan yaşamını, bedenini ve ruhunu koruma, erkek veya kadın olsun her Müslümana, yürümeyi öğrenir öğrenmez öğretilen ilk derstir. Yaşamı Tanrı'nın değerli bir hediyesi olarak kabul etme ve bedeni zarar görmekten koruma, Kur'an'da ve onun beslenme rejimine, cinsel ahlakına ve toplumsal ilişkilerine dair bir emirdir. Buna yakın bir ikinci emir, çaresizlerin korumasıdır; Kur'an ve hadisin -bu bölümde daha sonra tartışılacağı üzere savaşa gitmek de dâhil- mümkün olan her şekilde yetimleri beslemeye, kollamaya ve yolda kalmışlara özen göstermeye yönelik emirleri açıktır. Yetimlerin ve çaresizlerin servetlerinin korunması, Kur'ani metin için vazgeçilmezdir ve bu koruma, modern öncesi şeriat mahkemelerine kadar uzanır. Bu mahkemelerde hâkimler (*kadılar*) herhangi bir evlilik anlaşmazlığında çocuğun refahını/ mutluluğunu göz önünde bulundurur ve İslam hukuku ekollerinin velayet hakkında söylediklerinden bağımsız olarak çocukların velayetini onların yararına olduğu durumlarda annelere verir. Zayıfların ve çaresizlerin korunması, fıkhi yorumlardan daha ziya-

de yol gösterici bir ilke gibi görülür.⁸⁵³ Ancak korunacak olan yalnızca gençler değildir; yaşlılar da özellikle savaş sırasında olmak üzere korunmaya ihtiyaç duyanlar arasındadır.

Bu korunacaklar arasına dâhil edilenler, hiçbir şekilde savaşta yer alamayacak olan yaşlı insanlar, çocuklar, çaresizler ve engelliler de olabilir. Bu gruplar arasında savaşa katılmak yerine *cizye* (gayrimüslimlere tahakkuk ettirilen kişi başına vergi) ödeyen *zımmîler* (gayrimüslimler) de yer alabilir. Onlar korunmuş insanlar olarak kabul edilirler ve Müslüman cemaat tarafından korunacaklar grubuna dâhil edilirler. Düşman savaşçılar arasındaki yaralıların da çaresizler kategorisine girdiklerine ve tıbbi yardımın savaşa katılmış olsalar bile düşmanlar arasındaki yaralılara da uzanmasının İslam savaş etiğinin vazgeçilmez bir parçası hâline geldiğine ve yaşamı koruma mutlak maksadına uygun düştüğüne de belki burada işaret etmek gerekir. Benzer biçimde İslam, silahsız ve bu yüzden de çaresiz hâle düşmüş mahkûm ve esirlere de nezaketle muamele edilmesini savunduğu gibi su kuyularının, gıda kaynaklarının zehirlenmesini ve savaş yöntemi olarak evlerin yıkılmasını da tamamen yasaklamıştır. Bu türden eylemlerin yasaklanmasının nedeni onların hayatı tehlikeye atmasıdır. Keza gasp edilen toprakları geri almak maksadıyla yapılan cezalandırıcı savaşın İslam'da sadece kabul edilebilir değil aynı zamanda bir görev olmasına rağmen düşmanların akrabalarına ve kabilelerine uygulanan açık katliamlar ve cezai yaptırımlar da yasaklanmıştır. Kısıtlamaları olmayan bir savaş olamaz; mümkün olduğu kadar kesin sınırları olmalı ve misilleme hakkına sahip bir topluluğa karşı savaşı sürdüren bir düşmana yöneltilmiş olmalıdır.

Savaş açmak

Aşağıda gelecek olan “savaş açmak” hakkındaki tartışma, *cihad* kelimesiyle *kıtal* -veya genel olarak Kur'an'da kullanıldığı şekliyle *kâtilû-* kelimesi arasındaki ayrımı ve bu iki kelimenin Kur'an'da nasıl farklı şekillerde kullanıldığını anlaşılar hâle getirecektir. “Cihad”, genelleştirmelere kapı aralayan “uğraşma/ mücadele etme” anlamına sahiptir ve bu yüzden özellikle cihat için Kur'ani dayanak arandığında tarihsel yorumların

853 Amira Sonbol, “Living and Working Together: Negotiating and Disputing Marriage and Business in Early Modern Egypt and Palastine under the Ottoman Empire”, *L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft*, 17 (2), 2006: 37-60.

odağı hâline gelmiştir. *Kâtîlû* anlamı bakımından açıktır ve “savaş/mak” yahut “savaşa gitmek” anlamına gelir. Kur’an’da silah başına geçilmesi için yapılan her çağrıda kullanılan asıl kelime budur. Cihada yönelik genel açıklama, onun bir savunma mekanizması olduğu şeklindedir ancak o açıkça önleyici bir niteliktedir. Bu da “cihad” kelimesi “Allah rızası için savaşa gitmek” anlamına daraltıldığı sürece çeşitli nedenlerle savaş açmak isteyenlerin meşruiyet arayışlarına iyi bir referans olma imkânı sağlar. Gerçekte, *cihad* kelimesini kullanan bütün Kur’an ayetleri onu, Allah yolunda “uğraşmak/ çaba göstermek/ mücadele etmek” anlamıyla ve savaş veya öldürmeyle ilgili eylemleri içeren bir bağlam ve dilde kullanırlar. Ancak Allah yolunda veya Peygamber Hz. Muhammed’i ve Müslüman toplumu desteklemek için “çaba gösterme/ uğraşma”nın bir parçası olarak izin verilen eylemler bunun dışındadır. Şunlar iyi birer örnek olarak verilebilir:

İman edenler ve hicret edip Allah yolunda savaşanlar [*câbedû*]
var ya, işte bunlar, Allah’ın rahmetini umabilirler. Allah, Gafûr
ve Rahîm’dir. (Bakara 2/ 218)⁸⁵⁴

Burada atıf, kâfirlerin takibatından kurtulmak için Mekke’den Medine’ye göç (*hicret*) eden kimselerdir. Onlar, bu süreçte kurbanlar vererek ve onları durduranlara karşı savaşarak Medine’de yeni bir Müslüman toplum inşa etmişlerdir.

Hani melekler demişlerdi: Ey Meryem! Allah seni seçti; seni
tertemiz yarattı ve seni bütün dünya kadınlarına tercih etti.
(Âl-i İmrân 3/ 142)

Burada Kur’an, Müslümanlardan Allah adına mücadele etmelerini ve bunun da cennete giden yol olacağı hususunu netleştirir. Bu genel ifadeler, “O’nun gayesi” dışında neyin kastedildiğine dair açık veya özel bir anlam vermeyişi nedeniyle “O’nun gayesi” uğruna çabalamanın ne anlama geldiğine dair spekülasyonun her türüne kapıyı açar. Bu daha iyi bir Müslüman olmak için içsel bir çaba göstermek, güçlü bir inanan topluluk yaratmak için gayret göstermek veya O’nun gayesi olarak belirlediği şey için savaşmak olabilir ve bu da mekâna, zamana ve bilhassa ideolojiye açık hâle gelir.

854 Bundan sonra gelecek olan örnekler Yusuf Ali’nin Kur’an tercümesinden alınmıştır. A. Yusuf Ali, *The Holy Quran, Text, Translation and Commentary* [1938]. Lahore: Amana Publications, 2008; elektronik sürümüne şu adresten ulaşılabilir: <http://www.sacred-texts.com/isl/quran/index.html> ulaşılabilir. (Erişim tarihi 20 Ekim 2008). [-Biz, daha önce de işaret ettiğimiz üzere metinde kullanılan bütün ayet meallerini Diyanet İşleri Başkanlığının <http://kuran.diyanet.gov.tr> adresindeki tercümesinden aldık. Yazarın vurguladığı yerleri bu çevirilere ilave ettik. —çev.]

Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz. Allah, malları ve canlarıyla cihad edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah hepsine de güzellik (cennet) vadetmiştir; ama mücahidleri, (evlerinde) oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır. (Nisâ 4/ 95)

Burada Allah'ın kendilerinden razı olduğu kimselerle kendilerini/ canlarını ve mallarını kullanarak mücadele edenler (*cihâdu'n-nefs ve'l-mâl*) arasındaki bağ, Kur'an'ın kımıldamadan duranlar ve O'nun yolunda mücadele etmeyenlerle bizatihi kendilerini ve mallarını vererek O'nun yolunu takip etme hususunda faal olanlar arasındaki karşılaştırmayla netleştirilir. Bir kimsenin malını ve canını kullanarak cihat veya mücadele etmesi Kur'an'da birçok kereler zikredilir. Müslümanların mümkün olan her şekilde özellikle de kendi emeklerine müracaat ederek ve paralarını harcayarak kendi toplumlarının iyiliği ve güvenliği için çalışmak zorunda oldukları anlamı açıktır. Bir kimsenin kendi emeğine müracaat etmesi yani bizatihi mücadele etmesi, İslam'ın düşmanlarına karşı Peygamber'le birlikte savaşa katılmayı da içerir. Bu kapsayıcılık, aşağıdaki satırlarda görülür:

İman edip de hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla savaşırlar (*cabidû*) ve (muhacirleri) barındırıp yardım ederler var ya, işte onların bir kısmı diğer bir kısmının dostlarıdır. İman edip de hicret etmeyenlere gelince onlar hicret edinceye kadar size onların mirasından hiçbir pay yoktur. Eğer onlar din hususunda sizden yardım isterlerse sizinle aralarında sözleşme bulunan bir kavim aleyhine olmaksızın (o Müslümanlara) yardım etmek üzerinize borçtur. Allah yapacaklarınızı hakkıyla görmektedir. (el-Enfâl 8/ 72)

Burada göç eden ve Tanrı adına kendilerini tehlikeye atanlara dair karşılıklı korumadan söz eden satırlar çok daha açıktır. Ve yine burada Kur'an, Müslümanları birbirlerinin yardımına koştukları için onların da yardımına çağırır ve Müslüman toplumla ittifak kuranlar dışındaki tüm düşmanlara karşı onlara yardım edilmesini ister. Hâlâ toplumun iyiliği ve onun güvenliği uğruna çalışma ölçütleri içinde olmaya devam etse de "cihad"ın savaşma olarak anlamı, yukarıdaki alıntıda açıktır. Aynı anlam, bir nüansla olsa da cihat biçimleri olarak himaye ve yardıma işaret eden korunma ve kuşatma altında olduğu bir dönemde, yani takibattan kurtulmak için Mekke'den Medine'ye 622'deki hicretin hemen akabindeki toplum tesisine yönelik çalışma meselesine geniş bir anlam veren el-Enfâl 8/ 74'te nakledilir.

Sonradan iman eden ve hicret edip de sizinle cihad edenler de sizdendir. Allah'ın kitabına göre yakın akrabalar birbirlerine (vâris olmağa) daha uygundur. Şüphesiz ki Allah her şeyi bilir. (el-Enfâl 8/ 74)

Anlam, vurgunun fiziki savunma yahut silahlı eylemden uzaklaştığı diğer ayetlerde görülür bir biçimde değişir.

Cihad eden, ancak kendisi için cihad etmiş olur. Şüphesiz Allah, âlemlerden müstağnîdir (O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur). (Ankebût 29/ 6)

Kâfirler, iman edenlere: Bizim yolumuza uyun, sizin günahlarınızı biz yüklenelim, derler. Hâlbuki onların hiçbir günahını yüklenecek değillerdir. Gerçekte onlar, kesinlikle yalan söylemektedirler. (Ankebût 29/ 8)

Ama bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eristireceğiz. Hiç şüphe yok ki Allah iyi davrananlarla beraberdir. (Ankebût 29/ 69)

Eğer onlar seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi (körü körüne) bana ortak koşman için zorlarlarsa onlara itaat etme. Onlarla dünyada iyi geçin. Bana yönelenlerin yoluna uy. Sonunda dönüşünüz ancak banadır. O zaman size, yapmış olduklarınızı haber veririm. (Lokmân 31/ 15)

Andolsun ki içinizden cihad edenlerle sabredenleri belirleyinceye ve haberlerinizi açıklayınca kadar sizi imtihan edeceğiz. (Muhammed 47/ 31)

Ey iman edenler! Eğer benim yolumda savaşmak ve rızamı kazanmak için çıkmışsanız, benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanlara sevgi göstererek, gizli muhabbet besleyerek onları dost edinmeyin. Oysa onlar, size gelen gerçeği inkâr etmişlerdir. Rabbiniz Allah'a inandığınızdan dolayı Peygamber'i de sizi de yurdunuzdan çıkarıyorlar. Ben, sizin saklı tuttuğunuzu da açığa vurduğunuzu da en iyi bilenim. Sizden kim bunu yaparsa (onları dost edinirse) doğru yoldan sapmış olur. (Mumtehinne 60/ 1)

Kur'an'ın bu ayetleri, iğvalar ve akrabaların Müslümanları Allah'a imandan uzaklaştırmaya çalışan baskıları karşısında inanca bağlı kalmaya yönelik kişisel tecrübeler ve mücadelelerden bahseder. Müslümanları, Müslümanları dostları olarak tanımaya ve İslam düşmanlarıyla dostluk kurmamaya, İslam düşmanlarına karşı ikiyüzlü davranmamaya ve her zaman doğru yolu ve toplumun iyiliğini takip etmeye çağırır. Bir başka ifadeyle Müslümanların, ruhun kendisiyle kurtulacağı kurtuluş yolu olduğundan toplumun iyiliği için ceht göstererek çalışması gerekir. Nihai olarak Allah'ın yolunu takip eden O'nun iradesi vesilesiyle kurtulan ruhtur. Bu ayetler O'nun istediğini yapmak için çaba göstermek, Müs-

lûmanların yollarına koyduğu imtihanlara cevap vermek, toplum içinde kalmak ve düşmanlarla dost olmamak ve bir insanın ruhu veya kurtuluşu için savaşmak olarak cihadın farklı anlamlarını içerse bile burada, silahlı eylem hakkında çok az şey vardır.

Kâtîlû terimine gelince Kur'an'da geçtiği her yerde savaşla, savaşmayla veya öldürmeyle ilgili bir eylem bağlamında kullanır. Dil ve bağlam oldukça açıktır: toplumun savunması hususunda silahları kuşanmanın gerekliliği.

Bu bölüm, Sünni gelenekteki savaş açma durumuyla ilgilenmekle birlikte birincil olarak Sünni ve Şii toplumların ayrı tarihsel gelişimleri üzerine bina edilen doktrinel ve teolojik farklılıklara rağmen bugün aralarında, İran Devrimi'ne ve ardından ABD'nin Arap ülkelerinin iç işlerinde artan varlığına ve önce İsrail'in sonra da ABD'nin Arap topraklarına yönelik saldırganlığına kadar uzanabilecek güçlü bir yakınlaşma olduğuna dair bir farkındalık olduğuna da işaret eder. Bugün Müslümanlar arasındaki özgürlük mücadelesi ve bu mücadelenin kime karşı verileceği konusundaki fikir birliği Şiiiler ve Sünniler arasındaki doktriner farklılıkları ortadan kaldırırken mezhep farklılıklarını siyasi amaçlara ulaşmak için kullanmak Orta Doğu bölgesinin istikrarı için daha büyük bir tehdit hâline geliyor. Ben önce, savaş etiğine yönelik klasik Sünni yaklaşımı tartışacağım ve ardından savaş etiğinin tarihsel süreçle, savaşın ve savaşı ele almanın yeni formülasyonlarının yapıldığı tarihsel bağlamla nasıl yakından ilişkili olduğunu göstermeye çalışacağım. Terörizme karşı savaşın olduğu günümüzde önemli bir mesele olduğundan mezkûr tartışma, bugün bu oyundaki büyük oyuncular tarafından formüle edilen savaş etiğini de içerecektir.

Niçin savaş açılır?

İslami gelenekte, savaş yalnızca haklı bir gerekçeden dolayı açılır. Bir savaşın yalnızca haklı bir gerekçeyle açıldığı ve haklı gerekçe de insanların neyin doğru ya da yanlış (*helal* ya da *haram*) olduğuna dair tecrübesi üzerine bina edildiğinden “adil savaş teorisi” olarak kategorize edilecek şey hakkında erken dönemde tartışmalar yoktur. Temelde savaş zalimlere karşı, onlar tarafından baskıya maruz kalanlar veya baskıya uğrayanlarla ittifak yapanlar tarafından açılır:

Kendileriyle savaşılanlara (müminlere), zulme uğramış olmaları sebebiyle, (savaş konusunda) izin verildi. Şüphe yok ki Allah, onlara yardıma mutlak surette kadirdir. (Hac 22/ 39)⁸⁵⁵

“Size karşı savaşanlarla” savaşma, Müslümanlar için savaşa gitmelerinin esas sebebi görülür ve bu, İslam’ın ilk yıllarında Müslümanların İslam’ı dinleri ve Muhammed’i de Peygamberleri olarak kabul etmelerinden dolayı takibata uğradıkları Mekke’de *küffârın* (inanmayanlar) elinde maruz kaldıkları davranışa bağlanır. “Sizinle savaşanlarla savaşın” emri, yalnızca savunma savaşına meşruiyet veriyor şeklinde kabul edilmez; böyle bir savaşa girmek bir görevdir. Kur’an silahlarını kuşanmayanlara niçin böyle yapmadıklarını sorar, onların mertlik ve cesaretlerine hitap eder ve onları direnmek için savaşmaya teşvik eder.

O (düşman) topluluğu takip etmekte gevşeklik göstermeyin. Eğer siz acı çekiyorsanız onlar da sizin çektiğiniz gibi acı çekmektedirler. Üstelik siz Allah’tan, onların ümit etmedikleri şeyleri umuyorsunuz. Allah ilim ve hikmet sahibidir. (Nisâ 4/ 104)

Bu ayetin bağlamı, erken dönem Müslüman toplumunun tecrübeleriyle aynı zamana ait olmakla birlikte Kur’an ayetleri, dışsal ve içsel saldırıyı birbirinden ayırmaz ve bundan dolayı da adil savaş için kapıyı, yalnızca dış düşmanlara değil aynı zamanda zulmeden iç düşmanlara karşı savaşmak için de açarak zulme/ baskıya uğramış olanlara direnme ve karşılık verme hakkı vermiş olur.

Savaş açmayı bir gereklilik hâline getiren saldırının anlamının çerçevesini çizen Kur’an, özellikle Müslümanların veya yardıma muhtaç olanların evlerinden çıkartılmasına sebep olanlara karşı savaşa gitmenin zorunluluğu hakkında nettir. Bu çağrı, -Kureş’in (Hazreti Muhammed’in doğduğu zamanda Mekke’nin yönetici kabilesi) baskıları sebebiyle Müslümanların Mekke’deki evlerini terk etmek zorunda kalışlarından, hangi dine mensup olursa olsun Filistinlilerin günümüzdeki sürgün ve yersizliğine kadar İslam tarihinde savaşın nasıl yürütüleceği hususunda merkezî bir rol oynamıştır.

Onlar, başka değil, sırf “Rabbimiz Allah’tır” dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah, bir kısım

855 Bu kısımdaki iktibaslar, M. H. Şakir tarafından yapılan *The Holy Quran* tercümesindendir. New York: Tahrike Tarsile Quran, Inc., 1983; elektronik sürümüne <http://etext.virginia.edu/koran.html>’da ulaşılabilir. (Erişim tarihi 20 Ekim 2008). [Daha önce de ifade ettiğimiz gibi buradaki çevirileri de Diyanet’in Meal’inden aldık. Ancak Şakir’in çeviri tercihlerini de metne yansıtmaya çalıştık. —çev.]

insanları (kötülüklerini) diğer bir kısmı ile defedip önlemeseydi, mutlak surette, içlerinde Allah'ın ismi bol bol anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılır giderdi. Allah, kendisine (kendi dinine) yardım edenlere muhakkak surette yardım eder. Hiç şüphesiz Allah, güçlüdür, galiptir. (Hac 22/ 40)

Hac suresi 22/ 40'ta iki önemli ilke ortaya konulmuştur: Biri “evlerinden çıkarılma”; ikincisi kendisi olmaksızın din ve Tanrı'ya ibadetin artık var olmayacağı “ibadet mekânlarının korunması.” Bir kimsenin evinden çıkartılmasının en büyük zarar olarak görülmesi, İslam'ın direnmek için savaşıma hakkına dair görüşünün merkezinde yer alır. Keza bu ayet, aynı zamanda İslam'da büyük bir hakaret ve Allah'ın adının “anılmaması” demek anlamına gelen ibadet yerlerinin yıkılmasını durdurmak için savaşmayı da bir görev kılmaktadır.

Ancak yalnızca ev/ vatan ve inanç adına savaş açılmaz. İslam için vazgeçilmez olan zayıflara, yetimlere ve evsizlere yardım etmekte ve onları desteklemektir. Kur'an fakirleri ve evsizleri doyurmaya, yetimleri ve onların mallarını ve mülklerini koruyup korumaya ve zayıf, sakat ve yaşlılara göz kulak olmaya, ilgilenmeye yönelik tavsiyelerle doludur. Aynı destek saldırdırı karşısında güçsüz olanları kapsayacak şekilde genişletilir. Kendilerini savunma hususunda yetersiz olan kimseler için savaşmak Müslümanların bir görevidir.

Size ne oluyor da Allah yolunda ve “Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver” diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğrunda savaşa çıkmıyorsunuz. (Nisâ 4/ 75)

Zayıflar ve çaresizler için savaşıma Kur'an tarafından “Allah rızası savaşıma” ölçütleri içinden tanımlanır. Bu, çeşitli şekillerde okunabilir ve sadece Müslümanlar değil bütün ehlikitap (Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler) arasında zulme uğramış olanları korumak amacıyla saldırı savaşı yürütmenin kapısını açar.

İman edenler, Allah yolunda savaşır (yukâtîlûne). O hâlde siz şeytanın dostlarına karşı savaşın. Şüphesiz şeytanın hileleri zayıftır. (Nisâ 4/ 76)

Bir başka ifadeyle Kur'an'a göre savaş yalnızca kendini ve bir kimsenin inancını savunmak, zulme/ baskıya uğrayanları ve evlerini kaybetmiş olanları desteklemek ve burada Şeytan tarafından sembolize edilen kötülüğü önlemek için başlatılır.

Keza Kur'an savaş açma konusunda nelerin yasak olduğuna da ayrıntılı bir şekilde yer verir:

Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez.

Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Zulüm ve baskı (*el-Fitne*), adam öldürmekten daha ağırdır. Yalnız, Mecid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlara savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir.

Eğer onlar (savaştan ve küfürden) vazgeçerlerse (şunu iyi bilin ki) Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir. (Bakara 2/ 190-192)

"Aşırı gitmeyin"le bizim sınırlı savaş olarak isimlendirebileceğimiz şeyi yürütmek kastedilir. Sınırsız ve kapsamlı savaşın Kur'an'da bir temelinin olmadığı görünür; aksine çatışmaların sınırlarının net olduğu, saldırganlığı önlemek maksasıyla yürütüldüğü ve savaşa bizzat katılmayanları esirgeyerek insani bir şekilde üstlenildiği görülmüştür (Mümtehinne 60/ 8). Bu sınırlar, "Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın" (Bakara 2/ 191) isteğinde daha çok belirlenir. Karşılık vermek ve insanların zorla çıkartıldıkları evleri geri almak, "her nerede bulursanız" düşmanları öldürmek için savaşa gitmeye haklı sebep sunar. Ancak savaşın yasaklandığı yerler varsa da bu yasak "onların sizinle savaştıkları"nda ortadan kalkar. Saldırılmak, evinden zorla çıkartılmak veya tehlikede olmak hangi mekân ve zamanda olursa olsun direnmek için savaşmayı meşru kılar. Savaşma, düşman savaşmayı durdurur durdurmaz sona erer; bunlar açıkça konulmuş olan sınırlardır. Özellikle savaşmaya veya savaşa gitmeye atıfla iktibas edilen farklı ayetlerde kullanılan kelimeler, *kâtilû* yani "savaşma" kelimesinden türer. Ben "*cihad*" kelimesinin kullanımından ayırt etmek için *kâtilû* kelimesini köşeli parantez içine aldım. Muhammed 47/ 4'ün ortaya koyduğu gibi *kâtilû* kelimesi veya onun türevleri her zaman açık bir bağlamda kullanılır. Bu bağlam, fiilî olarak savaşın yahut savaşmanın/ dövüşmenin bir başka biçiminin gerçekleştiği zamandır.

Savaştta, inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarınızı vurun. Nihayet onlara iyice vurup sindirince bağı sıkıca bağlayın (esir alın). Savaş sona erince de artık ya karşılıksız veya fidye karşılığı salverin. Durum şu ki, Allah dileseydi, onlardan intikam alırdı. Fakat sizi birbirinizle denemek ister. Allah yolunda öldürülenlere [*kutîlû*] gelince, Allah onların yaptıklarını boşa çıkarmaz. (Muhammed 47/ 4)

Bu ayet, meydan savaşında atılacak adımları ana hatlarıyla çizer. İnananlar muzaffer oluncaya kadar kıyasıya savaşmalıdır, zafere ulaştıktan sonra ise onlara artık düşmanları öldürmemeleri, daha sonra serbest bırakmak veya fidye almak üzere düşmanları esir olarak almaları emredilir. Savaşma yalnızca ihtiyaç duyulduğu müddetçe teşvik edilir; bundan da savaşın sınırlı olması, asgari yaşam kaybıyla zafer elde etmeyle sınırlandırılması gerektiği ve zaferden sonra insan öldürmeye devam etmenin Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suç hâline geldiği anlaşılır. Bundan, İslam'ın savaşa yaklaşımının, savaşın yalnızca saldırma ve kendine ve çaresizlere gelecek zarar üzerine odaklanan sebeplerden dolayı gerçekleştirilebilir şeklinde olduğu anlaşılır. İntikam veya hırs ve kazanç gibi sebeplerle icra edilen savaşın bu söylemde bir yeri yoktur.

Barışa gelince Kur'an, barışın savaşa tercih edildiğini açıkça gösterir.

Ancak kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir topluma sığınanlar yahut ne sizinle ne de kendi toplumlarıyla savaşmak [*yukâtîlûne*] (istemediklerin)den yürekleri sıkılarak size gelenler müstesna. Allah dileseydi onları başınıza belâ ederdi de sizinle savaşırlardı. Artık onlar sizi bırakıp bir tarafa çekilir de sizinle savaşmazlar [*fe-le-kâtelûkum*] ve size barış teklif ederlerse bu durumda Allah size, onların aleyhinde [savaşmak için] bir yola girme hakkı vermemiştir. (Nisâ 4/ 90)

Mümkün olduğu zaman barış için çalışma tavsiyesi, çok açık bir şekilde burada ifade edilir: “Bu durumda Allah size, onların aleyhinde [savaşmak için] bir yola girme hakkı vermemiştir”. Bakara suresi 2/ 193'te bu tekrarlanır: “Fitne tamamen yok edinceye ve din (kulluk) de yalnız Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın. Şayet vazgeçerlerse zalimlerden başkasına düşmanlık ve saldırı yoktur”. Zalimlere ve savaşı ilk açmış olanlara karşı savaşma gibi barış yapmanın savaşa tercih edilmesi de olduğu açık bir şekilde belirtilmiştir.

Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et, çünkü O işitendir, bilendir. (Enfâl 8/ 61)

Düşmanlara yardım edenlerle ilgili olarak Kur'an açıktır. Düşmanınızı destekleyen kimseler, sizin düşmanınız hâline gelir ve siz onlarla savaşmalısınız:

Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever. (Mümte-hine 60/ 8)

Bu ayet, benzer ifadeleri dile getiren bir başka tanesi tarafından takip edilir:

Allah ancak, din konusunda sizinle savaşıp, sizi yurtlarınızdan çıkarmış ve çıkarılmanıza yardım etmiş olanlarla dostluk kurmanızı yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte bunlar kendilerine yazık etmişlerdir. (Mümtehine 60/ 9)

Bu iki ayete göre ilk olarak saldırmamış olanlara karşı savunma savaşı açılması yasaktır. Çünkü onlara karşı savaş başlatmak için sebeplerin olması gerekir. Eğer onlar, inananlara karşı savaş açılırsa veya savaş açanlara ya da evlerinden onları mahrum etmede başkalarına yardım ettilerse o zaman bu sebepler ortaya çıkmış olacaktır. Mümtehine 60/ 9'un açıkladığı gibi Allah, Müslümanları, onlara karşı savaş açanlarla ve onları evlerinden sürmüş veyahut da bu faaliyetlerden birinde başkalarına yardım etmiş olanlarla iş birliği yapmayı yasaklar. Bu ayetler, Müslümanların İslam'a saygısızlık eden kimselere yönelik tutumları ve Müslümanların fiziki ya da sözel olarak İslam'a saldıran kimselere karşı nasıl tavır aldıklarını işaret etmesi açısından önemlidir. Sadece Müslüman toplumlara karşı savaşan İslam düşmanlarıyla yapılan ittifakı sona erdirmek değil aynı zamanda Müslümanlara çok az saygı göstererek İslam'ın düşmanlarıyla müttefikler olan kimselere karşı durmaya yönelik bir vazife de vardır.

Bu satırların günümüzdeki önemi özellikle Filistinliler, İsrail'in onlara karşı muamelesi ve Birleşik Devletler'in İsrail'e verdiği koşulsuz destek düşünüldüğünde göz ardı edilemez. Aşırı ve terörist grupların üyeleri İsrail'e ve Birleşik Devletler'e karşı savaşlarında Müslüman kitlelerin desteğini kazanmak adına fazla bir şey yapmalarına gerek yoktu. Aynı şey, İsrail askerî birliklerinin 2006'da Lübnan'ın güney doğusunu işgalleri ve orada yaşayanları maruz bıraktıkları büyük yıkımla -evlerinin yıkılması ve kuzeye göçe zorlama- ilgili olarak da söylenebilir. Mal ve mülklerine el konulmasının geçici olup olmaması önemli olmaksızın bu durum Müslümanlara, 1948'de Filistin'de olanları ve onların zorlandıkları büyük göçü hatırlattı. İsrail tasdik edilmiş bir düşman olmakla birlikte açıkça Kitab-ı Mukaddes zamanlarından beri Yahudi halkı için "vadedilen topraklar"ın ele geçirilmesi şeklinde dile getirilen konumlarına yönelik gösterilen birtakım anlayışlar vardır. Ancak anlayış, kabul etmek değildir, özellikle de Filistin halkının topyekûn yok edilmesini veya tam da Kur'an'da savaş sebebi olarak tanımlandığı üzere, her gün

yaşadıkları acıları, yaşamlarının ve evlerinin yok edilmesini kabul etmek anlamına gelmez. Birleşik Devletler'in konumu, bilhassa onun desteklediği tarafın karşı konamayacak şekilde güçlü olduğu gerçeği ışığında bakıldığında bu kadar tarafı olmak için hiçbir sebebi olmadığından birçok Müslümanın gözünde gittikçe daha ciddi bir hâl almaktadır. Literal olarak okunduğunda ve doğrudan çağdaş tarihsel çevreye uygulandığında (bin Ladin ve onun gibi başkaları tarafından) Mümtetine 60/ 9'ın tavsiyeleri, artık -Ayetullah Humeyni tarafından popülerize edilen bir imge olarak- Şeytan parametleri içine yerleştirilen bir ülkeyle, Birleşik Devletler'le savaşmanın bir vazife oluşunu vurguluyor gibi görünür. Keza aynı zamanda her ne kadar akademik ve yanlış anlaşılmış olsalar da Salman Rushdie'ye, Danimarka'daki karikatür olayına ve Papa Benedict'in Regensburg'da İslam hakkında yaptığı açıklamalara verilen aşırı tepkileri de açıklar.⁸⁵⁶

Peygamber Hz. Muhammed'in vefatından sonra genç Müslüman ümeti (toplumu) yönetme hususunda onun yerine geçen Halife Ebû Bekir, İslam savaş etiğini aşağıdaki sözlere özetler:

Hainlik etme ya da doğru yoldan ayrılma. Ölmüş olan bedenleri bozma. Ne bir çocuğu ne bir kadını ne de yaşlı bir adamı öldür. Ne ağaçlara zarar ver ne de onları ateşle yak, özellikle de meyve verenleri. Düşmanın sürülerinden hiçbir şeyi, yiyeceğin için olanlar hariç, kesme. Muhtemelen yaşamlarını manastır hizmetlerine hasretmiş olan insanların yanından geçeceksin; onlara dokunma.⁸⁵⁷

Savaşmaya dair sıklıkla zikredilen ideal Müslüman savaş etiği örneği Mısır ve Suriye Sultanı, Selahaddin Eyyûbi tarafından 1187'de Kudüs'ü Haçlılardan geri aldıktan sonra ortaya konulur. Gerçekte -Kutsal Topraklar'ın sakinlerine karşı Müslüman, Hristiyan veya Yahudi ayrımı yapmadan vahşet uygulayan- Haçlılar Orta Çağ Avrupa'sının ozanları tarafından tasvir edilen örnek şövalyelerine hiç benzemiyor olsalar da Selahaddin onlara karşı herhangi bir intikam eylemini yasakladı ve şehirden ayrılmak isteyenlerin ayrılmasına izin verildi, aralarındaki zenginler fidyeyle serbest bırakıldı.

856 John L. Allen, "Context Crucial in Vatican-Israel Uproar", *National Catholic Reporter*, 12 August 2005.

857 bk. Muslim Online <http://muslimonline.org/cgi-bin/hadith.cgi> (Erişim tarihi 6 Kasım 2008).

Savaş ve etik üzerine söylemler

Kur'an'ın savaş açmaya yönelik sebeplere ve nasıl savaş açılacağına dair klasik formülasyonu, İslam *ümme*ti Arabistan'dan çevre bölgelere doğru genişleyip farklı kültürleri ve halkları bünyesine kattıkça yorum konusu hâline geldi. Durum daha karmaşık bir hâle gelirken Kur'ani yorum yoluyla ve Peygamber'in sünnetini (gelenekleri) takiben Peygamber Hz. Muhammed'in zamanı boyunca kurulmuş olan düzeni anlamaya ve yorumlamaya yönelik bir çabaya ihtiyaç duyuldu. Bu kolay değildi ve beklenilebileceği gibi tuzaklarla dolu bir metin analizini takip eden yorumlar, Kur'an'ın savaşla ilgili ifadelerini karakterize eden temel merhamet, koruma ve uzlaştırma ruhundan çok uzak bir savaş etiği uygulamasına yol açtı. Arabistan'da Peygamber zamanında genç Müslüman ümmete bağlılığını bildiren ancak onun ölümünden sonra dininden dönen kabilelere karşı gerçekleştirilen Ridde savaşları (dinden dönenlere karşı icra edilen savaşlar) boyunca problemler ortaya çıktı. Ridde savaşları, kabileler birbirleriyle savaştıkları müddetçe Cahiliyenin (İslam'ın doğuşundan önceki dönem) Arabistan'da hâlâ canlı olduğunu netleştirdi.

Muhtemelen önemli bir örnek yeni ümmetin karşılaştığı ve Kur'an ve Peygamber'in sünnetinin, Müslüman ümmetin liderleri olarak onu takip eden kişiler tarafından yorumlanmasına yol açan durumun nasıl olduğunu tanımlamak maksadıyla burada kullanılabilir. Bu örnek, Ridde savaşlarında ve Suriye'nin fethinde Müslüman ordularına liderlik eden İslam'ın kılıcı Hâlid b. Velid'i içerir. Hâlid, Peygamber hayattayken silahları bırakmaya ve onunla savaşmak yerine İslam'ı kabule ikna ettiği Benû Cezime kabilesine karşı bir *gazve*ye liderlik etti; sonra onların bir kısmını öldürdü. Bu, kendisiyle bir düşmanın müttefik veya *mevla* hâline geldiği Cahiliye uygulamasıydı. Peygamber, İslam'da zorlama olmaması gerektiğini ısrarla tavsiye ederken Halid'in burada yapmış olduğu şey, zorlamanın Medine'nin Arabistan üzerinde dinî olmasa da siyasi bir hegemonya kurmak adına kullanıldığının söylenebileceği bir durumdur. Peygamber yaşananları duyduğunda Hâlid'in yaptıklarını onaylamadı. Böylece mahkûmlara zarar vermeyi yasaklayan muamelenin esası belirlenmiş oldu. Peygamber, Hâlid'in aynı şeyi tekrar yapmasından kısa bir süre önce vefat etti. Bu kez Hâlid, Peygamber'in ölümünden sonra Medine'yle ilişkisini kesen ve *irtidad* (İslam'la ilişkisini kesme) ederek onun düşmanı hâline gelen Malik b. Nüvery ve takipçilerine aynı şeyi yapmıştı.

Hâlid, Malik'le savaştı ve Malik silahlarını teslim ettikten sonra onu ve arkadaşlarını hapsedti. Bu teslimiyetin ertesi gününde Malik ve arkadaşları ölü bulundu. Bunu işiten Halife Ebû Bekir, Hâlid'in kendisine karşı ileri sürülen suçlamaları cevaplamasını istedi. Hâlid, adamlarına "Onları ısıtın" emrini verdiğini, bununla da mahpusları gece sıcak tutmayı kastettiğini ancak Araplar tarafından konuşulan farklı diyalektler sebebiyle adamlarının kendi sözlerini "Onları öldürün" şeklinde anladıklarını söyleyerek kendisini savundu. Burada Hâlid'in mazereti Ebû Bekir için kabul edilir olsa bile savaş esirlerine izzetle davranılacağı şeklindeki temel şart, bir kez daha teyit edilmiş oldu. Daha sonra Ömer b. Hattâb halife olduğunda Suriye ve Irak'ın fethi için yola çıkılmasına rağmen Hâlid'i Müslüman orduların komutanlığından uzaklaştırdı. Bu, Ömer'in Hâlid'i Ebû Bekir'in gördüğünden çok farklı bir şekilde gördüğünün bir işaretidir.

İslam ümmeti, farklı kültürleri ve halkları kendi hegemonyası altına toplayan ve onun Orta Çağ'ın önde gelen dünya gücü hâline gelmesini sağlayan hareket olan Arabistan'dan çıkışıyla birlikte savaş ilanı ile alaka ve İslam savaş etiğini teyit eden söylemler çok daha ayrıntılı bir hâle getirildi. Savaş ilan etmenin sebepleri ve fiilen savaşın icrasının İslam'ın içinde bulunduğu değişen bağlamlara uygun değişebileceği gayet tabiidir. Bu değişim, İslam dünyası modernizmin arifesinde dış işgale ve emperyalizme yenik düştükten sonra da var olmayı sürdürdü; bugün Doğu ve Batı arasındaki çatışmanın küresel bir fenomen hâline geldiği küresel dünyada da devam etmektedir.

Çok erken bir zamanda hadis literatürü, savaşın anlamı ve adil savaş açma sebepleri hakkında ayrıntılı açıklamalarla meşgul oldu. İşte şimdi burada "cihad" kelimesine savaş açma anlamında yapılan atıfları görmeye başlıyoruz. Öyle ki Kur'an her ne kadar "cihad"ı farklı bir anlamda kullanmış olsa da son iki yüz yıldan daha uzun bir süredir "cihad" terimi, savaş açmayla eş anlamlı bir şekilde kullanılmaya başladı. Bu husus önemlidir çünkü Kur'an cihadı Müslümanlar için hemen hemen altıncı rükün olarak tavsiye eder ve o, iyi bir Müslümanın doğru yolda olması gerektiği gibi hareket edeceği etkin bir vazife olarak kullanılır. Bu, Kur'an'da savaş başlatmak için kullanılan gerçek kelime yani *kâtîlû*, Müslümanların saldırıya uğrar uğramaz kendilerini savunmaya çalışmalarını anlamına gelen bağlam içinde kullanılanla aynı değildir.

O, Müslümanlara ve onların müttefiklerine karşı daha önceki bir saldırıya bağlıdır ve evlerinden çıkartılan kimseleri korumak ve onlar uğruna savaşmaktır. Yukarıda ifade edildiği gibi “cihad” kelimesi Kur’an’da İslam’ın mesajını yayma, daha iyi bir Müslüman olmaya çalışma veya aşağıdaki alıntının ortaya koyduğu üzere inanmayanlara karşı toplumu korumak amacıyla sıkı çalışmada olduğu gibi Tanrı yolunda “mücadele eden” bir şahıstan söz edildiğinde kullanılır:

İman edip de hicret edenler ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla çaba sarf edenler, rütbe bakımından Allah katında daha üstündürler. (Hedeflerine gerçekleştirenler) de işte onlardır. (Tevbe 9/ 20)⁸⁵⁸

Gayret sarf eden (*câbede*), ancak kendisi için gayret sarf etmiş olur [*fe inne-ma yucâbidu*]. Şüphesiz Allah, Kendi Kendine yerterdir, dünyaların (ihtiyaçlarının) üstündedir. (Ankebût 29/ 6).

Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklarla şiddetli mücadele et [*câbid*], onlara karşı sert davran [*ağlez aleyhim*]. Onların varacakları yer cehennemdir. O ne kötü bir varış yeridir! (Tevbe 9/ 73)⁸⁵⁹.

Bu yüzden Kâfirleri dinleme, ancak onlara karşı (Kur’an ile) karşı olanca gücünle büyük bir savaş ver [*ve câbidhum*]! (Furkan 25/ 52)⁸⁶⁰.

İman edenler ve hicret edip Allah yolunda şiddetli mücadele [*câbedu*] edenler var ya, işte bunlar, Allah’ın rahmetini umabilirler. Allah, Gafûr ve Rahîm’dir. (Bakara 2/ 218)⁸⁶¹

Daha önce açıklandığı üzere “cihad” kelimesi veya onun türevlerine değinen ayetlerde kelime; genel olarak Allah yolunda sıkı çalışmak, daha iyi bir Müslüman olmak, topluma hizmet etmek ve benzeri niyetlerle “mücadele/ gayret etmek” veya “çok/ sıkı çalışmak” veyahut “yapabileceklerinin en iyisini yapmak” anlamına işaret eder. *Kâtîlû* kelimesinin kullanıldığı ayetlerde olduğu gibi öldürmek, “boyunlarını vurmak” yahut “savaş/ mak” anlamlarında zikredilmez. Daha ziyade bu anlam, “göç”⁸⁶² veya “Allah yolunda sarfetme” yani Müslüman toplumu daha iyi hâle getirmek için malını ve mülkünü sarfetme gibi bir başka yöne götürür. “Cihad”ın savaş açma anlamına gelmesine yol açacak kadar belirsiz sa-

858 DİB meali kullanılmış, Şakir’in çevirisindeki farklılık metne yansıtılmıştır. –*cev*.

859 DİB meali kullanılmış, Şakir’in çevirisindeki farklılık metne yansıtılmıştır. –*cev*.

860 DİB meali kullanılmış, Yusuf Ali tercümesi’nin farkı metne yansıtılmıştır. –*cev*.

861 Şakir’in çeviri tercihinin ilavesiyle. DİB meali kullanılmıştır. –*cev*.

862 Bu bağlamda “göç” (*hicret*), adaletsizliğin olduğu bir yerden sahih bir İslam’ın tesis edilebileceği bir çevreye gitmeye işaret eder. Bu durumun paradigmatic örneği, Peygamberin ilk İslam ümmetini tesis ettiği Medine’ye 622’deki hicretidir.

tırlar da vardır; mesela: “Allah’a ve ahiret gününe iman edenler, mallarıyla canlarıyla savaşmaktan (geri kalmak için) senden izin istemezler. Allah takvâ sahiplerini pek iyi bilir” (Tevbe 9/ 44). Bu satırlar popüler bir şekilde savaşmaya veya cihat olarak savaş açmaya çağrı olarak kullanılmıştır ancak hiçbir yerde *kâtîlû* kelimesi ya da onun türevleri kullanıldığında olduğu gibi savaş açmaya yönelik herhangi bir ima yoktur.

Bu ayrımın yokluğu, “cihad” kelimesini birçok şekilde ama genellikle savaşa atıfla kullanan hadis literatürüne kadar geri götürülebilir.

Ömer tarafından nakledildi... Allah’ın elçisi dedi: “(Allah tarafından) bana, Allah’tan başka hiç kimsenin ibadet edilmeye layık olmadığı ve Muhammed’in Allah’ın Elçisi olduğuna insanlar tanıklık edinceye ve namazı kılıp zekâtı verinceye kadar savaşmakla emr olundum. Eğer bunları yaparlarsa o zaman canlarını ve mallarını -İslam’ın hakkı olanlar hariç- benden korumuş olurlar. Gerçek hesabı görmek ise Allah’a kalmıştır.”⁸⁶³

Bu hadis, cihadın inanmayanlarla onlar İslam’ı kabul edinceye kadar yapılacağı mesajını nakleder. Hadis, açıkça yukarıda iktibas edilen (savaşa, yalnızca kendini savunma veya dinî grupların evlerini açık tutmak için izin veren) ayetlere, ehlikitaba saygıyı emreden ve kötülüğün dünyada yayılmasını yasaklayan Kur’ani emirlere (“Kim, bir cinayet veya yeryüzünde yaymaya karşılık olmaksızın bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur” Mâide 5/ 32 [Yusuf Ali Tercümesi]) ve dinde zorlamanın olmadığına dair Peygamberî hadislerle açıkça çelişen bir hadis aracılığıyla aktarılan Nebevi sünnete dayandırılır.

Abdullah b. Abbas şöyle nakletti:

Cahiliye döneminde bir kadının çocuğu yaşamadığında, o kadın eğer çocuğu yaşarsa onu Yahudi olarak yetiştireceğine dair adakta bulunmuştur. Benu Nadir (Arabistan’dan) sürüldüğünde, Ensarın çocuklarının bir kısmı onların arasındaydı. “Çocuklarımızı terk etmeyeceğiz, dediler. Bunun üzerine Yüce Allah “Dinde zorlama yoktur, hakikat yanlıştan ayrılmıştır” ayetini vahyetti.”⁸⁶⁴

Hadis literatürü, çoğu zaman çelişkili olsa da özellikle İslam tarihindeki kriz dönemlerinde Müslüman toplumun ihtiyaçlarına uygun bir teoloji

863 Sahihu al-Buhârî, *Al-Kutub al-İlmiyye*, 2004, c. 1, 2. Kitap, No. 24.

864 *Sunan Abu Davud*, Kitap 14, “Cihad (*Kitâbu’l-Cihad*)”, No. 2676; *University of Southern California Compendium of Muslim Texts*, <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadith/sunnah/abudawud/014.sat.html> (Erişim tarihi 6 Kasım 2008).

geliştirmeye daha fazla ihtiyaç duyulduğunda siyasi ve teolojik düşüncüler arasında tercih edilen bir referans gibi görünmektedir. Burada iyi bir örnek VIII. yüzyıldan IX. yüzyıla kadar *dâru'l-İslam* (İslam ülkesi) ve *dâru'l-harbı* (savaş ülkesi) birbirinden ayıran Orta Çağ Müslüman düşünürlerinin tartışmalarında cihadla ilgili fikirlerin gelişimidir. Bu, İslam'ın savunma durumunda olduğu ve başka topraklara doğru genişlediği bir zamanda vuku bulmuştur. Orta Çağ teologları cihadı, Allah'ın dünya üzerindeki Müslüman hegemonyasını tesis etmenin ve İslam'ı yaymanın bir yolu olarak gördüler. Bu Orta Çağ söylemlerinde *dâru'l-İslam*'la *dâru'l-harb*, birinde İslam hukukunun tesis edilmiş olması diğerindeyse eksik olmasıyla birbirinden ayrılıyordu. İslam hukukunun üstünlüğüne yönelik inançlarına rağmen bu teologlar, ondan mahrum olanlara İslam hukukunu mümkün olduğu kadar barışçıl vasıtalarla ancak gerektiğinde gücü de kullanarak yaymanın Allah yolunda mücadele olduğuna inandılar. İslam hukuku olmaksızın eşitlikçi ve adil bir toplum olamaz ve orada karmaşa ve ahlaksızlık hâkim olurdu. Bu yüzden O'nun sözünü yaymak *dâru'l-İslam*'ın görevi hâline geldi.

XIII. yüzyılla birlikte bu söylem değişti ve tartışmalar “büyük” ve “küçük” olmak üzere iki tip cihat birbirinden ayrıldı. Bu ayrım, bugün Müslüman teologlar tarafından her zaman olduğu farz edilen cihat biçimi olarak kendisinden bahsolunan bir söylemde gerçekleşti. Mevzubahis söylem, özellikle Abbasilerin (749-1328) zayıflamasıyla ve özellikle de XIII. yüzyıl Moğol istilası sonrasında popüler hâle geldi ve teorik olarak yazıları İslam tarihinde İbn Kesir ve Vahhabiciliğin kurucusu Muhammed b. Abdulvahhab gibi düşünürler üzerinde derin bir etkiye sahip Ahmed b. İbn Teymiyye (1263-1328) tarafından popülerleştirildi. İbn Teymiyye'nin düşünceleri, (Peygamber Hz. Muhammed ve onun sahabesinin yaşadığı erken dönem Müslüman toplumunun uygulamalarına geri dönüşü isteyen) Selefi hareketler için esasi bir öneme sahip olduğu gibi bugünkü radikal hareketler için de mühim bir kaynak oluşturlar.

İbn Teymiyye'den önce Müslümanlar, özellikle Sufiler, cihadı “büyük cihat” -Müslümanların ruhlarını arındırmaya ve Tanrı'ya giden yolu bulma ve doğru yolu takip etmeye çalıştıkları nefis cihadının manevi bir türü olarak görülür- ve “küçük cihat” -kendisinde İslam düşmanlarına karşı kutsal savaşın icra edildiği cihadın şiddetli biçimi olarak görülür- şeklinde ikiye ayırdılar. İbn Teymiyye bu yoruma saldırarak büyük cihadın İslam'ın düş-

manlarıyla savaşılarak Tanrı uğruna silahlar taşımak olduğunu ilan etmiştir. İnanmayanlara karşı savaşımayı işlerin en onurlusu ve cihadı da İslam için temel ve bütün Müslümanlar için bir emir olarak kabul etti. Bu, İbn Teymiyye'nin nefis cihadını büyük cihat olarak dikkate almadığı anlamına gelmez; o, ağırlığı önemli, derin ve uzun süreli bir etkiye sahip olan iki biçime de verdi. Her ikisi de Tanrı yolunda mücadele etme olarak görüldü. Bu, Kur'ani cihadın anlamını, daha önce açıklandığı üzere, Kur'an'ın yalnızca *kâtîlû* olarak hakkında açık olduğu savaş açma kategorisine koyan bir okumadır. Ve *câhidû* tarafından temsil edilen eyleme yönelik inisiyatif alma veya dinamik çağrı ve hadisler tarafından sunulduğu şekliyle *câhidûn*un esas olarak inanmayanlara karşı savaş anlamına geldiğine dair yorumlar "cihad" kelimesine, çeşitli cihetlerden asli çağrışımlarına zıt ve yoruma daha açık radikal bir anlam verdi. Bu, elinizdeki bölümün vurguladığı gibi tarihsel bağlamın bu düşüncelerin şekillendiricisi olması nedeniyle beklenen bir durumdu. İbn Teymiyye'nin durumu, yaşadığı zamandaki İslam dünyasının siyasi durumunu göz önünde bulunduran açık bir örnektir: Moğollar onun bildiği dünyayı işgal ettiler, yok ettiler ve yönettiler. İbn Teymiyye'nin kendisi Moğol istilacılarına karşı yapılan savaşlara katıldı ve birinci elden bu gayrimüslimlerin İslam'a ve onun ibadet mekânlarına nasıl saygısızlık yaptıklarını gördü. Moğol istilasası ve Müslüman bir hanedanlık olarak İlhanlıların (1265-1335) tesisi, İbn Teymiyye'nin yaşamı boyunca karşılaştığı yegâne problem değildi. Haçlı seferleri bir başka problemdi ve *dâru'l-harb* olarak saldırgan bir Batı'yla olan bağlantı, onun doktrinlerini takip eden kimseler için önemini muhafaza etti. Ancak İbn Teymiyye'nin saf İslam olarak kabul ettiği şeye karşı iç tehdit bugünün cihat anlayışları üzerinde en büyük etkiye sahip olmaya devam etmektedir. Haçlılar ve Moğollardan gelen dış baskıyla ve özellikle de Moğolların İslam toplumlarının içine yerleşmesi ve Müslüman olmaya başlamaları (*ihtida*), bu çağın İslam dünyasının farklı kısımlarında XIII. yüzyıl boyunca önemli ölçüde hızlandı. İhtida, yeni halkların/ insanların İslam'a girişi anlamına geldi; kendileriyle birlikte gelenekler, dinî anlayışlar/ kavramlar, hayata ve varlığa dair felsefi bakış açılarını içeren yeni kültürel yükler ve yasalar getiren yeni halkların/ insanların. İbn Teymiyye bu yeni kültürler ve geleneklerde, İslam'ın saflığına yönelik -*bidat* yani İslam'a yabancı yenilikler olarak adlandırdığı- en büyük tehdidi gördü. *Dâru'l-harb* anlayışı onun ellerinde, *dâru'l-İslam*'ı kapsayacak kadar genişledi. Bu, çağdaş radikal

Müslüman gruplar için ciddi bir hâle geldi ve önemli ölçüde Usame b. Ladin tarafından savunuldu.

İbn Teymiyye'nin ve bin Ladin'in çağı arasındaki benzerlikler, kolaylıkla abartılabilir. Bununla birlikte her iki dönemde de İslam dünyası yabancı birlikler tarafından işgal edilmiş ve İslam dışı kaynaklardan gelen kültürel etkileşim, İslam devletlerinin istikrarını ve toplumların İslam'a yönelik bağlılığını tehdit eden bir unsur olarak görülmüştür. Bu iç tehdit, yalnızca İslam şeriatinin emirlerini takip etmeyen yabancı yöneticilerden değil aynı zamanda tehlikeli kültürel gelenekler ("putlara" tapma-*şirk*), ulusalcılık, kapitalizm ve gayriislami hukukun uygulanması gibi ideolojilerden de kaynaklandı. İbn Teymiyye'nin durumunda olduğu gibi modern fundamentalist Hanbeli düşünürleri, saf İslam'a geri dönüşü talep ettiler. Bu geri dönüşü onlar, Peygamber'in *ümme*tinin, onun pratiklerine ve ondan sonra Hülefa-yı Raşidin'in (632-662) -Ebû Bekir es-Sıddık, Ömer b. el-Hattab, Osman b. Affan ve Ali b. Ebî Tâlib- yönetimi altında söz konusu pratikleri takip eden *ümme*te bir dönüş olarak yorumladılar. Söz konusu bu dönem, Ömer b. Abdulaziz gibi, Müslümanları Emevi İmparatorluğu'nun gayrimüslim cemaatlerinden ayırmanın da içinde yer aldığı farklı yöntemler kullanarak İslam'ın daha saf şekline geri dönerek Emevi devletindeki değişiklikleri engellemeye çalışan değerli Halifeleri de içerecek şekilde genişletildi.

Bugün Müslüman fundamentalistler için aşına olan birçok kavram, İbn Teymiyye'ye kadar götürülebilir. *Tevhit* (Tanrı'nın tekliği), *şirk* (putperestlik) ve *bidat* (yenilikler) gibi kavramlar, o zamandan beri fundemanalist söylemin esası hâline geldi. İbn Teymiyye'ye göre devletin birincil maksadı, kurtuluşlarını garanti edecek şekilde Müslümanların inançlarını yerine getirebilmelerini sağlamaktır. Bunu gerçekleştirebilmek için camiler korunmak, İslam hukuku uygulanmak ve ahlak kuralları devam ettirilmek zorundadır. Mutlak otorite, kendisiyle hiçbir kimsenin rekabet edemeyeceği veya herhangi bir ideolojinin karıştırılamayacağı Tanrı'ya ait olduğundan devlet ve din, insanın kurtuluşunu temin etmenin yegâne yolu olan Tanrı'nın hukukunu tesis etmeye yönelik maksatlar yönünden ayrılmaz hâle gelir. Bu koşullar altında devletin o olmadan camiler açılmayacağı ve İslam'ın yaşanmasının mümkün olamayacağı zorlayıcı gücü, disiplin ve düzenin kurulması ve sürdürülmesi için zorunlu hâle gelir. Bu bağlamdaki lider, Tanrı'nın kendisinden istediği

şekilde kötülüğü yasaklayan ve iyiliği tesis eden O'nun yeryüzündeki gölgesi hâline gelir. Ancak bir lider, kendi başına başarılı olamaz; o bunu ancak hukuku yorumlayan âlimlerin yardımıyla yapabilir. Burada İbn Teymiyye ve daha sonra Muhammed b. Abdülvehhab'ın mensup olduğu *ulema* sınıfıyla onun desteği olmaksızın hiçbir meşruiyete sahip olmayan siyasi sınıf arasında bir ortak yaşama ilişkisi doğar. Bu ulema sınıfı, şeriatın emirlerine veya en azından kendileri tarafından şeriatın emirleri olduğunu düşündükleri şeye uygunsa o siyasi sınıfı meşru ilan eder. Tanrı'nın ilahi yasasının koruyucuları olarak ulemanın siyaset için esasî bir önem taşıdığı görülür.

Sonuç

1998'de bir mülakatta Usame b. Ladin'e, Müslümanları "özellikle Amerika'ya karşı silahları kuşanma"ya yönelik çağrısı hakkında bir soru yöneltildi. Cevabı aşağıdaki gibi oldu:

Amerika'ya karşı savaş başlatma çağrısı; onun işlerine ve siyasetine, kontrol altındaki zalim, bozulmuş ve baskıcı rejimlere desteğine karışan binlerce askerî birliğini iki Kutsal Mescid'e [yani Suudi Arabistan'daki Hicaz'a] göndererek İslam milletine karşı Haçlı seferine öncülük etmesi amacıyla yapıldı. Bunlar, Amerika'nın bir hedef olarak seçilmesinin arkasındaki sebeplerdir. Ve bu bölgede mevcut olan ve Amerikan birliklerine destek sağlayan Avrupalı rejimlerin hiçbirisi de bu sorumluluktan muaf değildir. Biz, Batılı güçlerin sembolik katılımının gerisindeki en azından tek bir sebebi biliyoruz; o da Yahudi ve Siyonistlerin Büyük İsrail olarak isimlendirilen şeyin genişlemesine yönelik planlarını desteklemektir. Kuşkusuz, varlıkları bölgedeki çıkarlarına ilişkin endişelerinden kaynaklanmıyor... Varlıklarının tek bir anlamı var, o da sözde Büyük İsrail'in önemli bir parçası hâline getirmeyi planladıkları Arap Yarımadası üzerinde tam kontrol sağlamak amacıyla Hristiyan kardeşlerine ihtiyaç duyan Filistin'deki Yahudilere destek sağlamak.⁸⁶⁵

Bir başka ifadeyle Afganistan veya Irak'ın işgalinden önce bile bin Ladin, ABD'nin İslam dünyasındaki etkisini ona karşı savaşmak adına bir gerekçe kabul ederek kendini savunmak üzerinden cihat çağrısı yapıyordu. Burada İslami ilkeleri kullanarak savaş açmaya yönelik yeni bir yorum vardı. Bu yoruma açıkça, yeni küresel bir durum sevk etmekteydi. ABD askerî birliklerinin, Suudi Arabistan'ın davetiyle orada bulunması

⁸⁶⁵ *Frontline*, Usama b. Ladin'le röportaj, "Hunting Bin-Laden", PBS, Mayıs 1998; şu adresten ulaşılabilir. <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen/who/interview.html> (Erişim tarihi 20 Ekim 2008).

bu birlikleri, bin Ladin tarafından Müslüman toplumun bir düşmanı olduğu kabul edilen bir rejimi destekledikleri için saldırıya maruz bıraktı. İsrail'le ittifak, Birleşik Devletler'in ve İsrail'in Arap Yarımadası'nı tam olarak kontrolleri altında almaya yönelik niyetlerine dair komplocu inanç göz önünde bulundurulduğunda Birleşik Devletler'e yönelik düşmanlığı pekiştirdi. Eşit derecede önemli olan bir başka şey ise bin Ladin'in doğrudan 11 Eylül 2001 saldırılarını açıklarken kullandığı Lübnan ve Filistin halklarının karşısında İsrail'in oynadığı role dair tartışmasıdır.

Size diyorum ki, Allah biliyor, kuleleri vurmak asla aklımıza gelmemişti. Ancak artık tahammül edemeyecek hâle geldikten ve Filistin'deki ve Lübnan'daki halkımıza karşı Amerikan/İsrail ortaklığının zulmüne ve tiranlığına tanık olduktan sonra benim aklıma geldi.

Ruhumu doğrudan etkileyen olaylar, Amerika'nın İsraillilere Lübnan'ı işgal etmesine izin verdiği ve Amerikan Altıncı Filosu'nun bu hususta onlara yardım ettiği zaman başladı. Bu bombardıman başladı, birçok kişi öldürüldü, yaralandı, başkaları da korkutuldu ve yerlerinden edildi.⁸⁶⁶

Bin Ladin, bugün kendilerini İslamcı cihatçılar olarak ilan eden diğerleri gibi bütün Müslümanları temsil ettiğini ve Peygamberin izinden gittiğini, İslam adına konuştuğunu iddia eder: “Daha önce söylediğimiz üzere bizim çağrımız Muhammed'e vahyedilmiş olan İslam'ın çağırısıdır. O, bütün insanlığa bir çağrıdır. Resul'ün ayak izlerini takip etme ve onun mesajını bütün uluslara iletme gibi iyi⁸⁶⁷ bir sebep bize emanet edildi”. Müslüman kitleler adına konuşmaya yönelik bu iddia, el-Kâide'nin lider yardımcısı Eymen ez-Zevâhiri'den Bush'a olan bir mesajda tekrarlanır: “Bush, benim nerede olduğumu biliyor musun? Ben Müslüman kitlelerin arasındayım”.⁸⁶⁸ Aynı şekilde İranlı bir Şii lider olan Ahmed Ali Nejat, Birleşik Devletleri “büyük Şeytan”, İslamı yok etme ve onun halkının petrol zenginliğini ele geçirme niyetiyle İslam dinine ve Müslüman halka karşı bir Haçlı savaşı başlatan İslam'ın düşmanı olarak adlandırarak Vahhabi bin Ladin ve Sünni Eymen ez-Zevâhir'yle hemen hemen aynı terimlerle konuşur. Keza Nejat, Filistin halkının kötü

866 “Full Transcript of Bin Laden's Speech”, Aljazeera.net, 1 Kasım 2004; şu adresten ulaşılabilir <http://english.aljazeera.net/archive/2004/11/200849163336457223.html> (Erişim tarihi 20 Ekim 2008)

867 *Frontline*, Usama b. Ladin'le röportaj.

868 “Terror Chief Calls Bush a ‘Butcher’: Al Qaeda's No. 2 Man Taunts U.S. President in Videotape”, CBC News, 31 January 2006; şu adresten ulaşılabilir <http://www.cbsnews.com/stories/2006/01/30/terror/main1255755.shtml> (Erişim tarihi 20 Ekim 2008)

durumunu İran'ın İsrail ve Birleşik Devletler karşısındaki duruşunun temel unsuru oluşuna işaret eder. Onun İsrail'in yok edilmesine yönelik çağrısı, bin Ladin ve ez-Zevâhiri gibi, hususi teolojik ehliyet iddia etmemekle birlikte, İslami referanslarla bezenmiştir.

İslam'ın el-Kâide ve diğer aşırıcı gruplara ait bu yorumu, çoğu umutsuz bir gelecekle karşı karşıya kalan genç Müslümanlar arasında taraftar buldu. Onlar zengin Batı'ya ve onların Müslüman yönetici sınıftan müttefiklerine karşı savaşı Filistinliler ve Iraklılara karşı işlenen yanlışları düzeltebilecek cihadın bir biçimi olarak gördüler. Böyle bir cihat, Tanrı tarafından Müslüman ülkelere bir lütuf olarak verilen petrol zenginliğinin ABD ortaklarının desteklediği birkaç kişi tarafından tekelleştirildiği inancıyla miraslarını geri almalarının bir yolu olabilir. Bu bakış açısının Müslümanlar daha geniş bir kesimi tarafından kabul görmemesinin tek nedeni, söylemlerinin Müslümanların İslam savaş etiği hakkında bildikleriyle uyuşmamasıdır: masumların öldürülmesini, esirlerin başlarının kesilmesini, intihar bombacılığını veya binaların, evlerin yıkılmasını içermeyen kabul edilebilir bir savaş usulü tarif eden etik.

Aksine 2006'deki Lübnan savaşında, Hizbullah ve onun lideri Şeyh Hasan Nasrallah'ın gördüğü yaygın destek Müslümanların cihat meselesine nasıl baktıklarının göstergesidir. Lübnan toprakları bir kez daha İsrail tarafından işgal edilmiş, birçok Lübnan vatandaşı kasten ve rastgele hapsedilmiş, Lübnan toprakları İsrail'in elinde kalmaya devam etmiş ve Lübnanlı çocuklar İsrail'in Lübnan'a yerleştirdiği (nereye yerleştirildiğini açıklamayı reddettiği) mayınlar nedeniyle her gün zarar görmüştür. Hizbullah'ın iki İsrail askerini kaçırarak yaptığı kışkırtma bir yana, Müslüman kitleler İsrail'in son işgalini Güney Lübnan'ı işgal etmeye yönelik bir başka çaba olarak gördüler. İsrail uçakları 1948'de Filistinlilerin başına gelenlerin bir tekrarı olarak insanları evlerini terk edip kuzeye kaçmaya zorlarken gıda ve tıbbi malzemeleri durdurmak için tasarlanmış bir kuşatma eşliğinde köy köy, kasaba kasaba sistematik yıkıma karşı Hizbullah'ın Lübnan topraklarını korumak ve kendini savunmak için bir cihat yürüttüğünü gördüler. Bin Ladin ve Nasrallah arasındaki farklılık, el-Kâide ve Hizbullah arasındaki farklılık gibi açıktır. Biri cihadı manipüle ederken diğeri cihadı uygulamaktadır. Bu bölümün de gösterdiği üzere:

1. İslam'da savaşın nasıl yürütüleceğine dair klasik teori diyebileceğimiz temel bir formül olsa da savaş etiğinin sebepleri ve yöntemleri zamana ve mekâna bağlıdır.
2. İslam savaş etiğinin temelinde, başka dinlerde de bulunabilecek evrensel anlayışlar dizisi yer alır. Bunlar arasında savaşın haklı gerekçeleri (örneğin saldırıya karşı meşru müdafaa, masumların korunması) ve esirlere, mahkûmlara insanca davranmanın önemi, masumların hayatına, uzuvlarına ve evlerine saygı gösterilmesi vb. ile ilgili hükümler yer almaktadır.
3. Ancak aynı şekilde bu köklü uygulamalar bile düşmanın korkunç bir şekilde ihlal ettiği görüldüğünde sorgulanabilir. Nitekim son yıllarda Ebu Gureyb ve Guantanamo'da mahkûmlara uygulanan insanlık dışı muamelenin Batılı mahkûmların başlarının kesilmesine ve diğer vahşetlere yol açtığına tanık olduk. Filistinlilerin çaresizliği karşısında, İslam'ın intiharı tamamen yasaklamasına ve insan hayatının kutsallığına vurgu yapmasına rağmen, intihar saldırıları son çare olarak kullanılmıştır.

Karşılaştırmalı Dinî Bakış Açısından Savaş Normları

Gregory M. Reichberg, Nicholas Turner ve Vesselin Popovski

Bu kitaptaki bölümler, dünyanın önde gelen dinî geleneklerinin savaş ve silahlı çatışmayla ilişkili problemlerle nasıl ilgilendiklerini açıklamaya çalışmaktadır. Her ne kadar bazı bölümlerde şiddet içermeyen çatışma çözümü stratejileri ele alınmış olsa da kitabın odak noktası, Stephan Neff'in "terimin en genel anlamıyla adil savaş bakış açısı" olarak isimlendirdiği şey oldu.⁸⁶⁹ Bu, silahlı güç kullanımının bir insanın evini saldırıdan korunması, masumun savunulması, hukuk kuralının muhafazası veya soykırım gibi ağır suçlar karşısında hesap verme gibi temel insani değerleri devam ettirmek maksadıyla belirlenebilir sınırlar içinde meşru olabileceği düşüncesidir.

Okuyucu "adil savaş" üzerinde bu türden bir odaklanmayı, dinî geleneklerin savaşın normatif boyutlarını nasıl değerlendirdiklerini incelemeyi hedefleyen bir kitap için beklenmedik olduğunu düşünebilir. Birçok kimse için "adil savaş" terimi, söz konusu fenomene yönelik dinî tutumları tanımlamada uygun olmayan seküler bir Batı söylemine işaret etmeye başlamıştır. Dahası din ve savaş konusunda okuyucu kitlesi görünüşte çelişkili tutumlara aşınadır. Bir yandan sıklıkla "hakiki" dinin şiddetin reddini gerektirdiği varsayılmış, öte yandan bireyler dinî itkilerle savaşa girdiklerinde güç kullanımının hiçbir sınır tanımayacağı aynı derecede inkâr edilemez bir gerçek gibi görünmüştür. Bundan dolayı uzun süre Orta Çağ Haçlı seferleri veya Reformasyon dönemi dinî savaşları gibi tarihsel aşırılıklarla ilişkilendirilen yüküyle "kutsal savaş" terimi, artık dinî kimliklerin belirleyici bir unsur olarak görüldüğü çeşitli şiddetli çatışmalar için yeniden kullanılmaktadır. Bu yüzden din ve savaş hakkındaki bu söylem, ilkeli pasifizmden realizmin en aşırı ucuna (ki burada

⁸⁶⁹ Stephan Neff, *War and the Law of Nations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 34.

dinî maksatlı savaşlarda “her şeyin caiz” olduğu düşünülür) savrulur. Geleneksel olarak -yüzyıllar boyunca üst üste yığılan bir ayrımlar ağının meşru ve gayrimeşru güç kullanımları arasındaki farka dayandırılan- dünyanın büyük gelenekleri tarafından işgal edilen toprak, şiddetsizlik ve askerî aşırılığın birbirine zıt kutupları arasında değişen çok daha dramatik söylem lehine ihmal edildi.

Eğer “adil savaş”; “ne olursa olsun şiddetsizlik” ve “her şey caizdir” arasındaki orta yola yönelik bir araştırmaya işaret ediyorsa o zaman öncelikle Hindu kültüründe, sonra antik İsraililerde, belli bir ölçüye kadar Buda’nın takipçileri arasında ve nihai olarak da Hristiyanların ve Müslümanların daha açık ifadeleriyle birlikte ortaya çıkan zengin litetarüre işaret ederken faydalı bir terim olabilir. Elinizdeki kitap, söz konusu literatürün dikkatli bir incelenmesinin dinî itkilerin trajik savaş alanında icra edebileceği -iyi veya kötü- etkiyi aydınlatacağı ümidiyle hazırlandı.

Felsefi araştırmalarda, siyasi ifadelerde ve kısmen de olsa gücün ne zaman, nasıl ve kimin tarafından kamusal menfaat adına kullanılabileceğini formüle eden ve gittikçe artan hukuki mevzuat bütününde (“uluslararası hukuk”) bulunduğu şekliyle savaş normlarına yönelik seküler yaklaşımlar çok kıymetli olabilir. Bu literatür, genel anlamda hem *jus ad bellum* (mesela BM Sözleşmesi’nde bulunabileceği gibi) hem de *jus in bello* (mesela Lahey ya da Cenevre Sözleşmelerindeki gibi) saygıyla birlikte bazı kısıtlayıcı kurallar hakkındadır. Ancak yine de bu literatür, insan yaşamları büyük bir şiddetle karşı karşıya kalma tehlikesinde olduğunda askerî eylemi (bir “koruma sorumluluğu”) teşvik eden yetkilendirme kurallarını da içerir.⁸⁷⁰ Özellikle de hukuki mevzuat, dinî ilgilerin herhangi açık bir zikrinden yüz çeviren bir dile uygun olarak şekillendirilmiştir. Genel olarak maksat, dini dışlamaktan ziyade dünyanın birçok dinî cemaatinin sınırları içinde ve aynı zamanda inanmayanlar tarafından da anlaşılacak bir dil kullanmaktır.

Bu seküler evrenselcilik olarak saygıdeğer olabilse de dikkate şayan bir olumsuzluğu da haizdir. Ortak bir payda (savaşın kurallarına dair paylaşılan bir uzlaş) arayışında somut olarak farklı dinî geleneklerin özelliği

870 Kaçınma kurallarıyla izin vermenin kuralları arasındaki zıtlığa dair bk. Anthony Coates, “Is the Independent Application of *jus in bello* the Way to Limit War?”, David Rodin ve Henry Shue (editörler) *Just and Unjust Warriors: The Moral and Legal Status of Soldiers*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 176-192.

üzerine kurulan insani itkinin dinî kaynakları kullanılmadan kaybolur. Sonuç, soyut netlikleriyle zorlayıcı olabilen ancak sıradan ahlaki aktörlerin kültürel matrisi içinde çok az yankı uyandırdıkları için somut eylem koşullarında motive etmekte başarısız olabilecek bir dizi kuraldır. Bugünkü dünyada kültürel yapılar, kendilerine has dinî geleneklerden kaynaklanan düşünceler, imgeler ve beklentilerle dolu milyonlarca insan göz önüne alındığında eğer savaş kuralları gerçek bir ilgiye, inananların zihinleri ve kalpleri üzerinde bir etkiye sahip olacaksa bunların bu geleneklerin herbirinin içinde bulunabilecek barış ve savaşın eskiden beri devam eden normlarıyla ilişkilendirilebilmesi önemlidir.

İnsanlar, uluslararası hukuk kitaplarını okumaya olduğu kadar vaizleri dinlemeye ve dinlerinin etik anlayışını takip etmeye de devam edecekler. Savaş normlarının dinî geleneklerin seküleştirilmesinde ve devletler arası antlaşmalarda kodifiye edilmesinde birçok faydası bulunabilir. Yalnızca savaş normlarının dinî kökenleri anlamaya değil aynı zamanda bize dinî kanaatlerin savaşın başlaması ve savaş yöntemleri hakkında (hem olumlu hem de olumsuz bir yönde) davranışlarımızı şekillendirmeye devam ettiğini hatırlatmaya yardımcı olması da bu kitabın amaçları arasındaydı.

Dünyanın dinî gelenekleri tarafından ifade edilen normların daha iyi anlaşılması, dinî inançların insanları ne kadar güçlü bir şekilde harekete geçirebileceğini kavramakta oldukça başarılı olan siyasi liderlerin ve diğerlerinin dini manipüle etmelerini değerlendirmek üzere içeriden (bu anlamda ayrıcalıklı) bir bakış açısı sağlamaktadır. Yakın geçmişte yaşanan birçok çatışmada kendini gösteren dinin araçsallaştırılması da bu kitapta ele alınmadan geçilmeyerek dikkatlere sunulmuştur.

İnsan yaşamının ortadan kaldırılmasına yol açan davranışı meşrulaştırabilecek olan sebepler, siyasi veya hukuki olduğu kadar dinî ve ahlakidir de. Bütün dinî gelenekler, en azından bazı sebeplerle, şeytanlaştırıldı ve saldırıları, savaşları ve insanların acı çekmesini provoke etmekle suçlandı. Bu karmaşıklık, yalnızca bireyler değil toplumun tamamı aynı şekilde suçlandığında daha da karmaşık hâle geldi. Bu kitap, dinlerin savaşa gitmek veya savaşmanın yöntemleri hakkında söylediklerini hesaba katar; ancak Samuel Huntington'un "medeniyetler çatışması"na dair tartışılan iddialarını XXI. yüzyılda savaşın varlığına dair bir açıklama olarak kabul etmez. Tarihsel olarak dinî öğretilerin bazı savaşları tahrik etmede veya

meşrulaştırmada bir araç olduğu hususunda şüphe duyulmamakla birlikte biz, dinler arasındaki tabii bir düşmanlığın mevcudiyetine dair çok az kanıt görüyoruz. Kralların ve siyasetçilerin savaşı meşrulaştırmak için dinî metinleri kullandıkları doğrudur. Askerlere kâfirlerle savaştıkları ve gerekli olduğunda bir inancı, kutsal bir yeri veya bir cemaati/ toplumu savunmak uğrunu öldükleri söylendi. Ancak bütün tarih boyunca doğası gereği siyasi bir eylem olan savaş, aslında dinin ona ihtiyaç duyduğundan çok daha fazla ona ihtiyaç duydu.

Son zamanlarda yeniden canlanan “kutsal savaş”⁸⁷¹ söylemi, savaş ve şiddet hakkındaki geleneksel dinî öğretilerin karmaşıklığını gizleme eğiliminde olmuştur. Bu terimin kökeni, daha yakından tarihsel bir incelemeyi hak ediyor. “Kutsal savaş” teriminin, ilk olarak mecazi biçimde Hristiyan Batı’da günah, kötülük ve iğva karşısında -daha çok Müslümanların nefsin “büyük cihat”ı olarak söz ettikleri şey gibi-, Tanrı yolunda inançlı biçimde devam etmeye yönelik çetin manevi mücadeleyi ifade etmede kullanıldığı hususunda bir tahminde bulunulabilir. Ancak Batı Avrupa’daki XVI. yüzyıl din savaşlarından sonra bu terim, sıklıkla da Aydınlanma dönemindeki din aleyhtarlarının yazılarında silahlı güce başvurmak maksadıyla dar mezhebî gerekçelere işaret etmeye başladı. Bir slogan olarak kullanılan “kutsal savaş”, şiddetli çatışma ortamlarına uygulandığında dinî dürtünün en yoğun ve otantik hâlini, bir dizi dar “mezhepsel” dinî çıkar adına, aynı derecede dar çıkarlara sahip rakip bir gruba karşı eylemi motive etmeye hizmet ettiğinde gösterdiğini iddia eder.

Denklemden çıkartılan, savaşta mücadele etmeye yönelik “evrenselci” dinî gerekçeler adı verilen husuttur. Bu tür (hem zayıflatmanın hem de kaçınmanın normlarını açıklayan) açıklamalar hususi dinî gelenekler içinde formüle edilir ve her bir gelenek içinde uygun bir terminolojiyle ifade edilir; ancak münhasıran herhangi bir dine uygun gerekçelere dayandırılmaz. Bu yüzden biz, bir dizi farklı gelenekte teyit edilen birçok çekirdek düşünce buluruz: gücün üçüncü grup masumları saldırıdan korumak için kullanılabilirliği, silahlı güce başvurmadan önce şikayetlerin açıkça ortaya dökülmesi, savaşmayanların doğrudan savaşta hedef alın-

871 Mesela bk. “The New Wars of Religion”, *The Economist*, 3-9 Kasım 2007, ve The CNN TV Series “God’s Warriors”, 2007, <http://edition.cnn.com/SPECIALS/2007/gods.warriors/index.html> adresinden ulaşılabilir (Erişim tarihi 22 Ekim 2008).

maması, düşmanlara verilen sözlerin bile yerine getirilmesi, mahkûmlara insanca davranılması ya da özellikle acımasız savaş vasıtalarının yasaklanması gerektiği gibi. Bu çekirdek düşünceler ifadelerini kutsal kitaplarda bulduklarında veya tanınmış dinî liderler tarafından ifade edildiklerinde dindar inananların gözünde güvenilirliklerini güçlendiren bir tür ilahi güvenceden yararlanırlar. Şimdi gelin önceki bölümlere dayanarak savaşın müşterek (yahut “evrenselci”) sebepler ve yöntemleri olarak belirlenebilecek olan bazı yönlerini özetleyelim.

Jus ad bellum

Önceki bölümler, silahlı güce başvurmada meşru bir gerekçe sayılabilen şeyle ilgili farklı dinî gelenekler arasında büyük ölçüde örtüşme olduğunu göstermiştir. Savaş açma nedenlerinin intikam veya salt çıkar amaçlı olması neredeyse evrensel olarak kınanırken saldırıya karşı meşru müdafaa ise savaşa girmek için en çok öne sürülen gerekçedir. Mesela Hinduizm, Hristiyanlık ve İslam’da savunma, yalnızca izin verilebilir bir eylem (bir hak veya meşrulaştırma) olarak ifade edilmez; o aynı zamanda siyasi liderlik ve vatandaşların üzerine düşen bir yükümlülük olarak da teşvik edilir.⁸⁷²

Bu kapsamlı uzlaşıya rağmen farklı dinî gelenekler içinde hangi türden suçun savunma eylemine izin verdiğine dair bir dereceye kadar farklı değerlendirmeler var olmaya devam etmiştir. Mesela Müslüman yazarlar, sık sık yardıma muhtaç insanların evlerinden çıkartılmasını veya kutsal yerlere saldırılmasını zararların en büyükleri arasında görürler; bundan dolayı da bu gelenekte savunma, her şeyden önce bu türden saldırılara karşı korumak amacıyla güç kullanımından olumaktadır. Keza İslam içinde özellikle saldırının hain bir türü olarak baskına dair güçlü bir kınama vardır. Hristiyanlık içinde aksine masumun korunması hususunda çok şey söylenmiş olmasına rağmen kutsal yerlerin korunması, tipik bir biçimde, meşru savunma hakkındaki tartışmalarda fazla yer almaz. Ancak bu din içinde, özellikle gelecek zarar tehdidinin savunmacı askerî eylemi meşrulaştırıp meşrulaştırmayacağı hakkında zengin bir tartışma

872 Bu, İsveç Protestan yazar Vattel’in yazdığı “Eğer bir ulus kendi varlığını korumak zorundaysa mensuplarının yaşamalarını dikkatli bir şekilde koruması daha az zorunlu değildir. Bu görevi, kendisine borçludur.” ifadesiyle özetlenmiş oldu. Gregory Reichberg, Henrik Syse ve Endre Begby (editörler) *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, s. 507’de iktibas edildi.

bulunabilir. Artık “önleyici savaş” başlığı altında gönderme yapılan konuya dair önde gelen (Katolik ve Protestan) otoriteler arasındaki uzlaş, yakın bir saldırının kanıtlanabilir göstergelerine dayanan acil tehditlerin devam eden herhangi bir saldırı yokken silahlı güce başvurulmasını meşru kılabileceği yönündedir. Çok daha şüpheli olan husus, gelecekte bir saldırı gerçekleştirmeye yönelik uzun vadeli bir plan karşısında savunma eyleminin meşruiyetidir. Dahası bu yazarlar önleyici savaşın reddi hususunda hemen hemen ittifak hâlinindedirler. Önleyici savaş, bir x ulusunun y ulusuna, y 'yi x 'e gelecekte zarara sebep olacak bir kapasite edinmesine engel olacak şekilde saldırdığı bir stratejidir. Hollandalı Protestan Hugo Grotius, “Bazıları tarafından iddia edilen, ulusların yasalarına göre, büyümekte ve çok büyüdüğünde zarar verebilecek bir gücü zayıflatmak adına silahlara sarılmanın doğru olduğu şeklindeki tutum, tamamen savunulamaz bir tutumdur. Buna göre saldırılma ihtimalinin saldırma hakkı vermesi, her türlü eşitlikçilik ilkesine aykırıdır” diye yazmıştır.⁸⁷³

Yine birkaç gelenekte, güç kullanımına müracaat etmeden önce bütün alternatifleri düşünmeye yönelik -son çare ilkesi- güçlü bir emir bulunabilir. Bundan dolayı Müslüman ve Hristiyan yazarları şu görüşü ifade ederken buluruz: Tanrı insanlara anlaşmazlıkları çözmelerine imkân veren, güçten başka araçlar da sunmuştur ve haksızlığa uğrayan taraf, güce başvurmadan önce şiddet içermeyen bir çözüme fırsat tanıyarak şikayetlerini faile bildirmelidir. Benzer biçimde Budist öğretiler, açıkça savaş ve onun meşrulaştırılmasıyla nadiren uğraşmasına rağmen liderlere yalnızca daha önce yapılan barışçıl görüşme teşebbüsleri başarısızlığa uğradığında sınırlı güç kullanmaya izin verildiği hususunda nettir.

Savaşla ilgili temel dinî geleneklerin öğretilerinin güçlü bir biçimde onların barışa dair anlayışlarından etkilendiklerinin de farkında olunması gerekir. *Jus ad bellum*ın alanı olan barış ve savaş arasındaki geçiş etiği, barışın savaşla ilgili nasıl kavramsallaştırıldığına bağlı olarak çok farklı biçimlerde yorumlanacaktır. Bazı dinî gelenekler barışı, savaşın yokluğu şeklinde olum-

873 Reichberg vd. tarafından iktibas edildi, *The Ethics of War*, s.405. Benzer bir konum, Katolik teolog Taparelli d’Azeglio tarafından geliştirildi; bk. *Essai théorique de droit naturel basé sur les faits* [1840-1843], orijinal İtalyanca nüshadan tercüme edildi. Tournai: H. Casterman, 1875, vol. 2 (Kitap VI, böl. IV), s. 45-48. Önleyicilik konusu hakkındaki Hristiyan yazılar hakkındaki bir araştırma için bk. Gregory M. Reichberg, “Preventive War in Classical Just War Theory”, *Journal of the History of International Law*, 9, 2007: 5-33.

suz bir şekilde değil adalet ve dostlukla ilişkili şeklinde olumlu tanımlarlar. Bu özellikle hem Yahudilik hem de Hristiyanlıkta çok belirgindir. Mesela Hristiyanlıkla ilgili olarak savaşın hangi şartla olursa olsun kötü olduğu düşüncesini devam ettiren Doğu Ortodoks geleneği, aynı zamanda kesintiye uğratılmış veya kaybedilmiş olan bir barışın iadesi adına savaşın zorunlu olduğu zamanların bulunduğunu da kabul eder. Benzer biçimde Yahudilik, savaşın doğal bir durum olmadığı kanaatini paylaşır ve ona, evrensel barışın bütün insanlığın bir gerçekliği olacağı şeklindeki mesiyani idealini ilave eder. İslam'da barışın tesisine ve sürdürülmesine büyük değer atfedilir. Öyle ki bu, bütün Müslümanların bir vazifesidir ve bu yüzden de barışı getirenlere “meleklerin sürekli övgüsü” vadedilir. Ancak barışın (savaşı, nefret ve cehalet gibi insani başarısızlıklara kadar geri götüren Budizm'in de içinde yer aldığı) bazı geleneklerdeki normatif merkeziliğine zıt olarak Hindu öğretileri devletler arası savaşın kaçınılmazlığını vurgular; bu yüzden de onun çabaları, esas olarak şiddetli çatışmanın zararlı etkilerini sınırlamaya yöneliktir.

Bu kitapta incelenen dinlerin birçoğu zaman zaman savaşı kendi geleneklerinin öğretileriyle uyumlu bir şekilde yürüten bireylere ilahi mükâfatlar verileceği vaadinde bulunmuştur. Bu “mükâfat” düşüncesi açıkça siyasi suistimale açık ve savunmasızdır; bazı ön yargılı tasvirlerle rağmen İslam bu hususta yalnız değildir. Hindu dinî düşüncesinin *dharmayud-dha* doktrininde üzerlerine düşen görevin bir parçası olarak öldüren savaşçılara, ölümden sonra Gök'te/ Cennet'te bir yer garanti edilir; benzer bir biçimde Doğu Ortodoks ve Roma Katolik Hristiyanlığında, önemli bir sebep için adil bir şekilde savaşan askerler bazen resmen azizler olarak kabul edilirler.⁸⁷⁴

Belirli dinî geleneklere uygun olan savaşa ve şiddete dair öğretilerin de bulunduğu doğrudur. Bu öğretilerin bazıları, savaştan kaçınma için gerekçeler sunarken diğerleri güce başvurmayı teşvik eder. Birincisine örnek olması adına saldırı savaşının yalnızca Masum İmam'ın emriyle açılabilceği şeklindeki Şii öğretisi verilebilir. (“Gaybubet” öğretisi ışığında) hiçbir İmam'ın bugün mevcut olmadığına inanıldığından sonuç, saldırı

874 Batı Hristiyanlığının en etkili çalışmalarından biri olan Gratian'ın *Decretum*'unda (yk. 1140), (Papa IV. Leo'ya atfedilen) şu duayı okudum: “Her türlü korku ve terörü bıraktıktan sonra kutsal inancın bütün düşmanları ve dinlerin bütün muhalifleriyle var gücünle savaş. Çünkü eğer sizden biri ölürse Her şeye gücü yeten onun inancın hakikati için, ülkenin kurtuluşu ve Hristiyanlığın savunması için öldüğünü ve bu yüzden semavi mükâfat elde edeceğini bilir.” (akt. Reichberg vd., *The Ethics of War*, s. 124) Hristiyanlıktaki askerî şehitlik hakkındaki bir araştırma için bk. André Corvisier, *Les Saints Militaires*. Paris: Editions Honoré Champion, 2006.

savaşının genel bir yasaklanmasıdır ve bu yüzden de o, *jus ad bellum*u kesin savunmayla sınırlayan hususi dinî bir gerekçedir. Buna benzer bir anlayış Yahudilikte de vardır: “isteğe bağlı savaş”ın bir geçerliliği yoktur ve yetkilendirici bir kaynağa/ kâhine (Urim ve Tummim) erişimi olan bir Baş Rahip bulunmadığından 2.000 yılı aşkın süredir böyle bir geçerliliği olmamıştır. İslam’da meşru otoritenin özel izni olmaksızın savunma savaşı yürütülebilse de -büyük aciliyet koşullarında kadınlar ve çocuklar da dâhil olmak üzere tüm vatandaşların savaşması beklenir- saldırı savaşı çok daha katı bir şekilde kurala bağlanmıştır. Mesela suç işleyen tarafa telafi etme fırsatı vermek amacıyla şikayetlerin önceden duyurulması gerektiği ve düşmanlıkların yalnızca ülkedeki en yüksek otoritenin emri altında önceden yapılan açık bir beyanla (Sürpriz saldırı kesinlikle kınanmaktadır.) başlatılabileceği şartı vardır. Hristiyanlığın da içlerinde yer aldığı diğer dinlerde de “savunma savaşı” ve “saldırı savaşı”ı arasında bir ayrım yapılır; anlamlı bir biçimde birincisinden ziyade ikincisiyle ilgili çok daha katı şartlar vardır. Bu çerçevede, BM Sözleşmesi’nin 51 ve 42. maddelerinde örnekleri açıkça görüldüğü üzere, uluslararası hukuka uygulanmıştır; devletler münferit olarak kendini savunma hakkını muhafaza etmekle birlikte yalnızca BM Güvenlik Konseyinin (ve “zorlayıcı eylem” olarak kavramsallaştırılan) savunma savaşı hususunda yetkilendirme izni vardır.

İnsani müdahale hakkında ortaya çıkan çağdaş normun kökleri birkaç dinî gelenekte bulunabilir. Mesela İslam’da müminin, kendilerini savunmada aciz olan kimselere yardım maksadıyla savaşması teşvik edilir ve Hristiyanlıkta masumlar adına savaşma ideali, en azından meşhur bir şekilde “Yapabildiği hâlde bir dostunun yaralanmasına engel olmayan kimse, yaralamayı yapmış kişi kadar suçludur” diye yazan IV. yüzyıldaki Aziz Ambrose’dan beri vardır.⁸⁷⁵ İnsani müdahâle normu, artık birçok bakımdan şu veya bu şekilde bütün dinî geleneklerde teyit edilen merhamet kaynaklı yardım görevi sebebiyle kamusal uzlaşıda güçlü bir temele sahip. Tarihsel olarak somut koşullarda uygulandığında güç kullanımına yönelik dinî gerekçelerin her zaman özgeci olmadığını söylemeye gerek yoktur. Yine de bu gerçeğin kabulü dinî geleneklerin bazen, bir çoğumuzun onaylamayı isteyeceği şekillerde güce başvurmayı teşvik ettiğini kabul etmemizi engellemez.

Mesela silahlı güce başvurmadan Batı Hristiyanlığındaki (İsa’nın doğumu ve ölümüyle kutsanmış olan Kutsal Topraklar’ın Hristiyanların mülkiyeti olduğu inancına dayanan) Orta Çağ Haçlı seferlerine veya

⁸⁷⁵ Gratian’ın *Decretum*’un dan akt. Reichberg vd., *The Ethics of War*, s. 114.

İbn Teymiyye (XIII. yüzyıl) ve daha sonraki bazı Sünni otoriteler tarafından savunulan, Müslümanların İslam hukukunu ondan mahrum olanlara mümkün oldukça barışçıl ancak zorunlu olduğunda güç de kullanılarak yayma ve “Tanrı’nın yolunda mücadele etme” müspet görevine sahip oldukları şeklindeki kanaate işaret edilebilir. Güce başvurmayı meşrulaştıran öteki sebepler Japonya’nın “Tanrılar ülkesi” olduğu şeklindeki Şinto inancını da içerir. Bu inanç XVI. yüzyılda görünüşte “medeniyetin faydalarını” komşu ülkelere yaymak amacıyla Kore yarımadasının işgaline izin verilmesine hizmet etti. Hinduizm’de *kutayuddha* realist doktrini, Kautilya’nın *Arhasastra*’sında savunulduğu gibi bölgeyi/ülkeyi güçlendirmek ve korumak maksadıyla güç kullanımını tavsiye/teşvik eder. Günümüze daha da yakın bir örnek olan Balkanlar’daki silahlı çatışma boyunca bazı Ortodoks Sırp teologlar bir “Kosova ahit mitolojisi”ni teşvik ettiler. Bu mitoloji, “organize şiddetin, daimî olarak kuşatılmış bir Hristiyan Ortodoks ulusu ve kilisesi için mümkün yegâne savunma stratejisi olarak meşru hatta tavsiye edilebilir olduğu bir çevre” yaratmaya yardım etti (Bu kitap, 7. Bölüm).

Şiddete yönelik dinî teşvikin daha birçok örneği vardır. İslam yakın zamanlardaki suçlamanın ağırlığını taşımakla birlikte, dünya dinî geleneklerinin hiçbirinin böyle bir eğilimden masuniyet iddia edemeyecekleri de doğrudur. Şiddet eylemlerinde bulunmaya yönelik dinî itkileri belirleyen doktrinel faktörlerin sistematik karşılaştırmalı bir açıklamasına ihtiyaç vardır. Bu tür bir açıklama büyük ölçüde, bu kitabın kapsamı dışında kalmaktadır ancak burada yer verilen bulgulara dayanılarak devlet ve din arasında sıkı bir koalisyonun var olduğu, ideolojik çevrelerde dinî şiddetin meşruiyeti için büyük bir alanın yaratıldığına işaret edilebilir. Mesela Hristiyan Orta Çağlarının “kutsal” siyasi düzeninde dinî ayrılığın heretik ve öteki biçimlerinin isyana benzer şekilde devlete karşı nasıl suç olarak kabul edildiği ve bu gerekçeyle de silahla bastırılmaya izin verildiği belgelerle çok iyi bir şekilde ortaya konuldu. Bu zihniyet keza, (Hristiyanlar ve Müslüman arasındaki diyelim) medeniyetler arası çatışmanın ve mezhepler arası din savaşlarının farklı biçimlerini de teşvik etti. Benzer şekilde İslam’da devletin baskıcı gücünün “kendisi olmaksızın camilerin açılama-yacağı ve İslam uygulamasının icra edilemeyeceği, disiplin ve düzenin tescili ve devam ettirilmesi için esas” görüldüğü zamanlar oldu (Bu kitap, 10. Bölüm). Her iki durumda da (Burada yine diğer dinlere atıfta bulunarak

örnekler çoğaltılabilir.) siyasi topluluğun birliği dinî sınırlar içinde oluşturulduğunda ve buna ilaveten siyasi düzen dinî amaçlar doğrultusunda birer vasıta işlevi gördüğünde dinî tehditlere karşılık vermek için güç kullanma baskısı artacaktır. Bunun aksine dininin gerekçesini devletinkinden ayırmaya yönelik doktrinel teşebbüsler, genellikle din kaynaklı şiddetin itibarsızlaştırılmasına yardımcı olmuştur.⁸⁷⁶

Jus in bello

Jus in bello veya savaşta uygun davranmaya dair önceki bölümlerde yazılanları düşündüğümüzde bu konu hakkında dünyanın farklı dinî gelenekleri arasındaki örtüşmenin yoğunluğu açık bir şekilde görülür. Bu noktada önemli bir husus, savaşmayanların masuniyetinin anahtar norm olmasıdır. Bu, ifadesini hemen hemen bütün dinlerde bulan bir ilkedir. Farklı çevrelerde çeşitli şekillerde ifade edilmekle birlikte sivil-lerin, yaralı askerlerin, mahkûmların ve hatta silahlarını kaybetmiş olan savaşçıların bile doğrudan hedef alınmaması düşüncesi dinî metinlerde yaygın bir şekilde kabul edilmiştir. Bazı dinî figürlerin bunun aksini telkin ettikleri doğru olmakla birlikte bu kitapta tartışılan klasik metinler içinde bu aşırı görüşe yönelik destek ve kanıt bulmak çok zordur. Savaşmayanların masuniyeti ve ilgili ilkeler, Cenevre Sözleşmeleri gibi antlaşmalar vasıtasıyla uluslararası insani hukukta düzenlenmiştir (1949). Bu tür insani normların ihlali büyük dinlerin otorite figürleri tarafından düzenli bir şekilde kınanmakta ve bu normlar konusunda dinler arasında ne kadar çok mutabakat olduğunu göstermektedir.

Savaşmayanların dokunulmazlığına yönelik yaygın desteğe rağmen özellikle terörist taktiklerin ve asimetrik savaşın kullanıldığı ortamlarda bu normun uygulanması hiç de kolay değildir. Bu tür bağlamlarda normatif söylem, savaşanlar statüsünün kapsayıcı ve dışlayıcı tanımları arasında gidip gelir. Bu da karşılık olarak güç kullanımına yönelik farklı tanım ve talimatlarla sonuçlanır. Terörizmin savunucuları, sıklıkla sivillerin devletlerinin eylemlerinden ve siyasetlerinden sorumlu olduklarını ve bu yüzden de gücün meşru hedefleri kabul edildiklerini iddia ederler. Asimetrik savaş, çoğunlukla muhاریplerle ve savaş dışı arasındaki çizginin bula-

876 Mesela, Dinî Özgürlüğe Dair Deklarasyon'u (*Dignitatis Humanae*) yayımlamış olan Roma Katolik kilisesi'nde olduğu gibi. Bu metne http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html adresinden ulaşılabilir. (Erişim tarihi 22 Ekim 2008)

nıkleştirilmesine yol açar. Failler düşmana geleneksel yollarla karşı koymak hususunda kendilerini güçsüz gördükleri ancak gerekçelerinin adil olduğunu düşündüklerinde çoğunlukla insanları kalkan olarak kullanma ve adam kaçırma gibi geleneksel olmayan taktikleri kullanmanın meşru olduğunu hissederler. “Canlı kalkan” artık uluslararası insani hukukun bir ihlali olarak kabul ediliyor. Bu gönülsüz kalkanların akıbetinin sorumluluğu onları tehlikeli konumlarına yerleştiren bireylere aittir. Bu gibi taktiklere karşı bazı dinî metinler, kadın ve çocukların arasına sığınan savaşçıların hedef alınmasına izin veren İslam hukukunda olduğu gibi, aktif tarafın sorumluluklarını vurgulamıştır. İsrail Savunma Güçlerinin (IDF) “silahların saflığı” yasası, savaşmayanların ölümünün en asgariye indirilmesinin öncelik olduğunu savunur. Ancak egemen bir devlet için birinci şartın kendi savaşmayanlarının ölümelerini en aza indirmenin karşı taraf-taki savaşmayanların korunmasına göre önceliği olduğunu vurgular.⁸⁷⁷

Güç kullanımındaki orantılılık, dünyanın önde gelen dinî gelenekleri arasında genel kabul gören bir diğer anlayıştır. Orantılılık, özellikle nükleer silahlar gibi konvensiyonel olmayan silahlara, uygulanmasının oldukça zor olduğunu kanıtlamıştır. Hristiyanlık ve İslam içinde bu tür silahların savaş meydanındaki muhtemel herhangi bir kullanımıyla ilgili güçlü yasaklar, yüksek can kayıpları ve kaçınılmaz biçimde ortaya çıkacak uzun vadeli zararları sebebiyle açıkça belirtilmiştir. Diğer taraftaysa bazı Hindu otoriteler son çare durumunda bu tür silahların kullanımına izin vermişlerdir. Yine kimi dinî geleneklerde caydırıcı maksatlarla nükleer silah tasarlama ve sahip olmanın imkânına dair geniş kapsamlı tartışmalar yapılmıştır. Roma Katolik öğretisi tüm nükleer devletler uzun vadeli nükleer silahsızlanma hedefi doğrultusunda aktif olarak çalıştıkları sürece sınırlı bir caydırıcılık stratejisine izin verirken Şii geleneğinde her ne sebeple olursa olsun (caydırıcılık dâhil) nükleer silah bulundurmanın İslam öğretileriyle bağdaşmadığı düşünülmektedir.⁸⁷⁸ Gerçekten de nükleer silahların geliştirilmesi karşısındaki dehşet, “atom gücüyle övünen bu çağda artık savaşın adaletin ihlalini tamir etmek için uygun bir vasıta olduğunu iddia etmenin anlamsız”lığını

877 Bu konunun tartışması için bk. *Journal of Military Ethics*, 4 (1), 2005, “Israel and the Ethics of Fighting Terror” özel sayısı.

878 Bu mahkûmiyet, İran İslam Cumhuriyeti’nin Dinî Lideri, Ayetullah Ali Hamaney tarafından 12 Ağustos 2005’te yayımlanan ifadeye yansıtıldı. Hamaney şunu ilan etti: “Nükleer silahların üretimi, stoklanması ve kullanımı, İslam yönetimi altında yasaktır”. Şu siteden iktibas edildi: http://www.mathaba.net/0_index.shtml?x=302258i (22 Ekim 2008’de ulaşıldı).

(1962'de) savunan Papa XXIII. John'la beraber Roma Katolik kilisesinde adil savaş temel anlayışının yeni bir değerlendirmesine sebep oldu.⁸⁷⁹ Yine de tecrübe, nükleer cephaneliğe sahip devletlerin bile (tabiatıyla) orantısız güç kullanmaksızın savaşmaya muktedir olduklarını gösterdiğinden Soğuk Savaş sonrası dönemin "sınırlı" savaşlarının adil savaş düşüncesini kamusal (ve dinî) tartışmaya yeniden dâhil ettiği söylenmelidir.

Evrim ve yorum

Çoğu dinî gelenek, tarihsel metinlere bağlı olmaları sebebiyle modern savaş yöntemlerinin de içinde yer aldığı çağdaş meselelere nadiren ayrıntılı cevaplar sunarlar. Çoğunlukla dinî öğretilerin toplumsal, siyasi veya teknolojik gelişmelere bakılmaksızın bütün zamanlarda uygulanabilecek evrensel hakikatler oldukları kabul edilir. Oysa dinî metinler kolaylıkla değişmemesine rağmen insan yaşamının tarihsel şartları köklü değişimlere maruz kalmaktadır. Bu yüzden de din, körlemesine bir kurallar dizisini takip etmek değil daha ziyade kutsal metinlerde yer alan ilkelerin ve uygulamaların günümüzün ortaya çıkan meselelerine nasıl uygulanacağını göz önünde bulundurma hakkındadır. Dinî metinler kendi anlamları üzerinde düşünmeye çağırırlar, dolayısıyla her bir gelenek içindeki zengin kanaat çeşitliliğine ilave olarak çeşitli yorumların sunulması da oldukça doğaldır. Bu, dinî öğretinin yorumlarına ve uygulamasına eşlik eden kaçınılmaz riskler kadar fırsatları da vurgular. Dinî öğretiyi geniş kamusal söylem ırmağına dâhil etme sürecinde teologlar ve diğer âlimler, insan varlığının değişen şartlarına kendi dinlerinin adaptasyonundaki çeşitliliğe izin verirken çekirdek kimliklerini devam ettirebileceklerini göstermeye çalışırlar.

Bu şekilde farklı zamanlarda ve farklı bağlamlarda ortaya çıkmış olmalarına rağmen dünyanın büyük dinî gelenekleri aynı değişen dünyayla yüzleşmek zorunda kalmış; aynı şekilde aynı savaş ve şiddet sorunlarıyla boğuşmuşlar ve bu süreçte birçok aynı sonuca ulaşmışlardır. Her bir gelenek yalnızca kendisine has öğretiler içermekle birlikte -Yahudilikte Urim ve Thummim'in (Baş Haham'ın kehaneti) rolü veya Şii İslam'daki kayıp On

879 Papa XXIII. John, "Pacem in Terris", Encyclical of Pope John XXIII On Establishing Universal Peace in Truth, Justice, Charity, and Liberty", 11 Nisan 1963, § 127; şu adresten ulaşılabilir: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html (Erişim tarihi 22 Ekim 2008).

İkinci İmam bu türden iki örnek olabilir- bu durum bizi, farklı dinler arasında savaşın normlarına dair birçok önemli benzerlikleri ve uzlaşma noktalarını görmekten alıkoymamalıdır. Buna rağmen savaşa dair dinî söylemin özellikle de dinî öğreti kısıtlı siyasi menfaatlere hizmet ettirildiği zaman aşırı yorumlara yol açabileceği de reddedilemez. Şiddet kampanyalarının meşrulaştırıcısı olarak sadece Hristiyanlar (yakın zamanlarda İspanya İç Savaşı) ve Müslümanlar (el-Kâide) değil aynı zamanda Budistler (Sri Lanka'da devam etmeden çatışma), Hindular (Keşmir karşısındaki ulusalcı itirazlar) ve Yahudiler (Yerleşimci Hareketi) tarafından da kutsal savaş kavramının kullanıyor oluşunun düşünülmesi yeterli olacaktır.

Savaşla uğraşan siyasi liderlerin -sağlayacağı bütün ilave destek ve eleştiriden koruma sebebiyle- dinî meşrulaştırma retorikini istihdam etmeye yönelik güçlü bir eğilimi olabilir. Dinî söylem, daha önce var olan gerilimleri arttırabilir hatta daha da kötüleştirebilir; bu sonuç söz konusu söylemi askerî birlikleri, kamuyu ve öteki siyasetçileri birleştirmek maksasıyla kullanan liderlerin istismarına açıktır. Eyleme yönelik dinî çağrı, “öteki” tarafı şeytanlaştırarak “bizim” tarafın kimliğine yapılan müspetlik vurgusunu güçlendirme hizmeti görebilir. Potansiyel her asker, eğer Tanrı onun tarafındaysa savaşmayı kolay kolay reddetmeyecektir; bu anlayışı onun savaşının zaferle sonuçlanacağına dair inancını güçlendirecek, bu da yenilme korkusunu ortadan kaldıracak ve başkalarını da savaşa katılma hususunda teşvik edecektir.

Bütün dinî metinlerde içsel gerilimler mevcuttur; eyleme davet eden paragraflar sıklıkla ondan kaçınmayı savunanlarla çelişir veya tam tersi. Bir dinin bütün savunucuları kendi yorumlarının geçerliliğini iddia eder ve en büyük problem de burada yatar; itidal çoğu zaman, en iyi ihtimalle, birçok farklı yorumdan biri olarak görülmektedir. Ancak bu, söz konusu mutedil dinî görüşlerin seküler uluslararası hukuktan aldığı desteği görmezden gelir. Buna karşılık uluslararası hukukun çekirdek normlarının kökenlerinin insanlığın dinî düşüncesinde, özellikle de Hristiyanlıkta, ancak bir dereceye kadar öteki geleneklerde de olduğu göz ardı edilemez.⁸⁸⁰ Güç kullanımı, insan haklarını ve hukuku içeren birçok alanda uluslararası normların kültürler arası meşruiyeti ortak dinî ilkelerin varlığıyla

880 Bu durum hakkında bk. Mostafa Mohaghegh Damad, *Protection of Individual in Times of Armed Conflicts under International and Islamic Laws*. New York: Global Scholarly Publications, 2005, s. 52-55.

temellendirilir ve onlar tarafından geliştirilmeye devam eder. Uluslararası normlar, ilk olarak bu normların formülasyonuna katkıda bulunan gelenekler içindeki mutedil seslere kültürler arası geçerlilik vererek “tercihini” gösterir. Bu yolla mutedil sesler ve böylece de esas metinlerin onlar tarafından okunuşunun doğruluğu uluslararası uzlaşıyla kanıtlanır. Aşırı gruplar asla bu geçerliliğe sahip olamazlar. Burada biz, Aristoteles’in erdemin anlamı hakkında söylediği şeyin hatırlatılmasını gerekli görüyoruz: Bu, mükemmelliğin bir vasıtasıdır itidalin değil; hakiki itidal hedefteki boğanın gözünden vurmaya benzer şekilde büyük bir yeteneğe işaret eder.

Dinlerarası diyalog, farklı dinler arasında savaş normlarına dair bir uzlaşma inşa etmeye yönelik vazgeçilmez bir yoldur. Yeri geldiğinde kendi şiddetleri için dinî gerekçeler iddia eden aşırıcıların güvenilirliğini reddetmeye önemli ölçüde katkıda bulunur. Bu, aşırıcılar bakış açısından diyalogun ve karşılıklı etkileşimin geleneklerinin, öğretilerinin ve uygulamalarının saflığını tehlikeye atan kabul edilemez tavizler olarak görüldüğünü gösterir. Papa XVI. Benedict’in 2007’de Suudi kralı ve Ürdün Prensi Gazi b. Muhammed b. Tallal’ın liderliğindeki bir grup Müslüman âlimle yaptığı görüşmeler de dâhil olmak üzere Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki diyalogu teşvik etmeye yönelik yakın zamandaki teşebbüsler, dinlerarası diyalogu “hakiki din”in menfaatleri için bir tehdit olarak gören el-Kâide liderleri tarafından eleştirilmiştir. Ancak diyaloga karşı isteksizlik duyanlar yalnızca katı ve tutucu Müslümanlar değildir. Diğerlerinin yanı sıra Hristiyanlar arasında da bu tür bir isteksizliğin savunucuları bulunabilir.⁸⁸¹

Kitaptaki bölümler, dinî düşüncenin savaş normlarına yönelik anlayışımıza nasıl katkıda bulunduğunu gösterdi ve çok daha fazla araştırmamızın zorunlu olduğunu gösterdi. Özellikle farklı gelenekler içinde devam etmekte olan içsel gerilimler ve gelişmeler hakkındaki derin bir inceleme, sadece her bir din hakkında değil daha genel olarak barış ve savaşla ilgili dinî öğretilerin geliştiği süreçler hakkında da değerli bilgiler sağlayacaktır. Söz konusu anlayışlar yeri geldiğinde bu öğretilerin siyasi alan üzerindeki etkilerinin doğasını ve dinamiğini olduğu kadar onların yorumlandığı ve yanlış yorumlandığı yolları da aydınlatabilir.

881 Mesele bk. George Weigel, *Faith, Reason, and the War against Jihadism: A Call to Action*. New York: Doubleday, 2007.

EKLER

Ek A: Sotah 8:2-7¹

1. Savaş için yağlanan halka konuştuğunda Kutsal dilde konuşur, çünkü şöyle yazılıdır² *Ve vaki olacak ki, cenge gireceğiniz zaman, kâhin* (Bu, savaş için yağlanmış olan rahiptir.) *yaklaşacak ve kavime söyleyecek, ve* (Kutsal dilde) *onlara diyecek; Dinle, Ey İsrail, sen bugün düşmanlarına karşı savaşa girdin, kardeşlerine karşı değil, Simeon'a karşı Yehuda değil ve Benjamin'e karşı Simeon değil çünkü eğer onların ellerine düşersen onlar sana merhamet gösterecekler, çünkü yazılmıştır, Ve adları geçen adamlar kalktılar ve esirleri aldılar, ve onlardan çıplak olanların hepsini çapul malından giydirdiler; ve onlara esvap ve çarık giydirdiler, ve yedirip içirdiler, ve onlara yağ sürdüler, ve zayıf olanların hepsini eşeklere bindirdiler, ve onları Eriha'ya, hurmalar şebriine, kardeşlerine götürdüler; ve Samiriye'ye döndüler.³ Düşmanlarına karşı git, bu yüzden eğer sen onların ellerine düşücek olursan onlar sana merhamet göstermeyecek. Kalbinin korkak olmasına/bitkin düşmesine, korkunun ne seni titretmesine ne de dehşete düşürmesine izin verme... Kalbinin atların kişnemesinden ve kılıçların parlamasından korkmasına izin verme; korku, zırhların çatışmasında ve ayakkabıların koşuşturmasında değildir; ne davulların seslerinden titre ne de çığlık seslerinden korkma; çünkü Rab, senin Tanrın, seninle birlikte gidendir. Onlar, bedenini ve kanın gücüyle gelirler, ancak sen Herşeye gücü yetenin gücüyle gelersin. Filistililer Golyat'ın gücüyle geldiler.⁴*

Onun sonu neydi? Sonunda o, kılıçla düştü ve onlar onunla düştüler. Ammon'un çocukları Şovak'ın gücüyle geldiler.⁵ Onun sonu neydi? Sonunda o kılıçla düştü ve onlar onunla düştüler. Ancak sen öyle değilsin çünkü sizi kurtarmak üzre, sizin için düşmanlarınızla cenketmek için, sizinle giden Allahınız RAB'DİR ... Bu, Ahit Sandığının Karargahı'dır.

2. *Ve zabıtlar kavma söyliyip diyecekler: Yeni ev yapan ve onu hizmete sunmayan kim vardır? gitsin ve evine dönsün...* İster saman için bir ev ister sığırlar için bir ev, isterse odun için bir ev ya da erzaklar için bir ev inşa etsin onların hepsi birdir; ister [bir ev] inşa etsin isterse de satın alsın

1 *The Babylonian Talmud*, London: Sancino, 1969. Tractate Sotah.

2 Tesniye 20: 2 vd.

3 Tarihler II 28: 15.

4 Samuel I 17: 4.

5 Samuel II 10: 16.

ya da kendisine bir hediye olarak o verilsin bütün bunların hepsi birdir. *Ve bağ diken ve onun ilk meyvasını toplamıyan kim vardır...* İster bir bağ kursun isterse de meyve ağaçları diksin, onlar beş tür bile olsa hepsi birdir. Onun asmalar ekmesi ya da onları toprağa dikmesi veya onları aşılması hepsi birdir. *Ve bir kadınla nişanlanan... kim vardır ...* onun ister bir bakireyle isterse de bir dulla nişanlanması ya da ölen erkek kardeşinin karısıyla evlenmeyi (*levirate*) beklesin, isterse kardeşinin savaşta öldüğünü iştisin, onun evine dönmesine izin verin. Bütün bunlar, savaş yasalarıyla ilgili hahamın sözlerini dinlerler, ve onlar eve geri döner ve su ve yiyecek temin ve yolları tamir ederler.

3. Bunlar geri dönmeyenlerdir: Bir kontrol noktası ya da revak inşa eden veya meyve vermeyen dört ve beş meyve ağacı diken; veya boşadığı karısını geri alan; veya⁶ bir dulla evlenen bir Baş Kohen ya da ayrılmış veya *halitzah*⁷ icra etmiş bir kadınla evlenen sıradan bir haham veya bir piçle ya da *Nethinah* ile evlenen bir İsraili veya bir İsrailinin kızıyla evlenen bir piç ya da *Nathin*⁸ - bunlar, geri dönemez. R. Judah der ki: Evini daha önce olduğu gibi yeniden inşa eden de geri dönemeyebilir. R. Eliezer şöyle der: Sharon'da⁹ tuğla bir ev inşa eden de geri dönemeyebilir.

4. Bunlar da yerlerinden kıpırdayamazlar: Bir ev inşa eden ve onu kullanıma sunmayan, bir bağ kuran ve onun meyvelerini kullanan, nişanlı karısıyla evlenen ya da ölmüş erkek kardeşinin karısıyla birliğini tamamına erdiren, çünkü yazılıdır, *bir yıl evinde serbest olacak: Evinde*¹⁰ -bu onun evini kapsar/ evi için geçerlidir; *olacak* -bu [keza] onun bağını [içerecek]; *bir yıl evinde serbest olacak* -bu onun karısı için geçerlidir; ki onun aldığı -bu keza, onun ölmüş kardeşinin karısını da içerecek. Bunlar, su ve yiyecek tedarik etmez ve yolları tamir etmezler.

5. *Ve zabıtlar sözlerine devam edip kavme [diyecekler: Korkan ve yüreği gevşek olan kim vardır]* Rabbi Akiba şöyle der: *Korkan ve yüreği gevşek olan* ile literal anlam kastedilir- o, savaşa katılan ordulara tahammül edemez ya da kınından sıyrılmış bir kılıcı görmeye dayanamaz. Celileli Rabbi Jose şöyle der: *Korkan ve yüreği gevşek olan*, işlediği günahlardan korkan-

6 Krş. Yeb. 2: 4.

7 App. I 12.

8 App. I 29.

9 Orada tuğlalar önemsizdir ve evlerin inşası için de uygun değildir.

10 Tesniye 24: 5.

dır; bu nedenle Hukuk, onun cezasını askıya alır [ve onu] bu diğerlerine [dâhil etti] öyle ki, günahları sebebiyle geri dönebilir. Rabbi Jose şöyle der: Eğer bir dul bir Baş Kohen ile evlenir ya da ayrılmış olan bir kadın ve *halitzah* icra etmiş olan bir kadın sıradan bir kohenle veya bir piç ya da bir *Nethina* bir İsraililiyle evlenirse veya bir İsrailinin kızı bir piçle ya da bir *Nathin* ile evlenirse- böyle biri, *korkak ve yüreksizdir*.

6. *Ve vaki olacak ki, zabitler kavma söylemeği bitirdikleri zaman, kavmin başında ordu reislerini tayin edecekler ve halkın arkasına; onlar, onların önlerine savaşçılar yerleştirdiler ve ellerinde demir baltalarla onların gerisine başkalarını ve eğer biri geri dönmeye çalışırsa savaşçılara, onun bacaklarını kırmaları için izin verildi, çünkü kaçıştaki bir başlangıçla yenilgi gelir, yazıldığı gibi, Filistilerin önünde İsrail kaçtı, ve kavm arasında da büyük kırgın oldu.*¹¹ *Ve yine orada yazılır, ve İsraililer Filistilerin önünden kaçtılar, ve vurulanlar Gilboa dağında düştüler ...*¹²

7. Söylenen özgür seçimle sürdüren savaş için geçerlidir (Milchemet Reshut); ancak dinî bir sebeple başlatılmış bir savaşta, herkes hatta damat, damat odasından ve gelin, gelin odasından çıkar. Rabbi Judah şöyle dedi: Söylenen şey, dinî sebeple başlamış olan bir savaş için geçerlidir; ancak zorunlu göreve bağlı bir savaşta herkes, hatta damat odasından ve gelin odasından çıkar gider.

Ek B: Sotah 42b-44b¹³

Sotah 42b

“Savaş talimatının sözlerini dinle ve eve dön”¹⁴ Bu, savaş meydanında olanlara ne söyler? “Cesaretinizi yitirmeyin, korkmayın. Onlardan yılmayın, ürkmeyin”. [Bu dört ifade] [düşmanlarını korkutmak için] dünya ulusları tarafından kabul edilen dört vasıtaya tekabül eder: Onlar, [kal-kanlarını] çarparlar, [davulları] çalarlar, [savaş çılgınlıkları] atarlar ve [at-larıyla] çiğnerler.

11 Samuel I 4:17.

12 Samuel I 31:1.

13 *Babylonian Talmud, Tractate Sotah*, şu adresten ulaşılabilir <http://www.come-and-hear.com/talmud/index.html> (Erişim tarihi 7 Ekim 2008).

14 Yani, muafiyete uygun olanlar, V. a.g.y, 5 vd.

Sotah 43a

YENİ EV YAPAN VE ONU TAHSİS ETMEYEN KİM VARDIR?

vs. Rabbilerimiz şöyle dedi: “yaptı/inşa etti”- Ben burada yalnızca, inşa etme olgusuna sahibim; neden yasa onun satın ve miras aldığı ya da bir kimsenin ona hediye olarak verdiği [bir olgu için de geçerlidir]? Bir ev yapan kimse kimdir’i ifade edecek bir metin vardır.¹⁵ Neden, saman için olan mereği, sığırlar için ahır, odun için sundurmayı ve bir depoyu içerir? “Yaptı/inşa etti”yi yani, [yükseltilecek] herhangi bir yapıyı ifade edecek bir metin vardır. Keza benim, bir müstemilat, sundurma ya da veranda inşa edeni dâhil edeceğimi tahayyül etmek mümkündür; “Bir ev”i -ikametgâh için uygun olan bir yeri ima eden “ev” olarak, bu nedenle de kendisi için muafiyet iddia edilen her binanın, ikametgâh için uygun olması gerektiğini ifade eden bir metin vardır. Rabbi Eliezer b. Jacob şöyle der: Ev [kelimesi], onun genel tanımına uygun olarak [yorumlanacak]; [ve Kutsal metnin] “ve tahsis etmedi” değil fakat onu tahsis etmedi¹⁶ şeklinde okunması, bir soyguncuyu dışlayacaktır.¹⁷ Bu, [bu öğretinin] Rabbi Celileli Jose’nin¹⁸ öğretisiyle hem fikir olmadığını söylemek midir? Çünkü eğer o, Rabbi Celileli Jose’nin öğretisiyle hem fikir olsaydı, dikkat et o: “Yüreği gevşek olan”¹⁹ yani, korkan..., derdi.

Sotah 43b

...işlemiş olduğu günahlar sebebiyle^{20vii}

VE BAĞ DİKEN ... KİM VARDIR? vs. Rabbilerimiz öğrettiler ki: “diken”- ben burada yalnızca, onun diktiği olgusuna sahibim; neden [yasa,] onun satın aldığı, miras olarak edindiği ya da bir kimsenin onu ona hediye olarak verdiği bir durum için de geçerli olsun? Ve bağ diken adam kimdir, ifade edecek bir metin vardır. Ben burada yalnızca bir bağ olgusuna sahibim; neden o, beş meyve ağacını ve hatta diğer türden [dikimleri] içerecek? “Dikti”yi belirleyecek bir metin vardır. Keza benim, dört meyve ağacı ya da meyveli olmayan beş ağacı diken dâhil edeceğimi düşünmek

15 Bu, şu şekilde anlaşılır: İnsan yeni bir ev inşa ettiği her zaman onun mevcut sahibi, muafır.

16 Son ek, fazladır.

17 Yeni bir evi çalan kimse muaf değildir.

18 Gunahtan muaf olan bir kimse: v. yukarıda sayfa 222.

19 Tesniye: 20: 8.

20 Netice olarak bir hırsız eve dönebilir.

mümkündür; bu yüzden “bir bağ”ı tayin edecek bir metin vardır. Rabbi Eliezer şöyle der: “Bağ” [kelimesi], genel tanımına uygun olarak [yorumlanacak], [ve Kutsal metnin] “meyveyi toplamayan” değil de “ve bu nedenle meyveleri toplamayan” [gerçeği], [asmayı] aşıl原因 kimseyi dışlayacaktır. Ancak biz, şu öğretiye sahibiz: ONU İSTER DİKSİN İSTERSE AŞILASIN, BUNLARIN HER İKİSİ DE AYNIDIR! Rabbi Zera, Rabbi Hisda’dan naklen şöyle dedi: Burada herhangi bir çelişki yoktur, sonuncusu izin verilmiş olan aşıl原因a gönderme yapar ve birincisi ise yasaklanmış aşıl原因a.²¹ Bu izin verilmiş olan aşıl原因anın örneği nedir? Eğer genç bir filizin üzerine genç bir filiz olduğunu söylersem, bundan onun ilk genç filizin [dikilmesinden] dolayı eve dönmeli, sonucu çıkar! Bu yüzden genç bir filiz eski bir gövdeye [aşı]lanmalı. Ancak Rabb Abbahu, şöyle dedi: Eğer o bir genç bir filizi eski bir gövdeye aşıl原因a genç filiz eski gövde tarafından etkisiz hâle getirilir ve “*orlab*”²² yasası onun için geçerli olmaz!- Rabbi Jeremiah dedi ki: O, kesinlikle eski bir filiz üzerindeki yeni bir filize gönderme yapar ve [izin verilen aşıl原因a durumu] onun bir çit ya da kereste için ilk [gövde]ye ektiği [durumdur]; bizim öğrendiğimiz gibi: Bir çit ya da kereste için diken bir kimse, “*orlab*” yasasından muaftır.²³

Yeni bir filiz, eski bir gövdeye²⁴ [aşıl原因ığında] iptal edilmesi ve yeni bir filiz üzerine [aşıl原因ığında] iptal edilmemesindeki fark nedir?²⁵ Birinci örnekte eğer o, onunla ilgili niyetini yeniden gözden geçirirse o geri çekilemez,²⁶ ancak sonraki örnekte eğer onunla ilgili niyetini yeniden gözden geçirirse o zaman kendi kendine büyüyen [bitkilere] benzerliğinden dolayı²⁷ geri çekilebilir,²⁸ çünkü biz: Kendiliklerinden büyüdüklerinde onla-

21 İki farklı tür.

22 Literal olarak, “sünnet”, Levililer’in Yasası XIX, 23, gelişiminin ilk üç yılı boyunca bir ağacın meyvesinden haz almayı yasaklar. Bu düzenleme, eski bir köke aşıl原因anmış taze bir filiz için geçerli olmadığından yeni bir ekme/ dikme olarak kabul edilmez.

23 Ve aynı şekilde o, ondan dolayı eve dönemez.

24 Ve onun meyvesi, *orlaba* tabi değildir.

25 [Bir kimse, taze bir filiz, kereste için ekilmiş olan bir başkasına aşıl原因ması sebebiyle geri döndüğü ifade edildiğinden].

26 Ve eski bir kök, asla bir daha taze olamaz, bundan dolayı da taze onun üzerine aşıl原因anan taze filiz, iptal edilmiş hâle gelir.

27 Bitkiyi diken, ilk üç yılda düşüncesini değiştirebilir ve taze filizin, esasen kereste için, meyve olması için aşıl原因anmış olan taze filizin maksadını belirleyebilir. Taki o, *orlaba* tabi hâle gelir.

28 Ve onların dikilmesi/ ekilmesi zamanında, meyve için mi yoksa kereste için mi olduğuna dair dikenin zihninde belli bir maksat yoktu.

rın “*orlah*”a tabi, olduklarını öğrendik. Ancak izin verin, her birinin kendi [aşılması]²⁹ sebebiyle eve döndüğü iki ortağa ait bir bağ durumuyla [ilgili olarak Mişna³⁰] açıklasın. Rabbi Papa şöyle ilan etti: Bu, iki ortağa ait bir bağın olması durumunda savaş talimatnamesinin onun için geçerli olması demektir.³¹ O zaman durum niçin, biri savaşta ölen,³² hepsi eve dönen beş kardeşle ilgili farklıdır? Son örnekte/ açıklamada biz “onun karısı” sözlerini onlardan her birisi³³ için tatbik ederiz, ancak diğerinde “onun bağı” sözlerini onlardan her biri için tatbik edemeyiz.³⁴

Rabbi Nahman b. İsaac şöyle dedi: [Mişna] onun bir ağacı sebzelere aşılacağı³⁵ durumla [ilgilenir] ve bu, gelecek olan öğretiden sorumlu olan hocanın görüşüyle uyumludur: Eğer bir kimse bir ağacı sebzelere aşılarsa³⁶ - Rabbi Simeon b. Gameliel ona, Kefar Accolu Rabbi Judah b. Gamda’dan³⁷ naklen izin veir, ancak bilgiler onu yasaklarlar. Rabbi Dimi [Filistin’den Babil’e] geldiğinde Rabbi Johanna’dan naklen onun kimin öğretisi? olduğunu haber verdi.³⁸ O, Rabbi Eliezer b. Jacop’ın öğretisidir. Rabbi Eliezer b. Jacop yukarıda “bağ” kelimesinin alışılmış tanımına uygun olarak [yorumlanacağını] ilan etmedi mi? Bundan dolayı eğer o dikerse [eve döner] ancak eğer aşılarsa dönemez.³⁹

Rabbi Dimi geldiğinde, Rabbi Johanna’nın Rabbi Eliezer b. Jacop’dan naklen şöyle dediğini haber verdi: Bir el genişliğinden daha küçük olan taze bir filiz, bir yaşında görünmek koşuluyla “*orlah*”a tabidir;⁴⁰ ancak bu

29 [İlk yeni filizin keresteye aşılması inanılmaz/zor şart yerine].

30 Bir kimsenin, aşılama sebebiyle geri döneceğine hükmeden.

31 Literal olarak, “onlar, ondan dolayı ordudan geri dönmezler”. Ortaklar, birlikte kendilerine ait olan yeni bir ekme/dikme ya da aşılama için istisnaya sahip değildirlir. Bu yüzden Mişna, bu tür bir vakayla ilgilenmez.

32 Karısının, kendi erkek kardeşlerinden birisiyle evlenmesini zorunlu olacak şekilde, geride nesil bırakmama.

33 Onunla kimin evleneceği, belirlenmediğinden.

34 Onların ikisine müştereken ait olduğundan.

35 [Rashi’de böyledir. Rabina, aşı yapan kimseyi muaf tutan Mişna’daki soruyu cevaplandırır, cur. edd. “bükülmüş/ kıvrılmış”].

36 [Tosefta. Kil. I. “aşılara” sahiptir.]

37 [Onun aşılmasını izin verilmiş olması, sahibini muaf kılar].

38 Yani, yukarıdaki ifade: (Asmayı) aşıl原因 kimseyi hariç bırakmak.

39 [Hatta, aşılamaya dair izin verilen bir durumda/ vakada].

40 Çünkü eğer onun meyvesini kullanırsa bu, başkalarına onun yasaklanmış bir şeyi yapıyor gibi görünür.

yalnızca, biri önde olmak üzere onlara paralel diğer iki fidanla birlikte iki fidan bulunduğunda geçerlidir.⁴¹ Ancak bütün bağ [bu tür fidanlardan oluş]malı olmalı, işte o zaman hakkında konuşulur.⁴²

Sotah 44a

VE BİR KADINA NİŞANLANAN... KİM VARDIR vs. Rabbilerimiz şunu öğrettiler: “nişanlandı” - ister bir bakireyle ister bir dulla ya da kayını bekleyen çocuksuz bir dulla nişanlansın, bunların hepsi birdir; ve hatta biri savaşta ölen ve hepsi eve dönen beş kardeş olduğunda bile.⁴³ [Kutsal kitabın] “ve almadı” değil fakat “ve onu almadı” şeklinde okunması gerçeği, bir dulla evlenen Baş Hahamı, boşanmış biriyle ya da *Haluzabla* evlenen sıradan bir hahamı, gayrimeşru biriyle ya da Nethinah’la evlenen din adamı olmayan bir laiki veya gayrimeşru ya da bir Nathin ile evlenen bir İsrailinin kız kardeşini dâhil etmeyecek, dışarıda bırakacaktır. Bu, [söz konusu öğretinin] Rabbi Celileli Jose ile mutabık olmadığını söylemek değil midir? Çünkü eğer Rabbi Celileli Jose ile mutabık olsaydı, dikkat et o şöyle derdi: “Yüreği gevşek olan” yani, işlemiş olduğu günahlar sebebiyle korkan!⁴⁴ -Hatta onun Rabbi Celileli Jose ile aynı fikirde olduğunu ve Rabbah ile uyum içinde olduğunu bile söylebilirsin. Çünkü [yasağın] nedeni olan şeyi o kabul etmeyecek mi?⁴⁵ Böylece o, [tohumunu] kirletmeyecek.⁴⁶ Bundan dolayı, onunla karı koca ilişkisi yaşayınca kadar kırbaçlama cezasını almaz.⁴⁷

Rabbilerimiz şunu öğrettiler: [İfadelerin düzeni şöyledir], “bina etti/ yaptı”, “dikti/ bağı dikti”, “nişanlandı”. Böylece Tevrat: Bir ev bina etmesini, bir bağ dikmesini ve sonra bir karıyla evlenmesi [ne dair]⁴⁸ bir davranış kuralı öğretti. Aynı şeyi Süleyman hikmetinde ilan etti, İlkın dışardaki işini bitirip tarlanı hazırla, ondan sonra evini yap.⁴⁹ - “dışaradaki işini hazırla”

41 Bu şekilde düzenlenen beş bitki, bağ olarak kabul edilir. Herkes *orlah* yasasının onlar için geçerli olduğu hususunda uzlaşırlar.

42 Genel olarak bağın bu tuhaflığı bilinir ve o, meyveyi kullanabilir.

43 V. yukarıda s. 214.

44 Eğer böyleyse gayrimeşru bir evlilik sözleşmesi yapan insanlar, eve dönmeli.

45 Levililer XXX, 14. Bir Baş Haham’la evlenmesi yasak olan kadınlara gönderme yapar.

46 A.g.y. 15.

47 Ancak “ve onu almadı” dizesine gelince onlar, nişanlanmanın olduğu yerde muaf edilemezler.

48 —cev.

49 Mezmurlar XXIV, 27.

yani, ikametgâh yerini; “ve onu tarlada kendin için hazır et” yani, bir bağ; “ve sonra evini inşa et”, yani bir karı. Bir başka yorum şöyledir: “dışarıdaki işini hazırla” yani Kutsal kitabı; “ve onu tarlada kendin için hazır et” yani, Mişna’yı; “ve daha sonra evini inşa et” yani, Gemara’yı. Bir diğer açıklama ise: “dışarıdaki işini hazırla” yani, Kutsal kitabı ve Mişna’yı; “onu tarlada kendin için hazır et” yani, Gemara’yı ve “ve daha sonra evini inşa et” yani, iyi işleri, der. Rabbi Celileli Jose’nin oğlu Rabbi Eliezer, şöyle der: “Dışarıdaki işini hazırla” yani, Kutsal kitabı: Mişna ve Gemara; “ve onu tarlada kendin için hazır et” yani, iyi işleri; “ve daha sonra evini inşa et [”], yani, [Tevrat’ta] araştırma yap ve ödülü al.

GELECEK OLANLAR EVE DÖNEMEZ: BİR KULÜBE İNŞA EDEN vs. Bir Tanna şöyle öğretti: [Ev inşa edildiğinde] eğer, [yeni tuğlalardan] bir dizi ona ilave ederse eve döner.⁵⁰

RABBİ ELİEZER ŞÖYLE DER: KEZA ŞARON’DA TUĞLA BİR EV İNŞA EDEN EVE DÖNEMEZ. Bir Tanna: [Bunun sebebi], onların yedi yıllık bir dönemde onu iki kez yenilemek zorunda olmaları, diye öğretti.

ŞU GELENLER YERLERİNDEN AYRILAMAZLAR: YENİ BİR EV İNŞA EDEN VE ONU HİZMETE SUNAN vs. Rabbilerimiz şöyle öğretiler: Yeni bir karı⁵¹ –Ben burada yalnızca “yeni bir karı” ifadesine sahibim; neden [yasa aynı zamanda] bir dula ve boşanmışa tatbik edilir? Her durumda “karıyı” ifade edecek bir metin vardır. Ancak niçin metin “yeni bir karı”yı belirtir? [Bu] onun için yeni olan biri [anlamına gelir], böylece de kendisi için yeni olmayan ayrıldığı karısını geri alan bir adam vakasını dışlar.

Rabbilerimiz şunu öğretiler: O, orduyla çıkmayacak⁵² – ve onun orduyla çıkmayacağını fakat [ordu için] su, yiyecek ve yolları tamir edeceğini düşünmek mümkündür; bu yüzden “onun üzerine hiçbir iş yükletilmeyecek” diyecek bir metin vardır. Keza [yerlerinden hareket etmeyenler arasına], bir ev inşa eden fakat onu kullanıma sunmayan ya da bir bağ kuran ve onun meyvesini kullanmayan ya da bir karıyla nişanlanan fakat onu almayan kimseyi de dâhil edeceğimi düşünmek mümkündür; bu

50 Öyleyse o, yeni bir ev olarak kabul edilir.

51 Tesniye XXIV, 5.

52 A.g.y.

yüzden “onun üzerine hiçbir iş yükletilmeyecek” fakat sen başkalarına yükleyebilirsin⁵³, diyen bir metin vardır. Ancak “hiçbir işle sorumlu tutulmayacak” diye yazıldığından, “orduyla dışara çıkmayacak”ın maksadı nedir.⁵⁴Neticede Hukuk’un bir ihlali, iki yasağı gerektirmeli.

Sotah 44b

GEMERA. Rabbi Jose ve Celileli R. Jose arasındaki fark nedir?⁵⁵ -Onların arasındaki mesele, Rabbani bir emrin ihlalidir.⁵⁶Gelecek olan öğreti onların hangisinininkine uygun düşer: Bir muskayla diğerini [taşımak] arasında konuşan kişi, bir günah işlemiş olur ve savaş talimatlarına göre eve geri döner?⁵⁷ [O] hangisine [uygun düşer]? Rabbi Celileli Jose ile. Şu gelenin Tannası kimdir: Bizim Rabbilerimiz öğretti ki: Eğer davulların sesini işitir ve dehşete kapılırsa ya da kalkanların birbirine çarpmasını işitir ve dehşete kapılırsa veya kılıçların sallanışını [fark eder/gözler] ve sidik dizlerinin üzerine akarsa o eve geri döner? [Bu] onların hangisi[nin görüşüne uygun düşer]? Onun Rabbi Akiba’nıninkine uygun düştüğünü ve Rabbi Celileli Jose’ninkine uygun düşmediğini söyleyebilir miyiz?⁵⁸ -Böyle bir durumda Rabbi Celileli Jose bile, şöyle yazılmış olduğundan: kardeşlerinin yürekleri onunki gibi ürpermesin⁵⁹ [onun eve dönüşünü] kabul eder.

GÖREVLİLER ASKERLERE SESLENMEYİ BİTİRİNCE, ORDUYA KOMUTANLAR ATAYACAKLAR vs. Bu ifade, KAÇIŞIN BAŞLANGICI, ÇÖKÜŞTÜR, şeklinde olmalı, “çünkü çöküş, kaçışın başlangıcıdır”! [Mişna’da] şöyle okunur: Çünkü çöküş, kaçışın başlangıcıdır.

53 Mesela, bir bina eden ve onu tahsis etmeyen ya da bir kadınla nişanlanan ve onun karı olarak almayan kimse.

54 Birincisi, kesin olarak ikinciye içerir.

55 Onlar, “yüreği gevşek olan”ı günahlarından korkan biri olarak tanımlama hususunda uzlaştıklarından.

56 Rabbi Jose, muafiyeti temin etmek için bunu yeterli kabul etmez; bu yüzden de Mişna’da o, kendisi için muafiyetin iddia edilebileceği ihlal türü olarak Tevrat tarafından yasaklanmış evlilikleri örnek olarak zikreder.

57 Kolunun ve alının üstünde. İkisinin giyilmesi arasında konuşmak yasaktır.

58 Sonuncu “yüreği gevşek olanı”, fiziki korkuyla ilişkili olarak anlamadığından.

59 Tesniye XX, 8.

Ek C: “Savaş ve Yahudilikteki Kısıtlamalar”⁶⁰

Koruyucu, öngörücü veya önleyici [savaşlar] gibi ara savaşlar bu kadar düzgün bir sınıflandırmaya aykırıdır. Talmud’da sadece sınıflandırmalar tartışılmakla kalmaz, aynı zamanda yorumcular Talmud’daki farklı pozisyonların sınıflandırılması konusunda da anlaşmazlığa düşerler.

En büyük çatışma, XI. yüzyıl Fransız-Alman bilim adamı Raşi ve XIII. yüzyıl Fransız-Provençal âlimi Meiri arasında vukuu bulur. Raşi’ye göre çoğunluğun görüşü, önleyici eylemin ihtiyari olduğunu kabul eder, oysa Rabbi Judah tarafından açıklanan azınlık görüşü onu, zorunlu kabul eder.

...Ulusal meşru müdafaa, nefsi müdafaa kadar ahlaki bir haktır. Oysa saldırı savaşı, devredilemez meşru müdafaa hakkı kapsamına sokulamaz-ken önleyici saldırıların ahlaki statüsü, açık değildir. Meşru müdafaanın ahlaki kategorisi, daha önce başlatılmış olan bir saldırıyla mı sınırlıdır? Raşi’ye göre Talmud’un ekserisi ve Meiri’ye göre Rabbi Juha’dın görüşü, bunu olumlu olarak cevaplar. Onların görüşü, Birleşmiş Milletler Sözleşmesi’nin 51. Maddesi’yle desteklenir. Bu sözleşme şöyle der: “Bu Antlaşma’nın hiçbir hükmü, Birleşmiş Milletler üyelerinden birinin silahlı bir saldırıya hedef olması hâlinde, Güvenlik Konseyi uluslararası barış ve güvenliğin korunması için gerekli önlemleri alıncaya dek, bu üyenin bireysel ya da ortak meşru müdafaa tabii hakkına hâlel getirmez.”

Ancak Raşi’ye göre Rabbi Yahuda’nın azınlık görüşü ve Meiri’ye göre çoğunluk görüşü, saldırı için hazırlanan düşmana karşı önleyici bir saldırının zorunlu kategorisine girecek kadar savunma amaçlı bir karşı saldırıya yakın olduğunu savunur. Fiili bir saldırı için beklemenin, karşı koymayı imkânsız yapacak şekilde ulusal güvenliği tehlikeye atabileceğini kabul eder...

Meiri’ye göre ise saldırmasından korkulan ya da savaşa hazırlandığı bilinen düşmana karşı önleyici bir saldırı rabbilerin çoğunluğu tarafından zorunlu görülürken, Haham Judah tarafından ihtiyari kabul edilmektedir. Bundan dolayı Rabbi Judah, bir karşı saldırıyı ancak daha önce başlatılmış bir saldırıya karşılık olarak zorunlu diye tanımlar. Keza Maymonides’in benzer bir okuması, zorunlu tasnifini bir saldırıya karşı başlatılmış olan savunma savaşıyla sınırlar.

60 Kimelman, “Warfare and Its Restrictions in Judaism”.

DİZİN

0-9

13. Kanon 208, 210-13
1977 Protokolleri 54

A

adil savaş *ayr. bk. jus in belli* 12, 24,
27-33, 38-40, 47, 50-52, 56,
60, 62-3, 76, 84, 88, 90, 107,
111, 114-5, 117, 123, 126,
131, 146, 162, 172, 177-85,
187, 189-95, 198, 203, 205,
210, 217, 222, 230-1, 234,
242-3, 245-6, 248, 261-4,
267-9, 274-5, 279-81, 286,
290-1, 295-7, 300-2, 308, 319,
339-40, 346, 353, 363-4, 374;
adil savaş teorisi 28-9, 31, 38,
47-8, 51, 111, 127, 145-6, 172,
182, 185, 190, 227, 230, 264,
267-8, 271, 286, 291-2, 301-3,
305-8, 339, 345; adil savaş ge-
leneği 30, 52, 146, 208, 222,
227, 232, 250, 257, 260-1,
263, 268, 279, 298, 306; klasik
adil savaş 51, 191; adil savaş
kanonu 300
adil sebep 25, 47, 184, 187, 189,
191-2, 227, 277, 281, 284,
286, 290
Afganistan 51, 55, 73, 75, 80, 93,
359
ahbar 312, 315, 319, 322
ahimsa 67-8, 77-8, 89, 104
Aizawa Seinshai 130-1
Ajatasattu 98-9
akbara 77, 89-90
Ali b. Müşrif el-Âmilî 323, 335
Anabaptistler 31, 267-8, 275, 300
Andreas Alciatus 184
Anglikan 31, 267-8, 279, 296, 307;
Anglikan İtirafı 279; Anga-
likan Komünyonu 280
Appleby, R. Scott 43
Aquinas *bk. Thomas Aquinas* 40,
187, 190, 194, 197-200, 202,

208, 263, 267, 269, 282, 284
Aristoteles 39-40, 66, 276, 376
Arnobius 207
Arthasastra 65, 67-8, 71, 80, 83,
86-7, 89
asimetrik savaş 24-28, 49, 55, 83-4,
146, 165, 167-9, 171, 372
askerî şehitlik 222-3, 230, 251
aşırı/ lar 350, 361, 375-6
atomik silahlar 145, 171, 291
Augustine 29, 40, 111, 179-82, 185-
6, 195-7, 208, 210, 261, 267,
272, 276, 278, 296
Aurobindo 79, 88
Ayetullah Humeyni 321, 351
Ayetullah Seyyid Burucerdî 312
Ayetullah Sistani 37
Aziz Alexander Nevsky 230-1, 241
Aziz Ambrose 29, 179-80, 182, 186,
208, 370
Aziz Augustine *bk. Augustine*
Aziz Basil *bk. Basil ayr. bk. Basil*
Kanonu
Aziz Boris 231
Aziz Büyük Basil *bk. Basil*
Aziz Filaret 243, 260
Aziz George 218
Aziz Hippolytus 207
Aziz John Vladimir 231
Aziz Justin Martyr 178, 207
Aziz Kiril *bk. Aziz Konstantin Kiril*
Aziz Konstantin Kiril 208, 211, 230,
250, 261
Aziz Stefan Lazar 230-1
Aziz Theodore Teron 218

B

Babil Talmudu 155-7
Baharatiya Janata Partisi *bk. BJP*
Balkan Savaşı 245-6
Banabhatta 70
barışçı 134, 142, 145, 208, 217, 227,
231, 239, 263, 279
barışçıl 37, 95, 120, 124, 127, 140-1,
143, 164, 177, 208, 217, 219,
231-2, 235, 258-9, 263-4, 284,

289, 356, 368, 371
Basic Christian Ethics 296
 Basil 208, 210-4, 216
 Basil Kanonu *bk.* 13. Kanon
 Bhagavad Gita 57, 59, 61
bbeda 64, 66, 76, 82, 84
bbikkus *bk.* budist keşiş
 Bidwai, Praful 86
 bilimsel medeniyet 142
 Bin Ladin 351, 360-1, 358-61
 Birleşik Metodistler 304
 Birleşmiş Milletler 18, 24-5, 29, 51,
 53-5, 86, 121, 134, 136, 162,
 170, 188, 192-3, 258, 301,
 304, 364, 370, 387
 Bizans Ortodoksluğu 217
 BJP 83, 85, 88
 BM *bk.* Birleşmiş Milletler
 Bosna-Hersek 252, 253, 255, 259
 Bose, Subhas Chandra 479
 brahmastra 87
 Brahminler 84, 90
 Brekke *bk.* Brekke, Torkel
 Brekke, Torkel 52, 62, 63, 65, 66
*Bringing Religion into International
 Relations* 39
 Broyde, Michael J. 170
 Buber, Martin 148
Buddhism and Ethnicity in Sri Lanka
 110
 Budist keşiş 45-6, 107, 112, 114-6,
 119; keşiş 45-6, 76-7, 89, 95-
 6, 102, 106-110, 112-7, 119,
 209, 216, 241, 334
 Budizm 7-10, 26, 43, 52, 56, 58, 67-
 8, 90-1, 93-5, 100-2, 105, 107,
 109-17, 120-1, 125, 127-8,
 132, 140-2, 369
 Burucerdî 312
 Bush *bk.* George W. Bush
 Bush, George W. 37, 307, 360
bushido 127-8
 Büyük Ayetullah Seyyid Hüseyin *bk.*
 Burucerdî
 Büyük Konstantin *bk.* Konstantin

C

Cajetan 187-8, 193
 Calvin 267, 275-9, 281, 294, 297,
 303, 306
 Calvin, John *bk.* Calvin
 canlı kalkan 167, 169, 334, 373
 Cayinizm 8-9, 36, 45, 58, 67
 Cenevre Sözleşmesi/ Sözleşmeleri
 34, 53-4, 146, 165, 168, 172,
 257, 364; Cenevre Sözleşmel-
 eri 1. Protokolü 165
Cevâhirü'l-Kelâm 313
 cihad¹ 76, 310, 341-4, 348, 353-5,
 357
 cihat 52, 76, 218, 224, 310-7, 319,
 321, 322-6, 330, 333, 337-8,
 342-3, 345, 353, 355-7, 359,
 361; cihad cihatçı 360; büyük
 cihat 366, 367; küçük cihat
 356
Clash of Civilizations 38
Code of Canon Law 196-7
 Cohen, Stephan P. 84
 Coker *bk.* Christopher Coker
 Coker, Christopher 57
 Collier, Paul 42, 43
 Çağdaş zorluklar 258, 260
 Çeçenya 23, 38, 262
 Çin 9, 27, 52, 62, 67, 80-1, 85, 87,
 95, 102-3, 123, 131-2, 140

D

Dalai Lama 17, 37
danda 69, 76, 89, 101
 Danilevsky, Nikolay 244
 Dante Alighieri 183
 Darfur 23
dâru'l-harb 356-7
dâru'l-İslam 356-7
denomination *bk.* Hristiyan dinî
 gruplar
 De Silva, Nalin 112
dhamma-dharma 59-60, 65, 69, 76,

1 Metinde Kur'an'da geçen "cihad" ifadelerinin imlası aynen muhafaza edilmiş, onun dışında kаланlar günümüz imlasıyla yazılmıştır.

89-90, 98, 101, 116-7
Dhammapada 94, 112
dharmayuddha 58, 60-2, 64, 66, 68-76, 82, 88, 90, 369
dharmayuddhaya 111, 113-6
digvijaya 70, 90
dinî medeniyet 142
dinlerarası diyalog 13, 135, 253, 376
dinlerarası şiddet 38
din ve savaş 24, 35-37, 41, 49, 363
Doğu Ortodoksluğu *bk.* Doğu Ortodoks Hristiyanlığı 7, 12, 205, 206, 212, 216-218, 220, 251, 252, 262, 263
Doğu Ortodoks Hristiyanlığı *bk.* Doğu Ortodoksluğu
Doğu Ortodoksisi 218, 231, 233, 234
Doğu Ortodoks kilisesi 30, 205, 208, 217, 229, 233, 237, 248, 263
Donatistler 195, 207
Dorff, Elliot 158
Duns Scotus 198
Dünya Hindu Konsili 88
Dünya Kiliseler Konsili 260

E

Ebû Bekir *bk.* Ebû Bekir es-Sıddık 351, 353, 358
Ebû Bekir es-Sıddık *bk.* Ebû Bekir Ebû'l-Berekât el-Maliki 312
Ebû Muhammed el-Makdisi 311
Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah el-Kurtubî 312
Ekümenik patrik 212
Ekümenik Patrik I. Bartholomeos 30, 258, 260, 263
Ekümenik patriklik 233, 239, 258
el-harbu hud'a 74
Emerich de Vattel 285
en-Nihaye 313,
Eski Ahit 28, 37, 206, 226, 277-8, 281
etnik temizlik 24, 55, 195, 203, 258
etnik çatışma 50, 120, 252
Evanjeliği/ ler 31, 267-8, 307

evrensel barış 28, 146, 150, 369

F

fıkıh *bk.* hukuk bilimi
Filistin 38, 149, 164, 224-5, 247, 350, 359-60, 383
Filistinli 13, 346, 350, 361-2
Filozof Aziz Konstantin Kiril *bk.* Aziz Konstantin Kiril
Francisco Suarez 190, 191, 193, 194, 199, 200, 202
Fujii Nichidatsu 132, 133, 140-142
fundamentalist/ler *bk.* aşırı/ lar 45, 50, 307, 358.

G

Gandhi *bk.* Gandhi, Mohandas Karamchand 26, 37, 46, 78-9, 86-89, 132, 140
Gandhi, Mohandas Karamchand gazâ *bk.* gazve 213, 224, 226, 352
gazve
geleneksel savaş 82, 145-6, 165, 169
Gentili, Alberico 280
gerçekçi *bk.* realist
gerilla savaşı 28, 72, 171, 228
Gleb (Aziz) 231
Golwalker, M. S. 85
Gothabhaya 104
Gratian 29, 182, 186, 196, 208
Grousset, René 219
güç 29, 38, 44, 72, 80, 87, 100, 102, 103, 104, 105, 124, 136, 146, 149, 189, 190, 246, 250, 290, 292, 293, 294, 295, 297, 304, 305, 317, 356, 364, 365, 368, 371, 372; güç alanı 289; güç arzusu, 284; güç mücadelesi 211, 289; güç faktörü 292; güç eşitsizliği 301; güç siyaseti 65, 73, 80, 86; güç dengesi 80, 287; güç isteği 86; devlet gücü 45, 87, 269, 289, 300; ekonomik güç 87; siyasi güç 18, 45, 47, 87; kültürel güç 87;

karizmatik güç 135
güç kullanımı 29, 30, 45, 51, 53, 55, 67, 93, 102, 105, 120, 116, 119, 135, 161 162, 196, 205, 206, 257, 371, 377; askerî güç kullanımı 201, 206; silahlı güç kullanımı 30, 36, 37, 196, 205, 363; yasadışı güç kullanımı 162, zorunlu güç kullanımı 135

H

Haçlı/ lar 121, 351, 357; Haçlı ideali 52, Haçlı ideolojisi 219-20; Haçlı devletleri 225; Haçlı dili 306, 307; Haçlı duruşu 248; Batı Haçlı modeli 212; Haçlı seferi/leri 45, 23, 200, 21-2, 219, 224, 226, 228, 244, 246-8, 250, 256, 262, 268, 271, 279, 305-7, 351, 357, 359, 363, 370; Haçlı retorığı 246, 308; Haçlı ruhu 219; Haçlı hareketi 220, 247; Haçlı savaşı 213, 218, 360; yeni-Haçlı 256, 262; Orta Çağ Haçlı seferi *ayr. bk. kutsal savaş* 363, 370
hadis literatürü 32, 339, 353, 355,
haklı savaş 30, 177, 205, 215, 229, 263, 265, 302 *ayr. bk. adil savaş*
haklı sebep 24, 28, 29, 146, 348 *ayr. bk. adil sebep*
Hamas 166, 167
Hauerwas, Stanley 300-3
Jansen, Henry 44
Ooms, Herman 128
himsa 78, 89,
Hindistan-Pakistan Savaşı 81
Hinduizm 3, 7, 8, 10, 12, 25-6, 43, 52, 56-9, 68, 77-81, 83-5, 88, 340, 367, 371
Hirschfield, Brad 165
Hitopadesa 71-2

Hizbullah 161, 166-8, 361
Holokost 28, 29, 40, 169, 170, 172
Hostiensis 197
Hristiyan/ lık 10, 26; Hristiyanlık merkezli 8, 11, 12; Hristiyan misyonerliği 27, 114; Hristiyan geleneği 52, 59, 231, 265; Hristiyan adil savaş/ savaş geleneği 52, 230, 260-2; Hristiyan Orta Çağ 183, 226, 371; Hristiyan kutsal savaşı 221, 222, 224, 226; Hristiyanlaşma/ Hristiyanlaştırma 222, 231, 234-5, 243; Hristiyan İmparatorluğu 222, 223, 239; Hristiyan savaş/ı 220, 222, 228, 232, 236; Hristiyan savaş ahlakı 223, 224; Hristiyan savaş ideolojisi 221; Hristiyan savaşçı/ düşüncesi/ ethosu 223, 228-30, 248; Hristiyan adil savaş 230, 260-2; Hristiyan gruplar 207; Hristiyan dinî gruplar 31-2, 267, 285 *bk. denomination*; Hristiyan realizmi 291
hukuk bilimi 32, 309-10, 312-6, 321, 325-9, 331, 333-9
Humeyni *bk. Ayetullah Humeyni*
Huntington, Samuel *bk. Huntington ayr. bk. Clash of Civilizations*
Huntington 7, 23,
Hülefa-yı Raşidîn 358

I

Idei Seitaro 137
IDF 163-4, 166, 373
I. Dünya Savaşı 27, 164, 191, 245-6, 306-7
II. Dünya Savaşı 27, 124, 131, 172-3, 177, 185, 194, 201, 249, 251-3, 255, 286, 291
II. Nikolay 245
Indira Gandhi 87
Irak 353, 359, 361

İbn İdris el-Hillî 336
 İbn Teymiyye 356-9, 371
 icma 309, 312, 314
 İmam Ali 319-20, 323, 326-8, 330, 332, 336
 İmam Hasan Askerî 327
 İmam Muhammed Şafî 311
 İmam Sadık 322, 324, 328-9, 330-1, 336
 İmam Şeyh et-Tâife Ebû Cafer Muhammed et-Tûsi 313
 İmparator Aşoka 68, 70, 90, 100, 101, 108
 İmparator I. Aleksandr 243
 İmparator III. Aleksandr 245
 İmparator Maurice 218, 221
 İngiliz/ler 12, 46, 73, 76, 78, 79;
 İngiliz İç Savaşı 279, 306;
 İngiliz İmparatorluğu 76;
 İngiliz sömürgeciliği 58, 113;
 İngilizce sömürge yönetimi 113
 insan hakları 46, 121, 146, 375
 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 121
 insani hukuk 34, 47, 53, 121, 205, 372, 373
 intihar bombacıları 41, 146
 intihar eylemi 41, 54-5, 171
 İran 5, 38, 170, 361
 İran Devrimi/ İran İslam Devrimi 345, 321
 İskenderiyeli Clement 207
 İslam 10, 12, 13, 26, 43; İslam'da cihat 218; İslam savaş etiği 32, 339-41, 351, 353, 361-2; geleneksel İslam 33; İslam ahlakı 33; İslami dönem 73; İslamcı fundamentalistler 50; İslam geleneği/İslami gelenek 52, 76, 265, 345; İslam felsefesi 73; İslam karşıtı söylem 256; İslam medeniyeti 309; İslam kültürü 309; İslam toplumu *bk.* ümmet 309, 317, 318, 323, 328, 337, 352, 353,

357; İslam milletleri 324, 359; İslami yönetim 237, 318, İslam etiği 339; İslam hukuku 356, 358, 373, 326, 328, 340

İsrail 38, 70, 147-59, 162, 163, 164, 166, 168-70, 172-3, 87, 226, 345, 350, 359-61, 371, 373

İsrail devleti 160, 171

İsrailliler 147, 152, 154, 170

İsrail Savunma Kuvvetleri *bk.* IDF

İzmir Haçlı Seferi 213

J

Jabotinsky, Vladimir 164

Jagadish Narayan Sarkar 68

James Turner 52

Japon dini 25, 123

Japon dinî geleneği 27, 124-5 140

Japon Öz Savunma Kuvvetleri 124, 134, 136

Jathika Hela Urumaya 116, 120, 121

Jayatilaka, D. B. 104

Jerald Gort 44

John Zonaras 210

Jos Gommans 81

Joshua Ben Hananiah 158

jus ad bellum 24, 28-9, 38, 41, 51, 54, 146, 159, 228, 245, 364, 367-8, 370

jus in belli *bk.* adil savaş

jus in bello 24, 28, 30, 41, 47, 54, 146, 159, 161, 228, 232, 243, 257, 261, 263, 364, 372

jus post bellum 39, 159, 161, 172

K

Kalvinci, Calvinist 267, 268, 279, 305

kanon 209; kanoncu 210, 212, 213; kanon hukuku 210, 214; kanonlaşma/ kanonlaştırma/ kanonizasyon 110, 112, 230; kanonik doktrin 109, 198; apostolik kanon 209; kanon

- yasası 210; Katolik kanoncu-
 lar 210; Bizans kanoncusu/
 kanoncuları 210, 212, 213;
 Katolik kanon hukuku 210;
 kanonik alternatif 268
 Kant, Immanuel 73, 183
 Kardinal Thomas de Vio 187
 Karl Barth 286-9
karma 61, 77, 90
 Karnad, Bharat 86-7
 Kasher, Asa 169
 Kautilya 58, 64-75, 77, 80, 82-5, 87,
 89, 371
 Kelsay, John 52, 174
 kendini savunma 30, 36, 49-50, 53,
 186, 231, 249, 261, 281-2, 84,
 286, 355, 259, 361; kendi-
 ni savunma doktrini 162;
 kendini savunma hakkı 53,
 184, 370; kendini savunma
 ilkesi 162; kendini savunma
 savaşı 156, 227, 274; kendini
 savunma yasası 170
 Keşmir 82, 88, 375
 Kıpti Ortodoks kilisesi 259
 KİS *bk.* Kitle imha silahları
 Kitab-ı Mukaddes 28-9, 70, 147-9,
 151, 153, 155, 163-4, 170,
 173, 180, 182, 271, 277, 306,
 320, 350
 Kitle imha silahları 28, 33, 87, 145,
 169, 304, 308, 332
 Konfüçyanizm 9-11
 Konfüçyüs 50, 67; Konfüçyüsçü
 gelenek 128; Konfüçyüsçülük
 9, 125
 Konstantin 178, 207-8, 218, 226-7
 Konvansiyonel savaş 299
 Kore Savaşı 132
 Korkunç Ivan 235, 241
 Kosova 46, 55, 201, 252, 253, 254,
 255, 259
 Kosova Savaşı 247
 Körfez Savaşı 50, 52, 135, 264, 307
 Kral Dutthagamani 107, 108, 109,
 110
 Kral Elara 107-8, 110-1
 Kraliçe I. Elizabeth 279
 Kral Pasenadi 97-8
 Kral Sirisanghabodhi 103-5
kröre 90
 Kşatra 90
 Kur'an
 Kur'an'da savaş sebebi 350,
 352; Kur'an ayetleri 332,
 342, 344, 346, 311, 314, 316;
 Kur'ani metin 340; Kur'ani
 dayanak 341; Kur'ani yo-
 rum 352; Kur'ani emir 355;
 Kur'ani cihad 357; Kur'ani söz
 321
 küffâr 346
 Küng, Hans 88
- ## L
- Lactantius 178, 207
Law of Nations 285
 Lewis, Mark E. 62
 Liberal Demokratik Parti (LDP) 136
 Lind, Millard C. 148
 Lord Jakobovits 170
 LTTE *bk.* Tamil Eelam Özgürlük
 Kaplanları
- ## M
- Mahabharata* 59, 64, 79, 81, 82, 85,
 87
 Mahavira 67
 Majjhima Nikaya 96, 106
 Malik Eşter 319
 Mañçurya 27, 123, 132, 140, 291
mandala 65, 69, 80, 87, 90, 91
 Manoj Kumar Sinha 61
 Manu 68-71
Manusmriti 68-9, 74-5, 79, 87
 medeniyetler çatışması *bk.* Samuel
 Huntington 14, 23, 38, 73,
 365
 Martin Luther 267-8
 Martin Luther King 37
 Masum İmam 32, 309-10, 312-6,

319, 321-3, 330, 338, 369
 Matthew Blastares 213
Megali Idea ("Büyük İdeal") 237
 Midraş Tehilim 157
 Milan Fermanı 207
 Milletler Birliği 29, 289
 Milletler Birliği Antlaşması 191
Mişne Tora 154, 158, 159
 Mohan, C. Raja 80-1, 86
 muharip *bk.* savaşan 24, 27, 45, 48,
 61-2, 88, 123, 128, 145, 148,
 165, 167-8, 173, 184, 213,
 214, 223, 228-9, 258, 299,
 318, 342-3, 350, 369, 372
 mukayyed/ meşrut ayet *bk.* şartlı
 bağlı ayet 271, 314, 316, 317,
 327, 337
 Murtaza Mutahhari 314, 316-17
 mutlak ayet 314, 316, 317, 337

N

Napolyon 243
 Narayana 71, 72
 Nazi Almanyası 40, 249
 Nazizm 40, 161, 286
 Neff, Stephan 38, 50, 363
 Nehru, Jawaharlal 80, 86
 nesih 311
 Niebuhr *bk.* Niebuhr, Reinhold 288,
 291-6
 Niebuhr, Reinhold
 Ninomiya Sontoku 128
 Nipponzan Myohoji 132, 140-2
nitisastra 60, 90
 Nitobe Inazo 128
 Norman, Richard 162
 nükleer
 nükleer silah 85-6, 133-4,
 137, 142, 170, 194, 258, 265,
 291, 295, 298, 301, 303, 308,
 373; nükleer silahsızlanma 86,
 373; nükleer caydırıcılık 203

O

Ogyu Sorai 128

*On the Duty of Man and Citizen Ac-
 cording to Natural Law* 284
 Origen 178, 207
 Orr, W. G. 76
 Osman b. Affan 358
 Osmanlı karşıtı savaşlar 233, 240,
 245, 246
 Ostrogorsky, George 219
 Ömer b. el-Hattâb 358
 önleyici savaş 190, 265, 368
 Öz Savunma Kuvvetleri *bk.* Japon
 Öz Savunma Kuvvetleri

P

Pakistan 38, 80, 81, 82, 85, 87
 Pali kanonu/ kanonik metinleri 94,
 99, 110, 112
Panchatantra 71-2, 75, 81, 86
 Papa II. John Paul 37, 201
 Papa IV. Innocent 186, 197, 201
 Papa VIII. John 211
 Papa VI. Paul 198
 Papa XII. Pius 185, 192
 Papa XV. Benedict 192
 Papa XVI. Benedict 198, 202, 376
 pasif direniş 86, 104, 132, 179, 250
 pasifist *ayr. bk.* Gandhi 37, 40, 45-7,
 88, 89, 134, 137; aşırı pasifist-
 lik 45, 105; mutedil pasifist
 46, 89; pasifist düşünce 123,
 126; Hristiyan pasifist ideali
 135; pasifist retorik 137
 pasifizm 26-7, 29-31, 47, 63, 76, 78,
 86, 112, 124, 126, 146, 178-9,
 185, 231, 262, 268, 287, 290,
 300; Budist pasifizmi 119;
 ilkeli pasifizm 178, 363; katı
 pasifizm 130, 291; Katolik pa-
 sifizmi 177; mutlak pasifizm
 140; savaş sonrası pasifizmi
 132; pasifizm katmanlaşması
 209, 215
 Patanjali 79, 91
 Patrik Pavle 255-6, 259
 Patrik Polyuktos 210, 212
 Patrik Tikhon 249, 261

Robinson, Paul 50
 Tillich, Paul 268, 288, 289, 290, 291
 Peygamber Hz. Muhammed *bk.*
 Peygamber Muhammed
 Peygamber Muhammed 33, 45, 320,
 332, 339, 342, 346, 351, 352,
 356
 Protestan Haçlı Seferi 305, 306,
 Protestan Hristiyanlığı 205
 Pyogam Kaksong 95

R

Rabbi Judah 158, 380, 383, 387
 rabbiler ve savaş 153
 Rabbi Nathan 158
 Rabbi Tzvi Yehuda Kook 164
Ramayana 59, 64, 71, 79
 Ramsey *bk.* Ramsey, Paul 268, 296-9
 Ramsey, Paul
 Rathana, Athureliye 112, 116-7
 Ravitzky, Aviezer 152
 realist 26, 46-7, 56, 65, 71, 80, 85-6,
 88-9, 272, 371
 realizm 47, 65, 72, 268, 290, 363;
 Hristiyan realizmi 291;
 nükleer realizm 296; siyasi
 realizm 296
 Reformasyon 178, 267, 270, 275,
 289, 296, 363
Rig Veda 60, 62-3, 69, 74, 78, 80, 91
 Rissho Koseikai 132, 135-6
 Rişi 78-9, 91
 Roma hukuku 182, 186, 210
 Roma Katolik Hristiyanlığı 177,
 197, 369
 Romanya Ortodoks kilisesi 259
 Rousseau, Jean-Jacques 73, 183
 Rugova, İbrahim 46
 Rus Ortodoks kilisesi 249, 250
 Rus Ortodoksluğu 242
 Rus Piskoposları Jübile Konsili 260

S

saldırı savaşı 187-8, 193-5, 223, 227,
 311, 314, 338, 347, 369-70,

387
sama 64, 91
 Sanhedrin 152, 156, 162
 savaş ahlakı 52, 177, 183, 185, 202,
 218, 220, 223-4, 228, 233,
 244, 265, 280
 savaşı *bk.* muharib
 savaş dışı *bk.* savaşmayan 62, 140,
 145, 167-9, 171, 332, 372
 savaş etiği 57, 128, 146, 205, 207,
 258-9, 310, 340-1, 345, 351-3,
 361
 savaşmayan *bk.* muharip olmayan
 savunma 33, 83, 84, 107, 111, 116,
 134, 136, 158, 163, 169, 187,
 242, 325, 330; savunma savaşı
 33, 93, 107, 110-2, 116, 158,
 162, 173, 187, 227, 242
 Schlumberger, Gustave 219
 Selahaddin Eyyûbi 351
 Seyyid Ali et-Tabâtabâi 318, 333,
 335
 Seyyid Mustafa el-Humeyni 318
shaku-bhuku 134
 Shaw, George Bernard 35
Shiju Keron 127
shinkoku bk. Tanrılar Ülkesi
 Shuyodan Hoseikai 137, 138, 139
 Sırp Ortodoks kilisesi 235, 246,
 248-9, 253, 254, 257, 259-60
 silahlı güç 181
 Sir John Keegan 166
 S. K. Bhakari 68
 Soğuk Savaş 23, 143, 145, 195, 251,
 296, 298, 374
 Soka Gakkai 132, 133, 134, 135,
 136, 142
 Solomon *bk.* Solomon, Norman 70,
 157-9, 164, 166
 Solomon, Norman
 Sorabji, Richard 51, 174
 Sri Lanka Hava Yolları 118
 Sukra 72, 74, 76, 82, 83
Summa teologiae 187, 198
 Suttanipata 94
 Sünni İslam 314, 315, 316, 339

Syndesmos Deklarasyonu 260
 şarta bağlı ayet
 Şehid-i Evvel Muhammed b. Cemeliddin Mecci 326
 Şemseddin Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahsi 311
 şariat 309, 340, 359
 Şeyh et-Taife 313
 Şeyh Muhammed Abduh 314
 Şeyh Muhammed Hasan en-Necefi el-Cevahiri 313, 327
 şiddetsizlik 67, 78, 89, 211, 304, 311, 364
 Şii İslam 309-10, 315, 326, 329, 374
 Şinto 125, 128, 136, 371
 Şiva 71, 77, 78

T

tabii akıl 199
 tabii hukuk 166, 188-9, 193, 269
 276-7, 279, 281, 283-4, 296
Tactica 227
 Tamil Eelam Özgürlük Kaplanları *bk.* LTTE
 Tanhuma Şoftim 152
 Tanrılar Ülkesi 129-30, 138, 371
 Taoculuk 125
 Taparelli, Luigi 190, 193
Tebîyînu'l-Hakâik 312
 Tenri Kenkyukai 138
 terörizm *ayr. bk.* intihar eylemleri 116, 143, 171; devrimci terörizm 79; terörizmin yükselişi 145
 Tertullian 178, 207
 Tevrat 151-3, 159, 163, 171, 384-5
The Challenge of Peace 194
The Ethics of War 51
The Ethics of War in Asian Civilization 52
The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions 52
The New Theses 130
 Theravada Budizm 25, 93, 100, 109
 Thomas Aquinas
 Tokugawa 123, 128, 130; Tokugawa

Ieyasu 128; Tokugawa rejimi 123, 128
 Tolstoy, Lev 244
 Toyotomi Hideyoshi 95, 96, 129, 131
 Türk/ler 58, 73-4, 271; Türk emiri 212; Türk işgali 252; Türk prensi 200
 Türkmen 213, 224-6

U

Uchimura Kanzo 131
 ulusalcılık 358; dinî ulusalcılık 254, 258; küresel ulusalcılık 134
 uluslararası hukuk 47, 50, 53-4, 162, 184, 192, 202, 280, 285, 364, 365, 370, 375
 Umur Paşa (Aydinoğlu) 213
 Upanişadlar 79, 90, 91
 Usame b. Ladin *bk.* bin Ladin 358, 359-61

Ü

ümme**t** *bk.* İslam toplumu

V

Vaftizci Yahya 272, 274, 281
 Vanaik, Achin 86
 Vatikan 38, 185, 201
 Vedalar 58-60, 63, 69, 86, 90, 91
 Vitoria *bk.* Vitorialı 40, 192-4, 188-90, 200, 202
 Vishwa Hindu Parishad (VHP) 88
 Vroom, Hendrik 44

W

Walzer, Michael 161, 166
War and the Law of Nations 38, 50
 Webster, Alexander 263-4
What Makes a Terrorist 42
When War is Unjust 300

Y

- Yahudilik 37, 43, 51-2, 56, 146, 154,
340, 369-70; Yahudi/ler 153,
159, 160-1, 164, 169, 171,
196-8, 347, 351, 375; Yahudi
karşısı pogromlar 250; Yahudi
soy kırımı 169
- Yajur Veda 60, 91
- Yasukuni Mabedi 136
- Yasumaru Yoshio 128
- Yeni Ahit 186, 199, 206, 215-6, 233,
256, 267, 272-3, 277, 279, 281
- Yeni dini hareketler 125-6, 132-3,
136, 139
- Yoder, John Howard 300, 301
- yoga 79, 88, 91
- Yugoslavya 249, 252-4, 259, 263;
Yugoslavya Krallığı 248;
Yugoslavya iç savaşı 249;
Yugoslavya savaşları 252, 254;
Tito Yugoslavyası 255
- Yüzyıl Savaşları 283

Z

- Zeynüddin Ali b. Müşrif el-Âmili
323, 335
- zorunlu askerî hizmet 27, 36, 137
- zorunlu savaş 155

Son zamanlarda yaşanan silahlı çatışmalar, savaşın ne zaman haklı görülebileceği ve savaş sırasında hangi yöntem ve hedeflere izin verilebileceğine ilişkin asırlık sorulara yeniden odaklanılmasını beraberinde getirmiştir. İki bin yılı aşkın bir süredir, dünyanın önde gelen dinî gelenekleri Hinduizm, Yahudilik, Budizm, Hristiyanlık ve İslam bu tartışmalı alanlarda rehberlik yapmıştır. Bu kitap dinlerin saldırı ve savunma savaşı, muharip olmayanların korunması, asimetrik taktikler, terörizm ve kitle imha silahları gibi zorlayıcı ahlaki sorunlara nasıl yanıt verdiklerini incelemektedir.

Kendi geleneklerinden gelen seçkin uluslararası uzmanlar tarafından kaleme alınan *Dünya Dinleri ve Savaş Normları*, okuyucuyu savaş etiğiyle ilgili tutum ve öğretilerin geçirdiği değişim ve dönüşümde bir yolculuğa çıkarıyor. Bu dinî geleneklerdeki normların tarihsel kökenlerini ve yorumlarını sistematik bir şekilde inceleyerek onları modern savaşın zorluklarıyla ilişkilendiriyor. Din ve savaş ilişkisine dair derin tarihsel analiz ve konuyla ilgili yorumların çağdaş meselelere nasıl uygulandığını ortaya koymaya çalışan bu kitap okurlarına önemli bilgiler sunduğu gibi dinin devlet ve siyasetteki rolü ve onlar üzerindeki etkisine dair anlayışımızı da yeniden düşünmeye sevk ediyor.



DÜNYA DİNLERİ VE SAVAŞ NORMLARI

EDİTÖRLER VESSELİN POPOVSKİ, GREGORY M. REICHBERG, NICHOLAS TURNER

ÇEVİREN FUAT AYDIN

DİZİ ADI: AKADEMİ

KİTAP NO: 34

