

Sayı / Issue 27

E-ISSN: 2687-2692

Yıl / Year Eylül / September 2025

Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin elektronik bilimsel dergisidir.
Kilitbahir is the electronic scientific Journal of the Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity
 E-ISSN: 2687-2692 | EYLÜL 2025, SAYI 27 | SEPTEMBER 2025, ISSUE 27

Eski Adı / Former Name

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
 (2012-2019)
 ISSN: 2147-2521 Son Sayı/Latest Issue Mart/March 2019 -
 Sayı/Issue 14

ÇOMÜ Adına İmtiyaz Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Ramazan Cüneyt ERENOĞLU
 Rektör / Rector

Editör / Editor

Dr. Fatmanur DİKMEN, <https://orcid.org/0000-0001-9399-8831>,
 Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart
 University, fatmanur.dikmen@comu.edu.tr

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Büşra YILDIRIM, <https://orcid.org/0000-0002-2641-9315>,
 Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz
 Mart University, busrayildirim@comu.edu.tr

Yayın Editörü

Arş. Gör. Dr. Muhammet Emin EFE, <https://orcid.org/0000-0002-2531-8950>,
 Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale
 Onsekiz Mart University, eminefe91@gmail.com

Sayı Alan Editörleri / Issue Section Editors

Doç. Dr. Mehmet YILMAZ, <https://orcid.org/0000-0002-8223-7065>,
 Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart
 University, myilmaz93@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Halil EFE, <https://orcid.org/0000-0003-3509-3078>,
 Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart
 University, efehalil@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hasan KILIÇ, <https://orcid.org/0000-0001-5192-3444>,
 Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart
 University, hkilic@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Rukiye OĞUZAY, <https://orcid.org/0000-0002-3937-5024>,
 Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart
 University, roguzay@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hikmet ŞAVLUK, <https://orcid.org/0000-0002-9742-5771>,
 Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart
 University, hikmetsavluk@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar ÖKSÜZ, <https://orcid.org/0000-0003-3821-5085>,
 Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart
 University, alihaydar.oksuz@comu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DİKMEN, <https://orcid.org/0000-0002-8737-0789>,
 Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart
 University, mustafa.dikmen@comu.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Ayşenur YILDIRIM, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi /
 Çanakkale Onsekiz Mart University, aysenuryildirim@comu.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Mehmet AKINCI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi /
 Çanakkale Onsekiz Mart University, mehmetakinci@comu.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Metin ÇİFTÇİ, <https://orcid.org/0000-0002-8573-7807>,
 Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale Onsekiz Mart
 University, metinciftci@comu.edu.tr

Arş. Gör. Hakan TAFRAN, <https://orcid.org/0000-0002-9418-4351>,
 Kayseri Erciyes Üniversitesi / Kayseri Erciyes University,
tafran@erciyes.edu.tr

Dr. Süleyman ALTIN, <https://orcid.org/0000-0001-7907-4763>,
mslymnltn@gmail.com

Öğr. Gör. Dr. Halit TAYLAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi /
 Çanakkale Onsekiz Mart University, halittaylan@comu.edu.tr

Yayın Kurulu/ Editorial Board

Prof. Dr. Nimetullah AKIN, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR*
 Prof. Dr. Saim YILMAZ, *Sakarya Üniversitesi, TR*
 Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR*
 Prof. Dr. Tuba IŞIK, *Humboldt-Universität, TR*
 Doç. Dr. Abdullah ALPEREN, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR*
 Dr. Öğr. Üyesi O. Murat DENİZ, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi TR*
 Doç. Dr. Bilal TAŞKIN, *İstanbul Medeniyet Üniversitesi, TR*

Danışma Kurulu/ Advisory Board

Prof. Dr. İbrahim KESKİN, *Bursa Uludağ Üniversitesi*
 Prof. Dr. Saadet MAYDAER, *Bursa Uludağ Üniversitesi*
 Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ, *Kocaeli Üniversitesi*
 Doç. Dr. M. Emin KIZILAY, *Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi*
 Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİR, *Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*

İletişim / Corresponding Adress

Dr. Fatmanur DİKMEN, Editör,
 Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı,
 Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
 Tel: 0286-2180018 (dahili: 29181)
 Faks: 0286-2180538
 E-posta: ifd@comu.edu.tr
 Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

Mizanpaj

Muhammet Emin EFE

Kilitbahir, yılda iki kez elektronik ortamda yayınlanan uluslararası ve hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.

Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 176. sayfada yer almaktadır.

Kilitbahir teoloji alanında Türkçe, İngilizce ve Arapça özgün araştırma makalelerini yayınlarak ulusal ve uluslararası düzeyde bilgi paylaşımına katkıda bulunmayı amaçlar. Makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Kilitbahir, Creative Commons Atf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Çalışmalar CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Kilitbahir aims to contribute to sharing knowledge at national and international levels by publishing original research articles in Turkish, English, Arabic in the fields of theology. Kilitbahir does not charge any article submission, processing charges, or printing charges from the authors. Kilitbahir uses a double-anonymized review fulfilled by at least two reviewers. Kilitbahir is licensed by Creative Commons Attribution Non Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) licence. Articles licensed under the CC BY-NC.

Dizinler



<https://kanalregister.hkdir.no/publiseringsskanal/erihplus/periodical/info.action?id=508559>



<https://www.rootindexing.com/journal/kilitbahir-Kilitbahir/>



<https://www.acarindex.com/journals/kilitbahir-1297>



<https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=dergi-sayfasi&ID=1939>

İçindekiler

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

- İslam'ın Doğduğu Dönemde Toplumsal Yapıda Mevâlî** 1-18
Mawālî in the Social Structure at the Advent of Islam
Hacı Mehmet ALTUNTAŞ
- Abdulkâhir el-Bağdâdî'de İstidlâl Türleri ve İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib Yöntemi** 19-33
Types of Istidlâl in 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî and the Method of Istidlâl bi al-Shâhid 'alâ al-Ghâ'ib
Muhammed Selim DURUMLU
- Katılım Bankalarında Uygulanan Murâbaha Sözleşmesinde Riskin Ortaya Çıkışı** 34-49
The Emergence of Risk in Murâbaha Contracts Applied in Participation Banks
Kübra ERTÜRK
- Fürû-ı Fıkıh Delillerinin Karşılaştırılması: Zemahşerî'nin Ruûsü'l-mesâil Örneği*** 50-62
A Comparison of The Evidences of Furû' al-Fiqh: The Case of Ruûsü'l-masâil by Zamakhsharî
*Yasin ERDEN***
- Arapçanın Sekülerleştirilmesi ve Ulus İnşası: Satı el-Husri, Lüvis Şeyho, Arsuzi ve Züreyk'in Dil Politikaları** 63-84
Secularization of Arabic and Nation Building: The Language Policies of Sati al-Husri, Luvis Shaykho, Arsuzi, and Zurayk
Ramazan ÖNAL
Ahmet ŞEN
Mehmet Davut ÇOŞTU
Erdoğan DEMİR
- كتاب علل الوقوف للسجائوندي أنموذجا- معرفة الوقوف القبيحة وأثرها في تفسير القرآن الكريم** 85-99
Vakf-ı Kabîhleri Bilmenin Kur'an-ı Kerim Tefsirine Etkisi -Secâvendî'nin İlelü'l-Vukûf Kitabı Örneği-
The Effect of Knowing Waqf Kabih on The Interpretation of The Quran -An Example of Imam Secavendî's Book of İlelü'l-Vukûf-
Souleymane OUEDRAOGO
- Neo-Necdiyye ve Anarşizm: Siyasi Otorite, Bireysel Özgürlük ve Toplumsal Düzen Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz** 100-114
Neo-Najdism and Anarchism: A Comparative Analysis on Political Authority, Individual Freedom, and Social Order
Emrah UZUN
- Kur'ân'ın Belâgat Penceresinden Mülk Sûresi** 115-130
Sûrat al-Mulk from the Perspective of Qur'ânic Eloquence
Cemal SANDIKCI

Emevî Devleti ile Bizans İmparatorluğu Arasındaki Haberleşme ve İstihbarat Faaliyetlerinde Elçilerin İşlevi **131-145**

The Role of Envoys in Communication and Intelligence Activities Between The Umayyad Caliphate and The Byzantine Empire

Mustafa ÖZBAKIR

İmam Hatip Ortaokullarında Yönetimsel Sorunlar ve Önerilen Çözüm Stratejileri (Aydın İli Örneği) **146-172**

Management Issues in Imam Hatip Secondary Schools and Proposed Solution Strategies (Aydın Province Case Study)

Yakup KAYA

KİTAP İNCELEMELERİ

The Biblical Trinity: Encountering the Father, Son, and Holy Spirit in Scripture (Kitap İncelemesi) **174-175**

Hassan Usman DINGYADI

Araştırma Makaleleri

İslam'ın Doğduğu Dönemde Toplumsal Yapıda Mevâlî*

Mawālî in the Social Structure at the Advent of Islam

Hacı Mehmet ALTUNTAŞ**

Öz

Bu makale, İslam'ın doğduğu dönem ve ortamda, Arap kabile yapısı içindeki mevâlî olgusunu ve bunun ortaya çıkış mekanizmalarını incelemektedir. Çalışmanın temel tezi, söz konusu dönemde mevâlî kurumunun şekillenmesindeki ve işleyişindeki ana saikin, birey ve toplulukların karşı karşıya kaldığı yaygın güvenlik problemi olduğu yönündedir. Araştırma, Hicaz bölgesinde yaygın olan civâr (korunma veya sığınma), hilf (ittifak) ve azatlık (kölelerin özgürleştirilmesiyle oluşan velâ ilişkileri) gibi temel himaye ve entegrasyon mekanizmalarını analiz etmektedir. Bulgular, bu pratiklerin genellikle mevcut güç ilişkileri üzerine kurulu kritik güvenlik sözleşmeleri gibi işlev gördüğünü, dağınık kabile yapısı içindeki kabile dışı veya savunmasız unsurlar için hayatta kalma ve toplumsal düzene katılım açısından hayati araçlar sağladığını ortaya koymaktadır. Bu dönem, sürekli çatışma, yağma ve kan davalarıyla karakterize edilmiş, güçlü akrabalık ağları dışındaki bireyleri son derece savunmasız bırakmıştır. Makale ayrıca, bu himaye sistemlerinin Hz. Peygamber rehberliğinde erken İslam döneminde geçirdiği önemli dönüşümü ele almaktadır. Bu dönüşümün, katı nesep temelli dayanışmadan inanç temelli eşitliğe doğru bilinçli bir kaymayı vurgulayarak, dış tehditlere ve iç anlaşmazlıklara karşı toplu güvenlik için merkezi bir otorite kurmayı hedeflediği gösterilmektedir. Çalışma Klasik İslam tarihi kaynakları, siyer, megâzî, tefsir ve edebiyat literatürüne dayanarak ve modern araştırmalarla desteklenerek, mevâlî kavramı üzerine mevcut literatüre spesifik bir katkı sunmaktadır. Çoğu araştırma genellikle İslam fetihleri sonrası Arap olmayan kitlelerin Müslüman topluma entegrasyonuna odaklanırken, bu makale mevâlî statüsünün kökenlerini ve erken dönem gelişimini, Arap kabile yapısı içindeki güvenlik ve entegrasyon ihtiyaçlarına bir yanıt olarak belirgin bir şekilde vurgulamaktadır.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, Mevâlî, Civâr, Hilf, Câhiliye.

Abstract

This article examines the phenomenon of the Mawālî within the Arab tribal structure during the period and context of the advent of Islam, and the mechanisms through which this status emerged. The central thesis posits that the primary impetus behind the formation and functioning of the Mawālî institution in this era was the pervasive security challenge confronting individuals and communities. The study analyzes key patronage and integration mechanisms prevalent in the Hijaz region, including civâr (protection or asylum), hilf (alliance), and emancipation (of slaves, leading to walâ' relationships). Findings reveal that these practices served as critical security contracts, often predicated on existing power relations, providing vital means for survival and social integration for non-tribal or vulnerable elements within the fragmented tribal landscape of the Jâhiliyyah. This period was characterized by constant conflict, raids, and blood feuds, rendering individuals outside strong kinship networks highly vulnerable. The article further discusses the significant transformation these systems underwent in the early Islamic period under the guidance of the Prophet Muhammad, emphasizing a conscious shift

* Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN'ın danışmanlığında hazırlanan ve 2021'de tamamlanan "Cahiliye Çağından Hz. Peygamber'in Vefatına Kadar Olan İslâmî Dönemde Kan Davası" başlıklı doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, hmaltuntas@adu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7968-2101, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 03/07/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 18/09/2025, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2025.

towards a community bound by faith-based equality, moving away from rigid kinship solidarity, and establishing a central authority for collective security against external threats and internal disputes. Drawing upon classical Islamic historical sources, *sıra*, *maghâzî*, *tafsîr*, and *adab* literature, complemented by modern scholarly research, this study offers a specific contribution to the existing literature on the Mawâlî concept. While much research often focuses on the integration of non-Arab populations into the Muslim community after the Islamic conquests, this article distinctively highlights the origins and early development of Mawâlî status as a response to internal security and integration needs within the pre-existing Arab tribal framework.

Keywords: Islamic History, Mawâlî, Civâr, Hîlf, Jâhiliyyah.

Giriş

Bu makale, İslam'ın doğuş dönemindeki (Yakın Câhiliye ve İslam'ın erken dönemi) Arap kabile yapısı içerisinde mevâlî statüsünün ortaya çıkışında etkili olan temel saikin güvenlik problemi olduğunu ileri sürmektedir. Çalışma, bu tezi kanıtlamak amacıyla, birey ve toplulukların güçlü kabileler veya fertler nezdinde himaye veya entegrasyon arayışının somutlaşmış halleri olan civâr (جوار-korunma/sığınma antlaşmaları), hîlf (حلف-ittifak antlaşmaları) ve kölelerin azat edilmesi (itq-عتق) sonucu oluşan mevlâlık ilişkisi mekanizmalarını Mekke, Medine ve çevresi (Hicaz) özelinde analiz etmektedir. Bu mekanizmaların, dönemin çatışma ve kan davası ortamında hayatta kalma ve toplumsal düzene eklenme çabasının bir sonucu olduğu vurgulanacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber dönemiyle câhiliye çağı konu bağlamında karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Böylece Hz. Peygamber'in hedeflediği ve inşa etmeye çalıştığı toplumsal yapıyı anlama yönünde bir çabaya da girilmiş olmaktadır.

Araştırma, klasik İslam tarihi, siyer, megâzî, tefsir ve edebiyat kaynakları gibi birincil metinlere dayanmaktadır. Başlıca kaynaklar arasında İbn Hişâm'ın *es-Siretü'n-Nebeviyye*'si, Taberî'nin *Tarih'i*, Vâkıdî'nin *el-Megâzî*'si ve lügat eserleri (*Lisânü'l-Arab*, *Tâcu'l-Arûs*) yer almaktadır. Klasik kaynaklardan elde edilen bilgiler, Ella Landau-Tasseron, W. Robertson Smith gibi konunun batıdaki önde gelen araştırmacılarının ve Adnan Demircan, Mahmûd Mikdad gibi doğu dünyasındaki ilim adamlarının erken dönem Arap toplum yapısı ve himaye sistemleri üzerine yaptıkları modern çalışmalarla desteklenmekte, sosyolojik yaklaşımlar ışığında yorumlanmaktadır. Çalışmanın coğrafi kapsamı, ilgili kaynakların yoğunluğu ve konunun İslam'ın doğuş ortamıyla doğrudan bağlantısı nedeniyle Hicaz bölgesiyle sınırlıdır.¹

İslam'ın doğduğu dönem ve coğrafyada toplumsal yapı temel olarak kabile eksenli bir düzene sahipti. Kabile toplulukları içerisinde grupların *sarîh*² (asil) üyelerine ek olarak iki farklı gruptan, köleler ve bağımlı kişiler olmak üzere, oldukça farklı sınıflardan fertler yer almaktaydı. Bunlardan, bağımlı olarak ifade ettiğimiz “*mevâlî*” topluluğu, farklı değerlendirme ve tasnifler olmakla birlikte,³ kendi içerisinde iki kısımda değerlendirilmekteydi. Birinci grubu kölelikten azat edilen ve hür olarak yaşayan eski köleler

¹ Cahiliye dönemi velâ uygulamalarının geniş bir değerlendirmesi için bakınız: Mahmûd Mikdad, *el-Mevâlî ve nizâmü'l-vela mine'l-cahiliyye ila evahiri'l-asrî'l-Ümevi*. (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1988). Hz. Peygamber dönemi uygulamaları için ayrılan bölümü için bakınız: Erkoç, Murat. “İlk Dönem Arap Toplumunda Mevali Anlayışı”. *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* VII/25 (2020), 170-183.

² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1993), 2/509; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-Hidâye, 1984), 6/533.

³ Ihsan Nass, *el-Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fi's-şî'ri'l-Ümeviyye* (Beyrut: Darü'l-Yakaza, 1964), 509.

oluştururken, ikinci grubu ise hür Araplar oluşturmaktaydılar. Bu kimseler kabile liderinin ya da etkili kabile üyelerinin koruması altında yaşayan bireylerdi.⁴ Hak ve hukuk bakımından kabilenin asil üyesi ile *mevlâsı* arasında farklar vardı. Savunma ve saldırı durumlarında kabileyle birlikte savaşmak durumunda olan anlaşmalılar hiçbir zaman kabilenin asil üyesi ile bir tutulmazlardı ve kimi zaman rahatsız edici ayrımcılıklara bile maruz kalırlardı. Söz gelimi onların diyeti sarıh kabile üyesinin diyetinin yarısı kadardı.⁵ Ayrıca asil kabile üyelerinden birisinin öldürdüğü mevaliden bir şahıs için intikam olarak asil kimsenin öldürülmesi yerine kan parası alınması tercih edilmekteydi.⁶

Topluluğa sonradan dahil olan üyeler, gerek zayıflıkları dolayısıyla farklı bir kabilenin kolu olarak topluluk halinde gerekse bireyler olarak kabileye dahil olsunlar, her durumda kendi topluluklarıyla olan geleneksel dayanışma ilişkileri kesilmektedir. Nesep olarak farklı olsalar da artık elde ettikleri hak ve sorumluluklar bakımından yeni topluluğun üyesi olarak yaşamaktadırlar. Ancak dahil oldukları yeni toplumun fertlerinden asla üstün bir yer elde edemezler, onlarla eşit sayılmazlardı.⁷ Hilf anlaşmasıyla bir arada yaşamaya başlayan kimselerin zamanla birbirlerine karışıp aynı ortak isimle anıldıkları görülse de esas olan topluluğa anlaşma yoluyla katılan kimselerin asil üyelerden ayrı tutulmaları idi. Gerek topluluk olsun gerek birey olsun topluluğa katılanların kendi aidiyetlerini korumaları beklenirdi. Zamanla tam olarak farklı toplulukların kaynaşıp tek yapı halini almaları görülse de beklentileri bu değildi.⁸ Gerek azat edilmeleri yoluyla gerekse farklı anlaşmalarla toplumun bünyesinde onlarla bir arada yaşayan ama herhangi bir şekilde anlaşma yapmamış kimselerin varlığı da söz konusu idi. Bağımlı ve anlaşmalı birey ve toplulukların birbirlerine karşı kabile hukukunun belirlediği sorumluluklar bu nevi bitişik yaşayanlar için söz konusu değildi.⁹

İslam öncesinde kabilelerin ve fertlerin *hulf* ve *civâr*¹⁰ uygulamalarıyla çok farklı alanlarda kazanımlar elde ettiklerini görüyoruz. Bu uygulamalar asıl olarak kabile düzeninin bir parçası ve onun bir enstrümanı olsalar da dar topluluk dayanışmasını aşan daha çok dışarıya açılımcı ve farklı toplum kesimlerinin bir arada yaşamalarına olanak veren bir mahiyete sahipti. Asıl öncelikleri kişi ve toplulukların can ve mal güvenliklerini garanti altına almak olan bu anlaşmaların geniş kapsamda bir şehrin ve bölgenin gelişmesine ve kalkınmasına olanak sağladığına en güzel örnek Mekke'dir. Mekke düzeni büyük ölçüde kendi içerisindeki hilf anlaşmaları ve civar bölgelerdeki kabilelerle yapılan çeşitli anlaşmaların sağladığı imkanlardan faydalanarak varlığını sürdürmüş ve güçlü kalabilmiştir.¹¹

İslam öncesi Arap kabile yapısında anlaşmalarla, daha çok güvenlik ve saldırılara karşı koymak, karşılık olarak yeni saldırılar gerçekleştirmek bağlamında oluşan birliktelikler temelde üç farklı nitelikte değerlendirilmektedir. Bunlardan birincisi, geçici bir süre için savaş, ticaret ve benzeri hedeflerle yapılan anlaşmalı birlikteliklerdir. İkincisi, eşit seviyede

⁴ W. Robertson Smith - Ignác Goldziher, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, ed. Stanley Arthur Cook (London: A. and C. Black, 1907), 48.

⁵ Nass, *el-'Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fi'ş-şî'ri'l-Ümeviyye*, 66.

⁶ Ella Landau-Tasseron, "The Status of Allies in Pre-Islamic and Early Islamic Arabian Society", *Islamic Law and Society* 13/1 (2006), 26.

⁷ İbn Haldûn Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî, *Tarih İbn Haldûn* (Beyrut: Dar el-Fikr, 2001), 1/169.

⁸ Landau-Tasseron, "The Status of Allies in Pre-Islamic and Early Islamic Arabian Society", 8-9.

⁹ Ella Landau-Tasseron, "Alliances among the Arabs", *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes* 26/1 (2005), 154.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/153.

¹¹ Mahmood Ibrahim, "Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca", *International Journal of Middle East Studies* 14/3 (1982), 336, 346.

güce ve değere sahip olanlar ya da birbirlerine yakın olan topluluklar arasında uzun süreli olarak devam etmek üzere yapılan anlaşmalarla oluşan birlikteliklerdir. Bir diğeri ise bir anlamda sığınma olarak da değerlendirilebilecek olan civâr, velâ ve benzeri bağımlılık anlaşmaları olarak değerlendirilen birlikteliklerdir.¹²

1. Civâr Mevlâlığı

Çeşitli nedenlerle kişilerin korunma talebinde bulunma durumlarına isticâre denirken koruma altına giren kişilere câr denilmektedir.¹³ Kişinin kendi kabilesi dahilinde de olsa, adam öldürme ve benzeri suçları işlemesi durumunda, onun suçunun tolere edilmesi beklenmezdi. Genellikle kendi topluluğundan birisini öldüren kişinin kabilesiyle ilişkisi kesilir ve başka topluluklara sığınması söz konusu olurdu. Aynı şekilde farklı bir kabilede de olsa adam öldüren kişi öldürüleceği düşüncesiyle kaçıp başka topluluklara sığınabiliyordu.¹⁴ Diğer yandan kişinin kendi kabilesinden dışlanmasını gerektirecek davranışlarda bulunması, örneğin sürekli zevk ve eğlence peşinde sefih bir hayat yaşamayı tercih etmesi gibi durumlarda da kabilesiyle ilişkisinin kesildiği ilan edilirdi. Bu kimseler de korunma isteğiyle başka kabilelere başvurduğunda ekseriyetle korunma imkânı bulurlardı. Aynı şekilde birey ya da toplulukların daha başka nedenlerle de korunma talebinde bulundukları vaki olmaktaydı. Zayıf düşen ve kendi güçleriyle güven içerisinde yaşamlarını sürdüremeyecek durumda olan zayıf topluluklar daha güçlü bir kabileye sığınabilmekteydi. Yine bireysel sığınma durumlarından bir tanesi de evlilik yoluyla gerçekleşirdi. Kişi bir kabilede evlenir ve onların içinde kalırsa onun statüsü de civâr ilişkisi olarak değerlendiriliyordu. Benzer bir durum ise anne ve babaları farklı kabilelerden olan kimseler için söz konusu olmaktaydı. Eğer anne eşinin kabilesiyle değil de kendi kabilesiyle yaşıyorsa onun çocukları için de benzer prosedür geçerli olmaktaydı.¹⁵

Geleneksel anlayışa göre herhangi bir kişi bir kimsenin yaşam alanına girdiğinde, onun babasının ya da başka bir yakınının mezarının başında durduğunda, kişinin çadırına boş zamanında bile olsa sığındığında ve misafir olup yemeğini paylaşması durumunda koruma alır, kendisine dokunulmazdı. Bu durum ayrıca şifahen etrafa ilan edilir ve sığınmacı alan kişi kan davası nedeniyle kaçmışsa onun peşinde olanlara karşı korunurdu. Koruma veren kendi canı pahasına bile olsa yükümlülüğünü yerine getirmek durumundaydı. Normal şartlarda bir yabancıнын mal ve canını kendileri için mubah gören bedeviler için misafirperverlik çok farklı bir yere sahipti. Tek başına da olsa bir kişi ya da topluluğa misafir olarak gelen kişi dokunulmazdı. Ona karşı olabildiğince cömert ve hürmetli davranılırdı. Korunma amacıyla gelen kişi de buna benzer şekilde karşılanmaktadır. Farklı durumda tutsak olarak ele geçirip köle olarak kullanılabilecek bir şahıs koruma talebiyle geldiğinde, uğruna ölümün göze alındığı misafir olmaktadır.¹⁶

Koruma altına giren ve koruyucu arasındaki ilişki farklı şartlara göre değişiklik gösteren bir tabiata sahiptir. Kimi zaman tamamıyla geçici bir koruma ilişkisi kurulurken kimi zaman

¹² Andrew Marsham, *The Ritual of Accession in Early Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), 28.

¹³ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 10/477-481; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/153-156.

¹⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Mesâ'il ve'l-ecvibe fi'l-Hadîs Ve'tefsîr* (Şam: Dar-u İbn-i Kesir li't-Tabâa li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1990), 1/107.

¹⁵ William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institutions. New Edition Revised Throughout by the Author* (London: a. And Ch. Black, 1901), 50; Michael James Langley Hardy, *Blood Feuds and the Payment of Blood Money in the Middle East*, 1963, 20.

¹⁶ Nass, *el-'Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fi'ş-şî'ri'l-Ümeviyye*, 86.

durum, geçerliliği zamana bağlı olmaksızın sürgit devam eden ve hatta miras yoluyla evlatlara da geçen bir hal alabilmekteydi. Bazı durumlarda koruma veren kişi koruması altında olanla uzun zaman içerisinde akrabalık ilişkisi içerisine girmiş olsa bile ilişkisini kesme eğilimine girebilmektedir. Cîvâr kurumunun işlemesi ilişkinin topluluğa ilan edilmesiyle başlarken aynı şekilde sonlandırılması da ilanla gerçekleştirilmektedir.¹⁷

İşleyiş ve kapsam bakımından cîvâr uygulamasının sınırlı olduğu görülmektedir. Kendisine cîvâr hakkı verilen kişinin koruma verenin dahil olduğu toplulukla ilişkisi çoğunlukla geçici olmaktadır. Bu kimseler toplumun bir ferdi olmaktan çok o toplumdan yardım alan misafir olarak değerlendirilirler. Câr kendisine güvence veren kişiyle aynı durumu paylaşır, bu güvenin verdiği rahatlığı yaşar.¹⁸ İlan edilerek topluma duyurulan cîvâr ilişkisi tarafların isteğiyle sonlanabilmekteydi. Bu yönüyle de her ne şartta olursa olsun devam eden bir anlaşma değildir. Tâif dönüşü Mekke'de müşriklerin kendisini öldüreceğinden endişe eden Hz. Peygamber'in koruma isteğine olumlu cevap veren Mut'im b. Adî'nin bunu ilan edip koruma vermesi o dönem için bu uygulamanın sağladığı katkıları göstermesi yönünden değerlidir.¹⁹

Cîvâr kurumunun işleyişi bakımından *Ficâr savaşları*²⁰ bağlamında bizlere ulaşan bilgiler oldukça değerlidir. Benî Kinâne ve Benî Kays arasındaki anlaşmazlıkların sebep olduğu ama anlaşmalı olmaları nedeniyle Kureyş kabilesinin de dahil olduğu bu savaşın çıkış sebebi cîvâr verme bağlamında gelişen tartışmalar ve neticesindeki öldürme olaylarıdır. Rivayetlerde aktarıldığına göre Harb b. Ümeyye, Berrâd b. Kays'a Mekke'de koruma vermiştir. Onun koruması altındayken Berrad, Hüdeyl kabilesinden Haris adındaki bir şahsı öldürmüştür. Bu durumda Harb b. Ümeyye, Berrad'a verdiği korumayı (cîvârı) kaldırmış ve arkasından Berrad, Numan b. Münzir'e katılmıştır. Sonrasında Numan b. Münzir'in kervanı için verilecek/verilen cîvârla ilgili olarak gelişen olaylarda Berrad tekrar bir öldürme olayına karışır ve savaş patlak verir.²¹ Aktarılanlardan cîvâr ilişkisini değerlendirdiğimizde verilen korumanın bazı şartlara bağlı olduğu, koruma veren kişinin istediğinde koruma altında olanı korumasından çıkarabileceği görülmektedir.

Bir kabileye ya da kişiye sığınan şahısla girilen "cîvâr" ilişkisi oldukça ciddi şekilde gerçekleştirilen sözleşme ve yeminle başlatılmaktaydı. Bu nedenle "câr" yerine yeminleşmekten mülhem olarak "halîf" ya da "hilf" (çoğulu "hulefa" ve "ahlaf") da denilmektedir.²² Sözleşme için yapılan yeminin, "kasâme"²³ olarak adlandırılan dini bir ritüelle tanrı adı anılarak yapılmaktaydı. Sözleşmede kan motifinin de önemli bir yeri olduğu görülmüyor. Kişi açısından bu anlaşmaların kapsamı farklı şekillerde değerlendirilebilse de asıl

¹⁷ Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institutions. New Edition Revised Throughout by the Author*, 51.

¹⁸ Akira Goto, "An Aspect of Arab Society of the Early Seventh Century", *Orient* 12 (1976), 77.

¹⁹ Ahmet Önkal, "Cîvâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Şubat 2023).

²⁰ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), 2/184-187; Ella Landau-Tasseron, "The Sinful Wars, Religious, Social, and Historical Aspects of Hurûb al-Fijâr", (1986), 37-59.

²¹ İbn Vazıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer el-Ya'kübi, *Tarihü'l-Ya'kübi* (Beyrut, 2010), 1/337.

²² ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 23/158; Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institutions. New Edition Revised Throughout by the Author*, 54.

²³ Ali Bardakoğlu, "Kasâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Şubat 2023).

olarak yapılan sözleşmeyle kabilesi tarafından dışlanarak korunmasız bırakılan kişi kendisine koruma verenin evladı sayılır ve diğer kabile fertleriyle birlikte korunma imkânı elde ederdi.²⁴

Hiz. Peygamber'in Medine toplumu için akdettiği sözleşme kendisine civâr verilen kişinin bu ilişkiyi sonlandıracak bir suç işlemediği sürece civâr veren kişiyle aynı haklara sahip olduğunu açık şekilde tasdik ediyor. Yine aynı belgede kadınlara civâr verilebilmesi için onun ailesinin izninin olmasını şart koştuğunu görmekteyiz.²⁵ Farklı topluluklardan kişilere koruma verme geleneğinin Hiz. Peygamber'in Medine'de kurduğu yeni düzende de devam ettiği görülmektedir. Topluluğa dahil gruplar ve genel olarak bütün fertler koruma verme hakkına sahiptiler.²⁶ Kureyş'le olan düşmanlık dolayısıyla Medine toplumundan herhangi birisinin Kureyşlilerden (topluluğun düşmanı olan kimselere) olan bireye koruma vermesi yasaklanmaktadır. Kadınlara koruma verilmesi için aile izninin gerekliliği de sayılmazsa yeni kurulan İslâmî düzende civâr kurumunda büyük bir değişiklik gözlenmez.²⁷

Tevbe sûresinin 6. ayeti, öncesi ve sonrasında müşriklerin inanışları üzerinde kaldıkları sürece onlara saldırılacağını ve görüldükleri yerde öldürülmelerini emreden ifadeler yer alıyor. Haram aylar çıkıncaya kadar kendilerine süre verilen bu müşriklerden anlaşmalı olunanlara ise yapılan anlaşmanın bitimine kadar süre verildiği belirtilirken ilginç bir şekilde 6. ayet civâr isteyerek Müslümanlara yaklaşan kişiye dokunulmazlık verilmesini önermektedir. Açıkça ayetin geleneksel civâr uygulamasını dini amaçlar dahilinde sürdürdüğünü görmekteyiz. Buna göre civâr verilen kimse belirli bir süre Müslümanların arasında güvenlik içerisinde kalacak, Müslümanlık hakkında bilgi edinecek ve güvenlik içerisinde gitmek istediği yere ulaşması için kendisine yol verilecektir.²⁸

2. Hilf Mevlâlığı

Civâr geleneği sığınma ve korunmayı esas alan örfi bir sözleşme ve daha çok koruma verenin sorumluluk altına girdiği bir uygulama iken, hilf uygulaması biraz daha farklı değerlendirilmektedir. Civâr ilişkisi hilf²⁹ uygulamasına nazaran biraz daha bireysel düzeyde ve sığınma amaçlı uygulanmaktadır. Hilf daha çok topluluklar arasında akdedilen kurumsal bir anlaşma görüntüsü sunmaktadır.³⁰ Bu anlaşma bazen iki ya da daha fazla kabile arasında olurken bazen de farklı kabilelerden bir topluluğun başka bir kabileyle yaptığı anlaşma şeklinde gerçekleşebilmekteydi.

Bölgede yaşayan kabilelerin birbirlerine karşı bakış açılarını göz önüne aldığımızda farklı düzenleme ve uygulamalar olmaksızın onların yaşadıkları bölgelerde yaşamın sürdürülebilmesinin imkânsız olduğu sonucuna varabiliriz. Kendisi dışında her şeyi düşman

²⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sa'îd b. Sinân el-Hafâcî el-Halebî İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-Fesâhe* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1982), 1/53; Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institutions. New Edition Revised Throughout by the Author*, 54.

²⁵ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 2/145; Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani Ebû Davud, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 518.

²⁶ Muhammad Hamidullah, *The First Written Constitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet* (Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1975), 12.

²⁷ Julius Wellhausen, "Muhammad's Constitution Of Medina", *Mohammed en de Joden te Medina*, 1975, 131; Ayrıca bk. Arafat Madi Shoukri, *Refugee Status in Islam: Concepts of Protection in Islamic Tradition and International Law* (I.B. Tauris & Co Ltd, 2011).

²⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân* (Daru Hicr, 2001), 11/346-348.

²⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa* (Beyrut, 2001), 5/44; Nadir Özkuyumcu, "HİLF", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Şubat 2023).

³⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1980), 4/370.

gören ve başkalarına saldırmayı geçim aracı olarak değerlendiren bir yapının bazı araçlarla sınırlandırılması elzemdi. Bu sınırlandırmalar hilf müessesesi aracılığıyla gerçekleşen denge düzeniyle mümkün olmaktadır. Birçok farklı neden ve amaç için gerçekleşen bu anlaşmaların birbirlerinden farklı uygulama şekilleri mevcuttu. Kabileler arası rekabet ve kan davaları da hilf anlaşmalarının yapılmasının nedenleri arasında yer almaktadır.³¹

Hilf uygulaması, tarafların kemiyeti ve keyfiyeti bakımından geniş bir kapsama sahiptir. Cahiliye Arapları kişiler arasında hilfler akdedip bunu etrafa duyururken aynı şekilde sayıları farklılaşan akraba toplulukları ve kabilelerin de farklı topluluk ve kabilelerle anlaşmalar yapıp bunları ilan ettikleri görülüyor. Ayrıca birey ve toplulukların kendi aralarında yaptıkları anlaşmalardan başka iki ya da daha fazla kabile kütlelerini bağlayan anlaşmalar da yapılıyordu.³² Saldırlara karşı ortak savunma, savaşa ortak katılım ve kimi zaman saldırmazlık gibi konular bu anlaşmaların gayesini³³ oluştururken bazen ekonomik ve başkaca amaçlar için de anlaşmaların yapıldığı görülmektedir. Bu anlaşmalar yapılış amaçlarının gereklerine göre sınırlı zaman dilimlerinde geçerli olabildikleri gibi uzun zaman aralıklarında geçerli anlaşmalar da olabilmekteydi.³⁴ Mekke ve civarında yaşayan kabilelerin güvenlik amacıyla ortaklaşa vardıkları anlaşma bunlardan bir tanesidir. Tarihçiler arasında ismi üzerinde yapılan spekülasyonlarla anlaşmalı toplulukların Arap olmadıkları ileri sürülmüş olsa da görülen o ki *Ehâbîş*³⁵ anlaşmasının Arap toplumsal/siyasal yaşamının geleneği içerisinde yer alan hilf uygulaması olduğu görülüyor. Bu anlaşma dolayısıyla ki Kureyş'in katıldığı çatışma ve savaşlarda bu topluluklar da hazır bulunmuşlardır. Kureyş'in Hz. Peygamber'e karşı mücadelesinde de onların aktif desteklerine şahitlik ediyoruz. Uhud Savaşı'nda Kureyş'le beraber savaşa katıldıkları görülüyor.³⁶

Civâr ilişkisinde olduğu gibi zayıf düşmüş, korunma ihtiyacı olan bir kabile ya da topluluğun daha güçlü bir kabileye gelerek onun tarafından güvenceye alınması şeklinde gerçekleşen anlaşmalar da söz konusuydu. Zayıf kabilelerin kendi başlarına saldırılardan korunmaları, varlıklarını sürdürmeleri mümkün değildi ve daha güçlü kabilelerle anlaşmalar yaparak hayatta kalmak durumundaydılar. Zira güçlü anlaşması bulunmayan küçük kabilelere saldırılmasının önünde hiçbir engel yoktu.³⁷ Bu durumda yapılan anlaşma eşitler arasında olmayıp daha çok küçük olanın bir nevi büyük olana katılımı şeklinde gerçekleşebiliyordu. Pozisyon olarak korunma talebiyle gelen topluluk alt bir sınıf olarak değerlendirilmekte asla anlaşma yaptığı kabileyle aynı konumda değerlendirilmemektedir. Zaman içerisinde küçük grup kendi bağlı bulunduğu ana gövdeden uzaklaşıp içinde yer aldığı kabileyle bütünleşip kendi ayrı kimliğini yitirebilmektedir. Arap toplumunda yaygın olan bu tür hilf ile bazen bir kabilenin çok farklı kabilelerden grupları içine alıp onları bünyesinde erittiği, birleşik kabile diyebileceğimiz toplulukların olduğu görülebilmekteydi. Bu durumda

³¹ Adnan Demircan, *İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Arap- Mevali İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 18.

³² Landau-Tasseron, "Alliances among the Arabs", 147.

³³ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/105.

³⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 4/372.

³⁵ Mehmet Ali Kapar, "Ehâbîş", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Şubat 2023).

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *es-Siretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2004), 1/235; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî el-Vâkîdî, *el-Megâzî* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984), 1/203; Yaşar Çelikkol, *İslâm öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 134-140.

³⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 4/373.

ana kabile gövdesine ait üyelerle sonradan kabileye iltihak edenlerin hukuk olarak eşitlendiklerini görmekteyiz.³⁸

Her konuda eşit hak ve sorumluluklara sahip olmak üzere iki farklı kabilenin kendi güvenlikleri için savaş durumlarında yaptıkları geçici bir hilf türü de bulunuyor. Kabilelerin birleşmeleri hem savunma hem de saldırı durumlarında ortak hareket etmek üzere kendi yaşam bölgelerinde hem kendi canları hem de sahip oldukları şeylerin güvenliğini sağlamak üzere idi. Kimi zaman çok ani durumlarda gelişen savaşlar için gerçekleşen bu anlaşmalar çatışmaların sonlanması ile geçerliliklerini yitirmekteydi. Geçici bir zaman dilimi için akdedilen anlaşmalardan farklı olarak kalıcı hilfler de vardı. Her ne kadar taraflardan birinin istediğinde ayrılması mümkün olan anlaşmalar olsa da bunlar için başlangıçta bir zaman sınırlaması söz konusu değildir. Bu tür anlaşmalar dışarıdan gelecek tehlikeye karşı korunmayı garanti ederken karşı saldırılar için de güç birliğini garanti ediyordu. Ayrıca kabile üyeleri daha geniş bir alanda güvenlik içinde hareket etme olanağına kavuşuyordu.³⁹ Kureyş'in gerçekleştirdiği Ehâbîş hilfi dayanışma için yapılan ittifaklardandır. Abdümenât b. Kinâne, Huzâa'dan Benî Mustalik, Hevn b. Huzeyme kendileriyle anlaşma yapılanlardandır.⁴⁰ Abdümenâf b. Kusay kabilesini güçlendirdiğinde Huzâa ve Hâris b. Abdümenât b. Kinâne'nin talepleri üzerine onlarla hilf yaparak güçlerini birleştirdi. Bu anlaşma Kâbe'ye el sürülerek Allah adına yapılan yeminle başta katl olmak üzere Mekke'de haram bölgenin ve Haram ayların hürmetini gözetmek üzere gerçekleşti.⁴¹ Ehâbîş ittifakında önemli bir husus yine diyet paralarının (التعاقل) ortaklaşa ödenmesi noktasında anlaşılmasıdır.⁴²

Kabilelerin kendi alt kolları arasında da hilfler gerçekleştirilmekteydi.⁴³ Bu bağlamda Kureyş'in İslam öncesi akdettiği önemli üç sözleşme tarihçiler tarafından kaydedilmiştir. Bunlar: *Hilfû'l-mutayyebîn*, *Hilfû'l-ahlâf*⁴⁴ ve *Hilfû'l-fudûl*'dür.⁴⁵ İlk iki hilf Kureyş'in atası Kusay b. Kîlab'ın Mekke idaresi ve hizmetleri için evlatları arasında yaptığı taksim konusunda daha sonra baş gösteren anlaşmazlık üzerine girilecek çatışmanın öncesinde savaş durumunda her ne olursa olsun birbirlerini terk etmeyecekleri, birlikte savaşacakları üzerine ant içerek gerçekleştirilmiştir. İçerisinde güzel koku bulunan bir çanağa el batırılarak gerçekleştirilen *Hilfû'l-mutayyebîn*'e Benî Hâris b. Fihri, Abdümenâfoğulları, Benî Esed, Benî Zühre ve Benî Teym b. Mürre dahil olurken; Benî Mahzûm, Benî Sehm, Benî Cumah ve Benî Adî b. Kâ'b ve Abdüddâroğulları *Hilfû'l-ahlâf*'ı oluşturdular.⁴⁶ Ya'kübî, *Mutayyibîn*'den bahsederken onların ödenecek diyet paralarını paylaşma konusunda da anlaştıklarını aktarıyor.⁴⁷ Mekke'ye ziyaret, ticaret ve benzeri amaçlarla gelen kişilere yönelik gerçekleşecek haksız tutumların

³⁸ Nass, *el-'Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fi'ş-şî'ri'l-Ümeviyye*, 88-89.

³⁹ Ya'kübî, *Tarihü'l-Ya'kubî*, 1/292; Nass, *el-'Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fi'ş-şî'ri'l-Ümeviyye*, 90.

⁴⁰ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), 9/52; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî ibn Habîb, *el-Munemmak fî Ahbâri Kureyş* (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1985), 229.

⁴¹ Ya'kübî, *Tarihü'l-Ya'kubî*, 1/292.

⁴² Abdülmelik b. Huseyn b. Abdülmelik el-Mekkî el-İsâmî, *Samtu'n-Nucûmi'l-Avâlî fî Enbâi'l-Evâli ve't-Tevâlî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/236.

⁴³ Ya'kübî, *Tarihü'l-Ya'kubî*, 1/338; Landau-Tasserion, "Alliances among the Arabs", 151.

⁴⁴ Hüseyin Algül, "Hilfû'l-Mutayyebîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Şubat 2023).

⁴⁵ Muhammed Hamîdullah, "Hilfû'l-Fudûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Şubat 2023).

⁴⁶ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/149-151.

⁴⁷ Ya'kübî, *Tarihü'l-Ya'kubî*, 1/338.

engellenmesi ve telafisi için Kureyş'ten Benî Hâşim, Benî Muttalib, Benî Zühre, Benî Teym ve Benî Esed'in bir araya gelerek oluşturdukları dayanışma anlaşması ise Hilfü'l-fudûl'dur.⁴⁸

Bireyler arasında yapılan hilfler de söz konusu idi ki bunların diğerlerine benzer olmakla birlikte bazı bireysel özellikler taşıdığını görmekteyiz. Bu nevi hilflerin de akdedilme gerekçelerinin en başında kişilerin can güvenliklerini korumak, kendilerine yönelik saldırılara karşı ortak bir güç oluşturmak, geçmişten kalan ya da yeni oluşacak kan davalarında ortaklaşa intikam almak için birlikte hareket etmek önemli saiklerdir. Ayrıca çatışmaların sonlanmasında etkin bir yeri olan kan paralarının ödenmesi noktasında da halîflerin ortaklaşa hareket ettikleri ödenecek yüklü miktarların aralarında paylaşıldığı görülmektedir. Nisâ sûresi 33. ayetin tefsirinde klasik yorumcular vefat eden kişinin mirasından onun halîfine de miras verilmesi konusunu değerlendirirken ayette işaret edilen ahidleşmenin genel olarak ortak içerikle de olsa farklı versiyonlarını aktarmaktadırlar. Bireyler için ne anlama geldiğini izah etmeye çalıştığımız konuları özlü bir şekilde temellendiren bu yeminlerden bir tanesi şöyledir: “Kanım kanındır; intikamı alınmamış kanım senin intikamı alınmamış kanındır; savaşım savaşındır; barışım barışındır; sen bana varis olacaksın ben de sana varis olacağım; sen benim için kan diyeti ödeyeceksin ben de senin için diyet ödeyeceğim.”⁴⁹ Yemin metnindeki “hedmî hedmuke” (هَدْمِي هَدْمُكَ) ifadesinin izahında öncelikli olarak dikkat çekilen husus halîflerin birbirlerinin intikamını alma noktasında kesin bir taahhüt altına girdikleri ve her yönüyle birbirlerinden olduklarıdır. Tıpkı kendi öz akrabalarının, kardeşlerinin ve amcaoğullarının vesaire kanlarını talep ettikleri gibi halîf oldukları kimselerin de kanını talep etmek durumundadırlar.⁵⁰ Yemin metninde geçen halîflerin birbirlerine mirasçı olma durumlarında alacakları miras payının gelenekte terekenin altıda biri olduğu bilgisi aktarılmaktadır.⁵¹

Taberî aktardığı hadislerle özellikle İslam öncesi yapılan hilf uygulamalarının oldukları haliyle İslami dönemde de kabul gördüklerini ifade etmektedir. Ancak o bu hilflerin yenilerinin yapılmasının, aktardığı hadislerde yapılan vurgulardan da anlaşıldığı şekliyle uygun olmadığını ama söz konusu bu anlaşmaların gereği olarak halîflerin birbirlerine mirasçı olacaklarına dair hükmün nesh edilmediğini, aksine geçerliliğini sürdürdüğünü ifade etmektedir.⁵² Ahzâb sûresinin 6. ayeti Medine'deki kardeşleştirme anlaşmasının sonucu olarak tarafların birbirlerine mirasçı olmalarını sonlandırırken akrabalığı miras hususunda esas alınması gereken durum olarak ifade etmektedir. Ayette geçen “*Ancak mevlâlarınıza bir iyilik yapmanız başka*” ifadesi mevlâlara dönemin örfüne uygun olarak, mirastan pay verilmesini salık vermektedir.⁵³

Hilf uygulaması işlevsel, pratik değerinin ötesinde ritüelleri de olan dini bir anlaşma olarak görülmektedir.⁵⁴ Kabilelerin her birinin, kendi içlerinde kan bağıyla bağlı akraba toplulukları olarak, yabancı kabilelerle yaptıkları iş birliği anlaşmaları akdedilirken dini bir

⁴⁸ Ya'kübî, *Tarihü'l-Ya'kubî*, 1/338; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/153-163; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullâh b. Ahmed. *es-Suheyli, er-Ravd'ul-Unf fî Şerhi's-Sireti'n-Nebevîyye* (Beyrût: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, 2000), 45-54.

⁴⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Ensârî el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Mısriyye, 1964), 166.

⁵⁰ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 7/123; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/604.

⁵¹ İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-Fesâhe*, 1/388.

⁵² Mukâtil b. Suleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Suleymân Ebû'l-Hasen, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2002), 1/369; et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 6/680-687.

⁵³ et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 19/14-23; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî* (al-Riyad: Baytül-Efkâr al-Düveliyye li'n-Neşr, 1998), 468.

⁵⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 4/371.

tören yaptıklarına şahitlik edilmekteydi.⁵⁵ Öncelikle anlaşmaya varacak taraflar kendilerince kutsal sayılan yerlere gitmekteydiler. Bu yerler onların adaklarını sundukları putlarına ait bir tapınak ve benzeri kutsal mekanlardı. Mekke'de yapılan anlaşmaların Kâbe'ye gelinip ona el sürülerek gerçekleştirildiği görülüyor. Panayıralarda geniş toplulukların huzurunda yapılanlar da vardı. Bir diğer ritüel de anlaşma yapan taraflar ellerini içinde genellikle kan olmak üzere, esans, şarap ve benzeri değerli sıvıların olduğu bir kaba batırarak yemin ediyorlardı. Yeminler için kalıplaşmış, ritüel halini almış yemin metinlerinin kullanıldığı görülmektedir.⁵⁶ Hilf ahidleşmelerinde görülen diğer bir uygulama ise ateş üzerine yemin etmektir. Yanan ateşe atılan tuz ve sülfürle birlikte yapılan yeminde, ateşin, tarafların anlaşmaya aykırı davranışları durumunda onları cezalandıracağına inanılmaktaydı.⁵⁷

Hilfler nedeniyle kan davası töresi kabile içerisindeki asıl üyelerle halifleri aynı yükümlülüklerle yüz yüze getirmekteydi. Koruyucu ve korunan kan davaları yönünden hem risklere hem de birliktelikleriyle kazandıkları caydırıcılık gücüyle sağladıkları faydalara ortak olmaktadır. Koruyucu kişi kendi halîfinin öldürülmesi durumunda öldüreninden halifi için intikam alma hususunda sorumluluk alırken⁵⁸ aynı şekilde halîfin girdiği çatışmada hem kendisi hem de kabileden diğer fertlerin öldürülmeleri mümkün olabilmekteydi. Sıradan kabile üyelerinden farklı olarak öldürülen halîf için kan parası olarak normal sarîh kabile üyesine ödenenin yarısı kadar ödeme yapılmaktaydı. Bu miktar beş deveydi. Sarîh kabile üyesi içinse on deve ödeme yapılmaktaydı.⁵⁹

Hilf töresinde ahde vefa göstermek bütün yemin ve sözlerde olduğu gibi Arap geleneğinde önemli bir husustur.⁶⁰ Ahidleşen bireyler ya da kabileler kendi başlarına istedikleri bir zamanda anlaşmanın gereklerini yerine getirmezlerse büyük bir hainlik yapmış sayılırlardı. Buna karşın taraflar karşılıklı olarak kendi rızalarıyla anlaşmalarını sona erdirebilirlerdi. Bu durumda tıpkı en başında anlaşma metni hazırlayıp onu ilan ettikleri gibi ayrılma kararını da kaydedip ilan ederlerdi. Kabilelerin sık sık göç ediyor olmaları ve başkaca nedenler ya da üzerinde anlaşılan konunun geçerliliğini yitirmiş olması bu anlaşmaların ilgasını doğal hale getiriyordu.⁶¹ Bireysel olarak yapılan hilflerde kişi cinayete karıştığı anda onunla yapılan akit sonlandırılır ve kendi kaderine terkedilirdi.⁶²

Hız. Peygamber'in Medine'de inanç temeline dayandırarak ikame ettiği düzen, Müslümanların her alanda dayanışma içerisinde oldukları toplumsal yapıyı inşa etmeyi hedeflemekteydi. Diğer yandan bu toplumsal yapı artık merkezi bir otoritenin güvenlik problemleri başta olmak üzere her konuda kendisine başvurulması gereken bir merci olduğu bir düzeni inşa etmekteydi. Medine'ye hicretlerinin hemen ardından, özellikle geçimlik

⁵⁵ Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institutions. New Edition Revised Throughout by the Author*, 48.

⁵⁶ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 4/385; Nass, *el-'Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fî ş-şi'ri'l-Ümeviyye*, 92-93.

⁵⁷ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 5/44; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 4/380.

⁵⁸ Ebû Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdilberr, *ed-Durer fî İhtisârî'l-Megâzî ve's-Sîyer* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 211-212.

⁵⁹ Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî* (Beyrut: Daru Sadr, 2008), 3/29-30; Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî el-Bâşânî, *Kitâbü'l-Garîbeyn fî'l-Kur'ân ve'l-hadîs* (Mekke: Maktaba Nazar Mustafa al-Baz, 1999), 2/481.

⁶⁰ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehebî, *el-Kebâîr* (Beyrût, ts.), 102.

⁶¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 4/389.

⁶² Ebû'l-Abbâs Şihâb ed-Dîn Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, ts.), 10/66.

noktasında sıkıntıda olan Muhacirlerin ihtiyacını karşılamak,⁶³ bunun yanında yeni oluşan toplumsal yapı içerisindeki bağların güçlenmesi için Hz. Peygamber'in kardeşleştirme uygulamasını gerçekleştirdiğini görüyoruz.⁶⁴ Muhacirler ve Hz. Peygamber için Arapların geleneksel bir arada yaşama tecrübelerinde var olan uygulamalar yerine kardeşleştirme tercih edilmekteydi. Klasik sığınmacı hukukunda var olan civâr ve benzeri uygulamalar ise tercih edilmezdi.⁶⁵ Kardeşleştirme uygulaması geleneksel hilf uygulamasından farklı bir özelliğe sahipti. Hilf uygulamasında görülen sınıfsal ayrımın aksine kardeşleştirmede bireyler esas alınıyordu ve haklar konusunda ayrım söz konusu değildi. Ayrıca bu uygulamada daha çok tüm mal varlıklarını Mekke'de bırakmış olan Muhacirlerin ihtiyaçlarının giderilmesi için Ensarın mal varlıklarının paylaşılması söz konusuydu. Görünürdeki pratik faydalarına yönelik amacının ötesinde ayrıca kabile asabiyetini geri plana itmek, ama onun yerine inanç temelli dayanışmayı da esas almaktaydı. Muhacirler Medine'de sığınmacı olarak değil, sarîh bir ferdin bütün haklarına sahip kişiler olarak değerlendirilmekteydiler.⁶⁶

Medine'de gerçekleştirilen, Ensar ve Muhacirler arasındaki kardeşleştirme uygulamasının geleneksel hilf akdi olduğu noktasında tartışmalar bulunmaktadır.⁶⁷ Hz. Peygamber'den nakledilen İslam'da hilfin olmadığına dair hadisin nakledildiği ifadelerde geçen Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'in kendi evinde Ensar'la Muhacirler arasında hilf yapıldığına dair ifadesinin⁶⁸ geleneksel hilf yerine, kardeşleştirme olarak değerlendirmek gerektiği ifade edilmektedir.⁶⁹ Cahiliye döneminde hilfler daha çok çatışmalar, kan davaları, baskınlar, saldırılar, diyet ve benzeri durumlar için akdedilirken, Hz. Peygamber'in pratiğindeki *muâhât* iyilik ve yüce amaçlar için yardımlaşma temeli üzerine kurulmuştur.⁷⁰ “İslam'da hilf yoktur, cahiliyede yapılan hilfleri ise İslam daha da güçlendirmiştir.”⁷¹ ifadesinin hilf olgusuna genel anlamda İslami bakışı ve uygulamayı yansıttığını söylemek yerinde olacaktır.

Hz. Peygamber'in Muhacirler, Ensar ve Medine'de yaşayan Yahudi topluluklar arasında akdettiği metinde hilf uygulaması bağlamında oldukça dikkat çekici hususlar görülmektedir.⁷²

⁶³ Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnu'l-Cevzî, *Keşfu'l-Muşkil min Hadîsi's-Sahîhayn* (Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.), 1/220.

⁶⁴ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 2/146; Ebû'l-Fadl Admed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 270-272.

⁶⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Fetûh el-Hamîdî b. Ebî Nasr İbn Ebî Nasr el-Hamîdî, *Tefsîru Garîbi mâ fî's-Sahîhayn* (Kahire: Mektebetu's-Sunne, 1995), 256; Saîd Amir Arjomand, “The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the ‘Umma’”, *International Journal of Middle East Studies* 41/4 (2009), 566.

⁶⁶ Şehle Burhan Abdullah, *ed-Da'vetü'l-İslâmiyye ve hayâtü'l-bedâve munzü'l-bi'se ve hattâ hurûbî'r-ridde*, ts., 153; Ahmet Özel, “Muâhât”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 17 Şubat 2023).

⁶⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. Abdullâh es-Semhûdî, *Vefâu'l-vefâ bi ahhâri dâri'l-Mustafâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1999, 1/207-208; Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî nakdi kelâmî's-Şî'a el-Kaderiyye* (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986), 7/280.

⁶⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmî'u's-sahîh* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, ts.), 1022.

⁶⁹ İbnu'l-Cevzî, *Keşfu'l-Muşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, 1/220; Demircan, *İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Arap - Mevali İlişkisi*, 21.

⁷⁰ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdalbâkî b. Yûsuf el-Mâlikî ez-Zurkânî, *Şerhuz-Zurkânî 'alâ'l-Mevâhibi'l-Ledunniye bi'l-Menhi'l-Muhammediyye* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 193.

⁷¹ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ*, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2006, 7/576.

⁷² “Medine Vesikası”, “Medine Sözleşmesi”, “Medine Sahifesi” gibi isimlendirmelerle anılan bu sözleşmenin bızatihi kendisinin de hilf olduğunu söylemek mümkündür. Ali Bulaç “Medine Sözleşmesi” isimli eserinde konuyu tartışırken aynı konuda kaleme aldığı eserine “Medine Sahifesi” ismini veren Hikmet Zeyveli ve onun gibi düşünenlerin sözleşmenin hilf olmadığına dair düşüncelerini irdelerken birçok yönden Hz. Peygamber'in akdettiği

Bu metinde bir Müslümanın bir kâfirle hilf yapamayacağı; bütün Müslümanların kendilerine haksızlık yapan kimselere karşı ortak hareket edecekleri, ki bu haksızlık yapan kişi onların en yakınları, evlatları bile olsa, bir kâfir için bir Müslümanın asla öldürülemeyeceği ve Müslümana karşı bir kâfirin desteklenemeyeceği; güven kaynağının Allah olduğu ve ancak onun korunma vereceği; Müslümanların ancak birbirlerinin velileri oldukları; çatışmalara katılan toplulukların birbirlerini destekleyecekleri; Müslüman birisinin akıtılan kanının bütün bir topluluk tarafından takip edileceği gibi konular yer alıyor.⁷³ Sözleşmenin genel itibarıyla kan davaları ile ilişkili olarak düzenlendiğini değerlendirmek gerekmektedir.⁷⁴

Cahiliye dönemindeki hilflerin Hz. Peygamber döneminde varlıklarını koruduklarını görüyoruz. Kur'an'ın yaklaşımı açık şekilde bu uygulamaların birer ahit olduğu ve bunlara sadık kalınmasının zorunluluğu yönündedir.⁷⁵ Maide sûresinin ilk ayetinde yer alan “*Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin*” (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) ifadesi bu sözleşmelere dair Kur'an'ın yaklaşımını⁷⁶ ifade ediyorsa da sonraki süreçlerde inzal olan ayetlerde ahitleşmenin bizatihi kendisine yönelik olumsuz bir tavrın alındığına şahitlik ediyoruz. Aynı sûrenin 51. ayeti “*Ey iman etmiş olanlar! Yahudileri ve Hristiyanları veli (koruyucu, müttefik) tutmayın. Onlar, ancak birbirlerinin velisidir. İçinizden her kim onları bu şekilde veli edinirse, artık o da onlardan sayılır. Şüphesiz Allah, zulmedenler topluluğunu doğru yola yöneltmez.*” şeklindedir. Medine’de gerek İslam öncesi gerekse Hz. Peygamber’in hicretinden sonra Arap kabileleriyle birlikte yaşayan Yahudiler ve civar yerleşim yerlerinde bulunan Hristiyanlarla yapılacak anlaşmaları doğrudan hedef alan ayet, konuyu dini bağlamda değerlendirmektedir. Kişilerin gerçekleştirdikleri hilf anlaşmaları tabiatı gereği her durumda onların birbirlerine arka çıkmalarını, dostlukta ve düşmanlıkta savaşılan tarafa karşı ortak hareket etmelerini gerektirmekteydi. Medine özelinde Yahudilerin Müslüman topluluğa karşı bir tavır içine girdikleri ve muhtemel çatışmaların ön görüldüğü bir döneme gelindiği göz önünde bulundurulursa bu kimselerle yapılacak mevlâlık anlaşmalarının genel olarak İslami toplumla karşı karşıya gelmek anlamına geleceği tabii idi. Ayet bu yönüyle bir Müslümanın Yahudi topluluğundan olanlarla mevlâlık anlaşması yapmasını, kişinin onların topluluğuna dahil olması, Müslümanların karşısında olmak anlamına geldiğini ifade ediyor ve kesin bir dille oluşabilecek anlaşmaları yasaklıyor. Ayetin nüzul sebebi olarak dile getirilen rivayetler de göz önüne alındığında durum çok daha iyi şekilde anlaşılacaktır.⁷⁷ Kur'an'da ahitlere sadakat gösterme konusunda vurgu yapılırken aynı zamanda müşrik topluluklarla yapılan ahitlerin bitimiyle birlikte onlara saldırılması ve bu kimselerin müşrik olarak yaşam haklarının olmadığı şeklinde yeni bir safhayı da görüyoruz. İslam toplumu ve dinin bölgede hakimiyet kurmasının ardından az bir ticari gelir haricinde Müslüman topluluğun müşriklerden destek görmelerine ihtiyaç kalmadığı ve onlar şirk üzeri olan hallerini devam ettirirlerken destek

anlaşmanın hilf olduğu sonucuna varıyor. Bk. Hikmet Zeyveli, *Medine Sahifesi* (İstanbul: KURAMER, 2019); Ali Bulaç, *Medine Sözleşmesi* (İstanbul: Çıra Basın Yayın, 2020).

⁷³ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 2/146; Ayrıcı Bk. Tevbe 9/71.

⁷⁴ R. B. Serjeant, “The Sunnah Jâmi’ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the so-Called ‘Constitution of Medina’”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41/1 (Şubat 1978), 22.

⁷⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb el-Mısıri el-Kureşî İbn Vehb, *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Câmi* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 1/128; el-Beyhakî Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Husrevcerdî el-Hurâsânî, *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr* (Karaçi, 1991), 13/425; Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî et-Taberânî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Âzîm* (Ürdün: Dar el-Kitâb es-Segafî, 2008), 2/229-230.

⁷⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî İbn Habîb, *el-Muhabber* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 263.

⁷⁷ et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 8/504-510.

olmanın anlamsız hale geldiği anlaşılmaktadır. Bu konuda Tevbe sûresinin ilk bölümündeki ayetler önemli bilgiler vermektedir. İlk ayet “*Bu, kendileriyle sözleşmeniz bulunan müşriklere, Allah ve Elçisi'nden bir ilişik kesme ilanıdır.*” şeklinde Müslümanlarla anlaşmaları olan müşriklere karşı açık bir ultimatomla başlıyor ve sonraki ayette “*Yeryüzünde dört ay boyunca serbestçe gezin. Ancak şunu iyi bilin ki, siz Allah'ı asla acze düşüremezsiniz ve Allah, kâfirleri kesinlikle alçaltacaktır*” ifadesiyle onlara tanınan dört aylık serbest dolaşma haklarının kaldığı ifade ediliyor. Bu ayeti yorumlarken Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) Hz. Peygamber'in o tarihten sonra hiçbir müşrik toplulukla anlaşma yapmadığını ifade ediyor.⁷⁸ İlerleyen ayetler (Tevbe Sûresi 9/3-8) konusunda Taberî'nin aktardığı hadis ve diğer müfessirlerin görüşleri de göz önünde bulundurulursa açık şekilde anlaşılacak gerçek Hz. Peygamber'in vefatına yakın dönemde ister anlaşmalı olup anlaşmaları nihayete erecekler olsun, isterse anlaşması olmayanlar olsun müşrik topluluklarla tam bir savaş durumu içerisinde olunacağı ve onlarla herhangi bir şekilde anlaşmanın söz konusu olmadığıdır. Burada gözden kaçmaması gereken bir husus, altıncı ayette bireysel olarak güvenlik talebiyle gelen müşriklere saldırılmayacağı ve onların güvenliğinin sağlanacağını ifade edilmiş olmasıdır.⁷⁹ Bu durumda bile ayette de açık şekilde işaret edildiği gibi kişiye verilecek civar geçici bir süreyle sınırlı olmaktadır.⁸⁰

3. Azatlık Mevlâlığı

Bir müessese ve toplumsal sınıf olarak kölelik, Arap toplumunun çok eski dönemlerden beri içinde barındırdığı, onun en alt ve değersiz yapısını oluşturuyordu. Kabileler arası savaşlarda ele geçirilen kadın, çocuk ve erkekler, aileleri onların fidyelerini vererek geri alamıyorlarsa ya öldürülüyor ya da köle olarak alıkonuluyorlardı. Ayrıca satın almalar ve farklı şekillerde alıkoymalar ile bireyler köle olarak hizmete alınabiliyorlardı. Bu köleler Arap olabildikleri gibi civar bölgelerde yaşayan farklı ırklardan kimseler de olabilmekteydiler. Siyahi köleler en fazla aşağılanan, tahkir edilenlerdendiler. Renklerinden mülhem “kargalar” olarak da isimlendirildikleri olurdu. Köleler pazarlarda alınıp satılan birer meta olarak değerlendirilirlerdi. Köle kadınlardan doğan çocuklar yine köle olarak değerlendirilir, ama bazı özel durumlarda çocuk babasının nesebine dahil edilirdi.⁸¹ Cariyelerden doğan çocukların nesebe katılmasıyla gerçekleşen mevlâlık uygulaması en yaygın kabileye mensubiyet durumuydu.⁸²

Kölelerin çeşitli nedenlerle özgürlüklerine kavuştuklarında eski sahiplerinin ailesinden sayılmaları ve onların içinde yaşadıkları toplulukla beraber yaşamaları durumunda onun hukukunu mevlâ geleneği belirlemektedir.⁸³ Bu durumda onlar dışarıdan topluluğa sığınan ve topluluk üyelerinden biriyle anlaşmalı olarak yaşayan kimselerle eşit değerlendirmelere tabi

⁷⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/156.

⁷⁹ et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 9/303-359.

⁸⁰ Mucâhid b. Cebr, Ebû'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr el-Kureşî, *Tefsîru Mucâhid* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 364.

⁸¹ Nass, *el-'Asabiyyetü'l-Kabelliyye ve Eseruhâ fi ş-ş-ri'l-Ümeviyye*, 68; Cariyelerden doğan çocukların kişinin nesebine dahil edildiğinde sarîh kabile üyesine denk sayılmayıp mevlâ olarak değerlendirilmesi durumu için bkz: Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fî Tertîbi's-Şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 4/128-131; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988), 2/46; Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Musned* (Cem'iyyetu'l-Meknez, 2010), 8/68.

⁸² Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân Takıyyuddîn İbni's-Salâh İbnu's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs* (Sûriye, Beyrût: Dâru'l-Fikr, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, ts.), 501.

⁸³ Philip Khuri Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present* (London: Macmillan, 1970), 27.

tutulmaktadırlar. Miras, diyet, evlilik ve benzeri sosyal hukuki mevzularda özgür fertlerden ayrı bir alt tabaka olarak toplumsal yapıya dahil olmaktadır.⁸⁴

Şeref ve soyluluk üzerinden tanımlanan toplumsal yapı içerisinde mevali olarak adlandırılan sınıfa ait insanlar toplumun bir alt katmanını oluşturmaktaydı. Köle olarak ele geçirilen ya da satın alınan kişilerin azat edilmeleri yoluyla aileye dahil edilmeleri biçiminde kazanılan vasıflandırma her durumda kişinin kendi öz kabilesine bağımlılığını ortadan kaldırmamaktaydı. Kendi inisiyatifleriyle toplumda önemli roller üstelendiklerini söylemek oldukça güçtür.⁸⁵ Azat etme yoluyla mevlâ olan kabile üyesi için belirlenen diyet miktarı sarîh bir Arap'ın diyetinin yarısı olarak değerlendirilmekteydi.⁸⁶

Kölelikten azat edilerek aileye katılan kişiler genellikle özgürken, savaşlar ya da başka nedenlerle özgürlüğünü kaybetmiş kişilerden oluşmaktaydılar. Savaşlarda esir alınan kişilerin fidye karşılığı serbest kalamama durumları onları zorunlu olarak sahiplerine bağlı yaşamaya zorluyordu. Zaman içerisinde bu kişilere özgürlükleri veriliyor ama, bu özgürlük o kişiye tam manasıyla hür olanın haklarını bahşetmiyordu.⁸⁷ Aslen köle olmayıp da sonradan köleleşmiş kişilerin özgürlüklerine kavuşturulmalarına karşın diğer milletlerden köle olanların statülerinin korunuyor olması toplumda Arap olanların azat edilmelerine yönelik bir eğilimin varlığına delil sayılmaktadır.⁸⁸

Köle azat etme geleneği İslam öncesi ve sonrasında kişilerin cömertliğini gösteren, kişinin iyiliğine dair şöhret kazandıran ve dini olarak özendirilen bir durum olarak görünmektedir. Hz. Peygamber'e, Müslüman olduktan sonra azat ettiği yüz köle ve kurban ederek etlerini dağıttığı yüz deve gibi, İslam öncesinde gerçekleştirdiği güzel davranışın ne olacağını soran sahabenin eski iyiliklerinin de yenileriyle birlikte değerlendirileceği yönünde aldığı cevap⁸⁹ köle azat etmenin önemini vurgulaması açısından kayda değer bir öneme sahiptir. Kur'ân'da köle azat etmenin büyük bir erdem olarak ifade edilmesi,⁹⁰ yemin,⁹¹ zihâr⁹² ve hata sonucu öldürmelerde diyetle birlikte Müslüman bir kölenin azat edilmesi emri⁹³ köle azat etmenin devamlı bir şekilde varlığını sürdürmesine neden oldu. Diğer yandan kabile düzeni içerisinde azat edilen bu kimselerin eski efendileriyle olan ilişkileri devam etti. Köleyi azat eden kişi onun haklarının korunması ve başkaca sosyal durumlarla ilgili olarak eski dönemlerde olduğu gibi mevlâlık ilişkisini sürdürdü.⁹⁴

Sonuç

Bu çalışma, İslam'ın doğduğu dönemdeki Arap toplumsal yapısının kabile merkezli dinamiklerini ve bu yapı içinde mevlâ olgusunun ortaya çıkış mekanizmalarını incelemiştir. Analizlerimiz, kabile toplumunun en temel saikinin, birey ve toplulukların varlığını sürdürmesi için elzem olan güvenlik ihtiyacı olduğunu ortaya koymaktadır. Dönemin saldırı,

⁸⁴ Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Vasyye*, 2009, 12.

⁸⁵ Goto, "An Aspect of Arab Society of the Early Seventh Century", 80.

⁸⁶ Demircan, *İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Arap - Mevali İlişkisi*, 26.

⁸⁷ Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları*, 55.

⁸⁸ Demircan, *İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Arap - Mevali İlişkisi*, 24.

⁸⁹ Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, 480.

⁹⁰ Beled 90/12-14.

⁹¹ Maide 5/89.

⁹² Mücadele 58/3-4.

⁹³ Nisa 4/92.

⁹⁴ Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, 1290.

yağma ve kan davası çatışmaları ortamında, kabilenin korumasından yoksun kalmak ciddi bir tehdit unsuruydu ve bu durum, himaye ilişkilerini zorunlu kılıyordu.

Çalışmanın bulguları, mevâlî statüsünün, bu temel güvenlik ihtiyacına bir yanıt olarak ortaya çıkan çeşitli himaye ve entegrasyon sistemleri aracılığıyla şekillendiğini göstermektedir. İncelediğimiz civâr uygulaması, genellikle bireylerin veya küçük grupların can ve mal güvenliklerini sağlamak amacıyla, geçici veya kalıcı olabilen bir sığınma ve korunma antlaşması olarak işlev görmüştür. Hilf mekanizması ise daha çok topluluklar veya kabile alt grupları arasında akdedilen, karşılıklı dayanışma, savunma ve saldırı yükümlülüklerini içeren ittifaklar şeklinde tezahür etmiştir. Bu antlaşmalar özellikle daha zayıf kabilelerin hayatîyetlerini sürdürmeleri için kritik öneme sahipti. Üçüncü bir yol olan azatlık mevlâlığı ise kölelerin özgürleştirilmesi sonucunda ortaya çıkmakta, azat edilen bireyin eski sahibinin himayesi altında, ancak kabilenin asli üyelerinden farklı bir statüde topluma entegre olmasını sağlıyordu. Bu mekanizmaların tamamı, farklı şekillerde de olsa, güvenlik arayışının somut sonuçlarıydı ve mevâlî, tam eşitliğe sahip olmasa da kabile çatısı altında güvenlik ve yaşam alanı buluyordu. Bu himaye sistemleri, özünde, kabile dışı veya zayıf unsurların hayatta kalabilmek için kendilerini daha güçlü aktörlerin himayesine bırakması prensibine dayanmakta ve toplumsal yaşamın güç ilişkileri tarafından şekillendiği bu ortamda bir tür güvenlik sözleşmesi işlevi görmekteydi.

Hz. Peygamber'in risâlet dönemi, mevcut himaye sistemlerinin İslam'ın getirdiği yeni ahlaki ve toplumsal prensipler doğrultusunda önemli dönüşümler geçirdiği bir süreçtir. Özellikle Medine Vesikası ve Muhacirlerle Ensar arasındaki muâhât (kardeşleştirme) gibi uygulamalar, geleneksel nesep ve kabile bağına dayalı dayanışma ve himaye anlayışını, inanç temelli eşitlikçi bir kardeşlik ve karşılıklı sorumluluk ilkesine doğru dönüştürmeyi hedeflemiştir.

Çalışmamız, mevâlî kavramının genellikle İslam fetihleri sonrasında İslam'a giren Arap olmayan Müslüman kitleleri tanımlamak için kullanıldığı mevcut literatürdeki odak noktasından farklı olarak, İslam'ın doğuş ortamındaki kabile yapısı içindeki güvenlik temelli himaye sistemlerine odaklanarak literatüre spesifik bir katkı sunmayı hedeflemiştir. Civâr, hilf ve azatlık mevlâlığı gibi himaye mekanizmalarının, zayıf birey ve grupların güvenlik ve entegrasyon ihtiyaçlarını karşılamadaki rolünü detaylandırarak, mevâlî kurumunun kökenlerine dair daha nüanslı bir bakış açısı sunmaktadır.

Sonuç olarak, İslam'ın doğuş dönemindeki mevâlî kurumunun temelinde yatan dinamiğin, kabile yapısının içsel güvenlik zorlukları olduğu görülmektedir. Civâr, hilf ve azatlık mevlâlığı gibi pratikler, bu zorluklarla başa çıkmak için geliştirilmiş, bağımlılık ilişkileri üzerinden toplumsal entegrasyonu mümkün kılan hayati mekanizmalardı. Bu sistemler, temelde güç ilişkileri üzerine kurulu bir güvenlik sözleşmesi olarak işlev görmüş, ancak Hz. Peygamber'in çabalarıyla ahlaki bir dönüşüm sürecine girmiştir. Mevâlî kavramı daha sonraki dönemlerde anlam değiştirerek çok daha geniş bir kitleyi kapsayacak olsa da bu çalışmanın ele aldığı erken dönemdeki güvenlik odaklı himaye sistemleri ve bunların geçirdiği dönüşüm, kavramın ilk ortaya çıktığı bağlamı ve işlevini anlamak için temel öneme sahiptir.

Kaynakça

- Abdullah, Şehle Burhan. *ed-Da've'l-İslamiyye Ve Hayatü'l-Bedâve Münzû Ve Hatta Hurûbi'r-Ridde*, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Musned*. Cem'iiyetü'l-Meknez, 2010.

- Algül, Hüseyin, “Hilfû'l-Mutayyebîn”, TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 17 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilful-mutayyebin>
- Algül, Hüseyin, “Muâhât”, TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 17 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muahat>
- Arjomand, Saïd Amir. “The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the ‘Umma’”. *International Journal of Middle East Studies* 41/4 (2009), 555-575.
- Bardakoğlu, Ali, “Kasâme”, TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 16 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kasame>
- Bâşânî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî. *Kitâbü'l-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. Mekke: Maktaba Nazar Mustafa al-Baz, 1999.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşrâf*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahhih Buhari*. Riyad: Baytü'l-Efkâr al-Düveliyye li'n-Neşr, 1998.
- Bulaç, Ali. *Medine Sözleşmesi*. İstanbul: Çıra Basın Yayın, 2020.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1980.
- Çelikkol, Yaşar. *İslâm öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. basım., 2014.
- Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları*. İstanbul: Beyan Yayınları, ts.
- Demircan, Adnan. *İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Arap - Mevali İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *el-Mesâ'il Ve'l-Ecvibe Fi'l-Hadîs Ve'tefsîr*. Şam: Dar-u İbn-i Kesir li't-Tabâa li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1990.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005.
- Ebû Hanîfe, Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit. *el-Vasıyye*, 2009.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî (ö. 356/967). *Kitâbü'l-Egâni*. Beyrut: Daru Sadr, 2008.
- Erkoç, Murat. “İlk Dönem Arap Toplumunda Mevali Anlayışı”. *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* VII/25 (2020), 170-183
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî . *Tehzîbu'l-Luğa*. I-VIII Cilt. Beyrut, 2001.
- Goto, Akira. “An Aspect of Arab Society of the Early Seventh Century”. *Orient* 12 (1976), 75-88.
- Hamidullah, Muhammad. *The First Written Constitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet*. Pakistan: : Sh. Muhammad Ashraf, 2nd rev. Ashraf ed., 1975.
- Hamîdullah, Muhammed, “Hilfû'l-Fudûl”, TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 17 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilful-fudul>
- Hardy, Michael James Langley. *Blood Feuds and the Payment of Blood Money in the Middle East*, 1963.
- Hitti, Philip Khuri. *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*. London: Macmillan, 10th ed., 1970.
- Hurâsânî, el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Husrevcerdî. *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âsâr*. Karaçi, 1991.
- Ibrahim, Mahmood. “Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca”. *International Journal of Middle East Studies* 14/3 (1982), 343-358.
- İbn Abdilberr, Ebû Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *ed-Durer fî İhtisârî'l-Megâzî ve's-Sîyer*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Ebî Nasr el-Hamîdî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Fetûh el-Hamîdî b. Ebî Nasr (ö.488/1095). *Tefsîru Garîbi mâ fî's-Sahîhayn*. Kahire: Mektebetu's-Sunne, 1995.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî. *el-Muhabber*. Beyrut: Dâru'l- Âfâki'l-Cedîde, ts.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Admed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406). *Tarih İbn Haldûn*. Beyrut: Dar el-Fikr, 2001.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisan al-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdir, 1993.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî (ö.728/1328). *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmî's-Şî'a el-Kaderiyye*. Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb el-Mısırî el-Kureşî. *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Câmi*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *el-Munemmak fî Ahbârî Kureyş*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1985.
- İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sa'îd b. Sinân el-Hafâcî el-Halebî. *Sirru'l-Fesâhe*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Keşfu'l-Muşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*. Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân Takiyyuddîn İbni's-Salâh (ö.643/1246). *Ma'rifetu Envâ'ulûmi'l-Hadîs = Mukaddime*. Sûriye, Beyrût: Dâru'l-Fikr, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, ts.
- İsâmî, Abdülmelik b. Huseyn b. Abdülmelik el-Mekkî. *Samtu'n-Nucûmi'l-Avâlî fî Enbâi'l-Evâilî ve't-Tevâlî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Kapar, Mehmet Ali, "Ehâbîş", TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 17 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehabis>
- Kâsânî, Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fî Tertîbi's-Şerâ'i*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Kastalânî, Ebû'l-Abbâs Şihâb ed-Dîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Matba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Ensârî el-Hazrecî. *el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, ts.
- Landau-Tasserón, Ella. "Alliances among the Arabs". *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes* 26/1 (2005), 141-174.
- Landau-Tasserón, Ella. "The Sinful Wars, Religious, Social, and Historical Aspects of Hurûb al-Fijâr", 37-59.
- Landau-Tasserón, Ella. "The Status of Allies in Pre-Islamic and Early Islamic Arabian Society". *Islamic Law and Society* 13/1 (2006), 6-32.
- Marshall, Andrew. *The Ritual of Accession in Early Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Medenî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî. *es-Siretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiye, 2004.
- Mikdad, Mahmûd. *el-Mevali ve nizamü'l-vela mine'l-cahiliyye ila evahiri'l-asri'l- Ümevi*. Dımaşk : Dâru'l-Fikr, 1988.
- Mucâhid b. Cebr, Ebû'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr el-Çureşî. *Tefsîru Mucâhid*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.

- Mukâtil b. Suleymân, Mukâtil b. Suleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, Ebü'l-Hasen. *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2002.
- Nass, Ihsan. *el-'Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fi'ş-şî'ri'l-Ümeviyye*. Beyrut: Darü'l-Yakaza, 1964.
- Önkâl, Ahmet, "Civâr", TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 16 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/civar>
- Özkuyumcu, Nadir, "Hilf", TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 17 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilf>
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervez. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semhûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Abdullâh. *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1419H.
- Serjeant, R. B. "The Sunnah Jâmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the so-Called 'Constitution of Medina'". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41/1 (Şubat 1978), 1-42. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00057761>
- Shoukri, Arafat Madi. *Refugee Status in Islam: Concepts of Protection in Islamic Tradition and International Law*. I.B. Tauris & Co Ltd, 2011. <https://doi.org/10.5040/9780755610938>
- Smith, W. Robertson - Goldziher, Ignác. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. ed. Stanley Arthur Cook. London: A. and C. Black, New ed., 1907. http://books.google.com/books?id=OJE_AQAAMAAJ
- Smith, William Robertson. *Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institutions. New Edition Revised Throughout by the Author*. London: a. And Ch. Black, 1901.
- Suheyli, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullâh b. Ahmed. *er-Ravd'ul-Unf fi Şerhi's-Sîreti'n-Nebevîyye*. Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî. *Tefsru'l-Kur'âni'l-Âzîm*. Ürdün: Dar el-Kitâb es-Segafî, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*. Daru Hicr, 2001.
- Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Eslemî. *el-Megâzî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.
- Wellhausen, Julius. "Muhammad's Constitution Of Medina". *Mohammed en de Joden te Medina*. 128-138, 1975.
- Ya'kûbî, İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Tarihü'l-Ya'kubî*. Beyrut, 2010.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, 1984.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1988.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz. *el-Kebâîr*. Beyrût, ts.
- Zeyveli, Hikmet. *Medine sahifesi*. İstanbul: KURAMER, Birinci basım., 2019.
- Zurkânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdulbâkî b. Yûsuf el-Mâlikî. *Şerhuz-Zurkânî 'alâ'l-Mevâhibi'l-Ledunniye bi'l-Menhi'l-Muhammediyye*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.

Abdulkâhir el-Bağdâdî'de İstidlâl Türleri ve İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib Yöntemi*

Types of Istidlâl in 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî and the Method of Istidlâl bi al-Shâhid 'alâ al-Ghâ'ib

Muhammed Selim DURUMLU**

Özet

İstidlâl ve nazar kelâm ilminde bilgiye ulaşmanın başlıca yolu olarak tarihî süreç içerisinde bilgi bahisleri arasına girmiş ve kelimciler tarafından detaylandırılmıştır. Bu bağlamda ekoller kendi görüşlerini temellendirmek ve muhalifler ile girilen tartışmalarda iddialarını savunmak amacıyla birtakım istidlâl metotları kullanmıştır. Bu çıkarım yöntemlerinden biri olarak istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib metodu klasik dönem kelâmında Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekolleri tarafından kullanılmış ve kendi düşünce sistemlerine uyumlu bir şekilde temellendirilmiştir. Genel anlamda dönemin Eş'arî tutumunu devam ettiren Bağdâdî, yer yer hem nazar ve istidlâle uyguladığı tasnifler hem de bazı akıl yürütme biçimlerindeki tutumu açısından diğer kelimcilerden farklılaşmaktadır. Bu makalede mütekaddimûn dönem Eş'ariyye kelimcileri arasında fırak müellifi olarak öne çıkan Abdulkâhir Bağdâdî'nin nazar ve istidlâl türleri hakkındaki görüşleri kısaca ele alınmakta ve başta istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib olmak üzere onun söz konusu yöntemleri nasıl kullandığı incelenmektedir. Şâhiddeki yargıların gâib hakkında da geçerli olduğu iddiasına dayanan istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemi, daha sonraları Cüveynî tarafından en yetkin haline ulaşmıştır. Bağdâdî'de yöntemin bu türleri tasnif içinde ele alınmış olmasa da hem uygulamada hem de kavram ve konuların ayrıntılarındaki tartışmalarda yer bulmuştur. Bağdâdî istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin kullanımında dönemin diğer Eş'arî kelimcileriyle paralel bir tutum sergilerken özellikle metodun "illet ortaklığı" aracılığı ile gerçekleştirilen türünde onlardan ayrılmakta ve kavram kullanımı hususunda kendine has bazı görüşler öne sürmektedir.

Anahtar kelimeler: Abdulkâhir el-Bağdâdî, Nazar, İstidlâl, İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib, Bilgi.

Abstract

Inference (istidlâl) and reasoning (nazar), as the primary means of attaining knowledge in theology, have been included among the topics of knowledge in the historical process and have been detailed by theologians. In this context, schools of thought used certain methods of inference to justify their views and defend their claims in debates with opponents. As one of these methods of inference, the method of istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib was used by the Mu'tazilite, Ash'ariyya, and Mâturîdiyya schools of theology in the classical period and was justified in accordance with their own thought system. Baghdâdî, who generally maintained the Ash'arite attitude of the period, sometimes differs from other theologians in terms of the classifications he applied to nazar and istidlâl and his attitude towards some forms of reasoning. This article briefly examines the views of 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, who stands out among the early Ash'arî theologians as an author of fırak, on the types of reasoning and argumentation, and analyzes how he used these methods, particularly istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib.

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Klasik Dönem Eş'arî Kelâmında İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib Yöntemi ve Değeri" adlı doktora çalışmasından üretilmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, sdurumlu@bayburt.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0124-1944, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 15/07/2024, Accepted/Kabul Tarihi: 18/09/2025, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2025.

The method of istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib, which is based on the claim that the judgments in the shâhid are valid for the gâib as well, was later formulated by al-Juwaynî in four commonalities (jâmi') and reached its most mature form. Although these types of methods are not addressed within the classification in Baghdadi, they find their place both in practice and in discussions of the details of concepts and topics. While adopting a stance parallel to other Ash'arî theologians of the period in his use of the method of istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib, Baghdadi diverges from them especially in the type of the method carried out through "commonality of causes" and puts forward some unique views regarding the use of terms.

Keywords: 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, Reasoning (Nazar), Inference (Istidlâl), Istidlâl bi al-shâhid 'alâ al-ghâ'ib, Knowledge.

Giriş

Kelamda inanç ve bu inançları temellendirmek amacıyla üretilmiş ontolojik teori ve ilkelerin yanı sıra bizzât düşüncenin, temellendirmenin ve savunmanın kendisi de incelenmiştir. İlk olarak Allah'ın sıfatları konusuyla da ilintili olmasından dolayı bilginin tanımı ve çeşitleri kelam disiplinde konu edilmiş ve süreç içerisinde bir epistemoloji inşâ edilmiştir. Bu bağlamda yeni bir yargıya veya bilgiye ulaşmanın yolları da ele alınmıştır. Kelâmın ele aldığı Allah'ın sıfatları, fiilleri ve bunların âlemle ilişkisi konularında doğru ve kesin bilgiye ulaşmak ya da mensup olunan ekolün konudaki yargılarını aklî bir zeminde savunabilmek için kullanılan metotlar, nazarî bilginin veya istidlâlî yolları olarak oluşturulmuş ve tartışılmıştır. Mantığın İslam kelâmına dâhil edildiği müteahhirûn öncesi dönemde bu yollar, hem iddiaları tutarlı bir biçimde temellendirmek hem de muhaliflerle tartışmanın aklî zeminini oluşturmuştur.

Hicrî üçüncü asırda istidlâl türleri ile ilgili değerlendirme ve tartışmalar müstakil eserlerde ele alınacak kadar canlı hale gelmiştir. Mesela söz konusu dönemin kelâmcılarından olan Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) *Kitâbu's-Şâhid ale'l-Gâib*, Ebû'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî'ye (ö. 319/931) ise *Kitâbu keyfiyet'l-İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib* isimli eserler nispet edilmiştir.¹ Elimize ulaşmadığı için içeriklerinden tam olarak haberdar olmasak da eserlerin nakledilen isimlerinden kelâmın mesâli, ontoloji ve epistemolojisi ile ilgili diğer konuların yanında artık yöntem mevzusunun da kelama dahil olduğu sonucuna ulaşmamız mümkündür. Sünnî kelâmcıları da Eş'arî'den itibaren eserlerinde, genellikle bilgi bahisleri içinde istidlâl türlerine yer vermişler ve diğer konularla ilgili tartışmalar bağlamında da yeri geldikçe bu yolların ayrıntıları ile ilgili görüşlerini kaydetmişlerdir.

Eş'arî ekolünün temsilcilerinden Abdulkâhir el-Bağdâdî ise başta Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve hocası İsfarâyînî olmak üzere öncüleri olan kelâmcıların görüşlerini büyük oranda takip etmiştir. Eserlerinde önceki görüşleri yoğun bir şekilde naklederek yer yer bunların tahlillerini yapmış ve kendi tercihlerini de beyan etmiştir. Konumuz bağlamında Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin mütekaddimûn Eş'arîleri içindeki konumunu tespit etmek adına söz konusu görüşlerin incelenmesi önem arz etmektedir.

1. Bilgi Türleri

Bağdâdî'nin *Usûlu'd-dîn*'de tercih edip savunduğu iki bilgi tanımının olduğunu görmekteyiz. İlk tanıma göre "bilgi, canlı kişinin kendisiyle âlim olduğu bir sıfattır."² Bilginin

¹ Muhammed b. İshak İbn Nedîm, *el-Fihrist* (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019), 577, 588.

² Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 13.

bu tanımı Eş'arî'nin tanımıyla aynıdır. Bilgi, hem kadîm hem hâdis bilgiyi kapsayacak şekilde bir nitelik olarak tanımlanmıştır. Fakat söz konusu hâdis varlıkların bilgisi olduğunda bilgi niteliği, araz kategorisinde, kadîm varlığın, yani Allah'ın ilmi olduğunda ise ezeli sıfatlar sınıfına dâhil olur. Savunulan ikinci tanıma göre ise bilgi, “hayat ve kudret sahibi kimsenin kendisiyle bir işi sağlam ve doğru yapmasını sağlayan bir sıfat”³ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımda da bilgi bir nitelik olmakla beraber, ortaya çıkardığı sonuç, yani muhkem fiil merkezinde tanımlanmıştır.

Usûlu'd-dîn'de bilginin türleri konusunu da ele alan Bağdâdî bazı kategorilerde lafzî farklılıklar, bazılarında ise ilaveler ile beraber mütekaddimûn dönem kelâmının klasik bilgi tasnifini ana hatlarıyla benimsemiştir. Fakat yaptığı tasniflerde anlaşılmaya muhtaç bazı tercihlerde de bulunmuştur. İlk olarak bilgiyi kadîm ve hâdis olarak ikiye ayıran Bağdâdî, hâdis bilgileri ise zarûrî/zorunlu ve mükteseb/istidlâlî/nazarî bilgiler şeklinde tasnif etmiştir. Zorunlu bilgiler, bedîhî/ilksel (insan aklının ve dolayısıyla her türlü düşüncenin zeminini oluşturan bilgiler), hissî/duyusal ve mütevatir haberlerin meydana getirdiği bilgilerden oluşmaktadır. Zorunlu olarak insanda bulunmayan ve âdeten düşünme sonucunda meydana gelen mükteseb bilgiler ise aklî ve şer'î olmak üzere iki gruptur. Fakat Bağdâdî mükteseb ya da nazarî/istidlâlî bilgilere dair yaptığı diğer bir tasnifte bu kategorideki bilgileri dört tür olarak belirlemektedir: Kıyâs ve nazar ile aklın istidlâlî, tecrübe ve sayılar, şer'î bilgiler ve ilham. Bu türlerden birincisi bizim de çalışmamızın konusu olan ve ilk tasnifte “aklî mükteseb bilgi” olarak yer alan bilgi türüdür. Şer'î bilgiler ilk tasnifte de yer alırken tecrübe ve sayılara dayanan, tıp ve çeşitli zanaatları içeren meslek bilgileri ise ayrı bir grup olarak zikretmektedir.⁴

Fakat Bağdâdî'nin son nazarî bilgi türü olarak yer verdiği ilhamın bu grupta olmasının gerekçesi pek de açık değildir. Bağdâdî'nin ilhamdan anladığı tasavvufun bilgi kaynakları arasında yer alan ilhamdan farklıdır. Onun anlayışına göre ilham, şiir zevki ve beyit ölçülerine ait bilgilerdir. Bu bilgiler kimi durumlarda birçok nazarî ilme hâkim bilginler tarafından bilinmezken, ümmî/cahil bedeviler⁵ tarafından bilinebilir. Her ne kadar aruza ve şiire dair kitabî bilgiye sahip âlimler tarafından bu bilgiler kıyâsî bir şekilde bilinebilse de kıyâsa dair herhangi bir şey bilmeyen kişilerin bunları biliş şekli, tabîî olması yönüyle farklıdır. Böylesi insanların bu bilgilere sahip olması ise ancak Allah'ın özel olarak bildirmesiyle mümkün olabilir.⁶ İlhamla dair bu açıklamalar, onun zarûrî bilgiye benzer bir tür olduğunu akla getirmektedir. Nitekim kıyâsa dayalı bir şekilde bilinmeyen, sadece Allah'ın seçimiyle sahip olunan bir bilgidir. Fakat Bağdâdî'nin başka bir örnek aracılığıyla ifade ettiği şeyler, ilhamı neden zarûrî bilgi sınıfına dâhil etmediğini biraz daha açıklığa kavuşturmaktadır. O bazı toplumların sahip olduğu müzik sanatına dair bilgileri de ilham kapsamında değerlendirmiştir. Bu bilgiler kıyâs aracılığı ile çıkarsanamadığı gibi zarûrî olarak da bilinemez, çünkü zorunlu bilgiler akıl sahipleri için ortaktır. Bu türden bilgiler bazı toplumlarda ön plana çıkarken, geri kalanlarında ise daha arka planda kalmaktadır.⁷ Her iki örneğe ve Bağdâdî'nin yaptığı izahlara bakılınca, ilhamın bir tür kültürel ve kolektif bilgi şeklinde anlaşıldığı sonucuna varılabilir. Şiir de müzik de belli kavim ve bazı şartları sağlayan insanlara verilmiş bir bilgi gibi düşünülmüş ve bir tür folklorik bilgi sınıfını oluşturmuştur.

³ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 14.

⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 28-29.

⁵ Bağdâdî'nin kastettiği kişileri betimlemek için kullandığı deyim “topuğuna bevleden bedevîler” şeklindedir.

⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 29.

⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 29.

Allah tarafından doğrudan verilmesine rağmen bütün insanlarda ortak olmamasından ötürü zarurî bilgiler sınıfına koyulamazken, kıyâs ve nazar olmaksızın sahip olunduğu için nazarî sınıfına da tam olarak dâhil olmamaktadır. Bu yönüyle üçüncü bir bilgi çeşidi gibi duran ilham, kapsamının tam olarak belirlenmesi ve içeriğinin açığa çıkarılabilmesi için incelemeye muhtaçtır. Fakat bu incelemeye girişmek, çalışmamızın sınırlarını aşacağı için bu kadarıyla yetiniyoruz.

2. İstidlâl Türleri

Bağdadi nazarı “Zâtının hakikati veya sıfatlarından bir sıfatını bilmeyi talep etmek için hakkında düşünülen (menzur) şeye dair fikir” şeklinde tanımlarken bu zihnî ameliyenin doğruya ulaştırabilmesi için yöntemine (vecih) uygun bir şekilde uygulanması gerektiğini ifade eder.⁸ Cedel ve nazarı bilgiye giden iki yol olarak tespit eden Bağdâdî, bilgiye ulaşmada nazarın tek, cedelin ise iki kişilik bir yol olduğunu belirtir.⁹ Peki, bu düşünme işlemi, söz konusu kelâmî konular ve bu konularla ilgili hedeflenen yargılar olduğu zaman, nasıl veya ne biçimde gerçekleştirilir? Bu soru kelimcilerin istidlâl yolları (tarîk) şeklinde zikrettikleri, cedel içinde delil getirmenin ya da nazar çerçevesinde delillendirme/temellendirmenin farklı türleri şeklinde zikredilmektedir.

Bağdâdî'nin *Usûlu'd-dîn* eserinde bilginin tanımı ve çeşitleri ele alınmışken istidlâl türlerine dair kapsamlı bir inceleme yer almamaktadır. Bu konuyla ilgili görüşlerine büyük oranda *‘İyâru'n-nazar* isimli cedel ilmine dair yazdığı eser aracılığıyla ulaşılabilir. Söz konusu eserde nazar ve istidlâl hem kelâm hem fıkıh disiplinlerindeki kullanımları ve türleri ele alınmaktadır. Bizim çalışmamızda odak noktamız aklî-kelâmî bağlamda nazar ve istidlâl çeşitleri olacaktır. Dönemin Eş'arî kelâmcılarınca bu bağlamda yer yer farklı isimlendirmeler ve farklı sayıda istidlâl türü kaydedilmiştir. *‘İyâru'n-nazar*'da nazar ve istidlâl açısından hüccetlerin dört tür olduğunu belirtir: 1- İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib. 2- İstidlâl min ciheti binâi'n-netâici ve's-sevânî ale'l-mukaddemât ve'l-evâil (sonuçları öncül ve başlangıçlara binâ etmek şeklinde gerçekleştirilen istidlâl). 3- İstidlâl min ciheti'l-ittifak ve'l-ihtilaf. 4- İstidlâl min ciheti't-taksîm.¹⁰ Makalenin merkezini oluşturan istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib metodunu sona bırakarak bu dört delil şekline dair açıklamaları ele alacağız.

2.1 İstidlâl min Ciheti Binâi'n-Netâici ve's-Sevânî ale'l-Mukaddemât ve'l-Evâil

Bağdâdî neticelerin mukaddimeler üzerine binâ edildiği istidlâl iki tarzı olduğunu belirtir. Birincisi, baştan sona doğru yapılan, yani en temel yargıdan başlayarak, sonrakileri sıralamak şeklinde yapılan istidlâl şeklidir. Bu tarz istidlâl için şu örnek verilir: Kur'an'ın i'câzı onun hüccet oluşunun; Kur'an'ın hüccet olması icma'ın hüccet oluşunun; selefin kıyâs ve ictihad üzere icma' etmesi ise, hakkında nass veya icma' olmayan durumlarda ictihadın gerekliliğinin (vücûb) delilidir.¹¹ Örneğe göre istidlâl sonucunu oluşturan ictihadın vücûbu yargısına ulaşmak için Kur'an'ın mu'cize olduğu öncülünden hareket edilir. Sonraki önermeler ise birbirleriyle ispat edilerek sonuca ulaşılmış olur.

⁸ Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *‘İyâru'n-nazar fî ilmi'l-cedel*, nşr. Ahmed Muhammed Arrûbî (Kuveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehebî), 2020, 155.

⁹ Bağdâdî, *‘İyâru'n-nazar*, 207-208.

¹⁰ Bağdâdî, *‘İyâru'n-nazar*, 284.

¹¹ Bağdâdî, *‘İyâru'n-nazar*, 284-285.

Bağdâdî'nin zikrettiği istidlâlin ikinci biçimi ise sondan, yani neticeden mukaddimelere doğru yapılan istidlâldir. Akıl yürütmenin bu şekli, yukarıda kaydedilen örnekteki "ictihadın gerekliliği" sonucundan geriye, "Kur'an'ın i'câzı"na doğru işletilmektedir.¹² Bu açıklamalara göre neticelerin mukaddimeler üzerine bina edilmesi şeklindeki istidlâl, özel bir aklî çıkarım biçimi olmaktan çok, çıkarımlarla ulaşılan yargıların bir sonraki çıkarımın öncülü olması ve istidlâllerin peşi sıra gelerek sonuç yargısına ulaştırması şeklinde genel bir argüman sıralama biçimidir.¹³

2.2 İstidlâl min Ciheti'l-İttifak ve'l-İhtilaf

Ortaklık ve karşıtlık noktaları esas alınarak yapılan bu tür çıkarım, Bağdâdî'ye göre bir şey hakkındaki ittifak esas alınarak fikir ayrılığı içinde olunan konu hakkında istidlâl etmektir. İstidlâlin bu biçimi sadece ikisini birleştiren ortak bir illetle yapılabilir.

Bu istidlâl biçiminin ikinci türü ise muhtelif (ihtilaf edilen) şeyle başka bir muhtelif hakkında istidlâl etmektir ki bu şekilde akıl yürütme ancak ikinci konunun birinci üzerine binâ etmek şeklinde yapılabilir. Bu noktada ikinci bir tasnife başvuran Bağdâdî'ye göre ihtilaf, ya asl'da ya fer'de ya da her iki unsurda birden bulunabilir. Asl'da ittifak, fer'de ihtilaf içinde bulunulan duruma örnek olarak "cüz'ün sonsuz olduğu görüşünde ihtilaf etmekle beraber tafrayı kabul etmeme konusunda aynı görüşte olunması" durumunu örnek vermektedir. Asl'da ittifakla beraber fer'de ihtilaf ise en çok karşılaşılan uyumsuzluk şeklidir. Tartışmaların çoğu buradan çıkmaktadır. Hem asl'da hem fer'de ihtilafın olma haline ise, hem cüz' hem de tafra konusunda Nazzam'la olan ihtilaf örnek verilmektedir.¹⁴

2.3 İstidlâl min Ciheti't-Taksîm

İbn Fûrek, Eş'arî'den beş istidlâl yolu nakleder. Nakledilen ikinci istidlâl yolu sebr-taksim olarak bilinen metottur. Bu metoda göre bir şey, akılda kısımlara ayrılır ve biri hariç bütün kısımların yanlışlığı ortaya konulur. Böylece doğru (sahih) kısım veya seçenek bilinmiş olur.¹⁵ Bakillânî *Temhidu'l-evâil*'de istidlâlin altı kısmından ilki olarak sebr-taksim metodunu zikretmektedir. Metodu Eş'arî'nin izahına yakın bir şekilde açıklamaktadır. Akıl bir şeyi tamamının doğru ya da yanlışlıkta birleşmesinin imkânsız olduğu iki ya da daha fazla parçaya ayırır. Delil bunlardan birini yanlışladığında akıl zıddının doğruluğuna hükmeder. Delil onun diğer parçalarının da geçersizliğini gösterdiğinde akıl kalanı doğrulamış olur. Örnek olarak ise bir şeyin ya kadîm ya da hâdis olmak zorunda olduğu yargısını verir. Yönteme göre o şeyin hâdisliğine dair bir delil varsa kıdemi, kıdemine dair bir delil olursa hadisliği yanlışlanmış olur.¹⁶

Bağdâdî ise kelimada sebr-taksim metodu olarak şöhret bulan bu çıkarım biçimini, olası üç şeklini zikrederek ele almaktadır. Eğer bir şeyin varlığı mümkün ve iki kısma bölünmesi sahîh ise, o iki ihtimalden biri doğrulandığında diğeri yanlışlanmış olur. Yani bir şeyin ne olduğuna dair iki olasılıktan biri elendiğinde geri kalan seçenek doğru olarak tespit edilmiş

¹² Bağdâdî, *'İyâru'n-nazar*, 285.

¹³ Arıkaner her iki türüyle bu istidlâl şeklinin mantıktaki zincirleme birleşik kıyâsa karşılık geldiği tespitini yapmaktadır. Yusuf Arıkaner, *Abdulkâhir el-Bağdâdî'de Kelâm-Mantık İlişkisi*, 195-196.

¹⁴ Bağdâdî, *'İyâru'n-nazar*, 285-286.

¹⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik), 1987, 288.

¹⁶ Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bakillânî, *Temhidu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, nşr. İmâduddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye), 1987, 31-32.

olunur. Fakat bir varlık ya da durum için her zaman sadece iki seçenekten bahsetmek mümkün değildir. Bağdâdî'nin kaydettiği ikinci taksim şekline göre bir şeye dair ikiden fazla aklı ihtimal varsa doğru olan yargı için ya ihtimallerden birinin sahilliği tespit edilir ya da ihtimaller teke inene kadar eleme işlemi uygulanır. Geriye kalan elenmemiş ihtimal doğru yargıyı ifade etmiş olur. Taksim uygulanacak şeyin kısımlarından biri ya da birkaçı alt kısımlara ayrılıyor olabilir. Üçüncü taksim şekli de böyle bir durumda yapılacak istidlâl dairesidir. Bu durumda bir ihtimalin elenebilmesi için, eğer varsa, bütün alt kısımları da elenmiş olmalıdır. Ancak bu gerçekleştirildiği zaman geriye kalan ihtimale doğru bilgi diyebiliriz.¹⁷

2.4 İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib

“Görünenden görünmeyeni çıkarsama” ya da “bilinenden bilinmeyene ulaşma” şeklinde nitelenebilecek istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemi, kelâmın teşekkül sürecinin ardından Mu'tezile kullanılmıştır. Ardından Eş'ariyye ve Mâturîdiyye mezhepleri tarafından mütekaddimûn dönemi boyunca başat istidlâl şekli olarak kullanılmaya devam edilmiştir. Eş'arî kelimcilerin özellikle isbât-ı vâcib ve Allah'ın sıfatlarının ispatı amacıyla kullanılan istidlâl bi's-şâhid metodu, dönemin son büyük temsilcisi olan Cüveynî tarafından en olgun haliyle ortaya konmuştur.

Şâhid ve gâib kavramları, birbiriyle ilişki içinde olarak, ontolojik, epistemolojik ve yöntemsel anlamları içermektedir. Bağdâdî, nazar ve istidlâl bi's-şâhid yöntemiyle bilgiye ulaşıp ulaşamayacağı tartışması bağlamında mahsûsâtı, şâhidle eşleştiren mahsûsât dışındaki varlıklar olarak melek, şeytan ve cinleri zikreder.¹⁸ Doğrudan bazı mevcutların işaret edilmiş olması kavramların ontolojik anlam içerecek şekilde anlaşıldığını gösterir.

Gâib kavramının bu yönüyle nasıl anlaşıldığına bir başka örnek de yine Bağdâdî'nin istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemi konusundaki farklı görüş ve tartışmalar bağlamında Seneviyye'ye cevabında karşımıza çıkar. Seneviyye'nin “şâhid sadece misline/benzerine, delâlet edebilir” iddiasına karşı Bağdâdî, ehl-i hakka isnâd ettiği “şâhid hem misline hem hilâfına delâlet edebilir” görüşünü savunurken, dünyayı şâhid, âlemin üstünde, saf nurun ve âlemin altında, saf zulmetin olduğu yerleri ise gâib olarak zikretmiştir.¹⁹ Bağdâdî'nin bu örneği vermesi şâhid ve gâib kavram ikilisini, Seneviyye'nin varlık kategorileriyle eşleşecek şekilde anladığını gösterir.

Şâhid ve gâibin yöntemsel karşılığı ise şahidin kendinden yeni yargıya ulaşılan unsur olarak asl, gâibin ise ulaşılması amaçlanan unsur anlamında fer' şeklinde karşılanmasıdır. Bağdâdî, kıyâsın unsurları olarak asl, “kendisiyle gayrının hükmü bilinen şey”, fer'i ise “başka bir şeye kıyâsla hükmünün bilindiği şey” şeklinde tanımladıktan sonra aklîyyatta istidlâl ve nazarla bilinecek şeyler için asılların yani üzerine hüküm bina edilecek öncüllerin hissî ve bedihî bilgiler olduğunu belirtir.²⁰ Fakat bu, doğrudan istidlâl bi's-şâhidin öncüllerinin hissî ve bedihî yargılar olması anlamına değil, her tür nazarın geriye doğru gidildiğinde, zorunlu bilgilere dayanması gerektiği anlamına gelir.

İstidlâl bi's-şâhidin ilk dönemdeki yanlış kullanımları hem Mu'tezile hem Eş'arî kelimciler tarafından eleştirilmiştir. Eleştirilerin bir kısmının sebebi şâhidin neye delâlet edeceği noktasındadır. Bir şeyin şahitteki varlığının gâibde de onun mislinin varlığına delâlet

¹⁷ Bağdâdî, *'İyâru'n-nazar*, 286.

¹⁸ Bağdâdî, *'İyâru'n-nazar*, 164.

¹⁹ Bağdâdî, *'İyâru'n-nazar*, 297.

²⁰ Bağdâdî, *'İyâru'n-nazar*, 332.

etmesi yöntemin doğru bir kullanımı değildir. Eş'arî'ye göre şayet böyle olması gerekseydi bir ateş gördüğümüz zaman gâibde de mutlaka bir ateşin var olduğuna hükmetmemiz gerekirdi. Hâlbuki şâhid mislinin varlığına bu şekilde delâlet edemez. Şâhid ancak gayrisına ya da muhalifine delâlet edebilir. Oluşanın oluşturan, şekillenenin şekillendirene, sonradan yaratılanın yaratana olan delâleti gibi.²¹ Bu konuda Bağdâdî zâhiren farklı bir görüş belirtmektedir. Nazarî hüccetlerden biri olarak zikrettiği istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâibi, şâhidin misline delâleti ve şâhidin hilafına delâleti şeklinde ikiye ayırmıştır. Şâhidin misline delâleti için, şâhiddeki ateşin gâibdeki ateşin de sıcaklık, kuruluk ve pişiricilik özelliklerinde şahiddeki ateş gibi olmasına delâlet etmesini örnek verirken şâhidin hilafına delâleti için fiilin fâile, yazının yazarına delâlet etmesi örneklerini vermiştir.²² Bu iki türden ikincisi örnekleriyle de Eş'arî'nin yaklaşımıyla uyushmaktadır. Fakat birinci kısım, yani şâhidin misline delâlet etmesi hususunda görüş ayrılığı varmış gibi görünmektedir. Çünkü Bağdâdî'ye göre ehl-i hakkın görüşü, şâhidin hem misline hem hilafına delâlet etmesinin sahih olduğu yönündedir.²³ Fakat Bağdâdî'nin şâhidin misline delâleti için verdiği örnek incelendiğinde Eş'arî'nin eleştirdiği duruma karşılık gelmediği görülecektir. Eş'arî'nin itirazı, ateşin var olmasının gâibde o ateşin misli bir ateşin varlığına delâlet etmesinedir. Bağdâdî'nin örneği ise hakikat birliği üzerinden kurulan bir istidlâldir. Ateşin şâhiddeki sıcaklık ve kuruluk özelliklerinin gâibdeki ateş için de geçerli olması şeklinde işletilmiştir. Bu ise Eş'arî'nin ancak tanımın kaynağı açısından itiraz edeceği bir delâlet biçimidir. Yoksa Eş'arî'ye göre de şâhidde ateşin ayırt edici özelliği belirlenir ve bu özellik gâibdeki ateş için geçerli kılınır.

Cüveynî, önceki kelimcilerin kullandıkları istidlâl bi's-şâhid türlerini hakikat, illet, şart ve delâlet şeklinde dört câmi' (ortaklık/birlik) olarak toplayarak bunların ayrıntılarına dair incelemelerde bulunmuştur. Bağdâdî'de ise dört ortaklık bir tasnif içinde yer almamaktadır. Fakat illet ortaklığı haricindekiler eserlerinde kullanılmış ve teknik olarak da ele alınmıştır. Biz de Bağdâdî'nin görüşlerini, sağlıklı bir karşılaştırmaya ve tahlile uygun olması gayesiyle Cüveynî'nin taksime göre ele almayı uygun buluyoruz.

2.4.1 Tanım-Hakikat Birliği

Tanım ya da hakikat birliği, şeylerin şâhiddeki hakikatlerin gâib içinde geçerli olduğu ilkesini ifade eder. Eş'arî, hakikat ve haddin birbirine yakın anlamlı olduğunu belirterek²⁴ bunların aynı şey olmadığını ifade etmiş olsa da Bağdâdî "*Bize göre haddin ve hakikatin anlamı aynıdır*"²⁵ cümlesiyle hadd ve hakikat arasındaki özdeşliği açık ve kesin bir şekilde ifade etmiştir. Buna ek olarak Bağdâdî hadd kelimesinin lügavî olarak neden tercih edildiğini sorgularken "şeylerin hakikatlerinin hadd diye isimlendirilmesinin sebebi" ibareleriyle ikisi arasındaki irtibata işaret etmiştir.²⁶

Bağdâdî, yukarıdaki ifadesinde de açıkça görüldüğü üzere hadd ve hakikatin lügatte aynı anlamda olduğunu düşünmekle birlikte kullanım bakımından aralarında farklılıklar bulunduğunu da zikretmeden geçmez. Ona göre hadd teriminin kullanım alanı hakikat terimine göre daha dardır. Hakikat terimi, kadîm, muhdes, cisim veya araz, her şey hakkında kullanılabilirken hadd terimi cisim, cevher ve arazlar için kullanılır. Bu kullanım farkından

²¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 310. Örnekleriyle beraber aynı yöndeki görüş için bk. Ebu Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî el-Ka'bi, *Kitâbu'l-makâlât*, nşr. Hüseyin Kansu - Râcih Kürdî - Abdulhamid Kürdî (İstanbul: KURAMER), 214, 2018.

²² Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 284.

²³ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 297.

²⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 304.

²⁵ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 307.

²⁶ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 305.

dolayı “İsim, cevher ve insanın haddi nedir?” diye sormak uygunken “Kadîmin haddi nedir?” şeklindeki bir soru yerinde değildir. Kadîm ve ilâh söz konusu olduğunda sorunun “Kadîmin ve ilâhın hakikati nedir?” şeklinde ifade edilmesi daha doğrudur.²⁷

Bağdâdî'nin bir şeyin hakikatinin hadd olarak isimlendirilmesinin gerekçesini açıklarken haddin sözlük anlamını daha ayrıntılı bir şekilde açıkladığı görülür. Buna göre hakikatin hadd diye isimlendirilmesi, bir şeyin hakikatinin o şeyin hükmüne dâhil olmayanların hükmün kapsamına girmesini engellemesi (kat') ve o şeyin diğer şeylerle karışmasına mânî' olması (men') dolayısıyladır.²⁸ Cüveynî de haddin sözlük anlamının (aynı anlamda bu defa men' ve sedd) ıstılahî anlamında belirleyici bir etkisi olduğunu ifade etmektedir. Kelamcılar hadd kelimesini, sözlük anlamıyla net bir paralellik sergileyecek şekilde tanımlanan şeylerin tanımın kapsamında, tanımlanmayan şeylerin de tanımın dışında kalmamasını sağlayan şey anlamında kullanmaktadır.²⁹

Cüveynî'nin aktarımıyla, Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye göre bir şeyin tanımı, *zikredilmesi istenen/kastedilen vasfın kendisinden ötürü olduğu manasıdır*.³⁰ Cüveynî'nin zikrettiği ve Ensârî'nin *Gunye*'de üstâda (Ebû İshâk el-İsferâyînî) nispet ettiği³¹ bu tanım Bağdâdî'nin tanımına oldukça yakındır. Bağdâdî'ye göre de bir şeyin haddi, *o şeyin zikredilmesiyle kast edilen vasfı, kendisinden dolayı hak eden manasıdır*.³²

Cüveynî, tanımın bu şartında kelamcıların çoğunluğunun ittifak ettiğini kaydeder.³³ Bağdâdî ise bu konuda Cüveynî'nin aksine bir tespit yapmaktadır. Ona göre Eş'arî, haddin mürekkeb olmasına karşı çıkmıştır fakat diğer Eş'arî kelamcıları, iki ya da daha fazla vasıfla tanım yapılmasını caiz görmüşlerdir. Bağdâdî'ye göre doğru olan görüş budur. Benimsediği görüşün yansıması olarak haddin taksîmle yapılmasını da mümkün görür. Tanımda terkîbi doğru bulmayanların taksîme dayalı tanımı da kabul etmediklerini belirtir. Taksîmle yapılan tanım ile kastedilen tanımlanan kavramın kısımları zikredilerek açıklanmasıdır. Mesela haberin “sıdk ya da kizb olan”; mevcûdun “hâdis ya da kadîm olan” şeklindeki tanımları, taksîm kullanılarak yapılmıştır.³⁴ Bağdâdî, bu şartı reddetmedeki gerekçesine dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

Tanım birliği ile istidlâlın yapılabilmesi, başka bir deyişle tanımın her şartta geçerli olması için, tanımın ittîrad ve in'ikâs şartlarını taşıması gerekmektedir. Yani tanımın (hadd) bulunduğu her durumda tanımlananın da (mahdûd) mevcut olması; tanımın var olmadığı hâlde ise tanımlananın da var olmaması gerekmektedir. Bağdâdî ve Cüveynî tanımın muttarid ve mün'akis olma şartında ittifak olduğunu kaydederler.³⁵

Mütekaddimûn Eş'arîlerinin tanım için şart gördükleri bir diğer özellik, tanımın herhangi bir koşula bağlı olmaması, yani tanımı oluşturan belirleyici vasfın zâtla ilişkisinin, vasfın varlığı dışında herhangi bir şartla mukayyet olmamasıdır. Bağdâdî bu şartı, haddin

²⁷ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 306-307; İbn Fûrek, *Mücerred*, 304. Ayrıca bk. Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*, 259-261.

²⁸ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 306.

²⁹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlî'd-dîn*, nşr. Richard M. Frank (Tahran: Müessesese-i Mütâlaât-ı İslâmi Dânişgâh-ı McGill), 1981, 42

³⁰ Cüveynî, *Şâmil* (nşr. Frank) 43.

³¹ Ebu'l-Kâsım Selâm b. Nâsır el-Ensârî, *el-Gunye fî'l-keâm*. nşr. Mustafa Hasaneyn Abdulhâdi (Kahire: Dâru's-Selâm), 2010, I/513.

³² Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 306.

³³ Cüveynî, *Şâmil* (nşr. Frank), 54.

³⁴ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 308-309.

³⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 304; Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 308; Cüveynî, *Şâmil* (nşr. Frank), 45.

tanımlanan şeyin her hâli için geçerli olması şeklinde zikrederken Cüveynî tanımın şartlı (meşrût) olması şeklinde ele almıştır.

2.4.2 Delâlet Birliği

Delâlet ortaklığı üzerinden hüküm aktarımı kuşkusuz delil ve delâlet kavramları merkezinde şekillenmektedir. Bu bağlamda öncelikle Eş'arî kelimcilerin da bildirdiği üzere delil ve eş anlamlısı şeklinde kullanılan dâll kavramlarının delâlet lafzından türemiş kelimeler olduğuna işaret etmek gerekir. Aynı zamanda delâlet kavramı da mecâzî olarak bu iki kavramla eş anlamlı bir şekilde kullanılmaktadır.³⁶ Delâlet ilişkisi delil ile medlûl arasında var olan bir gösteren-gösterilen ilişkisidir. Delil, müşâhedeye konu olmayan bir zâtı, niteliği ya da bunlara ait bir hükmü gösteren şeydir. Sahip olunmayan yeni bir bilgiye ulaşmanın yolu olarak delâlet ilişkisi, delilin varlığı durumunda medlûlülün de var olduğuna yönelik yargıya dayanmaktadır.³⁷ Delâlet ortaklığı ile yapılan istidlâl, şâhidde kurulan delil-medlûl ilişkisinin gâib için de geçerli olması gerektiğine dayanır. Bu tür istidlâl isbât-ı vâcib ve Allah'ın âlim, mürîd, kâdir gibi vasıflara sahip olduğunun ispatlanması sadedinde kullanılmaktadır. Mesela Allah'ın âlim olduğunun ispatı şu şekilde yapılmaktadır: i. muhkem fiil, şâhidde, o fiilin fâilinin âlim olduğuna delâlet eder. ii. delâletler (delâlet ilişkisi) şâhidde ve gâibde farklılaşmaz. iii. Dolayısıyla (muhkem bir fiil olan) âlem, fâilinin (Allah) âlim olduğuna delâlet eder.

Muhkem fiilin doğrudan ilim olarak tesmiye edilmesi, muhkem olan şeyle bilgi arasındaki delâlet ilişkisi sebebiyledir. Bağdâdî bu kullanımı, makdûrun/güç yetirilen şeyin kudret/güç olarak adlandırılmasına benzetmiştir. Bu benzerliğe göre makdûrun kudret olarak isimlendirilmesi, kudrete delâlet etmesinden dolayıdır, bu ikisinin aynı şey oldukları anlamına gelmez. Muhkem fiille ilim arasında da aynı türde bir ilişki söz konusudur. Muhkem fiil ilme delâlet etmektedir. Aralarındaki delâlet ilişkisinden dolayı muhkem fiil ilim yerine, ilim de muhkem fiil yerine kullanılabilir.³⁸ Nitekim Bağdâdî'nin isimsiz kaydettiği, Cüveynî'nin ise İbn Fûrek'e atfettiği bilgi tanımı, ilmin muhkem fiil ile olan bağını merkeze almaktadır: “Varlığı sebebiyle kâdirden ihkâm ve itkân üzere fiilin ortaya çıkışının sahih olduğu; yokluğunda ise muhkem ve mutkan fiilin fâilden ortaya çıkmasını engelleyen sıfattır”³⁹

Bağdâdî'ye göre ise bu önerme (muhkem fiilin her faili âlimdir) bedihî değil istidlâlîdir. Bu hususta Mu'tezile'den Ka'bî'nin takipçilerinin önermenin bedihî olduğunu iddia ettiklerini aktarır. Bu görüşe göre bir fâilden muhkem fiilin ortaya çıktığının bilen kişi, bu fâilin âlim ve kâdir olduğunu da bedihî ve zaruri şekilde bilir. Bu görüşü reddeden Bağdâdî'ye göre bir şeyin âlim veya kâdir olması onun fâil olmasından başka bir bilgidir, dolayısıyla fiilin bir fâili olduğu zorunlu olarak bilinse bile onun âlim ve kâdir oluşu bilinmeyebilir. Görüşünü iki örnekle destekleyen Bağdâdî'ye göre evrendeki nesnelerin dört unsurun etkisiyle var olduğunu iddia eden tabiatçıları, unsurların fâil olduğuna inanmalarına rağmen onların âlim veya kâdir olduklarını iddia etmemektedirler. Eğer fâil oluş ile âlim ve kâdir oluş bedihî olmuş olsaydı, doğal olarak unsurların bu vasıflara sahip olduklarını bilir ve iddia ederlerdi. Aynı şekilde Mu'tezile'den tevellüd görüşünü savunanlara göre tevellüd sonucu fâilden muhkem fiiller

³⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 286; Bakillânî, *Temhîd*, 33-34; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), 66; Bağdâdî, *'İyârün-nazar*, 330.

³⁷ Bakillânî, *et-Takrîb*, 205. Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), 64, 69; Cüveynî, *Şâmil*, 178, 484.

³⁸ Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, nşr. Enes Muhammed Adnan Şerfâvî (Şam: Dâru't-Takvâ), 2020, I/143.

³⁹ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 2/456.

meydana gelebilir. Yani doğrudan fâilin hareketiyle değil de o hareketin etkisiyle dolaylı olarak ortaya muhkem bir fiil ortaya çıkabilir. Meydana gelen fiil dolaylı olduğu ve fâilin ilk eylemiyle arasında bir zaman aralığı olduğu için, tevellüd sonucunda ortaya çıkan muhkem fiil var olduğu sırada fâil, o fiilin bileni ve ona güç yetireni olamaz. Dolayısıyla mütevellid fiilin âlim ve kâdir bir fâili göstermesi de mümkün olamaz. Eğer iddia edildiği gibi fiil, fâilin ve fâilin bu vasıflarının bedâhетен bilinmesini sağlasaydı mütevellid fiilde de aynı durum olurdu, hâlbuki tevellüd görüşünü savunanlar için bu geçerli değildir.⁴⁰

Bağdâdî de aynı şekilde muhkem fiil-âlim fâil delâletinin muhkem fiil-ilimle âlim olan fâil arasında da olduğunu düşünmektedir. Yani ma'nâ sıfatlarının ispatını da delâlet ortaklığına dayalı istidlâl bi's-şâhid yöntemi ile yapmıştır. Çıkarıma göre fiil, fâilin kâdir olduğuna delâlet ettiği gibi fâilin kudreti olduğuna da delâlet eder. Muhkem fiil de fâilin âlim olduğuna delâlet ettiği gibi fâilin ilmine de delâlet eder. Bağdâdî, delili ortaya koyduktan sonra bu tür istidlâle, Mu'tezilî kelâmcılar tarafından getirilen eleştirileri aktararak cevaplandırır. Ebû Ali el-Cübbâî muhkem fiilin delâlet etmesi açısından âlim ile ilimin her varlık kategorisinde aynı konumda olmadığını ileri sürer. Bu konuda şâhid ile gâib ayrı değerlendirilmeli, âlim eğer şâhidde olduğu gibi ilimle âlimse, bizden ortaya çıkan muhkem fiil, hem âlimliğe hem de ilme delâlet eder. Ama eğer fiil Allah'tan vâki' olursa, muhkem fiil sadece âlimlik vasfına delâlet edebilir.⁴¹

Bağdâdî itirazı temelsiz bulur, çünkü şâhiddeki bir delâleti, yani muhkem fiilin fâilin âlim olması delilini gâibe uygulayıp diğer yandan yine şâhidde var olan fâilin ilmine olan delâletini gâib için işletmemenin bir gerekçesi yoktur. İki medlûlü ayıran ve muhkem fiilin, şâhidde ilim ve âlime delâlet ettiğini fakat kadîm için sadece ilmine delâlet ettiğini iddia etmek ile iddianın aksini savunmak arasında bir fark yoktur. Yani bu düşünme şekline göre pekâlâ muhkem fiilin şâhidde ilme delâlet etmeyeceği ama gâibde hem âlimliğe hem ilme delâlet edeceği ya da gâibde sadece ilme delâlet edip âlimliğe delâlet etmeyeceği de iddia edilebilir.⁴²

İkinci itiraz Ka'bî'ye aittir. Ona göre Allah nefsiyle (bi-nefsihi) âlim ve kâdirdir.⁴³ Ka'bî'nin çıkarım şekline göre muhkem fiil, fâilin âlim ve kâdir oluşuna delâlet eder. Sonrasında eğer fâil için cehl ve acz caizse o âlimin ilimle âlim olduğu bilinir. Yok, eğer güçsüzlük/yetersizlik (acz) ve bilgisizlik (cehl) o fâil için imkânsız ise fâilin nefsiyle âlim ve kâdir olduğuna hükmedilir. Yani Ka'bî'ye göre âlime delâlet eden şey doğrudan ilme delâlet etmez. Bunun için ikinci bir yargıya ihtiyaç vardır. Muhkem fiilin âlime delâlet ettiği gibi ilme de delâlet ettiği ancak âlimin ne ile (nefs veya ma'nâ) âlim olduğuna dair bilgiyle birleştirilerek söylenebilir. Bu bilginin ölçütü ise âlim olan hakkında acz ve cehlin mümkün olup olmamasıdır. Eğer bunların mümkün olduğu bir âlim ki kastedilen hâdis fâillerdir, söz konusuysa âlimliği gösteren delil, aynı zamanda zâtın ilim niteliğine de işaret eder. Yok değilse, muhkem fiil sadece âlim oluşun delili olur.⁴⁴ Bu yaklaşım, gâib ile şâhid arasında vâcib-mümkün farkı olduğu gerekçesiyle illet ortaklığı istidlâline yöneltilen eleştirinin delâlet istidlâlindeki versiyonu olarak değerlendirilebilir.

Bağdâdî bu itirazı öncelikle her iki tarafın da kabul ettiği delil-medlûl ilişkisindeki medlûlün ne olduğunu sebr-taksim metoduyla tespit ederek cevaplandırır. Fiil ile fâilin

⁴⁰ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 1/392; Bağdâdî, *İyârun-nazar*, 474. Krş. İbn Fûrek, *Mücerred*, 133-134.

⁴¹ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 1/386-387.

⁴² Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 1/388.

⁴³ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 1/381-382.

⁴⁴ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 1/389.

âlimliği arasında kurulan delâlet ilişkisinde, delilin gösterdiği medlûl tam olarak ne olabilir? Bağdâdî'ye göre iki ihtimal vardır. Medlûl ya âlimin kendisi ve varlığı ya da onun mahsus bir sıfat üzere oluşudur. Medlûlün zâtının varlığı olması geçersizdir, zira bir şeyin varlığı, onun fâil olmasını ya da ondan fiilin ortaya çıkmasını mümkün kılmaz. Çünkü arazlar ve cansızlar da mevcuttur ve mevcut olmaları, onların fâil olabilmesi için yeterli değildir. Bu durumda medlûl, fâili bu fiillerin benzerlerini yapamayandan ayırt eden bir vasıf olmalıdır. Peki, bu vasıf ilim midir, yoksa âlimin kendisi midir? Âlimin nefsi olması mümkün değildir, çünkü şâhidde zâtın kendisi kendinden ötürü âlim değildir. Geriye kalan seçenek, şâhidde muhkem fiillerin delâlet ettiği medlûlün, fâilin ilmi olmasıdır. Bu yargıya ulaşıldığında ise her fâilin fiili onun ilim ve kudretine delâlet etmiş olur çünkü delilin medlûlü şâhid ve gâibe göre değişmez.⁴⁵

2.4.3 Şart Birliği

Lügatte alamet veya gerekli (lâzım) alamet anlamlarına gelen şart, birinin varlığı durumunda diğerrinin de var olması yönünden, bir şeyin başka bir şeyle bağı demektir.⁴⁶ Şartın ıstilahî anlamı ise birlikte bir ikili oluşturdıkları meşrûat kavramıyla bağlantılı olarak açıklanmaktadır.⁴⁷ Cüveynî'nin Bâkılânî'den aktardığı tanımsa şudur: Şart, bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan fakat varlığı o şeyin varlığını gerektirmeyen şeydir.⁴⁸ Cüveynî kelimcilerin ıstilahında şartın, varlığı, "meşrûatunu zorunlu olarak gerektirmeyen, fakat yokluğu şarta intisap ettiği yönden meşrûatı engelleyen şey" olduğunu belirtmiştir.⁴⁹

İllet-ma'lûlün aksine, şartın varlığının meşrûatın varlığını gerektirmemesi şartla illetin başka hükümlerde de farklılaşmalarına kaynaklık teşkil etmektedir. Önce söz konusu farklılığı açıklayalım. Örneğin hayat ilmin sübutunun şartıdır. İlim hayat olmadan tahakkuk edemez, var olamaz. Cansız olup bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Bununla birlikte hayatın varlığı ilmi beraberinde getirmez. Zira bilgi sahibi olmayan bir canlı düşünülebilmektedir. İşte şart bu açıdan illetten ayrılmaktadır. Eğer hayat ilmin illeti olsaydı hayat sahibi olup ilim sahibi olmamak düşünülemezdi. Çünkü illetin varlığı ma'lûlün varlığını zorunlu kılar. Özetle, ma'lûlün varlığı illetin varlığını gerektirdiği gibi meşrûatın varlığı da şartın varlığını gerektirir. Buna mukabil illetin varlığı ma'lûlün varlığını gerektirirken şartın varlığı meşrûatın varlığını gerektirmez.⁵⁰ İletle şart arasındaki bu farklılıktan dolayı Bâkılânî hâllerin illet olamayacağını fakat şart olabileceklerini belirtmiştir.⁵¹ Hâlin şart olabileceği kabul edilince ademî kayıtların da şart olup olamayacağı gündeme gelmektedir. Yani ilmin var olması için hayatın var olmasının yanında cehl ve gaflet gibi ilmin zıtlarının yok olması da şart olarak kabul edilecek midir? Çoğunluk ademî kayıtları şart olarak belirlemeye yanaşmamış bu problemi belirlenen şartı kayıtlayarak aşmak istemişlerdir. Hayatın ilmin varlığı için ilmin zıtlarının yokluğu durumunda şart olduğunu belirtmişlerdir. Bakılânî ise ademî kayıtların şart olarak belirlenmesinde bir sakınca görmemiştir. Şartın tahakkuk etmesi için gerekliliğin

⁴⁵ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sfât*, I/389.

⁴⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *el-Hudûd fî'l-usûl*, nşr. Muhammed Süleymanî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî), 1999, 155; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, nşr. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis), 2012, 199-200.

⁴⁷ Şart için musahhih tabiri de kullanılabilir. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 710.

⁴⁸ Cüveynî, *Şâmil*, 110. Ayrıca bkz. Cüveynî, *Şâmil*, 709.

⁴⁹ Cüveynî, *Şâmil*, 708-709.

⁵⁰ İbn Fûrek, *Hudûd*, 155; Cüveynî, *Şâmil*, 708-709.

⁵¹ Cüveynî, *Şâmil*, 709.

olması yeterlidir. Dolayısıyla sübût, intifâ, adem ve vücûd gibi belirli nitelikler şart ilişkisinin var olması için şart değildir.⁵²

İlet-ma'lûlün aksine şartın meşrûtunu zorunlu kılmaması, bir şeyin birden fazla şartının olmasını da mümkün kılmaktadır. Bu yüzden hayatla birlikte mahallin var olması da ilmin şartı olabilmektedir. İster tek ister birden fazla şey olsun, hükmün kendisine bağlı olduğu fakat hükmü zorunlu kılmayan her şey onun şartıdır.⁵³

2.4.4 “İlet” Birliğinin Reddi ve “Taalluk” Ortaklığı

İlet birliği şahiddeki bir illiyet ilişkisinin gâib için de geçerli olması şeklinde yapılan istidlâl biçimidir. Bağdâdî illetin şartlarından biri olarak hükmün birden fazla illete bağlı olmasının imkânsız olduğu şeklinde yer vermiştir.⁵⁴ Cüveynî ise Eş'arî'den farklı olarak bu şartı ahvâl teorisi bağlamında ele almıştır. Eş'arî iki vasıfla illetin belirlenmesini tard ve aksi bozduğu gerekçesiyle reddederken Cüveynî, ahvâl teorisi gereğince zât olarak da isimlendirilebilen sıfatların tek ya da bileşik olmasının hükümde etkili olmayacağını vurgulamıştır.⁵⁵

İletinin tanımla ortak olduğu şartlardan bir diğeri de illetin herhangi bir şartla kayıtlanamamasıdır. Cüveynî illeti kabul edenlerin bu şartta ittifak ettiğini söyler.⁵⁶ Bağdâdî de bunu illetin şartları arasında sayar. Ona göre aklî illetin zaman, ayn veya şart kaydı (ihtisas) olmaksızın her ayn ve zamanda ma'lûlünü gerektirmesi zorunludur. İletinin varlığı ancak bütün durumlarda ve zâtlarda hükmü gerektirdiği zaman sahih olur.⁵⁷ İletinin bir şarta bağlanması ise illetin her durumda aynı etkiyi gerçekleştirmesine engel olacağından dolayı illetin anlamını ortadan kaldıracaktır.

İlet-ma'lûl ilişkisi ile ilgili ele aldığımız şartlar dışında Bağdâdî, diğer Eş'arî kalamcılardan farklı bir şart daha kaydetmektedir. Ona göre illetin ma'lûlde bir halden başka bir hale değişiklik yapmasının mümkün olması gerekir. Başka bir deyişle bir şeyin illet olabilmesi için ma'lûlün o şey aracılığıyla, bir halden başka bir hale dönüşebilmesi gerekir. Hareketli olan şeyin sâkinen hareket iletiyle birlikte değişmesi, müteharrik olması gibi. Fakat eğer bir sıfatla mevsûf olan şey o ismi, kendisinden ayrılması caiz olmayan bir ma'nâdan dolayı hak etmişse bu söz konusu ma'nâ, o zâtın vasfı için illet olarak isimlendirilmez. Allah'ın ilim, hayat ve kudretinden dolayı hayy, âlim ve kadir olması gibi. Allah'ın ilim, kudret ve hayatı, onun âlim kâdir ve hayy olmasının illetidir denemez. Çünkü bu sıfatlar kesin olarak onda ezeli biçimde mevcuttur. Bu sıfatlarla Allah'ın zâtında veya vasıflarında bir değişim meydana gelmemektedir. Bir şeyin illet olarak tesmiyesinin doğru olması için ise ma'lûlün o illetle bir durumdan bir başka duruma dönüşmesi gerekir. Dolayısıyla da diğer Eş'arî kalamcılarınca illet olarak kabul edilen ma'nâ sıfatları Bağdâdî'ye göre illet değildir.⁵⁸

Bağdâdî'nin değişimi illetin şartlarından biri olarak zikretmesi, konumuz bağlamında oldukça önemlidir. Değişimi mümkün kılan şey olarak nitelenmesi, illeti, sadece şahid alanla sınırlandırmakta, dolayısıyla da şahidle gâib arasında bir ortaklık noktası (câmi) olmaktan çıkarmaktadır. Diğer bir deyişle Bağdâdî'nin *illeti*, şahid aracılığı ile gâib hakkında hükme ulaşmak için uygun ortak zemini sağlamaz. İletler sadece cevherlerle mevcut olan ve

⁵² Cüveynî, *Şâmil*, 710; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), 18-19.

⁵³ Cüveynî, *Şâmil*, 710.

⁵⁴ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 281.

⁵⁵ Cüveynî, *Şâmil*, 680.

⁵⁶ Cüveynî, *Şâmil*, 669.

⁵⁷ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 351.

⁵⁸ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, 351.

cevherlerde değişikliğe sebep olan vasıflar, yani arazlardır. Bu kavramın Allah'ın sıfatları için kullanılması mümkün değildir. Dolayısıyla illetin tanımlarında yer alan ma'nâ terimi bu açıdan arazlar ile Allah'ın sıfatlarını birlikte kapsayan kavram olmamaktadır. Buradan hareketle Bağdâdî'nin istidlâl bi's-şâhid ale'l gâibin bu çeşidini kabul etmediğini kesin bir şekilde söyleyebiliriz. Bu açıdan diğer mütekaddimûn Eş'arî kelamcılarından farklı bir yerde konumlanmıştır.

İlleti, şâhid ile gâib arasında ortak kılan şey “onsuz hükmün (ma'lûl) olmayacağı” şeklindeki içeriğidir. İllet bu şekilde belirlendiğinde Allah'ın âlim olması ile şâhiddeki bir canlının âlim olması arasında ortaklık noktası tespit edilmiş olur. Yani hem şâhiddeki hem gâibdeki bir âlim için “eğer ilim illeti olmasaydı âlim olmayacaktı” yargısı geçerlidir. Fakat Bağdâdî'nin yaptığı gibi değişim (değişiklik meydana getirme imkânı) illetin ayrılmaz bir niteliği, yani şartı olarak belirlendiği takdirde, Allah'ın ezelî ve değişmez sıfatları ile şâhidde illet olarak kabul ettiğimiz arazlar arasında illet olma açısından ortak bir nokta kalmamış olacaktır. Bağdâdî illete bu şartı koşarken, şâhiddeki değişim imkânını esas almış olmalıdır. Çünkü şâhidde bir arazın ilişip de iliştiği zatı değiştiremediği bir örnek yoktur. Aslında eğer iki misl araz peşi sıra, yani ardışık iki anda bir cevherde var olursa, cevher ikinci anda önceki andan başka bir hale dönüşmüş/değişmiş sayılmaz. Bundan dolayı Bağdâdî şartı ortaya koyarken “illetin ma'lûlde bir değişiklik yapmasının caiz olması” şeklinde bir ifade tercih etmiştir. Şahidde bir arazın iliştiği cevheri bir halden başka bir hale değiştirmesi mümkünken gâibde hem sıfatların hem de zâtın ezelî ve değişmez olması bu imkânı (illetin böyle bir etki ortaya çıkarma imkânını) ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla illetin hangi özelliğinden hareketle belirleneceği oldukça önem kazanmaktadır.

Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*'de genel sebep ya da delil anlamında kullandığı illet kavramı⁵⁹ için herhangi bir teferruata girmedikten bu eseri aracılığıyla konu hakkında herhangi bir ayrıntıya ulaşamıyoruz. Dolayısıyla Bağdâdî'nin illetler hakkındaki görüşleri için tek başvuru kaynağımız *'İyârû'n-nazar* adlı eseri olmak durumundadır. *Usûl*'de ise meânî sıfatlarının ispatı için illet birliğine dayalı istidlâlin kullanılmamış olması, Bağdâdî'nin *'İyâr*'daki görüşünü teyit olarak kabul edilebilir.

Bağdâdî illet ma'lûl ilişkisinde illetin ma'lûlde bir değişiklik meydana getirmesi, onu bir halde bir hale dönüştürmesi gerektiği yönünde bir şart ileri sürdüğü için Allah'ın vasıfları ile ma'nâ sıfatları arasında illet-ma'lûl ilişkisi kurulamayacağını, dolayısıyla da ma'nâ sıfatlarını ispat ederken illet ortaklığına dayalı istidlâlin yapılamayacağı görüşündeydi. *Esmâ ve's-sıfât* eserinde, Ehl-i Sünnet'in ilim ve kudret sıfatlarına dair istidlâllerini ele alırken ise esasında illet ortaklığına oldukça benzeyen, fakat farklı kavramlarla kurulan bir argüman kaydeder. Söz konusu istidlâle göre âlim ve kâdirin ilim ve kudrete taalluku her durumda (taalluk olduğu müddetçe) âlim ve kâdir olması, ilim ve kudretin âlim ve kâdir ile taalluku ise her durumda ilmin ilim, kudretin kudret olması şeklindedir. Âlim ve kâdirin ilim ve kudreti, ilim ve kudretin ise âlim ve kâdiri gerektirmesi (iktizâ) lâzımdır. Bu ilişki biçimi için, şâhiden, illet kavramını kullanan diğer kelamcılar da bu bağlamda verdikleri, hareket-müteharrik örneğini zikreder. Hareketin olduğu her durumda müteharrik, müteharrikin olduğu her durumda ise hareket vardır⁶⁰

⁵⁹ Örneğin yerin vukufunun illeti: Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 80-81. Delil anlamındaki kullanımına bir diğer örnek: “hadislerin tamamının iadelerinin cevazı bakımından tesviyelerinin illeti, hüdüstaki ortaklıklarıdır.” *Usûlu'd-dîn*, 260.

⁶⁰ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 396-397.

Bağdâdî bu ilişki biçimini bağıntı/taalluk şeklinde belirlediği için illet-ma'lûl için gelmeyecek bazı eleştirilerin getirilebileceğinin farkındadır. Argümana gelebilecek itirazlardan biri, aynı ilişki biçiminin mevcut ve muhdesin de aynı ilişkiye sahip olduğu yönündedir. Zira şâhidde her iki vasfın bir diğeriyle taalluku diğerinin taalluku gibidir. Yani eğer iki unsurun ilişkisi, gerektiren-gereken /illet ma'lûl şeklinde değil de nötr bir şekilde karşılıklı gerektirme üzerinden belirlenirse, bu şekilde birbiri ile taalluk içinde olan başka unsurlar da bulunur ve mevcut-muhdes de bunlardan biridir. Çünkü bu haliyle taalluk kavramı her durumda birlikte bulunma dışında bir anlam ifade etmemektedir.

Bağdâdî'ye göre bu iki unsurun her durumda ilişkisi aynı, yani karşılıklı değildir. Muhdes, hüdüs halinde mevcuttur, bekâ halinde de mevcuttur. Yani muhdes olanın mevcut olmaktan âri olduğu bir durum yoktur. Fakat muhdesin aynı/zâtı bekâ hâlinde varlığa çıkmaz. Yani mevcut varlığa geldikten sonra bâkî olduğu müddetçe tekrar tekrar varlığa gelen, hüdüsa uğrayan bir şey değildir. Dolayısıyla da bir şey her durumda hem “yaratılmakta olan” hem de mevcut olmamaktadır. Bundan dolayı muhdes ve mevcudun anlamı tek olamaz. Âlim-ilim ise her durumda beraberdirler ve birbirlerini gerektirir. Bundan ötürü Âlimin anlamı da her durumda kendisi için bir ilim olandır (men lehu'l-ilm).⁶¹

Taalluk ilişkisinin bir diğer açığı olabilecek örnek ise ilim, kudret, irade, sem' ve basarın (canlılığa tabi sıfatlar) hayatla ilişkisidir. Bu sıfatlar her zaman hayat niteliği ile birlikte bulundukları için yukardaki gibi (ilim-âlim) bir taalluk içinde değiller midir? Bağdâdî'ye göre hayır çünkü, burada da her durumda var olan bir taalluktan söz edilemez. Canlılık (hayat) diğer sıfatların var olabilmesi için bir şarttır ve bundan ötürü diğer sıfatların her durumda hayatla birliktelikleri vardır. Fakat bu iki taraflı bir bağıntı değildir, çünkü söz konusu sıfatlar olmadan da hayat niteliği tek başına bulunabilir. Dolayısıyla yukardaki taalluk bağı şart ilişkisini kapsamaz.⁶²

Sonuç

Bağdâdî bilginin türleri ve istidlâlî çeşitleri konusunu farklı tasnifler yaparak ele almış ve diğer Eş'arî kelimcilerinde olmayan ilhamı nazarî bilgi türleri arasında değerlendirmiştir. Abdulkâhir el-Bağdâdî klasik dönem Eş'arî kelâmının bilgi ve istidlâl anlayışını büyük oranda benimsemiş ve devam ettirmiştir. Fakat kendine has tasnifleri ve özellikle aklî illet kavramını değerlendirme şekline kaynaklanan istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin illet ortaklığı biçimine getirdiği yeni yaklaşımdan dolayı dönemin diğer Eş'arî kelimcilerinden ayrılarak farklı bir yerde konumlanmıştır. Bağdâdî illetin etkin olduğu şeyde, yani ma'lûlde bir hâlden başka bir hâle dönüştürme şeklinde bir etki meydana getirmesini, illetin şartları arasında saymasından dolayı gâibde bir illet-ma'lûl ilişkisi olmadığı kanaatindedir. Dolayısıyla bu ortaklığa dayalı istidlâl bi's-şâhidin Allah'ın ma'nâ sıfatları için kullanılmasını doğru bulmamıştır.

Kaynakça

- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Arıkaner, Yusuf. *Abdülkâhir el-Bağdâdî'de Kelâm-Mantık İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

⁶¹ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 397.

⁶² Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, 397.

- Bakillânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmâduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bağdadî, Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir. *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bağdadî, Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir. *İyâru'n-nazar fî ilmi'l-cedel*. thk. Ahmed Muhammed Arrûbî. Kuveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehebî, 2020.
- Bağdadî, Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir. *Esmâ ve's-sıfât*. thk. Enes Muhammed Adnan Şerfâvî. Şam: Dâru't-Takvâ, 2020.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-ta'rifât*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sâmi en-Neşşâr - Süheyr Muhammed Muhtar - Faysal Bedir Avn. İskenderiye: Münşeatü'l-Meârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Richard M. Frank. Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmi Dânişgâh-ı McGill, 1981.
- Ensârî, Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsır. *el-Gunye fî'l-keîlâm*. thk. Mustafa Hasaneyn Abdulhâdi. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *el-Hudûd fî'l-usûl*. thk. Muhammed Süleymanî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik. 1987.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Ka'bî, Ebu Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kitâbu'l-makâlât*. thk. Hüseyin Kansu - Râcih Kürdî - Abdulhamid Kürdî. İstanbul: KURAMER, 2018.

Katılım Bankalarında Uygulanan Murâbaha Sözleşmesinde Riskin Ortaya Çıkışı*

The Emergence of Risk in Murâbaha Contracts Applied in Participation Banks

Kübra ERTÜRK**

Öz

İnsan hem temel ihtiyaçlarını karşılamak hem de daha fazla mal elde etmek için çeşitli ticari sözleşmeler yapar. Ticari sözleşmeler sonucunda kâr elde edilme ihtimali bulunduğu gibi zarara maruz kalınma ihtimali de bulunur. Bu sebeple ticari sözleşmelerin özünde risk yer alır. İslam hukuku açısından kâr da üstlenilen risk karşılığında hak edilir. Risk ticari sözleşmelerin özünü ve işleyişini etkilediği gibi, bu sözleşmelerden elde edilen gelirin meşruiyetini de etkiler. Bu sebeple riskin hem olumsuz yönünü hem de akitlerin meşruiyeti için gerekli olduğu yönünü öne çıkaran tanımları bulunur. Bu çalışmada riskin akitlerin meşruiyeti için gerekli olan yönü, katılım bankacılığında uygulanan murâbaha sözleşmesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu minvalde çalışmada klasik fukahânın görüşleriyle çağdaş sözleşme maddeleri karşılaştırılmaktadır. Akitlerin meşruiyeti için gerekli olan riskin özelliği zararın yanı sıra kâr sonucunu ortaya çıkarmasıdır. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasının gerekçesi mülkiyet ve mülkiyet gereği malda söz konusu olabilecek tüm risklerin üstlenilmesidir. Gelire sahip olmanın temel şartının mülkiyete bağlı olarak risk üstlenmek olduğuna dikkat çeken âyetler ve hadisler de mevcuttur. Bu çalışmada ilgili naslar risk çerçevesinde değerlendirilecektir. Ticari bir sözleşme olan murâbaha sözleşmesinin hem özünün ve işleyişinin hem de bu sözleşmeden elde edilen gelirin câiz olabilmesi için bu ticari faaliyette de akdi yapan tarafların risk üstlenmeleri gereklidir. Ancak katılım bankaları murâbaha sözleşmelerine ekledikleri birtakım maddelerde tüm riskleri müşterilerine yükleyerek kendilerini karşı karşıya kalabilecekleri risklerden korumak suretiyle gelir elde etmeye çalışmaktadırlar. İşte bu durum katılım bankalarında uygulanan murâbaha sözleşmesinin meşruiyetine dair tartışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Dolayısıyla katılım bankaları, murâbaha sözleşmelerine ekledikleri maddeleri İslam hukuku ilkelerine uygunluk açısından tekrar değerlendirmelidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Katılım Bankacılığı, Risk, Murâbaha Sözleşmesi, Kâr.

Abstract

People contract various commercial contracts both to meet their basic needs and to obtain more goods. As a result of commercial contracts, there is the possibility of making a profit as well as the possibility of insecurity. Risk is at the core of commercial contracts. Profit is also earned in return for the risk undertaken. Therefore, risk affects the essence and functioning of commercial contracts as well as the legitimacy of the income obtained from these contracts. There are definitions that emphasise both the negative aspect of risk and the aspect that it is necessary for the legitimacy of contracts. This study examines the aspect of risk that is necessary for the legitimacy of contracts within the framework of the murabahah contract applied in participatory banking. While dealing with this issue, the views of the classical jurists will be compared with the contemporary contractual clauses. The characteristic of

* Bu makale yazarın Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalında hazırlanan “İslam Hukukunda Risk Kavramının Akitler Açısından Tahlili” isimli Doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, erturk1834@gmail.com, ORCID: 0009-0001-0039-3911, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 03/06/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 28/07/2025, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2025.

risk, which is necessary for the legitimacy of contracts, is that it leads to profit. The justification for the emergence of such a result is ownership and the assumption of all risks that may be involved in the property due to ownership. There are also verses and hadiths that draw attention to the fact that the basic condition for having income is to assume risk due to ownership. For this reason, in our study, the relevant verses will be evaluated within the framework of risk. In order for both the essence and functioning of the murabaha contract, which is a commercial contract, and the income obtained from this contract to be permissible, it is necessary for the contracting parties to assume risk in this commercial activity. However, participation banks try to generate income by protecting themselves from the risks they may face by imposing all the risks on their customers in some articles they add to murabaha contracts. This situation has led to criticism of the murabaha contract applied in participation banks. Therefore, participation banks should reevaluate the clauses they add to murabaha contracts in terms of compliance with the principles of Islamic law.

Keywords: Islamic Law, Participation Banking, Risk, Murabaha Contract, Profit.

Giriş

Kâr elde etme amacıyla bir malın alınıp satılması anlamına gelen ticaret¹, doğası gereği kendine özgü birtakım riskleri içerisinde barındırır. Karşılaşılan riskler neticesinde zarara uğranılabileceği gibi üstlenilen risk karşılığında kâr da elde edilebilir. Bu sebeple ticari eylemler teşebbüste bulunma cesaretini gerektirir. Ticari eylemler neticesinde elde edilen kâr da garanti edilmiş bir kâr değildir. İşte bu durum ticari eylemi, risk üstlenmeden gelir elde etme hedefi üzerine kurulu olan ribâ eyleminden ve dolayısıyla kârı ribâ eylemiyle elde edilen karşılıksız fazlalıktan ayıran önemli bir noktadır.

Mal satın almayı isteyen insanlar bazen ellerinden yeterli miktarda para olmadığı için arzu ettikleri malı satın alamayabilirler. Böyle bir durumda insanlar arzu ettikleri mala sahip olabilmek için murâbaha sözleşmesi yaparlar. Gününüzde ise bu akit türü temel amaçlarının faizsiz işlem yapma olduğunu belirten katılım bankalarının en çok yaptığı sözleşme türüdür. Murâbaha sözleşmesinin ticari bir sözleşme olması tarafların risk üstlenmelerini gerekli kılar. Bu malın mülkiyetine sahip olmanın gereğidir. Ancak katılım bankaları sözleşmelerine ekledikleri bazı maddelerle tüm riskleri müşterilerine yükleyerek kendileri risk üstlenmeden gelir elde etmektedir. Risk ve getiri dengesini ihlâl eden bu yöntem gelirin ancak üstlenilen risk karşılığında elde edilebileceğine dikkat çeken naslarla çelişir. İşte bu durum katılım bankalarında uygulanan murâbaha sözleşmesinin ve bu sözleşme neticesinde elde edilen gelirin meşruiyetine dair tartışmaları beraberinde getirir. Bu çalışmanın temel amacı risk meselesini murâbaha sözleşmesi çerçevesinde ele almak ve katılım bankalarında uygulanan murâbaha sözleşmesinin meşruiyetine dair yapılan tartışmaların hangi sebeplerden kaynaklı olduğunu ortaya koymaktır. Böylece biz bu çalışmayla fıkının bu güncel meselesinin çözümüne bir katkı sunmayı amaçlamaktayız. Çalışmada meselenin etraflıca incelenebilmesi için öncelikle kavramsal çerçeve başlığı altında; risk kavramına ve murâbaha sözleşmesine yer verilecektir. Daha sonra da risk üstlenmenin gerekliliğini belirten ilgili naslara yer verilecek ve naslar risk merkezli olarak incelenecektir. Ardından günümüz katılım bankacılığında uygulanan murâbaha sözleşmesi klasik fukahânın görüşleriyle karşılaştırılarak risk çerçevesinde ele alınacaktır.

¹ Hayreddin Karaman - Mustafa Çağrı, *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 2/50.

1. Kavramsal Çerçeve

Risk unsuru sözleşmelerin geçerliğine ve dolayısıyla sözleşmelerden elde edilen gelirlerin meşruiyetine etki eden önemli bir unsurdur. Bu sebeple meselenin anlaşılabilmesi için öncelikle risk kavramını ve akabinde murâbaha sözleşmesini açıklamak gerekir.

1.1 Riskin Sözlük ve Terim Anlamı

Türkçe sözlükte, “riziko, zarara maruz kalma tehlikesi” olarak ifade edilen riskin², Arapça karşılığı muhâtara (مخاطرة) kelimesidir. Muhâtara sözlüklerde “tehlikeye çok yaklaşmak”³, “kişinin malını ve canını tehlikeye atması”⁴, “bahse girmek”⁵, “var olmayla telef olma arasında gidip gelmek”⁶ anlamlarına gelen “ha-ta-ra: خ-ط-ر” fiilinden türemiştir. Hatara fiilinden türeyen muhâtara (risk) kelimesi ise sözlüklerde “zarar ve tehlike”⁷, “kumar”⁸, “mürâhene (bahis)”⁹ ve “garar”¹⁰ anlamlarına gelir.

Risk terim olarak ise, “olumsuz neticelerin ortaya çıkma olasılığı”¹¹, “getiriye olumsuz etkileyen hadiselerin meydana gelme olasılığı”¹², “elde edilmesi beklenen gelirin elde edilememesi olasılığı”¹³, “arzu edilen sonuçların gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine dair

² <https://sozluk.gov.tr/>, TDK, “Risk” (12 Aralık 2023).

³ Ebû ‘Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mağzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), “h.t.r.” mad., 4/214; Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed ‘Abdulğafûr ‘Atîâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), “h.t.r.” mad., 2/648; Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “h.t.r.” mad., 4/252; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. ‘Alî el-Hamevî el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-munîr fî ġarîbi's-şerhi'l-kebîr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), “h.t.r.” mad., 1/173; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muġîf* (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2005), “h.t.r.” mad., 386; Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), “h.t.r.” mad., 11/197; i'dad İbrâhîm Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf* (y.y.: Dâru'd-Da'Ve, ts.), “h.t.r.” mad., 1/243.

⁴ Halîl b. Ahmed, “h.t.r.”, 4/214; Ebû Naşr el-Cevherî, “h.t.r.”, 2/648; İbn Manzûr, “h.t.r.”, 4/252; Feyyûmî, “h.t.r.”, 1/173.

⁵ Ebû Naşr el-Cevherî, “h.t.r.”, 2/648; Feyyûmî, “h.t.r.”, 1/173; el-Fîrûzâbâdî, “h.t.r.”, 386; Zebîdî, “h.t.r.”, 11/197.

⁶ Feyyûmî, “h.t.r.”, 1/173; Mustafa vd., , “h.t.r.”, 1/243; Komisyon, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Suunni'l-İslâmiyye, 1427), 19/205.

⁷ Ebû Manşûr ‘Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl eş-Se‘âlibî, *Şimâru'l-kulûb fî'l-muġâf ve'l-mensûb* (b.y.: y.y., ts.), “h.t.r.”, 195; Ebû Hazm Ahmed Şîrbâsî, *el-Mu'cemü'l-iktisâdiyyi'l-islâmî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), “h.t.r.”, 135; Aygan Öney, *İktisadi ve Ticari Terimler Sözlüğü* (Ankara: Turhan Kitapevi, 1978), “Risk”, 262.

⁸ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), “Muhâtara”, 392; Muhammed İmâre, *Kâmûsü'l-mustalahâtü'l-iktisâdiyyefi'l-hadâretü'l-islâmiyye* (Beyrut: Dâru's-Şûrûk, 1993), “h.t.r.”, 195; Şîrbâsî, “h.t.r.”, 135.

⁹ Ebû Naşr el-Cevherî, “h.t.r.”, *Tâcu'l-Luğa*, 2/648; İbn Manzûr, “r.h.n.” 13/189; el-Fîrûzâbâdî, “r.h.n.”, 1202; İmâre, “h.t.r.”, 195; Şîrbâsî, “h.t.r.”, 135.

¹⁰ İbn Manzûr, “ġa.r.r.”, 5/14; Şîrbâsî, “h.t.r.”, 318.

¹¹ Merve Ercan Kalkan - Veli Deniz, “Risk Kavramı Üzerine”, *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi* 13/48 (2013), 43.

¹² Şiir Yılmaz, *İktisat Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), “Risk”, 358.

¹³ Hamza Abdülkerîm Muhammed Hammâd, *Mehâturü'l-istismâr fî'l-mesârifü'l-islâmiyye* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2008), 31.

belirsizlik içeren durum”¹⁴ “belirli bir zaman diliminde, mevcut koşullar altında, gelecekte meydana gelebilecek sonuçların değişimi”¹⁵ şeklinde tanımlanmıştır.

Risk kavramına ilişkin bu tanımlara bakıldığında “belirsizlik” ve “olasılık” unsurlarının öne çıkarıldığı görülür. Ancak bu genel yaklaşımların yanı sıra, riskin ticari faaliyetler için vazgeçilmez bir unsur olduğunu ve dolayısıyla kâr sonucunu ortaya çıkaran bir özelliğe sahip olduğunu vurgulayan tanımları da bulunur. Bu bağlamda risk “ticari işlemlerde kâr elde etme amacıyla zarara katlanmayı göze alma” şeklinde tanımlanabilir.¹⁶ Muhammed Bâkır es-Sadr (ö.1980) ise ticaretle uğraşan bir kişinin, yaptığı ticari faaliyetin sonucunun belirsizliğinden korkması sebebiyle bazen bu eylemden geri adım atabileceği bazen de korkularını aşarak zarar etme olasılığına rağmen ticari eylemi gerçekleştirmeye çabalayacağını, riskin de insanı tedirgin eden ancak aynı zamanda zarara uğrama ihtimaline rağmen kişiyi ticari bir girişime iten özel bir duygu olduğunu dile getirir.¹⁷ Görüldüğü üzere ona göre risk cesaretin ve girişimciliğin ismidir. Portekizcede de risk kelimesi cesaret anlamında kullanılmıştır.¹⁸ Fukahâdan Ebu Zehre de (ö.1974) riskin malın bir bölgeden başka bir bölgeye taşındığı ticari bir eylemle ortaya çıkabileceğini ve malın taşındığı mesafe uzadıkça hem karşı karşıya kalınan riskin hem de elde edilecek kâr miktarının artacağını belirterek¹⁹ riskin ticari faaliyetler için zorunlu olduğuna ve kârın da üstlenilen risk karşılığında hak edileceğine dikkat çeker. Görüldüğü üzere ticari faaliyetler neticesinde elde edilen kâr belirli bir sorumluluğu üstlenmenin karşılığıdır. Üstlenilen bu sorumluluk damân olarak adlandırılır ve bu da mülkiyetin gereğidir.²⁰

Klasik fukahâdan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise bir sözleşme neticesinde elde edilecek kârın ancak üstlenilecek risk karşılığında hak edilebileceğini “muhâtaratu’t-ticâra (ticaret riski)” ifadesini kullanarak belirtir.²¹ Ona göre, bir kişi yaptığı ticari eylemler neticesinde kazanç sağlayabileceği gibi, malını tamamen kaybedebilir. Kazanç elde etmeyle kaybetme arasındaki bu belirsizlik, ticari faaliyetlerin doğal bir parçasıdır ve helâldir.²² Buradan hareketle ona göre riskin; “ticari faaliyetler sonucunda kâr elde etme umuduyla zarara uğrama ihtimali göze almak” olduğunu söyleyebiliriz. Fukahâdan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)²³ ve İbn Müflih (ö. 763/1362)²⁴ de İbn Teymiyye’le aynı görüşü benimser.

¹⁴ Muhammed el-Ulâ Kurâ, “el-Mehâtür fî sıyağî’t-temvîlî-l-masrafi el-İslâmî”, *Havliyyetü’l Bereke* 6 (2004), 279; Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Nizâmü’t-te’mîn hakikatüh ve’r-re’yü fih* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984), 103-104.

¹⁵ Ercan Kalkan - Deniz, “Risk Kavramı Üzerine”, 43.

¹⁶ Mehmet Onur, *İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi ve Rizikolu Akitler* (Ankara: Astana Yayınları, 2018), 81.

¹⁷ Muhammed Bâkır es-Sadr, *İktisâdünâ* (Beyrut: Dâr’t-târuf, 1987), 601.

¹⁸ Ferhat Sayım - Selami Er, “Risk Kavramı ve Bankacılıkta Risk”, *Çatı Bilimsel Yayın Organı* 1/4 (2009), 8.

¹⁹ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *et-Tekâfülü’l-ictimâ’î fi’l-İslâm* (Kahire: Dârü’l-Fikr, 1991), 47.

²⁰ Adnan Abdullah Muhammed Uveyza, *Nazariyyetü’l-muhâtara fi’l-iktisâdî’l-islâmî* (Henrdon: el-Ma’hedü’l-Alemî li’l-Fikri’l-İslâmî, 2010), 41-48.

²¹ Ebû’l-Abbâs Taqiyyüddîn Ahmed b. ‘Abdilhalîm b. Mecdiddîn ‘Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmu’atu’r-resâil ve’l-mesâil* (b.y.: y.y., ts.), 8/329; Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Alî b. Ahmed Bedreddîn el-Ba’lî Bedreddîn el-Ba’lî, *Muhtaşaru’l-fetâvâ el-muşriyye li’İbn-Teymiyye*, thk. ‘Abdu’l-Mecîd Selîm - Muhammed Hâmid el-Fakî (b.y.: y.y., ts.), 532-533.

²² Ebû’l-abbâs taqiyyüddîn ahmed b. ‘abdilhalîm b. mecdiddîn ‘abdisselâm el-ḥarrânî ibn teymiyye, *el-Mustedrek ‘alâ mecmû’l-fetâvâ - İbn Teymiyye* (b.y.: y.y., 1418), 4/70.

²³ Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür’aî ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd fi hedyi hayri’l-‘ibâd* (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1415/1994), 5/723.

²⁴ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Muflih b. Muhammed er-Râmîni el-Hanbelî Şemsüddîn İbn Muflih, *el-Furu’ ve taşhîhu’l-furu’*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1424/2003), 6/147.

Tüm bunlardan hareketle riskin istenmeyen durumları ifade eden tanımlarının bulunmasının yanı sıra kâr sonucunu oraya çıkaran ve bu sebeple sözleşmeler için gerekli olduğu yönüne dikkat çeken tanımlarının bulunduğunu söyleyebiliriz.

1.2 Murâbaha Sözleşmesinin Tanımı

Murâbaha kelimesi sözlükte, “fazlalaşmak, çok olmak, artmak, çoğalmak” anlamlarına gelen “r-b-h” kelimesinden türemiş bir kelime olup “kâr ekleme, kâr hakkı tanıma, kazanmak” anlamlarına gelir.²⁵

Terim anlamda murâbaha, “bir malın, maliyetine veya alış fiyatına belirli bir miktarda kâr eklenmesi suretiyle bir başkasına satılması” şeklinde tanımlanır.²⁶ Bu tanımdan anlaşılacağı üzere murâbaha sözleşmesinde satış bedeli, satıcının önceden satın aldığı malın maliyetini ya da alış fiyatını beyan etmesine göre belirlenir. Bu sebeple murâbaha sözleşmesi güvene dayalı bir sözleşme (büyü’l-emâne) olarak kabul edilir.²⁷

Murâbaha sözleşmesinin geçerli olabilmesi için bazı şartların yerine getirilmesi gereklidir. Bu şartlar şöyledir: Önceki satış sözleşmesi sahih bir sözleşme olmalıdır. Malın maliyeti ya da alış fiyatıyla kâr miktarı ikinci alıcı tarafından bilinmelidir. Eğer satın alınan ilk mal vadeli olarak satın alındıysa, bu durum ikinci alıcıya bildirilmelidir. Satıcının malı satın alırken vermiş olduğu bedel mislî (standart) mal olmalıdır. Satın alınan mal ve karşılığında verilen bedel, faize konu olan (ribevî) mallardan olmamalıdır.²⁸ Mal ve bedelin ribevî mallardan olması durumunda, bu bir trampa işlemi olur. Aralarında tartı, ölçü ve cins birliği bulunan mallar peşin olarak ve aynı miktarda takas edilebilirler. Bu tür takaslarda tartı ve ölçüdeki bir fazlalık faize sebep olur.²⁹

Murâbaha sözleşmesi klasik murâbaha ve çağdaş murâbaha şeklinde iki kısma ayrılır. Klasik murâbaha; “bir satıcının sahih bir sözleşmeyle satın aldığı bir malı, alış maliyeti üzerine belli bir miktarda kâr ilave ederek bir başkasına satması” şeklinde tanımlanır. Bu işlemde malın bedeli peşin yahut vadeli ödenebilir. Klasik murâbaha sözleşmesinin tarafları satıcı ve alıcıdır ve bu murâbahanın câizliği hususunda görüş birliği vardır. Nisâ sûresi 29. âyette yer alan “*Ey inanlar! Sahip olduğunuz mallarınızı bâtil yöntemlerle (haksızlıkla) değil, ancak karşılıklı rızayla yapılan ticaretle yiyein.*” ifadesi bu sözleşmenin câiz olduğuna dair delil olarak gösterilir. Çağdaş murâbaha ise, “müşterinin bankaya müracaat ederek, bir satın alınıp üzerine belli miktarda kâr eklenmek suretiyle kendisine satılmasını istemesi üzerine gerçekleştirilen murâbaha” şeklinde tanımlanır. Tanımından da anlaşıldığı üzere bu tür murâbaha banka, müşteri ve satıcıdan oluşan üç tarafın yaptığı bir işlemdir. Müşteri tarafından satın alınan

²⁵ Ebû Naşr el-Cevherî, “r.b.h.”, 1/363; İbn Manzûr, “r.b.h.”, 2/443-444; Feyyûmî, “r.b.h.”, 1/215.

²⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb fî fıkhi’l-imâm eş-Şâfiî* (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 2/57-58; ‘Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes’ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fî tertîbi’s-şerâ’i’* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1406/1986), 5/220; Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Ebûbekr el-Fergânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti’l-mubtedî*, thk. Tâllâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), 3/56; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu‘ şerhu’l-muhezzeb* (b.y.: y.y., ts.), 13/3; Kemâluddîn Muhammed b. ‘Abdulvahid b. ‘Abdilhamid b. es-Sivâsî İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr* (Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1389/1970), 6/494; Şems ed-Dîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzî’l-minhâc* (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994), 2/476-477.

²⁷ Komisyon, *el-Mevsûatü’l-fıkhiyye*, 36/318.

²⁸ Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtaşaru’l-kudûrî fî’l-fıkhi’l-hanefî* (Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 1997), 86; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’*, 5/220-222; Muhammed Emîn b. ‘Omer b. ‘Abdil‘azîz el-Hüseynî ed-Dimeşkî İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr ‘alâ’d-durri’l-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1412/1992), 5/132-133.

²⁹ Servet Bayındır, *İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 77.

malın bedeli de vadeli ödenir.³⁰ Katılım bankacılığı sisteminde uyguladığı murâbaha türü budur.

Çağdaş murâbahanın katılım bankacılığındaki uygulaması şu şekildedir: Hammadde, mamul, makine vb. şeylere ihtiyaç duyup bunları peşin alamayan işletme ya da kişiler, satın almak istediği malın niteliklerini, fiyatını ve satıcıyı ön araştırmayla tespit ederek, bu malın peşin alınıp kendisine taksitle satılması isteğiyle bankaya müracaat eder. Banka bir yandan müşterinin mali durumunu bir yandan da istenilen şeyin ticari ve yasal mevzuata uygunluğunu titizlikle inceler. Değerlendirmeler neticesinde banka olumlu bir karar verirse durumu müşterisine bildirir ve ardından müşterisiyle yapılacak ticari faaliyetin kurallarını, kapsamını ve tarafların birbirine karşı sorumluluklarını belirten ön sözleşme yapar. Daha sonra banka ön araştırmayla belirlenen malı peşin alır ve malı müşterisine vadeli olarak satar.³¹ Katılım bankaları malı müşterisine satmadan önce ya malın satıcıyla bizzat görüşüp malı asaleten satın alır ya da malın satıcıyla bizzat görüşmeyip müşterisine malın satın alınması hususunda vekâlet verir.³²

2. Risk Üstlenmenin Gerekliğine Dair Naslar

Bu başlık altında bir gelir elde etmenin temel şartının risk üstlenmek olduğuna işaret eden naslar “risk üstlenmenin gerekliğine dair âyetler” ve “risk üstlenmenin gerekliğine dair hadisler” başlıkları altında ele alınmaya çalışılacaktır.

2.1 Risk Üstlenmenin Gerekliğine Dair Âyetler

Kur’ân’ı Kerîm’de risk kavramı doğrudan bulunmamakla birlikte risk meselesinin nimete kavuşmanın temel şartının sorumluluk üstlenmek olduğunu belirten âyetlerde dolaylı olarak yer aldığını görmekteyiz. Bu âyetlerden bir kısmı şöyledir:

“Emzirme süresini tamamlatmayı arzu edenler (babalar) için anneler çocuklarını tam iki yıl boyunca emzirir. Onların hem yiyecek hem giyecek ihtiyaçlarının örfe uygun olarak karşılanması görevini babalar üstlenir. Kimse gücünün üzerinde bir yükü sorumlu tutulmaz. Çocuğu sebebiyle anne de baba da zarara uğratılamaz. Babanın vefatı durumunda aynı sorumluluk vârise düşer. Anneyle baba birbirlerine danışarak iki yıl dolmadan önce çocuğun süttten kesilmesini isterlerse bundan dolayı onlar günaha girmezler. Çocuklarınızı sütanneyle emzirtmeyi arzu edip ona uygun bir ücret vererseniz bundan dolayı size günah yoktur. Allah’a karşı gelmeyin. Şunu bilin ki Allah tüm yaptıklarınızı mutlaka görür.”³³

Bu âyette görüldüğü üzere dünyaya gelen bir çocuğun giyinmesi, beslenmesi ve benzeri nafaka sorumlulukları babanın yükümlülüğündedir. Bu durum İslam hukukuna göre babanın en temel mali sorumluluklarını oluşturur.³⁴ Babanın vefatı halinde ise bu önemli mali

³⁰ Bayındır, *İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 77-78.

³¹ Bayındır, *İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 79-80.

³² Tuğba Çiftçi, “Murabahada Hukuki İlişkiler”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 31/4 (2023), 1817.

³³ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ وَلا يُولَدُ لَهُ يَوْلَدٌ وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ يَوْلَدٌ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُسْرِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (Bakara 2/233).

³⁴ Ebu'l-Me'âlî Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. 'Omar b. Mâze el-Ḥaneffî İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-burhânî fi'l-fıkhî'n-nu'mânî*, thk. 'Abdulkerîm Sâmi el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/568; Ebu'l-Faḍl 'Abdullâh b. Maḥmûd el-Ḥaneffî el-Mevşîlî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-muḥtâr*, thk. 'Abdullaṭîf Muḥammed

sorumluluk sona ermez; aksine bu sorumluluk mirastan pay alma hakkına sahip olan akrabalara geçer. Bu geçiş, âyette zikredilen “عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ” (aynı sorumluluk vârise düşer.)” ifadesiyle net bir şekilde belirtilmiştir. Bu âyet mali sorumluluklarının aktarılmasının yanı sıra bir hakka ancak üstlenilen sorumluluk karşılığında sahip olunabileceğine dikkat çeker. Bu da adalet ilkesinin gereğidir.

Bir hakka sahip olmanın temel şartının sorumluluk üstlenmek olduğuna dikkat çeken diğer âyetler şu şekildedir;

*“Gökyüzünü yükseltti, dengeyi (mîzanı) kurdu. Dengeyi (mizanı) bozmayın. Tartmayı adalete uygun yapın. Tartma işleminde bir eksiklik de yapmayın.”*³⁵

Bu âyetler ilk olarak Allah’ın gökyüzünde yarattığı eşsiz ve hassas dengeye dikkat çeker. Bu denge o kadar hassastır ki, ortaya çıkan en küçük aksaklık tüm evrenin altüst olmasına yol açar. Kozmik dengenin hemen ardından iktisadi dengeye geçiş yapılması ise oldukça dikkat çekicidir. Bu geçiş gökyüzündeki denge gibi iktisadi hayatın da belirli bir denge üzerine kurulu olduğuna ve bu dengenin bozulması halinde evrenin altüst olması gibi iktisadi sistemin de alt üst olacağına işaret eder. Âyette belirtildiği üzere Allah’ın kurmuş olduğu iktisadi dengenin temelinde adalet ilkesinin yerine getirilmesi ve haksızlığın önlenmesi yer alır. Dolayısıyla gerçek denge iktisadi eylemlerde bulunan tarafların yaptıkları eylemlerin yükümlülüklerini üstlenmeleri ve üstlenilen yükümlülükler karşılığında hak ettikleri nimete kavuşmalarıyla sağlanır. İşte bu adalet ilkesinin gereğidir. Oysa tartıda eksik ölçüm yaparak insanları haksızlığa uğratmak ve bu yöntemle gelir elde etmek hiçbir risk üstlenmeden gelir sağlamak anlamına gelir. Bu durum da risk-getiri dengesini kökten zedeler. Böyle bir ihlal iktisadi dengeyi bozar ve insanları sömürmeye dayalı adaletsiz bir sistemin ortaya çıkmasına neden olur. Bu da haram kılınmıştır.

Bir hakka sahip olmanın temel şartının sorumlulukların üstlenilmesi olduğunu meselesi eşlerin birbirine olan sorumlulukları üzerinden de ele alınmıştır. Bu âyet şöyledir:

*“Boşanmış olan kadınlar (evlenmeden)kendi kendilerine üç kur’ kadar bekler. Şayet Allah’a ve ahiret gününe inanmış kimselerse, Allah’ın onların rahimlerinde yarattığı şeyi saklamaları helâl olmaz. Eşleri kendileriyle barışmayı arzu ederse, o süre içerisinde onların eşlerine geri dönme hakları vardır. Mârufa (örfe) göre kadınların erkekler üzerindeki hakları erkeklerin kadınların üzerindeki haklarına denktir. Yalnız erkeklerin kadınlara karşı bir derece (üstünlük)farkı vardır. Allah çok güçlüdür, hâkimdir.”*³⁶

Bu âyet aile ve toplum düzeni içerisinde erkek ve kadının karşılıklı olarak yerine getirmeleri gereken sorumlulukların olduğunu belirtir. Âyette geçen “وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ” (mârufa (örfe) göre kadınların erkekler üzerindeki hakları erkeklerin kadınların üzerindeki haklarına denktir.)” ifadesi bu sorumlulukların karşılıklı ve birbirine denk olduğu prensibine vurgu yapar. Ancak âyetteki denklik vurgusundan kasıt, erkek ve kadının yükümlülüklerinin

‘Abdurrahmân (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1426/2005), 4/10; Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd el-Bâbertî, *el-‘Înâye fî şerhi’l-hidâye* (Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1489/1970), 4/410-411; Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nuceym, *el-Baḥru’r-râik şerhu kenzi’d-daḥâik* (b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 4/219-220.

³⁵ (وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (۷) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (۸) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (۹)) Rahmân 55/7-9.

³⁶ وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ () وَأَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ Bakara 2/228.

aynı olduğu değildir. Erkek ve kadının fitratları, psikolojik eğilimleri, toplumsal rolleri vb. özellikleri bakımından birbirinden oldukça farklıdır. Bu farklılık doğal olarak onlara yüklenen sorumlulukları da farklılaştırır. Her iki taraf üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirmeleri halinde bu sorumlulukların beraberinde getirdikleri haklara da sahip olurlar. Dolayısıyla âyetle dikkat çekilen denklik erkek ve kadının yerine getirdikleri sorumluluklar karşılığında hak sahibi olmaları açısından bir denkliği ifade eder.³⁷ Görüldüğü üzere bu âyet de bir hakka sahip olmanın üstlenilen sorumluluk karşılığında olacağına dikkat çeker.

Tüm bunlardan hareketle Kur'ân'ı Kerîm'e göre bir hak sahip olmanın temel şartının sorumluluk üslenmek olduğunu ve bu ilkenin iktisadi eylemler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

2.2 Risk Üstlenmenin Gerekliğine Dair Hadisler

Hız. Peygamberden risk ve getiri dengesine dair nakledilen rivâyetler akitlerde risk üstlenmenin gerekliğine dair nasların diğer kısmını oluşturur. Bu dengeye dikkat çeken rivâyetlerden bir tanesi şöyledir:

Hız. Âişe'den (r.anha) (ö. 58/678) şöyle nakledilmiştir:

“Bir adam bir köleyi satın aldı. Köleyi belirli bir zaman elinde tuttu. Daha sonrasında satın aldığı bu kölede bir kusurun bulunduğunu gördü. Bu durumu Hız. Muhammed'e (s.a.v) bildirdi. O da köleyi satıcıya iade etti. Satıcı Hız. Muhammed'e: “Ey Resûlüllah, o adam benden satın aldığı kölemi çalıştırıp onun üzerinden bir kazanç elde etti.” dedi. Hız. Muhammed de: “الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ” Harâc (gelir) damân (risk yüklenme) karşılığındadır.”³⁸ dedi.

Bu rivâyet, İslam hukukunun iktisada dair genel ilkelerinden birisi olan risk-getiri dengesine dikkat çeker. Rivâyette görüldüğü üzere müşteri satın aldığı kölede bir kusur tespit edip Hız. Peygamberin yanına gelmiş ve köle Hız. Peygamberin hakemliğinde satıcıya iade edilmiştir. Bu rivâyette dikkat çekici nokta müşterinin akit feshedilinceye kadar köleden elde ettiği gelirler için satıcıya herhangi bir ödeme yapmamasıdır. Bu durum hadiste zikredilen “harâc” ve “damân” kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Hadiste zikredilen harâc kelimesi maldan elde edilen menfaat ve geliri ifade ederken, damân kelimesi de bir malın sorumluluğunu ve riskini üstlenmeyi ifade eder. Cümlede yer alan “ba” harfi hem “sebebiyle”³⁹ hem de “karşılığında” anlamlarına gelir. Buna göre bir malın riskini üstlenen kişi o maldan elde edilen bütün gelirlere de sahip olur.⁴⁰ Bu durumun temel gerekçesi mülkiyettir. Hadiste de kölenin müşterinin yanında ölmesi halinde hem köleden elde edilen menfaatin hem de kölenin sorumluluğunun müşteriye ait olmasına vurgu yapılması mülkiyetten kaynaklanan risk-getiri dengesini ortaya koymaktadır.⁴¹ Mecelle'de de “الغرم بالغنم” (Külfet nimet karşılığındadır)⁴² ve “النعمة بقدر النعمة والنعمة بقدر النعمة” (Külfet nimete nimet külfete

³⁷ Kahraman - Çağrı, *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsiri*, 1/363-365.

³⁸ Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Delhi: el-Maṭba'atu'l-Enşâriyye, 1323), “İcare”, 71 (3508); Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009), “Ticaret”, 43 (2243).

³⁹ Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Neylu'l-evṭâr*, thk. 'İşâmuddîn eş-Şabâbîṭî (Mısır: Dâru'l-Ḥadîs, 1413/1993), 10/220.

⁴⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm* (b.y.: Darü'l-Cil, 1991), 1/88.

⁴¹ Temel Kaçır, “İslam Hukukunda Kazancın Meşruiyetine Etki Eden Risk Faktörü (Katılım Bankacılığı Uygulamaları Örneğinde)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2020), 143.

⁴² Mecelle, md. 87.

göredir)⁴³ ilkeleri maldan elde edilecek gelir ve menfaate o malda söz konusu olabilecek zararları üstlenme karşılığında sahip olunabileceğine dikkat çeker.⁴⁴

Bir malın gelirine ancak üstlenilen risk karşılığında sahip olunacağına dikkat çeken bir diğer rivâyet şöyledir:

Abdullâh b. Amr b. Âs'tan (r.a.) (ö. 65/684-85) aktarılan bir rivâyete göre Resûlullah şöyle söyledi:

*“Borç para verilmesi karşılığında bir satışın yapılması, bir satışta iki satış, riskin üstlenilmediği bir maldan elde edilen kâr ve kişinin yanında olmayan malını satması haramdır.”*⁴⁵

Rivâyette görüldüğü üzere bir mal üzerinden kâr elde etmenin temel şartı, o malın mülkiyetinden doğabilecek tüm riskleri üstlenmektir. Yani kâr risk üstlenmenin bir sonucudur. Dolayısıyla bu ilkeye göre eğer risk üstlenilmesi gereken bir eylem neticesinde risk üstlenilmeden gelir elde edilirse hem bu eylemin kendisi hem de eylem neticesinde sahip olunan gelir haramdır. İşte tam bu noktada, faiz işlemiyle riskin üstlenilmesi arasındaki ilişki söz konusu olur. Faiz işlemiyle amaçlanan şey hiçbir riske katlanmadan daha fazla mala sahip olma arzusudur. Böyle bir yöntemle gelir elde etmek “riske katlanmadan bir gelire sahip olmanın haram olduğuna” dikkat çeken hadislerle aykırı bir davranıştır. Risk-getiri dengesine değinen diğer bir rivâyet şöyledir:

Mâlik b. Enes'in (r.a.) Zeyd'den naklettiğine göre, Hz. Ömer'in oğullarından Ubeydullâh ve Abdullâh Irak ordusuna katılmıştı. Ubeydullâh ve Abdullâh dönüşte o dönemde Basra valisi olan Mûsâ el-Eş'ârî'nin yanına gittiler. Onları çok sıcak ağırlayan Mûsâ el-Eş'ârî, “sizin için fayda sağlayabileceğim bir iş yapabilecek olsam kesinlikle o işi yaparım.” dedi. Ardından “Yanımda hazineye ait olan bir mal var ben o malı müminlerin emirine ulaştırmak istiyorum. O malları size borç vereyim siz de o mallarla Irak'ta başka mallar satın alırsınız. Medine'ye ulaştığınızda satın aldığınız malı satarınız ve ana malı müminlerin emirine verirsiniz. Size teslim ettiğim malın kârı da sizin olur.” dedi. Ubeydullâh ve Abdullâh kendilerine sunulan bu teklifi kabul etti. Mûsâ el-Eş'ârî yanındaki malı o ikisine verdi ardından Hz. Ömer'e anaparayı bu ikisinden teslim almasına dair bir yazı yazdı. İki kardeş anaparayla Irak'tan mal satın aldılar ve daha sonra bu malları satarak kâra sahip oldular. Anaparayı da Hz. Ömer'e verdiler. Bu durum üzerine Hz. Ömer: “Ebû Mûsâ size teslim ettiği gibi ordunun tamamına da bir mal teslim etti mi?” diye sorunca onlar da: “Hayır.” diye cevap verdi. Bu cevap üzerine Hz. Ömer: “O halde anaparayı elde ettiğiniz kârın tamamıyla birlikte hazineye bırakın.” dedi. Hz. Ömer'in bu cevabı karşısında Abdullâh sessiz kaldı ve Ubeydullâh ise: “Ey Müminlerin Emiri mal yolda zayı olsaydı o malı tazmin edecektik.” dedi. O sırada Hz. Ömer'in yanında bulunanlardan birisi: “Ey Müminlerin Emiri, bu işlemi mudârebe akdi olarak düşünseniz ya.” deyince Hz. Ömer bu teklifi kabul etti. Hz. Ömer hazineye teslim edilmek üzere anaparayı ve kârın yarısını alırken Ubeydullâh ve Abdullâh da kârın geri kalan yarısını aldı.⁴⁶

⁴³ Mecelle, md. 88.

⁴⁴ Kemal Yıldız, İslâm Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 34-35.

⁴⁵ Ebû 'abdurrahmân ahmed b. şu'ayb el-ğorâsânî en-nesâ'î, *mi'etu hadîs sâkıta min suneni'n-nesâi el-kubrâ* (b.y.: y.y., ts.), “Büyu”, 60 (4611); Ebû Dâvûd, “Büyu”, 68 (3504).

⁴⁶ Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Rivâyetu Ebî Muş'ab), thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf - Maḥmûd Ḥalîl (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1412), “Kırad”, 1 (2534).

Tüm bunlardan hareketle gelirin ancak üstlenilen risk karşılığında elde edilebileceğini, risk-getiri dengesinin mülkiyetle ilişkili olduğunu ve bu dengenin akitlerin sıhhati için gerekli olduğunu söyleyebiliriz.

3. Katılım Bankacılığında Murâbaha Sözleşmesi ve Risk ile Olan İlişkisi

Murâbaha sözleşmesi ticari bir sözleşmedir. Ticari faaliyetlerde ise kâr elde edilebileceği gibi zarara uğranma ihtimali de söz konusudur. Kâra da ancak akde konu olan malın mülkiyet riskinin üstlenilmesi karşılığında sahip olunur. Dolayısıyla ticari bir eylem olan murâbaha sözleşmesinde de riskinin üstlenilmesi gereklidir. Ancak katılım bankaları müşterileriyle yaptıkları sözleşmelere birtakım maddeler ekleyerek mülkiyet riskini üstlenmeden kâr elde etmeyi amaçlamaktadır. İşte bu durum katılım bankalarının uyguladıkları murâbaha sözleşmesinin meşruiyetine dair tartışmaların başlamasına yol açmıştır. Katılım bankalarının murâbaha sözleşmesine ve bu sözleşmeye dair bilgi formuna ekledikleri ve tartışmalara yol açan maddelerden bazıları şöyledir:

Finansmana konu malı ve satıcıyı bulan, bankaya bildiren müşteri olduğundan, müşterinin hem mal ve hem de satıcı hakkında garantisi olduğu taraflarca kabul edilir; bu nedenle malın ayıp ve zaptı ile satıcının davranışları sebebiyle müşteri, bankadan herhangi bir talepte bulunmayacağını, konuya ilişkin tüm ihtilafların satıcı ile kendisi arasında cereyan edeceğini kabul ve taahhüt ile konuyla ilgili olarak bankaya karşı ileri sürebileceği tüm haklarından peşinen feragat eylediğini gayrikabili kabul, beyan ve taahhüt eder.⁴⁷

“Müşteri finansman ödemelerini, murâbaha özelinde oluşturulan ödeme planı çerçevesinde yerine getirmeyi kabul ve beyan eder. Katılım bankası finansmana konu malda çıkacak kusurdan sorumlu olmayıp müşterinin kusur sebebi ile ilk satıcıya müracaat etme hakkı bulunmaktadır.”⁴⁸

“Banka, mala ilişkin gizli veya açık ayıplardan sorumlu değildir. Malın teslimi, alınması gereken izinlerin alınması ve mevzuatın malın satıcısına, sağlayıcısına, üreticisine veya alıcısına yüklediği sorumlulukların takibinden müşteri sorumludur.”⁴⁹

“Gerçekleştirilecek satış işleminde Vakıf Katılım’ın mal, hizmet veya hakta çıkabilecek kusurlardan berî olduğu şartını ileri sürebilir.”⁵⁰

Sözleşmenin uygulama ve yorumunda, Emlak Katılım’ın “finansman sağlayan” niteliği öncelikle nazara alınacaktır. Bu nedenle; finansmana konu malı ve satıcıyı bulan, Emlak Katılım’a bildiren müşteri olduğundan, müşterinin hem mal ve hem de satıcı hakkında Türk Borçlar Kanunu m.128 anlamında garantisi olduğu taraflarca kabul edilir. Bu nedenle malın ayıp ve zaptı ile satıcının davranışları sebebiyle müşteri, Emlak Katılım’dan herhangi bir talepte bulunmayacağını, konuya ilişkin tüm ihtilafların satıcı ile kendisi arasında cereyan

⁴⁷ Vakıf Katılım Bankası, “Genel Kredi Sözleşmesi”, 20 Temmuz 2017, (Erişim: 15.05.2025); Kuveyt Türk Katılım Bankası, “Genel Kredi Sözleşmesi”, 01 Eylül 2023, (Erişim: 15.05.2025).

⁴⁸ Albaraka Türk Katılım Bankası, “Murabaha Akdi Müşteri Bilgilendirme Formu”, 07 Nisan 2022, 1 (Erişim: 15.05.2025); Ziraat Katılım Bankası, “Murabaha Akdi Müşteri Bilgilendirme Formu”, t.y., 1 (Erişim: 15.05.2025); Türkiye Emlak Katılım Bankası, “Murabaha Akdi Müşteri Bilgilendirme Formu”, t.y., 1 (Erişim: 15.05.2025).

⁴⁹ Türkiye Finans Katılım Bankası, “Kâr Beyanı ile Satım (Murabaha) Sözleşmesi”, 24 Mayıs 2024, 1 (Erişim: 16.05.2025).

⁵⁰ Vakıf Katılım Bankası, “Faizsiz Bankacılık İlke ve Standartları ile Danışma Komitesi Kararları Kapsamında Murabaha Akdine Dayanan Fon Kullanım Ürünleri Genel Bilgilendirme Formu”, 01 Nisan 2022, 2. (Erişim: 17.05.2025).

edeceğini kabul ve taahhüt ile konuyla ilgili olarak Emlak Katılım'a karşı ileri sürebileceği tüm haklarından peşinen feragat eylediğini gayrikabili rücu kabul, beyan ve taahhüt eder.⁵¹

Yukarıda zikredilen murâbaha sözleşmesi ve bu sözleşmeye dair bilgi formu maddelerine bakıldığında katılım bankalarının hem malın satıcıdan teslim alınıp müşterinin zimmetine aktarılması esnasında ortaya çıkabilecek zararları müşteriye yükledikleri hem de satın alınan malda bir kusur çıkması durumunda sorumluluk kabul etmeyip sanki mal kusursuz olarak teslim edilmiş gibi müşteriden ödeme talep ettikleri görülmektedir. Oysa satım akdi müşteriye malın bedelinin ödenmesi sorumluluğunu yüklerken satıcıya da malın kusursuz olarak müşteriye teslim edilme sorumluluğunu yükler.⁵²

Müşteri satın aldığı üründe kusur tespit ederse o malı ayıp muhayyerliği hakkını kullanarak satıcıya iade edebilir.⁵³ Daha önce zikredilen “الْخَرَجُ بِالْضَمَانِ” *Harâc (gelir) damân (risk yüklenme) karşılığındadır.*⁵⁴ hadisi maldaki kusur sorumluluğunun mal sahibine ait olduğunun açık bir delilidir. Bu durumun temelinde mülkiyet yer alır.⁵⁵ Mülkiyet ilkesi gereği mal sahibi, o mal üzerinden bir gelire sahip olabileceği gibi malda söz konusu olabilecek riskleri üstlenmekle yükümlüdür. İşte bu prensip bir satım türü olan murâbaha sözleşmesi için de geçerlidir. Bu sebeple murâbaha sözleşmesi yapan bankaların sözleşmeye konu olan malın kusurlu çıkması halinde o malın tazmin sorumluluğunu da üstlenmesi gereklidir.

Satıcının malda ortaya çıkan kusurlardan sorumlu olmamasını şart koşması (bey'u'l-berâe) meselesine gelince bu şartın hangi tür kusurları kapsadığı ve hukuki sonucunun ne olduğu konusu tartışmalıdır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile öğrencisi İmâm Yûsuf'a (ö. 182/798) göre kusurdan sorumlu olmama şartı satıcıyı hem malda daha önceden ortaya çıkan ve kendisinin bildiği ya da bilip gizlediği kusurlardan hem de sözleşme yapıldıktan sonra müşterinin malı teslim alana kadarki süre zarfı içinde ortaya çıkan kusurlardan sorumlu olmaktan kurtarır. Çünkü onlara göre kusurdan sorumlu olmama durumu temlik (mülkiyet devri) değil bir hakkın düşürülmesidir (ıskattır). Iskatta gündeme gelen cehâlet ise taraflar arasında nizânın ortaya çıkmasına sebep olmaz. Ancak bu iki imama ait zâhir bir rivayete göre böyle bir şart sadece malın teslim alınmasından önce meydana gelen kusurlar için geçerlidir.⁵⁶ Ayrıca Hanefî mezhebi kusurdan sorumlu olmama şartının malın başkasına ait olduğu durumları kapsamadığını belirtir. Buna göre satıcı malın mülkiyetinin bir başkasına ait olması gibi temel kusurlardan bu şart sebebiyle kurtulamaz.⁵⁷ İmâm Muhammed (ö. 189/805), İmâm Züfer (ö. 158/775), İmâm Mâlik (ö. 179/795) ve İmâm Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre ise, satıcının her türlü kusurdan sorumlu olmama şartı, yalnızca sözleşme yapıldığı sırada var olan kusurlar için geçerlidir. Bu şart sözleşme yapıldıktan sonra ve malın tesliminden önce ortaya çıkan kusurlar için geçerli değildir. Bunun sebebi de daha sonradan meydana gelecek

⁵¹ Türkiye Emlak Katılım Bankası, “Genel Kredi Sözleşmesi”, t.y., 1 (Erişim: 17.05.2025).

⁵² el-Kudûrî, *Muhtaşar*, 79; Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed en-Nesefî, *Kenzu'd-dekâ'ik*, thk. Sâ'id Bekdâş (Beyrût; Medîne: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 1432/2011), 409-410.

⁵³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/36-37.

⁵⁴ (الْخَرَجُ بِالْضَمَانِ.) Ebû Dâvûd, “İcare”, 71 (3508); İbn Mâce, “Ticaret”, 43 (2243).

⁵⁵ Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraḥsî, el-Mebsût, thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 13/104; Mevşilî, el-İhtiyâr, 2/13-14; 'Osmân b. 'Alî b. Meḥcen el-Bârî'î Faḥruddîn el-Ḥanefî ez-Zeyla'î, Tebyînu'l-hakâik şerḥu kenzi'd-dakâik ve ḥâşiyeti's-şelebî (Bulak; Kahire: el-Maṭba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1313), 4/35; Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, Mecma'u'd-ḍamânât (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 224.

⁵⁶ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/396-399; Ali Bardakoğlu, “Berâet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/471.

⁵⁷ İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr*, 5/41.

olan kusurların ma'dûm (mevcut olmayan şey) kapsamında olmasıdır. Ma'dûm olan şey üzerinde de ibrâ söz konusu olmaz. Ayrıca Şâfiî ve Mâlikî fakihlerine göre kusurdan sorumlu olmama şartı satıcının bildiği halde müşterisine söylemediği kusurlar için söz konusu değildir. Dolayısıyla satıcının dürüstlük ilkesini ihlal ederek maldaki kusuru saklaması halinde sorumluluk devam eder.⁵⁸ Şâfiîlerde hâkim olan görüşe göre de kusurdan sorumlu olmama şartı satıcının bilgisi dahilinde olmayan hayvanlar hususunda söz konusu olan gizli kusurlar için geçerlidir. Hanbelî mezhebinde ise kusurdan sorumlu olmama meselesi konusunda üç farklı rivâyet mevcuttur: Birinci rivâyete göre kusurdan sorumlu olmama şartı tüm kusurları kapsamakta, ikinci rivâyete göre alıcının bilmediği kusurları kapsamakta, üçüncü rivâyete göre ise alıcının bildiği kusurları kapsamaktadır.⁵⁹

Fukahânın kusurdan sorumlu olmama konusundaki görüşleri incelendiğinde, fukahâ arasında katılım bankalarının sözleşmelerine ekledikleri gibi her türlü kusurdan sorumlu olmama şeklindeki bir görüşün hâkim olmadığı görülür.

Malın teslimi ile ilgili kusurlara gelince, Hanefî mezhebine göre mal alıcıya teslim edilmediğinde ya da mal alıcı tarafından teslim alınmadan önce her iki tarafın veya satıcının malın üçüncü bir şahsın yanında helak olduğunu belirtmesi durumunda satım sözleşmesi fesh olur. Bu durumda ortaya çıkan zarar, zararın alıcıya ait olduğuna dair daha önceden yapılmış bir sözleşme olsa bile satıcıya aittir. Öte yandan sözleşmeyle birlikte risk sorumluluğunun da aktarılabileceği yönünde görüş belirten Hanbelî ve Malikîler ise, satım sözleşmesine konu olan mallarda bir ayırım yaparak, satıcının alıcıya teslim etmekle sorumlu olduğu malın helak olması halinde riskin satıcıya ait olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁰

Klasik fukahânın hem malın kusurlu olmasına hem de malın teslimi hususunda ortaya çıkan kusurlara dair ileri sürdüğü görüşlerle katılım bankalarının bu hususlarda murâbaha sözleşmesine ekledikleri sözleşme maddeleri karşılaştırıldığında faizsiz işlem yapma amaçlarının olduğunu söyleyen katılım bankalarının murâbaha sözleşmesine ekledikleri maddelerle kendilerini riskten koruyarak kâr elde etmeyi hedefledikleri, risk üstlenmeden gelir elde edilemeyeceği ilkesine aykırı olan bu durumun katılım bankalarında uygulanan murâbaha sözleşmesinin meşruiyetine dair tartışmaların ortaya çıkmasına yol açtığı söylenebilir.

Sonuç

Ticari işlemler neticesinde kâr elde edilebileceği gibi çeşitli zararlara da maruz kalınabilir. Ticaret neticesinde sahip olunan kâr üstlenilen risk karşılığındadır. Bir nimete ancak üstlenilen risk karşılığında sahip olunabileceğine dair nakledilen rivâyetler yapılan ticari eylemlerde risk-getiri dengesinin sağlanmasını zorlu kılar. Bu sebeple risk üstlenilmeden

⁵⁸ Bardakoğlu, "Berâet", 5/471.

⁵⁹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muḡnî*, thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. (Kahire: Mektebetu'l-Ḳahire, 1388/1968-1389/1969), 4/128-129; Ḥaṭîb eş-Şirbînî, *Muḡnî'l-muḥtâc*, 2/432; Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. 'Arafe ed-Desûkî Muḥammed b. Aḥmed ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-desûkî 'alâ's-şerḥi'l-kebîr* (b.y.: y.y., ts.), 3/123; Temel Kaçır, "Uluslararası İslam Ekonomisi, Finans ve Etik Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı", *Katılım Bankacılığında Uygulanan Murabaha Yöntemindeki Risk Faktörünün İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Umuttepe Yayınları, 2019), 71.

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'î*, 7/225-226; Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Kurtubî İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-mukteşid* (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1425/2004), 3/201; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muḡnî*, 4/238; Kaçır, "Uluslararası İslam Ekonomisi, Finans ve Etik Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı", 71-72.

gelir elde edilmesi câiz görülmemiştir. Kârın üstlenilen risk karşılığında elde edilmesinin altında yatan sebep de mülkiyettir. Kur'an-ı Kerîm'de ise risk meselesi doğrudan ele alınmasa da bir hakka üstlenilen sorumluluk karşılığında sahip olunabileceği ilkesini ortaya koyan âyetlerin bulunduğu görülmektedir.

Mülkiyet gereği murâbaha sözleşmesinin hem özü itibariyle hem de bu sözleşmeden elde edilen gelirin meşru olabilmesi için ticari bir eylem olan bu sözleşmede de karşı karşıya kalınan risklerin üstlenilmesi gerekir. Bir tarafın kendisini her türlü riskten korumak suretiyle kâr elde etmeye çalışması ortaya konulan eylemi ticari bir eylemden çıkarıp ribâ eylemine dönüştürürken elde edilen gelir de kâr değil ribâ olur. Bu sebeple mülkiyet gereği hem malda hem de malın tesliminde ortaya çıkan kusurların da üstlenilmesi gerekir. Günümüz katılım bankacılığında uygulanan murâbaha sözleşmesinin maddelerine bakıldığında ise onların sözleşme maddelerine ilave ettikleri birtakım maddelerle kendilerini risklerden koruyarak gelir elde etmeye çalıştıkları görülmektedir. İşte bu durum katılım bankalarında uygulanan murâbaha sözleşmesinin İslam hukukunun genel prensiplerine uygun olup olmadığına dair tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu sebeple faizsiz işlem yapma amaçlarının olduğunu belirten katılım bankalarının kendilerini teslim ve mülkiyet riskinden korumak suretiyle ileri sürdükleri murâbaha sözleşmesi maddelerini İslam hukukunun genel prensipleri çerçevesinde yeniden gözden geçirmeleri gerekmektedir.

Kaynakça

- Albaraka Türk Katılım Bankası. “Murabaha Akdi Müşteri Bilgilendirme Formu”, 07 Nisan 2022.
- Bâbertî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd. *el-İnâye fî şerḥi'l-hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970.
- Bağdâdî, Ebû Muḥammed Gıyâsüddîn Gânim b. Muḥammed. *Mecma'u'd-ḍamânât*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- Bardakoğlu, Ali. “Berâet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bayındır, Servet. *İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Bedreddîn el-Ba'î, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. ‘Alî b. Aḥmed Bedreddîn el-Ba'î. *Muḥtaşaru'l-fetâvâ el-muşriyye li'İbn-Teymiyye*. thk. ‘Abdu'l-Mecîd Selîm - Muḥammed Ḥâmid el-Fakî. b.y.: y.y., ts.
- Çiftçi, Tuğba. “Murabahada Hukuki İlişkiler”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 31/4 (2023).
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. Delhi: el-Maṭba'atu'l-Enşâriyye, 1323.
- Ebû Naşr el-Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Ḥammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-luğa ve şîḥâhu'l-'arabiyye*. thk. Aḥmed ‘Abdulḡafûr ‘Aṭṭâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *et-Tekâfülü'l-ictimâ'î fi'l-islâm*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1991.
- Efendi, Ali Haydar. *Dürerü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. b.y.: Darü'l-Cil, 1. Basım, 1991.
- Ercan Kalkan, Merve - Deniz, Veli. “Risk Kavramı Üzerine”. *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi* 13/48 (2013).
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.
- Feyyûmî, Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. Muḥammed b. ‘Alî el-Ḥamevî. *el-Mişbâhu'l-munîr fî ḡarîbî's-şerḥi'l-kebîr*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Ḥalîl b. Aḥmed, Ebû ‘Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Meḥdî el-Maḥzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

- Hammâd, Hamza Abdülkerîm Muhammed. *Mehâtürü'l-istismâr fi'l-mesârifî'l-islâmiyye*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 2008.
- Haţîb eş-Şirbînî, Şems ed-Dîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfi'î. *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzî'l-minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Kâyyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'aî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*. 5 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415/1994.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Şâhîr, 1388/1968-1389/1969.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebû'l-Fazl Cemâluddîn. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Mâze, Ebu'l-Me'âlî Maḥmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. 'Omar b. Mâze el-Hanefî. *el-Muḥîṭu'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-nu'mânî*. thk. 'Abdulkerîm Sâmi el-Cundî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Baḥru'r-râik şerḥu kenzi'd-daḳâik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurṭubî. *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-mukteşid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Taḳiyyüddîn Ahmed b. 'Abdilḥalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Harrânî. *el-Mustedrek 'alâ mecmû'î'l-fetâvâ - İbn Teymiyye*. b.y.: y.y., 1418.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Taḳiyyüddîn Ahmed b. 'Abdilḥalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmu'atu'r-resâil ve'l-mesâil*. b.y.: y.y., ts.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Huseynî ed-Dimeşkî. *Reddu'l-muḥtâr 'alâ'd-durri'l-muḥtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdulvahîd b. 'Abdilḥamîd b. es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.
- İmâre, Muhammed. *Kâmusü'l-mustalahâtî'l-iktisâdiyyefi'l-hadâreti'l-islâmiyye*. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1993.
- Kaçır, Temel. "İslam Hukukunda Kazancın Meşruiyetine Etki Eden Risk Faktörü (Katılım Bankacılığı Uygulamaları Örnekliğinde)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2020).
- Kaçır, Temel. "Uluslararası İslam Ekonomisi, Finans ve Etik Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı". *Katılım Bankacılığında Uygulanan Murabaha Yöntemindeki Risk Faktörünün İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Umuttepe Yayınları, 2019.
- Karaman, Hayreddin - Çağrı, Mustafa. *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Komisyon. *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuunî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1427.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muḥtaşaru'l-kudûrî fî'l-fıkhi'l-hanefî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Kurâ, Muhammed el-Ulâ. "el-Mehâtür fî sıyağî't-temvîli'l-masrafî el-İslâmî". *Havliyyetü'l Bereke* 6 (2004).
- Kuveyt Türk Katılım Bankası. "Genel Kredi Sözleşmesi", 01 Eylül 2023.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvaṭṭa' (Rivâyetu Ebî Muṣ'ab)*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf - Maḥmûd Ḥalîl. 2 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1412.

- Merğînânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî. *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mubtedî*. thk. Tâllâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, ts.
- Mevşilî, Ebu'l-Fađl 'Abdullâh b. Maĥmûd el-Ĥaneî. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-muĥtâr*. thk. 'Abdullaîf Muĥammed 'Abdurrahmân. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Muĥammed b. Aĥmed ed-Desûkî, Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muĥammed b. Aĥmed b. 'Arafe ed-Desûkî. *Hâşiyetu'd-desûkî 'alâ's-şerhî'l-kebûr*. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Mustafa, i'dad İbrâhim vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. y.y.: Dârü'd-Da've, ts.
- Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Aĥmed b. Şu'ayb el-Ĥorâsânî. *Mi'etu Ĥadîş sâķıta min suneni'n-nesâî el-kubrâ*. b.y.: y.y., ts.
- Neseî, Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aĥmed. *Kenzu'd-deķâ'ik*. thk. Sâ'id Bekdâş. Beyrût; Medîne: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 1432/2011.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muĥyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' Şerĥu'l-muhezzeb*. b.y.: y.y., ts.
- Onur, Mehmet. *İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi ve Rizikolu Akitler*. Ankara: Astana Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Öney, Aygan. *İktisadi ve Ticari Terimler Sözlüğü*. Ankara: Turhan Kitapevi, 1978.
- Sadr, Muhammed Bâkır. *İktisâdînâ*. Beyrut: Dâr't-târuf, 10. Basım, 1987.
- Sayım, Ferhat - Er, Selami. "Risk Kavramı ve Bankacılıkta Risk". *Çatı Bilimsel Yayın Organı* 1/4 (2009).
- Seraĥsî, Muĥammed b. Aĥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *el-Mebsûṭ*. thk. Ĥalîl Muĥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şe'âlibî, Ebû Manşûr 'Abdülmelik b. Muĥammed b. İsmâîl. *Şimâru'l-ķulûb fî'l-muḍâf ve'l-mensûb*. b.y.: y.y., ts.
- Şemsuddîn İbn Muflih, Ebû 'Abdullâh Muĥammed b. Muflih b. Muĥammed er-Râmînî el-Ĥanbelî. *el-Furu' ve taşĥîhu'l-furu'*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuĥsin et-Turķî. 11 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1424/2003.
- Şevkânî, Muĥammed b. 'Alî b. Muĥammed el-Yemenî. *Neylu'l-evṭâr*. thk. 'İşâmuḍḍîn eş-Şabâbî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ĥadîş, 1413/1993.
- Şîrâzî, Ebû İşĥâķ İbrâhîm b. 'Alî. *el-Muhezzeb fî fıkhi'l-imâm eş-şâfi'î*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Şîrbâsî, Ebû Hazm Ahmed. *el-Mu'cemü'l-iktisâdiyyi'l-islâmî*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1981.
- Türkiye Emlak Katılım Bankası. "Genel Kredi Sözleşmesi", t.y.
- Türkiye Emlak Katılım Bankası. "Murabaha Akdi Müşteri Bilgilendirme Formu", t.y.
- Türkiye Finans Katılım Bankası. "Kâr Beyanı ile Satım (Murabaha) Sözleşmesi", 24 Mayıs 2024.
- Uveyza, Adnan Abdullah Muhammed. *Nazariyyetü'l-muhâtara fî'l-iktisâdi'l-islâmî*. Henrdon: el-Ma'hedü'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2010.
- Vakıf Katılım Bankası. "Faizsiz Bankacılık İlke ve Standartları ile Danışma Komitesi Kararları Kapsamında Murabaha Akdine Dayanan Fon Kullandırım Ürünleri Genel Bilgilendirme Formu", 01 Nisan 2022.
- Vakıf Katılım Bankası. "Genel Kredi Sözleşmesi", 20 Temmuz 2017.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Yılmaz, Şiir. *İktisat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Zebîdî, Muĥammed b. Muĥammed b. 'Abdurrezzâķ. *Tâcu'l-'Arûs min cevâhiri'l-ķâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed. *Nizâmü't-te'mîn ĥaķîķatüh ve'r-re'yü fih*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984.

Zeyla'î, 'Oşmân b. 'Alî b. Meḥcen el-Bâri'î Faḥruddîn el-Ḥanefî. *Tebyînu'l-ḥaḳâîḳ şerḥu kenzi'd-daḳâîḳ ve ḥâşiyeti'ş-şelebî*. Bulak; Kahire: el-Maṭba'atu'l-Kubrâ'l-Emîrîyye, 1313.

Ziraat Katılım Bankası. “Murabaha Akdi Müşteri Bilgilendirme Formu”, t.y.

<https://sozluk.gov.tr/>. “TDK”. 12 Aralık 2023

Fürû-ı Fıkıh Delillerinin Karşılaştırılması: Zemahşerî'nin Ruûsü'l-mesâil Örneği*

A Comparison of The Evidences of Furû' al-Fiqh: The Case of Ruûsü'l-masâil by Zamakhshari

Yasin ERDEN**

Öz

İlm-i hilâf, Mukayeseli İslâm Hukuku teorisinin temelini teşkil etmektedir. Bu ilim dalı, mezhepler arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarını ve bunların dayandığı delilleri ele almayı hedefler. İlm-i hilâf'a dair telif edilmiş önemli eserlerden biri, Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil* adlı çalışmasıdır. Onun eseri, İlm-i hilâf literatürünün ilk örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu kitap, Hanefîler ile Şâfiîler arasında cereyan eden ihtilâflı fikhî meseleleri içermektedir. Ayrıca bu iki mezhep arasında ihtilaf bulunmayan bazı meselelere de temas etmektedir. Bununla birlikte, üç meselede Mâlikî mezhebine ait görüş zikredilmektedir. Namazın ve orucun farziyeti gibi sübûtu ve delâleti kesin olan meselelerde mezhepler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil*'i, genel olarak bu tür konulara değinmemektedir.

Bu makalede Hanefîler ile Şâfiîlerin fürû-ı fıkıh delillerinin karşılaştırılması, *Ruûsü'l-mesâil*'in İlm-i hilâf literatürü içindeki yeri, müellifin hangi delil türlerine yer verdiği, Zemahşerî'nin mezhebi mensubiyeti, mezhebini savunma eğiliminde olup olmadığı gibi hususlar ele alınmaktadır. Bu çalışmanın bir sonucu olarak Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil*'de zikrettiği delillerin genel çerçevesi aşağıdaki şekilde tasnif edilebilir: 1. Naklî Deliller: a) Âyet. b) Hadis. c) İcmâ. 2. Aklî Deliller: a) Hükme meşruiyet kazandırma amacıyla getirilen âyet. b) Hükme meşruiyet kazandırma amacıyla getirilen hadis. c) Genel kaideler. d) Bir esasa göre ortaya konan meseleler (bu bağlamda bir mesele, benzerlik ilişkisi kurularak bir başka meseleye tâbi kılınmaktadır). e) Yorum.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İlm-i Hilâf, Zemahşerî, Hanefî Mezhebi, Şâfiî Mezhebi, Delil.

Abstract

'İlm al-khilâf constitutes the basic of theory of Comparative Islamic Law. This field of science aims to examine the differences of opinion that arisen among madhabs and the evidences on which they are based. One of the important books on the 'İlm al-khilâf is Zamakhshari's *Ruûsü'l-masâil*. His book has been accepted as one of the first examples of 'İlm al-khilâf literature. This book contains the controversial fiqhî matters that occurred between the Hanafis and Shâfi'is. This book also touches on some issues that aren't dispute between the these two madhabs. In addition, Mâlikî madhab's opinion mentioned in three matters. There isn't dispute on matters that are accurate signification and accurate presence between the madhabs such as fardiyat of prayer and fasting. Zamakhshari's *Ruûsü'l-masâil* doesn't touch generally on subjects like this.

* Bu makale, tarafımdan kaleme alınmış olup *Bütün Yönleriyle Zemahşerî* isimli sempozyum kitabında yayınlanan tam bildiri metninin gözden geçirilerek yeniden oluşturulmuş halidir. (Yasin Erden, "Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-Mesâil*'inde Zikrettiği Fikhî Deliller Üzerine Bir İnceleme", *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*, ed. Ömer Aslan - Hasan Özalp (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2023), 2/253-261.)

** Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, yasinerden@odu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7681-229X, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 08/07/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 31/08/2025, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2025.

The present article examines issues such as the comparison of the Hanafis *and* Shāfi'is' evidences, the place of *Ruûsü'l-masâil* within the 'İlm al-khilâf, which the type of evidences mentioned by author, what is the Zamakhsharî's madhab, whether he has a tendency to defend his own madhab. As a result of this research is the general framework of the evidences mentioned by Zamakhsharî in the *Ruûsü'l-masâil* can be classified as follows: 1. Transferred Evidences. a) Âyah. b) Hadîth. c) İjmâ'. 2. Rational Evidences. a) The âyah brought with the aim of giving legitimacy to judgment. b) The hadîth brought with the aim of giving legitimacy to judgment. c) General rules. d) Matters evaluated under a rule (Here, matter adjudicated is likened to matter evaluated under a rule). e) Interpretation.

Keywords: Fiqh, 'İlm al-Khilâf, Zamakhsharî, Hanafî Madhab, Shāfi'î Madhab, Evidence.

Giriş

İlm-i hilâfın temelinde “ihtilâf” ve “hilâf” kelimeleri yer almakta olup bu iki kelime, ilk dönemlerden itibaren üzerinde görüş birliği sağlanmamış hükümleri ifade etmekteydi. İlerleyen zamanda, tartışılan konuların ve bunların gerekçelerinin belirginleşmeye başlamasıyla birlikte fukahâ, cedel kavramını da kullanılmıştır. Hicrî beşinci yüzyılda vefat etmiş olan Debûsî ile artık İlm-i hilâf isminde bir ilmin kurulduğu kabul edilmektedir.¹

İlm-i hilâf alanında kaleme alınan eserler genellikle üç temel açıdan tasnif edilmektedir:

1. Ele alınan meselelerin usûl meseleleri ya da fürû meseleleri olup olmaması açısından.
2. Görüşler arasında tercihte bulunulup bulunulmaması bakımından. Bu tasnifte müellifin, ihtilaflı görüşler arasında bir tercihte bulunup bulunmadığı açısından bir sınıflandırma yapılmaktadır.
3. İlm-i hilâf eserlerinin içerikleri açısından. Burada ilgili kitaplardaki delillerin re'y ya da naslardan oluşup oluşmadığına itibar edilmektedir.²

İlm-i hilâf eserlerinin fıkıh ilmi içerisindeki en belirgin vasfı, farklı mezheplere ait hükümleri mukayeseli biçimde ele almalarıdır. Bu mukayese faaliyeti, bazı eserlerde yalnızca iki mezhep esas alınarak gerçekleştirilirken, bazı çalışmalarda ise üç ya da daha fazla mezhebin görüşleri ortaya konarak analiz edilmektedir. Bununla birlikte, pek çok İlm-i hilâf eserinin telifinde, müellifin kendi mezhebini diğer mezhepler karşısında savunma ve üstünlüğünü temellendirme gayretinin etkili olduğu söylenebilir. Ancak bir mezhebin, diğerini eleştirmek amacıyla ileri sürdüğü deliller dikkatle incelendiğinde tarafsız bir yaklaşım benimsenecek olursa, herhangi bir mezhebin diğerlerine karşı delil açısından mutlak bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir. Bu tespit, sadece bir eser bağlamında ulaşılan sonuç olup elinizdeki akademik çalışmadan hareketle ortaya çıkmıştır.

Mezhepler, yalnızca İlm-i hilâf literatürü üzerinden anlaşılabilir derecede sade ve tek boyutlu bir yapı değildir. Zira bir mezhebi doğru ve kapsamlı biçimde anlamak, aynı zamanda fürû-ı fıkıh ve usûl-i fıkıh kitapları, fetva mecmuaları, risaleler, kadı sicilleri gibi çok çeşitli kaynakları derinlemesine analiz etmeyi ve bu verileri bir bütün hâlinde değerlendirmeyi gerektirmektedir.

¹ Abdurrahim Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 308.

² Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, 64-83; Abdurrahim Bilik, “Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi”, *Usûl İslam Araştırmaları* 30 (2018), 111-129.

Ruûsü'l-mesâil adlı eser, hilâf ilminin ilk örneklerden biri olması bakımından dikkat çekicidir. Bu makalede, söz konusu eser merkezinde bir literatür incelemesi gerçekleştirilmiştir. Ardından, Zemahşerî'nin zikrettiği delillerin muhtevasına dair bazı bilgiler sunulmuş ve şu sorulara yönelik değerlendirme ve tespitlerde bulunulmuştur:

1. Zemahşerî, Hanefî mi?
2. Bu eserinde, kendi mezhebini savunma gayesi taşımakta mıdır?
3. *Ruûsü'l-mesâil*, İlm-i hilâf literatüründeki konumu itibarıyla nasıl bir yere sahiptir?

Bu çalışmada Zemahşerî'ye ait *Ruûsü'l-mesâil* adlı eserin tahkikli neşri kullanılmıştır. Öte yandan bu kitap, Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Çalışmamız sırasında, gerekli olduğu yerlerde ilgili tercümeyle başvurulmuştur. Bu minvalde Selman Baktı tarafından kaleme alınan çeviriden³ yararlanılmıştır.

Bilik, doktora tezinde, hilâf literatürüne dair kapsamlı bir inceleme gerçekleştirmektedir. Söz konusu çalışmada, bu alanda telif edilen eserler arasında makalemizin konusunu oluşturan Cârullah Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil* adlı eserinin konumu hakkında çeşitli değerlendirmelere yer verilmektedir.⁴ Bilik, bu tezinden hareketle kaleme aldığı "Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi" başlıklı makalesinde de doktora tezindeki ifadelerine benzer şeyleri söylemektedir.⁵ Öte yandan Bilik, yüksek lisans tezi kapsamında Zemahşerî'ye dair genel bilgiler vermekte, ayrıca *Ruûsü'l-mesâil* adlı eserin nikâh kısmına yönelik bir inceleme sunmaktadır. Bu tezde, eserin içeriğine dair çeşitli değerlendirmelere de yer verildiği görülmektedir.⁶

Çırak, yüksek lisans tezinde Zencânî'nin *Tahrîcü'l-fürû* isimli kitabı ile Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil* adlı eserini bazı konular özelinde karşılaştırmıştır.⁷

Makalemizde ise doğrudan Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil* adlı eserinde yer alan fikhî delillerin tahlili ve bu delillerin niteliği, kullanım biçimi, eserin İlm-i hilâf taksimindeki yeri ve müellifin mezhebi gibi konular incelenmektedir.

1. Delillerin İçeriği

Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil* adlı eserinde esas itibarıyla Hanefîler ile Şâfiîlerin ihtilaf ettiği fürû-ı fıkıh meselelerini mukayeseli olarak ele almaktadır. Bununla birlikte, eserde Mâlikî

³ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil* (Hanefî ve Şâfiîler Arasındaki Başlıca İhtilaflı Meseleler), çev. Selman Baktı (Ordu: Ordu Üniversitesi Yayınevi, 2019).

⁴ Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, 63-81.

⁵ Bilik, "Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi", 109-132.

⁶ Abdurrahim Bilik, *Zemahşerî'nin Ruûsü'l-mesâil İsimli Eserinde İlm-i Hilaf (Kitabu'n-Nikah Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁷ Yazar, tezinde çeşitli fikhî konulara dair mukayeseli bir analiz gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda, ikrar konusuna (s. 56), Kitâbu's-Siyer kapsamındaki bir konuya (s. 57-58), nikâhla ilgili bir meseleye (s. 59), liân meselesine (s. 60), canlı olan bir hayvan mukabilinde et satışı konusuna (s. 61-63), ticaretle uğraştığını gören efendinin kölesine karşı susmasının izin anlamına gelip gelmeyeceğine dair meseleye (s. 66) ve nikâhta fesih meselesine (s. 66) yer verilmiştir. Müellif ayrıca Zemahşerî'nin zikrettiği birtakım İslam Hukuku meselelerine yönelik ortaya koyduğu istidlâl yöntemlerine dair çeşitli açıklamalarda bulunmaktadır. Tezde ayrıca Zemahşerî ve Zencânî'nin eserlerinde yer alan âyet ve hadis sayısını yansıtan bir tablo aktarmaktadır. İlaveten adı geçen her iki kitabın bazı özelliklerine temas edilmektedir. Hasan Hayri Çırak, *Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî ve Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl (Mukayeseli İslâm Hukuk Usûlü Açısından Önemi)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.)

mezhebine ait üç görüşün nakledildiği görülmektedir.⁸ Bazı bölümlerde ise Hanefîler ile Şâfiîler arasında görüş birliği bulunan konulara da yer verilmektedir. Örneğin, teyemmümde niyetin şart kabul edilmesi, üzerinde ihtilaf bulunmayan hususlardandır.⁹

Ruûsü'l-mesâil adlı eserde Hanefî mezhebine nispet edilen bazı delillerin eksik aktarıldığına dair değerlendirmeler mevcuttur. Şöyle ki; İltâş'ın tespitinde belirtildiği üzere Zemahşerî, ribânın illetini ölçülebilir şeylerde ölçü, tartılabilir şeylerde ise tartı olması şeklinde açıklamaktadır. Fakat Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından biri olan Mergînânî'nin *el-Hidâye* isimli eseri başta olmak üzere klasik fıkıh literatürüne bakıldığında, bu illetlerin yanı sıra aynı cins olma (cins birliği) şartının da ribânın illeti olarak zikredilmesi gerektiği belirtilmektedir.¹⁰

Zemahşerî'nin nakline göre Hanefîler ile Şâfiîler, bazı meselelerde aynı şer'î delile dayanmakla birlikte, bu delili farklı şekillerde yorumladıkları için hükümde ihtilafa düşmüşlerdir. Örnek olarak mesh âyeti¹¹ ile ihticac edilen konuda, mezheplerin farklı yorumu sonucu birbirinden ayrı hükümlerin verildiği görülmektedir.¹²

Bu eserde zikredilen meselelerin delilleri arasında âyetlerle hadislerin en güçlü delil olduğu belirtilmelidir. Öte yandan, bazı nasların delil olarak ilgili hükümlere açık delalet ettiği, başka bir anlam ihtimalinin bulunmadığı anlaşılmakla beraber, birçok hükmün delili olarak zikredilen âyet ve hadislerin yorum yoluyla ilgili mesele için delil kabul edilebildiği görülmektedir. Hatta bazı konularda aynı nass, farklı açılardan yorumlanması sonucunda çeşitli ahkâmın meşruiyet dayanağı olarak gösterilebilmektedir. Zikri geçen durum, Zemahşerî'nin kitabında ehl-i hadis ekolüne ait bir bakış açısını yansıtmamasının yanında çoğunlukla ehl-i rey ekolüne dayandığını göstermektedir.¹³

Eserin bazı bölümlerinde icmâ deliline yer verildiği görülmektedir. İcmâdan söz edilen konularda genel olarak ilgili mezhebin müşterek kanaatini ortaya koyarak bir temellendirmenin amaçlandığı söylenebilir. Yani icmâ ile tüm müctehidlerin görüş birliği değil de mezhep içi bir ittifak kastedilmiştir. Zemahşerî'nin, bir yerde kıyas deliline temas ettiği,¹⁴ çoğu zaman hükümleri genel kaideler veya benzer durumlar çerçevesinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu gibi yerlerde daha önce belirlenmiş genel kurallar yahut benzeri meselelerde verilmiş hükümlere benzerlik kurmanın bir delil kılındığı ifade edilebilir.

⁸ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil: el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye*, thk. Abdullah Nezâr Ahmed (Beyrut: Dârü'l-beşâirü'l-İslâmiyye, 1407/1987), 101, 257, 450. 450. sayfada müellif, Mâlikî mezhebine ait delili de zikretmiştir; buna karşın diğer iki yerde yalnızca mezhebin görüşünü aktarmış, deliline temas etmemiştir.

⁹ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 100.

¹⁰ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-Usûl (Fıkhi Hükümlerin Usulî Dayanakları)*, çev. Davut İltâş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 129-130.

¹¹ İlgili âyetin tamamı şöyledir: "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin. Şayet hasta veya yolculuk halinde bulunursanız veya içinizden biri ayak yolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz." el-Mâide 5/6.

¹² Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 103.

¹³ Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey ayrımında, Koçinkağ'ın ilgili konudaki değerlendirmesi esas alınmıştır. Kendisi, bu mesele hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: "Ahkâma dair meseleler, rivâyetler ışığında ele alınıp şahsî yorumlardan kaçınılmışsa buna hadis ehlinin yöntemi, fakat müellifin şahsî ifadeleriyle ve hukûkî gerekçelerle meseleler ele alınmış ve rivâyetlere ancak konunun temellendirilmesi bağlamında yer verilmişse buna da re'y yöntemi denilecektir." Mansur Koçinkağ, *Re'y ve Hadis: Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 61.

¹⁴ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 175.

Bazı pasajlarda ise birtakım aklî çıkarımların, fikhî hükümlere delil olarak dahil edildiği müşahade edilmektedir.

Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil* adlı eserinde yer alan deliller incelendiğinde, kimi durumlarda bir fiilin fikhî bir hüküm ifade edebilmesi için bunun âyetle yer alması lazım olduğu belirtilmektedir. Örneğin abdest meselesinde Hanefîler, niyete âyetle değinilmemesini esas alarak abdeste niyetin şart olmadığı sonucuna varmışlardır. Bu, şeref sırası açısından en kuvvetli delil olan Kur'an-ı kerîm'de yer alan âyetten hareketle verilmiş bir hüküm olarak görülebilir. Buna karşılık Şâfiîler, bir başka âyetle ibadetlerde ihlasın gerekli olduğunun ifade edilmesinden yola çıkarak abdestte niyetin şart olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁵

Bir meselede Şâfiîler, gusülle ilgili hükmü dayandırdıkları âyeti kerimede mazmaza (ağza su verme) ve istinşâkın (burna su çekme) açıkça zikredilmemesinden hareketle, bu unsurların guslün birer şartı sayılamayacağı sonucuna varmışlardır. Buna mukabil Hanefîler, konuyla ilgili hadisi esas alarak mazmaza ve istinşâkın gusülde farz olduğu yönünde bir değerlendirmede bulunmuşlardır.¹⁶

Bazı meselelerde, âyetlerin delalet açısından kesin bir anlam ifade etmemesi sebebiyle Hanefîler ile Şâfiîler'in farklı içtihadlar ortaya koyduğu görülmektedir. Bu duruma örnek olarak müellifin, kölenin mülk edinme meselesine dair atıfta bulunduğu bir âyet zikredilebilir. Ancak söz konusu âyet, doğrudan ve açık bir şekilde bu meseleyi kapsamamaktadır. Hanefî mezhebi bu noktada, kölenin herhangi bir şeyi mülk edinmesinin geçerli olmadığını savunurken, Şâfiî mezhebi bunun mümkün olduğunu kabul etmektedir. Âyetin lafzî anlamı incelendiğinde kölenin bir sahibinin bulunduğu belirtilmekle beraber onun mülk edinmesinin câiz olmadığına dair açık bir ifade yer almamaktadır. Nitekim Şâfiîlerin bu âyetle doğrudan delillendirmeye gitmeksizin aksi yönde bir hüküm vermeleri, âyetin konuyla ilgili delaletinin katî olmadığını ve yoruma açık bulunduğunu göstermektedir.¹⁷

Eserde fikhî delil olarak zikredilen hadisler incelendiğinde Zemahşerî, bazı durumlarda hükme ulaştıran hadisi "Bu bir nasıttır." ifadesiyle vurgulama ihtiyacı hissetmektedir. Söz konusu mesele, köle alımı esnasında azat etme koşulunun ileri sürülmesiyle ilgilidir. Hanefî mezhebine göre, bu konuda "Hz. Peygamber bey'i ve şartı yasaklamıştır." hadisi gereğince bu şekilde bir köle satın alma işleminin geçersiz olacağı yönünde bir hüküm verilmelidir.¹⁸ Ne var ki, şart muhayyerliği ileri sürülerek yapılan satış işlemlerinde zikri geçen hadisi delil olarak kabul etmeyip, bu tür satım akdini geçerli saymaları Hanefîlere yönelik bir soru işareti oluşmasına sebebiyet veren bir hüküm olarak görülmelidir. Öte yandan Hanefîlerin, bu konuda başka delillere müracaat ettiği hatıra gelir. Hanefîlerin şart muhayyerliği bağlamında delil olarak benimsemediği zikri geçen hadisi Şâfiîlerin esas alarak Hanefîlerden farklı bir sonuca ulaşmaları iki mezhebin bir diğer farklılığını ortaya koymaktadır.¹⁹

Bir başka mesele olan köpeğin derisinin temizliği konusunda Hanefîler, tabaklama ile bu derinin temiz sayılacağını söylerken Şâfiîler, bu şekilde temizliğin gerçekleşmediğini

¹⁵ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 100.

¹⁶ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 101.

¹⁷ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 287. İlgili iki âyetin tamamı şöyledir: "Allah size, hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının mülkü konumundaki köle ile katımızdan kendisini güzel bir şekilde rızıklandırdığımız ve bundan gizli-açık başkalarını da yararlandıran kişiyi örnek veriyor: Bunlar hiç eşit olur mu? Hamd Allah'a mahsustur ama onların çoğu bilmezler. Yine Allah şu iki insanı örnek veriyor: Biri dilsizdir, elinden hiçbir şey gelmez, efendisinin sırtında yükü, onu nereye gönderse yararlı bir sonuçla gelmez. Şimdi bununla adaleti emreden ve kendisi de dosdoğru yolda bulunan kimse bir olur mu?" en-Nahl 16/75-76.

¹⁸ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 289-290.

¹⁹ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 276-277.

belirtmişlerdir. Hanefîler, delil olarak hadiste geçen “eyyümâ ihâbin” ifadesinin, köpeği de içine alan umumî bir lafız olduğunu düşünmektedirler. Şâfiîler ise bu konuda, umum bir şekilde meytenin âyetinde haram kılındığı, köpeğin derisinin de bu umuma dahil olduğunu düşünerek hüküm vermektedirler.²⁰

Bazı fikhî meselelerde Hanefîler, verdikleri hükmün hadislerle istidlalinin mümkün olduğunu savunurken, aynı meselelerde Şâfiîler farklı kanaattedir. Örneğin Hanefî mezhebine göre eti yenmeyen bir hayvan kesildiğinde, derisi temizlenmiş sayılır. Buna karşın Şâfiîler, derinin temiz sayılabilmesi için ayrıca tabaklama işleminin yapılması gerektiğini belirtirler. Bu örnekte Hanefîler, ilgili hadisi delil olarak kabul ederken Şâfiîler ise kesim uygulamasının hadiste derinin temizliğiyle ilişkilendirilmediğini, dolayısıyla böyle bir hükmün hadisten çıkarılamayacağını ifade etmektedirler.²¹

Zemahşerî, bir başka yerde Hanefîlerin, ilgili meselenin hadiste zikredilen kapsamın dışında kaldığını benimsemek suretiyle bir hüküm verdiklerini ifade etmektedir. Örnek olarak hayvan karşılığında et satımının câiz olup olmadığı konusundaki tartışmada Hanefîlere, hayvanın yine hayvan mukabilinde satımının yasaklandığını bildiren bir hadis yöneltmişse de onlar, bu hadiste hayvanın et karşılığında satımına dair açık bir yasak bulunmadığından bu durumu, hadiste belirtilen yasağın dışında değerlendirerek et karşılığında hayvan satımının mübah olduğu sonucuna varmışlardır.²²

Bazen mezheplerin dayandığı hadislerin, açık ve kesin bir şekilde hükme delalet etmediği görülebilir. Örneğin Zemahşerî, Hanefî mezhebine işaret ederek az miktardaki mallarda faiz hükmünün geçerli olup olmayacağı konusunda bir hadis zikretmektedir. Ancak hadisin bu hükme ulaşmak için yorumlanması gerektiği, yani delaletin doğrudan değil, bir istinbat sonucu konuyla ilişkilendirildiği söylenebilir. Nitekim Şâfiîlerin aynı hadisi dikkate almayarak, bu konuda Hanefîlerden farklı bir sonuca ulaştıkları görülmektedir.²³

Bazı meselelerde Zemahşerî'nin, ilgili hükümde icmânın bulunduğunu ifade ederek bu sayede hükmün kuvvetlendiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan Hanefî mezhebinin bu hükme benzerlik kurarak başka bir hüküm ürettiği belirtilmektedir. Örneğin, *Ruûsü'l-mesâil* adlı eserde zikredildiğine göre içine yaprak düşmesi halinde akıcılık vasfı dışındaki başka bir özelliği değişmiş suyu kullanarak abdest almak, Hanefîlerin icmâsı ile geçerlidir. Buna göre Hanefî mezhebi, içine safran düşmüş bir sudan abdest alan kişinin aldığı abdestin geçerli olacağı yönünde bir hüküm ortaya koymuştur.²⁴

Zemahşerî'nin kıyastan²⁵ bahsettiği meseleler incelendiğinde, miktarlar hakkındaki fikhî bir meselede kıyasın değil, doğrudan nassa ve icmâyâ dayanılması gerektiğini ifade ettiği görülmektedir.²⁶ Öte yandan o, *Tahrîcü'l-fürû' 'ala'l-fürû'*²⁷ metoduna yoğun şekilde başvurmaktadır. Zikri geçen faaliyette, daha önce hükmü belirlenmiş bir meseleye benzer bir mesele ile karşılaşıncı önceki benzer meselenin hükmü esas alınır ve yeni meseleye uygulanır. Örneğin Zemahşerî, namaza başlama tekbirinde hangi lafızların kullanılabileceği konusunda

²⁰ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 97.

²¹ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 98.

²² Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 283-284.

²³ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 280-281.

²⁴ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 96.

²⁵ Yunus Apaydın'a göre, pek çok fıkıh usulü eserinde delil olarak değerlendirilen kıyas, gerçekte yöntem niteliğindedir. bkz. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 76-79.

²⁶ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 175.

²⁷ Geniş malumat için bkz. Mehmet Selim Aslan, “Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği”, *İslâmî Araştırmalar* 25/2 (2014), 112-113.

Hanefîlerin görüşünü aktarır. Hanefîler, sadece *Allahü Ekber* değil *Sübhânallâh* gibi bir kelimenin zikredilmesiyle de söz konusu tekbirin geçerli olacağını savunmuşlardır. Zemahşerî bu minvalde Arapça dışındaki bir dilde yer alan benzer kelimenin kullanılmasının da hüküm açısından bir farklılık doğurmayacağını belirtir. Bu görüşünü desteklemek için Hanefîlerin, bir kimsenin Müslüman olması için “İslâm” ya da “İman” gibi farklı kelimeler kullanmasının hüküm bakımından fark etmeyeceğine dair verdikleri bir hükme atıf yapar. Ayrıca Hanefîler, bu meselede bir âyeti delil olarak zikretmişlerdir.²⁸ Buradan anlaşıldığına göre, Hanefîler iftitah tekbiriyle ilgili meselede yalnızca nassı değil benzer meselelerden çıkarılmış hükümlerle benzerlik kurmayı da delil olarak değerlendirmişlerdir.²⁹

Zemahşerî, bazı meselelerin genel kurallar esas alınarak değerlendirilmesi gerektiğini de belirtmektedir. Buna örnek olarak, cünüp olduğunu bilmedikleri imama uyarak namaz kılan cemaatin ibadetinin geçerliliği konusunda Hanefîlerle Şâfiîler arasında yaşanan görüş ayrılığına değinir. Zemahşerî'ye göre bu tartışma, cemaatin imama uyarak kıldığı namaz, imamın namazına bağlı mıdır değil midir sorusunun cevabını içeren genel bir kaideye dayanmaktadır. Hanefîlere göre cemaatin namazı, imamın namazına bağlıdır. Bu bağlamda Zemahşerî, Hanefîlerin, söz konusu kaideye dayanarak cemaatin kıldıkları namazı yeniden kılmaları gerektiği yönünde hükmettiklerini nakletmektedir.³⁰

Zemahşerî'nin bu eserinde, delil olarak bazı aklî çıkarımları benimsediğini gösteren ifadeler rastlanmaktadır. Örneğin, miras yoluyla şart muhayyerliğinin varislere geçip geçmeyeceği konusu ele alınırken o, herhangi bir nas aktarmaz; bunun yerine farklı görüşlere sahip olan Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin aklî değerlendirmelerine yer verir.³¹ Bu tür metinlerden hareketle, Zemahşerî'nin bazı meselelerde yalnızca aklî yoruma dayanan delilleri esas aldığı anlaşılmaktadır.

Zemahşerî, bir başka meselede Hanefîlerin, suyun dışındaki sıvılarla temizlik sağlanıp sağlanamayacağı konusunu aklî delillerle ele aldıklarını, buna karşın Şâfiîlerin ise söz konusu meselede âyeti temel aldıklarını nakletmektedir. Bu bağlamda, Hanefîler gül suyu ve sirke gibi sıvıları kullanarak necasetin giderilmesini câiz görürken, Şâfiîler bunu kabul etmez. Diğer taraftan Hanefîlere göre bu tür sıvıları kullanarak abdest alınması geçersizdir. Hanefîler bu hükme, necasetin giderilmesindeki asıl amacın temizlik olduğunu, bu temizliğin ise suyun dışındaki sıvılarla da sağlanabileceğini ifade ederek ulaşırlar; ancak abdestin farklı bir alan olduğunu vurgularlar. Çünkü abdest, hükmi kirliliği gidermek için yalnızca suyu kullanarak gerçekleştirilecek bir ibadettir. Buradan hareketle Hanefîler, hakikî kirlilik olan necaset ile hükmi kirlilik olan abdesti farklı kategorilerde değerlendirmektedirler. Şâfiîler ise kirliliği giderecek unsurun yapısını merkeze alarak, su dışındaki sıvıların da su yerine geçebileceğini savunurlar. Ayrıca bu konuda delil olarak bir âyeti gösterirler.³² Ancak söz konusu âyette esas vurgulanan, kanaatimizce Yüce Allah'ın su göndererek insanlara bir temizlik nimeti bahsetmiş olmasıdır. Dolayısıyla eğer Şâfiîlerin iddia ettiği gibi su dışındaki sıvılar da su yerine geçerse,

²⁸ İlgili âyet şöyledir: *De ki: İster Allah diyerek ister Rahmân diyerek yakarın; hangisiyle yakarsanız olur, çünkü bütün güzel isimler O'na mahsustur.* el-İsrâ 17/110.

²⁹ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 147. Diğer benzer meseleler için bkz. 96, 148, 157, 165, 200, 207.

³⁰ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 170.

³¹ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 274-275.

³² İlgili âyet şöyledir: *Sizi suyla temizlemek için gökten üzerinize su indirir.* el-Enfâl 8/11. Âyet, bütün olarak şöyledir: *O zaman katından bir güven olsun diye sizi hafif bir uykuya daldırıyordu. Sizi onunla temizlemek, şeytanın pisliğini üzerinizden gidermek, cesaretinizi arttırmak ve o sayede ayaklarınızı yere sağlam bastırmak için gökten üzerinize su indiriyordu.*

âyette ifade edilen yalnızca su ile gerçekleştirilen bu nimetin anlamı göz ardı edilmiş olacaktır.³³

Hanefî mezhebi, kemik, tüy gibi unsurların hayat unsuru taşımadıkları gerekçesiyle, bu parçaların kendisinde bulunduğu ruhu olan bir canlının ölmesiyle necis hale gelmeyeceğini savunmaktadır. Buna karşılık Şâfiîler, söz konusu unsurların necis hale geldiğini belirtmektedirler. Hanefîler, görüşlerini canlıdan ayrılmış bir parçanın “meyte” hükmünde olduğunu belirten hadise dayandırmaktadırlar. Ayrıca bu yaklaşımı aklî bir temellendirmeye destekleyerek, tüyün canlı olduğu şeklinde bir varsayımda onun kesilmesinin acıya sebep olması gerektiğini, fakat gerçekte böyle bir acının hissedilmediğini ifade etmektedirler. Buna karşılık Şâfiîler, *Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş!* meâlindeki âyeti esas alarak kemiğin canlılık özelliği taşıdığını ileri sürmektedirler. Bu noktada dikkat çekici olan, Hanefîlerin hüküm çıkarımında hadise ve aklî muhakemeye dayanırken Şâfiîlerin ise doğrudan Kur'ânî bir delile istinat etmeleridir.³⁴

Bu başlığı nihâyete erdirmeden önce şu hususa temas etmek faydalı olacaktır: Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil* isimli eseri incelendiğinde bazı meselelerde Hanefî mezhebinin kullandığı delillerin, Şâfiî mezhebine göre kullara yönelik hükümlerde daha fazla zorluk yönünde sonuçlar doğurduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, fikhî hükümleri analiz eden araştırmacıların, Hanefîlerin istihsanı sıkça kullanmaları nedeniyle kolaylık esasına dayalı hükümler verdikleri, buna karşılık Şâfiîlerin nasların zahirine bağlı kalmaları sebebiyle hayatı zorlaştırıcı hükümler ortaya koydukları yönünde bir genellemeye gitmelerinin kısmen hatalı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim piyasada benzeri bulunmayan mallara ilişkin selem akdinin Şâfiî mezhebinde câiz görülmesine rağmen Hanefî mezhebinde câiz görülmemesi, bu genellenmenin tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Yetişmesine uygun iklim koşulları oluşmuş ürünler ile hayvanlara ilişkin selem akdine dair her iki mezhebin görüşlerinin karşılaştırılması neticesinde de benzer şekilde Hanefîlerin daha katı, Şâfiîlerin ise daha müsamahakâr bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir.³⁵

2. Delillerden Elde Edilen Bulgular

2.1 Müellifin Mezhebi

Müellif, *Divân*'ında ifade ettiği cümlelerle kendisinin Hanefî olduğunu ortaya koymaktadır.³⁶ İbn Kutluboğa da Zemahşerî'nin, Hanefî olduğuna dair bazı açıklamalara yer

³³ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 93-94.

³⁴ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 99. Ancak *Ruûsü'l-mesâil*'de konuya dair dipnotta aktarıldığına bakarak müellifin Şâfiî mezhebine atfettiği bu görüş, mezhebin konuya dair ittifak edilen görüşünü yansıtmamaktadır. Nitekim Nevevî, anılan âyetin, öne sürülen görüşü desteklemediğini ifade etmekte ve necislik hükmünün, İbn Ömer'den bir nakle dayanılarak verildiğini söylemektedir.

³⁵ Şu iki eserin ilgili sayfalarının karşılaştırılması sonucunda bu tespitlerin doğruluğu anlaşılabacaktır: Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 297-300; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-Usûl*, thk. Doktor Muhammed Edip Salih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 198-199.

³⁶ İlgili cümleleri şöyledir: “Dinimi, itikadımı ve mezhebimi, Hanîfler olarak seçtiğim insanlara, Hanefîlere dayandırıyorum.” Hüseyin Avcı, *Zemahşerî Divanı (İnceleme-Tercüme-Dizin)* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 36. Diğer bir kaynak olarak şu çalışmaya bakılabilir: Abdülkadir Tekin, “Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -El-Keşşâf Örneği-” *AUID* 6/10 (Haziran 2018), 223.

vermiştir.³⁷ Ayrıca İltaş, bir makalesinde Zemahşerî'nin Hanefî mezhebine mensup olduğunu belirtmektedir.³⁸

Ruûsü'l-mesâil'inde Zemahşerî'nin Hanefî mezhebine bağlı olduğuna yönelik çeşitli işaretlere rastlanmaktadır. Bu minvalde eserin çoğu yerinde “*delîlünâ*” ifadesine yer verilmesi dikkat çekicidir.³⁹ Bununla birlikte zaman zaman “*lenâ*”,⁴⁰ “*delîlünâ fî zâlik ve hüve ennâ ecma'nâ*”⁴¹ gibi ifadelerle de Zemahşerî'nin kendi mezhebinin görüşlerini aktarmaktadır. Bu tür kullanımlardan, Zemahşerî'nin ilgili satırlarda Hanefî mezhebini kastettiği anlaşılmaktadır. Zira eserde üç mesele dışında Şâfiî ve Hanefî mezhepleri arasında karşılaştırmalar yapılmaktadır. Ayrıca “*ashâbünâ ihteccû*” şeklindeki ifadesi de Zemahşerî'nin bağlı olduğu Hanefî mezhebinin görüşlerini savunan âlimlerin delillerine işaret etmektedir. Öte yandan bazı bölümlerde “*ihteccê-ş-Şâfiî*” ifadesiyle Şâfiî mezhebindeki delillere değinmesi,⁴² onun Hanefî oluşunu daha da belirgin kılmaktadır. Ayrıca ilerleyen başlıklarda sunulacak birtakım örneklerde de Hanefî olduğuna dair ilave bilgiler bulunmaktadır.

Zemahşerî'nin *Divân*'ında yer alan cümleler üzerinden onun yaşadığı dönemde bazı kimselerin mezheplere yönelik yaklaşımları hakkında bilgi edinmek mümkündür. Anlaşıldığı üzere muasırlarından bazıları, mezhebe bağlı kişilere karşı alaycı tutum takınmakta olup bu durum müellifi rahatsız etmektedir. Diğer yandan, zikri geçen metinde işaret edildiğine göre bazı kişiler, mezheplerin kimi görüşlerini, mutlak hakikat olarak görmekteydi; Zemahşerî ise bunun yanlış olduğunu ifade etmektedir.⁴³

2.2 Mezhebini Müdafaa Amacı

Birkaç istisna hariç tutulursa *Ruûsü'l-mesâil*'de mezkûr delil ve hükümlerde öncelikli olarak Hanefîlere yer verilmesi, Zemahşerî'nin Hanefî mezhebine yönelik müdafaa anlayışı taşıdığına bir işaret olarak değerlendirilebilir. Şâfiî fakihlerinden Zencânî de bu bağlamda, *Tahrîcü'l-fürû* isimli eserinde öncelikli olarak kendi mezhebinin yani Şâfiîlerin yaklaşımını nakletmektedir.⁴⁴ Buna karşın Bilik, zikri geçen kitabı, İlm-i hilâf alanında sadece fikhî meselelere ait delillerin aktarıldığı bir çalışma olarak nitelendirmekte ve bu eserde mezhebin müdafaasının amaçlanmadığını belirtmektedir. Ayrıca o, İlm-i hilâf türündeki eserlerde mezhep savunusunun varlığını belirleyebilmenin güç bir iş olduğunu ifade etmekte ve bu

³⁷ Mustafa Öztürk - Mehmet Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/236.

³⁸ Davut İltaş, “Zencânî'nin ‘Tahrîcü'l-fürû’ ale'l-usûl’ İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bilimname XIII* (2007/2), 68.

³⁹ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 100, 101, 375, 376, 500, 501 ...

⁴⁰ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 95.

⁴¹ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 96.

⁴² Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 133.

⁴³ *Divân*'ında yer alan ifadelere bakıldığında müellif şunları söylemektedir: “Mezhebimi sorduklarında açıklamadım. Onu gizlerim, zira mezhebimi gizlemek benim için en sağlıklısı. Eğer Hanefiyim desem, diyecekler ki ben şarabı (kımız) mübah sayıyorum. Hâlbuki o haram kılınmış bir içecektir. Eğer Mâlikiyim desem, diyecekler ki ben köpek eti yemeyi onlara mübah kılıyorum. Asıl bunu diyenler köpektir. Eğer Şâfiyiyim desem, diyecekler ki ben (anasından sonra) kızını nikâhlamayı mübah kılıyorum. Hâlbuki (anasından sonra kızını nikâhlamak) haram kılınmıştır. Eğer Hanbeliyim desem, diyecekler ki ben berbat bir hulûlcü (Allah'ı tescim edici) ve mücessime (Allah'ı cisim olarak kabul edenlerin) savunucuyum. Eğer Ehl-i Hadis taraftarıyım desem, diyecekler ki, sen keçi sakallı hiçbir şey anlamayan ve bilmeyen birisin. Ben bu zamandan ve bu insanlardan dolayı hayretler içerisindeyim. Onların dilinden (dedikodularından) ve (yerli yersiz) eleştirilerinden kimse emin olamaz.” Avcı, *Zemahşerî Divanı*, 37-38.

⁴⁴ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl*, 75, 79, 257, 260, 376...

alandaki yazılan eserlerde en son aktarılan delilin, râcih olduğunu kabul etmektedir.⁴⁵ Ancak, eser bütünlüğü çerçevesinde yaptığımız değerlendirmede Zemahşerî'nin yer verdiği hükümlerle delillerde birinci sırada Hanefîleri zikretmesi, örtülü bir mahiyet taşısa dahi mezhep savunusu izlenimi vermektedir.⁴⁶ Bunun yanında, müellifin söz konusu kitabının dokuz farklı meselesinde Hanefîlerin delillerine yer verirken, Şâfiî mezhebinin delillerini aktarmaktan kaçınması da Hanefîlik savunusunun varlığına işaret eden bir diğer göstergedir.⁴⁷ Diğer taraftan Zemahşerî, tıpkı Zencânî'nin kitabında ortaya koyduğuna⁴⁸ benzer bir şekilde bazı bölümlerde karşı mezhebin delillerini zayıf gösterme gayreti içerisindedir. Örneğin Zemahşerî, bir yerde Hanefî mezhebinin delilini sunmaya başlarken Zemahşerî, “*delîlünâ*” ifadesiyle giriş yapmakta, ardından “*ve’s-Şâfiî ihtecce*” cümlesiyle Şâfiî mezhebinin delilini aktarmaktadır. Takip eden satırlarda Şâfiî mezhebine ait delilin geçersiz olduğunu göstermek amacıyla “*ve’d-delîlû aleyh*” ifadesi ile onlara itirazda bulunmaktadır.⁴⁹ Zemahşerî, başka bir bölümde mukimlik süresiyle ilgili olarak şart koşulan on beş günü ele almakta ve bu konuda Hanefîlerin bir hadise dayandıklarını belirtmektedir. Buna karşılık Şâfiîlerin, nass ile icmâ delillerine dayanarak başlama ve dönüş günleri dışında dört gün kalma neticesinde mukimliğin gerçekleşeceğini benimsediklerini zikretmektedir. Ancak ilerleyen ifadelerde Zemahşerî, Şâfiî fukahasının iddia ettiği gibi bu konuda ne bir nassın ne de icmânın bulunduğunu, onların bu delilleri yalnızca kendi mezhepleri açısından geçerli kabul ettiklerini söyleyerek Şâfiîlerin ileri sürdüğü delilin geçerli olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır.⁵⁰ Böylece, kendi mezhebi olan Hanefîliğin daha güçlü ve hakikate daha yakın olduğunu göstermeye gayret etmektedir. Ayrıca Zemahşerî'nin bu ifadelerinden hareketle Şâfiîlerin dayandıkları icmâ delilinin tüm mezhepler arasında bir icmâ değil bilakis kendi mezhepleri içerisinde bir icmâ olduğu anlaşılmaktadır.

Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil* adlı eseri üzerine bir çalışma yapan Tekin, onun Mu'tezileliği müdafaa konusunda geri durmadığını vurgulamakla birlikte fıkha dair konularda

⁴⁵ Bilik, *Fıkıh Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, 79; Bilik, “Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi”, 125. O, bu minvalde şöyle demektedir: “Her mezhep, tüm meselelerde kendi görüşlerini olabildiğince fazla ve farklı delillerle ispat etmeye çalışmaktadır. Durum böyleyken müellif, deliller arasından neye göre bazılarını zikredip bazılarını zikretmemektedir. Yani müellif, kendisinin doğru bulduğu görüşün veya mensup olduğu mezhebin görüşünün kuvvetli bir delilini karşı görüşün ise nispeten daha az ikna edici bir delilini zikretmiş olabilir. Ayrıca kullandığı dil ve üslup ile de bir görüşün daha doğru olduğunu dolaylı yoldan ifade edebilir. Bunun haricinde tarafsız gibi görünen hilâf eserlerinde müellif, metin kurgusu ile bir görüşü tercih ettiğini ifade etmiş olabilir. Nitekim müellifin karşı deliller arasında son zikrettiği delili tercih ettiği hilâf eserlerinde kabul görmüş bir üslup olarak bilinmektedir.” Bilik, *Fıkıh Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, 79-80.

⁴⁶ Zemahşerî'nin söz konusu eserinin tamamı bu şekilde olmakla beraber on iki yerde Hanefîlerin görüşlerinin dayanaklarının, Şâfiîlerin delillerinin ardından verildiği tespit edilmektedir. İlgili sayfalar şu şekildedir: Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 118, 133, 134, 135, 136, 143, 145, 146, 214, 215.

⁴⁷ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 140-141, 144, 159, 176, 197, 200-201, 256, 264-265, 546. Müellif, bu kitabının yalnızca üç meselesinde Hanefî mezhebinin deliline temas etmeksizin Şâfiî mezhebine ait delili nakletmektedir. İlgili sayfalar şu şekildedir: Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 121-122, 209, 332.

⁴⁸ Bu metinlerden birisinde Zencânî, efendisi kölenin ticaretle meşgul olduğunu görüp sessiz kalmışsa bu durumun, ticaret yapması konusunda köleye karşı bir izin olarak değerlendirilmeyeceğine dair kendi mezhebi olan Şâfiî mezhebinin delilini aktarmakta, ardından bu konuda kendi mezhebinin Hanefî mezhebine karşı deliline yönelik eleştirilerine yer vermektedir. Bununla birlikte Zencânî, eserinde Hanefîlerin bazı meselelerde tutarsızlık arz eden görüşlerine işaret etmektedir. Nitekim yaş hurma mukabilinde kuru hurma satışını câiz gören Ebû Hanîfe'nin, kuru hurma mukabilinde sevîk ya da kavurga satımını câiz görmemesini tenkit ederek burada bir çelişki bulunduğu işaret etmektedir. Ayrıca Zencânî, Hanefîlerin selem fi'l-munkatı geçerli saymamalarına rağmen benzer bir durumda selem akdini geçerli kabul etmelerini de tutarsızlık olarak değerlendirmektedir. Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-Usûl*, 158, 199, 243.

⁴⁹ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 160.

⁵⁰ Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 175.

daha yumuşak ve hoşgörülü bir yaklaşım sergilediğini belirtir. Tekin'e göre Zemahşerî, Mu'tezilî görüşleri açıkça savunup karşıtlarını keskin bir şekilde eleştirirken, söz konusu eserde amelde bağlı bulunduğu Hanefî mezhebine dair aynı sert tutumu göstermemekte ve daha ılımlı bir tavır izlemektedir. Bu yönüyle Zemahşerî'nin, okuyucuya fıkıh meselelerinde mezhebî bağnazlıktan uzak çok boyutlu bir bakış açısı kazandırmayı hedeflediği söylenebilir. Tekin'in belirttiğine göre Zemahşerî, fikhî meselelerde karşıt görüşleri keskin bir dille eleştirip çürütmeye çalışan bir Hanefî fakihi görüntüsü çizmemektedir.⁵¹ Ancak bu paragraftan önce ayrıntılı biçimde açıkladığımız üzere, Zemahşerî'nin genel olarak Hanefî mezhebinin delillerini daha makul ve kabul edilebilir bulduğu, bazı durumlarda ise Şâfiî mezhebinin delillerine eleştirel bir bakış sunduğu ve bu delillerde tenkit edilebilecek yönler gördüğü anlaşılmaktadır. Buna göre Zemahşerî, itikad açısından Mu'tezileyi savunması başta olmak üzere bundan aşağı derecede olsa da amelde Hanefîliği en azından Şâfiîliğe karşı savunmuştur.

2.3 Ruûsü'l-mesâil'in İlm-i Hilâf Taksimindeki Yeri

Bu sahada yazılmış eserleri sınıflandıran Bilik, *Ruûsü'l-mesâil* adlı eseri yalnızca görüşlerin delillerinin yer aldığı, herhangi bir mezhebin savunulmadığı İlm-i hilâf eserleri arasında değerlendirmektedir. Bu çerçevede o, bazı hilâf yazarlarının herhangi bir mezhebi savunmaksızın, karşıt görüşleri eleştirmeksizin, görüşler içerisinde bir tercih yapmaksızın yalnızca birbirinden farklı olan görüşlerin dayanaklarını ortaya koyduğunu ve Zencanî ile Zemahşerî'nin ilgili eserlerinin bu grupta değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵² Oysa bu çalışmanın geride zikredilen satırlarında belirtildiği gibi *Ruûsü'l-mesâil*'in, kimi yerlerinde mezhebi savunma amacının bulunduğu anlaşılmaktadır. Hatta bazı konularda açık bir şekilde karşı mezhebe ait delilin doğru olmadığı dile getirilmektedir. Bu durumda, İlm-i hilâf literatürü sınıflandırılırken bazı eserlerin mezhep savunusunu daha belirgin şekilde içerdiğine dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda, *Ruûsü'l-mesâil* gibi hilâf kitaplarının tamamen tarafsız olmadığı, aksine yer yer mezhebi savunma maksadı taşıdığı görülmektedir. Dolayısıyla bu tür eserlerin *hiç mezhep savunusu içermeyenler* kategorisinde değil de zaman zaman mezhep müdafaasına yer veren eserler başlığı altında ara bir grupta değerlendirilmesi daha isabetli görünmektedir.

İlm-i hilâf sahasında telif edilmiş eserleri Bilik, ele alınan meselelerin türüne göre, görüşler içerisinde yazarların tercih yapıp yapmamalarına göre ve delillerin içeriği/mahiyeti bakımından olmak üzere farklı açılardan sınıflandırılmak gerektiğini ifade etmektedir.⁵³ Bu çerçevede, rey ile nassın beraber işlendiği bazı eserleri örnek olarak sunar. Ona göre Kudûrî'ye ait olan *et-Tecrîd* adlı eser, Sem'ânî'ye ait olan *el-İstîlâm* isimli kitap, Debûsî'ye ait olan *el-Esrâr* adlı kitap ve Şîrâzî'ye ait olan *en-Nüket* isimli eserler, bu gruba dahil edilen örnekler arasında yer almaktadır.⁵⁴ Bu eserlerin zikrediliş şekline bakıldığında, Bilik'in bunları sınırlı bir liste olarak değil örnek kabilinden sunduğu anlaşılmaktadır. Ancak dikkat çeken bir husus olarak bu sınıflandırmada Zemahşerî'nin *Ruûsü'l-mesâil* eserine değinilmemektedir. Bu bağlamda, Bilik'in çalışmasına katkı mahiyetinde bir öneri olarak, *Ruûsü'l-mesâil*'in de rey ve nassın

⁵¹ Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin 'Ruûsü'l-mesâil' İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2019), 468-469.

⁵² Söz konusu iki kitap, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-Usûl* ile *Ruûsü'l-mesâil* isimli eserlerdir. Bilik, *Fıkıh Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, 79; Bilik, "Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi", 125.

⁵³ Bilik, *Fıkıh Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, 63-81; Bilik, "Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi", 111-129.

⁵⁴ Bilik, *Fıkıh Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*, 81; Bilik, "Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi", 127-128.

birlikte kullanıldığı hilâf eserleri arasında değerlendirilmesinin yerinde olacağı kabul edilmelidir. Zira delillerin içeriği bakımından incelendiğinde söz konusu eser, bu gruba dahil edilen diğer örneklerle benzer nitelikler taşımaktadır.

Sonuç

Zemahşerî'nin kaleme aldığı *Ruûsü'l-mesâil*'de yer alan delillerin sistemli biçimde ele alındığı müstakil bir araştırmanın daha önce ilim dünyasına sunulmadığı görülmektedir. Söz konusu eserde esas itibarıyla Hanefî ve Şâfiî mezheplerine ait fikhî görüşler mukayeseli olarak değerlendirilmektedir. Bunun yanında, Mâlikî mezhebinin üç görüşüne yer verilmektedir.

Bu eserde yer alan birçok meselede âyet ve hadislerin delil olarak kullanıldığı dikkat çekmektedir. Ancak ilgili nasların, belli başlı meseleler dışında açık ve doğrudan hükmün dayanağı olarak kabul edilmesinin yorum neticesinde kabul edilebileceği anlaşılmaktadır. Bu durumun, hilâf ilminin ortaya çıkışı ve gelişimi açısından bir gerekçe teşkil ettiği de değerlendirilebilir.

Söz konusu eserde yer alan deliller arasında icmâya ilaveten genel kaideler, daha önce verilmiş hükümler ve yorum faaliyetine yer verildiği görülmektedir. Ayrıca eserde, benzerlik ilişkisi kurularak yeni bir meselenin hükmünün önceki mesele hakkında verilmiş hükümden alındığına dair pek çok örnek bulunmaktadır. Bu bağlamda, önceki bir meselede benimsenen hükmün sonraki mesele için delil kabul edildiği anlaşılmaktadır. Fıkıh literatüründe bu yöntem *tahricü'l-fürû ale'l-fürû* adı verilmektedir. Bu kitapta en çok ileri sürülen delilin, önceki bir meselede benimsenen hüküm olduğu; diğer ifadeyle bu kitapta en fazla başvuru olan yöntemin, *tahricü'l-fürû ale'l-fürû* olduğu söylenebilir.

Ruûsü'l-mesâil'de yer alan bazı ifadelerin yanında çeşitli biyografi kaynakları ile Zemahşerî'nin *Dîvân*'ındaki veriler dikkate alındığında, onun Hanefî olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Ayrıca eserin bazı bölümlerinde yazarın Hanefî mezhebini Şâfiî mezhebine karşı savunma gayesi taşıdığı yönünde izlenimler edinilmektedir.

Eserin birçok bölümünde Hanefî ekolünün Şâfiîliğe karşı üstünlüğünü ortaya koyma çabası dikkat çekmektedir. Bu durum dikkate alındığında, eserin mezhepler arası karşılaştırmada Hanefî görüşlerini savunma yönü ağır basan ve kısmen mezhep müdafaasına dayalı İlm-i hilâf eserleri kapsamında değerlendirilmesi isabetli olacaktır. Ayrıca, delil olarak hem rey hem de nassı birlikte kullanan eserler arasında yer alması gereken bir çalışma olduğu da ifade edilmelidir.

Kaynakça

- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Aslan, Mehmet Selim. "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği". *İslâmî Araştırmalar* 25/2, (2014), 108-135.
- Avcı, Hüseyin. *Zemahşerî Divanı (İnceleme-Tercüme-Dizin)*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bilik, Abdurrahim. *Zemahşerî'nin Ruusu'l-mesail İsimli Eserinde İlm-i Hilaf (Kitabu'n-Nikah Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Bilik, Abdurrahim. *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Bilik, Abdurrahim. "Hilaf Literatürü İçin Bir Taksim Önerisi". *Usûl İslam Araştırmaları* 30 (2018), 109-132.

- Çırak, Hasan Hayri. *Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî ve Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl* (Mukayeseli İslâm Hukuk Usûlü Açısından Önemi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Erden, Yasin. "Zemahşerî'nin Ruûsü'l-Mesâil'inde Zikrettiği Fıkîhî Deliller Üzerine Bir İnceleme". *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*. ed. Ömer Aslan - Hasan Özalp. 2/253-261. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2023.
- İltaş, Davut. "Zencânî'nin 'Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl' İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Bilimname XIII* (2007/2), 67-109.
- Koçinkağ, Mansur. *Re'ý ve Hadis: Fıkıh Düşüncesinde İlk Yöntemsel Ayrışmanın Edebî Kaynaklarına Dair Bir Analiz*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2023.
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, Mehmet Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tekin, Abdülkadir. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği - El-Keşşâf Örneği-". *AUID* 6/10 (Haziran 2018), 213-260.
- Tekin, Abdülkadir. "Zemahşerî'nin 'Ruûsü'l-mesâil' İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2019), 463-496.
- Zemahşerî. *Ruûsü'l-mesâil: el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye*. nşr. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1407/1987.
- Zemahşerî. *Ruûsü'l-mesâil (Hanefî ve Şâfiîler Arasındaki Başlıca İhtilaflı Meseleler)*. çev. Selman Baktı. Ordu: Ordu Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Zencânî. *Tahrîcü'l-fürû ale'l-Usûl*. nşr. Doktor Muhammed Edip Salih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- Zencânî. *Tahrîcü'l-fürû ale'l-Usûl (Fıkîhî Hükümlerin Usulî Dayanakları)*. çev. Davut İltaş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Arapçanın Sekülerleştirilmesi ve Ulus İnşası: Satı el-Husri, Lüvis Şeyho, Arsuzi ve Züreyk'in Dil Politikaları

Secularization of Arabic and Nation Building: The Language Policies of Sati al-Husri, Luvis Shaykho, Arsuzi, and Zurayk

Ramazan ÖNAL*

Ahmet ŞEN**

Mehmet Davut ÇOŞTU***

Erdoğan DEMİR****

Öz

Bu makale, modern Arap dünyasında dilin seküler bir kimlik inşa sürecindeki ideolojik işlevini, özellikle Arapçanın İslamî referanslardan arındırılarak ulus-devlet kurma süreçlerinde nasıl araçsallaştırıldığını incelemektedir. Louis Şeyho, Zeki el-Arsûzî, Constantin Züreyk ve Satı el-Husri gibi dört önemli düşünürün dil politikaları ve fikirleri bu bağlamda analiz edilmiştir. 19. yüzyıldan itibaren özellikle Hristiyan Arap entelektüeller, Arapçayı İslamî referanslardan bağımsız, tarihsel ve kültürel bir miras olarak yeniden tanımlamaya yönelmiştir. Bu yaklaşım, dilin toplumsal bütünleşmeyi sağlayan, ulusal aidiyet inşa eden ve siyasi meşruiyeti besleyen bir araç olarak konumlandığını ortaya koymaktadır. Arap dünyasında da dil, seküler ulusal kimliğin kurulmasında belirleyici bir unsur hâline gelmiştir. Satı el-Husri'nin dil merkezli milliyetçilik anlayışı, Şeyho'nun Arap medeniyetini İslam öncesine dayandırma çabası ve el-Arsûzî'nin dili ontolojik bir öz olarak görmesi, bu sürecin düşünsel temellerini oluşturmaktadır. Makale, Arapçanın kültürel, siyasi ve felsefi düzlemlerde nasıl dönüştürüldüğünü ve bu dönüşümün modern Arap kimliğinin yeniden inşasına nasıl hizmet ettiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırmada doküman analizi yöntemi kullanılarak, söz konusu düşünürlerin öne çıkan eserleri ve söylemleri sistematik olarak incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Ulus Devlet İnşası, Milliyetçilik, Sekülerizm, Kimlik.

Abstract

This article examines the ideological function of language in the construction of a secular identity in the modern Arab world, focusing particularly on how Arabic was instrumentalized in the processes of nation-state formation by being stripped of its Islamic references. Within this framework, the language policies and ideas of four prominent thinkers—Louis Cheikho, Zaki al-Arsuzi, Constantin Zurayk, and Sati el-Husri—are analyzed. Since the 19th century, Christian Arab intellectuals, in particular, have sought to redefine Arabic as a historical and cultural heritage independent of Islamic foundations. This approach highlights how language became positioned not merely as a medium of communication but also as a means of fostering social cohesion, constructing national belonging, and legitimizing political

* Doç. Dr. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, ramazanonal2416@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2752-8628, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 24/08/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 10/09/2025, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2025.

** Doç. Dr. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ahsen5224@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4370-6962.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, davutcostu@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6139-8567.

**** Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, erdogan.demir@erzincan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0391-9824.

authority. In the Arab world, language emerged as a key component in the formation of a secular national identity. Satı el-Husri's language-centered nationalism, Cheikho's efforts to root Arab civilization in a pre-Islamic Christian past, and al-Arsuzi's view of language as an ontological essence form the intellectual basis of this process. The article aims to reveal how Arabic has been transformed across cultural, political, and philosophical dimensions and how this transformation has contributed to the reconstruction of modern Arab identity. Using the method of document analysis, the study systematically examines the major works and discourses of these thinkers.

Keywords: Arabic Language, Nation-State Building, Nationalism, Secularism, Identity.

Giriş

Toplumlar, tarihsel değerleri temel alarak varlıklarını sürdürmeye çalışır; bu da kimlik arayışlarının çoğu zaman tarih temelli olmasına neden olur. Arap toplumunda bu tarihsel temel, "Arapça" üzerinden inşa edilmiştir.¹ Dilin birleştirici, taşıyıcı ve bilinç kazandırıcı özellikleri, Arap kimliğinin bu doğrultuda şekillendirilmesini sağlamıştır.² Eğitim başta olmak üzere çeşitli alanlarda bu amaca yönelik sistematik faaliyetler yürütülmüştür.³ Bu makalede, dilin bir araç hâline getirilmesinin, özellikle Louis Şeyho, Arsuzi, Züreyk ve Satı'nın etkisiyle nasıl temellendirildiği ele alınacaktır. Bu makale, dilin nasıl araçsallaştırılarak ayrıştırıcı bir unsur hâline getirildiğini incelemektedir.

Ulus devlet inşasında, 19. yüzyılda Arap Hristiyanlar, özellikle Lüvis Şeyho gibi figürler aracılığıyla Arapça İslam'dan arındırılarak seküler bir çizgiye çekilmeye çalışılmıştır; bu çaba hem Batı sömürge stratejileriyle örtüşmüş hem de Arap dünyasında yeni bir kimlik krizine yol açmıştır.⁴ Seküler çizgide oluşturulmaya çalışılan bu dil politikası, çoğunluğu Müslüman olmayan Arap entelektüeller tarafından geliştirilmiş olsa da Satı el-Husri gibi Müslüman bir aileden gelen edebiyatçıların da etkisi görülmüştür.⁵ Satı el-Husrî, Arap milliyetçiliğinin önde gelen kuramcılarında olup Kral Faysal döneminde Eğitim Bakanlığı yapmış, milletin dil gibi nesnel temellerle tanımlanması gerektiğini savunmuştur.⁶ Müslüman olmayan isimlere bakıldığında ise Arap edebiyatı alanındaki çalışmalarıyla öne çıkan Cizvit papazı Louis Cheikho (Lüvis Şeyho), 5 Şubat 1859'da Mardin'de Hristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.⁷ Ruhbanlık eğitimi tamamlamasının ardından papaz olarak göreve başlamıştır. Şeyho'nun en karakteristik entelektüel stratejilerinden biri, Arap medeniyetini İslam öncesi Hristiyan geçmişe dayandırma çabasıdır. Şeyho, Arap edebiyatının zirvesinin Cahiliye Döneminde ve erken Hristiyan Arap yazarlarında görüldüğünü savunmuş, İslam sonrasındaki üretimi ise bu "yüksek" edebi dilin bozulması olarak tanımlamıştır. Diğer taraftan

¹ Ebu Haldun Satı el-Husri, *Ebhâsün Muhtaratun fi'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye* (Beyrut: Merkezi Dirasâtul-Vahdeti'l-Arabiyye, 1985), 37.

² Mehmet Tayanç - Adem İnce, "Türk Ulusal Kimliğinin İnşasında Güneş Dil Teorisinin Rolü Ve Önemi", *İmgelem* 4/6 (2020), 25; Fırat Yıldırım, *Johann - Gottlieb Fichte'nin Devlet Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 135-141.

³ Mahmoud Haddad, "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered", *International Journal of Middle East Studies* 26/2 (1994), 204.

⁴ Kees Versteegh, *Arapçanın Serüveni: Tarihi, Lehçeleri, Dilbilim Geleneği*, çev. Ali Benli (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 366; Davut Hut, "Osmanlı Arap Vilayetleri, Arabizm Ve Arap Milliyetçiliği", *Vakanüvis - Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 1, 118.

⁵ Niyazi Berkes, *İslamçılık, Ulusculuk, Sosyalizm: Arap Ülkelerinde Göçüklerim Üzerine Düşünceler* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969), 94; Ş. Tufan Buzpınar, "Sâti' El-Husrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Haziran 2025); Tuba Yıldız, *Beyrut* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024), 101.

⁶ Mustafa Gündüz, *Mustafa Satı Bey ve Eğitim Bilimi (Fenn-i Terbiye: 2 Cilt): Türkiye'de İlk Modern Eğitim Bilimi Kitabı* (Ankara: Otorite, 2010), 14.

⁷ Süleyman Tülüçü, "Şeyho, Luvîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Haziran 2025).

Arsuzi, dini ve mezhebi farklılıkları gözetmeksizin tüm Arapların Arap dili ve kültürü etrafında birleşmesi için çaba göstermiştir. Bu yönüyle, Arap milliyetçiliğinin seküler bir çizgide gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Aynı şekilde, Suriye kökenli Hristiyan bir Arap olan Kostantin Züreyk, Beyrut Amerikan Üniversitesinde önemli bir akademisyen olarak görev yapmış ve Arap dünyasında dinî farklılıklara rağmen ortak kimlik bilincini savunmuştur. Özellikle Hristiyan Arapların haklarını güçlü biçimde savunmasıyla tanınan Züreyk, Arap kimliğinin temelini kültürel unsurlarda yattığını vurgular.⁸ Ona göre Arap dili, olağanüstü bir entelektüel deha, canlılık ve titizlik barındıran, özel bir yapıya sahiptir.⁹ Bu dilsel özellikler, Arap kimliğinin inşasında merkezi bir rol oynamaktadır. Bu makalede, öncelikli olarak ulus-dil-kimlik ilişkisi Arap dünyası çerçevesinde ele alınacaktır. Sonrasında ise İslam'dan arındırılarak Arap dili üzerinden inşa edilmeye çalışılan Arap ulus-devlet politikaları, dört Arap entelektüelin etkisi çerçevesinde incelenmektedir. Makale, dilin sadece bir iletişim aracı olmanın ötesinde, kimlik inşasında ve ulus-devlet tahayyülünde nasıl merkezi bir rol üstlendiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Arap milliyetçiliğinin oluşum sürecinde dilin ideolojik bir araç olarak nasıl kullanıldığı ve bu sürecin kültürel ve özellikle siyasi bağlamlarda nasıl şekillendiği analiz edilmektedir. Çalışmada özellikle dil bilimcilerin Arap dili üzerindeki politik ve pratik katkıları değerlendirilerek bu katkıların modern Arap kimliğinin ve ulus-devlet projelerinin oluşumuna etkisi tartışılacaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman analizi kullanılmış; ilgili düşünürlerin öne çıkmış eserleri, makaleleri ve söylemleri sistematik bir biçimde incelenmiştir.¹⁰

1. Ulus İnşasında Dilin Araçsallaştırılması

Fransız İhtilali sonrasında gelişen milliyetçilik akımları, toplumsal yapıları derinden etkileyerek kimlikleri bir rekabet alanına dönüştürmüştür.¹¹ Bu süreç, bireyleri ve toplumları mevcut kimliklerini koruma, yüceltme ya da dil, din, ortak tarih, etnik köken, ülke-toprak, simgeler ve kültür gibi unsurlar üzerinden yeni kimlikler inşa etme yönünde harekete geçirmiştir.¹² Toplumsal kırılmaların yaşandığı dönemlerde daha belirgin hâle gelen bu durum, diğer milletlerde olduğu gibi Arap toplumunda da etkili olmuştur.

Ulus-devlet ortak dil, kültür, tarih ve kimlik etrafında şekillenen siyasi bir örgütlenme biçimidir.¹³ Modernleşme süreciyle birlikte bu yapı, toplumsal farklılıkları ortak bir aidiyet duygusunda birleştirmeyi hedeflemiştir. Merkezi otorite, resmi dil ve ortak kültürel değerler ulus-devletin temel unsurları arasında yer almakta olup dil bu unsurların başında

⁸ Hilal Görgün, "Züreyk, Kostantin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2019), 2/696-698.

⁹ Anwar G. Chejne, "Arabic: Its Significance and Place in Arab-Muslim Society", *Middle East Journal* 19/4 (1965), 465.

¹⁰ Sak, Ramazan vd. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 229.

¹¹ Patrizia Manduchi, "Arab Nationalism(s): Rise and Decline of an Ideology", *Oriente Moderno* 97/1 (2017), 6.

¹² Alexander Caviedes, "The Role of Language in Nation-Building within the European Union", *Dialectical Anthropology* 27/3 (2003), 250; Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections On The Origin And Spread Of Nationalism* (London: Verso, 1991), 145.

¹³ İbrahim İpek, "Sosyolojik Bağlamda Kültür-Dil İlişkisinin Uluslaşma Sürecindeki Etkisi", *Uluslararası Beşeri Ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi* 3/2 (2019), 77.

gelmektedir.¹⁴ Böylece dil birleştirici ve kimlik kurucu bir unsur hâline gelmiştir.¹⁵ Böylece dil, hem toplumun bütünleşmesini sağlar hem de devlet otoritesini meşrulaştırır. Aynı zamanda bir milletin kimlik oluşumundaki en temel araçlardan biridir.¹⁶ Dil aracılığıyla pekiştirilen ulusal aidiyet, zamanla toplumsal bütünleşmenin temel unsurlarından biri olmuştur.¹⁷ Dil; bir ulusun geçmişi, bugünü ve geleceği arasında köprü işlevi görmektedir.¹⁸

Bu bağlamda, dil olmaksızın oluşturulan ya da tanımlanan bir kimliğin, topluluğu bir arada tutmada yetersiz kalacağı söylenebilir. Bu nedenle, Arap ülkeleri gibi birçok toplumda ulusal kimlikler, büyük ölçüde dil aracılığıyla şekillendirilmeye çalışılmıştır.¹⁹ Dahası, dil bir iletişim aracı olmanın ötesine geçerek ulus inşasında kullanılan güçlü bir kolektif oluşum aracı hâline gelmiştir.²⁰ Aynı zamanda geçmiş ile gelecek arasında bir köprü kurulmasında ve ulusal kimliğin geçmişe taşınmasında merkezi bir rol üstlenmiştir. Bu sebeple, resmî dilin merkezîleştirilmesiyle kültürel farklılıkların azaltılması ve homojen bir toplumsal yapı oluşturulması hedeflenmiştir.²¹ Osmanlı sonrası Arap dünyasında, dil temelli milliyetçi hareketler giderek daha dinamik bir yapıya bürünmüştür.²² Arap toplumları, dil sayesinde kimliklerini somutlaştırma imkânı bulmuş; yeni eğitim sistemlerinin etkisiyle dil, vatandaşlık ilkesinin bir gereği olarak görülmüştür.²³

Arap ulus-devletinin inşasında, Arap entellektüeller özellikle Osmanlı'dan ayrılmak amacıyla çeşitli kimlik belirleyici ve dışlayıcı unsurlar geliştirmiş, bu süreci büyük ölçüde dil üzerinden yürütmüşlerdir. Ancak bu süreçte Irak ve Suriye'deki Türkmen ve Kürt halkları da Araplaştırma politikalarından etkilenmiştir.²⁴ Bölgedeki farklı ırkların mevcudiyetinden kaynaklı olarak dil her daim birleştirici bir rol üstlenememiştir. Her ne kadar böyle durumlarda dil ayrıştırıcı, din ise birleştirici bir rol oynamış olsa da Hristiyan Arapların varlığı ve dil üzerindeki çabaları farklı ırkların gündeme gelmesini engellemiştir.²⁵ Arap ulusunun oluşumu da farklı ırkların ve dillerin gündeme gelmemesini gerektiriyordu. Bu sebepten, ortak bir dilin benimsenmesi ulusal birliğe ulaşmanın anahtarı olarak değerlendirilmiştir.²⁶ Bu makale, dilin nasıl araçsallaştırılarak ayrıştırıcı bir unsur hâline getirildiğini incelemektedir.

Osmanlı döneminde Arapça konuşan tebaa için "Arap milleti" kavramı, modern ulusçuluk çerçevesinde şekillenen bir kimlik anlayışı olması nedeniyle büyük ölçüde yabancı ve yeni bir olgu olarak görülmüyordu.²⁷ Ancak bu kavram, 19. yüzyılda ortaya çıkan Nahda

¹⁴ Yıldırım, *Johann - Gottlieb Fichte'nin Devlet Anlayışı*, 135-141.

¹⁵ Versteegh, *Arapçanın Serüveni: Tarihi, Lehçeleri, Dilbilim Geleneği*, 359.

¹⁶ Ebu Haldun Sâtî' el-Husrî, *el-'Amâlu'l-Kavmiyye li Satî' el-Husrî* (Beyrut: Merkezu Dirasâtul'l-Vahdeti'l-'Arabiyye 1985), 67.

¹⁷ İpek, "Sosyolojik Bağlamda Kültür-Dil İlişkisinin Uluslaşma Sürecindeki Etkisi", 75.

¹⁸ Tayanç - İnce, "Türk Ulusal Kimliğinin İnşasında Güneş Dil Teorisinin Rolü Ve Önemi", 25-26.

¹⁹ Versteegh, *Arapçanın Serüveni: Tarihi, Lehçeleri, Dilbilim Geleneği*, 366.

²⁰ Anderson, *Imagined Communities : Reflections On The Origin And Spread Of Nationalism*, 145.

²¹ İpek, "Sosyolojik Bağlamda Kültür-Dil İlişkisinin Uluslaşma Sürecindeki Etkisi", 77.

²² Gündüz, *Mustafa Satı Bey ve Eğitim Bilimi (Fenn-i Terbiye: 2 Cilt): Türkiye'de İlk Modern Eğitim Bilimi Kitabı*, 16.

²³ el-Husri, *el-'Amâlu'l-Kavmiyye li Satî' el-Husrî*, 67-85; İpek, "Sosyolojik Bağlamda Kültür-Dil İlişkisinin Uluslaşma Sürecindeki Etkisi", 75.

²⁴ Tom Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", *National Identities* 1/20 (2025), 10.

²⁵ Anderson, *Imagined Communities : Reflections On The Origin And Spread Of Nationalism*, 13; Yıldız, *Beyrut*, 104; Yasir Suleiman, *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), 12.

²⁶ İpek, "Sosyolojik Bağlamda Kültür-Dil İlişkisinin Uluslaşma Sürecindeki Etkisi", 77.

²⁷ Manduchi, "Arab Nationalism(s): Rise and Decline of an Ideology", 9.

(uyanış) hareketiyle birlikte Arap dünyasında giderek daha fazla ilgi görmeye başlamıştır.²⁸ Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasının ardından, Arapça birçok Arap devletinde milliyetçilik temelinde ulusal kimliğin yapı taşı olmuştur.²⁹ Arap dili, Arap milliyetçiliğinin ideolojik ve kültürel temel direği konumuna yükselmiştir. Dahası Arap kimliğine ve birliğine yapılan vurgu, bölgedeki farklı dini grupların Arap milliyetçiliğine katılımını mümkün kılmıştır. Sünni ve Şii Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, Dürziler ve Aleviler gibi çeşitli etno-dinsel gruplar bu kimlik etrafında bir araya gelmiştir.³⁰ Ortak dil olarak Arapçanın kullanımı, bu topluluklar arasında birleştirici bir unsur işlevi görmüştür.

Ancak, Arapçanın ulus devlet inşasında en etkin faktör olarak ön plana çıkmadığı durumlar da olmuştur. Irak gibi Osmanlı'dan ayrılan topraklarda dil en etkin faktör konumundayken, Osmanlı ile bir bağı olmayan Arap toplumları ise ulus devletlerini içinde bulundukları bağlamlara bağlı olarak İslam ve dil üzerine kurmuşlardır.³¹ Bu konuyu derinlemesine ele alan Leijnse, Arapçanın İslamsızlaştırılması politikasının tüm Arap ülkelerinde gerçekleşmediğini de ortaya koymuştur. Leijnse, Irak ve Fas'taki milliyetçilik ile dil arasındaki ilişkiyi karşılaştırmalı olarak ele aldığı çalışmasında, Arapçanın her iki ülkede de milliyetçilik ve ulus inşa süreçlerinde farklı biçimlerde önemli roller üstlendiğini ortaya koymaktadır.³² Fas örneğinde, ulus inşası Fransız sömürcülüğüne karşı bir direniş pratiği olarak şekillenmiş ve bu süreçte İslam, kültürel ve ideolojik bir referans noktası olarak öne çıkmıştır.³³ Tarih boyunca Osmanlı toprağı olmadığı için de diğer Arap ülkelerinden farklı bir Arap milliyetçisi yolu takip etmiştir. Arapça, kutsal dil olarak kabul edilmiş ve Müslümanların gayrimüslim sömürcülere karşı bağımsızlık mücadelesini simgelemiştir.³⁴ Böylece Arapça Fas'ta milliyetçilik ve ulus inşasında önemli bir rol oynamış olsa da çoğunlukla Arap kimliğinden çok İslam'ı temsil etmiştir.

Buna karşın, Irak'ta izlenen yol farklıdır. Irak'ta ulus inşasının Arap milliyetçiliği temelinde kurgulanmasının başlıca nedeni, Osmanlı İmparatorluğu'nun da Müslüman bir nüfusa sahip olmasıdır. Bu durum, İslam'ın ulusal bir farklılaşma aracı olarak işlevselliğini sınırlamış ve Arap kimliği, ulusal söylemin merkezine yerleşmiştir. Pan-Arap akımının etkisiyle, ayrı bir Irak ulusunun inşasını meşrulaştırmak amacıyla Arap dili ön plana çıkarılmış ve bir ulus inşa aracı olarak işlevselleştirilmiştir.³⁵ Ancak İslam'ın, Osmanlı'dan ayrılmayı mümkün kılacak bir ideolojik işlev görmemesi, bu süreçte Arap milliyetçiliğinin hedefleriyle çelişmiştir. Bu nedenle, Arapçanın İslam'dan bağımsızlaştırılmasına yönelik ilk eğilimler bu dönemde ortaya çıkmıştır. Böylece, dilin sekülerleştirilmesi yoluyla yeni bir ulusal kimlik inşası için ideolojik bir zemin oluşturulmuştur.³⁶ Bu yönelimin öncülüğünü ise, hiç şüphesiz

²⁸ Manduchi, "Arab Nationalism(s): Rise and Decline of an Ideology", 11.

²⁹ Tomasz Kamusella, "The Arabic Language: A Latin of Modernity?", *Journal of Nationalism, Memory & Politics* 11/2 (2017), 128.

³⁰ Tom Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", *National Identities*, 27/3. (2025), 10; <https://doi.org/10.1080/14608944.2024.2442080>

³¹ Suleiman, *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*, 12.

³² Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", 4.

³³ Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", 8; Suleiman, *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*, 12.

³⁴ Suleiman, *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*, 11.

³⁵ Niyazi Berkes, *İslamçılık, Ulusculuk, Sosyalizm: Arap Ülkelerinde Gödüklerin Üzerine Düşünceler* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969), 94.

³⁶ Gündüz, *Mustafa Satı Bey ve Eğitim Bilimi (Fenn-i Terbiye: 2 Cilt): Türkiye'de İlk Modern Eğitim Bilimi Kitabı*, 14.

dönemin öne çıkan Hristiyan Arap entelektüelleri — özellikle Lübnan ve çevresindeki bölgelerde yaşayan aydınlar — üstlenmiştir.³⁷ Beyrut Amerikan Üniversitesine dönüşen Suriye Protestan Koleji 1866 ile 1875'te Cizvit Rahipleri tarafından kurulan Saint Joseph Üniversitesi gibi eğitim kurumlarının, Arap entelektüel hayatı üzerindeki etkisi belirleyici olmuştur. Kuşaklar boyunca Arap aydınlarının eğitim aldığı ve ders verdiği bu kurumlar ile Müslüman olmayan Arapların Suriye bölgesindeki milliyetçi harekete katkıları, uzun yıllar boyunca belirgin bir ağırlık taşımıştır.³⁸

Arapçanın kutsal bir dil olarak taşıdığı standart statüsünün yanı sıra, Pan-Arap milliyetçiliğinin yükselişi ve Standart Arapça ile günlük konuşma dili lehçeleri arasındaki ideolojik ayrımın giderek daha belirgin hâle gelmesi, yazılı dilde konuşma dili unsurlarının kullanılmasını kesin bir biçimde reddetmiştir. Bu ideolojik yönelimi pekiştiren en önemli araçlardan biri eğitim olmuştur; özellikle Standart Arapçanın ortak iletişim dili olarak benimsenmesi, bu tercihi kurumsallaştırmıştır.³⁹ Her ne kadar Kur'an, birçok Arap tarafından günümüz Arapçasının oluşumunda ve kullanımında belirleyici ve doğrulayıcı bir ana metin olarak yüksek otorite kabul edilse de bazı Hristiyan dilbilimcilerin bu duruma eleştirel yaklaşımları, yaptıkları çalışmalardan anlaşılmaktadır.⁴⁰

Arap milliyetçiliğinin ortaya çıkışı, ortak dilsel bağlara ve Arapçanın değişmez birleştirici rolüne yapılan güçlü vurgu sayesinde, dilin standartlaştırılmasını teşvik etmiştir.⁴¹ Standart Arapça, ulus inşa süreçlerinde kritik bir rol oynamıştır; zira bu dil, çoğu Arapça konuşan farklı dinî ve mezhepsel grupları Arap milliyetçiliği çatısı altında birleştirmek amacıyla kullanılmıştır. Diğer bir ifadeyle, Arap birliği fikrini zedeleme potansiyeline sahip olan lehçeler meselesi, dil politikaları yoluyla çözülmeye çalışılmıştır. Böylece, standart Arapçanın, halk diline (ammice) üstün tutulması gerektiği savunulmuştur. Dilin modernizasyonu ve standardizasyonu, bölgede Arap milliyetçiliğinin gelişimiyle ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiş; bu iki süreç karşılıklı olarak birbirini beslemiş ve güçlendirmiştir.⁴² Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmadan önceki dönemde ve sonrasında kurulan ilk modern Arap devletleriyle birlikte Arapçanın, Arap milliyetçiliği içerisinde çok önemli bir rol üstlendiği şüphe götürmez bir gerçektir.⁴³ Leijnse, özellikle 19 ve 20. yüzyıllarda Arapçanın modernleşme süreçlerinin etkisiyle çeşitli değişimlere maruz kaldığını ve bu doğrultuda Arapçanın standart bir forma kavuştuğunu belirtmektedir.⁴⁴

³⁷ Manduchi, "Arab Nationalism(s): Rise and Decline of an Ideology", 13-14; Ahmet Şen, *Lübnanlı Corci Şahin 'Atıyye ve Şiirleri* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 24, 25.

³⁸ Manduchi, "Arab Nationalism(s): Rise and Decline of an Ideology", 13.

³⁹ Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", 7.

⁴⁰ Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", 7.

⁴¹ Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", 8.

⁴² Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", 8.

⁴³ Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", 9.

⁴⁴ Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", 7.

2. Arap Teorisyenleri

2.1 Sâtı el-Husri (1880 San'a-1968 Bağdat)

Habermas, ulus bilincinin inşasında ortak köken, ortak dil ve ortak kültürün temel unsurlar olduğunu vurgular.⁴⁵ Bu çerçevede, Arap ırkı ortak kökeni; Arapça, ortak dili; İslam öncesi Arap kültürü ise ortak kültürel mirası temsil etmektedir.⁴⁶ Sâtı' el-Husri'nin eğitim politikalarında İslam öncesi Arap dünyasına yaptığı atıflar, Arap ulusal kimliğinin bu tarihsel ve kültürel temeller üzerinden inşa edilmeye çalışıldığını göstermektedir. 1880 yılında Yemen'in San'a şehrinde, aslen Halepli bir aileye mensup olarak dünyaya gelen Satı el-Husri, Arap milliyetçiliğinin en etkili kuramcılarından biri olarak kabul edilir ve Kral Faysal döneminde Eğitim'den sorumlu bakanlığa getirilmiştir.⁴⁷ el-Husri'nin Arap milliyetçiliği üzerine eserlerinde dilin önemi sıkça vurgulanır.⁴⁸ Ona göre Arapça, ulusal aidiyetin temel ölçütüdür.⁴⁹ Bu yaklaşımını şu sözlerle özetlemiştir: "Arap milleti, ana dili Arapça olan herkesin oluşturduğu bir millettir; ne eksik ne fazla".⁵⁰ Bu görüş, dilsel birliği Arap kimliğinin merkezine yerleştirmiş ve 20. yüzyıl boyunca Pan-Arap milliyetçiliğine entelektüel bir zemin oluşturmuştur.⁵¹ Milliyetçi tarih vurgusu ve yabancı dilin ilkokullardan çıkarılması gibi uygulamalarla Arap milliyetçiliğine dayalı bir eğitim sistemi inşa etmiştir.⁵²

Sâtı el-Husri, dil ve kimlik arasındaki ilişkiye dair kapsamlı çalışmalar kaleme almış; Arap milliyetçiliği kuramında bir milletin öznel irade veya siyasi arzularla değil, nesnel bir temelle -yani dille-tanımlanması gerektiğini savunmuştur.⁵³ Dilin önemine o kadar inanmıştır ki bir milletin varlığını dilin korumasına bağlamaktadır.⁵⁴ Verdiği şu örnekten de bu durum net bir şekilde anlaşılmaktadır: "Düşünürlerden birisi şöyle demiştir: Dilin muhafaza eden mahkum (başka devletin hükmü altında yaşayan) bir millet hapishanede elinde hapishanenin anahtarı bulunan tutsağa benzer".⁵⁵ el-Husri, Arapçayı bir milletin temel birliği, kültürel mirasının koruyucusu ve milliyetçiliğin en önemli unsuru olarak görür.

Bu bağlamda, Arap çocuklarının erken yaşlardan itibaren yerel lehçelerle sosyal dil edinimi gerçekleştirmeleri, ancak Standart Arapçayı formel eğitim sürecinde öğrenmeleri dikkat çekicidir.⁵⁶ Çoğu zaman bu eğitim, yabancı dil pedagojisine benzer yöntemlerle

⁴⁵ Jürgen Habermas, *Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* (Cambridge: MIT Press, 1988), 107.

⁴⁶ Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", 11.

⁴⁷ Gündüz, *Mustafa Satı Bey ve Eğitim Bilimi (Fenn-i Terbiye: 2 Cilt): Türkiye'de İlk Modern Eğitim Bilimi Kitabı*, 14.

⁴⁸ el-Husri, *el-'Amâlu'l-Kavmiyye li Satı' el-Husri*, 67; Chejne, "Arabic: Its Significance and Place in Arab-Muslim Society, 464; Berkes, *İslamcılık, Ulusculuk, Sosyalizm: Arap Ülkelerinde Gödüklerimiz Üzerine Düşünceler*, 73, 79, 85, 92.

⁴⁹ Kenny, L. M. "Sâti' Al-Huşri's Views on Arab Nationalism", *Middle East Journal*, 17/3 (1963), 237, 245.

⁵⁰ Samir Bitar, "Language, Identity, and Arab Nationalism: Case Study of Palestine", *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies* 5/4 (2011), 53.

⁵¹ Kenny, "Sâti' Al-Huşri's Views on Arab Nationalism", 242-245.

⁵² Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", 11.

⁵³ el-Husri, *el-'Amâlu'l-Kavmiyye li Satı' el-Husri*, 67.

⁵⁴ el-Husri, *el-'Amâlu'l-Kavmiyye li Satı' el-Husri*, 68.

⁵⁵ el-Husri, *el-'Amâlu'l-Kavmiyye li Satı' el-Husri*, 67.

⁵⁶ Gündüz, *Mustafa Satı Bey ve Eğitim Bilimi (Fenn-i Terbiye: 2 Cilt): Türkiye'de İlk Modern Eğitim Bilimi Kitabı*, 32; Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", 11.

yürütülmektedir.⁵⁷ Bununla birlikte, çocukların Arapçanın fonetik yapısına önceden aşina olmaları, öğrenim sürecini klasik bir yabancı dil eğitiminden ayırmaktadır.⁵⁸

Arap dili her ne kadar İslam ve İslam tarihiyle güçlü bir şekilde bağlantılı olsa da el-Husri dili dinden ayırarak Arapçayı İslam'dan bağımsız bir konumda ele almıştır.⁵⁹ Ona göre Arap dili ve Arap halkı, İslam'dan çok önce de var olmuşlardır.⁶⁰ Bu nedenle, dini unsurun tek başına etkili bir birleştirici güç olamayacağını savunmuştur.⁶¹ Tam tersine ona göre din ulus oluşumunda ikinci kategoride yer almaktadır.⁶² Dini, dile etki eden bir unsur olarak görmektedir.⁶³ Ona göre, milliyetçilikte etkili en önemli unsurların birincisi dildir, sonrasında ise tarih gelmektedir.⁶⁴ Din ise ikincil konumda yer almaktadır. Hatta, el-Husri, İslam birliği yerine Arap birliğini savunmaktadır.⁶⁵ Arapların kendi aralarındaki birliğine inanırken Türkün, Arabın, Farsın, Malezyalının, Zencinin birlikte yaşayabileceğine inanmadığını açıkça dile getirmiştir.⁶⁶ Çünkü ona göre yalnız din bağı milliyetçiliğin oluşumunda yeterli değildir.⁶⁷ Din bağı, dil ve tarihe galip gelemez.

2.2 Luvis Şeyho

859'da Mardin'de dünyaya gelen Rızkullah b. Yûsuf Şeyho el-Yesû'î, papaz olduktan sonra Luvîs Şeyho ismiyle tanınmıştır. Dokuz yaşlarında Beyrut'a giderek büyük kardeşiyle birlikte öğrenim gören Şeyho, 1874'te Cizvit tarikatına intisap etmiştir. Bu tarikatın Beyrut yakınlarındaki Gazîr'de bulunan mekteplerinde okumuş⁶⁸ ve daha sonra ilahiyat ve ruhbanlık tahsilini ilerletmek için Avrupa'ya gidip dört yıl Fransa'da kalmıştır. Lübnan'a dönünce Beyrut'taki Cizvit ortaokulunda ders vermiş ve Saint Joseph Üniversitesinde ilmî çalışmalar yapmış ve kendini Arap dili ve edebiyatı çalışmalarına, eğitime ve yayın faaliyetlerine adanmıştır.⁶⁹

Cizvit tarikatı azizi olan Luvis Şeyho'nun eğitim faaliyetlerine etkin bir şekilde katılıp katkı sağladığı söylenebilir. Zira o tarikatın bir eğitim kurumu olan Beyrut'taki Saint Joseph Kolejinde Arap edebiyatı dersleri vermiştir.⁷⁰

Luvîs Şeyho, aktüel meselelerin yanı sıra ilmî ve edebî makalelerin yayınlandığı el-Meşrik dergisini 1897 yılında kurmuştur. Şeyho el-Meşrik'te çoğunluğu dinî ve edebî birçok makale yayınlamıştır.

⁵⁷ Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", 11.

⁵⁸ Bitar, "Language, Identity, and Arab Nationalism: Case Study of Palestine", 59.

⁵⁹ el-Husri, *el-'Amâlu'l-Kavmiyye li Satı' el-Husrî*, 25; Bernard, *Tarihte Araplar*, 159; Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", 12; Lewis, *Tarihte Araplar*, 159; Kenny, "Sâti' Al-Huşrî's Views on Arab Nationalism", 243.

⁶⁰ Leijnse, "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco", 11; Kenny, "Sâti' Al-Huşrî's Views on Arab Nationalism", 243.

⁶¹ el-Husri, *el-'Amâlu'l-Kavmiyye li Satı' el-Husrî*, 25.

⁶² el-Husri, *Ebhâsün Muhtaratun fi'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye*, 43.

⁶³ el-Husri, *Ebhâsün Muhtaratun fi'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye*, 25.

⁶⁴ el-Husri, *Ebhâsün Muhtaratun fi'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye*, 37; el-Husrî, *el-'Amâlu'l-Kavmiyye li Satı' el-Husrî*, 28.

⁶⁵ el-Husri, *el-'Amâlu'l-Kavmiyye li Satı' el-Husrî*, 61.

⁶⁶ el-Husri, *el-'Amâlu'l-Kavmiyye li Satı' el-Husrî*, 61, 86.

⁶⁷ el-Husrî, *Ebhâsün Muhtaratun fi'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye*, 43.

⁶⁸ Muhammed Kürd Ali, *el-Mu 'âsirûn*, nşr. M. el-Mısrî, (Dimaşk: Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1980), 317.

⁶⁹ Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn, *el-A'lâm*. (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn 1989), 5/46.

⁷⁰ Muhammed Kürd Ali, *el-Mu 'âsirûn*, 317.

Luvîs Şeyho'nun Arap dilini Kur'an'dan soyutlayarak onu Arap kimliğinin merkezine yerleştirdiği düşüncesi iki noktada tezahür etmektedir.

2.2.1 Fıkhu'l-Luga Neşri

Ebû Mansûr İsmâîl es-Se'âlibî (ö. 429/1038), Arap dili üzerine eserler vermiş bir alimdir.⁷¹ *Fıkhu'l-Luga* isimli eseri iki bölümden oluşmakta olup birinci bölümü *Fıkhu'l-Luga* ikinci bölümü ise *Sırru'l-Arabiyye* şeklinde isimlendirilmiştir. *Fıkhu'l-luga*, Se'âlibî'nin ayet, Arap şiiri, hadis, mesel gibi kaynaklarla destekleyerek daha çok eş anlamlı kelimelerin Araplar arasında kullanım şekillerine dair bilgilere yer verdiği sözlük niteliğinde bir telifidir. *Sırru'l-Arabiyye* ise takdim-tehir⁷², ismin fiile izafesi⁷³, ihtisâs⁷⁴, isme tekaddüm eden fiilin cemi siğasıyla gelmesi⁷⁵, müfredi cemi yerine ikame etme⁷⁶, ismi fail kalıbıyla gelen ismi meful manalı kullanımlar⁷⁷ gibi Arap dilindeki bazı üslup şekilleri ve onların anlam boyutlarını ele almıştır. Müellif özellikle *Sırru'l-Arabiyye*'de çoğunlukla Kuran ayetlerinden tanıklarla sözlerini delillendirmiştir.

Se'âlibî'nin eseri çok sayıda kişi ve kuruluş tarafından neşredilmiştir.⁷⁸ Luvîs Şeyho, bu eserin *Fıkhu'l-Luga* isimli ilk bölümünü yayınlamıştır. Fakat eserin başına kendi adını yazmamış, "Beyrut Saint Josef Koleji'nde beyan hocası ve Cizvit azizlerinden biri" şeklinde bir ifade kullanmıştır. Eserin hiçbir yerinde Luvîs Şeyho ismi geçmemektedir. Biz eserin ona ait olduğunu, Muhammed Kürd Ali'den öğrenmekteyiz.⁷⁹

İncelendiğinde Muhammed Kürd Ali'nin iddia ettiği gibi⁸⁰ *Fıkhu'l-Luga*'da ayet ve hadislerin hazfedilerek neşredilmediği görülmektedir. Nitekim müellif eseri neşrederken sadece kendince özetleme ve hacim küçültme şeklinde bir yol izlemiştir. Bunu yaparken eserde bazı babları çıkarmış, bununla birlikte az miktarda da olsa ayet ve hadislerin yanı sıra şiir beyitlerinde de hazif yolunu izlemiştir. Eser ele alındığında, Şeyho'nun zikretmediği bazı ayetler olmakla birlikte⁸¹ kasıtlı olarak ayet ve hadislerin çıkarıldığı intibai uyanmamaktadır.

Luvîs Şeyho eseri neşrederken başına kendi ismini yazmamıştır. Kanaatimizce bunun iki nedeni olabilir:

Birincisi, eser, Şeyho'nun "Arapçanın yalnızca Müslümanlara ait bir dil olmadığı" tezini çürütücü nitelik taşımaktadır. Zira eserde işlenen konularda Arapçanın temel kaynağı olan Kur'an'dan ve Hadis-i şeriflerden istişadlar yapılmaktadır ki bu yönüyle *Fıkhu'l-Luga* aynı zamanda Arapçanın da temelini oluşturan temel İslâmî kaynaklara dayanmaktadır. Bu durum Luvîs Şeyho'nun bu noktadaki fikir dünyasını temelden sarsmaktadır.

⁷¹ İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbas, (Beyrut: Dârü Sâdır, tsz.) 3/178.

⁷² es-Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luga ve Esrârü'l-Arabiyye*, (Kahire: Muessesetu'l-Muhtâr, 2009), 227.

⁷³ es-Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luga*, 228.

⁷⁴ es-Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luga*, 229.

⁷⁵ es-Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luga*, 233.

⁷⁶ es-Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luga*, 234.

⁷⁷ es-Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luga*, 236.

⁷⁸ Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Se'âlibî, Ebû Mansûr" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/236-239.

⁷⁹ Muhammed Kürd Ali, *el-Mu 'âsirûn*, 318.

⁸⁰ Muhammed Kürd Ali, *el-Mu 'âsirûn*, 318.

⁸¹ Se 'âlibî, *Fıkhu'l-Luga*, 144.

Bir diğer neden ise eser gerçekten kendisine ait olmayabilir ki bu ihtimal zayıftır. Zira çağdaşı Muhammed Kürd Ali, onun böyle bir neşrinin olduğu ve içerisinden ayet ve hadisleri hazfettiğini belirtmektedir⁸².

2.2.2 Bazı Cahiliye Şairlerini Hristiyan Sayması

Luvîs Şeyho, bazı eserlerinde İmruu'l-Kays⁸³, Nâbiga ez-Zubyânî⁸⁴ ve Amr b. Külsûm⁸⁵ gibi putperest olduklarına dair kanaatin yaygın olduğu şairleri Hristiyan kabul etmektedir.⁸⁶

Luvîs Şeyho'ya göre, eski milletlerde şahısların isimleri inançlarını gösteren en doğru kanıttır⁸⁷. Ona göre, Hz. İsa'nın gelişi ve İslâm'ın zuhuru arası dönem en eski Arap yazarların rivayet ettikleri özel isimlere bakıldığında Hristiyanlığın Arap coğrafyasında yayılmış olduğunu göstermektedir⁸⁸. Şeyho, isminden yola çıkarak İmruu'l-Kays'ın Hristiyan olduğu görüşüne gitmektedir. Zira ona göre bu isim Cahiliye Döneminde Hristiyanlar tarafından kullanılmaktadır⁸⁹. Hâlbuki İmruu'l-Kays'ın Hristiyanlığı hakkında tabakat kitapları bilgi vermemektedir⁹⁰. Ancak o dönem putperestliğin yaygın olması nedeniyle onun da bir putperest olduğu kanaati yaygındır. Luvîs Şeyho, net bilgi olmamasına rağmen onu Hristiyan olarak kabul ederek, öyle veya böyle Hristiyanlığın da Arap dili üzerinde bir etkisinin olduğu sonucuna varmak istemektedir.

Şeyho'nun Hristiyan olduğu iddiasında bulunduğu bir diğer şair Nabiga ez-Zübyânî'dir. Nabiga ez-Zübyânî'nin Hristiyan olduğuna dair *Tâcu'l-'Arûs*'ta bir bilgi geçmektedir.⁹¹ Zebîdî'nin bu Arapça sözlüğü, 18. yy.a aittir. Nâbiga'nın Hristiyan olduğuna dair böyle bir rivayetin sonraki dönemlerde yazılan bir eserde geçiyor olması kanaatimizce muteber değildir. Şairin yaşadığı döneme daha yakın kadim eserlerde bu konuya dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca *Tâcu'l-'Arûs*'ta Hristiyan olduğuna dair ifade bir şiirinde geçen haç anlamına gelen "salîb" kelimesine dayanılarak söylenmiştir. Hâlbuki bir şairin şiirinde farklı inanç unsurlarına rastlamak mümkündür. Luvîs Şeyho'nun Nabiga hakkındaki bu görüşüne katılmayan Ahmet Ateş şunları söylemektedir⁹²:

"L. Şeyho, onun şiirlerinde Allah'ın zikredilmesine, "Zavra"da ki haçtan, Davud ve Süleyman'dan bahsedilmesine bakarak, onun Hristiyan olduğuna hükmetmiştir. Fakat onun bu hükmü galiba biraz acele verilmiştir ve bu neticeye varırken daha ziyade kendi dini hislerine kapılmış gibidir. Çünkü bir yerde haç görüp de orada haç olduğunu söyleyen birisi için Hristiyan demek imkânsız olduğu gibi, Süleyman ve Davud'dan bahsetmesi de hristiyan muhitlerde ve ona komşu olan yerlerde işittiği efsanelerden ibaret olabilir."

⁸² Muhammed Kürd Ali, *el-Mu 'âsirûn*, 318.

⁸³ Luvîs Şeyho, *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuha Beyne Arabî'l-Câhiliyye*, (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2017), 283.

⁸⁴ Luvîs Şeyho, *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuha*, 283.

⁸⁵ Luvîs Şeyho, *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuha*, 283.

⁸⁶ Abdülvehhab es-Sâbûnî, *Uyûnu'l-mu'ellesât*, Thk: Mahmûd Fâhûrî, (Haleb: Câmî'atu Haleb, 1992), 1/161.

⁸⁷ Luvîs Şeyho, *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuha*, 271.

⁸⁸ Luvîs Şeyho, *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuha*, 272.

⁸⁹ Luvîs Şeyho, *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuha*, 283.

⁹⁰ İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumahî el-Basrî *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'*, (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/51; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ'*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423) 1/107.

⁹¹ ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tacu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, (Küveyt: Dâru'l-Hidâye, 1960), 3/205.

⁹² Ateş, Ahmed. "An-Nabiga Ad-Dubyanî Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar", *Şarkiyat Mecmuası*, 2 (1958), 33-34.

Nabiğa'nın mensup olduğu Zubyan, Gatafan kabilesine mensup bir koldur. Mensupları Cahiliye Dönemi'nde putperest olup Uzzâ putuna tapınmaktaydı. Bu kabilenin Uzzâ adına inşa ettiği bir ibadet mekânı (Ka'be) bulunuyordu ve burada adaklar adar, kurbanlar takdim ederlerdi. İslam'ın yayılmasıyla birlikte Hz. Peygamber'in (sav) emriyle Halid b. Velid, Uzzâ putuna adanan bu mabedi yıkmıştır. Bu durum, Zübyân kabilesinin İslam'a girip tevhide kabul edinceye kadar uzun bir süre putperest olarak kaldığını göstermektedir.⁹³

Amr b. Külsûm, Tağlib kabilesine mensup meşhur muallaka şairlerindendir. Kabilesi içerisinde Hristiyanlığa mensup kollar olmakla birlikte kendisinin putperest olduğuna kanaat getirilmektedir⁹⁴. Kadim biyografi kaynaklarında onun Hristiyan olduğuna dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır⁹⁵. Bölgede Hristiyanlığın hâkim olmasından dolayı Tağlib kabilesinden bu dine girenlerin bulunmasından ötürü Amr b. Külsûm'ün Hristiyan olma ihtimali söz konusudur⁹⁶. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi kadim tabakat kitaplarında onun dini mensubiyetine yönelik bir rivayetin bulunmamasına rağmen Luvîs Şeyho'nun bu muallaka şairinin dininin Hristiyanlık olduğunu özellikle ifade etmesi, Hristiyanlığı Arapça ile ilişkilendirme çabası olarak değerlendirilebilir.

Luvîs Şeyho'nun Hristiyanlıkla Arapçayı bağdaştırma niyetini, sarf ilmine yönelik telif ettiği Nüzhetu't-Tarf fî Muhtasari's-Sarf isimli eserinde farklı bir tezahürüyle görmekteyiz. Müellif, sarf ve nahiv ilmine yönelik kural ve kaideleri özet bir şekilde sunduğu eserinde bir kuralla ilgili örnek verirken, genellikle عمرو ve زيد isimlerinin kullanıldığı yazın geleneğinin dışına çıkarak Hristiyanlara özgü bir isim olan بطرس ismini de örnek cümlelerinin içerisinde katmıştır⁹⁷.

2.3 Zeki El-Arsûzî

Modern Arap düşüncesinde dil, yalnızca bir iletişim aracı olmanın ötesine geçerek ulusal kimliğin asli taşıyıcısı olarak konumlandırılmıştır. Bu bağlamda Zeki el-Arsûzî, Arapçayı bir ulusun varoluş biçimi olarak gören özgün bir düşünürdür. Onun dil anlayışı, İslamî referanslardan çok önce gelen ontolojik bir "öz" olarak Arapçayı merkeze alır. Bu yaklaşım, Arapçanın kutsal metin dili olma vasfından ziyade, Arap milletinin tarihsel ve zihinsel kaderini biçimlendiren doğal bir yapı olarak kavranmasıyla karakterizedir. Elinizdeki makalenin genel çerçevesi uyarınca, Arsûzî'nin bu dilsel milliyetçiliği, Arapçanın "İslamsızlaştırılması" yönünde atılmış adımlardan biri olarak değerlendirilebilir. Ancak bu çalışmada, el-Arsûzî'nin görüşleri basit bir sekülerleştirme stratejisinden ziyade, dilin asli yapısına ve ontolojik gücüne dönme çabası olarak yorumlanacaktır. Bu çerçevede, Arsûzî'nin dil düşüncesi hem modern ulus fikriyle hem de İslam sonrası kimlik inşasıyla olan ilişkisi bakımından incelenecektir.

⁹³ Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî- el-asru'l-Câhilî*, (İran: Menşûratu Zeevî'l-Kurbâ, 2005), 1/268.

⁹⁴ Tülücü, Süleyman, "Mu'allaka Şairlerinden: 'Amr b. Kulsûm", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2001), 91.

⁹⁵ Ebû Zeyd Muhammed b. el-Hattâb el-Kuraşî, *Cemheretu Eş'âri'l-Arab*, (Nehdâtu Mısır, ts.), 1/86; İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ*, 1/151; İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ*, 1/228-230.

⁹⁶ Câsim Avcı, "Benî Tağlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/374-375.

⁹⁷ Luvîs Şeyho, *Nüzhetu't-tarf fî muhtasari's-sarf*, (Beyrut: el-Matba'atu'l-Kâsûlikiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'iyîn, 1898), 7, 21, 22.

Zekî el-Arsûzî 1899 yılında, Fransız Mandası altındaki Suriye'de, Antakya'ya bağlı Lübnan sınırına yakın el-Lâzkiye vilayetinde doğmuştur.⁹⁸ Henüz çocuk yaşlarındayken avukat olan babası Necib İbrahim'in ailesiyle birlikte 1904 yılında Antakya'ya taşınmasıyla burada ilköğrenimini tamamlamıştır. Babası Necib İbrahim'in Arap milliyetçiliği meylinde dolayı Osmanlı idaresi tarafından önce tutuklanmış⁹⁹ sonra Konya'ya iç sürgüne gönderilmiştir. el-Arsûzî burada rüştiye mektebinde lise öğrenimini tamamlamıştır.¹⁰⁰ Birinci dünya savaşının bitimiyle birlikte eğitim hayatına önce Beyrut sonra da Paris Sorbonne Üniversitesinde felsefe eğitimi alarak devam eden el-Arsûzî'nin aldığı felsefe eğitimi onu hem Batı düşüncesine yaklaştırmış hem de Doğu-Batı, eski-yeni gerilimlerini içselleştirmesine imkân tanımıştır. Ayrıca bu sırada Fransız filozof Henri Bergson'un metafiziğinden etkilenerek birtakım ateist fikirleri benimsediği görülmektedir.¹⁰¹

Osmanlı döneminin sonlarına yetişen el-Arsûzî, Fransız sömürgeciliğine karşı Antakya'daki Arapların güçlenerek bağımsızlık mücadelesini bizzat deneyimleyen siyasal bir ortamda yetişmiştir. Böylece düşüncelerinin bu çok katmanlı tarihsel bağlamda şekillendiğini söylemek mümkündür. Döneminin yoğun siyasi çalkantıları ve siyasi görüşleri sebebiyle 1930'lardan itibaren Suriye'de gelişen Arap milliyetçiliği hareketleriyle yakından ilişki kuran el-Arsûzî, kısa sürelerle öğretmenlik ve birtakım siyasal örgütlenme faaliyetlerinde bulunmuş ancak Arap milliyetçiliği yönündeki görüşleri sebebiyle görevinden uzaklaştırılarak azledilmiştir.¹⁰² Sömürgeciliğe karşı duruşu ve Arap milliyetçisi tutumu sebebiyle ders vermek üzere gittiği Bağdat'tan da İngiliz sömürgeciler tarafından engellenerek Suriye'ye geri gelmek zorunda kalmıştır.¹⁰³ 1933'te kendisi gibi düşünen elli kişiyle Osmanlı karşıtlığı ve Arap bölgelerinde Arapların mutlak egemenlik ile bağımsızlığını savunan Ulusal Eylem Birliği'ni kurarak faaliyet göstermiştir. Bu birlik zamanla iç ve dış etkenlerin etkisiyle ekonomik anlamda yabancı sermayenin millîleştirilmesi söylemleri ile sosyalist düşünce ve sloganların arttığı bir hâle dönüşmüştür.¹⁰⁴ 1936-38 yıllarında el-Arsûzî'nin hayatında önemli bir dönüm noktası olan cumhuriyetin ilk yıllarında Türkiye'de Hatay sorunu ve Arap medyasında da İskenderun sancağı olarak bilinen olaylarda Antakya'da yoğun Arap milliyetçiliği faaliyetleri gösterdi. Hatay'ın anavatanına katılması el-Arsûzî'nin kendisine karşı tümüyle mücadele ettiği ve sonraki hayatında da fikirlerinin derinleşmesinde etkili olan bir hâl olduğu birçok eserinde görülen bir durumdur. Hatay'ın Türkiye'ye iltihakı ile öğrencileriyle birlikte önce Halep'e sonra da Şam'a yerleşerek çeşitli dergi ve kitaplarını yayınlamaya başladı. 1940'lı yıllarda Suriye'nin başkenti Dimaşk'ta Arap Dirilişi (Baas) Partisi'nin entelektüel zeminini oluşturarak kuran öncülerden biri olarak ön plana çıkmıştır.¹⁰⁵ Kendisi hakkında farklı tarih ve çeşitli gazetelerde kurduğu ve geliştirdiği parti fikrine atıfla kendisinden "Baas'ın Peygamberi" şeklinde söz edilmiştir.¹⁰⁶ Kurduğu parti ile siyasi anlamdaki temel görüşünü şu şekilde özetlemek mümkündür: "Arapların büyük tek bir devleti olmadan ne zaferi ne gücü ne de bir mesajı olabilir. Arap halkının da kendilerini koruyan büyük tek devleti olmadan da birliklerinden söz etmek mümkün değildir." Büyük Arap devleti fikrini "Bereketli Hilal" adını

⁹⁸ M. Mela, "Hayatü'l-Arsûzî fi's-Sutûr", *Marife*, 13, (1971), 2.

⁹⁹ İsmâ Nureddin, "Ârâi'l-Arsûzî es-Siyâsiyye", *Mecelletü fikri'l-'Arabî*, (1981), 22, 588-89.

¹⁰⁰ İsmâ Nureddin, *Hayâtü Zekî Necîb el-Arsûzî*, (Beyrut: Daru'l-Sadâkatu'l-'Arabîyye, 1996), 97.

¹⁰¹ Keith D. Watenpaugh, "Creating Phantoms: Zaki al-Arsuzi, the Alexandretta Crisis, and the Formation of Modern Arab Nationalism in Syria", *International Journal of Middle East Studies*, 28/3 (1996), 363-389.

¹⁰² M. Mela, *Marife*, 3.

¹⁰³ M. Mele, *Marife*, 3.

¹⁰⁴ Columbia University Libraries, *el-Ahzâbi's-siyâsiyye fi suriyye* (Dimaşk: Daru'r-Revâd, 1954) 126-147.

¹⁰⁵ Abdullah Hana, *Min ittichâti'l-Fikriyye fi Suriyye ve Lübnân*, (Dimaşk: Darul Ehâli, 2000) 84.

¹⁰⁶ *Ceriyetu'l-Nehâri'l-Beyrutîyye*, 9 Temmuz Cumartesi 1994, 11 Temmuz Pazartesi 1994.

verdiği projesiyle dile getirir ki buna göre Suriye, Irak, Ürdün ve Filistin'i içine alan birleşik bir Arap devleti kurulmasını istemektedir. Ona göre böyle bir devlet olmadığı sürece bu bölge bereketli hilal olarak değil "Çorak Hilal" olarak kalacaktır.¹⁰⁷ el-Arsûzî'nin kurduğu parti ismine paralel başka bir hareketin ortaya çıkması, parti içi anlaşmazlıklar, el-Arsûzî'nin öğretmenlik yapması ve gittikçe siyasete olan ilgisizliği sebebiyle partide görünürlüğü kayboldu. Ömrünün son yıllarına doğru Baas Partisi'nin Irak ve Suriye kolları şeklinde ikiye ayrıldığında kendisi Suriye liderliğindeki Baas Partisi'nin ana ideoloğu olarak görülmeye başlandı. Bu sıralarda Hafız Esad tarafından fikirsel ve ideolojik derseler vermek üzere çeşitli görevlere getirilen el-Arsûzî 2 Temmuz 1968'de Şam'da vefat etmiştir.

2.3.1 Dil Felsefesi ve Arapça Hakkındaki Görüşleri

Yukarıda görüldüğü gibi el-Arsûzî Arap milliyetçiliği ve bağımsızlık gayretleri içinde yoğun bir siyasi hayat yaşamıştır. Ancak el-Arsûzî'nin rolü, siyasi eylem adamlığının yanında fikir adamlığı ve felsefi derinliğiyle de öne çıkmıştır. Onun için siyasi bağımsızlık, kültürel ve dilsel bağımsızlıkla tamamlandığında anlam kazanmaktadır. Bu yönüyle onun dil ile olan ilişkisi siyasi ve fikirsel açıdandır.¹⁰⁸ Zekî el-Arsûzî'nin hayatı boyunca kaleme aldığı yazılar, konuşmalar ve parti metinleri, onun hem bir düşünür hem de bir kurucu figür olduğunu ortaya koyar.¹⁰⁹ Ancak onun asıl özgünlüğü, Arap kimliğini sadece tarih, soy ya da din üzerinden değil, dilsel bir varlık alanı üzerinden tanımlamasıdır. Bu yaklaşım, yalnızca dönemin sömürgecilik karşıtı siyasi hareketlerine değil, aynı zamanda Arap dünyasında İslam sonrası bir seküler dil-kimlik ilişkisi kurma çabalarına da zemin hazırlamıştır. el-Arsûzî'nin milliyetçiliği hakkında kendisine ait olan bu sözler siyasi ve fikirsel hareket noktası hakkında veciz bir örnek niteliğindedir: "Biz Müslüman veya Hristiyan olmadan önce Arabız".¹¹⁰ el-Arsûzî'nin buradaki hareket noktasının tarihsel olduğu görülmektedir. Nitekim eserlerinde yer yer Latince ve kıta Avrupası tarihi arasındaki ilişkiyle Araplık ve Arapça arasında mukayeseler yaptığı görülmektedir.¹¹¹ Yine aynı bağlamda el-Arsûzî Avrupa'daki ulus, dil ve varlık zincirinin oluşumunda etkisi olan ve Alman idealizminin erken düşünürlerden biri olan Johann Gottlieb Fichte'e göndermeler yapmaktadır.¹¹² Zira Fichte, Almancayı Alman halkının ahlaki ve entelektüel gelişiminin temeli sayarken,¹¹³ Arsûzî, Arapçayı Arap milletin tarihsel birliğini ve varoluşsal özgünlüğünü inşa eden doğal bir kudret olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda her ikisi de dil aracılığıyla bir milletin yeniden doğuşunu mümkün kılacak felsefi bir zemin kurmaya çalışmıştır. Nitekim "Yeniden Diriliş" anlamına gelen Baas Partisi'nin kurucusu olarak baas (بعث) kavramını Cahiliyeye dönüş olarak tanımlamaktadır. Bu konuda şöyle demektedir: "Arap olarak bizler için baas halkımızın ve medeniyetimizin doğal bir süreç olarak temellerinin atılarak örüldüğü Cahiliyeye dönmek anlamına gelmektedir."¹¹⁴ Böylece bizim için baas atalarımızın kültürünü ortaya çıkarıp inşa ettiği dönemin farkındalık seviyesine ulaşmak demektir."¹¹⁵ Burada kastedilen Cahiliye'nin, saf Arap akıl ve dilinin teşekkül ettiği kültürel ortam olduğu anlaşılmaktadır. el-Arsûzî'nin yeniden diriliş olarak adlandırdığı öze dönüşün ilk durağı dildir. Ona göre dil yani Arapça, kültür ve

¹⁰⁷ İsmâ Nureddin, *Hayâtü Zekî Necîb el-Arsûzî*, 9.

¹⁰⁸ İsmâ Nureddin, *Hayâtü Zekî Necîb el-Arsûzî*, 99.

¹⁰⁹ Bkz. Zekî el-Arsûzî, *Bi'setu'l-Ümmeti'l-'Arabîyye ve risâletuha*, (Dimâşk: Matbaatu'l-Terakkî, ty.)

¹¹⁰ Fâiz İsmail, "el-Arsûzî, el-'Arabü Ümmetun Vâhide", *Marife*, 113 (1971), 16.

¹¹¹ İsmâ Nureddin, *Hayâtü Zekî Necîb el-Arsûzî*, 69-70.

¹¹² Zekî el-Arsûzî, *Bi'setu'l-ümmeti'l-'Arabîyye*, 290.

¹¹³ Eyüp Ali Kılıçaslan vd., *Alman İdealizmi I Fichte*, (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2006), 400-427.

¹¹⁴ Zekî el-Arsûzî, *el-Müellefâtü'l-Kâmile*, (Dimâşk: Matâbi'u'l-İdâreti'l-Siyâsiyye, 1972), 1/296-297.

¹¹⁵ Zekî el-Arsûzî, *el-Müellefâtü'l-Kâmile*, 4/201.

medeniyetlerinin tüm anlamlarını içinde barındırarak hedef için ihtiyaç duyulacak her türlü şeyi kuşatmıştır. Böylece Arapçadaki kelimelerin anlamlarını her biri geçmişin izlerini taşıyan tecrübelerin ürünü olan birer tohuma benzeterek eşsiz bir kaynak olduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁶ el-Arsûzî'nin Arapça vurgusunu kültürü taşıyan, kimlik oluşturan ve yaşamı kendine has deneyimler ile tanımlayan esas unsur oluşu üzere olduğu görülmektedir. Bu açıdan Arapça onun için hayatın yegâne kaynağı ve Arapları bir araya getirecek en önemli unsurdur.¹¹⁷

el-Arsûzî'nin Arapça hakkındaki düşünce ve değerlendirmelerini ihtiva eden en önemli eseri de hiç şüphesiz “العبرية العربية في لسانها” -*Arabın Dehası Dilindedir*- adlı eseridir. Zeki el-Arsûzî bu eserinde, Arap dilinin evrensel bir yapısal “dâhiliğe” (عبرية) sahip olduğunu savunur. Arapçanın sesleri, kök yapısı ve lafız-anlam ilişkisi, ona göre doğayla, evrenle ve insanla ontolojik uyum içinde gelişmiştir.¹¹⁸ Bu yönüyle Arap dili, sadece bir iletişim aracı değil; bir milletin tarihini, varlığını ve ruhunu taşıyan kutsal-olmayan ama varoluşsal bir kudrettir. Eserde dildeki anlamın keyfi (*arbitrary*) değil, zorunlu (*necessary*) olduğunu savunur. Arapçadaki kök sisteminin doğal gerçeklikleri doğrudan yansıttığını ve her sesin bir ontolojik karşılığı olduğunu belirtir. Örneğin س harfinin hareketi ر harfinin sürekliliği temsil ettiği gibi yorumlar yapar. Buradaki amaç, Arapçayı herhangi bir tarihsel teolojiye (İslam'a) bağlı kalmadan, evrensel akıl ve doğa yasaları içinde temellendirmektir. Bu, dini referanslardan bağımsız bir “Arap özünün” dilde aranması demektir. Arsûzî'ye göre Arap birliği, ümmet fikrine değil, dil ortaklığına dayanır. Arapçanın yeniden diriltilmesi, Arap milletinin siyasi, kültürel ve ahlaki yeniden doğuşunun anahtarıdır. Bu diriliş Kur'an dili olarak değil, Arap aklının ve sezgisinin dili olarak yüceltilir. Bu çerçevede *Arabın Dehası Dilindedir*, yalnızca bir dil felsefesi metni değil, aynı zamanda seküler Arap ulusçuluğunun dil temelli manifestosu olarak değerlendirilebilir. Bu düşünceyle o, hem Batı dillerine karşı duyduğu eleştirileri hem de İslam medeniyeti içinde şekillenmiş Arapçanın özgünlüğünü yeniden tartışmaya açar. Ona göre Arapçanın gücü, kutsallığından değil, doğallığından kaynaklanır. Arapçanın harfleri, sesleri ve anlam dünyası; Arap insanının evrenle kurduğu ilişkiden doğmuştur. Bu bağlamda el-Arsûzî'nin dil anlayışı, dinî olmaktan ziyade ontolojik bir nitelik taşır. Bu yönüyle o, Arapçayı hem kolonyal etkilerden hem de dinî indirgemecilikten “özgürleştirme” çabası içindedir denilebilir. Ayrıca dilin kökeni meselesine de değinen el-Arsûzî, İslam geleneğinde dilin kökenine dair vaz'î-istilâhî tartışmalarında dilin, özellikle de Arapçanın doğal olduğunu dile getirir.¹¹⁹ Ona göre dil ilahi bir niteliğe sahip olmadığı gibi zamanla insanların ortaya çıkarabileceği bir şey de değildir. Zira zaman insan aklının kavrayışının ötesindedir.¹²⁰ Bu görüşüyle natüralist bir tutum sergileyen el-Arsûzî'nin felsefe eğitiminde etkilendiği Henri Bergson'un görüşleri ile benzerlik göstermektedir. Böylece el-Arsûzî için Arapça, insan zihninin doğayla kurduğu ilişkinin en saf tezahürüdür. Her harfin, her kökün ve her lafzın doğrudan varlıkla ilişkisi vardır. Bu nedenle Arap dili, keyfî bir göstergeler sistemi değil, doğal bir oluşumdur.¹²¹

¹¹⁶ İsmâ Nureddin, *Hayâtü Zekî Necîb el-Arsûzî*, 72.

¹¹⁷ Zeki el-Arsûzî, *el-Müellefâtü'l-Kâmile*, 1/297-298.

¹¹⁸ Zeki el-Arsûzî, *Abkariyyetu'l-Arabîyye fî Lisânihâ*, (Dimaşk: Dâru'l-Hayat, ty.), 29.

¹¹⁹ Zekî, el-Arsûzî, *Tarîku İstiklâli'l-Felsefi*, (Beyrut: Daru'l-Talî'a, ty.) 188.

¹²⁰ Zekî, el-Arsûzî, *Tarîku İstiklâli'l-Felsefi*, 188.

¹²¹ Abdulhafiz İsmâ, “Lisânu'l-Arabî inde'l-Arsûzî”, *Mecelletu'l-'ulûmi'l-insâniyye*, 49 (2018), 5-7.

Bu bütüncül çerçevede Zeki el-Arsûzî, Arapçayı sadece bir iletişim aracı değil, Arap varlığının özü, kaynağı ve geleceği olarak kurgulamıştır. Onun için Arapçayı anlamak, Arap insanını ve onun evrenle kurduğu özgün ilişkiyi anlamaktır. Bu yönüyle Arsûzî'nin dil anlayışı, hem İslam sonrası seküler Arap kimliğinin hem de kolonyal baskılara karşı özgün bir düşünsel direnişin dilsel temelini oluşturur. Arapçayı kutsallıktan değil doğallıktan beslenen bir “varlık dili” olarak temellendirmesi, onu modern Arap düşüncesinde benzersiz bir yere yerleştirir. Bu nedenle onun düşüncesi, yalnızca bir dil teorisi değil; aynı zamanda bir milletin yeniden inşasına yönelik varoluşçu bir çağrıdır.

2.4 Kostantin Züreyk

Kostantin Züreyk, 18 Nisan 1909'da Ortodoks bir ailenin çocuğu olarak Şam'da dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini Şam'daki Mariamite Kilisesine bağlı Asya Okulunda tamamlayan Züreyk, Beyrut Amerikan Üniversitesi Tarih bölümünden mezun olmuştur. Chicago Üniversitesinde yüksek lisansını tamamladı ve Princeton Üniversitesinde hazırladığı “Miskawaihi's Ethics and Greek Thought” başlıklı doktora teziyle felsefe doktoru unvanını almıştır. Züreyk, akademik hayatı boyunca çeşitli üniversitelerde farklı görevlerde bulunmuştur. Beyrut Amerikan Üniversitesi ve Şam Üniversitelerinde öğretim üyeliği, dekanlık, rektörlük ve rektör yardımcılığı görevlerini yaptı. Ayrıca farklı zamanlarda Columbia, Georgetown ve Utah Üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak çalıştı. Bunun yanı sıra birçok Arap ve yabancı üniversitelerinde tarih araştırması, arkeolojik kazı çalışmaları gerçekleştirdi.¹²²

Kostantin Züreyk, Arap milliyetçiliğinin mimarlarından ve öncülerinden biri olarak kabul edilir. Çalışmalarında Arap toplumunun ulusal tarihçilik problemlerini, Arap birliğini, Filistin sorununu ve Arap toplumunun modernleşmesi gibi konuları kültürel ve siyasi boyutlarıyla ele almıştır. Züreyk'in Arap milliyetçiliğinin ilkeleri ve Arap tarihiyle ilgili yazdığı eserler Arap dünyasında büyük yankı uyandırmıştır. Yazdıklarının etkisi, Levant/Şam bölgesiyle sınırlı kalmamış; diğer coğrafyalardaki Arapları da derinden etkilemiştir. Züreyk'in özgün bakış açısıyla ortaya koyduğu Arap milliyetçiliği fikirleri, 1930'lardan 1970'lere kadar milliyetçi Arap düşüncesinin yapısında büyük bir değişime sebep olmuş ve milliyetçi entelektüeller arasında büyük tartışma meydana getirmiştir.

Züreyk, Beyrut Amerikan Üniversitesinde görev yaptığı sırada akademik çalışmalarında Arapların içinde bulunduğu geri kalmışlığın sebeplerini araştırıp çözüm yollarını tespit etmeye çalışmıştır. Diğer taraftan çoğu Hristiyan olan Arap öğrenciler arasında milliyetçi ve özgürlükçü faaliyetlerin yaygınlaşması için çeşitli dernek ve kulüplerle her zaman işbirliği içinde olmuştur. Züreyk, Suriye'nin Fransız işgalinden kurtarılması için aktif rol almış ve Filistin özgürlük hareketinin kurulmasına katkıda bulunmuştur. Züreyk, Arap milliyetçilik akımının en önemli öğrenci cemiyeti olan “Urvetü'l-vüskâ'nın” kuruluşunda ve yönetiminde önemli roller üstlenmiştir.¹²³

¹²² Aziz el-Azame, *Kustantîn Zurayk Arabiyyûn li'l-karni'l-işrîn*, (Beyrut: Müessesetü'd-Dirâsâtî'l-Filistîniyye, 2003), 7-12; Hilal Görgün, “Züreyk”, 2/696-698.

¹²³ Mohamed Abdelrhman Mohamed ALI, *Başlangıcından Günümüze Arap Milliyetçiliği Düşünsel Dinamikleri*, (Ankara: HBV Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022), 104.

2.4.1 Kostantin Züreyk'in Arap Milliyetçiliği ve Arap Dili/Kültürü Hakkındaki Görüşleri

Araplar arasında milliyetçi hareketin doğuşu on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı olarak kabul edilir. Arap milliyetçilik hareketinin öyküsü ilk defa Şam bölgesinde 1847 yılında Beyrut'ta Amerikan emperyalizmi himayesinde küçük bir edebiyat topluluğunun kurulmasıyla başlamıştır.¹²⁴ Züreyk, 1939'da Arap milliyetçiliğinin tüzüğü olan ve Arap milliyetçiliğinin kırmızı kitabı olarak adlandırılan *el-Va'yü'l-kavmî* (Milli Şuur/Ulusal Bilinç), isimli eserini kaleme alarak Arap milliyetçilik akımının en önemli bir ismi hâline gelmiştir.¹²⁵

Arap milliyetçiliğinde yeni bir çıkış açan Kostantin Züreyk, İslam dinini, bir kültür unsuru olarak Arap milliyetçiliği ile ilişkilendirmeye çalışmıştır.¹²⁶ Milliyetçilik fikirlerinde dinler üstü bir çizgiyi ve salt dil-kültür birliğini savunduğu hâlde Arap kimliğinin oluşumunda ve Arap medeniyetinin inşasında İslam dinin büyük rolünü inkâr edememiştir.¹²⁷

İsrail'in kurulmasına 1948'de *Ma'nâ'n-nekbe* (Felaketin anlamı) isimli eseriyle tepki veren Züreyk, bu çalışmasında Arapların Yahudiler karşısındaki yenilgilerinin sebeplerini ve makul çözüm yollarını ele almıştır. Züreyk, bu eseriyle Arap milliyetçiliği hareketine yeni bir ivme kazandırmıştır. Ona göre Arapların Siyonizm'e karşı başarılı olmaları, ancak içinde bulundukları mevcut durumlarında köklü değişiklikler yapmalarıyla mümkün olabilmektedir.¹²⁸

Züreyk'e göre Arap milliyetçiliğinin yaygınlaştırılmasında İslam dini, bir kültür unsuru olarak kullanılabilir. Ancak İslam, bir din olarak kesinlikle tamamen hayatın dışına itilmelidir. Buna rağmen o, kendisi gibi Hristiyan olan ve temel hedefleri İslam hilafetinden kurtulmak olan Necip Azuri ve diğerlerinden farklı düşünmüştür.¹²⁹ Züreyk, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) Arap milliyetçiliğine bir referans olarak tanımlamakta ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Arap dünyasına büyük bir ihtiyaç zamanında ortaya çıktığına ve Arap toplumunu birleştirdiğine vurgu yapmaktadır.¹³⁰

Züreyk'in hayatı boyunca Arap milliyetçiliği ile ilgili fikirlerinde farklı dönüşüm ve değişimler olsa da temel prensiplerde bir değişim yaşamamıştır. Züreyk'e göre Arap milliyetçiliği ile İslam arasında sıkı bir bağ olsa da İslam, Arap milliyetçiliğinin tanımlanmasında belirleyici unsur değildir. Ona göre Arap milliyetçiliği, ortak dili ve ortak kültürü olan dinler üstü, bir gaye olup herhangi bir din ve mezhebe bakılmaksızın, Arap toplumunun tüm üyelerinin ilkesel eşitliğini garanti altına alan bir ulus oluşturma/geliştirme şuurudur. Arap milliyetçiliği ile İslam arasındaki ortak özellik ise her ikisinin de Arap toplumu için kurtuluş hareketleri başlatmaları ve ikisinin ilkesel olarak çatışmamalarıdır. Zira İslam, Arap milliyetçiliğinin ayrılmaz bileşenlerinden biridir ve Arap kültürü ve mirasıyla derinden bağlantılıdır.¹³¹

¹²⁴ Ziyaüddîn Ahmed, *Hareketü'l-kavmiyye'l-Arabiyye*, (el-Merkezü'l-İslâmî li'l-Ebhâsi's-Siyâsiyye, 1406/1986), 41; George Habîb Antonius, *Yakzatü'l-Arab*, 8. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 71.

¹²⁵ Görgün, "Züreyk", 2/696-698.

¹²⁶ Mohamed Abdelrhman, *Başlangıcından Günümüze Arap Milliyetçiliği Düşünsel Dinamikleri*, 97.

¹²⁷ Kostantin Züreyk, *el-Va'yü'l-kavmî: Nazarât fi'l-hayâtî'l-kavmiyye el-mütefettiha fi'ş-şarki'l-'Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-Mekşûf, 1939), 23.

¹²⁸ <https://www.aljazeera.net/culture> Erişim: 01/07/2025.

¹²⁹ Necip Azuri, *Yakzatü'l-ümme'ti'l-Arab*, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, 1966), 129.

¹³⁰ Züreyk, *el-Va'yü'l-kavmî*, 111-118; https://ar.wikipedia.org/wiki/قسطنطين_زريق Erişim: 04.07.2025.

¹³¹ Züreyk, *el-Va'yü'l-kavmî*, 111-118.

Züreyk, milliyetçilik mücadelesinde Arap ulusal bilincinin gelişmesine engel olan faktörleri tespit edip Arap halklarını modern toplumlara dönüştürecek formülleri ortaya koymaya çalışmıştır. Züreyk, ulusal modern Arap toplumunun kurulmasını ve Arap birliğinin sağlanmasını engelleyen dış etkenlerin etkisini küçümsemese de, bu konuda onu diğer Arap düşünürlerinden ayıran nokta, mezhepsel ve kabilesel fanatizm ve cehaletten oluşan iç etkenlerin belirleyici rolüne inanmasıdır. Ona göre bu etkenlerin temelinde, Arap toplumunun ulusal toplum olma niteliğini kazanacak aşamadan geri kalmış olması yatmaktadır.¹³²

Züreyk, geçmiş zaman, şimdi ve gelecek arasında süregelen diyalektik bir etkileşimin varlığına dayalı fütürist bir milliyetçilik düşüncesini inşa etmek istemiştir. Bu yaklaşım, bir toplumu, geçmişine karşı takındığı tavrı büyük ölçüde bugün karşılaştığı güçlüklerle ve geleceği için koyduğu hedeflere bağlı kılar. Milliyetçilik düşüncesini bu şekilde kurgulayan Züreyk'e göre, bir milletin ulusal bilincinin olgunlaşması o milletin geçmiş tarihini anlamasına, bugününü tanımasına ve geleceğini takdir edebilmesine bağlıdır.¹³³

Züreyk, milliyetçilikle ilgili görüşlerini genel hatlarıyla *el-Va'yü'l-kavmî* isimli eserinde özetlemiştir. Ona göre Arap mefkûresi, Arapların sömürgecilikten, kölelikten, yoksulluktan, cehaletten ve her türlü zayıflıktan kurtulmak için giriştikleri hareketin ifadesidir. Arap milliyetçiliği ise Arapları birleştiren ve ortak bir vatandaş, dil, kültür, tarih, özlemler, acılar, süregelen mücadeleler, ortak maddi ve manevi çıkarlarla birleşmiş bir milleti oluşturan özellikler, nitelikler ve menfaatler bütünüdür.¹³⁴

Züreyk'in Arap milliyetçiliğinde en temel argümanı Arap dilidir. Ona göre Arap dili, Arapların kalesi, şerefi ve birliğinin teminatıdır. Arap dilinin korunması ve geliştirilmesi için kanunlar konulmalı, enstitüler açılmalı ve sözlükler hazırlanmalıdır. Arapları birleştirmede en önemli husus, Âmmi Arapçayı fasih Arapçaya yakınlaştırmaktır. Böylece Arap nesiller, konuştukları gibi yazar yazdıkları gibi konuşurlar. Bu şekilde Arap kültüründe önemli ölçüde birlik sağlanmış olur. Devletin eğitim, bilim ve sanat dili Arapça olmalıdır. Yabancı dil sadece zorunlu çeviri ve resmi işlerde kullanılmalıdır.¹³⁵

Züreyk, Arap'ın Arap'tan başka dostu olmadığını öne sürmüş ve *el-Va'yü'l-kavmî* isimli eserinde Nazist Almanya'yı övmüş ve faşizme olan hayranlığını dile getirmiştir.¹³⁶ Züreyk'e göre, Arap dilini konuşmayıp da Arap ülkelerinde yaşayanlar; misafir, mülteci veya göçmen kabul edilmelidir. Arap ülkelerinin vatandaşı olup da kendini yabancı olarak görenler Araplaşmak zorundadırlar. Arap ülkelerinde yaşayan gayri Arap unsurlar, isterlerse Arapçayı ana dil yapar ve Araplaşabilir. Bunun şartı mensup olduğu milliyeti ve kültürü tamamen reddedip sadece Arap dilini konuşmaktır. Züreyk'e göre Arap milliyetçiliğinde gevşeklik bir ihanettir. Başka ülkelere göç eden Araplar, milliyetlerini ve kültürlerini mutlaka korumalıdır.¹³⁷

Züreyk'e göre Arap kültürünün muhafazası için din adamlarının rolü büyüktür ve bu konuda din adamları desteklenmelidir. Züreyk, dini, vahye dayalı aşkın bir hakikat olduğu için değil geçmişten günümüze Arap kültürünün oluşmasında önemli bir etken olduğu için

¹³² Aziz el-Azame, *Kustantîn Zurayk*, 185-204.

¹³³ Kostantin Züreyk, *Nahnu ve't-târîh: Metalib ve tesâülât fî snaati't-târîh ve sun'î't-târîh*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1959), 13-25; Faysal, Halil el-Gavîyîn, "Kustantîn Zurayk (1909-200): Melâmi min hayâtih ve fikrih", *Efkâr*, (Mart 2023). 410.

¹³⁴ Aziz el-Azame, *Kustantîn Züreyk*, 120-122.

¹³⁵ Züreyk, *el-Va'yü'l-kavmî*, 23-24; Aziz el-Azame, *Kustantîn Züreyk*, 129.

¹³⁶ Züreyk, *el-Va'yü'l-kavmî*, 38-64; Aziz el-Azame, *Kustantîn Züreyk*, 123.

¹³⁷ Aziz el-Azame, *Kustantîn Züreyk*, 120-131.

hararetle savunmaktadır. Ona göre, Arap devleti, ulusal bir devlet olmalıdır; din devleti olmamalıdır. Din, kul ile tanrı arasında özel bir bağdan ibaret olmalı; dünya işlerine karıştırılmamalıdır.¹³⁸

Züreyk'e göre evlilik ve sağlam aile toplum düzenin garantisidir. Bedevileri şehir hayatına taşımak ve köy hayatının kalitesini artırmak sağlıklı bir toplum olmanın şartıdır.¹³⁹ Arapların ortak iktisadi teşebbüsünün ve ortak ordusunun kurulmasını savunan Züreyk, yabancı sermayeli şirketlerin çalışanlarının dörtte üçünün Arap olmasını ve yabancılar hiçbir zaman Araplarla denk tutulamamasını zorunlu görmektedir.¹⁴⁰ Züreyk'e göre Arap birliği, İsrail savaşı öncesi, dil, tarih, coğrafya ve kültür birliğiyle gerçekleşebilirdi. Ancak savaştan sonra ortak bilinç Siyonizm'e karşı birleşmekle mümkündür.¹⁴¹

Sonuç

Fransız İhtilali'nin etkisiyle Arap toplumlarında da ulusal kimlik inşa etme çabaları başlamış; bu süreçte dil, geçmiş ile gelecek arasında kurucu bir bağ olarak değerlendirilmiştir. Bir toplumu bir arada tutmanın en güçlü aracı olarak görülen dil, Arap entelektüelleri için sadece iletişim aracı değil, aynı zamanda kimliksel bir sembol hâline gelmiştir. 19. yüzyılda Lübnanlı Hristiyan entelektüeller, Arapçayı seküler bir temelde yeniden yorumlayarak Osmanlı'dan kültürel olarak ayrışmayı hedeflemişlerdir. Bu yaklaşım, Arapçayı hem toplumsal birliği sağlayan bir unsur hem de Osmanlı'yı ötekileştiren bir araç olarak işlevselleştirmiştir. Zamanla dini referansların geri plana çekilmesiyle birlikte, Arapçaya dayalı bir seküler kimlik inşası ön plana çıkmış ve dinin birleştirici rolü, dil merkezli Araplaşma politikalarıyla yer değiştirmiştir. Bu bağlamda Şeyho ve Sâtı' el-Husrî gibi isimler, Arapçanın İslam öncesi köklerine vurgu yaparak seküler ulus-devlet tahayyülünü dil üzerinden temellendirmiştir. Bu ideolojik yönelim, eğitim politikalarına da yansımış; eğitim sistemleri, Arap kimliğini dilsel bir birlik çerçevesinde yeniden üretmeyi hedeflemiştir.

Tarih boyunca Arapça, özellikle Müslümanlar arasında ilahi bir vahyin dili olarak kabul görmüş, estetik ve yücelik açısından eşsiz sayılmıştır. Aynı zamanda bu dil, geçmiş medeniyetlerin mirasını taşıyan ve ulusal gururu besleyen kültürel bir sembol olarak da değerlendirilmiştir. Zeki el-Arsûzî, Arapçayı yalnızca bir iletişim aracı değil, Arap milletinin tarihsel varlığı ve ontolojik özü olarak gören düşünürlerden biridir. *Arabın Dehası Dilindedir* adlı eseri, onun bu anlayışının teorik ifadesi ve aynı zamanda dil merkezli bir ulusçuluk manifestosudur. el-Arsûzî'ye göre Arap birliği, ümmet fikrine değil, dilsel ortaklığa dayanmalıdır. Arapçanın yeniden dirilişi, Arap milletinin siyasi ve kültürel yeniden doğuşunun anahtarıdır. Bu bağlamda dili, kutsal bağlamlardan soyutlayarak seküler bir kimlik inşasının temel taşı hâline getirir. Ona göre, Cahiliye Dönemi Arapları, dilin saf ve yaratıcı gücünü temsil eden ideal örneklerdir.

el-Arsûzî için Arapça, dünya görüşünün siyasi ve sosyal hedeflerinin önemli bir argümanıdır. Onun dil yaklaşımı, siyasi ve toplumsal hayatın kurucu bir unsuru kimlik meselesi olarak ön plana çıkmıştır. Ayrıca Zeki el-Arsûzî'nin dil merkezli düşüncesi, klasik Arap-İslam düşüncesinden de farklı olarak, Arap kimliğini doğrudan dini değil, dilsel ve ontolojik temellerle açıklamaya çalışan bir yönelim sergiler. Bu yaklaşımı, sıradan bir sekülerleşme politikası değil, dilin kutsal bir gelenekten bağımsız olarak da bir anlam

¹³⁸ Aziz el-Azeme, *Kustantîn Züreyk*, 127-131.

¹³⁹ Aziz el-Azeme, *Kustantîn Züreyk*, 133.

¹⁴⁰ Aziz el-Azeme, *Kustantîn Züreyk*, 130-135.

¹⁴¹ Mohamed Ali, *Başlangıçtan Günümüze Arap Milliyetçiliği*, 106.

taşıyabileceğini gösterme çabası olarak değerlendirilebilir. Onun için Arapçanın değeri, kutsallığından değil, evrensel varlıkla kurduğu doğal uyumdan kaynaklanır. Bu bağlamda el-Arsûzî, Arap kimliğini “ümme” temelinden “millet” temelinde yeniden inşa etmeye çalışır. Fichte ile kurulan paralellik bu noktada anlam kazanmaktadır. Fichte, Almanca’yı Alman milletinin dirilişinin kaynağı olarak görürken; el-Arsûzî, Arapça’yı, Arap milletinin yeniden varoluşunun hem imkânı hem de temeli olarak kurgular. Ancak aralarındaki temel fark, Fichte’nin dil-toplum ilişkisini dini mirasla uyumlu biçimde inşa etmesine karşın, el-Arsûzî’nin İslamî gelenekle arasına mesafe koyarak Arapça’yı evrensel bir varlık bilinci üzerinden yeniden tanımlamasıdır. el-Arsûzî’nin bu yönelimi, dönemin siyasal ve kültürel krizlerini aşmak üzere geliştirilen bir dil felsefesi olarak da okunabilir. Sömürgecilğe karşı ulusal bilinç, etnik Arap kimliğinin yeniden inşası ve Batı karşısında özgün bir medeniyet tahayyülü, onun dilsel vurgusunu yalnızca felsefi değil, aynı zamanda politik bir eylem hâline getirir. Dolayısıyla, *Arabın Dehası Dilindedir* eseri, Arapçanın semantik, fonetik ve morfolojik yapısını ontolojik bir öz olarak değerlendirirken, aynı zamanda Arap milletinin özgürleşmesinin dili aracılığıyla mümkün olabileceğini öne sürer.

Nihayetinde el-Arsûzî’nin dil anlayışı, modern dönemde Arapçanın sekülerleştirilmesi yönündeki entelektüel eğilimler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Özellikle Luvîs Şeyho, Satı el-Husri ve Constantin Züreyk gibi isimlerle birlikte düşünüldüğünde, Arsûzî’nin yaklaşımı, Arap kimliğini dinî temellere değil, dilsel birlik ve kültürel aidiyete dayandırma çabasının önemli bir parçasını oluşturur. Arsûzî, modern Arap düşüncesinde dilin politikleşmesi, sekülerleşmesi ve felsefileşmesi sürecinin hem tanığı hem de kurucu figürüdür. Anlamı ontolojik bir zemine oturtan yaklaşımı, dili sadece miras değil, aynı zamanda bir imkân olarak da değerlendirme olanağı sunar. Bu nedenle el-Arsûzî, yalnızca bir dilci ya da politikacı değil; aynı zamanda modern Arap kimliğinin inşasında dilin dönüştürücü gücüne inanan bir düşünürdür.

Luvîs Şeyho’nun Arap dili ve edebiyatına yönelik çalışmaları da hem içeriği hem de arka planındaki niyetiyle dikkat çekicidir. Özellikle *Fıkhul-Luga* neşri ve Cahiliye şairlerine dair yorumları, onun dilin dini referanslardan arındırılması yönündeki eğilimini yansıtmaktadır. Müellifin ismini gizleyerek yayımladığı bu eserde, Kur’an ve hadislerle dair referansların geri planda tutması, Arapça’yı seküler bir temelde ele alma gayretiyle ilişkilendirilebilir. Ancak metinde dini referansların tamamen çıkarıldığına dair net bir kanıt bulunmamakta, bunun daha çok metni sadeleştirme ve özetleme amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Şeyho’nun bazı Cahiliye şairlerini Hristiyan olarak değerlendirmesi ise sağlam biyografik verilere değil, şiirlerdeki temalar ve isim çözümlemelerine dayandığı için eleştiriye açıktır. İmrûu’l-Kays, Nâbiga ez-Zübyânî ve Amr b. Külsûm gibi şairlerin inançlarına dair iddiaları, hem dönem kaynaklarıyla hem de tarihsel bağlamla çelişmektedir. Bu yaklaşım, Hristiyanlık ile Arap dili arasında tarihsel bir süreklilik kurma çabasının yansıması olarak görülebilir. Ayrıca, *Nüzhetu’t-Tarf fî Muhtasari’s-Sarf* adlı eserindeki örneklerde Hristiyan isimlerine yer vermesi, onun seküler ve mezhepler üstü bir dil anlayışını yansıttığı şeklinde değerlendirilebilir. Tüm bu veriler, Luvîs Şeyho’nun çalışmalarının yalnızca dilbilimsel değil, aynı zamanda ideolojik bir yön taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle eserleri incelenirken hem akademik katkısı hem de düşünsel arka planı birlikte göz önünde bulundurulmalıdır.

Modern Arap düşüncesinde dil, yalnızca iletişim değil, ulusal kimliğin kurucu unsuru olarak konumlandırılmıştır. Bu bağlamda el-Arsûzî’nin dil merkezli milliyetçiliği, modern ulus ve kimlik inşasıyla kurduğu ilişki açısından değerlidir. *Arabın Dehası Dilindedir*, sadece bir dil felsefesi değil, aynı zamanda seküler Arap ulusçuluğunun dil merkezli manifestosudur.

Kaynakça

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities : Reflections On The Origin And Spread Of Nationalism*. London: Verso, 1991.
- el-Arsûzî, Zeki. *Abkariyyetu'l-Arabiyye fi lisânihâ*. Dimaşk: Dâru'l-Hayat, ty.
- el-Arsûzî, Zeki. *Bi'setu'l-Ümmeti'l-'Arabiyye ve risâletuha*. Dimaşk: Matbaatu'l-Terakkî, ty.
- el-Arsûzî, Zeki. *el-Müellefâtü'l-Kâmile*. Dimaşk: Matâbi'u'l-İdâreti'l-Siyâsiyye, 1972.
- el-Arsûzî, Zekî. *Tarîku İstiklâlî'l-Felsefî*. Beyrut: Daru'l-Talî'a, ty.
- Ateş, Ahmed. "An-Nabiga Ad-Dubyanî Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar". *Şarkiyat Mecmuası*. 2 (1958), 33-34.
- Avcı, Casim. "Benî Tağlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 39/374-375.
- el-Azame, Aziz. *Kustantîn Zurayk Arabiyyün li'l-karni'l-işrîn*. Beyrut: Müessesetü'd-Dirâsâtî'l-Filistîniyye, 2003.
- Berkes, Niyazi. *İslamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm: Arap Ülkelerinde Gödüklerim Üzerine Düşünceler*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969.
- Bitar, Samir. "Language, Identity, and Arab Nationalism: Case Study of Palestine". *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies*. 5/4 (2011), 48-64. <https://doi.org/10.1080/19370679.2011.12023190>
- Buzpınar, Ş. Tufan. "Sâtî' El-Husri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 13 Haziran 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sati-el-husri>
- Caviedes, Alexander. "The Role of Language in Nation-Building within the European Union". *Dialectical Anthropology*. 27/3 (2003), 249-268. <http://www.jstor.org/stable/29790689>
- Chejne, Anwar. G. "Arabic: Its Significance and Place in Arab-Muslim Society". *Middle East Journal* 19/4 (1965). 447-470. <http://www.jstor.org/stable/4323917>
- Ceriydetü'l-Nehârî'l-Beyrutîyye*. 9 Temmuz Cumartesi 1994. 11 Temmuz Pazartesi 1994.
- Columbia University Libraries. *el-Ahzâbi's-siyâsiyye fi suriyye*. Dimaşk: Daru'r-Revâd, 1954.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî- el-asru'l-Câhilî*. İran: Menşûratu Zevî'l-Kurbâ, 2005.
- Ebû Zeyd Muhammed b. el-Hattâb el-Kuraşî. *Cemheretu Eş'âri'l-Arab*. Nehdâtu Mısır, ts.
- Fâiz İsmail. "el-Arsûzî: el-Arabu Ümmetun Vâhide". *Marife*. 113 (1971), 16.
- Faysal Halil el-Gavîyîn. "Kutantîn Zurayk (1909-200): Melâmih min hayâtihi ve fikrihi". *Efkâr*. (Mart 2023). 410.
- Hana, Abdullah. *Min ittichâti'l-fikriyye fi Suriye ve Lübnân*. Dimaşk: Daru'l-Ehâli, 2000.
- el-Husri, Ebu Haldun Satı. *Ebhâsün Muhtaratun fi'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye*. Beyrut: Merkezu Dirasâtü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1985.
- el-Husri, Ebu Haldun Satı. *el-'Amâlu'l-Kavmiyye li Satı' el-Husri*. Beyrut: Merkezu Dirasâtü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1985.
- George Habîb, Antonius. *Yakzatü'l-Arab*. 8. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Görgün, Hilal. "Züreyk, Kostantin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2019. 2/696-698. Erişim: 13 Haziran 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zureyk-kostantin>
- Gündüz, Mustafa. *Mustafa Satı Bey ve Eğitim Bilimi (Fenn-i Terbiye: 2 Cilt): Türkiye'de İlk Modern Eğitim Bilimi Kitabı*. Ankara: Otorite, 2010.
- Habermas, Jürgen. *Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1988.
- Haddad, Mahmoud. "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered". *International Journal of Middle East Studies* 26/2 (1994), 201-222. <http://www.jstor.org/stable/164733>.

- Hut, Davut. "Osmanlı Arap Vilayetleri, Arabizm Ve Arap Milliyetçiliği". *Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*. 1, 105-150. <https://doi.org/10.24186/vakanuvis.261581>
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-A'yân*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, tsz.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.
- İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumahî el-Basrî. *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'râ*. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- İpek, İbrahim. "Sosyolojik Bağlamda Kültür-Dil İlişkinin Uluslaşma Sürecindeki Etkisi". *Uluslararası Beşeri Ve Sosyal Bilimler İnceleme Dergisi*. 3/2 (2019), 73-80.
- İsâm, Abdulhafiz. "Lisânu'l-Arabî inde'l-Arsûzî". *Mecelletu'l-'ulûmi'l-insâniyye*. 49 (2018), 5-7.
- İsâm Nureddin. *Hayâtü Zekî Necîb el-Arsûzî*. Beyrut: Daru'l-Sadâkatu'l-Arabiyye, 1996.
- İsâm Nureddin. "Ârâi el-Arsûzî es-Siyâsiyye". *Mecelletu fikri'l-Arabî*. (1981), 22, 588-89.
- Kamusella, Tomasz. "The Arabic Language: A Latin of Modernity?". *Journal of Nationalism, Memory & Politics*. 11/2 (2017), 117-145.
- Kılıçaslan, Eyüp Ali vd. *Alman İdealizmi I Fichte*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2006.
- Kostantin Züreyk. *Nahnu ve't-târîh: Metalib ve tesâülât fî sınaati't-târîh ve sun'i't-târîh*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1959.
- Kostantin Züreyk. *el-Va'yü'l-kavmî: Nazarât fî'l-hayâtî'l-kavmiyye el-mütefettiha fî's-şarki'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Mekşûf, 1939.
- L. M. Kenny. "Sâti' Al-Huşrî's Views on Arab Nationalism". *Middle East Journal*. 17/3 (1963). 231–256.
- Leijnse, Tom. "The Arabic language, nationalism, and nation-building in the Mashriq and the Maghrib: the case of Iraq and Morocco". *National Identities*. 27/3. (2025), 1-20. <https://doi.org/10.1080/14608944.2024.2442080>
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019.
- Manduchi, Patrizia. "Arab Nationalism(s): Rise and Decline of an Ideology". *Oriente Moderno*. 97/1 (2017), 4-35. <https://www.jstor.org/stable/48572289>.
- M. Mela. "Hayatu'l-Arsûzî fi's-Sutûr". *Marîfe*. 13. (1971), 2.
- Mohamed Abdelrhman Mohamed ALI. *Başlangıcından Günümüze Arap Milliyetçiliği Düşünsel Dinamikleri*. Ankara: HBV Üniversitesi. Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022.
- Muhammed Kürd Ali. *el-Muâsirûn*. nşr. M. el-Mısırî. Dimaşk: Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1980.
- Necip Azuri. *Yakzatü'l-ümme'ti'l-Arab*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, 1966.
- Sak, Ramazan - Sak, Şahin-İkbal, Tuba – Öneren Şendil, Çağla - Nas, Eşref. "Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi". *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi*. 4/1 (2021), 227-256.
- Suleiman, Yasir. *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- <https://www.alaraby.co.uk>. Erişim: 02.07.2025.
- <https://www.aljazeera.net/culture> Erişim: 01/07/2025.
- https://ar.wikipedia.org/wiki/زريق_قسطنطين Erişim: 04.07.2025.
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî. *Fıkhu'l-Luga ve Esrâru'l-Arabiyye*. Kahire: Muessesetu'l-Muhtâr, 2009.
- es-Sâbûnî, Abdülvehhab. *Uyûnu'l-mu'ellefât*. Thk: Mahmûd Fâhûrî. Haleb: Câmi'atu Haleb, 1992.
- Şen, Ahmet. *Lübnanlı Corci Şahin 'Atıyye ve Şiirleri*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.
- Şeyho, Luvîs. "Es'ile", *el-Meşrik*. 1/1 (Ocak). 1898, 47.
- Şeyho, Luvîs. *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuha Beyne Arabî'l-Câhiliyye*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2017.

- Şeyho, Luvîs. *Nüzhetu't-tarf fî muhtasari's-sarf*. Beyrut: el-Matba'atu'l-Kâsûlîkiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'îyyîn, 1898.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Seâlibî, Ebû Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. 36/236-239.
- Tayanç, Mehmet - İnce, Adem. "Türk Ulusal Kimliğinin İnşasında Güneş Dil Teorisinin Rolü Ve Önemi". *İmgelem* 4/6 (2020), 19-39.
- Tülücü, Süleyman. "Mu'allaka Şairlerinden: Amr b. Kulsûm". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16 (Aralık 2001). 91.
- Tülücü, Süleyman. "Şeyho, Luvîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Haziran 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sekho-Luvîs>
- Tümer, Günay. "Cizvitler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, 1993. 8/40-41.
- Versteegh, Kees. *Arapçanın Serüveni: Tarihi, Lehçeleri, Dilbilim Geleneği*. çev. Ali Benli. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Watenpaugh, Keith D. "Creating Phantoms: Zaki al-Arsuzi, the Alexandretta Crisis, and the Formation of Modern Arab Nationalism in Syria". *International Journal of Middle East Studies*. 28/3 (1996). 363-389.
- Yıldırım, Fırat. *Johann - Gottlieb Fichte'nin Devlet Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yıldız, Tuba. *Beyrut*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024.
- ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî. *Tacu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Küveyt: Dâru'l-Hidâye, 1960.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn 1989.
- Ziyaüddîn Ahmed, *Hareketü'l-kavmiyye'l-Arabiyye*, (el-Merkezü'l-İslâmî li'l-Ebhâsi's-Siyâsiyye, 1406/1986).
- <https://doi.org/10.24186/vakanuvis.261581>
- <https://www.alaraby.co.uk>. Erişim: 02.07.2025.
- <https://www.aljazeera.net/culture> Erişim: 01/07/2025.
- https://ar.wikipedia.org/wiki/زريق_قسطنطين Erişim: 04.07.2025.

معرفة الوقوف القبيحة وأثرها في تفسير القرآن الكريم -كتاب علل الوقوف للسجاوندي أنموذجا-

Vakf-ı Kabîhleri Bilmenin Kur'an-ı Kerim Tefsirine Etkisi
-Secâvendî'nin İlelül'l-Vukûf Kitabı Örneği-

The Effect of Knowing Waqf Kabih on The Interpretation of The Quran
-An Example of Imam Secavendî's Book of İlelül'l-Vukûf-

*Souleymane OUEDRAOGO**

Öz

Vakıf ve ibtidâ (durak ve başlama), eskiden ve günümüzde âlimlerin önem verdiği önemli ilimlerden biridir. Bu ilginin günümüze ulaşan meyvelerinden biri Secâvendî'nin (ö. 560/1165) “İlelül'l-Vukûf” adlı eseridir. Bu eser, birçok İslam ülkesinde Kur'an-ı Kerim'in okunuşunu ve tecvidini düzenlemek için temel bir kaynak haline gelmiştir. Kitapta sıkça geçen ve durmamayı gösteren “lâ” harfinin çokluğu nedeniyle, Kur'an okuyucusunun âyetlerin anlamlarını bozma korkusuyla tereddüde düşmesi mümkündür. Bu nedenle araştırmacı, bu harfin geçtiği yerleri inceleyerek, tüm bu yerlerde durmanın âyetlerin anlamlarını bozup bozmadığını veya bazı yerlerde bozup bazı yerlerde bozmadığını tespit etmeye çalışmıştır. Tecvit âlimlerinin bu harfin kullanımında çok veya az kullanma konusundaki farklılıkları göz önüne alınarak, kabîh vakıfların Kur'ân-ı Kerim'in tefsirinde ne gibi etkileri olduğu açıklanmıştır. Bu çalışma, Allah'ın kitabında hata yapmaktan dilleri korumak ve bunun sonucunda inanç, ibadet ve genel olarak dinde ortaya çıkabilecek bozulmaları önlemek amacıyla yapılmıştır. Araştırma konusunun önemi, onu öğrenen kişinin dilini hatalardan korumaktır. Bu hatalara düşmek, Allah'ın kitabını tahrif etmeye ve Allah hakkında haksız yere konuşmaya yol açabilir. Bu nedenle araştırmacı bu başlığı seçmiş ve amacına ulaşmak için tümevarım ve analitik yöntemleri izlemiştir. Sonuç olarak, araştırmacı Secâvendî'nin kitabında durulmaması gereken yerlerin bazılarının vakf-ı kabîh anlamına gelmediği sonucuna ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân Kırâati, Kabih Vakıflar, Es-Secâvendî, İlelül'l-Vukûf.

Abstract

Stop and start is one of the important sciences that scholars have given importance to in the past and today. A fruit of that scholarly concern is the book “Causes for Pausing the Quran's Recitation” by al-Sajâwandî (d. 560/1165) which has become a fundamental reference on the subject in many Muslim countries throughout history. Regarding the frequent appearance of the Arabic expression lâ in the printed copies of the Quran to the extent that may cause significant confusion in the mind of the reciter, the book was written in order to conduct an extensive investigation regarding when on the appearance of the sign for lâ in the written copy of the Quran, if the reciter does not stop for a moment his recitation the meaning of the Quranic verses may be altered. This judgement, was also arrived at depending on a study of different opinions by classical authorities on the question, with an in-depth explanation of whether the meaning of the verse recited can be altered, to what extent, how, or not. The purpose of

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, abououedraogo64@yahoo.fr, ORCID: 0009-0004-1552-2108, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 30/01/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 02/05/2025, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2025.

such investigation is an evaluation of whether a person might be committing a sin in deed, or in creed, when, and how the meaning is altered. The importance of the research topic is to protect the language of the person who learns it from mistakes. Falling into these mistakes can lead to the distortion of God's book and speaking unjustly about God. For this reason, the researcher chose this title and followed inductive and analytical methods to achieve its goal. In conclusion, the researcher has determined that some of the places where one should not stop in Sajāwandī's book do not mean a waqf qabih.

Keywords: Tefsir, Quran's Reciting, waqf qabih, Al-Sajāwandī, Ilef al-wuqūf.

الملخص

معلوم أنّ الوقف والابتداء من العلوم المهمة التي حظي بالاعتناء لدى العلماء قديما وحديثا، ومن ثمرة تلك الاعتناء التي بين أيدينا اليوم كتاب علل الوقوف للسجاوندي (ت. ١١٦٥/٥٦٠) التي أصبحت مصدرا أساسيا لضبط قراءة القرآن الكريم وتجويده في كثير من البلدان الإسلامية، ونظرا لكثرة ورود حرف "لا" الدالة على عدم الوقف فيه، والتي قد يشكل لبسا على قارئ القرآن الكريم فيما يتعلق بهذا الحرف المتكرر خوف الإخلال بمعاني الآيات عند الترتيل، قام الباحث بدراسة استقصائية لمواضع هذا الحرف من خلال الكتاب لمعرفة ما إذا كان الوقف عليه جميعا يسبب تحريفا لمعاني الآيات أو أنّ ذلك يحصل في بعض المواضع دون أخرى، نظرا لاختلاف علماء التجويد في استعمال هذا الحرف بين مكثّر ومقلّ، وبين ما يترتب على الوقف القبيح منها من آثار في تفسير القرآن الكريم، وذلك صونا للألسن عن الخطأ في كتاب الله تعالى، والذي قد يترتب عليه مفاسد في العقيدة والعبادة بل في الدين عموما. ولأهمية البحث التي تكمن في صون لسان من تعلّمه وأتقنه من اللحن الجليّة، التي قد تؤدي الوقوع فيه إلى تحريف كتاب الله تعالى، والقول على الله بغير حق، اختار الباحث هذا العنوان موضوعا للمقالة، وسلك في سبيل تحقيقه منهجين أساسيين: المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي، ولقد توصل الباحث في النتائج إلى أنّ ما لا وقف عليه عند السجاوندي ليس كله وقفا قبيحا.

الكلمات المفتاحية: التفسير، قراءة القرآن الكريم، الوقوف القبيحة، السجاوندي، علل الوقوف.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد: فإنّ مما تعبدنا الله به قراءة القرآن الكريم وتدبر معانيه والعمل بمقتضاه قال تعالى: {ورتل القرآن ترتيلا} (المزمل/٤) وقال: {أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها} (محمد/٢٤) وقال أيضا: {مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا} (الجمعة/٥) فالآية الأولى في سياق الأمر وهي تقتضي الوجوب، والآيتان الأخيرتان في سياق ذم عدم التدبر والعمل بالمقتضى، ولا يتأتى ذلك كلّ إلا بمعرفة الوقف والابتداء الموجب لفهم معاني الآيات وترتيلها ترتيلا صحيحا يتعقبهما العمل. ولأهمية موضوع البحث التي تكمن في صون لسان من تعلّمه وأتقنه من اللحن الجليّة، التي قد تؤدي الوقوع فيه إلى تحريف كتاب الله تعالى، والقول على الله بغير حق، اختار الباحث هذا العنوان، وسلك في سبيل تحقيقه منهجين أساسيين: أحدهما: المنهج الاستقرائي المتمثل في استقراء كتاب علل الوقوف استقراء تاما واستقراء بعض من الكتب الأخرى التي اعنت بموضوع البحث المعينة على فهمها فهما صحيحا. وثانيهما: المنهج التحليلي المتمثل في دراسة وتحليل المواضع التي أشار إليه السجاوندي بمرز (لا) الدالة على عدم الوقف، مستعينا في فهم مقصده من ذلك بكتب التفسير المختلفة، واللغة، وكتب الوقف والابتداء، وغيرها من الكتب المختلفة، لبيان ما يترتب على ذلك من آثار تفسيرية عند الوقف. ولما كان كتاب علل الوقوف مما اعتنى بالوقف والابتداء،

وأولى اهتماما بالغاً في بيان ما لا يوقف عليه، رأى الباحث أنّ الاهتمام بدراسة ذلك فيه تصحيح لما قد يفهم من طالبي هذا العلم الشريف أنّ كل ما لا يوقف عليه في هذا الكتاب تعنى الوقف القبيح وسوف يظهر حقيقة ذلك في هذا البحث - إن شاء الله تعالى - التي عنوانه الباحث بـ (معرفة الوقوف القبيحة وأثرها في تفسير القرآن الكريم - كتاب علل الوقوف للسجاوندي أنموذجا -).

وهذه المقالة مقتبسة من بحث كاتب هذه المقالة، تقدم بها إلى جامعة غازي عنتاب لنيل درجة الماجستير بعنوان "معرفة الوقوف اللازمة والقبيحة وأثرها في تفسير القرآن - كتاب الوقف والابتداء للسجاوندي أنموذجا -" ^(١) ولم يقف الباحث على دراسة مفصلة اعتنت بهذه الوقوف عند السجاوندي على هذا المنوال الذي تناوله. واختلاف اسم الكتاب في المقالة هذه عن اسمها في البحث المقتبس منها نابع عن اختلاف طبعات كتاب السجاوندي، فالكتاب طبع باسم "علل الوقوف" وطبع كذلك باسم "كتاب الوقف والابتداء".

١. مفهوم الوقوف القبيحة

١.١. الوقف لغة واصطلاحاً

الوقف لغة: مفرد جمعه وقوف، فالواو والقاف والفاء: أصل واحد تدلّ على تمكّث في شيء، وتأتي فعل وقف متعدداً ولازماً، فالمتعدي نحو: وقفتُ الدابة، واللازم نحو: وقفتُ وقوفاً. وتأتي الوقف على معان عدة منها: الديمومة في القيام، وهو خلاف الجلوس، وتأتي بمعنى الحبس، والاقلاع، والامساك، والسكوت. ^(٢)

والمعنى اللغوي الموافق لما نحن بصدد دراسته هو الحبس بمعنى حبس النفس، والقطع بمعنى قطع الصوت، والامساك بمعنى الامساك عن القراءة، والسكوت بمعنى السكوت عن القراءة، وهذه الكلمات مترادفات عند القدماء، ^(٣) لا استعمالهم بعضُها مكان بعض، وعند المتأخرين تتباين السكوت أو السكت والقطع، وسنرى ذلك ظاهراً في التعريف الاصطلاحي.

واصطلاحاً: تنوّعت تعريفات المؤلفين للوقف منها: تعريف ابن الجزري، (ت. ١٤٢٩/٨٣٣) وهو من أتمّ ما وقف عليها الباحث من التعريفات، قال: "الوقف عبارة عن قطع الصوت على الكلمة زماناً يُتَنَفَس فيه عادة بنية استئناف القراءة،

^(١) Souleymane Ouedraogo, Vakf-ı Lâzım ve Vakf-ı Kabîhleri Bilmenin Kuran Tefsirine Etkisi İmam Secâvendî'nin el-Vakf ve'l-İbtidâ adlı Kitabı Örneği (Gaziantep: Gaziantep üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

^(٢) أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، ١٩٧٩)، "وقف" ٦/ ١٣٥؛ ومحمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صابر، د.ت.)، "وقف" ٩/ ٣٥٩؛ ومحمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥)، "وقف" ٨٦٠؛ وعلي بن محمد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي (مصر: دار الفضيلة، د.ت.)، "الوقف" ٢١٢.

^(٣) محمد بن محمد ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تصحيح ومراجعة: علي محمد الضباع (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦)،

إما بما يلي الحرف الموقوف عليه أو بما قبله لا بنية الاعراض، وتنبغي البسطة معه في فواتح السور، ويأتي في رؤوس الآي وأوساطها ولا يأتي في وسط كلمة ولا فيما اتصل رسماً ولا بد من التنفس معه".^(٤)

فقوله (زمننا يتنفس فيه عادة) فيه إشارة إلى التفريق بين الوقف والسكت، لأن السكت لا يُتنفس فيها، فالتنفس يخرجها من دائرة السكت^(٥) إلى دائرة الوقف، وقوله (لا بنية الاعراض) للتفريق بين الوقف والقطع^(٦) لأن القطع تعني الوقف مع نية الاعراض، والوقف ليس كذلك، فهذه فوارق أساسية يُلمس من تعريف ابن الجزري للوقف. هذا التعريف على الرغم من طوله إلا أنه من أكمل التعريفات وأوفاه لشروط الوقف الاصطلاحي عند علماء التجويد، أما ما عداه من تعريفات المتقدمين فتجد فيها إجازاً مخلاً لمعنى الوقف الاصطلاحي عند التحقيق، ولا يظهر منه الفرق بينه وبين القطع والسكت. مثاله قول بعضهم: هو قطع الصوت آخر الكلمة زمناً، أو هو قطع الكلمة عما بعده^(٧). فهذا تعريف مبهم والصحيح التفريق بين الوقف والسكت والقطع في التعريف وإن كانت هذه الكلمات تتشارك في المعنى اللغوي.

٢.١ الوقف القبيح لغة واصطلاحاً

الوقف القبيح لغة: "القاف والباء والحاء كلمة واحدة تدل على خلاف الحسن، وهو القبح. يقال: قبحه الله، وهذا مقبوح وقبيح".^(٨) وفي لسان العرب: القبح: "ضد الحسن، يكون في الصورة، والفعل: قُبِحَ يَقْبُحُ قُبْحًا وَقُبُوحًا وَقَبَاحًا وَقُبَاحَةً وَقُبُوحَةً، وهو قبيح، والجمع قباح وقَبَاحِي، والأنثى قبيحة، والجمع قبائح وقَبَاح".^(٩)

واصطلاحاً: قال الداني (١٠٥٣/٤٤٤): "هو الذي لا يُعرف المراد منه، وذلك مثل الوقف على قوله (بسم) و (مالك) و (رسل) وما أشبهه، والابتداء بقوله (الله) و (يوم الدين) و (العالمين)".^(١٠)

وقال عبد الفتاح المرصفي (١٩٨٩/١٤٠٩): "هو الوقف على كلام لم يتم معناه لتعلقه بما بعده لفظاً ومعنى مع عدم الفائدة أو أفاد معنى غير مقصود أو أوهم فساد المعنى".^(١١) وهذا أوفي وأشمل من تعريف الداني، وهو المختار عند الباحث.

(٤) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١/٢٤٠.

(٥) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١/٢٣٩؛ عبد الفتاح السيد عجمي المرصفي، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري (المدينة: مكتبة طيبة، د.ت)، ٤٠٧.

(٦) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١/٢٣٩.

(٧) أحمد بن عبد الكريم الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، تعليق: شريف أبو العلا العدوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ٨.

(٨) ابن فارس، "قبح"، ٤٧/٥.

(٩) ابن منظور، "قبح"، ٥٥٢/٢.

(١٠) عثمان بن سعيد الداني، المكتفي في الوقف والابتداء، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، ١٤٨.

(١١) المرصفي، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، ٣٨٢.

٣.١. أنواع الوقف القبيح

من خلال التعريف التفصيلي السابق لعبد الفتاح المرصفي ندرك أنّ الوقف القبيح أنواع مختلفة بعضها أقبح من بعض، فالوقف الذي فيه تغيير للحكم الشرعيّ ليس كالوقف الذي فيه وصف الله تعالى بما لا يليق بجلاله، ويمكن تقسيمه حسب الأنواع التالية:

النوع الأول: الوقف على لفظ لا يفهم السامع منه معنى، ولا يستفيد منه فائدة يحسن سكوته عليها لشدة تعلقه بما بعده من جهتي اللفظ والمعنى معا. وذلك نحو الوقف على المبتدأ والابتداء بالخبر، والوقف على إن أو إحدى أخواتها، أو على اسمها والبدئ بخبرها، والوقف على كان أو إحدى أخواتها أو على اسمها والبدئ بخبرها، والوقف على المفعول الأول لفعل ينصب مفعولين والبدء بالمفعول الثاني، والوقف على فعل الشرط والبدء بجوابه، وما إلى ذلك من الأوقاف التي لا تتم بها جملة، ولا يفهم منها معنى فلا يسوغ الوقف عليها والابتداء بما بعدها.

النوع الثاني: الوقف الذي يفضي إلى إفساد المعنى، وتغيير الحكم الشرعي، كالوقف على (الموتى) في قوله تعالى (إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى) (الأنعام/٣٦) فإن الوقف عليه يفيد أن الموتى يستجيبون أيضا مع الذين يسمعون، وليس المعنى كذلك، بل المعنى أن موتى القلوب وهم المنكرون للبعث الجاحدون لليوم الآخر وما فيه من نعيم وعذاب لا يجيبون داعي الايمان، ولا يسمعون له سماع انقياد وقبول، وسيبعثهم الله يوم القيامة ثم يجازيهم على كفرهم جزاء وفاقا وعلى هذا يتعين الوقف على (يسمعون) ثم يبتدئ بقوله (والموتى) إلخ؛ لأن الواو فيه للاستئناف والجملة بعدها مستأنفة لبيان حال الكفار وجزائهم في الآخرة.

النوع الثالث: الوقف الذي يوهم اتصاف الله تعالى بما يتقدس عنه ذاته، وتبذراً منه صفاته، ويفهم مستحيلا في حقه تعالى، كالوقف على لفظ الجلالة في قوله تعالى: (فبهت الذي كفر والله) (البقرة/٢٥٨) فهذا الوقف يوهم اشتراك الله مع الكافر في البُهت وهو الانقطاع والحيرة، وهو تعالى منزّه عن ذلك، فالوقف على (كفر) أو وصله بآخر الآية. ^(١٢)

٤.١. علاقة الوقف القبيح بالتفسير

إنّ ارتباط المعاني بنظم الكلام ولفظه أمر معلوم ضرورة، لذا عرّف النحاة الكلام بقولهم: اللفظ المركب المفيد بالوضع، ^(١٣) وليس كل كلام مفيدٍ يحمل صفة الحسن، ومما يعين على تحسين الكلام حسن اختيار الكلمات والمواقف، وهذا أمر عام في كل الألسن، ولما كان نزول القرآن الكريم بلسان العرب كان بدهاء أن يتأثر معناه وتفسيره بالوقف قبيحا كان أو حسنا أو تاما أو لازما وهلمّ جرا.

قال الهذلي: (ت. ١٠٧٣/٤٦٥) "اعلم أنّ المقاطع والمبادئ علم مفتقر إليه يعلم به الفرق بين المعنيين المختلفين، والقصتين المتنافيتين والآيتين المتضادين، والحكمين المتقاربين، وبين الناسخ والمنسوخ والمجمل والمفسر، والمحكم

^(١٢) محمود خليل الحصري، معالم الاهتداء إلى معرفة الوقف والابتداء (القاهرة: مكتبة السنة، ٢٠٠٢)، ٣٧.

^(١٣) محمد محي الدين عبد الحميد، التحفة السنية بشرح المقدمة الآجرومية (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٧)، ٧.

والمتشابه، ويميز بين الحلال والحرام، وبين ما يقتضي الرحمة والعذاب ولهذا روي عن الصحابة أنهم قالوا: يجب أن لا يخلط القارئ آية رحمة بآية عذاب على ما يقتضيه حكم الله تعالى، والوقف أدب القرآن".^(١٤)

وقال أبو حاتم (ت. ٢٥٥/٨٦٩): "من لم يعلم الوقف لم يعلم ما يقرأ، قال علي (ت. ٤٠٠/٦٦١) رضي الله عنه: التنزيل معرفة الوقوف وتحقيق الحروف، وهذا القرآن نزل باللغة العربية والوقف والقطع من حليتها فأداء الوقف حلية التلاوة وتحلية الدراية، وزينة القارئ وبلاغة التالي، وفهم المستمع وفخر للعالم، إذا ثبت ذلك فلا بد من معرفة ما يبتدأ به ويوقف عليه".^(١٥)

ففي ضوء هذين الأثرين يظهر لنا مدى العلاقة بين هذين العلمين (علم الوقف بأنواعه، وعلم التفسير)، وسوف نرى تفصيلاً أكثر بيانا عندما نبدأ ببيان مواضع الوقوف القبيحة التي أشار إليه السجاوندي في كتابه.

٢. منهج السجاوندي وبيان رموز الوقف عنده

اتخذ السجاوندي منهجا فريدا لنفسه مخالفا في ذلك من سبقه ممن ألفوا في الوقف والابتداء، فبدأ ببيان الدافع إلى تأليف كتابه وهو أن الإمامين صاحب المقاطع والمبادئ أبا حاتم سهل بن محمد بن عثمان السجستاني (ت. ٢٥٥/٨٦٩)، وأبا محمد الحسن بن علي بن سعيد العماني (ت. ٦٦٩/١٢٧٠) صاحب المرشد، ألفا في هذا الفن وأبدعا فيها إلا أنهما أطبنا فيها بغرض التبصير والتوضيح، فأراد أن يؤلف كتابا مختصرا موف بالمقصود غير محل له. ثم شرع في بيان أقسام الوقف وهي على خمسة مراتب عنده، مع تعريف موجز لكل منها معقبا بأمثلة توضيحية كالتالي:

فاللزام من الوقوف: ما لو وُصل طرفاه غير المرام، وشُنع معنى الكلام، فأول ذلك قوله تعالى (وما هم بمؤمنين) (البقرة/٨) إذ لو وصل بقوله تعالى (يخادعون الله) (البقرة/٩) صارت الجملة صفة لقوله (بمؤمنين) فانتفى الخداع عنهم وتقرر الايمان خالصا عن الخداع، كما تقول: ما هو بمؤمن مخادع، ومراد الله جل جلاله نفي الايمان وإثبات الخداع لهم.

والمطلق: ما يحسن الابتداء بما بعده، كالاسم المبتدأ به نحو قوله تعالى (الله يجتبي إليه من يشاء) (الشورى/١٤) والفعل المستأنف مع السين، كقوله تعالى: (سيقول السفهاء) (البقرة/١٣٣).

وأما الجائز: فما يجوز فيه الوصل والفصل لتجاذب الموجبين من الطرفين، كقوله تعالى: (وما أنزل من قبلك) (البقرة/٤) لأن واو العطف تقتضي الوصل، وتقديم المفعول على الفعل يقطع النظم فإن التقدير: يوقنون بالآخرة.

والمجوز لوجه: كقوله تعالى (أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة) (البقرة/٨٦) لأن الفاء في قوله (فلا يخفف) لتعقيب يتضمن معنى الجواب والجزاء وذلك يوجب الوصل، إلا أن نظم الفعل على الاستئناف يري للفصل وجهها. يعنى يحتمل الوقف وجهها والوصل كذلك وجهها، لكن وجه الوصل أقوى، والله أعلم.

^(١٤) يوسف بن علي الهذلي، الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها، تحقيق: جمال بن السيد رفاعي الشايب (مؤسسة سما

للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ١٣١.

^(١٥) الهذلي، الكامل في القراءات العشر، ١٣٢.

والمرخص ضرورة: مالا يستغنى ما بعده عما قبله لكنه يرخص الوقف ضرورة انقطاع النفس لطول الكلام ولا يلزمه الوصل بالعود لأن ما بعده جملة مفهومة، كقوله تعالى (من بعد ميثاقه) (البقرة/٢٧) لأن قوله (ويقطعون) معطوف على قوله (ينقضون) غير أن الجملة مفهومة، ولكن اسند فعلها إلى ضمير الفاعل في (ينقضون).

ثم أعقب هذه التقسيمات بذكر ما لا يجوز الوقف عليه بقوله: وأما ما لا يجوز الوقف عليه ففي مواجبه ونظائره كثرة، وما لا بد من ذكره أن لا يوقف بين الشرط وجزائه مقدما كان الجزاء أو مؤخرا، كقوله تعالى (قد افترينا على الله كذبا) (الأعراف/٨٩) لأن قوله (إن عدنا) متعلق بسياق الكلام، والافتراء مقيد بشرط العود، وحاصل القول في هذا الفصل هو أن لا يفصل بين العامل ومعموله.

وبين أن الأهم فيه التحرز عن الوقف على ما يقبح الابتداء بما بعده ولو تم، كقوله تعالى (بعد الذي جاءك من العلم) (البقرة/١٢) لأن قوله (مالك) جواب قوله تعالى (ولئن اتبعت أهوائهم) فلو فصل عنه صار إخبارا مستأنفا مطلقا وخطؤه ظاهر. ثم بين وقوف بعض النحاة والخلاف بينهم كيلا يخلو الكتاب من أقوالهم، ثم ذكر كلمة كلا ومواقعها في القرآن الكريم واختلاف العلماء في معانيها والوقف عليها أو دونها أو في بعضها دون البعض الآخر. ثم شرع في بيان الوقف على ترتيب سور القرآن بجعل علامة لكل نوع منها، فما لا وقف عليه يرمز له بحرف (لا) واللازم بحرف (م) والمطلق بحرف (ط) والجائز بحرف (ج) والمجوز بحرف (ز) والمرخص لضرورة بحرف (ص).

وهو في تحديده لمواقف الوقف والابتداء يعتمد على معنى الآية أو إعرابها وهي الأكثر أو قراءاتها.

فمن اعتماده على معنى الآية قوله: (قالوا الآن جئت بالحق- ط) (البقرة/٧١) لأن التقدير: فطلبوها فوجدوها فذبوها. وقوله (فقلنا اضربوه ببعضها- ط) (البقرة/٧٣) لأن التقدير: فضربوه، فحيي، فليل لهم: كذلك يحيى الله الموتى. ومن اعتماده على إعراب الآية، قوله (العالمين- لا) (الفاحة/٢) لاتصال الصفة بالموصوف. وقوله (وما هم بمؤمنين- م) (البقرة/٨) لأن (بمؤمنين) منكر والجملة بعد منكر يتعلق به صفة.

ومن اعتماده على القراءات، قوله (الحميد- ط) (إبراهيم/١) لمن قرأ بالرفع على الابتداء، ومن خفض وصل على البدل. وقوله (والنهار- ط) (سورة النحل/١٢) لمن قرأ (والشمس) وما بعدها بالرفع، ومن نصب (والشمس والقمر) ورفع (النجوم) وقف على (القمر) ووقف الباقي على (بأمره).

والمؤلف في كتابه يعلل ويرجح ويوجه أحيانا، أما التعليل: فالأمثلة السابقة بعضها تبين ذلك، وأما الترجيح والتوجيه: فكقوله، (على حياة) (البقرة/٩٦) على تقدير: ومن الذين أشركوا قوم يود أحدهم، ومن وقف على (أشركوا) فتقديره: أحرص الناس على حياة، وأحرص من الذين أشركوا (يود) مستأنف، وإنما لم يدخل (من) في الناس ودخل في الذين أشركوا؛ لأن اليهود من الناس وليسوا من المشركين، مثاله الياقوت أفضل الحجارة وأفضل من الدياج، والأول أوضح. وكقوله: (نارا- ج) (البقرة/١٧) والوصل أولى لأن جواب (لما) منتظر لما فيها من معنى الشرط مع دخول فاء التعقيب فيها. وأحيانا لا يعلل ولا يوجه، بل يبين الرمز دون تعليل ولا توجيه، والأمثلة عليه كثيرة وخاصة في رمز (ط) منها: قوله (فتاب عليكم ط) (البقرة/٥٤) (والسلوى ط) (البقرة/٥٧) (ما رزقناكم ط) (البقرة/٥٧) (خطاياكم ط) (البقرة/٥٨) فكلها خالية من التعليل والتوجيه.

وقد يخرج من دائرة ما اصطلاح عليه من الرموز، من ذلك قوله (الرعاء) (القصص/٢٣) سكتة، لأن ما بعده منقطع لفظاً ومعنى، كأنه قال: فلم خرجتما؟ فقالنا تعريضا بالاستعانة (وأبونا شيخ كبير). وقوله (واعف عنا) (البقرة/٢٨٦) وقفة (واعفر لنا) كذلك (وارحمنا) كذلك، للتفصيل بين أنواع المقاصد، والاعتراف بأن أطماعنا غير واحد. فلم يضع المؤلف على هذه المواقف وغيرها رموزه التي أشار إليه في المقدمة، وأعتقد أن هذا خروج عن المصطلحات الموضوعة للوقوف عنده أو أن علامات الوقف في مثل هذه المواضع سقطت عند النساخ كوقف المعانقة (ثلاث نقاط فوق بعض) التي ثبتت في بعض الطبعات دون أخرى.^(١٦)

١.٢. حكم ما لا يجوز الوقف عليه عند السجاوندي

يجب أن نعلم أن ما ذكره علماء التجويد من اصطلاحات للوقف والابتداء كالوقف اللازم والواجب أو القبيح أو قولهم: لا يجوز الوقف عليه، كما عند السجاوندي، ليس مرادهم بهذه الاصطلاحات الوجوب الشرعي أو القبح الشرعي أو عدم الجواز الشرعي، لأن ذلك لا يكون إلا بأدلة شرعية، ولم يرد نصوص من الشرع في ذلك، تدل على لزوم الوقف أو وجوبه أو النهي عنه في موضع من مواضع القرآن الكريم.

قال ابن الجزري: "قول الأئمة لا يجوز الوقف على المضاف دون المضاف إليه ولا على الفعل دون الفاعل ولا على الفاعل دون المفعول ولا على المبتدأ دون الخبر ولا على نحو كان وأخواتها وإن وأخواتها دون أسمائها ولا على النعت دون المنعوت ولا على المعطوف عليه دون المعطوف ولا على القسم دون جوابه ولا على حرف دون ما دخل عليه إلى آخر ما ذكره وبسطوه من ذلك إنما يريدون بذلك الجواز الأدائي وهو الذي يحسن في القراءة ويروق في التلاوة، ولا يريدون بذلك أنه حرام ولا مكروه ولا ما يؤثم".^(١٧) وقال أيضا: "من الأوقاف ما يتأكد استحبابه لبيان المعنى المقصود وهو ما لو وصل طرفاه لأوهم معنى غير المراد وهذا هو الذي اصطلاح عليه السجاوندي لازم وعبر عنه بعضهم بالواجب وليس معناه الواجب عند الفقهاء يعاقب على تركه كما توهمه بعض الناس".^(١٨)

وقال الحصري (ت. ١٤٠١/١٩٨٠): "لا يوجد في القرآن الكريم وقف واجب شرعا بحيث يثاب القارئ على فعله، ويعاقب على تركه فلو كان في مكنة أحد أن يقرأ سورة كاملة في نفس واحد لجاز له ذلك من غير نكير". وقال أيضا: "وأما قول علماء الوقف: لا يجوز الوقف على موضع كذا فالمراد أنه لا يجوز صناعة وأداء لا شرعا، اللهم إلا إن كان هناك سبب يقتضى تحريم الوقف فحينئذ يكون الوقف حراما يَأْثَمُ القارئ بفعله، كأن يقصد الوقف على (وما من إله) وعلى (إني كفرت) ونحو ذلك من غير ضرورة تلجئه إلى الوقف كضيق نفس، أو غلبة عطاس، أو هجوم نوم أو نحو ذلك، فإن قصد الوقف وتعمده على ما ذكر وأمثاله من غير قصد للمعنى أثم وعوقب على هذا القصد، فإن قصد المعنى بأن أراد نفي الإله، أو الإخبار عن نفسه بالكفر كفر في الحال والعياذ بالله، ولا يعلم هذا إلا بقرينة تظهر منه، أو بالإخبار عن نفسه، فإذا لم يقصد الوقف، ولم يقصد المعنى، كأن وقف على هذا عفوًا أو ضرورة فلا إثم عليه ولا حرج، ولكن ينبغي للقارئ أن

^(١٦) محمد بن طيفور السجاوندي، علل الوقوف، تحقيق: محمد بن عبد الله (الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ٢٠٠٦)، ١٠١.

^(١٧) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢٣٠/١.

^(١٨) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢٣٢/١.

يكون حال قراءته يقظا ، متديرا في قراءته ، متفهما معاني الآيات حتى يتحرز من الوقف على ما يوهم ويوقع في الذم والحرَج".^(١٩)

إذا فهمنا ذلك، بقي أن نتساءل هل ما لا يجوز الوقف عليه عند السجاوندي، والذي يرمز له بحرف (لا) تدلّ كلها على القبح الاصطلاحي، أو عدم الجواز الاصطلاحي عند علماء التجويد أو أنها على مراتب مختلفة؟ الصحيح عند الباحث - حسب ما توصل إليه من خلال الاستقراء- أنّ ما لا يجوز الوقف عليه ليست على درجة واحدة عند المؤلف، وهذا الفهم نستخرجه من كلام السجاوندي نفسه، ومن كلام المحققين كذلك.

فمن كلامه قوله: وأهمّ هذا الفصل - يعني: فصل ما لا يجوز الوقف عليه- التحرّز عن الوقف على ما يقبح الابتداء بما بعده ولو تم، كقوله تعالى: {بعد الذي جاءك من العلم} (البقرة/١٢٠) لأنّ قوله (مالك) جواب قوله (ولئن اتبعت أهواءهم) فلو فصل عنه صار إخبارا مستأنفا مطلقا وخطؤه ظاهر، والقبح هنا في الوقف والابتداء بما بعده لا في مجرد الوقف.^(٢٠)

فهذه العبارة عند المؤلف تدل على أن ما لا يجوز الوقف عليه ليست على مرتبة واحدة. كذلك اعتماده في وضع رموز الوقف على المعنى، والاعراب، والمعاني ليست على درجة واحدة. كذلك تعلق الجمل بعضها ببعض في الاعراب ليست على درجة واحدة، فقد تتعلق بالجملة السابقة إعرابا لكنها لا تؤثر في المعنى عند الوقف وهذا الذي يصطلح عليه بعض علماء التجويد بالوقف الحسن.^(٢١)

ومما يدلّ على أنّ ما لا يجوز الوقف عليه عند المؤلف لا يدلّ كله على عدم الجواز الاصطلاحي أو القبح الاصطلاحي؛ مجيء رمز (لا) على رؤوس الآيات عنده، ومعلوم أنّ رؤوس الآيات ثبتت توقيفا وليست بالاجتهاد، وثبت في الحديث أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف على رؤوس الآي، كما يرويه أم سلمة رضي الله عنها: أنّه عليه الصلاة والسلام كان يقطع قراءته، يقول: {الحمد لله رب العالمين} (الفاتحة/١) ثم يقف، ثم يقول: {الرحمن الرحيم} (الفاتحة/٢) ثم يقف.^(٢٢) وأكثر العلماء يرون جواز الوقف على رؤوس الآي بل إنّ بعضهم يرون استحبابها وأنها سنة للرواية السابقة.^(٢٣)

ومن كلام المحققين قول ابن الجزري، قال: قول أئمة الوقف لا يوقف على كذا معناه أنّ لا يبتدأ بما بعده إذ كلما أجازوا الوقف عليه أجازوا الابتداء بما بعده. وقد أكثر السجاوندي من هذا القسم وبالع في كتابه (لا) والمعنى عنده لا تقف، وكثير منه يجوز الابتداء بما بعده وأكثره يجوز الوقف عليه وقد توهم من لا معرفة له من مقلدي السجاوندي أن منعه

^(١٩) الحصري، معالم الاهتداء إلى معرفة الوقوف والابتداء، ٩٤.

^(٢٠) السجاوندي، كتاب الوقف والابتداء، تحقيق: محسن هاشم درويش (الأردن: دار المنهاج، ٢٠٠١)، ١١٦.

^(٢١) الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ٢٨.

^(٢٢) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، إشراف ومراجعة: صالح بن عبد العزيز (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع،

١٤٢٠/١٩٩٩)، "الحروف والقراءات"، ٢٤ (رقم ٤٠٠١).

^(٢٣) الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ٣٣.

من الوقف على ذلك يقتضي أنّ الوقف عليه قبيح أي لا يحسن الوقف عليه ولا الابتداء بما بعده وليس كذلك، بل هو من الحسن يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده. (٢٤)

فالحاصل أنّ ما لا يجوز الوقف عليه عند المؤلف، بعضه مما يجوز الوقف عليه والابتداء بما بعده، وبعضه مما يجوز الوقف عليه ولا يجوز الابتداء بما بعده، وهو الوقف الحسن عند بعض علماء التجويد، وبعضها مما يقبح الوقف عليه وهو قليل جدا بالنسبة إلى النوعين السابقتين آنفاً، وهو مدار دراستنا واهتمامنا في هذا البحث.

٢.٢. الوقوف القبيحة في كتاب علل الوقوف

مقصود الباحث بالوقوف القبيحة عند السجاوندي، هي التي لا تجوز الوقف عليه إلا ضرورة كضيق نفس أو عطاس أو غيرهما، وليس كل ما لا يجوز الوقف عليه عند السجاوندي قبيحا كما بينه سابقا، لأنّ ما لا يجوز الوقف عليه عنده يتردد بين الجائر والحسن والقبيح. وبعد استقراء الكتاب والبحث فيه عن مواضع الوقوف القبيحة التي أشار إليها المؤلف حسب المعنى الذي حدده الباحث توصل - حسب اطلاعه - إلى أنّ عدد الوقوف القبيحة الواردة في الكتاب ستة مواضع، وسيقوم بعرضها مرتبة حسب ترتيب القرآن الكريم.

١. قوله تعالى: {أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهنّ وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهنّ وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون}. (البقرة/١٨٧)

المعنى الاجمالي للآية: "أباح الله لكم في ليالي شهر رمضان جماع نسائكم، هنّ ستر وحفظ لكم، وأنتم ستر وحفظ لهنّ بمخالفة ما حرّمه الله عليكم من مجامعة النساء بعد العشاء في ليالي الصيام - وكان ذلك في أول الإسلام- فتاب الله عليكم ووسّع لكم في الأمر، فالآن جامعوهنّ، واطلبوا ما قدّره الله لكم من الأولاد، وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم ضياء الصباح من سواد الليل؛ بظهور الفجر الصادق، ثم أتموا الصيام بالإمساك عن المفطرات إلى دخول الليل بغروب الشمس. ولا تجامعوا نساءكم أو تتعاطوا ما يفضي إلى جماعهنّ إذا كنتم معتكفين في المساجد؛ لأنّ هذا يفسد الاعتكاف: (وهو الإقامة في المسجد مدة معلومة بنية التقرب إلى الله تعالى)، تلك الأحكام التي شرعها الله لكم هي حدوده الفاصلة بين الحلال والحرام، فلا تقربوها حتى تقعوا في الحرام، بمثل هذا البيان الواضح يبين الله آياته وأحكامه للناس؛ كي يتقوه ويخشوه". (٢٥)

موضع الوقف القبيح: كلمة (عاكفون). (٢٦)

(٢٤) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢٣٤/١.

(٢٥) نخبة من العلماء، التفسير الميسر (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ٢٠١٩)، ٢٩.

(٢٦) السجاوندي، كتاب الوقوف والابتداء، ١٤١.

سبب قبح الوقف عليها: شدة تعلق الكلمة بالجملة الظرفية بعدها. ^(٢٧)

فلو وقفنا عليها اختياراً، لأصبح المعنى: النهي عن مباشرة الأزواج حال الاعتكاف في المسجد وفي غير المسجد، ويتولد من ذلك أن هذا الاعتكاف المشروع يكون في غير المسجد أيضاً وهو خلاف السنة. وأما إذا وصلناها بما بعدها يصبح المعنى: نهى المعتكفين عن المباشرة حال الاعتكاف في المسجد، وهذا هو المعنى الصحيح للآية.

قال الشوكاني: (ت. ١٢٥٠/١٨٣٤) "ولما كان المعتكف يلزم المسجد قيل له عاكف في المسجد، ومعتكف فيه، لأنه يحبس نفسه لهذه العبادة في المسجد، والاعتكاف في الشرع: ملازمة طاعة مخصوصة على شرط مخصوص، وقد وقع الإجماع على أنه ليس بواجب، وعلى أنه لا يكون إلا في مسجد". ^(٢٨)

٢. قوله تعالى: {وأسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ تأتيتهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً ويوم لا يسبتون لا تأتيتهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون} (الأعراف/١٦٣).

المعنى الإجمالي للآية: "واسأل - أيها الرسول - هؤلاء اليهود عن خبر أهل القرية التي كانت بقرب البحر، إذ يعتدي أهلها في يوم السبت على حرمة الله، حيث أمرهم أن يعظموا يوم السبت ولا يصيدوا فيه سمكاً، فابتلاهم الله وامتحانهم؛ فكانت حيتانهم تأتيتهم يوم السبت كثيرة ظاهرة على وجه البحر قريبة من الشاطئ، وإذا ذهب يوم السبت تذهب الحيتان في البحر، ولا يرون منها شيئاً، فكانوا يحتالون على حبسها في يوم السبت في حفائر، ويصطادونها بعده. وكما وصفنا لكم من الاختبار والابتلاء، بإظهار السمك على ظهر الماء في اليوم المحرم عليهم صيده فيه، وإخفائه عليهم في اليوم المحلل لهم فيه صيده، كذلك نختبرهم بسبب فسقهم عن طاعة الله وخروجهم عنها". ^(٢٩)

موضع الوقف القبيح: كلمة (لا يسبتون). ^(٣٠)

سبب قبح الوقف عليها: لأن العامل في الظرف (لا تأتيتهم)، أي: لا تأتيتهم الحيتان يوم لا يسبتون. ^(٣١)

فلو وصلناها بما قبلها ووقفنا عليها لأصبح المعنى: تأتيتهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً وتأتيتهم يوم لا يسبتون شرعاً، وهو مخالف لمعنى الآية الصحيحة كما مر معنا في المعنى الإجمالي.

٣. قوله تعالى: {أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون} (النحل/٢١).

المعنى الإجمالي: "هم جميعاً جمادات لا حياة فيها ولا تشعر بالوقت الذي يبعث الله فيه عابديها، وهي معهم ليلقى بهم جميعاً في النار يوم القيامة". ^(٣٢)

^(٢٧) السجاوندي، كتاب الوقف والابتداء، ١٤١.

^(٢٨) محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٧)، ١٢١.

^(٢٩) نخبة من العلماء، التفسير الميسر، ١٧١.

^(٣٠) السجاوندي، كتاب الوقف والابتداء، ٢١١.

^(٣١) السجاوندي، كتاب الوقف والابتداء، ٢١١.

^(٣٢) نخبة من العلماء، التفسير الميسر، ٢٦٩.

موضع الوقف القبيح: جملة (وما يشعرون).^(٣٣)

سبب قبح الوقف عليها: شدة تعلقها بما بعدها، لأنَّ (أَيَّانَ) ظرف منصوب بـ(يشعرون).^(٣٤)

فلو وصلناها بما قبلها ووقفنا عليها لأصبح معنى الآية: أموات غير أحياء وما يشعرون أنَّهم كذلك وهو خطأ، والصحيح: وما يشعرون متى يبعثون، فالمقصود نفي تعلق شعورهم بوقت بعثتهم.

٤. قوله تعالى: {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ} (الأنبياء/٢٨).

المعنى الإجمالي للآية: "وما من أعمال الملائكة عمل سابق أو لاحق إلا يعلمه الله سبحانه وتعالى، ويحصى عليهم، ولا يتقدمون بالشفاعة إلا لمن ارتضى الله شفاعتهم له، وهم من خوف الله حذرون من مخالفة أمره ونهيه".^(٣٥)

موضع الوقف القبيح: جملة (ولا يشفعون).^(٣٦)

سبب قبح الوقف عليها: لأنَّ الجملة بعدها متعلق بها وهو استثناء.^(٣٧)

فلو وقفنا عليها لأصبح معناها: نفي الشفاعة عن جميع الملائكة، والصحيح إثباتها لمن ارتضاه الله منهم لها.

٥. قوله تعالى: {رَجَالٌ لَا تُلْهِيمُهُمْ تِجَارَةً وَلَا يَبِيعُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ} (النور/٣٧).

المعنى الإجمالي للآية: "رجال لا تشغلهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة لمستحقيها، يخافون يوم القيامة الذي تتقلب فيه القلوب بين الرجاء في النجاة والخوف من الهلاك، وتتقلب فيه الأبصار تنظر إلى أي مصير تكون".^(٣٨)

موضع الوقف القبيح: كلمة (رجال).^(٣٩)

سبب قبح الوقف عليها: تعلقها بالجملة التي بعدها إلا عند من وصلها بالآية السابقة ووقف عليها، فعند ذلك يكون من الوقف الحسن.^(٤٠)

ولو وُقف على كلمة (رجال) مجردا عما قبلها أو بعدها، فإنها لا تُظهر معنى مفيدا، أما لو وصل بما قبلها على أنها فاعل، أو بما بعدها على أنه صفة فعندئذ تفيد معنا صحيحا.

(٣٣) السجاوندي، كتاب الوقف والابتداء، ٢٥٦.

(٣٤) الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، ٤٣٠.

(٣٥) نخبة من العلماء، التفسير الميسر، ٣٢٤.

(٣٦) السجاوندي، كتاب الوقف والابتداء، ٢٨٥.

(٣٧) السجاوندي، كتاب الوقف والابتداء، ٢٨٥.

(٣٨) نخبة من العلماء، التفسير الميسر، ٣٥٥.

(٣٩) السجاوندي، كتاب الوقف والابتداء، ٣٠٢.

(٤٠) السجاوندي، كتاب الوقف والابتداء، ٣٠٢.

٦. قوله تعالى: {ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم} (فاطر/٢).

المعنى الإجمالي للآية: "ما يفتح الله للناس من رزق ومطر وصحة وعلم وغير ذلك من النعم، فلا أحد يقدر أن يمسك هذه الرحمة، وما يمسك منها فلا أحد يستطيع أن يرسلها بعده سبحانه وتعالى، وهو العزيز القاهر لكل شيء، الحكيم الذي يرسل الرحمة ويمسكها وفق حكمته".^(٤١)

موضع الوقف القبيح: جملة (وما يمسك).^(٤٢)

سبب قبح الوقف عليها: لأنها شرط، جوابه (فلا مرسل له).^(٤٣)

معنى الآية عند قطعها عن جواب شرطها تكون ناقصة وغير مفهومة، وعند وصلها بجوابها تتضح، فتكون المعنى كما مر معنا في المعنى الإجمالي.

الخاتمة:

بعد البحث في موضوع المقالة والجولة فيها توصل الباحث إلى ما يلي:

١. ما لا وقف عليه عند السجاوندي ليس المقصود منه عدم الجواز الشرعي، التي يترتب عليها الذنوب والعقاب، بل هو من عدم الجواز الأدائي، أو الاصطلاحي عند علماء التجويد.
٢. ما لا وقف عليه عند السجاوندي ليست على درجة واحدة، منها ما هو من قبيل الوقوف الحسنة، وهي كثيرة عنده، كالوقف على رؤوس الآيات، أو الوقف على ما ليس برأس آية لكن يحسن الوقف عليه، والابتداء بما بعده أو قبله، ومنها ما هو من الوقوف القبيحة وهي قليلة جدا.
٣. اعتبار الوقوف عند المؤلف، قد تكون من جهة المعنى أو الاعراب أو من جهتهما معا كما مثلنا لها جميعا في البحث، ومن ذلك تنوعت الوقوف وتباينت.
٤. مواضع الوقوف القبيحة عند السجاوندي ستة -حسب ما وقف عليها الباحث- وذلك لأن الباحث لم يعتبر رؤوس الآيات، وإن كان المؤلف قد أكثر على وضع رمز (لا) عليها، لأنها كما أشار الباحث في البحث أن رؤوس الآيات ثبتت توقيفا، فلا يتصور الوقف على ما ثبت بذلك قبيحا.

Kaynakça

Curcânî, Ali b. Muhammed. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk Minşâvî. Mısır: Dâru'l-Fadîle, ts. Dâni, Osman b. Said. *el-Muktefâ fî'l-vakfî ve'l-ibtidâ*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1987.

^(٤١) نخبة من العلماء، التفسير الميسر، ٤٣٤.

^(٤٢) السجاوندي، كتاب الوقف والابتداء، ٣٥١.

^(٤٣) السجاوندي، كتاب الوقف والابتداء، ٣٥١.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Riyad: Darüs-Selam, 1. Basım, 1999.
- Feyrûzabâdî, Mecduddin Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Husarî, Mahmûd Halîl. *Meâlimu'l-ihidâ ilâ ma'rifeti'l-vukûfi ve'l-ibtidâ*. Kahira: Mektebetu's-Sünne, 1. Basım, 2002.
- Hüzelî, Ebû'l-Kâsım Yusuf. *el-Kâmil fi'l-kurâati'l-aşr ve'l-erbeîne'z-zâideti aleyhâ*. thk. Cemal b. Seyyid. b.y. Müessesetu semâ li'n-Neşr ve't-Tevz'î', 1. Basım, 2007.
- İbn Faris, Ahmed b. Zekeriyâ Ebû'l-Hasen. *Mu'cem mekâyisi'l-Luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y. Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1979.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Ahmed Şâkir v.dğr. Cezayir: ed-Darü'l-Alamiyye, 1. Basım, 2017.
- İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mekram. *Lisânu'l-Arab*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sabr, 2. Basım, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Yusuf. *en-Neşr fî'l-kurâati'l-aşr*. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 2006.
- Mersafî, Abdulfettâh Seyyid Acemî. *Hidâyetu'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-Bârî*. el-Medînetu'l-Munevvera: Mektebetu Tayyibe, 2. Basım, ts.
- Nuhbatun Minel'ulema. *et-Tefsîrül-müyesser*. el-Medînetu'l-Munevvera: Vizaretü's-Şuuni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşad, 6. Basım, 2019.
- Oeudraogo, Souleymane. *Vakf-ı Lâzım ve Vakf-ı Kabîhleri Bilmenin Kuran Tefsirine Etkisi İmam Secâvendî'nin el-Vakf ve'l-İbtidâ adlı Kitabı Örneği*. Gaziantep: Gaziantep üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Secâvendî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr el-Gaznevî. *İlelu'l-vukûf*. thk. Muhammed b. Abdullah el-İdî. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2. Basım, 2006.
- Secâvendî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr el-Gaznevî. *Kitâbu'l-Vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Muhsin Hâşim Dervîş. Ummân: Dâru'l-Menâhic, 1. Basım, 2001.
- Sem'ânî, Mansûr. *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Ebu Temim Yasir. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan Lin-Neşr, 1. Basım, 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 2007.
- Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed. *Menâru'l-hudâ fî beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Zubîdî, Muhammed Murteâ'l-Huseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. 1 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-İrşad ve'l-enbâ, 1965.
- Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *et-Tuhfe es-Seniyye bi-şerhi'l-Mukaddime el-Âcurrûmiyye*. Katar: Katar Vakıflar ve İslami İşler Bakanlığı, 2007.

المصادر والمراجع:

- ابن الجزري، محمد بن محمد. *النشر في القراءات العشر*. تصحيح ومراجعة. علي محمد الضباع. مجلد ١. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ٢٠٠٦، ١.
- ابن فارس، أحمد بن فارس. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق. عبد السلام محمد هارون. مجلد ٦. د.م. دار الفكر، ١٩٧٩.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم. إسماعيل بن عمر. تحقيق. أحمد محمد شاكر وآخرون. الجزائر: الدار العالمية للنشر والتجليد، الطبعة ٢٠١٧، ١.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. مجلد ٩. بيروت: دار صابر، د.ت.

أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود، إشراف ومراجعة. صالح بن عبد العزيز. الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة ١، ١٩٩٩.

الأشموني، أحمد بن عبد الكريم. منار الهدى في بيان الوقف والابتداء. تعليق. شريف أبو العلا العدوي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ٢٠٠٢.

الحصري، محمود خليل. معالم الاهتداء إلى معرفة الوقف والابتداء. القاهرة: مكتبة السنة، الطبعة ١، ٢٠٠٢.

الداني، عثمان بن سعيد. المكتفي في الوقف والابتداء. تحقيق. يوسف عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة ٢، ١٩٨٧.

الزبيدي، السيد محمد مرتضى. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق. عبد السلام أحمد فراج. مجلد ١. الكويت: وزارة الارشاد والانباء، ١٩٦٥.

السجاوندي، محمد بن طيفور، علل الوقوف. تحقيق. محمد بن عبد الله، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة ٢، ٢٠٠٦.

السجاوندي، محمد بن طيفور. كتاب الوقف والابتداء. تحقيق. محسن هاشم درويش. الأردن: دار المنهاج، الطبعة ١، ٢٠٠١.

السمعاني، تفسير القرآن. منصور بن محمد. تحقيق. أبي تميم ياسر بن إبراهيم. مجلد ٢. الرياض: دار الوطن للنشر، الطبعة ١، ١٩٩٧.

الشريف الجرجاني، علي بن محمد. معجم التعريفات. تحقيق. محمد صديق المنشاوي. مصر: دار الفضيلة، د.ت.

الشوكاني، محمد بن علي. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير. بيروت: دار المعرفة، الطبعة ٤، ٢٠٠٧.

الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. تحقيق. مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة ٨، ٢٠٠٥.

المرصفي، عبد الفتاح السيد عجمي. هداية القاري إلى تجويد كلام الباري. المدينة المنورة: مكتبة طيبة، الطبعة ٢، د.ت.

نخبة من العلماء. التفسير الميسر. المدينة المنورة: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والارشاد، الطبعة ٦، ٢٠١٩.

الهدلي، يوسف بن علي. الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها. تحقيق. جمال بن السيد بن رفاعي الشايب. د.م. مؤسسة سما للنشر والتوزيع، الطبعة ١، ٢٠٠٧.

ويدراوغو، سليمان. معرفة الوقوف اللازمة والقبيحة وأثرها في تفسير القرآن كتاب الوقف والابتداء للسجاوندي أنموذجا. غازي عنتاب: جامعة غازي عنتاب، قسم العلوم الاجتماعية، رسالة ماستر، ٢٠١٩.

محمد محي الدين عبد الحميد. التحفة السنّية بشرح المقدمة الآجرومية. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٧.

Neo-Necdiyye ve Anarşizm: Siyasi Otorite, Bireysel Özgürlük ve Toplumsal Düzen Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz

Neo-Najdism and Anarchism: A Comparative Analysis on Political Authority, Individual Freedom, and Social Order

Emrah UZUN*

Öz

Bu çalışma, anarşist düşünce ile Neo-Necdî hareketin merkezi otorite, bireysel özgürlük ve toplumsal düzenin organizasyonuna dair geliştirdikleri yaklaşımları karşılaştırmalı bir bakış açısıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Neo-Necdî hareket, İslam'ın özgün ve saf yorumuna dayanarak siyasal ve toplumsal yapının şariat temelinde yeniden inşasını savunur. Bu çerçevede, meşru otoritenin yalnızca ilahi iradeye dayanabileceğini ileri sürerken, seküler yönetim biçimlerini ve modern ulus-devlet sistemini gayrimeşru sayar. Anarşizm ise devletin, merkeziyetçiliğin ve hiyerarşik tüm yapıların doğası gereği baskıcı olduğunu öne sürer ve bireysel özgürlüğü siyasal sistemin merkezine yerleştirir.

Çalışma, her iki ideolojinin otoriteye karşı geliştirdikleri eleştirilerin ortak noktalarını belirlemekle birlikte, alternatif toplum modelleri bağlamında aralarındaki temel farkları da açığa çıkarır. Neo-Necdîlik kutsal temelli, yukarıdan aşağıya işleyen bir toplumsal düzen önerirken; anarşizm, yatay ilişkiler, gönüllülük ve doğrudan katılıma dayanan adem-i merkeziyetçi bir yapı inşa etmeye çalışır. Her iki düşünce de modern siyasal otoriteleri sorgular, ancak bu sorgulamayı farklı normatif ve epistemolojik temellere dayandırır. Bu yönüyle çalışma, anti-otoriter ideolojiler üzerine yapılan literatüre katkı sunar; aynı zamanda günümüz siyasal yapılarının dönüşümüne dair yeni analiz olanakları sağlayarak, gelecekteki araştırmalara kavramsal bir zemin hazırlar.

Anahtar Kelimeler: Neo-Necdî, Anarşizm, Otorite, Bireysel Özgürlük, Toplum Düzen

Abstract

This study aims to examine, from a comparative perspective, the approaches developed by anarchist thought and the Neo-Najdi movement regarding central authority, individual freedom, and the organization of social order. The Neo-Najdi movement, grounded in an authentic and pure interpretation of Islam, advocates the reconstruction of political and social structures on the basis of Sharia. In this framework, it asserts that legitimate authority can only be derived from divine will, while it considers secular forms of governance and the modern nation-state system illegitimate. Anarchism, on the other hand, maintains that the state, centralization, and all hierarchical structures are inherently oppressive, and places individual freedom at the very center of the political system. On the other hand, anarchism argues that the state, centralization, and all hierarchical structures are inherently oppressive, and it emphasizes individual freedom as the core value of the political system.

This study both identifies the commonalities in the critiques of authority developed by the two ideologies and reveals the fundamental differences between them in terms of their proposed models for an alternative society. Neo-Najdism proposes a sacred-based, top-down social order, whereas anarchism seeks to construct a decentralized structure grounded in horizontal relations, voluntarism, and direct

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, emrahuzn7@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3802-8397, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 25/03/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 19/06/2025, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2025.

participation. Although both ideologies challenge modern political authorities, they do so on different normative and epistemological grounds. In this respect, the study contributes to the literature on anti-authoritarian ideologies and offers new analytical possibilities for understanding the transformation of contemporary political structures, thereby providing a conceptual foundation for future research.

Keywords: Neo-Najdism, Anarchism, Authority, Individual Freedom, Social Order

Giriş

Dini köktencilik ile politik radikalizmin kesişim alanları, çağdaş siyaset teorisi ve ideoloji araştırmaları bağlamında giderek daha fazla dikkat çeken bir mesele haline gelmiştir. Bu bağlamda, İslam'ın saf ve özgün haline dönüşünü savunan Neo-Necdî hareket ile her türlü merkezi otoriteyi ve hiyerarşik yapılanmayı reddeden anarşizm, ilk bakışta oldukça farklı referans sistemlerine ve tarihsel köklere sahip görünseler de, otoritenin meşruiyetine duydukları derin yapısal güvensizlik bakımından çarpıcı bir ortak zemin paylaşmaktadır. Her iki düşünce biçimi de, modern ulus-devletin merkezîyetçi yapısına, temsilî demokrasiye ve kurumsallaşmış iktidar biçimlerine yönelik radikal eleştiriler geliştirmektedir. Bu ortak karşı çıkış, farklı normatif temellere dayanmasına rağmen, anti-otoriter ideolojiler arasında kavramsal geçişkenlik potansiyelini ortaya koymaktadır.

Neo-Necdî düşünce ya da bir başka ifadeyle, radikal Selefi hareketlerin çağdaş yorumu–dini temelli bir siyasal düzenin zorunluluğunu savunur. Bu yaklaşım, şeriat dışı tüm otorite biçimlerini reddeder ve seküler yönetimleri gayrimeşru sayar. Hareketin kökeni, 18. yüzyılda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın öğretilerine dayanmaktadır. Zamanla bu çizgi, özellikle 21. yüzyılda Ortadoğu'da yaşanan siyasal krizler bağlamında radikalleşerek, Neo-Necdîlik adı altında militan Selefi grupların ideolojik zeminini oluşturmuştur.

Buna karşılık anarşizm, Pierre-Joseph Proudhon, Mikhail Bakunin ve Peter Kropotkin gibi düşünürlerin katkılarıyla 19. yüzyılda sistematik bir düşünce formu kazanmıştır. Devletin doğası gereği baskıcı olduğunu savunan anarşist düşünce, bireysel özgürlüğü ve ademimerkeziyetçi toplumsal yapıları önceleyen alternatif siyasal düzenler önermiştir. Bu bağlamda anarşizm, bireyin özerkliğini temel alan, gönüllülüğe ve eşitliğe dayalı bir toplum tahayyülü geliştirmiştir.

Bu çalışma, Neo-Necdîlik ve anarşizmin sadece farklılaştığı noktaları değil, aynı zamanda otorite karşıtı söylem, merkezîyetçilik eleştirisi ve alternatif toplum arayışı gibi kesişim alanlarını da inceleyerek, daha derinlikli bir karşılaştırma yapmayı hedeflemektedir. Her iki ideoloji de modern siyasi otoriteyi yalnızca eleştirmekle kalmaz; yerine ikame edilmesi gereken alternatif normatif düzenler de önerir. Ancak bu önerilerin dayandığı ahlaki, epistemolojik ve siyasal zeminin farklılığı, karşılaştırmayı hem anlamlı hem de açıklayıcı kılmaktadır.

Bu bağlamda çalışma, Neo-Necdîlik ile anarşizmi üç tematik eksen üzerinden karşılaştırmayı amaçlamaktadır:

- (1) siyasi otorite anlayışı,
- (2) bireysel özgürlük yaklaşımı,
- (3) toplumsal düzen ve alternatif model önerileri.

Bu analiz, literatürde oldukça sınırlı sayıda örneği bulunan bu iki düşünce biçimi arasındaki karşılaştırmalı çalışmalara yeni bir katkı sunmayı ve anti-otoriter düşünce geleneklerine dair kavramsal bir çerçeve geliştirmeyi amaçlamaktadır.

Çalışma, nitel yöntemle yapılandırılmış karşılaştırmalı analiz modeliyle yürütülmektedir. Analiz çerçevesi, yukarıda belirtilen üç tematik eksen doğrultusunda şekillendirilmiş ve hem birincil hem de ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır. Neo-Necdîlik bağlamında Kitâbü't-Tevhîd gibi klasik metinler ile Cole Bunzel, Henri Lauzière, Emad Hamdeh ve Julten Abdelhalim gibi çağdaş yazarların çalışmaları; anarşizm bağlamında ise Proudhon, Bakunin, Kropotkin gibi klasik teorisyenlerin metinleri ile David Graeber, Ruth Kinna ve Saul Newman gibi çağdaş katkılar analiz edilmiştir. Bu yöntem, her iki ideolojinin hem kuramsal derinliğini hem de eleştirel kapasitelerini karşılaştırmalı biçimde değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır

1. Yöntem

Bu çalışma, karşılaştırmalı analiz yöntemi çerçevesinde yapılandırılmıştır. Amaç, Neo-Necdî hareketi ile anarşist düşüncüyü üç temel eksen üzerinden sistematik biçimde karşılaştırarak; farklı normatif ve epistemolojik temellere dayanan bu iki anti-otoriter ideolojinin siyasi otorite, bireysel özgürlük ve toplumsal düzen kavrayışlarını açıklığa kavuşturmadır. Bu karşılaştırma, hem tarihsel-kavramsal kökenler hem de ideolojik sonuçlar açısından benzerlikleri ve farkları ortaya koymak üzere analitik bir çerçevede tasarlanmıştır.

Çalışmada kullanılan veriler, nitel analiz kapsamında hem birincil hem ikincil kaynaklara dayanmaktadır. Neo-Necdî hareket açısından başlıca birincil kaynak olarak Kitâbü't-Tevhîd gibi erken dönem Selefi metinler; ikincil kaynak olarak ise Cole Bunzel, Henri Lauzière, Emad Hamdeh, Stéphane Lacroix ve Julten Abdelhalim gibi araştırmacıların eserleri değerlendirilmiştir. Anarşizm tarafında ise klasik teorisyenler (Proudhon, Bakunin, Kropotkin) ile çağdaş yaklaşımları temsil eden Ruth Kinna, Noam Chomsky, David Graeber gibi yazarların çalışmaları esas alınmıştır. Karşılaştırma süreci, ideolojik yapıların kuramsal derinliğine sadık kalınarak ve doğrudan alıntılar ile desteklenerek gerçekleştirilmiştir. Analiz çerçevesi, kavramsal temsiliyeti yüksek olan üç tematik eksen etrafında şekillendirilmiştir:

Siyasi otorite anlayışı: İktidarın meşruiyet kaynağı ve otoritenin sınırları,

Bireysel özgürlük yaklaşımı: Özgürlük kavramının tanımı, sınırları ve bireyin konumu,

Toplumsal düzen önerisi: İdeal toplum modeli, norm üretimi ve yönetim anlayışı.

Bu tematik yapı, ideolojilerin yalnızca teorik değil, aynı zamanda pratik yansımaları açısından da karşılaştırılmasına olanak sağlamıştır. Üç ayrı karşılaştırma tablosu ve bir genel özet tablosu aracılığıyla, okuyucunun benzerlikler ve farklar arasında net bir analitik okuma yapması hedeflenmiştir.

Bununla birlikte, karşılaştırmalı analiz yönteminin bazı sınırlılıkları bulunduğu da göz önünde bulundurulmuştur. Her iki ideoloji kendi içinde çok çeşitli alt yönelimlere sahip olup, bu çalışmada temsil edilen örnekler her zaman tüm varyantları kapsamayabilir. Özellikle indirgemecilik riski, ideolojilerin bağlamsal çeşitliliğini ve içsel çelişkilerini yeterince yansıtamama ihtimalini barındırmaktadır. Ayrıca, dini ve seküler referanslarla şekillenen düşünce biçimlerinin aynı analitik zemine çekilmesi, kavramsal düzeyde normatif gerilimlere neden olabilir. Bu bağlamda yapılan karşılaştırmaların, mutlak bir temsil değil, sınırlı ama kavramsal açıdan işlevsel bir analitik çerçeve sunduğu unutulmamalıdır.

2. Neo-Necdî Hareketinin Kökenleri ve Evrimi

2.1 18. Yüzyılda Muhammed bin Abdülvehhâb ve Necd Hareketi

Neo-Necdî hareketinin temelleri, 18. yüzyılda Suudi Arabistan'ın Necd bölgesinde ortaya çıkan ve İslam'ın özgün haliyle yeniden yaşanmasını amaçlayan Vehhâbîlik akımına dayanmaktadır. Bu hareketin öncüsü olan Muhammed bin Abdülvehhâb (1703–1792), tevhid (Allah'ın birliği) anlayışını yalnızca bir inanç meselesi olarak değil, aynı zamanda toplumsal, siyasal ve hukuki düzenin de esas dayanağı olarak kabul etmiştir.¹ Abdülvehhâb'ın yaklaşımı, halk arasında yaygın olan türbe ziyaretleri, kabir başında dua etme, şeyhlerin aracılığına sığınma gibi uygulamaları şirk olarak değerlendirecek bu pratikleri kökten reddetmesiyle öne çıkar. Bu bakış açısı, dönemin Osmanlı İslam yorumuyla ciddi bir karşıtlık oluşturmuş ve mezhebi bir tartışmanın ötesinde siyasal bir iddiaya dönüşmüştür.

Zamanla Vehhâbîlik, Suud ailesiyle kurulan stratejik ittifak sonucunda sadece dini değil, aynı zamanda siyasi bir hareket haline gelmiştir. Bu ittifak neticesinde Vehhâbîlik, Suudi Arabistan'ın devlet dini doktrini olarak kurumsallaşmış; böylece bir mezhep yorumu, bir devletin siyasal yapısına yön veren otorite anlayışının temeli haline gelmiştir.² Neo-Necdî düşüncenin kökleri, bu teolojik-siyasal dönüşümün ürünü olan bu tarihsel mirasta aranmalıdır.

Vehhâbîlik, yalnızca bir itikadî reform hareketi olmanın ötesine geçmiş; siyasal amaçlar doğrultusunda kullanılan etkili bir araç haline gelmiştir. Özellikle Necd bölgesinden başlayarak Arabistan Yarımadası'na yayılan bu doktrin, zamanla hem dinî otoritenin yeniden inşasında hem de siyasal egemenliğin meşrulaştırılmasında işlevsel bir rol üstlenmiştir.

2.2 20. ve 21. Yüzyılda Neo-Necdî Kavramı

Neo-Necdî terimi, klasik Vehhâbîlikten farklı olarak, 20. ve 21. yüzyıldaki Selefi-cihatçı eğilimleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu hareketler, modern ulus-devletleri ve Batılı kurumları gayrimeşru kabul ederek, yalnızca şeriatla yönetilen bir siyasal düzeni meşru görmektedir.³ Bu nedenle Neo-Necdîlik, yalnızca dinî bir reform değil, aynı zamanda mevcut siyasal yapıya yönelik radikal bir reddiye niteliği taşır. Afganistan, Irak, Suriye ve Yemen gibi çatışma bölgelerinde aktif hale gelen radikal Selefi gruplar, bu anlayışı benimseyerek geniş çapta yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.

Emad Hamdeh, bu grupların geleneksel İslam otoritelerine karşı geliştirdikleri eleştirilerin merkezinde, kendi yorumlarını tek ve hakiki din anlayışı olarak sunmalarının yattığını ifade eder.⁴ Neo-Necdîlik bu yönüyle sadece teolojik bir yeniden inşa değil, aynı zamanda bilgi üretimi (epistemoloji) düzeyinde de bir kopuşu temsil eder. Bu hareket, yalnızca dini değil; bilgi, yönetim ve temsil konularında da devrimci iddialar taşır.

¹ Stéphane Lacroix, *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), 22–26.

² Stéphane Lacroix, “Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism”, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, ed. Roel Meijer (New York: Columbia University Press, 2009), 58–84.

³ Thomas Hegghammer, “The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad”, *International Security* 35/3 (2010): 53–94.

⁴ Emad Hamdeh, *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 88–95.

2.3 Selefi Düşünce ile İlişkisi

Neo-Necdî hareketi, Selefi düşünce geleneği içinde şekillenmiş olsa da, klasik Selefi anlayıştan ciddi şekilde ayrılan bir çizgiye sahiptir. Geleneksel Seleflik, İslam'ın ilk üç neslini idealize eden, modern siyasi otoritelere karşı doğrudan bir isyana başvurmayan, daha çok içtihat ve takvaya dayalı bir yaklaşımdır. Bu gelenekte, fitne çıkmaması adına mevcut siyasi otoriteye karşı başkaldırmak caiz görülmez. Buna karşın Neo-Necdî düşünce, bu itidalli çizgiyi aşarak, şeriatla yönetilmeyen tüm siyasi yapıların gayrimeşru olduğunu ilan eder ve bu yapılarla aktif mücadeleyi meşru görür.⁵

Neo-Necdîler, dinî otoritenin yalnızca Allah'a ait olduğu prensibinden yola çıkarak, seküler anayasal düzenleri şirkle eşdeğer tutar. Bu noktada, siyasi otoriteye itaat gibi geleneksel Selefi ilkeler yerine, cihat anlayışının ön plana çıkarıldığı ve yönetim meşruiyetinin yalnızca şeriata dayandığı daha militan bir yaklaşım benimsenir. Böylece Seleflik içindeki iç ayrışmalar, Neo-Necdî hareketin, El-Kaide ve IŞİD gibi yapıların fikrî arka planını besleyen damar haline gelmesine yol açar. Bu radikalleşme, sadece siyasi yönelimleri değil, bilgi üretimi ve dinî yorumlama biçimlerini de kökten etkiler ve Selefi düşünce içindeki kopuşun derinliğini gözler önüne serer.

3. Anarşizmin Kökenleri ve Farklı Düşünsel Akımları

3.1 19. Yüzyılda Klasik Anarşizm (Bakunin, Proudhon, Kropotkin)

Anarşist düşüncenin felsefi temelleri 19. yüzyılda Pierre-Joseph Proudhon, Mikhail Bakunin ve Peter Kropotkin gibi düşünürler tarafından atılmıştır. Proudhon, *What is Property?* (1840) adlı eserinde mülkiyetin haksız ve keyfi bir güç aracı olduğunu savunmuş, "Mülkiyet hırsızlıktır" sözüyle tanınmıştır.⁶ Ona göre, toplumun ekonomik ve siyasal adalet temelinde yeniden örgütlenmesi için devlet otoritesinin dağıtılması gereklidir.

Bakunin ise otoriteye karşı daha sert bir tutum sergileyerek, devletin ve dinin tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini savunmuş, özgürlüğün ancak devletsiz bir toplumda mümkün olduğunu ileri sürmüştür.⁷ Bakunin'e göre, bireyler ancak otoritenin her türünden arındırılmış bir düzende gerçek anlamda özgürleşebilir.

Kropotkin ise doğa bilimlerinden ve evrim kuramından etkilenecek, iş birliği ve karşılıklı yardımlaşma temelinde bir toplum önerisinde bulunmuş; anarşist komünizmin en güçlü teorisyenlerinden biri haline gelmiştir. Ona göre, toplumsal düzen ancak merkezi olmayan, gönüllü birlikteliklere dayalı bir şekilde sürdürülebilir.⁸ Bu üç düşünürün ortak yönü, bireyin ahlaki sorumluluğu, toplumsal eşitlik ve iktidarın desantralizasyonu gibi ilkeleri bir araya getirerek alternatif bir siyasal düzenin mümkün olabileceğini savunmalarıdır.

3.2 Günümüz Anarşist Yaklaşımları (Liberter Sosyalizm, Bireyci Anarşizm vb.)

Modern anarşist düşünce, klasik anarşizmin 19. yüzyıldaki devlet karşıtlığı ve mülkiyet eleştirisine dayanan temel ilkelerini korumakla birlikte, 20. yüzyılın ortalarından itibaren çok

⁵ Cole Bunzel, *The Kingdom and the Caliphate: Duel of Islamic Legitimacies* (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2016), 7–10.

⁶ Pierre-Joseph Proudhon, *What is Property?* (New York: Dover Publications, 1995 [1840]), 1–15.

⁷ Mikhail Bakunin, *God and the State* (New York: Dover Publications, 1970 [1871]), 10–20.

⁸ Ruth Kinna, *Anarchism: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld, 2009), 53–60.

daha çeşitli bir teorik ve pratik yelpazeye yayılmıştır. Bu çeşitlenme, anarşist kuramın yalnızca iktidar karşıtlığıyla sınırlı kalmadığını; ekonomi, çevre, dijital teknoloji ve kimlik politikaları gibi alanlara da nüfuz ettiğini göstermektedir.⁹

Bu bağlamda liberter sosyalizm, ekonomik eşitsizlikleri ortadan kaldırmak ve toplumsal adaleti sağlamak amacıyla merkeziyetsiz, kolektif üretim ve dağıtım modellerini savunur. Noam Chomsky, bu yaklaşımı çağdaş dil felsefesiyle harmanlayarak anarşist düşüncenin entelektüel meşruiyetini güçlendirmiştir.¹⁰ Bireyci anarşizm ise bireyin ahlaki sorumluluğunu ve özerkliğini her türlü kolektif yapıdan üstün gören bir yaklaşımı temsil eder. Devletin tüm biçimlerini reddederken, bireyin kendi yaşamı üzerinde mutlak denetimini savunur.¹¹

Ekolojik anarşizm, özellikle Murray Bookchin'in sosyal ekoloji yaklaşımı çerçevesinde gelişmiş; çevresel yıkımın kökenini hiyerarşik toplum yapılarında aramıştır.¹² Bookchin, doğayla uyumlu bir yaşamın ancak adem-i merkeziyetçi ve eşitlikçi yerel topluluklarla mümkün olabileceğini ileri sürer. Siber anarşizm ise dijital çağın doğurduğu gözetim, algoritmik denetim ve bilgi tekellerine karşı dijital özerklik, veri özgürlüğü ve ağ temelli direniş pratikleri geliştirmeyi hedefler.¹³

Postmodern anarşizm, klasik anarşist varsayımları Foucault, Deleuze ve Derrida gibi düşünürlerin izinde yeniden yorumlayarak, kimlik, temsil ve aidiyet meselelerine çoğulcu, geçici ve yatay ittifaklar temelinde yanıt arar.¹⁴ Bu çerçevede anarşizm, modern iktidar yapılarını yıkmakla kalmaz, aynı zamanda yeni bir siyasal tahayyül üretme kapasitesine sahip bir eleştirel pozisyon haline gelir.

Bu eğilimler, David Graeber tarafından “inşa edici anarşizm” başlığı altında yeniden anlamlandırılmış ve anarşizmin yalnızca karşı çıkmaya değil, aynı zamanda alternatif örgütlenme biçimleri yaratmaya odaklandığı vurgulanmıştır.¹⁵ Özellikle David Graeber'in çalışmaları, bu eğilimleri birleştirerek, modern anarşizmin yalnızca karşı çıkmaya değil, aynı zamanda alternatifler üretmeye dayandığını vurgulamaktadır.¹⁶

Kuzey Suriye özyönetim deneyimi ya da Zapatistaların Chiapas'taki yerel doğrudan demokrasi uygulamaları, örnek olarak gösterebilir. Bu örneklerin ilgili uygulamaların modern anarşizmin pratik uygulamaları olduğu manası taşımamaktadır. Nitekim özellikle Kuzey Suriye bölgesindeki yapılanmalar silahlı güçlerin hiyerarşinin en üst basamağında örgütlenerek inşa edilen bir yapı mevcuttur.

⁹ Ruth Kinna, *Anarşizm: Bir Başlangıç Rehberi*, çev. Emine Elif Tibet (İstanbul: Kolektif Kitap, 2020), 115–132.

¹⁰ Noam Chomsky, *Chomsky on Anarchism* (Edinburgh: AK Press, 2005), 43–57.

¹¹ Peter Marshall, *İmkânsız Talep Etmek: Anarşizmin Tarihi*, çev. Oğuzhan Göçmen (İstanbul: Versus Kitap, 2012), 387–421.

¹² Murray Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev. Aylin Onacak (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 89–105.

¹³ Nick Dyer-Witheford, *Cyber-Marx: High Technology, and the Struggle for a New World* (Chicago: University of Illinois Press, 1999), 115–130.

¹⁴ Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a: İktidarın Dağılması ve Özgürlük Düşüncesi*, çev. Alper Karakaya (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014), 72–85.

¹⁵ David Graeber, *Bir Anarşist Antropolojiden Parçalar*, çev. Onur Erekli (İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2022), 25–40.

¹⁶ David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004), 11–19.

4. Siyasi Otoriteye Bakış

4.1 Neo-Necdîlik'te Otorite Algısı

Neo-Necdî hareketinin otorite anlayışı, yalnızca bireysel dindarlığa değil, siyasal ve toplumsal yapıların ilahi normlara göre düzenlenmesine dayalı köklü bir yeniden inşa çabasına dayanır. Bu anlayışa göre toplumun tüm bileşenleri –yasama, yürütme, eğitim, aile, ekonomi– Allah'ın hükümlerine dayalı olarak düzenlenmeli ve yönlendirilmelidir. *Kitâbü't-Tevhîd* gibi erken dönem Selefi metinlerde açıkça görüldüğü üzere, “el-hükmü lillâh” (hüküm yalnız Allah'ındır) ilkesi, beşerî hukuk sistemlerini sadece yetersiz değil, aynı zamanda ilahi egemenliğe bir tehdit olarak da görür.¹⁷

Neo-Necdî düşünce, bu çerçevede “tağut” kavramını merkeze alır. Bu terim, Allah'ın hükmü dışında kalan her türlü otoriteyi tanımlamak için kullanılır ve yalnızca seküler devlet yapıları değil; anayasa, parlamento, oy verme, hatta insan hakları gibi kavramlar da bu kapsamda değerlendirilir. Bu bağlamda şeriat dışı her otorite biçimi, meşruiyeti olmayan bir sapma olarak tanımlanır. Emad Hamdeh, Neo-Necdî hareketlerin halk iradesine dayalı yönetimleri reddetmesinin temelinde bu ilahi mutlakiyet anlayışının yattığını belirtir.¹⁸

Neo-Necdîlik ile klasik Selefilik arasındaki temel farklardan biri de bu noktada ortaya çıkar. Klasik Selefilik, mevcut otoriteye karşı sabır ve itaat tavsiyesi verirken; Neo-Necdîlik, otoriteyi ilahi hükme dayandırma noktasında daha radikal bir tavır alır. Lauzière, bu dönüşümün, özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde Ortadoğu'da yükselen siyasal krizler ve modernleşme baskılarına karşı bir tepki olarak geliştiğini vurgular.¹⁹ Bu bağlamda, Neo-Necdîlik bir “radikal otorite yeniden inşa” hareketi olarak da değerlendirilebilir.

Bu ideolojik yönelimin güncel pratiklerdeki yansıması özellikle IŞİD, El-Kaide ve Boko Haram gibi militan yapılar üzerinden okunabilir. Bu örgütlerin propaganda metinlerinde sıklıkla yer verilen “hilafet” çağrıları, sadece dini değil, aynı zamanda politik ve yönetsel bir otoritenin ilahi temeller üzerinden yeniden inşasını hedefler. Cole Bunzel, IŞİD'in ideolojik belgelerinde ulus-devlet yapısına yönelik eleştirilerin temelinde Neo-Necdî öğretilerin yer aldığını açıkça ortaya koyar.²⁰

Neo-Necdî düşüncede sadece siyasal iktidar değil, bilgi üretimi, toplumsal normların belirlenmesi ve ahlaki değerlerin tanımı da ilahi kaynaklardan türemelidir. Bu durum, Batı menşeli epistemolojilere karşı alternatif bir bilgi rejiminin oluşturulmasına yönelik bir çaba olarak da okunabilir. Abdelhalim, bu yaklaşımın kadınların toplumsal konumları üzerindeki etkilerine de değinerek, otoritenin yalnızca devlete değil, toplumsal cinsiyet normlarına da yön verdiğini vurgular.²¹ Otoritenin ilahi bir bağlamda tanımlanması, sadece İslam toplumlarına özgü bir yapı değil; aynı zamanda evrensel bir düzen idealine dönüştürülmek istenmektedir. Bu bağlamda Neo-Necdîlik, yalnızca teolojik bir duruş değil; aynı zamanda

¹⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Ahmed Saim Kılavuz (İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2011), 45-49.

¹⁸ Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*, 91-95.

¹⁹ Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century* (New York: Columbia University Press, 2015), 140-147.

²⁰ Cole Bunzel, “From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State”, *The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World*, no. 19 (2015): 12-18.

²¹ Abdelhalim, *Reviving Islam*, 45-49.

alternatif bir siyasal-toplumsal projedir. Bu proje, sekülerleşmenin toplumsal çözülmeye yol açtığını iddia ederken, çözüm olarak din temelli bir bütüncül yapı önermektedir.

Bu yönüyle Neo-Necdî otorite anlayışı, günümüz siyaset felsefesi açısından da dikkate değerdir. Zira bu düşünce, meşruiyetin halktan değil Allah'tan geldiğini savunarak, çağdaş siyasal temsil biçimlerinin temellerini sorgulamaktadır. Bu sorgulama sadece teorik değil, Ortadoğu'daki siyasal hareketlerde pratik karşılık bulmakta; radikal yapılar bu otorite anlayışını eylemsel ve kurumsal yapılarla pekiştirmektedir. Böylece Neo-Necdî otorite anlayışı, siyasal teolojinin yeniden canlanmasına yönelik çağdaş bir tez olarak okunabilir.

4.2 Anarşist Düşünce Otoriteye Karşı Tutum

Anarşist düşüncede otorite kavramı, tarihsel olarak devletin meşruiyetinin kökten reddi ile ilişkilendirilmiştir. Anarşist düşünürler, devleti doğası gereği baskıcı, zorlayıcı ve özgürlükleri ihlal eden bir aygıt olarak görürler. Mikhaıl Bakunin'e göre, devletin mevcudiyeti insanın özgür doğasına aykırıdır ve her türlü otorite insan iradesini sınırlayıcıdır.²² Bu nedenle anarşist düşüncede siyasal otorite, toplumsal tahakkümün sistematik bir biçimi olarak değerlendirilir.

Anarşist düşünce yalnızca devletin meşruiyetini sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda onun yerine konulabilecek alternatif yönetim modelleri de önerir. Bu modellerin temelinde gönüllülük, eşitlik, adem-i merkeziyetçilik ve doğrudan demokrasi ilkeleri yer alır. Özellikle Pierre-Joseph Proudhon'un savunduğu "karşılıklı yardım" ve Kropotkin'in "doğal iş birliği" vurguları, otoritenin yerini alabilecek toplumsal mekanizmaları işaret eder. Anarşist yaklaşımlar bireysel özerkliği esas alırken, bireyin toplumsal sorumluluğunu da reddetmez; aksine, bireyin özgürlüğünün ancak eşit ve adil bir toplumsal yapıda mümkün olabileceğini savunur.

Günümüzde anarşist pratikler, sadece teorik tartışmalarla sınırlı kalmamış; Kuzey Suriye özyönetim sistemi veya Chiapas'taki Zapatista hareketi gibi somut örneklerle kurumsallaşmış yönetim biçimlerine karşı hayata geçirilmiştir. Bu örneklerde, yerel meclisler, kolektif karar alma süreçleri ve gönüllülük esaslı hizmet paylaşımı öne çıkar. Dolayısıyla anarşizm, sadece devlete karşı bir ideolojik tutum değil; aynı zamanda toplumun kendi kendini yönetme kapasitesine yönelik bir inanç ve modeldir.

4.3 Karşılaştırmalı Değerlendirme

Neo-Necdî hareketi ve anarşizm, merkezi otoriteye karşı geliştirdikleri eleştiriler açısından yüzeyde benzer bir duruş sergileseler de, bu eleştirilerin temellendiği felsefi ve ideolojik zeminler tamamen farklıdır. Neo-Necdî düşünce, mevcut otorite biçimlerini reddetmekle birlikte, bu boşluğu İslam şeriatına dayalı mutlak bir ilahi otorite ile doldurmayı hedefler. Dolayısıyla Neo-Necdîlik, seküler otoriteleri yok sayarken, onların yerine kutsal ve değişmez bir hukuki-ahlaki düzen kurmayı önerir. Bu düzenin temel ilkesi, otoritenin yalnızca Allah'a ait olduğu ve insanlar tarafından yaratılan sistemlerin ister demokratik, ister seküler olsun bu hakikate karşı geldiğidir.

Anarşizm ise yalnızca merkezi otoriteye değil, otoritenin doğasına, işlevine ve sonuçlarına da karşı çıkar. Anarşist düşünürler, otoritenin her biçiminin –ister dinî ister seküler– bireyin özgürlüğünü sınırlayıcı, eşitsizlik üretici ve tahakküm kurucu olduğunu

²² Bunzel, "From Paper State to Caliphate", 13.

savunurlar. Bu nedenle anarşist düşünce, yalnızca mevcut otorite biçimlerini değil, otoritenin kendisini reddeder. Onlara göre, bir toplumun adil ve özgür olabilmesi için yönetim ilişkilerinin hiyerarşik olmaması, bireyler arası ilişkilerin ise gönüllülük, eşitlik ve doğrudan katılıma dayanması gerekir. Bu yönüyle anarşizm, alternatif olarak yerel meclisler, kolektif karar alma süreçleri ve ademimerkeziyetçi yapıların olduğu bir siyasal sistem önerir.

Karşılaştırmalı olarak bakıldığında, Neo-Necdî düşünce “ilahi yasaya dayalı merkezi bir otorite” inşa ederken; anarşizm, “toplumun kendisini doğrudan, merkezi olmayan yollarla yönetebileceği” bir sistemi savunur. Bu durum, iki ideolojinin otorite kavramına yaklaşımını yalnızca biçimsel değil, özsel olarak da ayırıştırır. Neo-Necdîlik otoriteyi reddetmez; onu kutsal bir zemine dayandırarak daha katı bir formda yeniden kurar. Anarşizm ise bu zeminin varlığını reddeder ve özgürlüğü, hiçbir kutsal veya dünyevi merkez tarafından sınırlandırılmayan bir ilişkisellik olarak tanımlar. Bu fark, yalnızca siyasal değil, epistemolojik, ahlaki ve toplumsal düzeylerde de belirginleşir ve her iki ideolojinin sunduğu alternatif toplum tahayyüllerinin niteliğini kökten değiştirir. Alternatif yönetim modelleri söz konusu olduğunda, Neo-Necdî hareketi, devletin şeriatla yönetilmesi gerektiği görüşünü savunurken; anarşizm, merkeziyetçi olmayan, gönüllülük esasına dayalı toplumlar önerir. Neo-Necdîler, otoritenin kaynağını İslam hukuku olarak görürken; anarşistler, herhangi bir dışsal otoriteyi kabul etmeyip, toplumsal düzenin yalnızca bireylerin eşit haklara dayalı iş birliği ile mümkün olacağını savunurlar. Bu bağlamda ilgili karşılaştırmayı ve değerlendirmeyi aşağıdaki tablo ile özetlemek mümkündür:

Kriter	Neo-Necdî Hareketi	Anarşist Düşünce
Otoriteye Yaklaşım	Otoritenin kaynağı İslam hukukudur. Devletin meşruiyeti, şeriatla dayanmalıdır.	Otoritenin reddedilmesi, devletin geçersizliği.
Devletin Rolü	Şeriatla yönetilen devlet modeli kabul edilir.	Devlet yapısı reddedilir; toplumsal baskının kaynağı olarak görülür.
Meşruiyet Anlayışı	Şeriatla uyumlu devlet meşrudur.	Devlet meşru değildir; toplumsal düzen yerelden ve gönüllülüğten doğar.
Hiyerarşi	Hiyerarşi şeriatla sınırlandırılmıştır.	Her tür hiyerarşi reddedilir.
Yönetim Biçimi	İslam hukukuna dayalı merkezi yönetim.	Özyönetim, doğrudan demokrasi.
Alternatif Model	Şeriatla yönetilen İslami devlet.	Gönüllü birlikteliklere dayalı ademimerkeziyetçi toplumlar.
Bireysel Özgürlük	Şeriat sınırları içinde tanınır.	Temel değerdir; dışsal müdahale kabul edilmez.

Tablo 1 Neo-Necdî ve Anarşist Otorite Anlayışının Karşılaştırması

5. Bireysel Özgürlük Anlayışı

5.1 Neo-Necdîlik'te Birey ve Özgürlük

Neo-Necdî hareketin bireysel özgürlüğe yaklaşımı, özgürlüğü mutlak ve sınırsız bir hak olarak değil, ilahi otoriteye tabiiyetle koşullandırılmış bir sorumluluk alanı olarak tanımlar. Bu çerçevede birey, Allah'ın koyduğu şeri kurallara tam anlamıyla uymadığı sürece gerçek

anlamda özgür kabul edilmez. Birey, şeriat hükümleri doğrultusunda yaşadığı sürece hem dünyevi hem uhrevi özgürlüğe ulaşır. Şeriat dışına çıkan birey ise ne özgürdür ne de meşru kabul edilir. Lacroix'a göre Neo-Necdî düşünce, bireysel özerklik kavramını reddederek bireyi ilahi buyruklara kayıtsız şartsız itaate çağırır.²³

Bu anlayışa göre bireyin kendi hayatı üzerinde mutlak tasarrufu yoktur; çünkü asıl egemenlik Allah'a aittir. Kitabü't-Tevhid'de de ifade edildiği gibi, "hüküm yalnız Allah'ındır" ilkesi bireysel yaşam dahil her alanda geçerlidir.²⁴ Bu bağlamda, bireysel irade, ilahi iradenin sınırları içinde kaldığı sürece anlamlıdır. Toplumsal düzen de bireylerin bu sınırlara riayet etmesiyle korunur; dolayısıyla özgürlük, bireyin toplumsal sorumluluklarını şeriat doğrultusunda yerine getirmesiyle tanımlanır.

5.2 Anarşist Düşünce Bireysel Özgürlük

Anarşist düşünce bireysel özgürlüğü, siyasal ve toplumsal yaşamın en temel ve tartışmasız değeri olarak kabul eder. Bu düşünceye göre birey, kendi yaşamı üzerinde tam bir kontrol sahibi olmalı ve hiçbir otorite devlet, din, gelenek bireyin özerkliğine müdahale edememelidir. Ruth Kinna, anarşist özgürlük anlayışını, "bireyin sadece devlete değil, tüm normatif yapılar karşısında özerkliğini koruması" olarak tanımlar.²⁵ Bu özgürlük anlayışı bireyin topluma karşı yabancılaşmasını değil, özgürlük temelinde kurulmuş eşitlikçi bir toplumla bütünleşmesini hedefler.

Kropotkin ve Proudhon gibi anarşist teorisyenler, bireysel özgürlüğün ancak karşılıklı dayanışma ve kolektif yaşam içinde güçlenebileceğini savunurlar. Bireyin özgürlüğü, başkasının özgürlüğüyle sınırlanmaz; bilakis, herkesin özgür olması bireyin özgürlüğünü güçlendirir. Bu nedenle anarşizmde birey-toplum ilişkisi çatışmalı değil, tamamlayıcıdır. Anarşist pratiklerde bu anlayış; doğrudan demokrasi, adem-i merkezîyetçilik, yerel meclisler ve gönüllü birliktelikler üzerinden somutlaştırılır.

5.3 Karşılaştırmalı Değerlendirme

Neo-Necdî hareket ile anarşizm arasındaki bireysel özgürlük anlayışı farkı, sadece bir değerler çatışması değil, siyasal bir varlık anlayışına işaret eder. Neo-Necdîlikte birey, şeriatın emrettiği sınırlar içinde özgür kabul edilirken; anarşizmde özgürlük, bireyin tüm dışsal otorite biçimlerinden bağımsız varoluşuyla tanımlanır. İlkinde özgürlük, Tanrı'ya itaatin bir ödülü; ikincisinde ise bireyin doğuştan gelen varoluşsal bir hakkıdır.

Neo-Necdîlik bireyin özgürlüğünü ilahi bir düzene katkı sunacak şekilde tanımlarken, anarşizm özgürlüğü bireyin kendini gerçekleştirme süreci olarak görür. Birinci yaklaşımda özgürlük, kurallara tabi kalarak kazanılan bir statü; ikinci yaklaşımda ise kurallardan azade yaşamının doğal sonucudur. Bu bağlamda, özgürlüğün tanımı, kapsamı ve sınırları her iki ideolojide karşıt yönlerde gelişir ve birey-toplum-devlet ilişkilerinin kökten farklı şekillerde inşa edilmesine yol açar.

Kriter	Neo-Necdî Hareketi	Anarşist Düşünce
--------	--------------------	------------------

²³ Lacroix, *Awakening Islam*, 56–59.

²⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Ahmed Saim Kılavuz (İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2011), 33–36.

²⁵ Kinna, *Anarchism: A Beginner's Guide*, 78–85.

Bireyin Özgürlüğü	Birey, İslam hukukuna (şariat) tabidir; özgürlük bu sınırlar içinde tanımlanır.	Birey mutlak özgürlüğe sahiptir; hiçbir otoriteye tabi değildir.
Özgürlük Kavramı	Dini sorumluluğun ifası ile mümkündür.	Doğuştan ve sınırsız bir haktır.
Birey ve Toplum İlişkisi	Birey, toplumsal uyum için dinî normlara uymalıdır.	Birey, eşit ve gönüllü ilişkilere dayalı toplumun öznesidir.
Özgürlüğün Sınırları	Şariatın sınırları içinde özgürlük tanınır.	Sınır tanımaz; bireyin özerkliği esastır.
Kurallara Karşı Durum	Kurallara tabiiyet, dinî sorumluluktur.	Kurallar ve otorite sorgulanır, reddedilir.
Toplumsal Boyut	Toplumsal düzen, ilahi hukukla sağlanır.	Toplumsal özgürlük, bireysel özgürlüğün genişlemesiyle mümkündür.
Bireyin Bağımsızlığı	Bağımsızlık, ilahi buyruklara uyumla mümkündür.	Birey, tüm baskıcı yapılardan özgürleşmiş öznedir.

Tablo 2 Neo-Necdî ve Anarşist Düşüncede Bireysel Özgürlük Anlayışının Karşılaştırması

6. Toplumsal Düzen ve Alternatif Modeller

6.1 Neo-Necdîlik'te Toplum Düzeni

Neo-Necdî hareket, toplumsal düzenin yalnızca dinî kurallarla sağlanabileceğini savunur ve şariatın toplumun tüm yapısını düzenlemesi gerektiğini ileri sürer. Bu bağlamda, birey-toplum ilişkisi, siyasal otoritenin meşruiyeti ve toplumsal adalet anlayışı doğrudan ilahi iradeye bağlanır. Toplumun her alanı —hukuk, eğitim, aile, iktisat— Kur'an ve hadislerle sabitlenmiş kurallarla şekillendirilmelidir. Şariat dışı kurum ve yasalar, sadece gayrimeşru değil; aynı zamanda “tağuti” nitelikte görülür ve ortadan kaldırılmaları gerektiği savunulur.²⁶

Lacroix'a göre Neo-Necdîlik, sadece bireyin değil, kolektif yapının da mutlak şekilde İslamlaştırılmasını hedefler; bu yönüyle bireysel ödev ahlakından çok, toplumsal yeniden yapılanmaya yönelik devrimci bir boyut taşır.²⁷ Emad Hamdeh, Neo-Necdî hareketlerin modern devletin tüm kurumlarını İslam öncesi cahiliye toplumuna benzettiğini ve bunun İslami bir toplum için temel engel olarak görüldüğünü ifade eder.²⁸ Henri Lauzière ise bu yaklaşımın, klasik Selefi düşünceden farklı olarak modern kurumların doğrudan dönüşümünü değil, tamamen ilgasını önerdiğini vurgular.²⁹ Böylece Neo-Necdî toplumsal model, yalnızca dine dayalı bir yönetim sistemi değil; Batı tipi modernliğe karşı mutlak bir epistemolojik kopuşu temsil eder.

²⁶ Abdülvehhâb, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45–49.

²⁷ Lacroix, *Awakening Islam*, 61–65.

²⁸ Hamdeh, *Salafism and Traditionalism*, 95–100.

²⁹ Lauzière, *The Making of Salafism*, 140–147.

6.2 Anarşist Düşüncece Toplum Modeli

Anarşist düşünceye göre toplumsal düzen, devlet ve merkezi otorite olmaksızın, doğrudan halkın katılımıyla sağlanmalıdır. Devletin ve kurumsal yapının tahakküm ilişkileri yarattığına inanan anarşistler, toplumun kendi kendini örgütleyebileceğine ve bireylerin eşit hak ve sorumluluklarla karar süreçlerine doğrudan katılabileceğine inanır.³⁰ Bu sistemde, karar alma süreçleri adem-i merkeziyetçidir; yerel meclisler, komünal yapılar ve doğrudan demokrasi esas alınır. Toplum, dikey değil, yatay bir örgütlenme modeliyle işler.

Peter Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşma ilkesi, bu toplum modelinin teorik temelini oluşturur. Ona göre doğadaki evrim, rekabetten çok dayanışmaya dayanır ve bu anlayış insan toplumuna da uyarlanmalıdır.³¹ David Graeber ise çağdaş anarşist toplum modelini, “yıkıcı değil kurucu” bir alternatif olarak sunar. Graeber’e göre anarşizm, yalnızca devlete karşı çıkmaz; onun yerine geçebilecek işlevsel ve adil örgütlenme modelleri üretir. Bu bağlamda Rojava’daki özyönetim modeli, kadın meclisleri, çok dilli yerel idareler ve yatay karar alma süreçleriyle bu düşüncenin somut uygulamasıdır.³²

6.3 Karşılaştırmalı Değerlendirme

Neo-Necdîlik ve anarşizm toplumsal düzen arayışında ortak bir kaygıyı paylaşıp da, bu düzeni sağlama yöntemleri ve dayandıkları epistemolojik çerçeveler tamamen zıttır. Neo-Necdîlik, düzeni yukarıdan aşağıya inşa edilen, teokratik ve mutlak bir otorite ile temellendirirken; anarşizm, aşağıdan yukarıya, katılımcı ve adem-i merkeziyetçi bir yapı önerir. Birinde düzenin kaynağı vahiy, diğesinde ise kolektif akıl ve gönüllü mutabakattır.

Neo-Necdî yaklaşım toplumun birliğini “tevhid” ilkesi üzerinden tanımlarken, anarşizm farklılıkların birlikteliğine dayanır. Bu nedenle ilkinde toplumsal çeşitlilik tehdit olarak görülürken, ikincisinde çoğulculuk sistemin temelidir. İki yaklaşım arasındaki temel ayrım yalnızca siyasi sistem tasavvurunda değil; bilgi, otorite, özgürlük ve toplumun doğasına dair algılarda da belirginleşir.

Kriter	Neo-Necdî Hareketi	Anarşist Düşünce
Toplum Düzeni	Şeriat merkezli, kutsal metinlere dayalı tekçi toplum düzeni.	Devletsiz, gönüllülük ve eşitliğe dayalı çoğulcu yapı.
Devletin Rolü	İlahi hükmü uygulamakla yükümlü, merkezi otorite.	Gereksiz ve baskıcı; yerine özyönetim önerilir.
Toplumsal Normlar	İslam’ın buyruklarına göre belirlenmiş sabit kurallar.	Bireylerin eşit katılımıyla esnek biçimde oluşan normlar.
Otorite ve Meşruiyet	Otorite Tanrı’ya dayanır, halkın onayı aranmaz.	Meşruiyet bireyden ve topluluğun gönüllü uzlaşısından doğar.
Toplumsal Yapı	Hiyerarşik, teokratik ve merkeziyetçi.	Yatay, ademimerkeziyetçi ve eşitlikçi.

³⁰ Kinna, *Anarchism: A Beginner’s Guide*, 89–94.

³¹ Peter Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (London: Heinemann, 1902), 105–110.

³² Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, 50–55.

Kolektif Yaşam	Dini kurallarla tanımlanan kolektif yaşam.	Ortak çıkar, dayanışma ve karşılıklı yardıma dayalı yaşam.
Alternatif Yönetim	Şeriatı dayalı teokratik yönetim.	Yerel özyönetim ve doğrudan demokrasi.

Tablo 3 Neo-Necdî ve Anarşist Toplum Modellerinin Karşılaştırması

Sonuç

Bu çalışma, Neo-Necdî hareketi ile anarşizmin siyasi düşünce alanındaki yerini daha iyi anlamak amacıyla, merkezi otoriteye karşı geliştirdikleri eleştirileri, bireysel özgürlük yaklaşımlarını ve toplumsal düzen anlayışlarını karşılaştırmalı biçimde incelemeyi amaçlamıştır. Çalışma boyunca hem bu iki ideolojinin tarihsel arka planı hem de kavramsal ve teorik dayanakları analiz edilerek, çağdaş siyasi teoriye katkı sunacak özgün bir çerçeve oluşturulmuştur.

Neo-Necdî hareketi, tevhid ilkesini merkeze alarak sadece bireysel ibadet pratiğini değil, siyasi ve toplumsal yapıyı da İslam'ın ilk dönemlerine döndürmeyi hedeflemektedir. Bu yönüyle şeriat merkezli bir toplum ve devlet anlayışı benimsenmiş, seküler ve modern devlet biçimleri eleştirilmiştir. Özgürlük ise bireyin Allah'a itaat ettiği ölçüde anlamlıdır; bu nedenle birey, özerk bir özne olmaktan ziyade, ilahi iradeye tabi olan bir varlık olarak konumlandırılır.

Buna karşın anarşizm, devleti ve merkezi otoriteyi reddederek bireysel özgürlüğü merkeze alan bir yaklaşım sergilemiştir. Anarşist düşünürler, bireyin tüm toplumsal kurumlara karşı özgür olabilmesi gerektiğini savunurken, bu özgürlüğün ancak ademimerkeziyetçi, eşitlikçi ve gönüllülük esasına dayalı bir toplumsal yapı içerisinde anlamlı olacağını ileri sürmüştür. Bu anlamda anarşizm hem bireyin hem de toplumun yeniden inşasını hedefleyen kurucu bir eleştiri zemini sunar.

Çalışmanın Genel Özeti:

Analiz Başlığı	Neo-Necdî Hareketi	Anarşist Düşünce
Otorite Anlayışı	Tevhid ilkesi çerçevesinde kutsal ve mutlak otorite.	Tüm merkeziyetçi otoritelerin ve devletin reddi.
Bireysel Özgürlük	Şeriatı itaat çerçevesinde sınırlı ve tanımlı.	Doğuştan gelen, sınırsız ve mutlak.
Toplumsal Düzen	Şeriat merkezli, tekçi toplum modeli.	Gönüllülüğe ve çoğulculuğa dayalı yatay toplum modeli.
Epistemolojik Temel	Vahiyle gelen ilahi bilgi ve normatif yapı.	Deneyim, rıza ve kolektif akla dayalı bilgi.
Siyasal Öneri	Teokratik ve merkezi yönetim.	Yerel özyönetim, doğrudan demokrasi.
Meşruiyet Kaynağı	İlahi irade (Allah'ın hükmü).	Birey ve toplumun özgür mutabakatı.

Tablo 4 Genel Çalışmanın Özeti

Kesişim Noktası: Neo-Necdî hareketi ile anarşizm, tarihsel kökenleri ve referans noktaları farklı olmakla birlikte, mevcut merkezi otorite yapılarına karşı geliştirdikleri

sistematiik eleştiriler ile birbirine yaklaşmaktadır. Her iki ideoloji de modern ulus-devlet formuna, temsilî demokrasilere ve yukarıdan aşağıya inşa edilen iktidar yapısına karşı radikal bir duruş sergiler. Bu ortak karşı çıkış, hem dinî gerekçelerle inşa edilen ilahi egemenlik anlayışında hem de birey merkezli doğrudan demokrasi savunusunda, alternatif toplum tahayyüllerinin doğmasına yol açmaktadır. Neo-Necdî düşünce, bu eleştiriyi vahyin belirlediği normlarla cevaplandırarak şeriata dayalı bir düzen öngörürken; anarşizm, bireylerin yatay ilişkilerle kurduğu âdem-i-merkeziyetçi, çoğulcu ve gönüllülüğe dayalı bir yapı önerir. Böylece farklı referanslar üzerinden gelişen bu iki ideoloji, otorite eleştirisinde kesişsel bir zeminde buluşurlar; ancak çözüm modellerinde kesin bir kopuş sergilerler. Bu kesişim, yalnızca kuramsal düzeyde değil, aynı zamanda pratik yansımaları itibarıyla da dikkat çekicidir. Neo-Necdî düşüncenin radikal Selefî hareketlerde karşılık bulması, anarşizmin ise özellikle doğrudan demokrasi ve yatay örgütlenme biçimlerinde kurumsallaşması, bu iki ideolojinin farklı bağlamlarda otoriteyi nasıl dönüştürmeye çalıştığını göstermektedir. Her iki yaklaşım da mevcut siyasal düzenlerin meşruiyetini temelden sorgularken, alternatif toplum projeleri geliştirerek yalnızca birer eleştiri değil, aynı zamanda birer inşa pratiği olarak da değerlendirilebilir. Bu bağlamda, aralarındaki kesişim noktası yalnızca tarihsel bir ortaklık değil, aynı zamanda çağdaş siyasal düşünceye yön veren güçlü bir eleştirel potansiyel olarak ele alınmalıdır.

Ayrışma Noktası: Neo-Necdî hareket ile anarşizm arasındaki temel ayrışma, yalnızca otoriteye bakışla sınırlı kalmamakta; insanın ontolojik konumlandırılması, bilginin kaynağı, toplumsal yapının doğası ve birey-devlet ilişkisi gibi çok boyutlu alanlarda da kendini göstermektedir. Neo-Necdîlik, otoriteyi ilahi bir kaynak üzerinden meşrulaştırırken, bireyi bu otoritenin pasif bir muhatabı olarak tanımlar; toplum ise ilahi iradenin tecelli ettiği bir birlik alanıdır. Buna karşılık anarşizm, otoriteyi insan özgürlüğünün önünde bir engel olarak görerek, bireyi tüm siyasal ve toplumsal kurucu yapıların öznesi konumuna yerleştirir. Anarşizmde birey, yalnızca özgür değil; aynı zamanda toplumun kurucu aktörüdür. Bu nedenle bir tarafta aşkın ve değişmez bir düzen varken, diğer tarafta sürekli dönüşüm ve çoğulcu katılım esaslı bir yapı yer alır. Aralarındaki bu fark, sadece siyasal öneriler düzeyinde değil, aynı zamanda ahlaki, epistemolojik ve antropolojik tasavvurlar düzeyinde de radikal bir kopuşu temsil eder.

Bu ayrışma, yalnızca normatif düzeyde değil, aynı zamanda kurumsal örgütlenme, siyasal temsil ve toplumsal etkileşim modelleri bağlamında da kendini gösterir. Neo-Necdîlik, toplumsal düzenin ilahi buyruklar çerçevesinde yukarıdan aşağıya şekillendirilmesi gerektiğini savunurken, anarşizm bu yapıyı tersine çevirerek düzenin aşağıdan yukarıya, yatay ilişkiler yoluyla inşa edilmesi gerektiğini vurgular. Neo-Necdî sistemde toplumsal meşruiyet, vahyin belirlediği normlara uyumla ölçülürken, anarşist yapı içinde bu meşruiyet gönüllülük, rıza ve eşit katılımı ile belirlenir. Bu yönüyle, her iki ideoloji arasında yalnızca siyasal öneri değil, dünya görüşü temelinde derin bir felsefi uçurum vardır.

Gelecek Araştırmalar İçin Öneriler: Buna ek olarak, farklı coğrafi ve kültürel bağlamlarda gelişen benzer anti-otoriter düşünce yapılarına da yönelmek mümkündür. Örneğin Güneydoğu Asya'daki Selefî eğilimli hareketlerle Latin Amerika'daki anarşist tabanlı kooperatif yapılanmalar arasında söylemsel, kurumsal ya da sembolik karşılaştırmalar yapılabilir. Aynı zamanda bu ideolojilerin dijitalleşen dünyadaki görünürlüğü, özellikle sosyal medya mecralarında kurdukları yeni kamusal alanlar, örgütlenme biçimleri ve gündem yaratma stratejileri açısından analiz edilebilir. Ayrıca Neo-Necdîlik ve anarşizmin toplumsal cinsiyet, çevre politikaları ve eğitim gibi spesifik alanlardaki duruşları da incelenmeye değerdir. Kadının kamusal görünürlüğü, aile kurumu ve pedagojik pratikler gibi başlıklar

üzerinden yapılacak içerik ve söylem analizleri, ideolojilerin sadece makro-politik yapılar değil, mikro yaşam alanları üzerindeki etkilerini de göz önüne serecektir. Nihayetinde, bu çalışma yeni araştırmalara kavramsal bir zemin sunmayı amaçlamakta, anti-otoriter düşünce biçimlerinin çok katmanlı doğasını açığa çıkarmaya katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

- Abdelhalim, Julten. *Reviving Islam: Neo-Salafism Traversing Saudi Arabia and Egypt*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Abdülvehhâb, Muhammed b. *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Ahmed Saim Kılavuz. İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2011.
- Bakunin, Mikhail. *God and the State*. New York: Dover Publications, 1970 [1871].
- Biehl, Janet. "Democratic Autonomy in North Kurdistan: A Personal Report." *Institute for Social Ecology*, 2015. <https://social-ecology.org/wp/2015/03/democratic-autonomy-in-north-kurdistan/>.
- Bookchin, Murray. *Özgürlüğün Ekolojisi*. Çev. Aylin Onacak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Bunzel, Cole. *The Kingdom and the Caliphate: Duel of Islamic Legitimacies*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2016.
- Bunzel, Cole. "From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State." *The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World*, no. 19 (2015): 1–30.
- Chomsky, Noam. *Chomsky on Anarchism*. Edinburgh: AK Press, 2005.
- Dyer-Witheford, Nick. *Cyber-Marx: High Technology, and the Struggle for a New World*. Chicago: University of Illinois Press, 1999.
- Graeber, David. *Bir Anarşist Antropolojiden Parçalar*. Çev. Onur Erekli. İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2022.
- Graeber, David. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004.
- Hamdeh, Emad. *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Kinna, Ruth. *Anarchism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld, 2009.
- Knapp, Michael, Anja Flach ve Ercan Ayboğa. *Rojava Devrimi: Kuzey Suriye'de Demokratik Özerklik ve Kadın Özgürlüğü*. Çev. Ozan Zırh. İstanbul: Yeni İnsan Yayınları, 2017.
- Kropotkin, Peter. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. London: Heinemann, 1902.
- Lacroix, Stéphane. *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Lauzière, Henri. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press, 2015.
- Marshall, Peter. *İmkânsız Talep Etmek: Anarşizmin Tarihi*. Çev. Oğuzhan Göçmen. İstanbul: Versus Kitap, 2012.
- Newman, Saul. *Bakunin'den Lacan'a: İktidarın Dağılması ve Özgürlük Düşüncesi*. Çev. Alper Karakaya. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014.

Kur'ân'ın Belâgat Penceresinden Mülk Sûresi

Sûrat al-Mulk from the Perspective of Qur'ânic Eloquence

Cemal SANDIKCI*

Öz

Bu makale Kur'ân-ı Kerîm'in 67. sûresi olan Mülk sûresini konu edinmektedir. Bu merkezde gerek belâgat âlimlerinin gerekse müfessirlerin bu sûrede yer alan âyetlerle ilgili değerlendirmeleri ele alınmaktadır. Ayrıca âlimlerin bu sûrede yer alan âyetlerin belâgat ilminin hangi alt dalları ile ilişkilendirilebileceği değerlendirilmektedir. Mülk sûresinin ana teması, Allah'ın varlığı ve kâinatı O'nun yönettiği gerçeğinin yanı sıra özellikle âhiret hayatıdır. Sûrede kâinatın yaratılışına dair âyetlerin yer alması ve bu âyetlerde soru edatlarının kullanılması, bunların âyetlerin anlaşılmasındaki katkılarının belirlenmesi, bizi bu araştırmaya yönelten en temel neden olmuştur. Söylenen bir sözün fasih olmakla birlikte yer ve zamana da uygun olarak ifade edilmesi anlamına gelen belâgat, meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç bölüme ayrılır. Meânî bir sözün yerinde olma şartlarını, sözün yere ve zamana uygun olup olmadığını inceleyen ve bunun kurallarını ortaya koyan ilim dalıdır. Beyân bir manayı farklı söz ve üsûllerle anlatmayı öğreten, belirli üsûl ve kuralları olan bir ilimdir. Bedî' ise yerine ve kişiye göre söylenecek sözlerin lafız bakımından eksiksiz, anlam yönünden de akla uygun ve bir ahenge sahip olmasının üsûl ve yöntemlerini inceleyen bir ilimdir. Çalışmada Mülk sûresinin belâgat ilminin tüm ana başlıkları ile ilgili âyetlerin yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca bu çalışma ile özellikle Mülk sûresindeki istifham edatlarının yer aldığı âyetlerde Yüce Allah'ın yaratma sıfatına dikkat çekildiği, O'nun güç ve kudretinin sonsuz olduğu, buna karşılık insanların zihinlerini meşgul eden sözde ilahların herhangi bir iyiliği sağlamak ya da bir kötülüğü ortadan kaldırmak gibi güçlerinin bulunmadığı belirtilmektedir. Sûrede insan zihninin varlık âleminde dikkatinin yoğunlaşması istenirken, bunun tek amacının insanın şeref ve onurunun kurtarılması olduğu açıkça görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Mülk sûresi, Belâgat, Meânî İlmi, İnşâ Sanatı, İstifham sanatı.

Abstract

This article focuses on Sûrat al-Mulk, the 67th chapter of the Qur'an. In this context, it examines the assessments of both classical scholars of balāgha (Arabic rhetoric) and Qur'anic exegetes regarding the verses of this sûrah. In addition, it evaluates how the scholars relate these verses to the various subfields of the science of balāgha. The main theme of Surah al-Mulk is the existence of Allah, His dominion over the universe with a particular focus on the afterlife. Rhetoric is defined as the eloquent and contextually appropriate expression of spoken words, divided into three branches: ma'ânî, bayân, and badî'. It is divided into three parts: meânî, beyân and bedî'. This study initially examines the overarching(/overall) messages of Surah al-Mulk, the central topics it emphasizes, and the goals it seeks to accomplish. The study reveals that Surah al-Mulk encompasses verses relevant to all major branches of rhetorical science. Furthermore, it highlights that verses containing expressions of resignation in Surah al-Mulk emphasize the creative attributes of Almighty Allah, underscoring His infinite power and might, while demonstrating that imaginary deities in human minds lack the ability to grant benefits or prevent harm. While directing the human mind to contemplate the realm of existence, the surah clearly aims to uphold human honor and dignity as its sole purpose.

* Dr. Öğretim Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, cemalsandikci@odu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5767-1161, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 24/03/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 03/09/2025, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2025.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Sûrat al-Mulk, Rhetoric, Semantics, Insha Art, Resignation Art.

Giriş

Bu çalışmada öncelikle Mülk sûresinin genel olarak vermek istediği temel mesajlar ile özelde ele aldığı konular tespit edilerek, bunların hangi hedeflere yönelik olduğu değerlendirilecektir. Bunun yanında sûrede yer alan ifadelerin nasıl bir belâgat örgüsü içinde yapılandığı, beyân, meânî ve bedî' ilimleri çerçevesinde hangi edebî sanatlarla yer verildiği de incelenecek; sûrenin lafzî ve manevî güzellikleriyle muhatap üzerindeki etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Mülk sûresi, Kur'ân-ı Kerîm'in Mekke döneminde inen ve otuz âyetten oluşan önemli sûrelerinden biridir. İsmi, sûrenin ilk âyetinde yer alan “الْمُلْكُ” (mutlak hükümlerlik) kelimesinden almaktadır. Tematik olarak Allah'ın varlığı, birliği, kâinatın yaratılışı ve ahiret hayatının gerçekliği gibi temel inanç esaslarını merkeze alan bu sûre, teolojik içeriği kadar belâgat açısından da zengin bir anlatıma sahiptir.

Mülk sûresinin belâgat açısından önemi, onun inşâ (kuruluş) yapısı, beyân (açıklık ve ifade), meânî (anlam) ve bedî' (söz sanatları) ilminde görülen inceliklerle ortaya çıkar. Sûredeki cümleler, genellikle murâd-ı muhataba (muhtemel okuyucu ya da dinleyiciye yönelik) güçlü ve etkili bir şekilde yöneltilmiş olup, kelimelerin seçimi ve cümlelerin düzenlenişi açısından nazım ve nesir özellikleri taşır.

Özellikle, teşbih (benzetme), kinâye (örtülü anlatım), mecaz (mecazi anlam kullanımı), mübalağa (abartı), tebşîr ve tadrîc (aşamalı anlatım), ve istifhâm (soru sanatı) gibi belâgat sanatlarına geniş ölçüde yer verilmiştir. Bu sanatlar, sûrenin muhatap üzerinde güçlü bir tesir bırakmasını sağlamakta, anlam ve hissiyatın derinleştirilmesine imkân vermektedir. Örneğin, “yedi kat göğün yaratılması” tasviri, kâinatın düzen ve mükemmelliğini göstermek üzere hem akli bir delil sunmakta hem de teşbih ve tefrit unsurlarıyla estetik bir vurgu yapmaktadır.

Beyân ilmi açısından, sûrede kullanılan ifadeler son derece açık ve anlaşılırdır; ancak aynı zamanda derin manalar içermekte ve meânî ilmi çerçevesinde birden fazla anlam katmanına sahiptir. Bu durum, sûrenin lafzî zenginliğini ve anlam çeşitliliğini ortaya koyar. Bedî' ilmi kapsamında ise elest bezminden ahiret tasvirlerine kadar birçok âyette tekrâr, teşhis, kinâye gibi sanatlar dikkat çekmektedir.

Bu çalışma, Mülk sûresinin belâgat özelliklerini kapsamlı bir biçimde ortaya koymayı hedeflemektedir. Sûredeki beyana dair atıflar, meânî zenginliği ve bedî' sanatların bir arada kullanımı, sûrenin hem teolojik hem de edebî açıdan ne denli güçlü ve etkileyici bir metin olduğunu göstermektedir. Böylece Mülk sûresi, Kur'ân'ın sadece anlam bakımından değil, aynı zamanda Arap edebiyatı ve belâgatı açısından da önemli bir örnek teşkil etmektedir.

1. Belâgat İlmi ve Mülk Sûresinde Yer Alan Belâgat Uygulamaları

Belâgat, kelime anlamı varmak, ulaşmak anlamına gelen بلغ fiilinden türemiş mastar bir kelimedir.¹ Bu durum bazen sözün kendisinde, bazen belâgat açısından, kimi zaman da söz sahibinin vasfında tezahür eder. Bir sözün fasih olması hem de mevcut durumun gereğine

¹ Ebû Osmân 'Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beirut: y.y.ts.), 1/88-97.

uygun olması (muktezây-ı hâl) aynı zamanda o sözün belîğ olduğuna işaret eder.² Belâgat ilminde hâl, bir konuşmacıyı muhatap olduğu kişilere yönelik olmak üzere özel bir tarzda konuşmaya sevk eden durumdur.³

Belâgat ilminde mütekellim yani konuşan kişinin belâgatı denilince konuşan kişinin amacını, gayesini belîğ bir kelimla, yani açık ve anlaşılır bir sözle ifade edebilme kudreti⁴ olarak tanımlanır.

1.1 Beyân İlmi ve Mülk Sûresinde Beyân

Beyân البيان kelime olarak ortaya koymak, açıklamak ve anlaşılır olmak anlamlarına gelir. Belâgat ilmindeki anlamı ise bir manayı farklı söz ve usullerle anlatmayı öğretene, belirli üsûl ve kuralları olan ilim dalı olarak tanımlanır. Belâgat ilmini meydana getiren üç ilim dalından biridir.⁵ Beyân kelimesi Kur'ân'da şöyle geçer: هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ “Rahmân Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyânı (konuşmayı ve düşüncelerini açıklamayı) öğretti.”⁶

Bu âyetten de anlaşılacağı üzere beyân açıklama anlamını ifâde eder. Beyân ilmi kurucusu olarak Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Temîmî (öl. 210/825) olarak kabul edilir. Daha sonra bu ilme dair çalışan âlimler; Câhız (öl. 255/869), Kudâme b. Ca'fer (öl. 377/948), İbn Raşîk el- Kayrevânî (öl. 456/1064) ve Abdülkâhir el-Cürcânî (öl.471/1078).⁷ önemli eserler vermiştir.

Beyân ilmi teşbih, istiare, mecâz ve kinâye olmak üzere 4 kısıma ayrılır.

1.1.2 İstiare

İstiare sözlükte bir şeyi kaldırmak ve onu bir yerden alıp başka bir yere koymak veya bir şeyden faydalanmak üzere onu birisinden ödünç olarak istemektir.⁸ Beyân ilminde ise istiare hakiki anlam ile mecazi anlam arasındaki benzerlik sebebiyle bir kelimenin manasını geçici olarak alıp başka bir kelime için kullanmaktır.⁹ İstiare mecâz türlerinden sayılır. İstiare sanatında el-Muste'âr, el-Müstear minh, el-Muste'âr leh ve el-Câmi' olmak üzere dört rükün bulunur.¹⁰

² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/88-97.

³ Ahmed Mustafa el-Merâgî, *'Ulûmu'l- belâğa* (Beyrut: y.y., 1984), 36.

⁴ Sa'düddîn Teftâzânî, *Telhîs* (İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1891), 32.

⁵ Nusrettin Bolelli, *Belâgat Arap Edebiyatı* (İstanbul: İFAV., 2009), 33.

⁶ Âl-i 'İmrân 3/138.

⁷ Abdulaziz Atik, *İlmu'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1985), 13-24; Bolelli, *Belâgat Arap Edebiyatı*, 34.

⁸ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab* (Beyrut: y.y.,ts.), 4/618; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, nşr. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1403/1983), 369; Ebû Tâhir Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arksûsî. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 573; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belâgat* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 154.

⁹ Hasan el-Kayrevânî el-Ezdî İbnü Râşık, *el-'Umde* (Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1988)1/462-463; Abdülkâhir Cürcânî. *Esrâru'l-belâğa* (Kahire: Matbaatü'l-medenî, 1992), 30; Hatîb el- Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. nşr. M. Abdülmün'im Hâfâci (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980), 2/407; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 354; İn'âm Fevâil Akkâvi, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fî 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: yy.1996), 90-91.

¹⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Said el-Haffâci, *Sırru'l-fesâha* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 120; Mecdî Vehbe- Kâmil el-Mühendis, *Mu'cemü'l-mustalahati'l-'arabiyye* (Beyrut: Mektebetü Lübnan en-Nâşirûn, 1984), 27-30.

İbni Mu'tez bir şiirinde şöyle der:

جَمَعَ الْحَقُّ لَنَا فِي إِمَامٍ، قَتَلَ الْبُحْلَ وَأَحْيَا السَّمَاخَ¹¹

“Bizim hakkımız, cimriliği öldüren ve cömertliği ihya eden bir imamda toplanmıştır.”

1.1.2.1 İstiare-i Tasrîhiyye

İstiare-i tasrîhiyye, içinde müşebbehin lafzı açıkça zikredilen ve müşebbeh hazfedilen istiaresidir.¹² Türk dilinde buna açık istiare denilir.

وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ

“Gerçek şu ki biz yakın göğü kandillerle süsledik. Ayrıca bunlarla şeytanların taşlanması sağladık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık.”¹³

Muhyiddîn Dervîş'e göre bu âyetle istiare tasrîhiyye vardır. Çünkü yıldızlar lambalara benzetilmiştir. Âyetle müşebbeh hazfedilmiş, müşebbehun bih ise bâki kalmıştır.¹⁴

1.1.2.2 İstiare-i Mekniyye

Müşebbehun bih'in lafzı hazfedilen ve kendisi ile ilgili bir hususla ona işaret edilen istiaresidir. Buna kapalı istiare de denilir.¹⁵ Kur'ân'da şöyle buyrulur:

الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ

“Elif-lâm-râ. Bu, rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, güçlü ve övgüye lâyık olan Allah'ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz kitaptır.”¹⁶

تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ

“Cehennem neredeyse öfkesinden çatlayacak! Oraya her bir grup atıldıkça, muhafızları onlara, “Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?” diye sorarlar.”¹⁷

Müfessir Sâbûnî'ye göre bu âyetle istiare-i mekniyye vardır. Çünkü Yüce Allah, kaynaması ve alevinin şiddeti hususunda cehennemi, öfkesinin şiddetinden neredeyse patlayacak derecede düşmanına şiddetli kin ve öfke duyan kimseye benzetti. O'na göre, âyetle Yüce Allah, ‘müşebbehun bih’i hazfederek ve istiare-i mekniyye yöntemiyle, ona levazımatı arasında yer alan bir unsur - yani şiddetli kin - aracılığıyla işaret etmiştir.¹⁸

¹¹ Abdullah İbnü'l-Mu'tezz, *Divan* (İstanbul: y.y., 1950), 133.

¹² Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 373; Tîbî, et-Tibyân, 232; İrfan Matracî, *el-Câmi'*, 140; Kadri Mâyû, *el-Mu'în fî'l-belâğa*, 42-43.

¹³ el-Mülk 67/5.

¹⁴ Muhyiddîn Dervîş, *İ'râbü'l-kur'ânî'l-kerîm ve beyânüh* 7. Basım (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1999), 5/20

¹⁵ Eyyub b. Musa Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 101-102; Bolelli, *Belâgat Arap Edebiyatı*, 92; Ebû'l-bekâ, *el-Külliyât*, 101-102; Bedevî Tabâne, *Mu'cemü'l-belâğati'l-'arabiyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 607-608.

¹⁶ İbrâhîm 14/52.

¹⁷ el-Mülk 67/8.

¹⁸ Sabuni, *Safvetiit-tefâsîr*, 3/422.

1.1.2.3 İstiare-i Temsiliyye

İstiare-i Temsiliyye aralarındaki benzerlikten dolayı, esas manası dışında bir manaya kullanılan terkiptir. Bunda esas manayı kastetmeye engel bir karîne de bulunur.¹⁹ Haşr sûresinde şöyle buyrulur:

يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

“...evlerini, kendi elleriyle ve inananların elleriyle yıkmadalar, artık ibret alın ey can gözü açık olanlar.”²⁰

(Bu söz doktorun emrini dinlemeyen ve böylece bu davranışı, onun helakına sebep olan hastaya denir).²¹ Mülk sûresinde şöyle buyrulur:

أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

“Şimdi (düşünün, önünü görmeden), yüzüstü sürünen mi hedefe erişir, yoksa doğru yolda düzgün yürüyen mi?”²²

Sâbûnî'ye göre bu âyette istiare-i temsiliyye vardır. Çünkü âyette, mümin ve kâfir için misal getirme anlatılmıştır. Mümin dosdoğru yolda dimdik yürür, kâfir ise, yüz üstü eğilmiş olarak cehenneme doğru yürür.²³

1.2. Meânî İlmi ve Mülk Sûresinde Meânî

Meânî, duruma ve yerine göre söylenen sözlerin durumu kendisi aracılığıyla bilinen bir ilimdir.²⁴ Meânî ilmi haber ve inşâ cümleleri olmak üzere iki kısma ayrılır.

1.2.1 Haber cümlesi

Bir sözü irad eden kimseyi sözünde doğrudur ya da yanlıştır şeklinde bir değerlendirme yapılan cümlelere haberî nitelikli cümleler denilir.²⁵

1.2.2 İnşâ Cümlesi

İnşâ ise herhangi bir cümle söyleyene doğru ya da yanlış gibi bir değerlendirme yapamayacağımız cümle çeşitleridir.²⁶ Örneğin اَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ “Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırncaya kadar (belli vakitlerde) namaz kıl; bir de

¹⁹ Ziyaüddîn İbnü'l-Esîr, *Kifâyetü't-talib* (Musul: yy. 1982), 160; Kazvînî, *İzâh*, 2/441; Suyûtî, *Mu'terekü'l-akrân* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988), 2/214; Mehmet Rıfat, *Mecâmi'ül-edeb İlmi'l-beyân*, 287.

²⁰ el-Haşr 59/2; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *el-Belâğatü'l-vâzıha*, 99.

²¹ Bolelli, *Belâgat Arap Edebiyatı*, 137.

²² el-Mülk 67/22

²³ Sabunî, *Safvetüt-tefâsîr*, 3/422.

²⁴ Fazl Hasan Abbâs, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ, ilmü'l-Meânî* (Ammân: y.y., 2004), 87-88.; Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Şerhu durusi'l-belâğa*, thk. Eşref b. Yusuf, (Kuveyt: y.y., 2005), 31; İn'âm Fevâl 'Akkâvî, *el-Mu'cemü'l-mufassal fî 'ulumi'l-belâğati ve'l-bedî' ve'l-meânî*, (Beyrut: y.y., 1996), 607.

²⁵ Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz* (Kahire: Matbaatü'l-medenî, 1992), 528-529; Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Taberistânî, *Nihâyetü'l-i'câz fî dirâyeti'l-i'câz* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 1985), 149; Sübkî, 'Arûsu'l-efrâh, 1/100/106.

²⁶ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhü'l-'ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1987), 302- 307; Ahmed Mustafa el-Merâğî, 'Ulumu'l-belâğa (Beyrut: y.y., 1984), 59; Abdü'l-Fettâh Feyûd Besyûnî, 'İlmü'l-meânî, (Kâhire: y.y., 2004), 69-71; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa fî'l meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 55

sabah namazını.”²⁷ âyetinde أَقِمْ emir fiil şeklinde gelip bir doğrulama ya da yanıtlama özelliğini taşımamaktadır.

1.2.2.1 İstifhâm

İstifhâm اِسْتَفْهَم fiilinin istif'al babına dönüşmüş şekli olan اِسْتَفْهَم mazi fiilinin mastar formu olup, bilinmeyen bir şey hakkında bilgi istemektir. İstifhâm için kullanılan birçok edat bulunmakla birlikte, en çok أ hemze ve هل edatı kullanılır.²⁸

1- Hemze (إ)

أَلْهَمَزَةُ harfi ile genel anlamda bazen tasavvur ya da tasdik bazen de tasdik ile ilgili iki şeyin biri hakkında bilgi almak için kullanılır. Hemze'nin tasavvur sorusu olarak kullanılması müfret bir şeyi öğrenmek için sorulan sorudur. Tasavvur şeklindeki sorularda, hakkında soru sorulan müsnedün ileyh gibi unsurlardan biri hemzeye bitişik olarak ondan sonra zikredilen isimdir. Bu ismin أ edatından sonra gelen bir dengi ve benzeri bulunur.²⁹

ءَأْمَنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ

“Göklerin sizi yerin dibine batırmayacağından emin misiniz? Bir de bakarsınız yeryüzü altüst olmuş!”³⁰

Sâbûnî (1930-2021) bu âyeti şöyle açıklar: Ey kâfirler topluluğu! Rabbiniz, yeryüzünü, etrafında yürüyebileceğiniz şekilde size boyun eğdirdikten sonra, şimdi, O Yüce Rabbinizin sizi yere batırıp sizi karanlıklarda kaybetmesinden emin mi oldunuz? O zaman yer, sizi şiddetli bir şekilde sarsar.”³¹ Âyetten de anlaşılacağı üzere buradaki أ istifhâm harfi yeryüzünün altının üstüne getirileceği hatırlatılarak inanmayanlara karşı bir uyarı, kınama, azarlama ve tehdit anlamlarını taşımaktadır. Ayrıca âyette geçen تَمُور kelimesinin muzari şekliyle istimrâr, yani devamlılık ifade ettiğini dolayısıyla böyle bir hadisenin ansızın meydana gelebileceğini ve bunun zaman alacağı neticesini de çıkarmamız mümkündür.

أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ

“Üstlerinde kanatlarını açta kapaya uçan kuşları hiç görmediler mi? Onları (havada) rahmandan başkası tutmuyor. Şüphesiz O her şeyi görmektedir.”³²

Mülk sûresi 19. âyeti Yüce Allah'ın yaratmış olduğu varlıklar üzerinde insanların tedebbür etmelerini, düşünmelerini istemektedir ki burada gökyüzünde kanat çırpın kuşlara dikkat çekilmektedir. Bu âyette yer alan أ soru edatı Yüce Allah'ın kâinatta câri olan

²⁷ el-İsrâ 17/78.

²⁸ Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Ali b. Ahmed, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: y.y., ts.), 16/459; Kadrî Mayû, *el-Muîn fi'l-belâga* (el-Beyân, el-Bedî, el-Meânî), (Beyrut: y.y., 2000), 181; Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulumi'l-belâga* (Beyrut: y.y.1980), 1/288.

²⁹ Nusrettin Bolelli, *Belâgat Arap Edebiyatı*, (İstanbul: İFAV, 2009), 263.

³⁰ el-Mülk 67/16.

³¹ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1986), 3/418

³² el-Mülk 67/19.

yaratmasına taalluk eden hususlarda insanların nasıl olur da düşünmedikleri hususunda taaccüp üslubu ile konu izah edilmektedir.

أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصُرُكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنَّ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي غُرُورٍ

“Peki, Rahmân'a karşı size yardım edecek askerleriniz kimler? İnkârcılar ancak derin bir gaflet içinde bulunmaktadırlar”.³³

Âyet-i Kerimede, Yüce Allah'a karşı tanrılar ihdas edenlerin Allah'a karşı herhangi bir eylemde bulunamayacakları ve bu kişilerin gaflet içinde oldukları ifade edilmektedir. Söz konusu âyet, hemze soru edatı ile başlamaktadır; bu edat, cümleye Allah'ın kudretini hiçe sayanları kınama ve yerme anlamı kazandırmaktadır. Bunun yanı sıra, bu soru edatı cümleye, kâinatta cereyan eden her şeyin Yüce Allah'ın irade ve tasarrufu ile gerçekleştiğini de teyit etme işlevi kazandırmaktadır.

أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَلْ لَجُوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ

“Yahut Allah lütfe ettiği rızık kesiverse size rızık verebilecek olan kim? Hayır! Onlar azgınlıkta ve haktan uzaklaşmakta ısrar ediyorlar.”³⁴

Mülk 21. âyeti de ا soru edatı ile başlamaktadır. Âyette yegâne rızık verenin Yüce Allah olduğu vurgulanarak inanmayanlar inanç konusunda tefekküre davet edilmektedir. Bu cümle aynı zamanda rızık verenin sadece ve sadece Yüce Allah olduğuna dair bir takrir ifadesidir. Bütün bunlara ek olarak âyette onların küfür konusundaki inat ve ısrarcı tutumlarına dikkat çekilmektedir.

أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

“Şimdi (düşünün, önünü görmeden), yüzüstü sürünen mi hedefe erişir, yoksa doğru yolda düzgün yürüyen mi?”³⁵

Âyette geçen ا (hemze) soru edatı cümleye öğüt almak anlamı kazandırmaktadır. Zira âyet yüzüstü sürünen ile ayakları üzerinde yürüyen varlıkları mukayese etmektedir. İnsan ayakları üzerinde yürür. Bu da hidâyet üzerinde olmayı ifade eder. Yüzüstü sürünmekten maksat ise hidâyetten uzak olma anlamını taşır. Âyet aynı zamanda inanmayanların umutsuzluk, kararsızlık, zihinsel karmaşa gibi birçok olumsuz haller yaşadıklarının da delili olmaktadır. Âyetin sonundaki صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ifadesi de hidâyet üzerinde olanların övüldüğünü anlatmaktadır.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ

“Bir de şunu sor: “Suyunuz çekilirse size akarsuyu kim getirebilir?”³⁶

Mülk sûresinin 30. âyetinde insan yaşamı için son derece elzem olan bir kaynağa, suya dikkat çekilmektedir. Âyette her canlının istifade ettiği ve onsuz yaşamasının asla mümkün olamayacağı suyun yüce Allah'ın bir ihsanı olduğu, O'nun kudret ve azametinin bir tecellisi olduğu vurgulanarak, suyun çekilmesi, yok olması halinde O'nun dışında hiçbir varlığın asla

³³ el-Mülk 67/20.

³⁴ el-Mülk 67/21.

³⁵ el-Mülk 67/22.

³⁶ el-Mülk 67/30.

suyu tekrar getiremeyeceği anlatılmaktadır. Son bölümde de size akarsuyu kim getirebilir cümlesiyle asla mümkün olamayacağı, dolayısıyla Allah'ın güç ve kudretini tanıyıp O'na kulluk vazifesini ifa etmeleri gerektiği mesajı verilmektedir.

2-Kim (من)

من soru edatı ile akıllı varlıkların durumuna dair bilgi talep edilir.³⁷ Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulur:

قَالَ فَمَنْ رَّبُّكُمْ يَا مُوسَى

“Firavun, sizin Rabbiniz de kimmiş ey Musa, dedi.”³⁸

أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ

“Yahut gökte olanın üzerinize taş yağdıran bir fırtına göndermeyeceğinden emin misiniz? Uyarılarımın ne demek olduğunu yakında anlayacaksınız.”³⁹

Âyet dikkatle incelendiğinde görülecektir ki burada biri مَ diğeri de كَيْفَ olmak üzere iki istifhâm edatı bulunmaktadır. Âyetteki مَ soru edatı 16. âyetle doğrudan bağlantılıdır. Uyarı ve tehdit anlamını ifade eder. Âyetin sonundaki كَيْفَ edatı ise bir taaccüp, şaşkınlık anlamını taşımaktadır. Zira âyetteki فَسَتَعْلَمُونَ “bileceksiniz”⁴⁰ muzari fiili bu anlamı teyit etmektedir. Bu durum, Arap dilinde soru edatlarının muhataptan yalnızca cevap almak amacıyla değil; aynı zamanda bahsi geçen durumlarla ilgili tehdit, şaşkınlık, inkâr gibi çeşitli anlamları da taşıdığını göstermektedir.

3 - Mi (هل)

Bu istifhâm edatı sadece tasdik sorusu için kullanılır. Örneğin هل جاء صديقك؟ sorusuna ancak نعم / evet ya da لا / hayır olarak cevap verilebilir.⁴¹ هل soru edatı bazen mübtedanın durumunu sormak, bazen mefûlun durumunu sormak, bazen zarfın durumunu sormak, bazen de hal'in durumunu sormak için kullanılır. هل soru edatı sûrede bir âyette zikredilmiştir.

فَارْجِعِ الْبَصَرَ لَا هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ

“Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?”⁴²

³⁷ Bedevi Tabâne, *Mu'cemü'l-belâğati'l-'arabiyye*, 523.

³⁸ Tâhâ 20/49.

³⁹ el-Mülk 67/17.

⁴⁰ el-Mülk 67/17.

⁴¹ Bekrî Şeyh Emin, *el-Belâğati'l-'arabiyye*, 'ilmü'l-meânî (Beyrut: y.y., 2005), 87; el-Kazvîni, *el-İzâh*, 1/229; Ali el-Cârim, Mustafa Emin, *el-Belâğati'l-vâziha*, 99; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahati'l-belâğiyye* (Beyrut: Mektebetü Lübnan en-Nâşirûn), 1996), 109; Kadri Mayû, *el-Mu'in fi'l-belâğa*, 181; İrfân Matracı, *el-Câmi' li Funûni Lüğâti'l-'Arabiyye ve'l-'Arûz*, 1. Basım. (Beyrut: y.y.1987), 58; Abdurrahmân Hasan Habenneke, *el-Belâğati'l-'arabiyye*, 2 Cilt. (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1996), 1/261-263

⁴² *Kur'ân Yolu Meâlî*, çev., Hayrettin Karaman- Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez- Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-Mülk 67/3.

Âyetinde geçen هَلْ soru edatı olumsuzluk ifade eden ما anlamında olup buradaki edat tekit ve ispat anlamını ifade etmektedir. Yani asla bir çatlak, bir düzensizlik görmüyorsun anlamını taşır. Âyetinde aynı zamanda Yüce Allah insan nefsinin gökyüzüne yönlendirilerek oradaki harikulâde güzelliğe dikkat çekmektedir.⁴³ İbn-i Âşûr (1879-1973) ise âyetindeki هَلْ edatının takriri yani tekit anlam ifade ettiğini, amacın da görmek ve düşünmeye teşvik olduğunu beyan eder.

4- Ne zaman (متي)

متي soru edatı gerek geçmiş zaman, gerekse gelecek zaman olsun zamanın belirtilmesi amacıyla kullanılır.⁴⁴ Bu edat Mülk sûresinde sâdece 25. âyetinde zikredilmiştir. Kur'ân'da şöyle buyrulur: مَتَى نَصْرُ اللَّهِ: “Allah'ın yardımı ne zaman?”⁴⁵ Meti lafzı Kur'ân-ı Kerîm'de 9 âyetinde geçer.

وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

“Doğru sözlü iseniz (söyleyin), bu tehdit ne zaman gerçekleşecek?” derler⁴⁶

Âyetinde مَتَى /ne zaman? anlamındaki soru edatı yer almaktadır. Bir eylemin ne zaman tahakkuk edeceğini ifade etmek için kullanılan bu edat, burada tereddüt, keyfilik, düşünceden mahrumiyeti ihtiva eden bir yapıya bürünerek inanmayanların bulunduğu saygısızca tutuma işaret etmektedir. Aynı zamanda inanma konusunda hâlâ tereddüt yaşayanların içinde bulundukları ümitsizlik, zor durumda kalma gibi psikolojik tedirginlik hallerini anlatmaktadır.

1.2.2.2 'Atf (bağlaçlarla veya anlam ilişkileriyle cümle ya da kelimeleri birbirine bağlama)

Eğmek, bükmek, meyletmek⁴⁷ anlamına gelen عَطَف fiilinin mastarı olan atf, belâgatın temel disiplinlerinden biri olan meânî ilmi kapsamında incelenir. Arapçada atf kelimesiyle ifade edilen bu yapı, sadece dilbilgisel bir bağ değil, aynı zamanda muhatap üzerinde anlam ve vurgu açısından nasıl bir tesir oluşturduğu ile de ilgilidir. Atıf bir cümledeki kelime ya da ifadelerin birbirine nasıl bağlandığı (atıf yoluyla), sözün muktezâ-yı hâle (duruma uygunluk) göre ne derece etkili kurulduğunu gösteren unsurlardan biri sayılır. Muhyiddîn Dervîş'e göre

أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ

“Üstlerinde kanatlarını açmış kapaya uçan kuşları hiç görmediler mi? Onları (havada) Rahmân'dan başkası tutmuyor. Şüphesiz O her şeyi görmektedir.”⁴⁸

⁴³ Seyyid Kutub, *fî Zîlâli'l-kur'ân* (Mekke: Dâru'l-Şurûk, 2003), 6/3631.

⁴⁴ Bolelli, *Belâgat Arap Edebiyatı*, 270; es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 313; Ali Bulut, *Belâgat Meâni- Beyân -Bedî'* 4. Basım (İstanbul: İFAV, 2015), 117.

⁴⁵ el-Bakara 2/204.

⁴⁶ el-Mülk 67/25.

⁴⁷ Serdar Mutçacı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 576.

⁴⁸ el-Mülk 67/19.

âyetinde fiilin (يَقْبِضَنَّ) isim (صَافَّاتٍ) üzerine atfedildiğine kanıt söz konusudur. Ona göre cümlelerin siyâkı قابضات şeklinde olmalıydı. Bu gizli bir nükteye binâen olmuştur. Zira ona göre uçma eylemi kanat çırpma ile gerçekleşir, Havada uçmak tıpkı denizde yüzmek gibidir.⁴⁹

1.2.2.3 Takdîm Tehir

Takdîm قَدَّمَ fiilinin masdar şekli olup, bir şeyi başka bir şeyin önüne almak anlamına gelir. Belâgat ilminde ise bir ibâreyi başka bir ibâreden önce zikretmek demektir.⁵⁰ Tehir ise أَخَّرَ fiilinin mastarıdır ve bir şeyi sonraya bırakmak ve bir işi geciktirmek gibi anlamlara gelir. Meânî ilminde ise bir ibâreyi bir ibâreden sonra ifade etmektir.⁵¹

قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا

“De ki: “O, Rahmân’dır; biz O’na iman etmiş ve O’na güvenip dayanmışızdır.”⁵²

Dervîş’e göre bu âyette takdim ve tehir sanatı vardır. Şöyle ki وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا cümlesinde meful öne geçmiştir. Âyette tevekkülün yüce Allah’a olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Zamir Yüce Allah’a racidir.⁵³

1.2.2.4 İtnâb

İtnâb أَطْنَبَ fiilinin masdarıdır. Lügat anlamı sözü uzatmak anlamındadır.⁵⁴ Terim anlamı ise herhangi yeni bir fayda için maksadı alışıl gelmiş ibâreden fazla ibâre ile ifade etmek demektir.⁵⁵ İtnâb sanatı üç kısma ayrılır: Zikrül-hâss ba’del ‘Amm (umuma delâlet eden lafızdan sonra hususa delâlet eden lafzı söylemek), zikrül-‘amm ba’del-hass (hususla delâlet eden kelimenin şanına önem vererek, ondan sonra umuma delâlet eden bir kelimeyi söylemek ve izah ba’del-ibhâm (manayı dinleyicinin zihnine yerleştirmek için üstü kapalı anlatımdan sonra konuyu açıklamak suretiyle yapılır).⁵⁶

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ

“O, yedi göğü tabaka yaratandır. Rahman’ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun?”⁵⁷

ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ

“Sonra tekrar tekrar bak; bakışların (aradığı çatlak ve düzensizliği bulamayıp) âciz ve bitkin hâlde sana dönecektir.”⁵⁸

⁴⁹ Muhyiddîn Dervîş, İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuh, 8/17.

⁵⁰ İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 12/466-467; Mevlevî, Edebiyat lügati, 157.

⁵¹ İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 4/12.

⁵² el-Mülk 67/29.

⁵³ Muhyiddîn Dervîş, İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuh, 8/21.

⁵⁴ Mehmet Rifat, Mecâmi'ul-edeb ilmi meânî (İstanbul: Dersaadet, 1890), 221-222; Bolelli, Belâgat Arap Edebiyatı, 366.

⁵⁵ Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, el-Belâğatü'l-vâziha (Mısır: y.y., 1959), 250-251; el- Hâşimî, el-Cevâhirü'l-belâğa, 201.

⁵⁶ Hâşimî, el-Cevâhirü'l-belâğa, 201-206.

⁵⁷ el-Mülk 67/3.

⁵⁸ el-Mülk 67/4.

Âyetler Hz. Peygamber'e hitap ederek genel bir durumu ortaya koymaktadır. Yüce Allah bu âyetlerde yeryüzünde hiçbir dengesizliğin bulunmadığından bahsederek kendi güç ve kudretine vurgu yapmaktadır. İlk âyetteki *فَارْجِعِ الْبَصَرَ* ibaresi ile ikinci âyetteki *ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ* ibareleri arasında itnâb sanatı tezahür etmiştir. Çünkü dönme, bakma, yönelme anlamına gelen *ارْجِع* emir fiili iki defa zikredilmiştir.

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ

“Yine şöyle derler: “Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık.”⁵⁹

فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ

“İşte böylece günahlarını itiraf ederler. Artık alevli ateştekiler Allah'ın rahmetinden uzak olsun!”⁶⁰

İlk âyetle Yüce Allah İslam davetine karşı kayıtsız kalıp âhirette cezaya müstahak olanların pişmanlık duyacakları ve suçlarını itiraf edeceklerinden bahseder. Bu anlatım inanmayanlar için bir hayal kırıklığı ve pişmanlık, inananlar için de ibretlik bir hatırlatma durumunu ortaya koyar. Bu iki âyetle geçen *أَصْحَابِ السَّعِيرِ* tamlaması ile *لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ* tamlaması arasında bir itnâb ilişkisi vardır.

1.3 Bedî' İlmi ve Mülk Sûresinde Bedî'

Bedî' ilmi, sözün estetik yönünü güçlendiren ve anlamı derinleştiren süsleme sanatlarını inceler. Tecnis, cinâs, tıbâk (zıtlık), mukabele, tekrâr ve teşhis gibi sanatlardan oluşur. Mülk Sûresi'nde bu sanatlara sıkça rastlanır.

1.3.1 Muhassinâtı Lafziyye (Lafızla İlgili Süsleme Sanatları)

Muhassinât-ı lafziyye, bedî' ilminin lafza dayalı yönünü oluşturan ve kelimelerin ses, ritim ve ahenk unsurlarıyla güzelleştirilmesini hedefleyen sanatları kapsar. Seci (uyumlu son sesler), cinas (sesteşlik), leff ü neşr (önce zikredilen kavramların sonra sıralanması) ve tekrar gibi sanatlar bu başlık altında değerlendirilir. Bu tür sanatlar, anlamı bozmadan sözün fonetik yönünü zenginleştirir, dinleyicinin dikkatini çeker ve mesajın akılda kalıcılığını artırır. Mülk Sûresi'nde bu tür lafzî sanatlara örnek teşkil eden ayetler, sûreye hem ritmik bir yapı kazandırır hem de Kur'ân'ın edebî üstünlüğünü ortaya koyar.

1.3.1.1 Secî

Seci lügat olarak güvercin ve kumru gibi kuşların nağmelerini tekrarlamak suretiyle ötmelerine denilir.⁶¹ Belâgat ilminde ise seci, nesirde iki fasılânın son harflerinin birbirinin aynı olması anlamına gelir.⁶² Seci, murassa' seci, mutarrafa, mütevâzi, mütevazîn olmak üzere dört bölüme ayrılır.

⁵⁹ el-Mülk 67/10.

⁶⁰ el-Mülk 67/11.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 8/150; Bolelli, *Belâgat Arap Edebiyatı*, 447.

⁶² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 8/150; Bolelli, *Belâgat Arap Edebiyatı*, 447.

Seci murassa‘; iki mısradaki yer alan kelimelerin, kafiye ve vezin bakımından birbirine denk olması demektir.⁶³ Bir âyette şöyle buyrulur:

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ

“Kuşkusuz iyiler nimet içindedirler.”⁶⁴

وَالْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ

“Kötüler ise kesinlikle cehenneme gireceklerdir.”⁶⁵

Bu iki âyette Yüce Allah ebrâr yani iyi kulların nimet içerisinde bulunacakları, füccâr yani kötü kulların ise cehennemde bulunacaklarından söz etmektedir. Bu iki âyetin son kelimelerinin “mim” harfi ile sona ermesi münasebetiyle seci sanatı ortaya çıkmıştır.

Mülk sûresinde seci murassa‘

نَذِيرٍ / فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٍ / Uyarılarımın ne demek olduğunu yakında anlayacaksınız!⁶⁶

فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرٍ / ama verdiğim ceza da nasıl olmuştu?⁶⁷

إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ / Şüphesiz O her şeyi görmektedir.⁶⁸

إِنَّ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ / Inkârcılar sadece derin bir gaflet içinde bulunmaktadırlar.⁶⁹

بَلْ لَجُوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ / Hayır! Onlar azgınlıkta ve haktan sapıp uzaklaşmakta ısrar ediyorlar.”⁷⁰

Bu ifadelerin sonlarında yer alan: نَذِيرٍ, نَكِيرٍ, بَصِيرٌ, غُرُورٍ, عُتُوٍّ, نُفُورٍ kelimeleri arasında kafiye uyumu (özellikle -ير ve -ور ses benzerliği) vardır. Bu benzerlik, secinin önemli bir unsurudur. Sadece ses benzerliği değil, harf yapısı, vezin ve anlam akışı da belli bir ritimle ilerlemektedir.

1.3.2 Muhassinâtı Maneviyye (Mana ile İlgili Süsleme Sanatları)

Muhassinât-ı mâneviyye, bedî‘ ilminin anlamla ilgili yönünü oluşturan ve sözün muhtevasını daha etkili, çarpıcı ve derinlikli kılmayı amaçlayan edebî sanatları kapsar. Tıbâk (zıtlık), mukabele (karşılaştırma), mübalağa (abartı), hüsn-i ta‘lîl (güzel neden gösterme), tecâhül-i ârif (bilip de bilmezlikten gelme) gibi sanatlar bu grupta yer alır. Bu sanatlar, sözün anlamına estetik bir boyut katmakla kalmaz, aynı zamanda muhatabın zihinsel ve duygusal tepkisini harekete geçirir. Mülk Sûresi’nde bu tür mânevî sanatlar aracılığıyla özellikle tehdit ve müjde içerikli ayetlerde güçlü anlam vurguları yapılmakta, sûre mesajını hem akla hem kalbe hitap edecek şekilde iletmektedir.

⁶³ Kazvîni, *el- İzâh*, 2/551; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 453.

⁶⁴ el-İnfîtâr 82/13.

⁶⁵ el-İnfîtâr 82/14.

⁶⁶ el-Mülk 67/17.

⁶⁷ el-Mülk 67/18.

⁶⁸ el-Mülk 67/19.

⁶⁹ el-Mülk 67/20.

⁷⁰ el-Mülk 67/21.

1.3.2.1 Mukâbele

Mukâbele sözlükte قابل fiilinin mastar şekli olup bir şeyi başka bir şeyle karşılaştırmak ve yüz yüze getirmek gibi manalara gelir.⁷¹ Terim olarak mukâbele önce iki veya daha fazla manayı bir araya getirmek, sonra sırasıyla bunların karşılıklarını zikretmek demektir.⁷² Tevbe sûresinde şöyle buyrulur:

فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

“Yapıp ettikleri karşısında artık az gülsünler, çok ağlasınlar!”⁷³

Âyette ağlamak ile gülmek fiilleri bir âyette toplanmıştır. Sâbûnî'ye göre mülk sûresinin “Rablerini inkâr edenlere cehennem azabı vardır. / وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

Orası ne kötü bir varış yeri!”⁷⁴ âyeti ile “Görmedikleri halde rablerinden korkup saygı duyanlara gelince, onları da hem bir bağışlanma hem de büyük bir ödül beklemektedir.”⁷⁵

Mülk sûresinde, anlam zıtlıklarına ve karşılaştırmalı anlatıma dayalı olarak kullanılan mukâbele sanatı dikkat çekicidir. Mukabele, iki karşıt anlamlı durumun ya da grubun art arda getirilerek karşılaştırıldığı, böylece anlamın güçlendirildiği bir muhassinât-ı mâneviyye sanatıdır. Bu sanata Mülk sûresinde, inkârcılarla müminlerin durumlarının peş peşe ele alındığı ayetlerde rastlanmaktadır.

Örneğin, “Rablerini inkâr edenlere cehennem azabı vardır. Orası ne kötü bir varış yeridir!”⁷⁶

âyetinde inkârcıların kötü akıbeti tehdit üslubuyla ortaya konulmuştur. Hemen ardından gelen

إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ

“Görmedikleri halde Rablerinden korkanlar için bir bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır.”⁷⁷

ifadesinde ise inananlara yönelik bir müjde sunulmuştur. Bu iki ayet arasında anlam bakımından karşıtlık bulunduğu gibi, belâgat açısından da güçlü bir mukabele örneği söz konusudur. İlkinde azap ve kötü son, ikincisinde ise mağfiret ve mükâfat yer alır.⁷⁸ Böylece Kur'ân, muhatabın zihninde iki zıt durumu karşılaştırmalı biçimde canlandırarak mesajını daha etkili bir şekilde iletmektedir. Söz konusu yapı hem inananlara teşvik hem de inkârcılara tehdit işlevi göerek belâgatın hem estetik hem de işlevsel yönünü yansıtmaktadır.

⁷¹ İbnü Fâris, *Mücemül mekayis fi luğa*, 872; İbn Manzûr, *Lisânül'-arab*, 11/540.

⁷² er-Râzî, *Nihâyetü'l-Îcâz*, 286.

⁷³ et-Tevbe 9/82.

⁷⁴ el-Mülk 67/6.

⁷⁵ el-Mülk 67/12.

⁷⁶ el-Mülk 67/6.

⁷⁷ el-Mülk 67/6.

⁷⁸ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 3/422.

1.3.2.2 Tıbâk

Tıbâk طَبَق fiilinin mastar şekli olup bir şeyi diğerine uygun hale getirmek, iki şeyi birbirine eşit hale getirmek veya onları aynı hizaya getirerek yapıştırmak, dört ayaklı hayvanların yürürken ön ayaklarının izine basması anlamlarını taşır. Bedî' ilmindeki karşılığı ise hakikat olsun mecâz olsun iki zıt manayı bir arada zikretmek demektir. Tıbâk-ı selb ve tıbâk-ı manevî gibi iki kısma ayrılır: Tıbâk-ı selb aynı cinsten iki kelimenin bir defa olumlu, bir defa da olumsuz olarak veya aynı kelimenin bir defa olumlu, bir defa da olumsuz olarak bir arada zikredilmesidir. Tıbâk-ı manevî ise lafız bakımından değil anlam yönünden bir mutabakatın olmasıdır.

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ

*“Hanginizin daha iyi davranış ortaya koyacağını sınamak için ölüm ve hayatı yaratındır.”*⁷⁹ Bu âyet davranışların tetkik edilmesi için hayat ve ölüm hadisesinin varlığından söz etmektedir. Bu âyette ölüm ile hayat bir arada zikredilmiştir. İki zıt kavramın bir arada yer almasıyla tıbâk sanatı ortaya çıkmıştır.

وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

*“(Ey kâfirler) sözünüzü (ister) gizleyin, ister onu açıklayın. Çünkü O, sinelerin özünü bile hakkıyla bilendir.”*⁸⁰

Âyet-i Kerîme’de Yüce Allah insanın içinde gizli tuttuğu veya açığa çıkardığı ne varsa her şeyin O’nun bilgisi dâhilinde olduğunu vurgulamaktadır. Bu âyette de *وَأَسْرُوا* kelimesi ile *أَوِ* *اجْهَرُوا* kelimesi zıt kavramlardır, bu iki kavramın bir araya gelmesiyle tıbâk sanatı ortaya çıkmıştır.

أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ

*“Üstlerinde kanat çırparak uçan kuşlara bakmazlar mı? Onları (havada) ancak Rahman tutuyor. Şüphesiz O, her şeyi hakkıyla görendir.”*⁸¹

Yüce Allah bu âyette insanların dikkatlerini gökyüzünde kanat çırpıp uçan kuşlara çekmekte ve kuşların havada uçabilmelerini sağlayan gücün kendisi olduğundan söz ederek, tek yaratıcı olduğu hakikatine işaret etmektedir.

Bu âyette de *صَفَاتٍ* *وَيَقْبِضْنَ* kelimeleri arasında tıbâk sanatı vardır.

Sonuç

Mülk Sûresi, içeriği kadar üslubuyla da Kur'ân'ın belâgat açısından güçlü sûrelerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Sûre boyunca kullanılan beyân, meânî ve bedî' ilimlerine dair edebî sanatlar hem sûrenin estetik değerini artırmakta hem de muhatabın zihninde derin tesirler bırakmaktadır. Sûrenin başında Yüce Allah'ın 'el-Mülk' sıfatıyla açılan kudret teması, devam eden ayetlerde yaratılış düzeni, göklerin katmanlı yapısı ve hayat ile ölümün yaratılışı

⁷⁹ el-Mülk 67/2.

⁸⁰ el-Mülk 67/13.

⁸¹ el-Mülk 67/19.

gibi kevnî delillerle örülerek, beyân sanatının en etkileyici ve çarpıcı örneklerini ortaya koyar. Bu bağlamda istiâre sanatı sûrede etkili bir şekilde kullanılmıştır.

Meânî ilminin temelini oluşturan muktezâ-yı hâl ilkesine tam uygunluk gösteren sûre, muhatabın psikolojik durumu dikkate alarak tehdit, uyarı ve müjde ifadelerini dengeli biçimde sunar. Özellikle inkârcılara yönelik inzâr (uyarma) ve müminlere yönelik tebşîr (müjdeleme) ifadelerinde, sözün maksada uygun şekilde şekillendirilmesi sûreye yüksek bir belâgat kazandırmaktadır. İstifhâm edatlarının (همزة، هل، من، كيف، متى) sıkça kullanılması ise muhatabı düşünmeye sevk eden retorik bir yapı oluşturur. Bu sorular, bilgi arayışından ziyade, inkârı sarsmak, zihinsel farkındalık oluşturmak ve fitrata yönlendirmek gibi edebî ve psikolojik işlevler üstlenir.

Bedî' ilmi açısından ise sûrede hem lafzî hem de mânevî süsleme sanatları dikkat çekmektedir. Özellikle tıbâk (zıtlık), mukabele (karşıt anlamların peş peşe kullanılması gibi sanatlar sûrenin hemen her kısmında karşımıza çıkar. “O, ölümü ve hayatı yarattı” (الذي خلق الموت والحياة) ifadesi tıbâk sanatına; “Rablerini inkâr edenlere cehennem azabı vardır...” ve “Rablerinden korkanlara ise mağfiret ve büyük bir ecir vardır” ayetleri arasında kurulan mukabele ise mânevî bedî' sanatlarına örnek teşkil eder.

Ayrıca sûrenin ilk ve son âyetlerinde belâgatın zirveye ulaştığı görülür. İlk ayette Allah'ın yaratma ve hükmetme sıfatlarına atıfla başlayan güçlü bir giriş yapılırken, son ayette “Eğer suyunuz yerin dibine çekilirse size kim su getirebilir?” sorusuyla hem düşünceye sevk eden hem de acizliği itiraf ettiren etkileyici bir kapanış yapılır. Bu yapı, sûrenin bütünsel olarak ikna edici, düşündürücü ve estetik bir hitap gücüne sahip olduğunu ortaya koyar.

Sonuç olarak, Mülk Sûresi hem içerdiği teolojik mesajlar hem de bu mesajları aktarmada kullandığı üstün edebî sanatlarla, Kur'ân'ın belâgat yönünden seçkin sûreleri arasında yer alır. Sûredeki belâgî unsurlar sadece dilsel bir süsleme değil, aynı zamanda anlam derinliği, duygu etkisi ve akli ikna oluşturma açısından da işlevseldir. Bu yönüyle Mülk Sûresi, belâgat ilminin bütüncül bir örneğini sunar ve Arap edebiyatı ile Kur'ân ilimleri açısından incelenmeye değer zengin bir metin olarak öne çıkar.

Kaynakça

- Abdulazîz 'Atîk. *İlmü'l-meânî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1985.
- Abdurrahmân Hasan Habenneke. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l- Kalem, 1996.
- Ali el-Cârim-Mustafa Emîn. *el-Belâğatü'l-vâzıha*. Mısır: y.y., 1959.
- Bedevî Tabâne. *Mu'cemü'l-belâğatü'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Bekrî Şeyh Emîn. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye 'ilmü'l-meânî*. Beyrut: y.y., 2005.
- Besyûnî, Abdül'l-Fettâh Feyûd. *İlmü'l-meânî*. Kâhire: y.y., 2004.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Arap Edebiyatı*. İstanbul: İFAV., 5. Basım, 2009.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*. İstanbul: İFAV, 4. Basım. 2015.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânüh*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 7. Basım, 1999.
- Durmuş, İsmail. “Seci”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 26 Aralık 2024).
- el-Câhız. Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- el-Haffâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Said. *Sırru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1982.

- el-Hâşîmî, Seyyid Ahmed. *Cevâhirü'l-belâğa fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Mektebetü'l-'Asrıyye, 1999.
- el-Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahman. *el-İzâh fî 'ulumi'l-belâğa*. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1980
- el-Merâğî, Ahmed Mustafa. *'Ulûmu'l-belâğa*. Beyrut: y.y., 1984.
- el-Useymin, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu durusi'l-belâğa*. thk. Eşref b. Yusuf, Kuveyt: y.y., 2005
- er-Râzî, Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Taberistânî. *Nihâyetü'l-i'câz fî dirâyeti'l-i'câz*. Beyrut: Dâru'l-'İlm'il-Melâyin, 1985.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhü'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1987.
- Fazl Hasan Abbâs. *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ, ilmü'l-meânî*. Ammân: y.y., 2004.
- Firuzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûs*. Beyrut: Mektebetü Tahkîki't-Türâs fî Müesseseti er- Risâle, 1987.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-kur'ân*. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, 1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Ali b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- İbn-i-Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et- Tâhir et- Tûnusî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Dûru's- Sahnûn, ts.
- İbnü l-Mu'tezz, Abdullah. *Divan*. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1950.
- İbn Râşık. Ebû Ali el-Hasan el- Kayrevânî el-Ezdî. *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih ve nakdih*, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Marife, 1988.
- İbnü'l-Esîr, Ziyaüddin Nasrullah b. Muhanned. *Kifâyetü't-tâlib fî nakdi kelâmi's-şâir ve'l-kâtib*. Musul: y.y., 1982.
- În'âm Fevvâl 'Akkâvî. *el-Mu 'emü'l-mufasssal fî 'ulumi'l-belâğati ve'l-bedî' ve'l-meânî*. Beyrut: y.y., 1996.
- İrfân Matracî. *el-Câmi' li funûni lügâti'l-'arabiyye ve'l-'arûz*. Beyrut: y.y., 1987.
- Kadrî Mayû. *el-Muîn fî'l-belâğa el-beyân el-bedî' el-meânî*. Beyrut: y.y., 2000.
- Kur'ân Yolu Meâli*, çev., Hayrettin Karaman- Mustafa Çağrıçı-İbrahim Kâfi Dönmez- Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Kutub, Seyyid. *fî Zılâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Mekke: Dâru'-Şurûk, 2003.
- Matlûb. Ahmed. *Mu'cemü'l-mustalahati'l-belâğîyye*. Beyrut: Mektebetü Lübnan en-Nâşirûn, 1996.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1986.
- Teftâzânî, Saduddîn. *Telhîs*. İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1891.

Emevî Devleti ile Bizans İmparatorluğu Arasındaki Haberleşme ve İstihbarat Faaliyetlerinde Elçilerin İşlevi

The Role of Envoys in Communication and Intelligence Activities Between The Umayyad Caliphate and The Byzantine Empire

Mustafa ÖZBAKIR*

Öz

Elçiler, haberleri veya mektupları çeşitli devletlere ve saraylara ulaştıran, hükümdarı temsil eden ve onun verdiği yetkiyle devletin geleceğine ilişkin konularda karşı tarafla müzakere yapan kişilerdir. Birtakım imtiyazlara ve dokunulmazlığa sahip olan elçiler, tarihi süreç içerisinde Emevîler gibi imparatorluk düzeyinde olan devletler için üstlendikleri görevler nedeniyle değer verilen kişiler olmuştur. Önemli ve hassas bir konumu olan elçilerin sıradan kişiler olmamasının yanında onlardan üstlenmiş oldukları bu görevi devlet yararına kullanmaları beklenirdi. Bu çalışmada Emevîler ile Bizanslılar arası diplomatik ilişkilerde görev alan elçilerin, haberleşme ve istihbarat sahasında yürüttükleri faaliyetler ele alınmaktadır. Çalışmanın amacı bir devlet görevlisinin üstlenmiş olduğu görevin sağlamış olduğu imkanları devletin aleyhine ya da lehine nasıl fırsata çevirdiğini göstermektir. Konuyu ele alırken tercih edilen yöntem elde edilen olguları bağlı bulundukları çevre içerisinde araştırmayı ve anlamayı ön planda tutan nitel araştırmadır. Başvurulan teknikler ise literatür taraması, örnekleme ve tüme varımdır. Bu çalışmayı önemi kılan unsurlardan birisi Emevî Devleti ile Bizans İmparatorluğu arasındaki ilişkilere farklı bir bakış açısı sunmasıdır. Diğerleri ise iki devlet arasındaki mücadelenin sadece siyasi ve askeri alanla sınırlı olmayıp haberleşme ve istihbarat sahasında da yoğun mücadelelerin yaşandığına kanıt teşkil etmesidir. Çalışmada başvuru kaynakları ise Emevî tarihinin yer aldığı klasik kaynaklar, modern Türkçe ve yabancı araştırmalar, Bizanslılara dair modern Türkçe, Arapça ve İngilizce araştırmalardır. Çalışmada ulaşılan sonuç devletler arası istihbarat faaliyetlerinde tek tip yöntemler kullanılmayıp elçilerde olduğu gibi istihbarat elde etmeye imkân tanıyan farklı yollara başvurulabileceğidir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Emevîler, Elçi, Haberleşme, İstihbarat, Bizans

Abstract

Ambassadors are individuals who deliver messages or letters to various states and palaces, represent the ruler, and negotiate with the other party on matters concerning the future of the state with the authority granted by the ruler. Ambassadors, who enjoy certain privileges and immunity, have been valued individuals throughout history due to the duties they have undertaken for states at the imperial level, such as the Umayyads. In addition to not being ordinary people, ambassadors, who held an important and sensitive position, were expected to use the duties they had undertaken for the benefit of the state. This study examines the activities carried out by envoys involved in diplomatic relations between the Umayyads and the Byzantines in the fields of communication and intelligence. The aim of this study is to show how a state official can turn the opportunities provided by the duties they have undertaken into advantages or disadvantages for their state. The preferred method for addressing the subject is qualitative research, which prioritises investigating and understanding the findings within their respective contexts. The techniques used are literature review, sampling and induction. One of

* Dr., Arsin Anadolu Lisesi, mustafaozbakir6161@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4974-9245, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 28/05/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 31/08/2025, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2025.

the elements that makes this study important is that it offers a different perspective on the relations between the Umayyad Caliphate and the Byzantine Empire. Another is that it provides evidence that the struggle between the two states was not limited to the political and military spheres, but also involved intense competition in the fields of communication and intelligence. The sources used in the study include classical sources on Umayyad history, modern Turkish and foreign studies, and modern Turkish, Arabic, and English studies on the Byzantines. The conclusion reached in the study is that in inter-state intelligence activities, uniform methods are not used, and different methods that enable the acquisition of intelligence, such as those used by envoys, can be employed.

Keywords: Islamic History, Umayyads, Ambassador, Communication, Intelligence, Byzantine

Giriş

Elçi, kelime anlamı olarak “halk, ülke, devlet” manalarına gelen Türkçe “el (il)” isim kökünden türetilmiştir. Bu kelimenin Arapça karşılığı ise “haberci, elçi” anlamlarına gelen “resûl” kelimesidir.¹ Bu bağlamda haberleşmede özellikle devletler arasındaki ilişkilerde önemli bir görev üstlenmiş olan elçilere dair bilgilere geçmeden evvel kelimenin kökenine dair birtakım bilgiler sunmak istiyoruz.

Arapça kökenli olup “elçi” ve “elçilik” anlamlarına gelen “sefir, “sefâret” kelimelerinin kökenine dair yapılan bir araştırmada sözcüğün iştikakının ve kullanımının “sefera” (سفر), “istesfera” (استسفر), “yesfiru” (يسفر), “sifren” (سفرًا) ve “sifâreten” (سفارة), “sefâreten” (سفارة) şeklinde “sîn” harfinin esreli ve fethalı olduğu yönündedir. Sefir, kelimesinin çoğulu “süferâ” olup toplum arasında sulhu sağlayan kimse anlamına gelmektedir.² Terim olarak haberci veya yönelen anlamında olan sefir (سفير) kelimesine nispet edilen sefâret (سفارة) kelimesi ise bir devleti diğer devlet huzurunda temsilen gönderilen diplomasi heyetlerinin kaldığı yer veya ev için de kullanılmıştır.³

Elçi anlamına gelen bir diğer kelime ise resûl kelimesidir. Resûl, yetki verme, serbest bırakma, yönlendirme anlamlarına gelen “irsâl” kelimesinden gelmektedir. Resûlün görevi onu gönderen kişinin mesajını kime gönderildiyse ona nakletmesidir.⁴ Görüldüğü üzere resûl ve sefir arasındaki ortak mana, her ikisinin de haberleri ve mektupları devletlere ve çeşitli saraylara ulaştıran, devletin geleceğine ilişkin konularda müzakere yapan kişiler olmasıdır. Bu iki kelimenin üstlendiği ortak mananın “elçi” anlamına gelmesinden dolayı biz de konuyu ele alırken herhangi bir ayırım yapmaksızın elçi kelimesini kullanacağız.

Emevîler ile Bizanslılar arasındaki yoğun diplomatik ilişkilerde elçilerin etkin bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Ancak iki devlet arasındaki ilişkileri ele alan eserlere baktığımızda elçilerin haberleşme ve istihbarat faaliyetlerinde bulunmasına dair bilgilerin satır aralarında ve dağınık bir halde olduğu görülmektedir. Satır aralarında ve dağınık halde bulunan bu bilgileri bu çalışma vesilesiyle bir arada toplama imkânı bulduk. Bu çalışma, elçiler özelinde dönemin diplomatik, siyasi ve muhaberat ilişkilerinin nasıl ve ne şekilde yürütüldüğünü

¹ Mehmet İpşirli, “Elçi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/3.

² İbn Dûreyd, Ebî Bekir Muhammed b. Hasan, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-İlmu'l-Melâyîn, 1987), 2/717; Süleyman Ruhaylî, *es-Sifâretü'l-İslâmiyye İlâ ed-devleti'l-Bîzantîyye* (Rîyad: Mektebetü't-Tevbe, 1414), 21.

³ Mustafa Abdülkerîm Hatîb, *Mu'cemü'l-mustalahât ve'l-elkâbü't-târihiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 248.

⁴ Ezherî, Ebî Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tezhîbu'l-luga*, thk. Ahmet Abûlâlim el-Birûnî (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 12/391.

göstermesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca bu çalışmanın elçiler gibi devlet bünyesinde önemli makamlarda bulunun görevlilere dair müstakil çalışmaların yapılmasına ilham vereceği kanaatindeyiz.

Çalışmada başvurulacak kaynaklar, Emevî tarihinin yer aldığı klasik kaynaklar, modern Türkçe ve Yabancı araştırmalar, Bizanslılara dair modern Türkçe, Arapça İngilizce araştırmalardır. Başvurduğumuz kaynaklarda ele aldığımız konuya dair bilgiler satır aralarından sunulmaktadır. Literatüre baktığımızda Emevîler ile Bizanslılar arasında siyasi sahada yoğun bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Ele aldığımız konu ise iki devlet arasındaki ilişkilerde daha spesifik bir alana odaklanmaktadır. Bu çalışmanın amacı Emevîler ile Bizans arası diplomatik ilişkilerde görev alan elçilerin, haberleşme ve istihbarat sahasında devletlerinin menfaatine yürüttükleri faaliyetleri ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda ele aldığımız konunun odak noktası ise haberleşme ve istihbarattır.

Çalışma konumuzla doğrudan alakalı birkaç çalışmaya ayrı bir parantez açmak isteriz. Bu çalışmalardan birisi Emrullah Kaleli'nin kaleme aldığı *Bizans Casusluk ve İstihbarat Faaliyetleri* adlı eserdir. Bu eserin içeriğinde Bizans istihbarat kaynakları başlığı altında elçilere dair müstakil bir başlığa yer verilmiştir. Bu başlık altında Bizans elçilerinin istihbarat sahasında üstlenmiş oldukları görevler genişçe ele alınmıştır. Diğer bir çalışma Kerem Hilmî Ferhât'ın *Târihu'l-muhâberâti'l-İslâmiyye abra'l-usûr* adlı eserdir. Bu kitapta, Hz. Peygamber döneminden başlayıp Emevîlerin sonuna kadar asırlar boyunca yürütülen istihbarat faaliyetleri geniş çerçevede ele alınmıştır. Eserde hem Emevî elçilerinin hem de Bizans elçilerinin istihbarat faaliyetlerine yer verilmesi bu kitabı çalışmamız açısından önemli kılmaktadır. Birsal Küçüksipahioğlu, "Bizans İstanbul'una Gelen Elçiler" adlı makalesinde elçilerin karşılanmasından imparatorun huzuruna çıkıncaya kadar uygulanan seremoniye dair bilgilere yer verilmesi ve Bizans'a gelen elçilerin olası istihbarat faaliyetlerini önleme adına aldıkları tedbirlere işaret etmesi çalışmamız açısından önemlidir. Süleyman Ruhaylî'nin *es-Sifâretü'l-İslâmiyye İlâ ed-devleti'l-Bîzantîyye* eserinde Emevî elçileri de dahil olmak üzere Bizans İmparatorluğuna giden elçilere dair bilgilere yer verilmiş, Bizans İmparatorluğu ile İslam devletleri arasındaki elçilik faaliyeti detaylı olarak ele alınmıştır.

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerine sadık kalınarak ilk olarak araştırmanın çerçevesi belirlenmiştir. İkinci olarak ise konu okuyucunun anlayabileceği bir tarzda tutarlı ve anlamlı olarak bir bütün halinde ele alınmaya çalışıldı. Bunlara ilaveten anakronizme mahal vermemek adına konu döneminin koşulları, şartları ve imkanlarını göz önünde bulundurularak incelenmeye çalışılmıştır. Bu makalede, kaynaklar ve yöntemle dair verilen bilgilerin ardından elçilerin gönderiliş maksatları ve fonksiyonlarını Hz. Peygamber'den Emevîler'e kadar toplu halde zikredildikten sonra, bunlardan "elçilerin haberleşme ve istihbarat" açısından fonksiyonları ele alınacaktır.

Elçinin idari-siyasi yönü İslâm öncesi Araplarca da biliniyordu. İslâm sonrası dönemlerde ise elçiliklerin fonksiyonları geliştirilerek elçilikler devletin en önemli unsurlarından biri haline getirilmiştir.⁵ Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle İslâm devletinin temelleri atılmış olup askeri ittifaklar kurulmak maksadıyla özellikle Medine ve Kızıldeniz arasında bulunan kabile ve milletlerle yoğun diplomatik faaliyetlerin yürütüldüğü görülmektedir.⁶

⁵ Hatîb, *Mu'cemü'l-mustalahât ve'l-elkâbü't-târihiyye*, 248.

⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj Yayınları, 2003), 2/1017.

Hız. Peygamber, elçileri rast gele belirlemeyip mevcut durum ve şartlara uygun liyakat sahibi kimselerden seçerdi. Ayrıca Hız. Peygamber bir bölgeye elçi gönderirken o bölgeyi iyi bilen birisini elçi olarak tercih ederdi.⁷ Hız. Peygamber'in elçi seçiminde dikkat ettiği bu hususlar onun elçilik sistemine ne kadar değer verdiğini göstermektedir.

Hız. Peygamber döneminde olduğu gibi Râşid halifeler döneminde de İslâm'a davet etmek ve barış anlaşmaları yapmak maksadıyla elçiler vazifelendirilmiştir. Örneğin Hız. Ebû Bekir zamanında Hişâm b. el-Âs el-Ümevî ve Nuaym b. Abdullah, Bizans İmparatorunu İslâm'a davet etmek için elçi olarak gönderilmiştir.⁸

Hız. Peygamber ve Râşid halifeler döneminde olduğu gibi Emevîler döneminde de İslâm davetini civar beldelere ulaştırmak için elçilerden istifade edildiği görülmektedir. Örneğin halife Ömer b. Abdülazîz (99-101/717-720), Abdüla'lâ b. Ebî Amra'yi Bizans İmparatoru III. Leon'u (99-123/717-741) İslâm'a davet etmesi için elçi olarak göndermiştir.⁹ Bu duruma dair bir başka örneğe ise Halife Hişâm b. Abdülmelik döneminde rastlanmaktadır. Halife, İslâm dinine davet etmek amacıyla bir elçiyi Türk hükümdarına göndermişti. Türk hükümdarına elçi olarak giden kişi sadece davet haberini ulaştırmakla kalmamış, gittiği yerde gördüklerini de halifeye rapor etmiştir. Elçinin gittiği yere dair gözlem raporunda şu hususlara yer verilmektedir:

Hakan'ın yanına girdiğimde bir eğer yapıyordu. Tercümanına 'bu adam kim?' dedi. O da 'Arapların hükümdarının elçisi' dedi. Hükümdar: 'Benim hizmetkarım olan mı?' dedi. Tercüman: 'Evet' dedi. Hakan, benim eti bol, ekmeği az bir evde oturmamı emretti. Günlerden bir gün her biri bir sancak taşıyan on kişiyle atına bindi. Beni de bir ata bindirip hareket etti. Etrafında ormanlar olan bir tepeye çıktı. Güneş doğunca yanındaki on kişiden birine sancağını açmasını emretti. O, sancağını açınca on bin silahlı asker geldi. Kumandanlarıyla tepenin altında durdular. Hakana selam verdiler. Hükümdar yanındakilere birer birer sancağını açmasını emrediyor, açınca on bin silahlı süvari gelip tepenin altında duruyorlardı. Tepenin altında yüz bin süvari toplandı.¹⁰

Elçi seçiminde dikkat edilen hususlara Râşid halifeler döneminde de özen gösterilmiştir. Örneğin Hız. Ömer, Sa'd b. Ebû Vakkâs'a yazdığı mektubunda Kısra'ya elçi gönderirken basiretli, kanaat sahibi ve cesur adamları seçmesi talimatında bulunmuştur.¹¹

Sağlıklı haberleşme için elçi seçimindeki hususlara Emevîlerce de dikkat edildiği görülmektedir. Emevî yöneticileri elçi olarak seçecekleri kişilerde onların bakımlı ve güçlü

⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/ 1018-1019.

⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Muhammed Revvâs Kal'acî- Abdülber Abbâs (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 1/50; Mehmet Şimşir, *İlk Dönem İslâm Tarihinde Haberleşme Yöntemleri* (Konya: Hüner Yayınevi, 2011), 270-271; Cihat Oğuz, *Hulefa-i Raşidin Döneminde Bizans İmparatorluğu İle Münasebetler* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2019), 18.

⁹ Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Kâmil fî luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 2/83-84; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Sîretü ve menâkıbü Ömer b. Abdilazîz*, thk. Nâim Zarzûr (Beyrut: Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 263-264; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 141; Ali Muhammed Sallâbî, *Devletü'l-Ümeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Mearif, 2008), 2/306; Hasan İbrahim Hasan, *Târihu'l-İslâm es-siyâsi ve'd-dînî, ve's-sekâfî, ve'l-ictimâî* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1996), 1/268; Abdüşşâfi Muhammed Abdüllatîf, *Âlemu'l-İslâmî fî'l-asri'l- Ümevî* (Kahire: Dâru'l-İslâm, 2008), 161.

¹⁰ Yâkut el-Hâmevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 2/24; İbn Fadlân, Ahmed b. Fadlân b. Abbâs b. Râşid b. Hammâd, *İbn Fadlân Seyahatnamesi*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2022), 50.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Mearif, 1966), 3/495

olmalarına, gönderileceği devletlerinin dilini konuşuyor olmalarına, siyaset bilgisine sahip olmalarına, kurnaz ve diplomatik olmalarına, güçlü şahsiyete ve güzel bir fiziğe sahip olmalarına dikkat ederdi.¹² Elçilerde bulunması gereken hususlara dair bir örnek verecek olursak: Kuteybe b. Müslim Çin sınırına yaklaşıncı Çin kralı ona bir mektup yazmış; mektubunda Kuteybe'den kendilerine dinleri hakkında bilgi alacağı seçkin kişiler göndermesini istemiş; bunun üzerine Kuteybe askerlerinden cemali ve fiziği güzel, lisanları iyi, cesur ve akli başında olan on veya on iki kişi seçip bu grubu Hubeyre b. el-Meşruc el-Kelbî başkanlığında Çin kralına göndermiş; Çin kralı Kuteybe'den talep ettiği bu elçi heyeti üzerinden, "Sahibinize gidin, ona söyleyin ki defolsun, ben onun niyetini ve ashabının yetersizliğini bilirim. Yoksa sizi ve onu yok edecekleri üzerinize yollarım."¹³ şeklinde bir mesaj yollamıştı.

1. Haberleşme ve İstihbarat Faaliyetleri Açısından Elçilerin Önemi

Elçilerin diplomaside önemli görevler üstlenmelerinin yanı sıra haberleşme faaliyetlerinde de kilit rol oynadıkları görülmektedir. Ayrıca onların devlet başkanlarıyla iletişime geçmelerine ve haberci olarak gönderilmelerine izin verildiği için iletişim ve haberleşme hususunda önemli bir yeri vardır. Elçiler adeta devletlerinin gören gözü, duyan kulakları olduklarından gittikleri yerlerde devletlerinin faydasına ve zararına olan şeyleri duyar, duyduklarını da görev yerlerine döndüklerinde ilgili kişilere rapor ederlerdi.¹⁴ Elçilerin bu yönünün farkında olan devletler gelen elçilerin kendi aleyhlerine yönelik malumat elde etmelerini önlemek için onları misafirhanelerinde üç gün ağırlardı. Bu süre zarfında da elçiler kralın huzuruna çıkıncaya kadar toplumdan kimse ile görüştürülmez, üç günün sonunda da kralın huzuruna çağırılırdı.¹⁵ Ayrıca elçilerin malumat elde etmesini önlemek için onların insanlarla iletişim kurmalarına mâni olunurdu. Devletleri elçilere yönelik bu türden tedbirler almaya iten sebep ise onların malumat elde ederken bu işi incelikle ve kurnazlıkla kimsenin haberi olmadan yapabilme potansiyelinde olmalarıdır.¹⁶

Elçiler, görevlendirildikleri bölgeye gidiş-geliş esnasında uğradıkları şehirlerde ve konakladıkları yerlerde birtakım gözlemlerde bulunurlar, yapmış oldukları bu gözlemler de onları malumat elde etme açısından önemli bir konuma getirirdi.¹⁷ Örneğin Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (41-60/661-680) Kûfe'deki isyancıları şehirden çıkartmakla görevlendirdiği elçisi, yaşanan hadiseleri en ince ayrıntısına kadar halifeye anlatmıştır.¹⁸ Ayrıca elçiler bir yere sadece haber götürmez, bir istihbaratçı gibi gözlem ve incelemeler yaparak birtakım gizli malumatlar da elde ederdi. Bundan dolayı daha önce de zikrettiğimiz üzere onların hiç

¹² Taberî, *Târîhu't-taberî*, 7/501-502; Kerem Hilmi Ferhât, *Târîhu'l-muhâberâti'l-İslâmiyye abra'l-usûr* (Mısır: Mektebetü'l-İmâm Buhârî, 2007), 336. Elçilerin sahip olduğu özellikler hakkında detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Ferrâ, Ebî Ali Hüseyin b. Muhammed el-Ma'rûf. *Rusuli'l-mulûk*. thk. Selâhaddîn el-Münced (Kahire: Matbaatü'l-Cennet, 1947), 72-73.

¹³ Taberî, *Târîhu't-taberî*, 6/501-503; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 4/289; Zeki Muhammed Hasan, *es-Sîn ve funûnu'l-İslâm* (Kahire: Hendâvî, 2012), 13; Abdüllatîf, *Âlemu'l-İslâmî fî'l-asri'l-Ümevî*, 301-302; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Tarihü'd-devleti'l-Arabiyye* (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, ts.) 353; Sallâbî, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 2/45.

¹⁴ Ruhaylî, *es-Sifâretü'l-İslâmiyye ilâ ed-devleti'l-Bizantîyye*, 46.

¹⁵ Hasan b. Abdulah el-Abbâsî, *Âsaru'l-evvali fî tertîbi'l-duveli*, thk. Abdurrahman Ümeyre (Beyrut: Dâru'l-Ceyyid, 1989), 193-194.

¹⁶ İbnü'l-Ferrâ, *Rusuli'l-mulûk*. 147.

¹⁷ Ferhât, *Târîhu'l-muhâberâti'l-İslâmiyye abra'l-usûr*, 336.

¹⁸ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1991), 8/54.

kimseyle görüşmesine ve bir araya gelmesine izin verilmezdi.¹⁹ Elçiler, istihbarat elde etme hususunda o kadar dikkatli gözlemler yapıyorlardı ki görevlendirildikleri bölgenin arazi yapısına, yollarına, otlaklarına, su kaynaklarına, askeri gücüne ve silahlarının türüne varıncaya kadar kritik bilgilere ulaşırlardı. Bu malumatların yanında elçiler gönderildikleri bölgenin idarecilerinin özel hayatına dair hususları da öğrenir ve gittikleri ülkenin iç durumunu tasvir ederlerdi. Ayrıca elçiler; halifelerin, komutanların ve emirlerin neye kızıp neyi sevdiklerini de öğrenirlerdi. Bu yüzden İslâm devletinin komutanı, emri altındakilere düşman tarafından gelen elçilerin insanlarla konuşmasının engellenmesi uyarısını yapardı. Bunun yanında komutan, emri altındaki kişilere, elçilerin askerlerin toplanma yerlerinin merkezine yerleştirilmeleri, onlara cömert görünmek gerektiği, onlardan önemli malumatların ve işaretlerin saklanması gibi hususlarda tavsiyelerde bulunurdu.²⁰

Her ne kadar Emevîler sonrası dönemde yaşasa da elçilerin casusluk yönüne dikkat çekmek için önemli bir devlet adamı olan Nizâmülmülk'ün “Siyâsetnâme” adlı eserinde bu hususla ilgili sözlerine yer vermeyi uygun görmekteyiz:

Padişahların birbirine elçi göndermelerinin sebebi yalnız mektup ve haber değildir, elçi gönderilmesinde yüz sır ve maksat vardır. Elçiler göndermekle yolları, iç kısımlarının, ırmaklarının, suyunun, nasıl olduğunu, asker sevkine elverişli olup olmadığını, otlakların nerede bulunduğunu bilip öğrenmek ister. Her ülkeden dönen memurlar o padişahın askerinin adedini, teçhizatını, atıcılıktaki kabiliyetini, padişahın meclisinin ve sofrasının nasıl olduğunu araştırıp görürler. Bundan başka gördükleri haberlerde sarayın tertibi, âdetleri, sultanın cevzana, ava düşkünlüğü, iyi yaradılışlı olup olmadığı, cömertlik, çalışkanlık, uyanıklık ve iş yapma durumunun nasıl olduğu, zalim mi, adil mi, genç mi, ihtiyar mı, şehirleri imar görmüş mü, viran mı, askerleri kendisinden memnun mu, değil mi, halkı zengin mi, fakir mi, cömert mi, veziri dirayetli mi, dini kaidelere göre yaşıyor mu, yaşamıyor mu, kumandanlarının tertipli olup olmadığı, savaş idare edip etmedikleri, nedimleri zarif ve liyakatli kişiler mi, içkilerden neyi sever, neyden nefret eder, muhabbetli ve güzel huylu mudur, çalışmada kaidelere riayet ediyor mu, etmiyor mu, müşfik ve iyilik sever mi, gaflette mi, uyanık mı, şakaya mı, kölelere mi yoksa kadınlara mı daha fazla düşkündür. Onu elde etmek veya ona muhalefet etmek veya onun uygun olmayan davranışlarından nasıl haberdar olurlar? İyi veya kötü bir işin tedbirini nasıl almak istediğini anlarlar.²¹

Nizâmülmülk'ün ifadelerinden elçilerin devlet teşkilatında ne kadar önemli olduğu ve ne kadar hassas bir görev üstlendikleri açıkça anlaşılmaktadır. Yine bu beyanlardan bir devletin diğer bir devlet içerisine sızmasının en etkili yollarından birisinin elçiler olduğu ve yöneticilerin elçiler yoluyla az zamanda çok bilgi edinme gayreti içerisinde bulundukları da anlaşılmaktadır.

Elçiler, diplomatik temaslar dışında haberleşme için bir devletin başka bir devlete yardım talebinin iletilmesinde de görevlendirilmiştir.²² Bu görevin yanı sıra onların, kralların birbirleriyle ittifak kurmak için görevlendirildiği de olurdu.²³

¹⁹ el-Abbâsî, *Âsaru'l-evvel fi tertîbi'd-devle*, 192.

²⁰ Ekrem Muhammed Ali Halef et-Temîmî, “Tedavvürü cihâzü'l-istihbâratî'l-Umeviyye”, *Mecelletü Külliyyetü'l-Âdâb* 101 (2012), 123.

²¹ Nizâmülmülk, Ebû Alî Kivâmüddîn (Gıyâsüddeve, Şemsülmille) Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî, “Siyâsetnâme”, çev. Nurettin Bayburtlugil (İstanbul: Dergâh Yayınlar, 1981), 116-117.

²² İbnü'l-Ferrâ, *Rusuli'l-mulûk*, 156.

²³ İbnü'l-Ferrâ, *Rusuli'l-mulûk*, 158.

2. Emevî Elçilerinin Haberleşme ve Casusluk Faaliyetleri

Emevîler döneminde elçilerin fidye ödeyerek esirleri kurtarmak, müzakereleri yöneterek ateşkesi sağlamak hatta İslâm'ı yaymak için görevlendirildiği bilinmektedir.²⁴ Ayrıca halifenin sarayından gönderilen elçi heyetlerinin beraberinde yabancı ülke krallarına özellikle Bizans imparatorlarına mektuplar taşıdıkları da görülmektedir.²⁵ Elçiler diplomatik ilişkiler kapsamında tebrikleri ve taziyeleri bildirmek için de görevlendirilirdi. Hatta hükümdarın tahta çıkması, evlilikleri vb. durumlarda tebrikleri sunmak ve biatları almak için de elçiler gönderilirdi.²⁶ Örneğin Velîd b. Yezîd (125-126/743-744) tahta çıkmak için başkent Dimaşk'a gittikten sonra devlete tabi olan eyaletlerden elçi heyetleri başkente gelerek Velîd'e biatlarını ve tahta çıkmasından dolayı duydukları sevinci bildirmiştir.²⁷

Bu dönemde elçilerin devletler arası diplomasi trafiğinin önemli bir parçası olduğu görülmektedir. Ömer b. Abdülazîz (99-101/717-720), Muhammed b. Ma'bed liderliğindeki bir elçi heyeti vasıtasıyla Bizans İmparatoru III. Leon'a (99-123/717-741) anlaşma yapılması karşılığında Bizanslı esirleri serbest bırakacağı haberini göndermiş, o da halifenin kendisine gönderdiği elçiyi görünce etkilenmiştir. İmparatorun elçi karşısındaki hayranlığı elçilik vazifesinin sıradan kişilere verilmediğini açıkça göstermektedir. Müzakereler devam ederken halifenin ölüm haberi Konstantiniye'ye ulaşınca imparatorun halifenin vefat haberine üzüldüğü ve onun şahsına dair iltifat içerikli sözler söylediği belirtilmektedir.²⁸

Elçilerin, Emevî halifeleri tarafından casusluk maksatlı kullanıldığı da görülmektedir. Muâviye b. Ebû Süfyan kendisine tabi olan vilayetlerin ahvalini öğrenmek için bu yerlere elçi göndermeyi ihmal etmemiştir. Ayrıca Muâviye, daha Şam valisi iken bile elçilerin ve düşman casuslarının İslâm devletine göz dikmemeleri için hükümdarın ihtişamının gösterilmesinin önemi hususunda uyarılarda bulunmuştur.²⁹ Bu ihtişamın gösterilmesindeki maksadın elçilerin dikkatini başka yöne çekmek veya onlara devletlerinin zafiyet içerisinde olmadıklarını göstermek olduğu düşünülebilir.

Daha önce de belirttiğimiz üzere elçiler gittikleri beldelerin askeri, iktisadi ve içtimai vb. durumları hakkında gözlemlerde bulunur, bu gözlemlerinin neticesinde elde ettikleri malumatları kendi ülkelerine döndüklerinde ilgili kişilere aktarırlardı.³⁰ Örneğin Ömer b. Abdülazîz'in, Bizans'a elçi olarak gönderdiği bir kişi şehirde malumat elde etmek için dolaşırken Kur'an okuyan ve el değirmeniyle buğday öğüten Müslüman bir esirle karşılaşır. Esir ona din değiştirilmeye zorlandığını, dinini değiştirmede için işkenceye tabi tutularak gözlerine mil çekildiğini, hayatını sürdürmek için Bizanslılar tarafından verilen buğdaya muhtaç olduğunu anlatır. Elçi, Ömer b. Abdülazîz'in huzuruna vardığında Müslüman esirin kendisine anlattıklarını halifeye aynen iletir. Halife bu anlatılanlar üzerine duyulanır ve imparatora mektup yazarak bu esirin serbest bırakılması talebinde bulunur. İmparator da bu

²⁴ Ferhât, *Târihu'l-muhâberâti'l-İslâmiyye abra'l-usûr* 336; Ruhaylî, *es-Sifâretü'l-İslâmiyye ilâ ed-devleti'l-Bizantîyye*, 39.

²⁵ Abdüllatîf, *Âlemu'l-İslâmî f'l-asri'l- Ümevî*, 480.

²⁶ İbnü'l-Ferrâ, *Rusuli'l-mulûk*, 150; Birsell Küçüksipahioğlu, "Bizans İstanbul'una Gelen Elçiler", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 2/366.

²⁷ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 7/216; Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 167.

²⁸ Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *Murûzü'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*, thk. Kemâl Hasan Merî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/153; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü ve menâkıbü Ömer b. Abdilazîz*, 330-331; Ruhaylî, *es-Sifâretü'l-İslâmiyye ilâ ed-devleti'l-Bizantîyye*, 28.

²⁹ et-Temîmî, "Tedavvürü cihâzü'l-istihbâratü'l-Umeviyye", 123.

³⁰ İbnü'l-Ferrâ, *Rusuli'l-Mulûk*, 80; Sallâbî, *Devletü'l-Ümeviyye*, 1/358.

talebe olumlu yaklaşır ancak esirin öldüğünü öğrenince cesedini Ömer b. Abdülazîz'e gönderir.³¹

Elçilerin gönderildikleri yerde gözlem ve incelemeler yaparak dikkate değer hususları rapor ettiklerine dair bir örneğe Halife Yezîd b. Abdülmelik (101-105/720-724), döneminde de rastlanmaktadır. 101/720 senesinde Bizans'a gönderilmek üzere Mücâhid b. Yezîd ve Hâlid el-Berîdî isimli iki kişiden oluşan bir elçilik heyeti oluşturulmuştur. Bu iki kişi İslâm kuvvetleri Bizans topraklarına girdiği esnada sivil nüfusun Bizanslılar tarafından himaye edilme yöntemleri hakkında istihbarat faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Bu faaliyetler sonucunda Bizanslıların halkı "Metâmîr" olarak isimlendirilen yer altı sığınaklarında himaye ettikleri bilgisine ulaşmışlardır. Elçilerin bu ve benzeri malumatları elde etmeleri onların görüşmelerine izin verildiği Bizanslı yetkililerle bir araya gelmeleri ya da İslâm dininden dönmüş Arap esirlerle buluşmaları neticesinde olmuştur.³²

Elçiler sadece görevli olarak gönderildikleri yerler hakkında halifeye rapor vermiyor, yolculuk yaptıkları esnada şahit oldukları durum ve olayları da rapor ediyorlardı. Muâviye, Abdullah b. Mes'ade el-Fezârî'yi Bizans İmparatorluğu'na elçi olarak gönderir. Elçi Abdullah, Cebele b. Eyhem'le karşılaşır ve onu mahiyetindeki tüm kişilerle birlikte dünyevi malların mutluluğu içinde görür. Cebele, Abdullah'a: "Şayet Muâviye yurdumuzun düz topraklarını ve verimli Dımaşk topraklarından yirmi köyü bana bıraktığını, halkımız için ayırdığını bilse ve uygun görseydi, Şam'a dönerdim." der. Abdullah b. Mes'ade, Cebele'nin bu sözünü görevini yerine getirip geri döndüğünde Muaviye'ye bildirmiştir.³³

Süleyman b. Abdülmelik (96-99/715-717) döneminde Anadolu'da fetih faaliyetlerinde bulunan Mesleme b. Abdülmelik bir yandan fetih faaliyetlerini yürütürken diğer yandan da Bizans tarafından malumat elde etmeyi ihmal etmiyordu. Kapadokya'ya kadar gelen komutan, burada Bizans komutanı Leon ile imparatorun arasında sıkıntılar olduğunu öğrenmiştir. Bu haberi kendi lehine kullanmak isteyen Mesleme, Leon ile anlaşmak ve onun güvenini kazanmak için aldığı yerlerde yağma yapılmasına izin vermemiştir. Mesleme'nin bu tutumuna karşılık Leon elçi göndererek ona birlikte hareket etme isteğini bildirmiştir.³⁴

Elçilerin haberleşme namına üstlendikleri bir görev de devletler nezdinde sulh veya ateşkes kararı alındığında ve yardım talebi olduğunda bu istekleri karşı tarafa iletmektir. Müslüman elçiler halifelerin ve emirlerin Müslümanlar ile Rumlar arasında savaş ve barış kararlarıyla alakalı mektuplarını taşıdı.³⁵ Örneğin Lübnan'daki Amanos dağlarında ikamet eden Merdailer'in isyanı Muâviye b. Ebû Süfyân'ı zora sokunca o Bizans İmparatoru ile barış yapmak için Konstantiniye'ye elçilerini göndermiştir.³⁶

Abdülmelik b. Mervân'ın (65-86/985-705) halifeliğinin ilk yıllarında meydana gelen iç karışıklıklarla mücadelesinde Bizans tarafından gelebilecek olası saldırılara karşı kendisini

³¹ İbn Abdülhakem, Ebî Muhammed Abdullah b. Abdülhakem, *Sîretü Ömer b. Abdilazîz* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1984), 148-149; Sallâbî, *Devletü'l-Ümeviyye*, 2/234.

³² Ferhât, *Târihu'l-muhâberâti'l-İslâmiyye abra'l-usûr*, 337.

³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/66.

³⁴ Theophanes, *The Chronicle of Theophanes A.D. 602-813*, İngilizceye çev. Haryy Turtledove (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), 83-84; Şahin Uçar, *Arapların Anadolu Seferleri* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2012); 122; Casim Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 72.

³⁵ Ruhaylî, *es-Sifâretü'l-İslâmiyye ilâ ed-devleti'l-Bizantîyye*, 39.

³⁶ Theophanes, *The Chronicle of Theophanes A.D. 602-813*, 53-54; Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri*, 63.

güvence altına almak adına Bizans İmparatoru II. Justinianos'a (65-76/685-695, 86-93/705-711) barış anlaşması yapmak için elçilerini göndermiştir.³⁷

Abdûlmelik b. Mervân döneminde Bizans İmparatoru II. Justinianos'a elçi olarak gönderilen Âmir b. Şurâhîl eş-Şa'bî örneğinde daha önce zikrettiğimiz elçi seçiminde önem verilen hususlara dikkat edildiği görülmektedir. Bizans'a elçi olarak giden Âmir'e birtakım sorular soran İmparator aldığı cevaplar neticesinde Âmir'in derin bilgisi ve diplomasi yeteneğinden etkilenmiştir. Öyle ki İmparator böylesine zeki, genç bir elçiye sahip olması nedeniyle İslâm Devleti'ne öfkelenmiştir. İmparator, Âmir ile toplantısını bitirdikten sonra ona gizli kapaklı bir mektup vererek, ondan bu mektubu halifeye ulaştırmasını istemiş, Âmir de bu mektubun içeriğinin ne olduğunu bilmeden Dımaşk'a varana dek onu muhafaza etmiştir. Âmir, Halife Abdûlmelik b. Mervân ile bir araya gelince kendisiyle İmparator arasında olup biten her şeyi anlatmış, sonrasında beraberinde taşıdığı kapalı mektubu halifeye teslim ederek şöyle demiştir: "Ey Müslümanların emiri! İmparator bana bir kâğıt taşıttırdı ve dedi ki: 'Kapalı olarak aldığın bu mektubu olduğu gibi halifeye teslim et.'" Bunu üzerine Abdûlmelik de: "Umulur ki bu onların tuzaklarından bir tuzaktır. Onu bana ver." şeklinde bir söylemde bulunmuştur. İmparatorun mektubunda elçinin halifeyi kıskandığı ve onu devirmek istediği, bu sebeple de halifenin bir an önce onu öldürmesi gerektiği yazılıdır. Ancak halife bunun elçiyi bertaraf etme amaçlı bir komplo olduğunun farkına varmıştır.³⁸ Buradan elçileri ayartıp kendi safına çekmeyi başaramayan İmparatorun onlardan kurtulmak için elçilere iftira atmaktan beri durmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Bu olayda haberleşme açısından dikkat çeken bir husus da imparatorun gelen elçiye sorular yönelterek bilgi elde etme çabasında olmasıdır. İmparatorun gelen elçinin kendisine haberi iletip huzurundan ayrılmasına müsaade etmeden ona birtakım sorular yönelterek geldiği yere dair işine yarayacak en ufak bir bilgiyi bile kaçırmama çabası içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu olayda dikkati çeken diğer bir husus ise elçinin sadece haber iletmemesi ve karşı tarafın mesajını da geldiği yere naklediyor olmasıdır. Ayrıca elçinin taşıdığı mesajın ne olduğunu bilmemesi de elçi seçilecek kişinin sahip olması gereken özelliklerden biri olan "güven" kriterinin önemini de açıkça göstermektedir.

Âmir b. Şurâhîl eş-Şa'bî örneği üzerinden dikkat çeken bir husus da Emevî devletine düşman olan devletlerin kendilerine gönderilen Müslüman elçileri kendi taraflarına çekmek için onların saygınlığını halifenin nezdinde azaltmak ve onlarla halife aleyhine gizli anlaşmalar yapmak gibi birtakım teşebbüsler içerisinde olmalarıdır. İmparatorun Âmir b. Şurâhîl eş-Şa'bî'ye söylediği "Sen sahibinin bulunduğu konumu ondan daha çok hak ediyorsun"³⁹ sözü de bunu doğrulamaktadır. Âmir b. Şurâhîl eş-Şa'bî'nin İmparatorun bu sözüne karşılık "Halifenin kapsısında bulunan on bin kişi benden daha hayırlıdır" diyerek, İmparatorun nefsi okşayıcı sözler sarf ederek onu ayartmasının öne geçmesi de yine daha önce belirttiğimiz elçilerin sadakati ve efendisine kötü söz söylenmemesi hususundaki hassasiyetlerine örneklik teşkil etmesi açısından önemlidir.⁴⁰

³⁷ Theophanes, *The Chronicle of Theophanes A.D. 602-813*, 61.

³⁸ Mes'udî, *Murûzî'z-zeheb*, 3/99-100; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târihu medîneti Dımaşk*, thk. Ebû Saîd Ömer b. Ğarâme (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 25/386-387; Avcı, "Emevîler Dönemi'nde Bizans İmparatorluğu ile Diplomatik İlişkiler", 95; İbnü'l-Ferrâ, *Rusûli'l-Mulûk*, 45-46; Ruhaylî, *es-Sifâretü'l-İslâmiyye illâ ed-devleti'l-Bîzantîyye*, 27; İbrahim Ahmet Adevi, *es-Sefâretü'l-İslâmiyye ilâ Avrûbâ fî Asri'l-Vustâ* (Mısır: Dâru'l-Mearif, 1957), 62-63, 65,66; et-Temîmî, "Tedavvürü cihâzü'l-istihbâratî'l-Umeviyye", 124-125.

³⁹ et-Temîmî, "Tedavvürü cihâzü'l-istihbâratî'l-Umeviyye", 124.

⁴⁰ et-Temîmî, "Tedavvürü cihâzü'l-istihbâratî'l-Umeviyye", 124.

Gönderilecek elçilerin haberleşme ve istihbarat faaliyetleri açısından güvenilir ve dürüst karakterli olmaları önemliydi. Zira elçi kendisine teklif edilen mal vb. şeyler karşılığında devletin sırlarını aşikâr etmemeli, sahip olduğu malumatı düşman tarafıyla paylaşmamalıdır. Elçiye dair bu hususlara dikkat edilmediği takdirde elçilerin taraf değiştirmesi kaçınılmaz olabiliyordu. Örneğin Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Bizans İmparatoru'na gönderdiği elçisi imparatorun ona teklif ettiği mal karşılığında Muâviye'nin tarafını terk etmiştir.⁴¹ Muhtemeldir ki bu elçi Muâviye'ye dair malumatları ve gizli sırları Bizans imparatoruna servis etmiştir. Elçilerden rüşvet vb. yollarla malumat elde edilmesini önlemek için göreve gönderilmeden önce onlara mal verilir, bu sayede onun zafiyetinden yararlanıp ondan malumat elde etmek isteyenlerin önüne geçilirdi.⁴²

Elçilerin rüşvet karşılığında devlete ait önemli malumatları servis etmesinin yanında devletini zarara ve sıkıntıya sokacak anlaşmalara da imza attıkları olurdu. Örneğin bir seferinde Muâviye b. Ebû Süfyân, Bizans İmparatoruyla ateşkes anlaşması yapmak üzere gönderdiği elçisine ne olursa olsun kendisinin ileri sürdüğü şartlar dışına çıkmamasını ve şartların esnetilmesi konusunda taviz verilmemesini emretmiştir. Anlaşma şartlarını ağır bulan İmparator olayı kendi lehine çevirmek için birtakım teşebbüslerde bulunmuş ancak elçinin taviz vermeyeceğini anlayınca ona yirmi bin dinar rüşvet teklif etmiştir. Bu teklif karşısında elçi Muâviye'nin şartlarını yerine getirmemiş, böylece İmparator anlaşmayı kendi lehine olacak şekilde elçiye imzalatmıştır.⁴³

3. Bizans Elçilerinin Haberleşme ve Casusluk Faaliyetleri

Emevîlerde olduğu gibi Bizanslılarda istihbarat amaçlı elçilerden istifade ettiği için Bizanslıların da elçilik görevine getirilecek kişilerde birtakım özellikler aradığı görülmektedir. Bu özellikler güvenilir olmak, diplomasiyi iyi bilmek, ikna kabiliyeti olmak, kültürlü, dil bilen, sır saklamada mahir biri olmak gibi hususlardır.⁴⁴ Bu durum, bize hangi devlet veya millet olursa olsun elçilik görevine getirilecek kişilerde aranan kriterlerin ortak olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Bizans İmparatorluğu'nun istihbarat amaçlı elçilere yönelik dikkat çeken birtakım stratejileri vardı. Bu stratejilerden birisi şu şekildeydi: Gelen elçiler Bizans'a komşu olmayıp uzak beldelerden geliyorlarsa bu elçiler için tedbir alınmaz, onların sarayda ve şehirde rahat dolaşmalarına müsaade edilirdi. Benzer uygulama imparatorluğa komşu olan ancak zayıf olan devletlerin elçileri için de geçerliydi. Ancak gelen elçiler Bizans'a komşu olan ve ona saldırmaya güç yetirebilecek bir devletten geliyorsa bu elçiler gözetim altında tutulur, onlara Bizans'ın güzellikleri yerine daha çok ordusu, silahları ve şehrin surları gösterilirdi.⁴⁵ Bizans'ı elçilere yönelik böyle bir uygulamaya iten sebebin kendisine düşman ve tehlike unsuru oluşturabilecek devletlere karşı tedbir almak olduğu kanaatindeyiz. Zira Bizans'a gelen

⁴¹ İbnü'l-Ferrâ, *Rusuli'l-mulûk*, 116.

⁴² İbnü'l-Ferrâ, *Rusuli'l-mulûk*, 116.

⁴³ İbnü't-Tıktakâ, Ebû Ca'fer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Alî b. Tabâtâbâ el-Hasenî el-Alevî, *el-Fahrî fî âdâbi's-sultaniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru Sâdr, ts.) 68-69; Sallâbî, *Devletü'l-Ümeviyye*, 1/358; Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri*, 64.

⁴⁴ Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri*, 41; Küçüksipahioğlu, "Bizans İstanbul'una Gelen Elçiler", 2/366; Emrullah Kaleli, *Bizans Casusluk ve İstihbarat Faaliyetleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 93.

⁴⁵ Kaleli, *Bizans Casusluk ve İstihbarat Faaliyetleri*, 110.

elçilerin ayrılıncaya kadar uzun süre göz hapsinde tutulması,⁴⁶ sadece izin verildikleri yerlere girebilmeleri⁴⁷ vb. durumlar da kanaatimizi desteklemektedir.

Bizans İmparatorluğu'nda istihbarat amaçlı elçilere yönelik yapılan bir diğer strateji ise şöyleydi: Gelen elçiler İmparator tarafından tayin edilen bir görevliyle karşılanırdı. Bu görevli gelen elçiye yolculuğu hakkında birtakım sorular sorarak malumat alır, gelen elçi yemeden içmeye varıncaya kadar tam teşekkülü bir binada misafir edilirdi. Elçiler saray içerisinde dolaşırken korumalar eşliğinde hareket ederlerdi.⁴⁸ Benzer bir uygulama Emevîlerde de görülmektedir. Örneğin Ömer b. Abdülazîz kendisine gelen elçiye eşlik etmesi için bir görevli tayin etmiştir.⁴⁹ Gelen elçilerin iyi ağırlanmasının, sarayın ve ülkenin zenginliklerinin onlara sunulmasının nedenin elçiye ülkenin güçlü, zengin ve cömert olduğunu göstermek amaçlı olduğu kanaatindeyiz.

Emevîlerin haber elde etmekte elçileri kullandığı gibi onların düşmanı olan devletler de Emevîler hakkında malumat elde etmede elçilerden yararlanma yoluna gitmiştir. Bu anlamda Bizanslıların, elçilerini müzakerelerde zaman kazanmak ve düşmana karşı casusluk yapmak amaçlı kullandığı bilinmektedir.⁵⁰ Özellikle Emevîler döneminde Bizanslı elçilerin Emevîlerin başkenti Dımaşk'a ziyaretlerde bulunduğu görülmektedir. Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında Bizanslı bir elçi Müslümanların Rumların başkenti Konstantiniye'yi muhasara etmesi durumunu müzakere etmek ve iki devlet arasında uzun süre devam eden savaşı sonlandırmak için Dımaşk'a gelmiştir. Gelen bu elçi ikna yeteneği ve bilgeliği ile meşhur olan Bizanslıların güvendiği bir kişiydi. Bu özelliklere sahip olan elçi, Muâviye'yi etkileyerek iki devlet arasında otuz yıl sürecek bir barış antlaşmasının imzalanmasını sağlamış, Emevî sarayı ve saraydaki adamların asaletine dair güzel haberlerle Konstantiniye'ye dönmüştür.⁵¹ Elçinin görevini yerine getirirken bulunduğu yerler hakkında gözlem yapıp malumat elde etmeyi ihmal etmemesi önemlidir. Bu olay daha önce de belirttiğimiz gibi elçilerin sadece haber iletmekle görevli olmayıp bir nevi istihbarat vazifesini de üslenmiş olduklarına delil arz etmektedir. Bu hususla ilgili bir başka örnek ise Velîd b. Abdülmelik (86-96/705-715) döneminde halifenin Konstantiniye'yi muhasara etmek için hazırlık yaptığını sezen Bizans imparatoru II. Anastasios (95-98/713-716), 95/713 senesinde Sinop Valisi Daniel'i ateşkes anlaşmasının müzakeresini yapmak, Müslümanların hamlelerini gözlemlemek ve onlardan haber almak maksadıyla Dımaşk'a göndermesidir. Daniel, yaptığı gözlemler neticesinde geri döndüğünde Müslümanların Konstantiniye'ye karşı hazırlık içerisinde oldukları haberini doğrulayarak, onların yaptıkları hazırlıklara karşı tedbirler alınması gerektiğini vurgulamış, imparator da elçinin getirdiği haber üzerine birtakım önlemlerde bulunma kararı almıştır. Bu önlemler, üç yıl yetecek kadar erzak hazırlamak, kuşatma boyunca yetecek yiyecek stoklamak, surları onarmak, gemi inşa etmek; Grek ateşi, ok, taş fırlatan mancınıklar yaptırmak vb. tedbirlerdi.⁵²

⁴⁶ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 3/99.

⁴⁷ Runciman, *Byzantine Civilisation*, 157-158; Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri*, 43; Küçüksipahioğlu, "Bizans İstanbul'una Gelen Elçiler" 2/370-371; Ferhât, *Târihu'l-muhâberâti'l-İslâmiyye abra'l-usûr*, 336.

⁴⁸ Küçüksipahioğlu, "Bizans İstanbul'una Gelen Elçiler", 2/366; Kaleli, *Bizans Casusluk ve İstihbarat Faaliyetleri*, 96; Sallâbî, *Devletü'l-Ümeviyye*, 1/357.

⁴⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2/468; İbn Kesîr, *el-Bidâye, ve'n-nihâye*, 9/151.

⁵⁰ Steven Runciman, *Byzantine Civilisation* (London: Universty Paperbacks, 1966), 144; Steven Runciman, *el-Hadârâtü'l-Bîzantiyye*, Arapçaya çev. Abdülazîz Câvid (Mısır: Heyetü'l-Mısriyetü'l-Kitâb, 1997), 168.

⁵¹ İbrahim Ahmed Adevi, *el-Ümeviyyûn ve'l-Bîzantiyyûn* (Kahire: Mektebetü'l-Encülû'l-Misriyye, 1953), 250-251; Ruhaylî, *es-Sifâretü'l-İslâmiyye ilâ ed-devleti'l-Bîzantiyye*, 27.

⁵² Theophanes, *The Chronicle of Theophanes A.D. 602-813*, 80; Hugh Kennedy, "Byzantine- Arap Diplomacy in the Near East from the Islamic Conquests to the Mid- Eleventh Century" *Byzantine Diplomacy*, ed. J. Shepard-S. Franklin Aldeshort (Ashgate 1992), 135-136; Adevi, *el-Ümeviyyûn ve'l-Bîzantiyyûn*, 184; Sallâbî, *Devletü'l-Ümeviyye*, 2/6-7, 82; Uçar, *Arapların Anadolu Seferleri*, 118; Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri*, 71; Abdüllatîf, *Âlemu'l-İslâmî fi'l-asri'l-*

Bu duruma benzer bir uygulamanın Emevîler lehine yapıldığını da görmek mümkündür. Örneğin Fars Krallığı adına elçilik yapan kişilerden birisi, Halife Hişâm b. Abdülmelik'e onun için hazırlanmış olan bir ordunun haberini getirmiştir.⁵³

Bizanslı elçiler tarafından elde edinilen bilgiler arşivlerde muhafaza edilirdi. Bu bilgilerin arşivde muhafaza edilmesinin sebebi sonraki yöneticilere yardımcı olmak, yol göstermek içindi. Emevîlerle olan diplomatik münasebetlerde olduğu gibi çeşitli beldelere giden Bizanslı elçiler başkente döndüklerinde gittikleri yerlere dair bilgiler içeren raporlar sunarlardı. Bu raporlar vesileyle düşmanlarının ve komşularının güçlü zayıf yönlerini öğrenen Bizanslı yöneticiler onlarla ne şekilde mücadele edeceklerine dair fikir sahibi olurlardı.⁵⁴

Emevîlerle diplomatik temaslarda bulunan Bizans İmparatorluğu'nun Emevîlerle elçiler üzerinden haberleştiği görülmektedir. 47-48/667-668 yılları arasında Bizans İmparatorluğu içerisinde yaşanan iktidar çekişmelerinde tarafların kendilerine destek vermeleri için Emevî devletinin başında bulunan Muâviye b. Ebû Süfyân'a elçi gönderdikleri bilinmektedir. Şöyle ki Bizans İmparatoruna karşı ayaklanma başlatan Armeniakon Theması Saborios, elçi olarak Sergios isimli komutanını Dimaşk'a yardım çağrısını iletmek için göndermiştir. Sicilya'da bulunan babası II. Konstas namına devlet işlerini yürüten IV. Konstantin (48-65/668-685) de isyana kalkışan Saborios'un yardım talebini engellemek için Muâviye'ye elçi yollamıştır.⁵⁵

Bizans İmparatorluğu'nun Emevîlerle elçiler üzerinden haberleştiğine dair bir diğer örnek ise Bizans İmparatoru tarafından Ömer b. Abdülazîz'e gönderilen on kişilik bir heyetin Dimaşk'a gelmesidir. Şehre gelen bu elçiler mescide girmek için halifeden izin istemişler, halife de onlara posta kapısından girmeleri iznini vermiştir. Halife, onların dilini bilen ve konuşan birini elçilere refakat etmekle görevlendirmiş, böylelikle onların aralarında geçen konuşmalardan haberdar olmuştur. Halifeye aktarılan konuşmalar arasında şöyle bir durum söz konusudur. Elçiler mihraba varıncaya kadar avludan geçtiler. Başlarını mescide doğru kaldırdılar. Elçilerin başkanı gördüğü etkileyici manzara karşısında başını önüne eğdi, rengi sarardı ve şöyle dedi: "Böyle üstün bina yapan bir kavmin bu beldeyi terk etmesi düşünülemez."⁵⁶

Görüldüğü üzere elçiler geldikleri yeri devlet başkanının izni sayesinde dolaşabiliyor ve gözlemler yapabiliyorlardı. Burada dikkat çeken bir unsur ise Halife Ömer b. Abdülazîz'in gelen elçilere mescide girme izni verirken tedbiri elden bırakmayıp, elçilerin durumundan haberdar olmak maksadıyla onların haberi olmadan dillerini bilen birini elçilere eşlik etmek için görevlendirmesidir. Böylece halife elçilerin ne konuştuklarını ve maksatlarının ne olduğunu anlama imkânı bulabilmiş ve menfi bir durum söz konusu olduğunda önceden tedbir alabilecek istihbarat elde etme olanağı bulmuştur.

Bizans İmparatoru III. Leon, Mısırlı Kosmas'ı Hişâm b. Abdülmelik (105-125/724-743) elçi olarak göndermiştir. İmparator, elçi ile halifeye Mısır'ın Müslümanlar tarafından

Ümevî, 224-225; Casim Avcı, "Emevîler Dönemi'nde Bizans İmparatorluğu İle Diplomatik İlişkiler", *Beşinci Uluslar Arası Orta Doğu Semineri : İslâmiyet'in Doğuşundan Osmanlı İdaresine Kadar Orta Doğu (Şam 2-4 Kasım 2010) Bildiriler*, ed. Mustafa Öztürk-Enver Çakar (Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012), 96.

⁵³ İbnü'l-Ferrâ, *Rusûli'l-Mulûk*, 13.

⁵⁴ Kaleli, *Bizans Casusluk ve İstihbarat Faaliyetleri*, 100.

⁵⁵ Theophanes, *The Chronicle of Theophanes A.D. 602-813*, 48-49; Kennedy, "Bizantine- Arap Diplomacy in the Near East from the Islamic Conquests to the Mid- Eleventh Century", 135; Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri*, 61.

⁵⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2/468; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/151; et-Temîmî, "Tedavvürü cihâzü'l-istihbârati'l-Umeviyye" 124.

fethedilmesinden sonra Melkîlere ait olan bir kilisenin Ya'kûbîlerce el konulduğu ve bu kilisenin sahiplerine iade edilmesi gerektiği haberini vermiştir.⁵⁷

Sonuç

Devletler arası diplomasi faaliyetlerinde önemli bir unsuru teşkil eden elçilerin Emevîler ile Bizans İmparatorluğu arasında yapılan görüşmelerde haberleşme ve istihbarata dair icraatlarını yerine getirirken sahip oldukları meziyetleri sayesinde başarılı operasyonlar gerçekleştirdikleri görülmektedir. Ayrıca elçilerin bu faaliyetlerde bulunurken hangi haberleri elde ettiklerini ve elde ettikleri haberleri nasıl ulaştırdıkları verilen örnekler üzerinde açıkça görülmektedir.

İslâm devlet teşkilatının daha sistemli bir hal kazandığı Emevîler döneminde elçilere ve elçilik kurumuna önem verildiğini bu göreve getirilecek kişilerde aranan vasıflardan açıkça anlamak mümkündür. Elçilerin temsil yönünün olması ve devletler arası ilişkilerin sağlıklı yürütülmesi adına hassas bir görevi üstlenmiş olmaları onlarda birtakım vasıfların bulunmasını zorunlu kılmıştır.

Çalışmada yer verilen örneklerden açıkça anlaşılacağı üzere Emevîler döneminde Bizans İmparatorluğu ile yoğun bir diplomatik faaliyet yürütüldüğü görülmektedir. Emevî halifeleri başta Bizans olmak üzere mücadele içerisinde olduğu devletlere karşı elçileri üzerinden üstünlük kurma çabası içerisinde olmuştur. Benzer çabanın Emevîlerle mücadele içerisinde olan devletler tarafından da yürütüldüğü görülmektedir. Bu da elçilerin diplomatik ilişkilerde işlevlerinin ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Elçilerin doğrudan devlet başkanlarıyla görüşmesi onları istihbarat sahasında önemli bir konuma getirmiştir. Elçilerin sahip olduğu bu konumun farkında olan Emevî Halifeleri ve valileri elçileri haberleşme ve istihbarat sahasında etkili bir şekilde kullanmıştır. Bu bağlamda yöneticiler, elçiler maharetiyle devletlerine yönelik dış kaynaklı lehte ya da aleyhte oluşan her türlü malumatı vukuundan evvel elde etmeye çalışmıştır. Bu da otoritenin sekteye uğramaması, dirlik ve birliğin bozulmaması, dahası devletin menfaatini en yüksek seviyede sağlamak adına elçilerin kritik bir fonksiyona sahip olduğunu göstermektedir.

Emevî halifeleri gerek hakimiyet alanlarında gerekse de mücadele içerisinde olduğu devletlere karşı güç ve otoritesini göstermek için elçilere önem vermiş; asli vazifelerinin dışında devlet menfaatine olacak şekilde başta haberleşme ve istihbarat olmak üzere onlardan kapsamlı bir şekilde istifade etmiştir.

Bu çalışma, diplomasi istihbarat ilişkisini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Klasik kaynaklara bakıldığında Emevî Bizans ilişkilerinin daha çok askeri-siyasi boyutta ele alındığı görülmektedir. Ele aldığımız konu Emevî Bizans ilişkilerine bilinenin aksine farklı bir bakış açısı sunarak iki devlet arasındaki ilişkilerin farklı boyutlarla da ele alınabileceğine kanıt sunmaktadır.

Ele aldığımız konu İslâm diplomasi tarihine farklı bir perspektif kazandırmıştır. Zira iki devlet arasındaki diplomatik ilişkilerin sadece askeri ve siyasi anlaşmazlıkları çözmek üzere olmayıp istihbarat amaçlı olduğu da görülmektedir.

Bu çalışma diplomasi tarihine metodolojik anlamda da katkı sağlamaktadır. Zira iki devlet arasında yürütülen diplomatik ilişkilerde başarılı bir sonuçlar elde etmek için tarafların

⁵⁷ Saîd b. Bıtrık, *et-Târîhu'l-mecmû'* (Beyrut: Matbaatü'l-Abai'l-Yesuiyyin, 1909), 45-46.

birbirlerine dair elde edeceği malumatlar önemlidir. Elde edinilen bir bilginin taraflar adına görüşmeler yapan elçilerce anlaşmanın seyrini olumlu ya da olumsuz yöne çevirmeye imkân tanımıştır.

Bu araştırma uluslararası ilişkiler tarihinin erken dönemine dair bir örnek sunmaktadır. Ayrıca ele aldığımız konu İslâm istihbarat tarihi literatürüne bir zenginlik kazandırmış olup kurumsal bazda yürütülen istihbarat ve haberleşme faaliyetlerinin interdisipliner bir sahada yürütüldüğünü göstermektedir.

Ele aldığımız konu vesilesiyle Bizans ve Emevî ilişkileri özelinde kaynakların yeniden okunması gerektiğini düşünmekteyiz. Ayrıca kaynakların diplomasi, casusluk ilişkisi açısından yeni bir bakış açısıyla hermenötik çerçevede okunmasını tavsiye etmekteyiz.

Neticede istihbarat ve haberleşme faaliyetleri evrensel bir olgudur. Dolayısıyla Emevî ve Bizanslılar arasında yürütülen diplomatik ilişkilerde bu olguya kayıtsız kalınmadığı görülmektedir. Bu çalışmayla iki devlette dair yapılan çalışmalara bir yenisini ekleyerek literatürdeki bir boşluğu doldurmayı amaçladık.

Kaynakça

- Abdüllatîf, Abdüşşafi Muhammed. *Âlemu'l-İslâmî fî'l-asri'l- Ümevî*. Kahire: Dâru'l-İslâm, 2008.
- Adevî, İbrahim Ahmed. *el-Ümeviyyûn ve'l-Bîzantiyyûn*. Kahire: Mektebetü'l-Encülû'l-Misriyye, 1953.
- Adevî, İbrahim Ahmed. *es-Sefâretü'l-İslâmiyye ilâ Avrûbâ fî asri'l-vustâ*. Mısır: Dâru'l-Mearif, 1957.
- Avcı, Casim. "Emevîler Dönemi'nde Bizans İmparatorluğu İle Diplomatik İlişkiler". *Beşinci Uluslararası Orta Doğu Semineri: İslâmiyet'in Doğuşundan Osmanlı İdaresine Kadar Orta Doğu (Şam 2-4 Kasım 2010) Bildiriler*. ed. Mustafa Öztürk-Enver Çakar, 89-100. Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.
- Avcı, Casim. *İslâm Bizans İlişkileri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- Bitrîk, Saîd b. *et-Târîhu'l-Mecmû'*. Beyrut: Matbaatü'l-Abai'l-Yesuiyyin, 1909.
- el-Abbâsî, Hasan b. Abdulah. *Âsaru'l-evvali fî tertîbi'l-duveli*. thk. Abdurrahman Ümeyre. Beyrut: Dâru'l-Ceyyid, 1989.
- el-İsfehânî, Ebû Nuaym. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Muhammed Revvâs. Kal'acî-Abdülber Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- et-Temîmî, Ekrem Muhammed Ali Halef. "Tedavvürü cihâzü'l-istihbârati'l-Umeviyye", *Mecelletü Külliyyetü'l-Âdâb* 101 (2012), 106-138.
- Ezherî, Ebî Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî. *Tezhîbu'l-luga*. thk. Ahmet Abülalîm el-Birûnî. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.
- Ferhât, Kerem Hilmî. *Târîhu'l-muhâberâti'l-İslâmiyye abra'l-usûr*. Mısır: Mektebetü'l-İmâm Buhârî, 2007.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: İmaj Yayınları, 2003.
- Hasan İbrahim Hasan. *Târîhu'l-İslâm es-Siyâsi ve'd-dînî, ve's-sekâfî, ve'l-ictimâî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1996.
- Hasan, Zeki Muhammed. *es-Sîn ve funûnu'l-İslâm*. Kahire: Hendâvî, 2012.
- Hatîb, Mustafa Abdülkerîm. *Mu'cemü'l-mustalahât ve'l-elkâbü't-târihiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İbn Abdülhakem, Ebî Muhammed Abdullah b. Abdülhakem. *Sîretü Ömer b. Abdilazîz*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1984.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfi. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Ebû Saîd Ömer b. Ğarâme. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

- İbn Dûreyd, Ebî Bekir Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmu'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fadlân, Ahmed b. Fadlân b. Abbâs b. Râşid b. Hammâd. *İbn Fadlân Seyahatnamesi*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2022.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye, ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1991.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Sîretü ve menâkıbü Ömer b. Abdilazîz*. thk. Naîm Zarzûr. Beyrut: Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Fidâ Abdullah el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütütbi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Ferrâ, Ebî Ali Hüseyin b. Muhammed el-Ma'rûf. *Rusulî'l-mulûk*. thk. Selâhaddîn el-Münced. Kahire: Matbaatü'l-Cennet, 1947.
- İbnü't-Tıktakâ, Ebû Ca'fer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ el-Hasenî el-Alevî. *el-Fahrî fî âdâbi's-sultaniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru Sâdr, ts.
- İpşirli, Mehmet. "Elçi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/3-15 İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaleli, Emrullah. *Bizans Casusluk ve İstihbarat Faaliyetleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Kennedy, Hugh. "Byzantine- Arap Diplomacy in the Near East from the Islamic Conquests to the Mid-Eleventh Century" *Byzantine Diplomacy*. ed. J. Shepard-S. Franklin Aldeshort. 133-143. Ashgate 1992.
- Küçüksipahioğlu, Birsal. "Bizans İstanbul'una Gelen Elçiler". *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, ed. Coşkun Yılmaz. 366-371. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *Murûzü'z-zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*. thk. Kemâl Hasan Merî. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Kâmil fî luga ve'l-Edeb*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Nizâmülmülk, Ebû Alî Kıvâmüddîn (Gıyâsüddeve, Şemsülmille) Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî. *"Siyâsetnâme"*. çev. Nurettin Bayburtlugil. İstanbul: Dergâh Yayınlar, 1981.
- Oğuz, Cihat. *Hulefa-i Raşidin Döneminde Bizans İmparatorluğu İle Münasebetler*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2019.
- Ruhaylî, Süleyman. *es-Sifâretü'l-İslâmiyye İlâ ed-devleti'l-Bîzantîyye*. Rîyad: Mektebetü't-Tevbe, 1414.
- Runciman, Steven. *Byzantine Civilisation*. London: Universtiy Paperbacks, 1966.
- Runciman, Steven. *el-Hadâratü'l-Bîzantîyye*. Arapçaya çev. Abdülazîz Câvid. Mısır: Heyetü'l-Mısriyetü'l-Kitâb, 1997.
- Sâlim, Seyyid Abdülazîz. *Tarihü'd-devleti'l-Arabiyye*. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, ts.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Devletü'l-Ümeviyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mearif, 2008.
- Şimşir, Mehmet. *İlk Dönem İslâm Tarihinde Haberleşme Yöntemleri*. Konya: Hüner Yayınevi, 2011.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1966.
- Theophanes. *The Chronicle of Theophanes A.D. 602-813*. İngilizceye çev. Haryy Turtledove. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- Uçar, Şahin. *Arapların Anadolu Seferleri*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2012.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1977.

İmam Hatip Ortaokullarında Yönetimsel Sorunlar ve Önerilen Çözüm Stratejileri (Aydın İli Örneği)

Management Issues in Imam Hatip Secondary Schools and Proposed Solution Strategies
(Aydın Province Case Study)

Yakup KAYA*

Öz

Bu araştırmanın temel amacı, Aydın ilindeki İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan müdür ve müdür yardımcılarının deneyimleri temelinde 2012'den sonra ortaokul kademesinde eğitim vermeye başlayan bu okullarda ortaya çıkan yapısal, pedagojik ve kurumsal yönetimsel sorunları belirlemek ve bu sorunlara yönelik bağlamsal çözüm stratejileri geliştirmektir. Araştırma, nitel durum çalışması deseni çerçevesinde yürütülmüştür. Amaçlı örneklemle Aydın'daki farklı sosyo-ekonomik ve coğrafi özelliklere sahip 32 okulun yöneticileri -15 müdür ve 17 müdür yardımcısı- belirlenmiştir. Veriler, yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle toplanmış, elde edilen metinler içerik analizi yöntemine göre kodlanarak beş ana tema altında sınıflandırılmıştır. Geçerlik ve güvenilirlik aşamalarında uzman görüşü, kodlayıcılar arası güvenilirlik karşılaştırması, üye denetimi ve veri üçlemesi stratejileri uygulanmıştır. Analiz sonucunda beş temel sorun alanı tespit edilmiştir: Fiziksel altyapı eksiklikleri -eski binalar, donanım yetersizlikleri, bakım-onarım gecikmeleri ve destek personeli sıkıntısı-, öğretmenlerle ilgili güçlükler -nitelikli öğretmen atama süreçlerinde sorunlar, hizmet içi eğitim imkânlarının sınırlılığı, öğretim yöntemlerinde çeşitlilik eksikliği ve kurumsal aidiyet sorunu-, öğrencilerle bağlantılı problemler -düşük akademik hazırlık, motivasyon kaybı, sosyo-ekonomik dezavantajlar, teknoloji bağımlılığı ve değerler eğitimi bağlamındaki davranışsal güçlükler-, veli katılımına ilişkin engeller -bilgi eksikliği, beklenti-uyumsuzluğu, ekonomik ve coğrafi kısıtlar ile aşırı sahiplenme davranışları- ve müfredat ile ölçme-değerlendirme süreçlerindeki dengesizlikler -ders içeriği ve saat dağılımı konusundaki boşluklar, uygulama ortamı yetersizlikleri, ölçme kriterlerindeki görecelik ve öğretmen dirençleri-. Elde edilen bulgular, bu okulların yönetimsel kapasitesini artırmak için bütüncül ve çok boyutlu politikalara duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Bu kapsamda altyapı yatırımlarının hızla tamamlanması, öğretmen atama ve sürekli mesleki gelişim programlarının yeniden yapılandırılması, öğrenci rehberlik, motivasyon ve değerler eğitimi faaliyetlerinin güçlendirilmesi, veli eğitimine yönelik farkındalık artırıcı çalışmaların düzenlenmesi, müfredat ve ölçme-değerlendirme süreçlerinin okul bağlamına uyarlanması ile bakım-onarım ve kaynak tahsis mekanizmalarının etkinleştirilmesi ve kurumlar arası koordinasyonun artırılması önerilmektedir. Bu adımların hem eğitim kalitesini hem de yönetsel verimliliği olumlu yönde etkilemesi beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İmam Hatip Ortaokulları, Yönetimsel Sorunlar, Fiziksel Altyapı, Müfredat, Öğretmen-Öğrenci-Veli

Abstract

This study investigates the structural, pedagogical and institutional management challenges faced by Imam Hatip secondary schools in Aydın Province—institutions that were reinstated at the middle-school level after 2012—by drawing on the lived experiences of their principals and vice-principals and seeks to develop context-sensitive strategies for overcoming these obstacles. Using a qualitative case-

* Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, yakup.kaya@adu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1838-6007, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 01/07/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 18/09/2025, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2025.

study design, thirty-two school leaders were selected through purposive sampling to reflect diverse socio-economic and geographic settings within Aydın. Data were collected via semi-structured interviews, transcribed verbatim, and subjected to thematic content analysis; expert review, inter-coder reliability checks, member validation and data triangulation were employed to ensure credibility and trustworthiness. Analysis revealed five interrelated domains of concern. First, old-school buildings, inadequate equipment, delays in maintenance and a shortage of support staff undermine the continuity of the learning environment. Second, recruiting and retaining qualified teachers is difficult, while opportunities for in-service training are limited, pedagogical diversity remains low and organizational commitment is weak. Third, students exhibit low academic preparedness, diminished motivation, socio-economic disadvantages, excessive reliance on technology and behavioural challenges within the values-education framework. Fourth, parents often lack sufficient understanding of educational processes, harbor misaligned expectations and face economic or geographic constraints; some also exhibit overprotective attitudes that impede effective school-family collaboration. Fifth, discrepancies in curriculum content and instructional time allocation, insufficient practical learning spaces, the relative nature of assessment criteria and teacher resistance hinder the implementation of a balanced curriculum. The findings highlight the need for comprehensive, multi-dimensional policies to strengthen the managerial capacity of Imam Hatip secondary schools. Recommended measures include accelerating infrastructure investments, restructuring teacher recruitment, performance evaluation and professional development programmes, enhancing student guidance, motivation and values-education initiatives, launching parental-awareness campaigns, adapting curriculum and assessment frameworks to local contexts, and improving maintenance procedures, resource allocation mechanisms and inter-institutional coordination. Collectively, these actions are expected to bolster both educational quality and administrative efficiency.

Keywords: Religious Education, Imam Hatip Secondary Schools, Managerial Challenges, Physical Infrastructure, Curriculum, Teacher–Student–Parent Relations

Giriş

İmam Hatip Okulları, Türkiye eğitim sisteminde dini ve beşeri ilimleri bir arada sunan köklü kurumlardır.¹ Özellikle İmam Hatip Ortaokulları, öğrencilerin temel eğitim çağında hem Millî Eğitim Bakanlığı müfredatındaki dersleri hem de dini ilimler ağırlıklı dersleri birlikte almalarını sağlayan eğitim kurumlarıdır.² Bu okulların temelleri 1950’li yıllarda atılmıştır. 1951 yılında İmam Hatip Okulları yedi yıllık programlar halinde yeniden açılmış, 1973’te çıkarılan Milli Eğitim Temel Kanunu ile bu okullara meslek lisesi statüsü verilerek mezunlarına yükseköğretime devam imkânı tanınmıştır.³ Bu yasal düzenlemeyle okul ve öğrenci sayıları hızla artan bu okulların Ortaokul kısımları 1997 yılında sekiz yıllık zorunlu eğitimi öngören 4306 sayılı kanunun uygulanmaya başlanmasıyla eğitim sisteminden çıkarılmıştır.⁴ Yakın dönemde 30 Mart 2012 tarih ve 6287 sayılı kanun ile zorunlu eğitim 12 yıla (4 + 4 + 4) çıkarılarak İmam Hatip Ortaokulları yeniden eğitim sistemine dâhil edilmiştir.⁵ Bu düzenleme sonrasında İmam Hatip Ortaokulları hızla yaygınlaşmıştır. İmam Hatip

¹ İren Ozgur, *Islamic schools in Modern Turkey: Faith, Politics, and Education* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 25.

² MEB Talim Terbiye Kurulu, “İmam Hatip Ortaokulu Haftalık Ders Çizelgesi”, https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2025_02/10103152_imamhatip_ortaokulu_hdc_2024_23.pdf; Ali Baltacı, “Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar”, *Bilimname* 40 (2019), 376-377. <https://doi.org/10.28949/bilimname.567258>.

³ Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), *Resmî Gazete* 28261 (11Nisan 2012), Kanun No. 6287.

⁴ İlköğretim ve Eğitim Kanunu, Milli Eğitim Temel Kanunu (İEK, METK), *Resmî Gazete* 23084 (18 Ağustos 1997), Kanun No. 4306.

⁵ İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (İEK), *Resmî Gazete* 14574 (26 Haziran 1973), Kanun No. 1739, 3.

Ortaokulu sayısı ve bu okullardaki öğrenci oranı dikkate değer biçimde artarak İmam Hatip Ortaokulları ülke genelindeki ortaokulların %17-18'ini oluşturur hale gelmiştir.⁶ Bu tarihsel ve yapısal arka plan, İmam Hatip Ortaokullarının dinî-kültürel mirasın müfredat temelli aktarımı ile temel akademik yeterlikleri bütünleştiren; toplumsal talep, hukuki düzenlemeler ve yerel paydaş ağlarınca sürdürülen bir ara kademeyi temsil ettiğini göstererek Türk eğitim sistemi içindeki konumunu ve stratejik önemini somutlaştırmaktadır.

Resmî haftalık ders çizelgeleri, İmam Hatip ortaokullarında DKAB'ye ek olarak Kur'an-ı Kerim, Arapça, Peygamberimizin Hayatı ve Temel Dinî Bilgiler gibi zorunlu derslerle genel müfredata ilave bir dinî öğretim seti öngörmektedir. Bununla birlikte bu çalışmada "müfredat" başlı başına bir problem alanı olarak değil, merkezi düzeyde tasarlanan programın yerel bağlamlarda uygulanabilirliği ve bu uygulanabilirliğin okul yönetimi üzerindeki etkileri bir problem alanı olarak ele alınmaktadır.⁷ Nitekim haftalık toplam ders saatinin (seçmelilerle birlikte) 36 saate ulaşması, programın kapsamından ziyade uygulama süreçlerini yönetsel olarak karmaşıktırabilmektedir: (i) ders dağılımı ve zaman çizelgesinin meslek dersleriyle genel dersler arasında dengelenmesi, (ii) öğretmen normu/branş uyumu ve görevlendirme planlaması, (iii) seçmeli derslerin grup açma eşikleri ve öğrenci taleplerinin rasyonel biçimde karşılanması, (iv) ölçme-değerlendirme takvimlerinin eşgüdümü ve (v) paydaş iletişimi (veli-öğrenci-yerel topluluk) gibi süreçler doğrudan okul yönetiminin kapasitesiyle ilgilidir. Literatürde kimi çalışmalar, özellikle meslek derslerinin içerik ve yöntem bakımından heterojen öğrenci profillerine aynı etkililikte hitap etmeyebildiğini, ders sayısı/yoğunluğu ile içerik tekrarının zaman çizelgesi ve öğretmen işyükü üzerinde baskı oluşturduğunu belirtmektedir.⁸ Dolayısıyla bu metin, "kapsamlılık" tartışmasını tek başına müfredata atfetmek yerine, merkezi tasarımın yerel uygulama kapasitesiyle (insan kaynağı, zaman çizelgesi, kurumsal eşgüdüm, izleme-değerlendirme) kurduğu ilişki üzerinden yönetsel sonuçlara bağlamakta; bulguları da bu kavramsal çerçeve içinde yorumlamaktadır.

Bu çalışma, Aydın ilindeki İmam Hatip Ortaokullarında yönetici pozisyonunda görev yapan uygulayıcıların (okul müdürleri ve müdür yardımcıları) deneyimlerine dayanarak, karşılaşılan başlıca yönetimsel sorunları tespit etmeyi ve bu sorunlara yönelik çözüm stratejileri önermeyi amaçlamaktadır. Literatürde İmam Hatip Liselerine yönelik bazı araştırmalar, bu okullarda öğretmen niteliği, öğrenci motivasyonu ve veli ilgisi gibi konularda çeşitli sorunlar yaşandığını ortaya koymuştur. Nitekim İmam Hatip Okullarında öğretmenlerin alan bilgisi ve pedagojik formasyon eksikliği,⁹ öğrencilerin derslere karşı ilgisizliği ve

⁶ Tuncay Karateke, "2012 Sonrası MEB İstatistiklerinde İmam Hatip Ortaokulları/Liseleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 10(4), (2021), 3869. <https://doi.org/10.15869/itobiad.915541>

⁷ MEB Talim Terbiye Kurulu, "İmam Hatip Ortaokulu Haftalık Ders Çizelgesi", https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2025_02/10103152_imamhatip_ortaokulu_hdc_2024_23.pdf; Ozgur, *Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics, and Education*, 33.

⁸ İbrahim Aşlamacı, "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliğini Etkileyen Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma", *Journal of Turkish Studies* (2017), 49-80; Tuncay Karateke, "İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 162; Baltacı, "Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar", 380; Hilal Bayrakdar – Emine Keskiner, "DKAB Öğretmenlerine Göre İmam Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi: İstanbul İli Örneği". *Talim* 8/2 (Aralık 2024), 209-232; Mustafa Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (January 2015): 69-106. <https://doi.org/10.15370/muifd.58509>.

⁹ Karateke, "İmam-Hatip Liselerinde idarecilerin karşılaştıkları sorunlara yönelik nitel bir çalışma", 154; Aşlamacı, "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliğini Etkileyen Sorunlar", 60-64

akademik anlamda yetersizlikleri¹⁰ ile velilerin okulla iletişim ve katılımının sınırlı kalması¹¹ gibi problemler yaygın şekilde rapor edilmiştir. Ancak özellikle 2012 sonrasında yeniden açılan İmam Hatip Ortaokullarının kendine özgü koşullarında ne tür yönetimsel güçlükler bulunduğu dair ayrıntılı saha çalışmaları sınırlıdır. Bu bakımdan çalışma, Aydın ili örneğinde İmam Hatip Ortaokullarının pratikteki yönetim sorunlarını ortaya koyarak literatürdeki bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

İmam Hatip Ortaokullarında eğitim-öğretim faaliyetlerinin verimli yürütülebilmesi için mevcut sorunların bizzat okulları yönetenler tarafından bütüncül bir bakış açısıyla tespit edilmesi kritik önemdedir. Okul yöneticileri, hem kurumsal işleyişi hem de paydaşların (öğretmen, öğrenci, veli) ihtiyaçlarını yakından gözlemleyen uygulayıcılardır.¹² Dolayısıyla onların perspektifinden sahada yaşanan zorlukların belirlenmesi ve çözüm önerilerinin geliştirilmesi, bu okullardaki eğitim kalitesinin yükseltilmesine katkı sağlayacaktır. Bu çalışma, Türkiye’de İmam Hatip Ortaokulların yönetimi konusunda pratikten gelen veriler sunarak teori ile uygulama arasındaki bağı güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Özellikle Aydın ili gibi İmam Hatip Okullarının yaygın olduğu bir bölgede yapılması elde edilen bulguların benzer özellikler gösteren diğer yöreler için de fikir verebilmesini mümkün kılacaktır.

Bu çalışma, elde ettiği bulgular ve öneriler doğrultusunda eğitim yönetimi ve politika geliştirme alanlarına önemli katkılar sunmaktadır. Öncelikle İmam Hatip Ortaokullarının yönetsel meselelerini sahadan gelen verilerle görünür kılarak literatürde nispeten ihmal edilmiş bir konuya ışık tutmaktadır. İmam Hatip Ortaokullarının işleyişine odaklanması bakımından çalışma, benzer okulların yönetimine ilişkin genellenebilir çıkarımlar yapılmasına imkân tanımaktadır. Ulaşılan sonuçlar, eğitim yöneticileri ve politika yapıcılar için değerli pratik ipuçları içermektedir. Okul yöneticilerinin dile getirdiği sorunlar ve çözüm önerileri, Milli Eğitim Bakanlığı ve Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından İmam Hatip Okullarına yönelik stratejik planlamalara fikir vermesi bakımından önem taşımaktadır. Özellikle okul fiziki altyapısının güçlendirilmesi, öğretmen atama ve yetiştirme politikalarının gözden geçirilmesi, öğrenci rehberlik hizmetlerinin artırılması ve veli eğitim programlarının uygulanması gibi politika düzeyinde adımlar için bu araştırmanın bulguları yol gösterici olabilir. Dolayısıyla “Aydın ili örneği” üzerinden elde edilen yönetimsel deneyimler, Türkiye genelindeki İmam Hatip Ortaokullarının daha etkin ve verimli yönetilebilmesi için hem teorik bilgi birikimine hem de uygulamadaki geliştirme çalışmalarına somut veriler sağlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, İmam Hatip Ortaokullarının kalite geliştirme sürecine katkıda bulunmayı hedefleyen özgün bir girişim olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmanın temel amacı, Aydın ilindeki İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan müdür ve müdür yardımcılarının deneyimlerinden hareketle, saha verilerinde ortaya çıkan yönetimsel sorun alanlarını belirlemek ve bu alanlara ilişkin çözüm önerileri geliştirmektir. Araştırmada aşağıdaki temel soruya yanıt aranmıştır:

- İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan müdür ve müdür yardımcılarının deneyimlerinden hareketle, saha verilerinde ortaya çıkan yönetimsel sorun alanları nelerdir?

¹⁰ Karateke, “İmam-Hatip Liselerinde idarecilerin karşılaştıkları sorunlara yönelik nitel bir çalışma”, 156-159; Aşlamacı, “İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliğini Etkileyen Sorunlar”, 57-59

¹¹ Karateke, “İmam-Hatip Liselerinde idarecilerin karşılaştıkları sorunlara yönelik nitel bir çalışma”, 167; Aşlamacı, “İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliğini Etkileyen Sorunlar”, 64-67.

¹² Burhanettin Dönmez, “Müfettiş, Okul Müdürü ve Öğretmen Algılarına Göre İlköğretim Okulu Müdürlerinin Yeterlilikleri”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 29/29 (Ekim 2002), 28.

Bu sorunun cevapları doğrultusunda her bir sorun alanına yönelik yerel düzeyde uygulanabilir somut çözüm stratejileri geliştirilerek İmam Hatip Ortaokullarının yönetimsel kapasitesinin güçlendirilmesi ve eğitim-öğretim ortamının niteliğinin iyileştirilmesi hedeflenmektedir.

1. Yöntem

1.1 Desen

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemine dayalı olarak yapılandırılmış ve durum çalışması deseniyle gerçekleştirilmiştir. Durum çalışması deseni, belirli bir olguya ilişkin derinlemesine bir analiz sunmayı amaçlayan ve olgunun kendi doğal bağlamı içinde anlaşılmasına olanak tanıyan bir nitel araştırma yaklaşımıdır.¹³ Bu çalışmada, Aydın ilinde yer alan İmam Hatip Ortaokullarındaki okul yöneticilerinin okul yönetimine ilişkin deneyim ve gözlemleri çok boyutlu bir yapı sergileyen sorun alanlarını ortaya koymak amacıyla ele alınmıştır.

Araştırmanın deseninin belirlenmesinde karmaşık sosyal yapılar içinde ortaya çıkan yönetimsel sorunların katılımcıların algı, yorum ve deneyimleri üzerinden incelenmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda, durum çalışması deseni, hem betimleyici hem de yorumlayıcı yönüyle araştırmanın amacına uygun bir çerçeve sunmuştur. Araştırmanın odak noktası olan okul yönetimi uygulamaları, fiziki altyapı, öğretmen, öğrenci, veli ve müfredat gibi ana bileşenler üzerinden analiz edilmiştir. Bu süreçte yöneticilerin algıları derinlemesine betimlenmiş ve tematik kategoriler altında yapılandırılmıştır.

Çalışmada elde edilen bulgular, yalnızca tanımlayıcı verilerle sınırlı kalmayıp, sorun alanlarının yapısal, pedagojik ve bağlamsal boyutlarını irdeleyerek çok katmanlı bir analiz imkânı sunmuştur. Bu yönüyle araştırma deseni, hem örnek olay temelli derinlikli veri üretimini hem de farklı paydaşlara yönelik özgün önerilerin geliştirilmesini mümkün kılmıştır.

1.2 Örneklem Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu, Aydın ilinde Millî Eğitim Bakanlığına bağlı resmî İmam Hatip Ortaokullarında görev yapmakta olan okul yöneticileri oluşturmaktadır. Katılımcıların belirlenmesinde amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme tercih edilmiştir. Bu örnekleme yöntemi, belirli bir olgunun farklı boyutlarını temsil edebilecek katılımcı profillerine ulaşmayı hedeflemekte olup araştırmada incelenen sorunların okul türü, coğrafi konum, okul büyüklüğü ve görev süresi gibi değişkenlere göre farklılaşma potansiyeli göz önünde bulundurulmuştur.¹⁴

Araştırma kapsamında toplam 32 okul yöneticisi (15 müdür ve 17 müdür yardımcısı) ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların görev yaptığı okullar kırsal, yarı-kentsel ve merkezî yerleşim bölgelerinde yer almaktadır. Bu durum, eğitim ortamlarının fiziksel, sosyal ve yönetsel koşullarına ilişkin çeşitliliği yansıtmaktadır. Ayrıca katılımcıların mesleki kıdemleri 5 ila 30 yıl arasında değişmektedir. Bu da farklı deneyim düzeylerine sahip yöneticilerin bakış açılarını karşılaştırma imkânı sunmaktadır.

¹³ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. Basım, 2018), 98-104.

¹⁴ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 109-124.

Katılımcıların seçimi ve görüşmelere dâhil edilme süreci, gönüllülük esasına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Tüm yöneticilere araştırmanın amacı açıklanmış ve etik kurallar doğrultusunda bilgilendirilmiş onamları alınmıştır. Bu yapı, elde edilen verilerin hem derinlikli hem de bağlamsal çeşitlilik içerecek biçimde toplanmasına olanak tanımıştır. Araştırmaya dâhil edilen katılımcıların görev yaptıkları okullar ve bu okulların bağlı bulunduğu ilçeler aşağıdaki tablo 1’de gösterilmiştir.

İlçe	Okul adı
Bozdoğan	Bozdoğan İmam Hatip Ortaokulu
Buharkent	Şehit Jandarma Üsteğmen Mehmet Esin Anadolu İmam Hatip Lisesi (Bünyesinde İHO)
Çine	Çine Anadolu İmam Hatip Lisesi (Bünyesinde İHO) Çine İmam Hatip Ortaokulu
Didim	Didim Anadolu İmam Hatip Lisesi (Bünyesinde İHO)
Efeler	Efeler İmam Hatip Ortaokulu Adnan Menderes Anadolu İmam Hatip Lisesi (Bünyesinde İHO) Aydın Anadolu İmam Hatip Lisesi (Bünyesinde İHO) Şehit Savcı Mehmet Selim Kiraz İmam Hatip Ortaokulu Umurlu İmam Hatip Ortaokulu Şehit Orkun Alp Arslan Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi (Bünyesinde İHO)
Germencik	Yılmaz Çakaloğlu İmam Hatip Ortaokulu Ortaklar Orhan Delgen İmam Hatip Ortaokulu
İncirliova	Acarlar İmam Hatip Ortaokulu İncirliova İmam Hatip Ortaokulu
Karacasu	Karacasu İmam Hatip Ortaokulu
Karpuzlu	Karpuzlu İmam Hatip Ortaokulu
Koçarlı	Koçarlı İmam Hatip Ortaokulu
Köşk	Köşk Anadolu İmam Hatip Lisesi (Bünyesinde İHO)
Kuşadası	Kuşadası Anadolu İmam Hatip Lisesi (Bünyesinde İHO)
Kuyucak	Kuyucak İmam Hatip Ortaokulu
Nazilli	Nazilli İmam Hatip Ortaokulu Asımın Nesli Anadolu İmam Hatip Lisesi (Bünyesinde İHO) Mehmet Sofuoğlu İmam Hatip Ortaokulu
Söke	Şehit Oğuz Arslan İmam Hatip Ortaokulu Söke Anadolu İmam Hatip Lisesi (Bünyesinde İHO) Söke Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi (Bünyesinde İHO)
Sultanhisar	Atça Şehit Şükrü Öksüz İmam Hatip Ortaokulu Şehit Ayhan Yeşilyol Anadolu İmam Hatip Lisesi (Bünyesinde İHO)
Yenipazar	Yenipazar İmam Hatip Ortaokulu

Tablo 1 Aydın İli İmam Hatip Ortaokulları Listesi

Bu tabloda Aydın ilindeki ilçeler bazında İmam Hatip Ortaokullarının isimleri ve hangi okul türü bünyesinde faaliyet gösterdikleri (müstakil ya da AİHL bünyesinde İHO) sistematik biçimde sunulmuştur. Bu seçimin amacı, hem lise bünyesinde hem de müstakil olarak faaliyet gösteren okullardaki yönetici görüşlerini bir araya getirerek İmam Hatip Ortaokullarının karşılaştığı sorunları kapsamlı ve karşılaştırmalı biçimde incelemektir. Aynı şekilde araştırmaya dâhil edilen katılımcıların cinsiyet, görev, branş ve mesleki kıdemlerine ilişkin bilgiler aşağıdaki tablo 2’de gösterilmiştir.

Kod	Cinsiyet	Görev	Branş	Mesleki Kıdem
M1	Erkek	Müdür	Arapça	23
M2	Erkek	Müdür	Biyoloji	25
M3	Erkek	Müdür	Coğrafya	26
M4	Erkek	Müdür	Biyoloji	30
M5	Erkek	Müdür	Teknoloji Tasarım	17
M6	Erkek	Müdür	Türk Dili ve Edebiyatı	14
M7	Erkek	Müdür	Tarih	28
M8	Erkek	Müdür	Meslek Dersleri	29
M9	Erkek	Müdür	Türk Dili ve Edebiyatı	28
M10	Erkek	Müdür	Tarih	24
M11	Erkek	Müdür	Yabancı Dil	18
M12	Erkek	Müdür	Türk Dili ve Edebiyatı	25
M13	Kadın	Müdür	Coğrafya	22
M14	Erkek	Müdür	Biyoloji	27
M15	Erkek	Müdür	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	23
MY1	Erkek	Müdür Yardımcısı	Türk Dili ve Edebiyatı	28
MY2	Erkek	Müdür Yardımcısı	Arapça	14
MY3	Erkek	Müdür Yardımcısı	Yabancı Dil	18
MY4	Kadın	Müdür Yardımcısı	Coğrafya	13
MY5	Erkek	Müdür Yardımcısı	Meslek Dersleri	27
MY6	Erkek	Müdür Yardımcısı	Matematik	8
MY7	Erkek	Müdür Yardımcısı	Yabancı Dil	23
MY8	Kadın	Müdür Yardımcısı	Matematik	12
MY9	Erkek	Müdür Yardımcısı	Meslek Dersleri	14
MY10	Erkek	Müdür Yardımcısı	Felsefe	17
MY11	Erkek	Müdür Yardımcısı	Türk Dili ve Edebiyatı	26
MY12	Kadın	Müdür Yardımcısı	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	4
MY13	Erkek	Müdür Yardımcısı	Biyoloji	25
MY14	Erkek	Müdür Yardımcısı	Teknoloji ve Tasarım	13
MY15	Erkek	Müdür Yardımcısı	Coğrafya	16
MY16	Kadın	Müdür Yardımcısı	Matematik	14
MY17	Erkek	Müdür Yardımcısı	Matematik	24

Tablo 2 Katılımcıların Cinsiyet, Görev, Branş ve Mesleki Kıdemlerine İlişkin Bilgiler

Örnekleme büyük ölçüde tecrübeli ve erkek yöneticilerden oluşmaktadır (%84 erkek, %16 kadın). Branş dağılımında Türk Dili ve Edebiyatı, Biyoloji, Coğrafya ve Matematik öne

çıkarken, Felsefe en az temsil edilen alandır. Müdürlerin ortalama kıdemi 24 yıl, müdür yardımcılarının ise 17 yıldır. Tüm katılımcıların deneyimi ortalama 20 yılı aşmaktadır. Bu çeşitlilik, hem uzun vadeli yapılanma hem de güncel uygulama ihtiyaçlarını değerlendirirken farklı bakış açıları sunmaktadır.

1.3 Veri Toplama

Araştırmanın verileri, nitel araştırma yöntemleri çerçevesinde yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ile toplanmıştır. Bu yöntemin tercih edilme nedeni, İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan yöneticilerin okul yönetimi süreçlerine ilişkin deneyimlerini, algılarını ve karşılaştıkları sorunları derinlemesine ortaya koyabilmektir. Yarı yapılandırılmış mülakatlar, önceden hazırlanan soru formu doğrultusunda yürütülmüş olmakla birlikte katılımcıların özgün görüşlerini ifade etmelerine imkân tanıyacak biçimde esnek ve açık uçlu sorularla desteklenmiştir.¹⁵

Mülakat formu, alan yazın taraması ve uzman görüşleri doğrultusunda geliştirilmiş ve fiziksel altyapı, öğretmen niteliği, öğrenci kaynaklı sorunlar, veli katılımı ve müfredat uygulamaları tematik başlıklar etrafında yapılandırılmıştır. Formun kapsam geçerliliğini sağlamak amacıyla din eğitimi ve eğitim yönetimi alanında uzman iki akademisyenin görüşüne başvurulmuş, gerekli düzeltmeler sonrasında form nihai hâlini almıştır.

Veri toplama süreci, 2025 yılı yaz döneminde, Aydın ilindeki farklı sosyo-ekonomik ve coğrafi konumlarda yer alan İmam Hatip Ortaokullarında yürütülmüştür. Görüşmeler, okul yöneticilerinin izin ve uygunluk durumlarına göre okul ortamında yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Her bir görüşme ortalama 25–40 dakika sürmüştür. Katılımcılardan önceden yazılı onam alınmıştır. Görüşmeler esnasında araştırmacı tarafından notlar tutulmuştur. Görüşmelerin ardından elde edilen verilerin transkripsiyonu yapılmış ve yazıya geçirilmiştir. Daha sonra veriler içerik analizi yöntemiyle tematik kodlara ayrılmıştır.

Bu süreçte araştırma etiğine uygun hareket edilmiş, katılımcıların kimlikleri gizli tutulmuş ve veriler yalnızca bilimsel amaçlarla kullanılmıştır. Araştırma süreci boyunca şeffaflık, gönüllülük ve güven ilkeleri temel alınmıştır. Bu çalışmaya, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'nun 21 Mayıs 2025 tarihli toplantısında alınan 23/77 sayılı karar uyarınca etik kurul onayı verilmiştir.

1.4 Verilerin Analiz Süreci

Bu çalışmada elde edilen nitel veriler, betimsel analiz ve içerik analizi yaklaşımlarının birlikte kullanıldığı çok katmanlı bir çözümleme süreciyle değerlendirilmiştir. Öncelikle mülakatlardan elde edilen veriler araştırmacı tarafından kelimesi kelimesine yazıya dökülmüş ve doğrudan alıntılarla desteklenen betimleyici temalar oluşturulmuştur. Bu aşamada, araştırma soruları ve mülakat formundaki ana başlıklar doğrultusunda ön kodlar belirlenmiş, daha sonra bu kodlar veriyle karşılaştırılarak genişletilmiş, sadeleştirilmiş veya yeniden yapılandırılmıştır.¹⁶

Kodlama sürecinde içerik analizine dayalı tematik okuma gerçekleştirilmiştir. Aynı anlama gelen ifadeler bir araya getirilerek kategoriler (alt temalar) oluşturulmuştur. Ardından bu alt temalar beş ana tema (Fiziksel Altyapı, Öğretmenlerle İlgili Sorunlar, Öğrencilerle İlgili

¹⁵ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 147-177.

¹⁶ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 184-191.

Sorunlar, Veli Katılımı ve Destek, Öğretim Programı ile İlgili Sorunlar) altında toplanmıştır. Her bir ana temaya ilişkin bulgular, frekans sayımları (n) ile desteklenerek analiz edilmiş ve katılımcı görüşlerinden doğrudan alıntılarla zenginleştirilmiştir.

Veri analiz sürecinde iç tutarlılığın sağlanması amacıyla farklı zamanlarda kodlama tekrarları yapılmış ve verilerin temalarla uyumu kontrol edilmiştir. Ayrıca iki araştırmacı arasında kodlar arası güvenilirlik sağlamak amacıyla örneklem veriler üzerinde çapraz kontrol uygulanmış, kodlar üzerinde görüş birliği sağlanmıştır. Analiz süreci boyunca katılımcı anonimliği korunmuş, her bir katılımcıya mülakat türü ve sıra numarasına göre (örneğin M1, MY3) kodlar verilmiştir. Böylece hem içerik bütünlüğü hem de akademik etik ilkeler gözetilerek sistematik bir analiz gerçekleştirilmiştir.

1.5 Geçerlik ve Güvenirlilik

Bu çalışmanın geçerlik ve güvenilirliği birden fazla stratejiyle güçlendirilmiştir. Öncelikle içerik geçerliği sağlamak amacıyla mülakat formu alan yazın taraması sonucunda oluşturulmuş ve din eğitimi ile eğitim yönetimi alanında uzman iki akademisyenin geri bildirimleri doğrultusunda gözden geçirilerek nihai hâlini almıştır. Bu süreç, soru setinin İmam Hatip Ortaokullarının yönetimsel sorunlarını eksiksiz ve doğru bir biçimde yansıtmasını temin etmiştir. Veri kodlama aşamasında ise kodlar arası güvenilirlik ilkesine uygun hareket edilmiştir. İki araştırmacı, bağımsız olarak aynı veri kümesi üzerinde alt tema ve kategori tanımlamaları yapmış, ardından ortaya çıkan kodlama tabloları karşılaştırılarak tutarsızlıklar üzerine görüş birliğine varılmıştır. Bu uygulama, içerik analizinin hem tekrarlanabilirliğini hem de nesnel tutarlılığını artırmıştır.¹⁷

Üye denetimi çalışmasında örneklem grubundan seçilen üç yöneticiyle kodlama ve oluşturulan temaların özetleri paylaşılmış, katılımcı yorum ve onayları alınarak araştırmacı yorumu kaynaklı sapmaların önüne geçilmiştir. Böylelikle bulgular, katılımcıların gerçek deneyimleriyle örtüşür hâle getirilmiştir.

Veri zenginliği ve çoğullama stratejisi kapsamında Aydın'ın merkez, ilçe ve kırsal bölgelerinde farklı deneyim düzeylerine sahip yöneticilerden veri toplanmıştır. Bu çeşitlilik, bulguların bağlamdan bağımsız genellenebilirlik düzeyini yükseltmiştir.

Ayrıntılı betimleme yöntemiyle her bir tema ve alt tema, katılımcı ifadelerinden yapılan doğrudan alıntılarla desteklenmiştir. Bu sayede okuyucular, çalışma bağlamını ve bulguların geçerliliğini kendi değerlendirebilir duruma getirilmiştir.

Son olarak otantik kaynak takibi ilkesi çerçevesinde mülakat kayıtları, transkriptler, kodlama çizelgeleri ve analiz sürecine ilişkin tüm notlar kronolojik olarak düzenlenmiş ve denetime hazır şekilde saklanmıştır. Bu bütüncül yaklaşım, araştırmanın inandırıcılığını ve güvenilirliğini sağlamıştır.

2. Bulgular

Bu bölümde Aydın ilindeki İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan okul yöneticilerinden elde edilen görüşler doğrultusunda okul yönetiminde karşılaşılan temel sorunlar çok boyutlu bir perspektifle ele alınmıştır. Yapılandırılmış mülakat formu aracılığıyla toplanan veriler, fiziksel altyapı, öğretmenlerle ilgili sorunlar, öğrencilerle ilgili sorunlar, veli

¹⁷ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 246-257.

katılımı ve destek, öğretim programı ile ilgili sorunlar olmak üzere beş temel tema çerçevesinde sistematik olarak analiz edilmiştir.

Her bir temada katılımcıların dile getirdiği özgün deneyimler ve algılar üzerinden yönetsel sorunların niteliği, ortaya çıkış nedenleri ve okul işleyişine olan etkileri ayrıntılı biçimde ortaya konmuştur. Elde edilen bulgular, İmam Hatip Ortaokullarının sadece yapısal eksikliklerle değil, aynı zamanda pedagojik, kurumsal ve sosyal etkenlerle şekillenen çok katmanlı bir sorun alanı ile karşı karşıya olduğunu göstermektedir.

Analiz sürecinde, belirlenen temalar altında yer alan alt temalar aracılığıyla her bir yönetsel sorunun detayları somutlaştırılmıştır. Bu sorunlara ilişkin yöneticilerin önerdiği çözüm yolları da tematik bütünlük içerisinde değerlendirilmiştir. Böylece veriler yalnızca sorunları tanımlamakla kalmamış, aynı zamanda yönetsel kapasitenin geliştirilmesine yönelik bağlama özgü stratejilerin belirlenmesine katkı sunmuştur.

Bu doğrultuda araştırma bulguları aşağıdaki tablo 3'te temalar ve alt temalar biçiminde yapılandırılmış şekilde sunulmuştur.

Temalar	Alt Temalar
Fiziksel Altyapı Sorunları	- Güvenlik, Erişilebilirlik ve Konum Sorunları - Yapı ve Malzeme Kalitesi - Fiziksel Mekân ve Donatı Yetersizlikleri - Bakım-Onarım Süreçleri ve Kurumsal Gecikmeler - Destek personel yetersizliği - Teknik Sistem ve Donanım Arızaları - Geçici Taşınma ve İnşaat Süresi Etkileri
Öğretmenlerle İlgili Sorunlar	- Öğretim Yöntemleri, İletişim ve Motivasyon - Öğretmen Temini ve İnsan Kaynakları Yönetimi - Mesleki Gelişim ve Bağlılık Düzeyinin Düşüklüğü - Manevi Hassasiyet ve Bütüncül Eğitim Yaklaşımı Eksikliği - İşbirliği, Çatışma ve Disiplinler Arası Etkileşim Sorunları - Adaptasyon ve Teknolojik Yeterlilik Sorunları - Sistemik Destek, Denetim ve Teşvik Eksiklikleri
Öğrencilerle İlgili Sorunlar	- Akademik Hazırlık ve Başarı Eksiklikleri - Öğrenci Motivasyonu, Katılımı ve Tutum Sorunları - Teknolojik Bağımlılık ve Dikkat Dağınıklığı - Sosyo-Ekonomik ve Çevresel Dezavantajlar - Davranış, Disiplin ve Değer Eksiklikleri - Mesleki Uyum ve İlgi Sorunları
Veli Katılımı ve Destek	- Beklenti ve Motivasyon Uyumsuzlukları - Sosyo-Ekonomik ve Coğrafi Engeller - Veli Yeterlilik ve Bilgi Eksikliği - Aşırı Müdahale ve Sahiplenme Davranışları
Öğretim Programı ile İlgili Sorunlar	- Müfredat İçeriği ve Ders Dağılımı - Öğrenci Hazırlık, İlgi ve Motivasyon Eksiklikleri - Uygulama Alanı ve Etkinlik Yetersizlikleri - Zaman Yönetimi, Ders Saatleri ve Ek Pekiştirme İhtiyacı - Ölçme ve Değerlendirme Süreçlerindeki Görecelilik - Öğretmen Yeterlilikleri ve Direnç

Tablo 3 Temalar ve Alt Temalar

2.1 Fiziksel Altyapı Sorunları

Bu bölümde okul yöneticileriyle yapılan mülakatlar doğrultusunda fiziki altyapıya dair ifade edilen olumsuz unsurlar incelenmiştir. Bu çerçevede, yöneticilerin fiziksel koşullara ilişkin değerlendirmeleri Tablo 4'te sunulmuştur.

Kodlar	Açıklama	n
Güvenlik, Erişilebilirlik ve Konum	Okulun merkezi konuma uzaklığı, ulaşım güçlükleri ve çevresel güvenlik riskleri	5
Yapı ve Malzeme Kalitesi	Eski ve sağlıksız binalar, kalitesiz yapı malzemeleri	3
Fiziksel Mekân ve Donatı Yetersizlikleri	Derslik, laboratuvar ve sosyal alan eksiklikleri	3
Bakım-Onarım Süreçleri ve Kurumsal Gecikmeler	Müdahale süreçlerindeki kurumsal yavaşlık	3
Destek personel yetersizliği	Temizlik ve güvenlik hizmetlerinde personel yetersizliği	2
Teknik Sistem ve Donanım Arızaları	Teknolojik altyapının yetersizliği, teknik arızalar	2
Geçici Taşınma ve İnşaat Süresi Etkileri	Eğitim sürecini aksatan geçici taşınmalar	2
Toplam		20

Tablo 4 Okul İdarecilerinin Karşılaştıkları Fiziki Durumla İlgili Sorunlar

İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan yöneticiler, fiziksel altyapıya dair çeşitli yapısal ve işlevsel sorunlar bildirmiştir. En sık vurgulanan konu, güvenlik, erişilebilirlik ve konum sorunlarıdır (n=5). Bu çerçevede okul binalarının merkezi yerleşimden uzaklığı, ulaşım güçlükleri ve çevresel güvenlik riskleri öne çıkmaktadır. Bunu takiben yapı ve malzeme kalitesi (n=3), mekânsal donatı eksiklikleri (n=3) ve bakım-onarım süreçlerindeki gecikmeler (n=3) dile getirilmiştir. Derslik ve sosyal alan yetersizlikleri, eski ve sağlıksız bina koşulları ile müdahale süreçlerindeki yavaşlık dikkat çekmektedir. Daha az sıklıkla belirtilen diğer sorunlar arasında destek personel eksikliği (n=2), teknik arızalar (n=2) ve geçici taşınmaların olumsuz etkileri (n=2) yer almaktadır. Bu bulgular, fiziksel altyapı sorunlarının yalnızca yapısal değil, yönetsel ve kurumsal işleyişle de ilişkili olduğunu göstermektedir. Çözüm olarak bağlamsal ve yerel yaklaşımların önemine işaret edilmektedir.

İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan yöneticilerin fiziksel altyapıya dair görüşleri şu şekildedir:

M2: “Aydın–Denizli karayolu kenarında yoğun trafik; üst geçit yok, riskli konum.”

M7: “Okulun yerleşim merkezine uzaklığı; ulaşım ve veli tercihlerinde sorun yaratıyor.”

MY5: “Çevre duvarları yetersiz; güvenlik personeli yok; öğrenci kontrolü güç.”

MY8: “Asfalt kenarında konum; trafik güvenliği endişesi.”

MY6: “Okul merkeze uzak; ulaşım güçlükleri.”

M12: “Binamız yeni olmasına rağmen tuvalet, elektrik, kapı-pencere ve bahçe korkuluklarında sık sık arızalar yaşıyor.”

MY2: “Yeni yapılan bina olmasına rağmen işçilik ve malzeme kalitesi düşük; sürekli bakım-onarım ihtiyacı doğuyor.”

MY3: “Yeni binada dış cephe ısı yalıtım kaplamaları, merdiven karoları ve iç boya dökülüyor.”

M2: “Çok eski bina; oyun ve sosyo-duygusal etkileşim alanı yok; konferans ve spor salonu eksik.”

MY7: “MESEM binasında kullanım alanı kısıtlı; kantin yok, depo mescit olarak kullanılıyor.”

MY17: “Okul bahçesi oyun alanı için uygun değil; konferans salonu yok; küçük tadilatlar (boya-badana) gerekiyor.”

M12: “Genel bakım-onarım süreçleri yetersiz; işlemler zamanında yapılmıyor.”

MY2: “Sürekli bakım-onarım yükü ekstra iş yükü oluşturuyor.”

MY9: “Bakım-onarım kendi kaderine terkedilmiş durumda.”

M8: “Okulun bakım-onarım hizmeti kendi kaderine terkedilmiş durumda.”

MY13: “Temizlik personeli yetersiz, ani onarım talepleri gecikiyor, prosedürler uzun.”

M13: “İnternet bağlantısı yetersiz.”

MY3: “İç ve dış asansörler kısa süre çalıştıktan sonra arıza veriyor; yağmur suyu toplama sistemi işlemiyor.”

M6: “Deprem güçlendirmesi nedeniyle binamız başka bir okulun zemin katına taşındı; kendi binamıza dönmek için bekliyoruz.”

MY4: “Okul binasının yapımı uzun sürdü; eğitim-öğretim etkilendi.”

İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan yöneticilerin aktardığı görüşler, okulların fiziksel altyapısına ilişkin sorunların yalnızca mekânsal yetersizliklerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda bu sorunların eğitim-öğretim faaliyetleri üzerinde doğrudan etkili olduğunu göstermektedir. Katılımcıların ifadeleri, yapısal problemlerin yanı sıra bu problemlerin giderilmesinde rol oynayan yönetsel ve kurumsal mekanizmaların da aksayan yönlerine dikkat çekmektedir. Bu çerçevede belirlenen sorun alanları aşağıdaki temel başlıklar altında toplanabilir:

- Güvenlik, Erişilebilirlik ve Konum

Katılımcıların en çok vurguladığı sorun güvenlik, erişilebilirlik ve konumdur (n=5). Bu durum, okulun coğrafi konumunun ve çevresel koşullarının eğitimde fırsat eşitliğini olumsuz etkilediğini göstermektedir. Ulaşımda yaşanan zorluklar, öğrenci devamsızlıklarını ve veli katılımını etkileyebilirken, çevresel güvenlik riskleri okulun cazibesini ve güvenli öğrenme ortamı olma niteliğini zayıflatmaktadır.

- Yapısal Eksiklikler

Kalite, donanım ve müdahale süreçleri, yapı ve malzeme kalitesi (n=3), mekânsal donatı eksiklikleri (n=3) ve bakım-onarım gecikmeleri (n=3), fiziksel altyapının temel bileşenlerine dair sorunları ortaya koymaktadır. Derslik, laboratuvar ve sosyal alan eksiklikleri öğrenme süreçlerini destekleyecek fiziksel çevrenin yeterince sağlanamadığını göstermektedir. Ayrıca mevcut yapıların eski ve sağlıksız olması, öğretim süreçlerinde kaliteyi düşürmekte ve bakım taleplerine geç yanıt verilmesi yöneticilerin çözüm üretme kapasitesini sınırlamaktadır.

- Destekleyici Sistemlerde Yetersizlik

Destek personel eksikliği (n=2), teknik arızalar (n=2) ve geçici taşınmaların etkileri (n=2), eğitim ortamının sürdürülebilirliğini ve işleyişini sekteye uğratan unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Özellikle temizlik, güvenlik ve teknik bakım gibi alanlarda yeterli insan kaynağının olmaması, eğitim ortamının temel standartlarını zayıflatmaktadır. Bu durum pedagojik işlevsellik kadar kurumsal imaj açısından da risk teşkil etmektedir.

- Yönetimsel ve Bağlamsal Yaklaşımların Önemi

İmam Hatip Ortaokullarındaki fiziksel altyapı sorunlarının yalnızca yapısal eksikliklerden ibaret olmadığı yöneticilerin ifadeleri doğrultusunda açıkça görülmektedir. Bu sorunların çözümünde yönetsel ve kurumsal faktörler, özellikle yetki kullanımı, kaynak yönetimi ve zamanlama gibi unsurlar belirleyici rol oynamaktadır. Dolayısıyla altyapı problemlerine yönelik müdahalelerin yalnızca teknik düzeyde ele alınması yeterli değildir. Merkezi ve yerel düzeyde etkili bir planlama, kaynak tahsisi ve kurumlar arası koordinasyonun sağlanması gereklidir. Ayrıca her okulun içinde bulunduğu yerel bağlam göz önünde bulundurularak esnek ve ihtiyaç odaklı çözüm stratejileri geliştirilmelidir. Özellikle kırsal veya dezavantajlı bölgelerdeki okulların konum ve imkânlara erişim açısından karşılaştıkları özgün sorunlar, farklı öncelikler doğrultusunda değerlendirilmelidir. Bu kapsamda yönetsel süreçlerle yerel ihtiyaçları bütünleştiren kapsayıcı politikaların oluşturulması, kalıcı ve işlevsel çözümler üretilmesi açısından önem taşımaktadır.

2.2 Öğretmenlerle İlgili Sorunlar

Bu bölümde okul yöneticileri tarafından öğretmenlerle ilgili sorunlara dair ifade edilen olumsuz unsurlar incelenmiştir. Bu çerçevede yöneticilerin öğretmen sorunlarına ilişkin değerlendirmeleri Tablo 5'te sunulmuştur.

Kodlar	Açıklama	n
Öğretim Yöntemleri, İletişim ve Motivasyon	Sınıf içi yönetsel yetersizlik, öğrenciyle etkili iletişim eksikliği, düşük öğretmen motivasyonu	4
İnsan Kaynakları Yönetimi	Nitelikli öğretmen temininde güçlük, bazı branşlarda öğretmen eksikliği	3
Mesleki Gelişim ve Kurumsal Bağlılık	Hizmet içi eğitim eksiklikleri, mesleki motivasyon düşüklüğü, aidiyet duygusu eksikliği	3
Manevi Hassasiyet ve Bütüncül Eğitim Yaklaşımı Eksikliği	Değer temelli eğitime uygun pedagojik yaklaşım eksikliği	3
İşbirliği, Çatışma ve Disiplinlerarası Etkileşim Sorunları	Öğretmenler arası koordinasyon eksikliği, çatışmalar, disiplinlerarası kopukluklar	2
Adaptasyon ve Teknolojik Yeterlilik	Yeni öğretmenlerin kuruma uyum süreci, dijital araçları kullanma yeterliliğinde yetersizlik	2
Sistemik Destek, Denetim ve Teşvik Eksikliği	Öğretmen performansını destekleyen mekanizmaların eksikliği	1
Toplam		18

Tablo 5 Okul İdarecilerinin Öğretmenlerle İlgili Karşılaştıkları Sorunlar

İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan yöneticiler, öğretmenlerle ilgili sorunların çok boyutlu olduğunu ifade etmişlerdir. En sık dile getirilen sorun, öğretim yöntemleri ile iletişim ve motivasyon eksiklikleri (n=4) olup öğretmenlerin öğrenciyle etkili iletişim kurmakta zorlandıkları ve motivasyonlarının düşük olduğu belirtilmiştir. Bunu öğretmen temini ve insan kaynakları yönetimi (n=3), mesleki gelişim ve bağlılık eksikliği (n=3) ile manevi hassasiyet ve bütüncül eğitim yaklaşımı eksikliği (n=3) izlemiştir. Bu sorunlar nitelikli öğretmen bulmadaki güçlükler, mesleki gelişim eksiklikleri ve değer temelli eğitim anlayışının sınırlı yansımaları şeklinde öne çıkmaktadır. Daha az sıklıkla belirtilen sorunlar arasında iş birliği eksikliği (n=2), teknolojik yetersizlik (n=2) ve sistemik destek eksikliği (n=1) yer almaktadır. Bu durum, öğretmen sorunlarının yalnızca bireysel değil, kurumsal ve yapısal boyutlarıyla da ele alınması gerektiğini göstermektedir. Okul yöneticilerinin öğretmen sorunlarına dair görüşleri şu şekildedir:

M4: “Öğretmenler mesleki yeterliliklerini geliştirmeye eğilimli değil; ‘maaşımı alayım’ anlayışı hâkim.”

M6: “İmam-hatip programına olan bağlılığın içselleştirilmesinde sorun var.”

MY5: “İletişim ve motivasyon eksikliği.”

MY12: “Öğrencilerimizin akademik olarak yeterli olmaması, öğretmen motivasyonunu düşürüyor.”

MY10: “Genel olarak motivasyon düşüklüğü var; öğretmenlere bir şeyler yaptırmak zor.”

M5: “Kadrolu öğretmen ihtiyacı.”

MY4: “Meslek öğretmeni yetersizliği.”

MY3: “Okula gelecek öğretmenlerin uygun bir sınavla seçilmesini öneriyorum.”

MY5: “Bayanlar bir an önce eve gitme derdindeler; 2–3 gün derse gelenler var; zorunlu hizmet içi kurs ve sık denetim gerekli.”

MY11: “Öğretmenlerin işlerine tam olarak sahip çıkmamaları.”

MY13: “Mesleki olarak herkesin aynı ölçüde yeterli olmadığını düşünüyorum; denetleyen sistem yok.”

M15: “İmam Hatip Liselerinde görev yapan her öğretmen yeterli manevi hassasiyete sahip olmadığından öğrencilere bu konuda yeterli olmamaktadır. Fenni ve dini ilimleri bir bütün halinde değerlendirdiğimizde ikisinin birbirinin tamamlayıcısı olması gerekmektedir.”

MY17: “Bazı öğretmenler imam-hatip okullarına karşı önyargılı; motivasyonları yok.”

MY8: “Hafızlık grubundan gelen öğrenciler müftülük yurdunda kalıp oradan geliş – gidiş yapıyorlar. Yaşlarının küçük olması, her şeye aynı anda çok yetişememe gibi durumlardan akademik anlamda başarıyı biraz geriye atıyorlar bu durum öğretmenlerde bir motivasyon eksikliği oluşturmuş diye gözlemledim.”

M7: “Meslek dersi öğretmenleri ile kültür dersi öğretmenleri arasında akademik başarı konusunda çatışmalar yaşanıyor.”

M10: “İşbirliği ve motivasyon eksikliği yaşanabiliyor.”

MY16: “Görüş farklılıkları dini yönelimlerin farklı olması çatışmalara neden olmaktadır”

MY2: “Proje okulu sürecinde okulu benimsemeyen öğretmen profili; disiplinler arası etkileşim yetersiz.”

MY15: “Öğretmen ve idarecilere uzaktan hizmet içi eğitimler teşvik edilmeli.”

MY5: “Denetimler bakanlık tarafından sık ve habersiz yapılmalı.”

İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan yöneticilerin paylaştığı görüşler, öğretmenlerle ilgili karşılaşılan sorunların çok boyutlu ve birbiriyle ilişkili yapılar içerdiğini göstermektedir. Bu sorunların yalnızca öğretmenlerin bireysel yeterliliklerinden kaynaklanmadığı, aynı zamanda kurumsal işleyiş, insan kaynakları yönetimi ve sistemsels destek mekanizmalarıyla doğrudan bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda öne çıkan problem alanları aşağıdaki temel temalar çerçevesinde sınıflandırılabilir:

- Öğretim Yöntemleri, İletişim ve Motivasyon Sorunları

En fazla vurgulanan konu öğretmenlerin öğretim yöntemlerinde sınırlılık yaşaması, öğrenciyle etkili iletişim kuramaması ve motivasyon düşüklüğü yaşamalarıdır. Bu durum, öğretmenlerin pedagojik yeterlikleri kadar psikolojik ve mesleki doyumlarının da eğitim-öğretim sürecini doğrudan etkilediğini göstermektedir.

- İnsan Kaynakları Yönetimi ve Mesleki Gelişim Eksiklikleri

Yöneticiler, nitelikli öğretmen temininde yaşanan zorluklara ve mevcut öğretmenlerin mesleki gelişim süreçlerine yeterince katılmadığına dikkat çekmektedir. Bu bulgu, eğitim kurumlarının insan kaynağı planlaması, öğretmen atama politikaları ve hizmet içi eğitim stratejilerinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini düşündürmektedir.

- Değer Temelli Eğitim ve Kurumsal Uyum

Değer temelli eğitim anlayışına vurgu yapan yöneticiler, bazı öğretmenlerin bu yaklaşımı yeterince benimsememesi ya da pedagojik uygulamalarına yansıtamaması nedeniyle kurum vizyonu ile öğretmen profili arasında bir uyumsuzluk yaşandığını belirtmektedir. Bu durum, öğretmenin sadece akademik değil, aynı zamanda kültürel ve ideolojik uyum açısından da belirleyici bir unsur olduğunu göstermektedir.

- İş Birliği, Teknoloji ve Sistemik Destek Sorunları

Daha düşük sıklıkta belirtilen ancak sistemik düzeyde önemli etkilere sahip olan sorunlar arasında öğretmenler arası iş birliği eksikliği, dijital yeterlik sorunları ve teşvik-denetim mekanizmalarının yetersizliği yer almaktadır. Bu unsurlar, okulun bir “öğrenen organizasyon” olabilmesi için gerekli olan kurumsal kültür ve teknolojik altyapının geliştirilmesi gerektiğini göstermektedir.

2.3 Öğrencilerle İlgili Sorunlar

Burada okul yöneticileri tarafından öğrencilerle ilgili sorunlara dair belirtilen olumsuz durumlar ele alınmıştır. Buna göre yöneticilerin öğrenci sorunlarına ilişkin değerlendirmeleri Tablo 6’da yer almaktadır.

Kodlar	Açıklama	N
Bilişsel ve Akademik Yetersizlikler	Öğrencilerin temel bilgi ve beceri eksiklikleri ile düşük akademik performans göstermesi	11
Motivasyonel ve Tutumsal Engeller	Öğrencilerin öğrenmeye ilgisiz, motivasyonsuz ve okul ortamına isteksiz yaklaşımları	5
Sosyo-Ekonomik Eşitsizlikler	Ailevi ve çevresel koşulların öğrencilerin eğitsel başarısını olumsuz etkilemesi	2
Teknoloji ve Dikkat Sorunları	Kontrolsüz teknoloji kullanımı nedeniyle dikkat dağınıklığı ve bağımlılık gelişmesi	2
Davranışsal ve Değer Temelli Sorunlar	Disiplin sorunları ve değer eksikliklerinin eğitim sürecini olumsuz etkilemesi	2
Toplam		22

Tablo 6 Okul İdarecilerinin Öğrencilerle İlgili Karşılaştıkları Sorunlar

İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan yöneticilerin görüşlerine göre öğrencilerle ilgili sorunlar çok boyutlu ve birbirini etkileyen dinamiklerden oluşmaktadır. En sık vurgulanan sorun, akademik hazırlık ve başarı eksiklikleridir (n = 11). Bu durum, öğrencilerin temel bilgi-beceri yetersizlikleri ve düşük akademik performansı ile ilişkilidir. Bunu motivasyon, katılım ve tutum sorunları (n = 5) izlemektedir. Bununla da öğrencilerin

öğrenmeye ilgisizliği ve düşük içsel motivasyonu öne çıkmaktadır. Daha az sıklıkla ifade edilen sorunlar arasında sosyo-ekonomik dezavantajlar (n=2), teknolojik bağımlılık (n=2) ile disiplin ve değer eksiklikleri (n=2) yer almaktadır. Bu bulgular, öğrenci sorunlarının yalnızca bireysel değil, çevresel ve yapısal faktörlerle de bağlantılı olduğunu ortaya koymakta ve çok boyutlu müdahale gerekliliğine işaret etmektedir. Okul yöneticilerinin öğrenci sorunlarına dair değerlendirmeleri şu şekildedir:

M11: “Öğrencilere mesleki anlamda edindirdiğimiz kazanımlar, turizm beldesi olduğundan yaz aylarında sıfırlanma derecesine düşmekte, bu da toparlamak ve devam ettirmekte zorluk yaşatmaktadır. Öğrencilerimiz genel itibarıyla olumlu profile sahip, akademik başarı anlamında istediğimiz seviyeye ulaşabilecek düzeye henüz ulaşamamışlardır.”

M5: “Akademik başarısı düşük öğrenciler.”

M6: “bilinçli tercihle gelen öğrencilerin azlığı birçok disiplinde sorunlara neden oluyor. Akademik başarı düşük olmakla beraber öğrenci davranışlarında ciddi sorunlar okulumuzda yoktur.”

M9: “Akademik olarak düşük seviyede öğrencilerin olması en büyük sorun.”

M3: “Öğrencilerin genel olarak davranış yahut disiplin davranışları açısından problemleri bulunmamakla birlikte, okulla kurdukları duygusal bağ ve okulun ders ve değer içeriği konusunda kurduğu bağın sürdürülebilir olması için güçlü bir motivasyona ihtiyaç olduğunu müşahade etmekteyim. Mevcut haliyle bir çok öğrenci için yalnızca akademik kalitesinden dolayı öğrenci çeken kurumlara dönüşme ihtimali yüksek görülmektedir.”

MY1: “Akademik zayıflık... başarı çok düşük.”

MY4: “Sınavla öğrenci alan bir kurum olmadığı için akademik başarısı düşük öğrenciler daha fazla tercih ediyor.”

MY5: “Seviyeleri çok düşük... zoraki gelen öğrenciler var; saygılılar fakat başarısızlar.”
MY12: “Öğrencilerimizin akademik başarıları yeterli değil.”

MY15: “Okula akademik başarısı düşük öğrenciler gelmektedir.”

MY16: “Akademik başarı düşük ve orta seviye.”

M1: “İmam Hatip Ortaokulu dışında gelen öğrenciler meslek derslerine direnç gösteriyor.”

M4: “...Okulumuz tercih eden öğrencilerin akademik seviyeleri o kadar düşük ki biz yeniden 4 işlem ve okuma yazma, anlama çalışmalarıyla geçmişten gelen eksiklikleri kapatmaya çalışıyoruz. Bu da bizi geriden başlamaya itiyor...”

M10: “Öğrenciler öğrenmede isteksiz, akademik başarıları yetersiz.”

MY16: “Öğrenciler davranış bakımından sorun yaşamıyor; ancak akademik başarıda olumsuzluklar var, Akademik Takip Komisyonu kuruldu.”

M15: “İlçemiz özelinde akademik başarısı yüksek olan birkaç öğrencinin dışında ortaokul bazında akademik başarısı en düşük öğrenciler okulumuzu tercih etmekte. İlçenin dağlık ve köylerinin de dağınık olması sebebiyle öğrenci davranışlarında istendik değişiklikleri ortaya koymak zorlaşmakta. Velilerin öğrencilere ve okula karşı ilgisizliği de durumu iyice zora sokmaktadır.”

MY8: “Öğrencilerin çoğunluğu yurttta kalıyor; veliler tarım/ticaretle meşgul, işbirliğinde zorlanıyoruz.”

M13: “Öğrencilerimiz dezavantajlı çevreden geliyor; teknoloji bağımlılığı, derslere ilgisizlik, şiddet eğilimi görüyoruz.”

MY14: “Dikkat eksikliği; teknoloji bağımlılığı (telefon, tablet vb.) derslere olumsuz etki yapıyor.”

M4: “Öğrenci davranışlarında ciddi sorun yok ama sosyal medya ve cep telefonu bağımlılığı aile kontrolüyle çözülebilir.”

M7: “Öğrenciler bazı değerlerden yoksun; dürüstlük eksik, kolay yalan söylüyorlar, ders çalışma disiplini yok.”

Bu veriler, İmam Hatip Ortaokullarındaki öğrenci kaynaklı sorunların yalnızca bireysel eksikliklere indirgenemeyeceğini, aksine öğrencilerin öğrenme süreçlerini etkileyen çok yönlü ve sistemik unsurların dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Aşağıda bu analiz tematik başlıklar çerçevesinde özetlenmiştir:

- Bilişsel ve Akademik Yetersizlikler

En yüksek frekansa sahip olan akademik hazırlık ve başarı eksiklikleri (n=11), öğrencilerin öğrenme sürecine yeterli düzeyde hazırlıklı gelmediğini ve temel bilgi-beceri düzeylerinde ciddi açıklar bulunduğunu göstermektedir. Bu ise, pedagojik müdahale ve öğrenme desteği ihtiyacını ortaya koymakta, eğitim sürecinde telafi ve destekleme mekanizmalarının önemini vurgulamaktadır.

- Motivasyonel ve Tutumsal Engeller

Motivasyon, katılım ve tutum sorunları (n=5), öğrencilerin akademik ilgisizlik, düşük katılım ve öğrenmeye karşı isteksizlik gibi problemler yaşadığını göstermektedir. Bu tür sorunlar, bireysel öğrenme arzusu kadar okul iklimi, öğretmen tutumları ve aile desteği gibi dışsal faktörlerle de ilişkilidir.

- Sosyo-Ekonomik Eşitsizlikler

Sosyo-ekonomik ve çevresel dezavantajlar (n=2), öğrencilerin ev ve çevre koşullarının eğitsel başarıya olumsuz yansıdığını göstermektedir. Ailelerin gelir düzeyi, kültürel sermaye eksikliği ve sosyal destek ağlarının zayıflığı gibi etkenler öğrencilerin okul başarısını doğrudan etkilemektedir.

- Teknoloji ve Dikkat Sorunları

Teknolojik bağımlılık ve dikkat dağınıklığı (n=2), dijital çağın öğrenciler üzerindeki olumsuz etkilerine işaret etmektedir. Özellikle kontrolsüz ekran kullanımı, dikkat süresinin azalması ve bağımlılık eğilimleri gibi sorunlar, eğitim sürecini sekteye uğratan önemli etmenlerdir.

- Davranışsal ve Değer Temelli Sorunlar

Davranış, disiplin ve değer eksiklikleri (n=2), öğrencilerin tutum ve davranışlarında görülen olumsuzlukların hem bireysel gelişimi hem de sınıf içi öğrenme ortamını etkilediğini ortaya koymaktadır. Bu tespit, değerler eğitimi ve rehberlik uygulamalarının önemini artırmaktadır.

2.4 Veli Katılımı ve Destek

Burada okul yöneticileri tarafından veli katılımı ve desteği ilgili sorunlara dair belirtilen olumsuz yaklaşımlar ele alınmıştır. Buna göre yöneticilerin veli sorunlarına ilişkin değerlendirmeleri Tablo 7’de yer almaktadır.

Kodlar	Açıklama	n
Beklenti ve Motivasyon Uyumsuzlukları	Velilerin okuldan beklentileriyle okulun misyonu arasında algı farkı; düşük katılım motivasyonu	5
Veli Yeterlilik ve Bilgi Eksikliği	Velilerin eğitim süreçlerine dair bilgi eksiklikleri; çocuk gelişimini izleyememe	5
Sosyo-Ekonomik ve Coğrafi Engeller	Ekonomik ve coğrafi koşulların veli katılımını sınırlandırması	4
Aşırı Müdahale ve Sahiplenme Davranışları	Velilerin okul yönetimine gereğinden fazla müdahil olma eğilimleri	1
Toplam		15

Tablo 7 Okul İdarecilerinin Velilerle İlgili Karşılaştıkları Sorunlar

İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan yöneticilerin görüşlerine göre veli katılımı ve desteğine ilişkin sorunlar çok boyutludur ve okul-aile iş birliğini doğrudan etkilemektedir. En sık dile getirilen sorun alanları beklenti ve motivasyon uyumsuzlukları ile veli yeterlilik ve bilgi eksikliğidir (n=5). Velilerin eğitimden yalnızca akademik başarı beklentileri, değerler eğitimi misyonunu yeterince kavrayamamaları ve düşük katılım motivasyonları bu başlık altında toplanmaktadır. Ayrıca velilerin eğitim süreçlerine dair bilgi yetersizlikleri (n=5), çocuklarının gelişimini izlemelerini ve desteklemelerini zorlaştırmaktadır. Sosyo-ekonomik ve coğrafi engeller (n=4) başlığı altında, kırsal bölgelerde yaşayan ya da ekonomik zorluklar yaşayan velilerin okulla yeterince etkileşim kuramadıkları vurgulanmıştır. Daha az sıklıkla ifade edilen ancak dikkat çeken bir diğer sorun ise aşırı müdahale ve sahiplenme davranışlarıdır (n=1). Burada bazı velilerin okulun karar alma süreçlerine müdahil olmaya çalıştıkları belirtilmiştir. Genel olarak veli katılımındaki sorunlar sadece niceliksel değil, niteliksel boyutlarıyla da değerlendirilmelidir. Bu bağlamda okul-aile iş birliğinin güçlendirilmesi için veli eğitimi, etkili iletişim stratejileri ve toplumsal farkındalık artırıcı uygulamalara ihtiyaç duyulmaktadır. Okul idarecilerinin veli sorunlarına dair yaklaşımları şu şekildedir:

M1: “Velilerin akademik başarıyı öncelemesi, mesleki yarışmalara katılımı desteklememesi.”

M3: “Velilerin okul ve öğretmenlerle iletişimi genel olarak olumlu olmakla birlikte, veli ve öğrencinin okulla ilgili beklentisi farklılaştığı için genel sorun bu farklılaşmayı gidermeye yönelik iletişime doğru yönelmektedir. Bunun dışında bir problem görülmemektedir.”

MY2: “Bölgedeki velilerin çoğunluğu esnaf ve müteahhit; beklentileri sınırlı, motivasyon düşüklüğü.”

MY7: “Okul-aile birliğini sağlayamıyoruz; çocuklar için işbirliği yapmakta zorlanıyoruz.”

MY5: “İlgisiz veli; maddi-manevi destek sunan az, beklentileri yüksek.”

M4: “Veliler eğitimi tamamen okula bırakıyor; evde yeni ortam davranış değiştiriyor, aile desteği olmadan eğitimin bir ayağı eksik kalıyor.”

M3: “Velilerle iletişim genel olarak olumlu; ancak beklenti farklılığı nedeniyle iletişimi bu farklılığı gidermeye odaklamalıyız.”

MY13: “Bizim gibi okullarda veli işbirliği nerdeyse yok hükmünde, veli ilgisiz, çocuğunu okuluyla ilgili hiç bir bilgisi olmayan veli var hangi şube- numarayı bilmeyi bırakın hangi sınıfta kaçınıcı sınıfı okuyor onu bilmeyen var, normal ders programını sınavlarını bilenleri bırak sorumluluk sınavlarından haberdar değiller. Çocuklara sorduklarını zannetmiyorum. Bir toplantı olacağı zaman bütün idare her yoldan haber gönderir veliye sınıf öğretmenleri velileri tek tek arar ama katılım %20 bulmaz genelde. Öğrencilerde haber vermiyor ya da velileri sorunca toplantıyı önemsizleştiriyor zannımca. Onlarda iş bahanesiyle gelmiyor anladığım.”

MY11: “Veliler öğrencilerine karşı ilgisiz; sorumluluklarını yerine getirmiyorlar.”

MY7: “Veli bilgisiz ve ilgisiz; okul-aile birlikteliği sağlayamıyoruz.”

M7: “Diğer okullarda da olduğu gibi kırsal bölgelerde velilerin okula gelmelerinde sıkıntılar yaşanıyor.”

M13: “Velilerin geneli çocuklarıyla ilgilenmiyor, çalışıyorlar, boşanmış aile ve özellikle babası cezaevinde olan öğrencilerimiz fazla.”

M14: “Velilerimizle olan iletişim üst seviyelerde değil. Okulumuzu nadir ziyaret etmektedirler. Yaşanan, önemli kayda değer bir problem yok. Ancak, eğitim sistemimizin en önemli paydaşı olan velilerimizi yoğun bir şekilde sistemimize entegre etmek istiyoruz. Çoğu kırsalda köylerde yaşadıkları için gerekli iletişim kalitesine ulaşamıyoruz. Daha çok telefonla görüşmeler yapmaktayız. Okul aile birliği toplantımızda farkındalık oluşturma adına bilgilendirme yapıldı. Etkisi kısa sürdü.”

MY8: “Öğrencilerin çoğunluğu yurttan kalıyor; veliler tarım/ticaretten meşgul, işbirliği güç.”

MY10: “Veliler okulu aşırı sahipleniyor; beklentileri karşılanmadığında öğretmen ve yöneticileri yıpratıcı girişimlerde bulunuyorlar.”

Velilerle ilgili veriler ışığında yapılan analiz, İmam Hatip Ortaokullarında veli katılımına ilişkin sorunların hem niteliksel hem de yapısal boyutlara sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Katılımcı idarecilerin görüşlerine göre bu sorunlar, yalnızca velilerin fiziksel katılım eksikliğiyle sınırlı değildir. Aynı zamanda velilerin eğitim süreçlerini algılama biçimleri, katılım motivasyonları, bilgi düzeyleri ve okulun yönetim yapısına yaklaşımları gibi faktörlerle de yakından ilişkilidir. Konuya dair temel analiz bulguları şöyle belirtilebilir:

- Beklenti ve Motivasyon Uyumsuzluğu

Velilerin büyük bir kısmı, okuldan beklentilerini akademik başarıyla sınırlamakta, değerler eğitimi gibi İmam Hatip Ortaokullarının özgün misyonlarını ya yeterince kavrayamamakta ya da ikinci plana atmaktadır. Bu durum, okulun amaçları ile velilerin bakış açısı arasında pedagojik bir boşluk yaratmaktadır.

- Yetersiz Veli Bilinci ve Eğitimi

Velilerin eğitim süreçlerine dair bilgi eksiklikleri, çocuklarının öğrenme sürecine yeterince destek olamamalarına ve öğretmenlerle kurmaları gereken sağlıklı iletişimin zayıflamasına neden olmaktadır. Bu, pedagojik eşgüdüm eksikliği olarak değerlendirilebilir.

- Sosyo-ekonomik ve Coğrafi Dezavantajlar

Kırsal bölgelerde ya da ekonomik yetersizlik içinde yaşayan velilerin fiziksel olarak okul etkinliklerine katılımı sınırlıdır. Bu durum, velilerin çocuklarının eğitime dolaylı yoldan katkıda bulunma imkânlarını da azaltmaktadır. Sosyo-mekânsal eşitsizlik burada belirleyici bir etkidir.

- Aşırı Müdahale ve Sahiplenme

Bazı veliler, okul yönetimi ve öğretim süreçlerine aşırı müdahale etme eğilimindedir. Bu durum, profesyonel karar alanlarının sınır ihlali olarak değerlendirilmekte ve okulun idari işleyişini sekteye uğratabilmektedir.

2.5 Öğretim Programı ile İlgili Sorunlar

Bu kısımda okul yöneticileri tarafından öğretim programı ile ilgili sorunlara dair belirtilen olumsuz yaklaşımlar ele alınmıştır. Buna göre yöneticilerin öğretim programı sorunlarına ilişkin değerlendirmeleri Tablo 8’de yer almaktadır.

Kodlar	Açıklama	n
Müfredat İçeriği ve Ders Dağılımı	Müfredatın öğrenci ihtiyaçlarına uyumsuzluğu, ders içeriklerinin güncellik ve denge sorunları.	5
Öğrenci Hazırlık, İlgisi ve Motivasyon Eksiklikleri	Öğrencilerin bazı derslere hazır olmaması, düşük ilgi ve motivasyon düzeyi.	3
Uygulama Alanı ve Etkinlik Yetersizlikleri	Uygulamalı dersler ve etkinliklerin mekânsal/yapısal sınırlılıklar nedeniyle uygulanamaması.	3
Ölçme ve Değerlendirme Süreçlerindeki Görecelilik	Standart dışı ve işlevsiz ölçme araçları, değerlendirmede netlik eksikliği.	3
Zaman Yönetimi, Ders Saatleri ve Ek Pekiştirme İhtiyacı	Ders süresi yetersizliği, tekrar ve destek etkinliklerinin eksikliği.	3
Öğretmen Yeterlilikleri ve Direnç	Bazı öğretmenlerin yeniliklere uyumda isteksizliği ve direnç göstermesi.	2
Toplam		19

Tablo 8 Okul İdarecilerinin Öğretim Programı İle İlgili Karşılaştıkları Sorunlar

İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan yöneticilerin görüşleri, müfredat uygulamalarında yapısal ve uygulamaya dönük çok boyutlu sorunlara işaret etmektedir. En sık dile getirilen konu müfredat içeriği ve ders dağılımıdır (n=5). Burada ders içeriklerinin güncellik ve uygulama açısından yetersizliği ile ders saatlerindeki dengesizlikler öne çıkmaktadır. Öğrenci hazırlık, ilgi ve motivasyon eksiklikleri (n=3) de önemli bir sorun olarak belirtilmiştir. Özellikle dinî derslere yönelik düşük ilgi vurgulanmıştır. Uygulama alanı yetersizlikleri, zaman yönetimi ve pekiştirme ihtiyacı ile ölçme-değerlendirme sorunları (her biri n=3), müfredatın etkin uygulanmasını zorlaştıran faktörler arasında yer almıştır. Ayrıca bazı öğretmenlerin müfredat değişimlerine direnç göstermesi ve yeterlilik eksiklikleri de dile getirilmiştir (n=2). Bu bulgular, müfredat uygulamalarının yalnızca içerik değil, öğrenci, öğretmen ve fiziki koşullarla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Buna dair yöneticilerin değerlendirmeleri şöyledir:

M5: “Müfredat içerik bakımından daha da zenginleştirilmeli.”

M4: “Müfredat içerik olarak gayet iyi uygulamada sorun yok. Etkinlikler daha çok yapılmalı ve Okul-Cami ayrılmaz bir yekpare olmalı.”

MY8: “Mesleki seçmeli derslerin yoğunluğu, sosyal-duygusal gelişime katkı sunan seçmelere (Beden Eğitimi, Müzik, Resim) zaman bırakmıyor.”

M15: “Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu ile İmam-Hatip programı eş zamanlı uygulanıyor; içerik ve uygulama dengesi sorunları yaşanıyor.”

MY17: “Öğrenciler sözel derslere odaklanıyor; sayısal dersler geri planda kalıyor.”

M13: “Nakil gelen öğrenciler Kur’an ve Arapça derslerinde altyapı eksikliği nedeniyle güçlük yaşıyor.”

MY10: “Ders yükü fazla; altyapısı olmayan öğrenciler meslek derslerinde zorlanıyor, şikâyet ediyor.”

MY12: “Akademik hazırlık düzeyi yetersiz; müfredatı yetiştirmede zorluk.”

MY2: “Sadeleştirilmiş Maarif Modeli olumlu; ancak ek uygulama alanları için destek gerekiyor.”

MY5: “Uygulamaya yönelik dersler konulmalı. Müzik öğretmeni olmadığı için kültür ve sanatta zorlanıyoruz. Kitaplar okulun durumuna göre hazırlanmalı. Ortak sınavların soruları okul türüne göre hazırlanmalı.”

MY8: “Mesleki seçmeli derslerin de yoğun olması öğrenciler üzerinde daha fazla akademik anlamda çalışma gerekliliğini doğuruyor. Ancak asıl sorunun kısıtlı ders saatlerinden dolayı diğer seçmeli derslere zaman kalmaması olduğunu düşünmekteyim. Bu yaş grubu için çok faydalı olabilecek, sosyal ve duygusal olarak gelişimlerine katkı sağlayacak ‘Beden Eğitimi, Müzik, Resim’ gibi seçmeli dersleri ya hiç göremiyorlar ya da az ders saati görüyorlar.”

MY1: “Değerlendirme süreçleri göreceli ve öznel işliyor.”

MY13: “Mesleki ders değerlendirmeleri, müfredatın gerektirdiği düzeyin çok altında kalıyor; ölçme standardı dışına çıkılıyor.”

MY14: “Ortak sınav soruları, okul türüne göre uyarlanmalı.”

M7: “Alan ders saatleri fazla; azaltılırsa daha çok öğrenci tercih edecek.”

M10: “Zamanın ve ders saatlerinin az olması.”

MY14: “Müfredat yoğunluğu nedeniyle ek pekiştirme ders saatlerine ihtiyaç var.”

M8: “Öğrenci seviyesinin üzerinde kalan içerikler; öğretmenler yeniliklere direnç gösteriyor.”

MY15: “Türkiye Yüzyılı Maarif Modelinin uygulanmasında zaman sıkıntısı oluşmaktadır. Öğretmenler sanal içerikler ve materyal yönünden desteklenmeli (EBA, OGM Materyal ve MEBİ uygulamasında güzel içerikler var.”

Yapılan mülakatlara dayanan bulgular, İmam Hatip Ortaokullarında müfredat uygulamalarının çok katmanlı sorun alanlarıyla karşı karşıya olduğunu ve bu sorunların hem yapısal hem de uygulama düzeyinde etki doğurduğunu göstermektedir. Bulgulara yönelik analiz şu şekilde özetlenebilir:

- Yapısal Sorunlar (Müfredat İçeriği ve Ders Dağılımı)

Katılımcılar müfredatın, öğrenci ilgilerine yeterince hitap etmediğini, içeriğin güncel olmadığını ve haftalık ders dağılımlarında denge sorunları yaşandığını ifade etmiştir. Bu, müfredatın pedagojik hedefleri gerçekleştirme kapasitesini sınırlayan bir temel sorundur.

- Öğrenci Kaynaklı Zorluklar (Hazırlık ve Motivasyon Eksikliği)

Düşük hazırbulunuşluk, özellikle dinî derslerde öğrencilerin derse karşı ilgisizliği ve düşük motivasyonu, müfredatın işlenişini olumsuz etkileyen önemli bir faktör olarak öne çıkmaktadır. Bu durum, hem öğrenci başarısını hem de öğretim sürecinin verimliliğini düşürmektedir.

- Uygulama Koşullarındaki Kısıtlılıklar

Uygulamalı derslerdeki alan yetersizlikleri, etkinlik planlamalarında karşılaşılan engeller ve ders saatlerinin yetersizliği gibi sorunlar, sadece müfredatın kâğıt üzerindeki yapısını değil, sahadaki uygulanabilirliğini de zora sokmaktadır.

- Değerlendirme ve Pekiştirme Eksiklikleri

Ölçme ve değerlendirme süreçlerinde standart eksikliği ve pekiştirici etkinliklerin yeterince planlanamaması, öğrenme çıktıları olumsuz yönde etkilemektedir. Bu durum, programın etkililiğinin izlenebilirliğini azaltmaktadır.

- Öğretmen Yeterliliği ve Direnci

Bazı öğretmenlerin yeni müfredata uyum sağlayamaması ya da direnç göstermesi, uygulama sürecinin en zayıf halkalarından birini oluşturmaktadır. Bu durum, öğretmen eğitimi ve mesleki gelişim ihtiyacını gündeme getirmektedir.

2.6 Bulgular ve Yorumlar

Bu araştırma, Aydın ilindeki İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan okul yöneticilerinin deneyimlerine dayanarak okul yönetiminde karşılaşılan temel sorun alanlarını beş başlıkta toplamaktadır: fiziksel altyapı, öğretmenlerle ilgili sorunlar, öğrencilerle ilgili sorunlar, veli katılımı ve destek, öğretim programı/ölçme-değerlendirme. Bulgular, bu alanların birbirini besleyen, yönetim kapasitesini doğrudan etkileyen çok katmanlı bir sorun yapısına işaret etmektedir.

- Fiziksel Altyapıya İlişkin Bulgular

Yöneticiler en yüksek ağırlıkla fiziksel altyapı sorunlarını vurgulamıştır. Konum, erişilebilirlik ve güvenlik güçlükleri, eski/sağlıksız binalar ve donatı yetersizliği, bakım-onarım süreçlerindeki kurumsal gecikmeler, destek personel eksikliği ve teknik sistem arızaları öğrenme ortamının sürekliliğini zayıflatmaktadır. Bu tablo, eğitim-öğretim akışını aksattığı gibi okul yönetiminin zaman ve kaynak planlamasını da zorlaştırmaktadır. Bulgulara göre güvenlik/erişilebilirlik öne çıkarken, yapı-malzeme kalitesi ve mekânsal yetersizlikler, bakım-onarım gecikmeleri ile destek personeli ve teknik arızalar izlenmektedir. Bunların dışında geçici taşınmalar da ek bir risk olarak belirtilmektedir.¹⁸

Altyapıdaki süreksizlik, okul iklimi ve öğretim süreçlerinde zincirleme etki üretmektedir. Fiziksel koşullar, yalnızca “teknik” bir mesele değil, yönetimsel eşgüdüm ve

¹⁸ Aşlamacı, “İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliğini Etkileyen Sorunlar”, 68-70.

kaynak tahsisi sorunudur. Bu nedenle çözüm, merkezi yatırımların yerel bakım-onarım ve insan kaynağı planlamasıyla entegre edilmesini gerektirir.

- Öğretmenlerle İlgili Bulgular

Öğretmen boyutunda öne çıkanlar: öğretim yöntemlerinde sınırlılık, iletişim ve motivasyon eksiklikleri, nitelikli öğretmen temini/insan kaynakları yönetimi, mesleki gelişim ve kurumsal bağlılık düşüklüğü, değer temelli eğitim vizyonu ile uyumsuzluk, işbirliği-çatışma, teknolojik yeterlik ve sistemik destek/teşvik eksikliği sorunları. Bu dağılım, bireysel yeterliklerin ötesinde, kurumsal işleyiş ve sistemsel destek mekanizmalarının da zayıf noktalarına işaret eder.¹⁹

Öğretmen niteliğinin sürdürülebilir iyileştirilmesi, hedefli hizmet içi eğitim, okul içi mesleki öğrenme toplulukları ve performans geri bildirim döngülerinin işler hale getirilmesini gerektirir. Ayrıca okul türünün vizyonu ile kültürel-ideolojik uyumun şeffaf kriterlerle yönetilmesi önemli bir husustur.

- Öğrencilere İlişkin Bulgular

En baskın bulgu bilişsel/akademik yetersizliklerdir: öğrenciler temel bilgi-becerilerde açıklarla gelmekte bu da öğretimi telafi odaklı hale getirmektedir. Bunu motivasyon/katılım/tutum sorunları izler. Daha düşük sıklıkta sosyo-ekonomik dezavantajlar, teknoloji bağımlılığı/dikkat dağınıklığı ve davranış/değer temelli sorunlar raporlanmıştır. Bu tablo, bireysel etmenlerin yanında çevresel ve yapısal koşulların da öğrenme çıktıları üzerindeki etkisini göstermektedir.²⁰

Öğrenci başarısının artırılması, erken tanı ve telafi programları, rehberlik-motivasyon paketleri, dijital hijyen politikaları ve aile destek hatları gibi çoklu müdahalelerin okul düzeyi izleme-değerlendirme ile eşgüdümlemesini gerektirir.

- Veli Katılımına İlişkin Bulgular

Sorun, niceliksel katılım düşüklüğünden öte niteliksel bir uyumsuzluk taşımaktadır: velilerin okuldan beklentileri ile okulun eğitim felsefesi arasında açılan mesafe, bilgi yetersizliği, eğitimi tamamen okula havale etme eğilimi ve kimi durumlarda aşırı müdahale davranışları, okul-aile işbirliğini zayıflatmaktadır.²¹

Etkili bir işbirliği için veliye yönelik farkındalık ve yetkinlik programları, kanal çeşitlendirmesi (yüz yüze-dijital) ve rollerin netleştirilmesi (sınır ihlallerini önleyen protokoller) gereklidir.

- Öğretim Programı ile İlgili Bulgular

Katılımcılar, mevcut programların öğrenci profiline uyumu ve içerik güncelliği açısından zayıflıklar taşıdığını, ders saatlerinin dengesiz dağıldığını ve uygulama alanı/zaman kısıtlarının sosyal/uygulamalı dersleri sınırladığını belirtmiştir. Standart dışı ölçme-değerlendirme ve pekiştirme eksikliği de öğrenme çıktılarının izlenebilirliğini düşürmektedir.

¹⁹ Aşlamacı, “İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliğini Etkileyen Sorunlar”, 60-64; Abdulkadir Çekin, “İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Profesyonelliği Üzerine Bir Araştırma”, *The Journal of Academic Social Science Studies* (2015), 85-100; Ahmet Koç, “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 131-174.

²⁰ Hamza Aktaş, “Genel ve İmam-Hatip Ortaokul Öğrencilerinin Okula Bağlanma Düzeyleri”, *Journal of Turkish Studies* (2017), 335-358; İbrahim Aşlamacı - Emrah Eker, “İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/32 (2016), 7-38.

²¹ Aşlamacı, “İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliğini Etkileyen Sorunlar”, 64-67, 77.

Ayrıca müfredat değişimlerine direnç ve öğretmen yeterlik açıkları uygulamanın zayıf halkalarıdır.²²

Programın etkili işletimi için yerel bağlama uyarlanmış taksonomi ve zaman çizelgesi, uygulama odaklı öğrenme alanları, standart ve şeffaf ölçme araçları, pekiştirme/tekrar mekanizmaları ve uygulayıcıya (öğretmen) yönelik geçiş desteği birlikte kurgulanmalıdır.

Genel Değerlendirme

Genel tablo, okul yönetiminin yalnızca “tekil sorunlara hızlı çözümler” üretmesiyle düzelemeyecek sistemik bir bütüne işaret etmektedir. Fiziksel ortam-öğretmen niteliği-öğrenci profili-veli işbirliği-program/ölçme eksenleri eşzamanlı ve eşgüdümlü ele alınmalıdır. Aksi halde bir alandaki iyileşme, diğerindeki darboğazlar nedeniyle kalıcılaşmayacaktır. Bu nedenle merkezi tasarım (yatırım, standart, politika) ile yerel uygulama kapasitesi (insan kaynağı, zaman çizelgesi, izleme-değerlendirme, paydaş iletişimi) arasında kurumsal köprüler güçlendirilmelidir. Araştırmanın bulguları, iyileştirmenin bütüncül stratejiler gerektirdiğini ve tekil müdahalelerin sınırlı etki ürettiğini açık biçimde göstermektedir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bulgular, İmam Hatip Ortaokullarındaki yönetimsel güçlüklerin birbirinden bağımsız “tekil arızalar”dan ziyade, fiziksel altyapı, öğretmen, öğrenci, veli katılımı ve program/ölçme eksenlerinin karşılıklı etkileşimi içinde ortaya çıktığını göstermektedir. Bu nedenle sorunların “nerede” görüldüğünden çok, alanlar arası geri besleme yollarının okulun toplam yönetim kapasitesini nasıl şekillendirdiğine odaklanmak gereklidir.

Altyapı, yalnızca derslerin yürütülme koşullarını değil, pedagojik uygulamaların çeşitliliğini ve ölçme süreçlerinin güvenilirliğini belirleyen etkinleştirici bir koşul olarak öne çıkmaktadır. Erişim-güvenlik, mekân ve donatı yetersizlikleri ile bakım-onarım gecikmeleri, uygulama temelli etkinlikleri sınırlandırarak programın derinliğini zayıflatmakta ve yönetimin zaman/kaynak planlamasını zorlaştırmaktadır.

Öğretmen boyutunda görülen yöntem çeşitliliği ve iletişim-motivasyon sınırlılıkları, aslında insan kaynağı yönetimi ve sürekli mesleki gelişim tasarımıyla yakından ilişkilidir. Kurumsal vizyonla uyumsuzluk, aidiyet ve işbirliği kanallarını daraltarak öğrenen örgüt kültürünü geciktirmektedir. Bu tablo, öğretmen niteliğinin bireysel yeterlikten ibaret görülmemesi, atama politikaları, hedefli hizmet içi eğitim ve okul içi mesleki öğrenme topluluklarıyla bütüncül biçimde ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Öğrenci cephesinde akademik hazırlık eksiklikleri ve motivasyon sorunları, teknoloji kaynaklı dikkat dağınıklığı ve sosyo-ekonomik eşitsizliklerle birleştiğinde katılım ve devamlılık üzerinde çarpan etkisi üretmektedir. Etkili müdahale, rehberlik-telafi paketlerinin müfredat temposu ve ölçme takvimi ile senkronize edilmesine bağlıdır. Aksi hâlde programın kapsamı, öğrencilerin hazırbulunuşluk düzeyiyle çatışır.

Veli katılımı, nicelikten çok nitel uyum problemine işaret etmektedir. Okulun misyonu ile veli beklentileri arasındaki algısal mesafe ve bilgi eksiklikleri, kimi bağlamlarda aşırı müdahaleyle birleşerek işbirliğini zayıflatmaktadır. Çözüm, toplantı sıklığını artırmaktan ziyade misyonun ortak müzakere ile netleştirilmesi, veli okuryazarlığının geliştirilmesi ve erişilebilir çok kanallı iletişim düzeneklerinin kurulmasıdır.

²² Aşlamacı, “İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliğini Etkileyen Sorunlar”, 67-68.

Müfredat ve ölçme-değerlendirme alanında görülen merkezî tasarım–yerel uygulama gerilimi, ders dağılımı ve içerik güncelliği kadar uygulama alanı ve standart ölçme araçları ihtiyacını da görünür kılmaktadır. Öğretmen yeterlikleri ve öğrenci profiliyle uyum gözetilmeden yapılan genişletmeler sahadaki etkiyi sınırlamaktadır. Bu nedenle bağlamsal uyarlama kapasitesi, yönetsel bir öncelik olarak ele alınmalıdır.

Genel olarak kalıcı iyileşme parçalı müdahalelerle değil, alanlar arası bağımlılıkları gözetken entegratif bir yönetim çerçevesi ile mümkündür: altyapı yatırımlarının hızlandırılması, öğretmen istihdamı ve mesleki öğrenmenin yeniden kurgulanması, rehberlik-değerler eğitiminde bütüncül yaklaşım, veli işbirliğinin yeniden tasarımı ve program-ölçme süreçlerinin bağlamsal uyarlanması aynı stratejik planın bileşenleri olarak yürütülmelidir.

Sonuç

Bu çalışma, Aydın'daki İmam Hatip Ortaokullarında görevli müdür ve müdür yardımcısının deneyimlerine dayanan nitel durum çalışması bulgularını tematik içerik analiziyle ortaya koymuştur. Sonuçlar, yönetsel sorunların bireysel aktörlere indirgenemeyecek ölçüde mekânsal, kurumsal, pedagojik ve toplumsal katmanlara yayıldığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde okul işlevselliğini ise beş iç içe alandaki etkileşimin belirlediğini göstermektedir: fiziksel altyapı, öğretmen, öğrenci, veli katılımı, müfredat/ölçme. Kalıcı dönüşüm, bu alanların eşzamanlı ve bağlamsal uyarlanmasıyla mümkündür.

Somut olarak altyapı (konum, erişim-güvenlik, donatım, bakım-onarım) pedagojik çeşitliliği belirleyen bir etkinleştirici koşuldur. Öğretmen boyutunda yöntemsel çeşitlilik, iletişim-motivasyon ve aidiyet, istihdam politikaları ve sürekli mesleki gelişim düzenekleriyle doğrudan bağlantılıdır. Öğrenci hazırbulunuşluğu ve motivasyonu, sosyo-ekonomik koşullar ve dijital dikkat sorunlarıyla kesişerek katılım/devamlılık üzerinde çarpan etkisi üretir. Müfredat/ölçme alanında içerik–zaman dengesi, uygulama alanı ve standart değerlendirme eksikleri sahadaki etkiyi sınırlamaktadır. Bu da merkezî tasarımın yerel kapasiteyle uyumu gereğini güçlendirmektedir.

Politika ve uygulamada önerilen yol haritası, alanlar arası entegrasyona dayalı bir iyileştirme mimarisidir: altyapı yatırımlarının artırılması ve bakım-onarımda yerel yetkinin güçlendirilmesi; okul türüyle uyumlu, liyakate dayalı öğretmen istihdamı ve hedefli hizmet-içi gelişim; telafi-takviye ile dijital okuryazarlık programları; misyon temelli, çok kanallı ve erişilebilir veli iletişimi; müfredat/ölçmenin bağlama duyarlı uyarlanması ve kurumlar arası koordinasyon.

Öneriler

Araştırma bulguları doğrultusunda aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir:

Fiziksel Altyapı ve Kurumsal Destek

- Okul binalarının konum, erişilebilirlik ve güvenlik açısından yeniden değerlendirilmesi,
- Bakım-onarım süreçlerinde yerel yöneticilere daha fazla yetki ve kaynak aktarılması,
- Temizlik, teknik destek ve güvenlik personelinin sayısal olarak yeterli hâle getirilmesi.

Öğretmen Niteliğinin Artırılması

- İmam Hatip Ortaokulu özelinde öğretmen istihdam politikalarının liyakat ve uyum temelli yeniden yapılandırılması,
- Hizmet içi eğitimlerin içerik ve katılım açısından zorunlu ve işlevsel hâle getirilmesi,
- Değer temelli eğitimi pedagojik pratiğe dönüştürebilecek öğretmen profillerinin desteklenmesi.

Öğrenciye Yönelik Destekleyici Programlar

- Akademik eksiklikleri gidermeye yönelik telafi ve takviye programlarının yaygınlaştırılması,
- Dijital okuryazarlık ve teknoloji kullanımı konusunda bilinçlendirme çalışmaları yapılması,
- Değerler eğitiminin sınıf dışı etkinliklerle desteklenmesi.

Veli Katılımının Güçlendirilmesi

- Veli bilgilendirme toplantıları ve seminerlerle okulun misyonunun açık biçimde paylaşılması,
- Kırsal bölgelerde dijital iletişim araçları üzerinden veli-okul etkileşiminin teşvik edilmesi,
- Okul aile birliği faaliyetlerinin kurumsal destekle sürdürülebilir hâle getirilmesi.

Müfredat Uygulamalarının İyileştirilmesi

- Ders içeriklerinin sadeleştirilerek öğrenci seviyesine uygun hâle getirilmesi,
- Uygulamalı dersler için fiziksel ve zamansal alanların planlanması,
- Ölçme-değerlendirme süreçlerinin standartlaştırılması ve okul türüne özgü hale getirilmesi.

Kaynakça

- Aktaş, Hamza. "Genel ve İmam-Hatip Ortaokul Öğrencilerinin Okula Bağlanma Düzeyleri". *Journal of Turkish Studies*, (2017), 335-358.
- Aşlamacı, İbrahim – Eker, Emrah. "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/32 (2016), 7-38.
- Aşlamacı, İbrahim. "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliğini Etkileyen Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma". *Journal of Turkish Studies*, (2017), 49-80.
- Baltacı, Ali. "Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar". *Bilimname* 40 (2019), 375-406. <https://doi.org/10.28949/bilimname.567258>.
- Bayrakdar, Hilal– Keskiner, Emine. "DKAB Öğretmenlerine Göre İmam Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi: İstanbul İli Örneği". *Talim* 8/2 (Aralık2024), 209-232.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Çekin, Abdulkadir. "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Profesyonelliği Üzerine Bir Araştırma". *The Journal of Academic Social Science Studies*, (2015), 85-100.

- Dönmez, Burhanettin. “Müfettiş, Okul Müdürü ve Öğretmen Algılarına Göre İlköğretim Okulu Müdürlerinin Yeterlikleri”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 29/29 (Ekim 2002), 27-45.
- İEK, İlköğretim ve Eğitim Kanunu (Kanun No. 4306). *Resmî Gazete* 23084, (18 Ağustos 1997). Erişim 02 Haziran 2025. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4306.pdf>
- İEK, METK, İlköğretim ve Eğitim Kanunu, Millî Eğitim Temel Kanunu (Kanun No. 4306). *Resmî Gazete* 23084, (18 Ağustos 1997). Erişim 05 Haziran 2025. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4306.pdf>
- İEK, İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (Kanun No. 6287). *Resmî Gazete* 28261, (11 Nisan 2012). Erişim 03 Haziran 2025. <https://resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm>
- Karateke, Tuncay. “2012 Sonrası MEB İstatistiklerinde İmam Hatip Ortaokulları/Liseleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2021), 3868-3883. <https://doi.org/10.15869/itobiad.915541>
- Karateke, Tuncay. “İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 145-171.
- Kılıç, Mustafa. “İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur’ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/ 47 (January 2015): 69-106. <https://doi.org/10.15370/muifd.58509>
- Koç, Ahmet. “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 131-174.
- MEB Talim ve Terbiye Kurulu. “İmam Hatip Ortaokulu Haftalık Ders Çizelgesi”. TTKB. https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2025_02/10103152_imamhatip_ortaokulu_hdc_2024_23.pdf
- METK, Milli Eğitim Temel Kanunu (Kanun No. 1739). *Resmî Gazete* 14574, (24 Haziran 1973). Erişim 03 Haziran 2025. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.1739.pdf>
- Ozgur, Iren. *Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Yıldırım, Ali - Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.

Kitap İncelemeleri

The Biblical Trinity: Encountering the Father, Son, and Holy Spirit in Scripture (Kitap İncelemesi)

Brandon D. Smith | Washington: Lexham Press, 2023, 128 s. | ISBN: 9781683596974

*Hassan Usman DINGYADI**

Trinitarian theology has been a subject of lively discussion and debate among Christians, both historically and today. This is partly because the doctrine is not explicitly laid out in Scripture. Nevertheless, influential works such as St. Augustine's *De Trinitate*, Thomas Aquinas' *Summa Theologiae*, Karl Barth's *Church Dogmatics*, and Scott R. Swain's *The Trinity: An Introduction* have greatly contributed to understanding the doctrine.

After reviewing various works on the Trinity, I selected Brandon D. Smith's *The Biblical Trinity: Encountering the Father, Son, and Holy Spirit in Scripture* (Lexham Press, 2023) because of its strong focus on biblical teachings, engaging writing style, and practical applications of Trinitarian theology.

The Biblical Trinity: Encountering the Father, Son and Holy Spirit in Scripture (Lexum Press, 2023), authored by Brandon D. Smith, is a book that provides a comprehensive explanation of Trinitarian theology. The word 'Trinity' never appears in the Scriptures. Smith's work aims not to prove the Trinity but to clarify basic theological principles for understanding the concept.

The book's main focus revolves around understanding the Trinity through biblical passages, emphasising the Father, Son, and Holy Spirit. This doctrine is critical not only for Christians but also for others interested in understanding Christianity.

Smith claimed that the doctrine of the Trinity could only be understood by following the logic and grammar of Scripture. He laid out four basic theological principles to help understand the Trinity from the Scriptures, including Nature, Relations, Inseparable operations, and Hypostatic Union, strengthening these with several quotations from the Scriptures.

Smith, in his attempt to demonstrate the Trinitarian theology, organised his book into seventeen chapters, under each chapter, a specific topic is supported with a shred of textual evidence from the Bible that strengthens the "Trinitarian theology". The author examines fifteen New Testament passages that shed light on the nature of the Triune God. He delves into several passages, such as Matthew 9:1-8, which illustrates Jesus' authority to forgive sins, and Matthew 28:18-20, which presents the Triune Commission, offering insightful analysis of each.

* İbn Haldun Üniversitesi, hassanusmandingyadi@gmail.com, ORCID: 0009-0000-6425-4446, Received/Geliş Tarihi: 31/08/2025, Accepted/Kabul Tarihi: 18/09/2025, Published/Yayın Tarihi: 18/09/2025.

Smith applied a canonical approach (Evangelical approach) where he utilises the key New Testament texts in conversation with Old Testament texts to signify the Trinitarian nature of God. This approach facilitates a comprehensive tracing of the natural progression of Trinitarian themes across the entirety of Scripture.

Smith's work is clear and easy, making complex theological concepts understandable. His style of connecting his thoughts with Biblical texts shows his commitment to reading the Scriptures and provides a broad understanding of the Bible. Praying at the end of each chapter stimulates a worshipful engagement with the material.

The book contributes significantly to the literature on the Trinity by shaping the understanding of Trinitarian theology. This paves the way for laypeople, including Christians, to deepen their understanding of Trinitarian theology.

One of the book's distinctive features is its portrayal of the Trinity not merely as a theological doctrine, but as a summons to worship, asserting that this doctrine is not a speculative abstraction, but a vital, living reality that shapes Christian faithfulness and practice. The author furthermore highlights the relational dynamics of the Father, Son, and Holy Spirit, illustrating both their unity and their distinct personhood.

As a result of the book, the concept of the Trinity becomes clearer, offering readers a richer explanation of the doctrine and emphasising both its biblical foundation and its significance in Christian theology. The book also encourages readers to create a deeper relationship with the Triune God. It also serves as a source for everyone interested in deepening their understanding of the concept of the Trinity.

One potential drawback of this book is its assumption of prior knowledge of theological terms such as 'hypostatic union' and 'inseparable operations,' which may confuse new readers. Additionally, the book oversimplifies complex ideas, such as the concept of 'person' in the Trinity, and relies too heavily on biblical texts without exploring the historical development of the doctrine. This approach may lead to eisegesis, where the author's theological assumptions overshadow the original intent of the texts. While the book references the Old Testament, the primary focus is on New Testament passages, potentially limiting a comprehensive biblical perspective. With the extensive explanation and strong evidence, the book could not end the vigorous debate on the Trinitarian theology.

In conclusion, the Biblical Trinity provides a brief explanation of the Trinity. Although it is an average book, it clarifies the subject in a way that should be known. This is commendable concerning Christianity. I recommend the book as a method and reference for students, researchers and others who wish to expand their knowledge in this field.

Yazım Kuralları

Çalışmanızı gönderirken dergimizin ana sayfasında sağ taraftaki menüde bulunan telif hakkı formu sekmesine tıklayarak açılan sayfadan dergimizin telif hakkı formunu kopyalayıp doldurabilirsiniz. Telif hakkı formunun imzalı bir şekilde taranıp makale gönderme sürecinde sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Kilitbahir dergisi, altı ayda bir yayımlanan ve içeriğini oluşturan Türkçe, İngilizce ve Arapça makalelerin konusunda uzman akademisyenlerce değerlendirildiği bir yapıya sahiptir.

Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır. Arz edilen makaleler ilk olarak yayın kurulu tarafından incelenmektedir. Eğer bir makale içerik ve şekil açısından gerekli koşulları karşılırsa değerlendirmeyi yapan kişiler, daha sonra makaleyi yayımlanması için uygunluğu yönünden incelemeye tabi tutar. Tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir ve gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme gönderilir. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır. Yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

Genel olarak arz edilen çalışmalar şu formatta olmalıdır:

- Makaleler en az 5000, en çok 10000 kelimeden oluşmalıdır.
- Makaleler MS Word işlemcisinde normal kenar aralıkları, 12 puntoluk Times New Roman yazı tipi ve 1.5 satır aralığıyla sola dayalı olarak yazılmalıdır.
- Tablolar, figürler, resimler ve çizelgeler derginin sayfasına uygun boyutta olmalıdır. Eğer gerekiyorsa daha küçük puntolarla ve tek satır aralığıyla da yazılabilirler.
- Tablolar ve çizelgeler, yazınızdaki görünümüne uygun olarak sıralı bir şekilde numaralandırılmalıdır. Tablo gövdesinin hemen altına tablolara ait dipnotlar koyulmalı ve bunları küçük harfli tanımlayıcı harflerle belirtilmelidir. Dikey cetveller kullanmaktan kaçınılmalıdır. Mümkün olduğu kadar az tablo kullanılmalı ve tablolarda sunulan verilerin hâlihazırda makalenin herhangi bir yerinde belirtilen sonuçlarla aynı olmamasına dikkat edilmelidir.
- Metnin en başında makalenin başlığı, başlığın altında yazar/yazarların adı, ORCID numarası, unvanı, e-mail adresi ve telefon numarası olmalıdır. Dizgi aşamasında telefon numaraları metne eklenmeyecektir.

Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

- Türkçe bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.
- İngilizce bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-300 kelimelik bir özet.

Kilitbahir dergisinin referans göstermede kullandığı format, İSNAD Atf Sistemi Versiyon 2'dir. İSNAD Atf Sistemine uygun olarak dipnot atf kullanılmalıdır.

Yayın aşamasının ilk adımı için makaleler Dergipark üzerinden gönderilmelidir. Başvurunun hemen ardından yazara makalenin teslim alındığına dair bir onay mesajı gönderilecektir. Eğer bu mesajı almazsanız veya bir sorunla karşılaşırsanız lütfen e-mail yoluyla ifd@comu.edu.tr üzerinden bizimle bağlantıya geçiniz. Kilitbahir dergisi yazarlardan herhangi bir başvuru veya yayın ücreti talep etmemektedir.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu'nun imla kılavuzuna ve Kilitbahir'in yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanmalı ve gönderilmelidir.

İzinler

Eserlerinde daha önce başka yerde yayınlanmış metin, tablo, grafik gibi kısımlar bulunan ve telif hakkı bulunan yazar(lar)ın telif hakkı sahiplerinden izin almaları ve bunu başvurularına eklemeleri gerekmektedir. Bu tür izinler alınmadan yapılan yayın başvurularında, gönderilen eserin yazarın kendi eseri olduğu belirtilir.

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Kilitbahir dergisinin kullanıcıları (editör, yazar, hakem, bölüm editörü, okuyucu) yapılan tüm işlemlerde Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirtilen etik kurallara ve sorumluluklara uymak zorundadır. Bu etik kurallara ve sorumluluklar aşağıda da özetlenmiştir.

A. DERGİ İMTİYAZ SAHİBİNİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisi, herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
2. Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
3. Editörler, Kilitbahir dergisine gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
4. Kilitbahir dergisi, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlüğünü üstlenir.
5. Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
6. Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suiistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

B. YAYIN KURULUNUN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Kilitbahir dergisine başvurusu yapılan her makaleden, Kilitbahir Dergisi Yayın Kurulu (Bundan sonra, “Yayın Kurulu”) ve Editörler/Editör yardımcıları sorumludur.
2. Yayın Kurulu, yayın, kör hakemlik, değerlendirme süreci, etik ilkeler gibi dergi politikalarının belirlenmesini ve uygulanmasını sağlar.
3. Makalenin Yayın Kurulu’nca hakem sürecine alınması bir yayın taahhüdü anlamına gelmez. Yayın için hakem süreci olumlu sonuçlansa bile mutlaka Yayın Kurulunun ve Editörlerin/Editör yardımcılarının kararı gerekir.
4. Yayın Kurulu, akademik dürüstlüğü teşvik eder. Yayın Kurulu, yazılı eserlerin orijinalliğini, bu eserleri yayın öncesinde intihal önleme programı aracılığıyla denetleyerek teminat altına alır.
5. Yayın Kurulu, yayımlanmış makalelere ilişkin intihal ve suistimal iddialarını her zaman incelemeye alır. Örneğin, bir yazar makalesinde başka çalışmalardan intihal yapmış, izin alınması gereken durumlarda izin almaksızın veya eksik bildirimle üçüncü şahısların telif materyalini kullanmışsa, Yayın Kurulu makaleyi geri çekmek, meseleyi yazarın çalıştığı kurumdaki bölüm başkanına, dekanına ve/veya ilgili akademik kurumlara bildirme dâhil çeşitli işlemler yapma hakkını kendinde saklı tutar.

C. EDITÖRLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

Kilitbahir dergisinde editör ve alan editörleri, “Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors” ve “Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors” rehberlerinde belirtilen etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır. Bu görev ve sorumluluklar aşağıda özetlenmiştir.

1. Editörlerin Okuyucu ile ilişkileri

Editörler yayınlanan çalışmalar hakkında okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak ve gereken cevapları ve işlemleri yapmakla yükümlüdür.

2. Editörlerin Yazarlar ile ilişkileri

1. Editörler makalenin özgün değerine, derginin amaçlarına ve etik kurallara dayanılarak makale hakkındaki kararını verir.
2. Makale özgün değeri yüksek, dergi amaçlarına ve etik kurallar dikkate alınarak hazırlanmış makaleyi değerlendirme sürecine almalıdır.
3. Editör ve bölüm editörü önemli bir gerekçe olmadığı sürece olumlu yöndeki hakem görüşlerini dikkate alması gerekir.
4. Yazarlardan gelen talep ve görüşlere geri bildirimler ile dönüş yapması gerekmektedir.

3. Editörlerin Hakemler ile ilişkileri

1. Atanacak hakemler makale konusuna uygun olarak seçilmelidir.
2. Hakem ile yazarlar arasında çıkar çatışması ve çıkar ilişkisi olmamasına özen göstermelidir.
3. Makale değerlendirme sürecinde hakemlere rehberlik etmesi ve talep ettiği bilgiyi sağlamakla görevlidir.
4. Editör körleme hakemlik sayesinde yazar ve hakemin kimlik bilgilerini gizlemekle yükümlüdür.
5. Hakemlerin makaleyi zamanında, tarafsız ve bilimsel olarak değerlendirmesi için gereken uyarıları ve tedbirleri alması gerekmektedir.
6. Dergimize hakemlik yapanların sayısını artırması yönünde gayret göstermelidir.

4. Editörlerin Danışma Kurulu ile ilişkiler

Editörler, makaleler hakkında danışma kurulunun görüş ve önerilerini dikkate alması gerekmektedir.

5. Editörlerin Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler

Editörler makale hakkında alacağı kararlar dergi sahibi ve yayıncı kuruluştan bağımsız olmalıdır.

6. Editörlerin makaleyi yayına vermesi

Editörler; dergide yayına verilecek makalelerde dergi yayın ilkelerini, dergi amaçlarını ve uluslararası standartları gözetmekle sorumludur.

7. Kişisel verilerin muhafazası

Editörler makale yazarlarının rızası haricindeki kişisel bilgilerini üçüncü kişilere aktarmamakla sorumludur.

8. Etik kurul, insan ve hayvan hakları

Editörler makale içeriklerinde insan ve hayvanlar üzerinde yapılmış çalışmalar olması durumunda insan ve hayvan haklarını korumakla sorumludur. Etik kurul raporu alınması gereken çalışmalarda etik kurul onayı gönderilmemesi durumunda makaleyi reddetmekle sorumludur.

9. Fikri mülkiyet haklarının korunması

Editörler dergiye gönderilen ve yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet haklarını korumakla sorumludur.

10. Editörlere gelen şikayetler

Editörler hakem, yazar ve okuyuculardan gelen şikayetlere açık ve aydınlatıcı cevap vermekle sorumludur.

11. Çıkar çatışmaları ve ilişkileri

Editörler makalelerin tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirme süreçlerinin tamamlanması için yazarlar, hakemler ve üçüncü kişiler arasında oluşabilecek çıkar ilişkisi ve çatışmalarına karşı önlem almakla sorumludur.

D. HAKEMLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Hakemler yazarların kökeni, cinsiyeti, cinsel eğilimi veya siyasal felsefesine bakmaksızın eserleri değerlendirmektedirler. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamaktadırlar.
2. Dergiye gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgiler gizli tutulmaktadır. Hakemler, editör tarafından yetkilendirilmiş olanlar dışında başkaları müzakere etmemelidir.
3. Hakemlerin; yazarlar, fon sağlayıcılar, editörler vb. gibi taraflar ile menfaat çatışması bulunmamaktadır.
4. Hakemler, karar verme aşamasında editörlere yardım ederler ve ayrıca metinlerin iyileştirilmesinde yazarlara yardımcı olabilmektedirler.
5. Objektif bir karar değerlendirmesi, daima hakemler tarafından yapılmaktadır. Hakemler, uygun destekleyici iddialarla, açık bir şekilde görüşlerini ifade etmektedirler.
6. Hakemler ayrıca, kendi bilgileri dahilindeki yayınlanmış diğer herhangi bir makale ile dergiye gönderilen metin arasında herhangi önemli bir benzerlik veya örtüşme ile ilgili olarak editörü bilgilendirmelidir.

E. YAZARLARIN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI

1. Yazarlar çalışmalarını özgün olarak hazırlar ve gönderir.
2. Yazarlar gönderdikleri makalelerde yapmış oldukları atıfların ve alıntılarının doğru ve eksiksiz olmasını sağlar.
3. Yazarlar gönderdikleri makalelerde çıkar çatışması olabilecek durumları belirtmeleri ve açıklamaları gerekir.
4. Editör, hakem ve bölüm editörü tarafından yazardan makalesine ait ham veriler talep edebilir. Bundan dolayı yazar makalesine ait ham verileri sunacak şekilde hazır bulundurmalıdır.
5. Yazarlar, aynı çalışmayı herhangi bir başka dergide yayınlanmak üzere göndermemelidirler. Aynı çalışmanın birden fazla dergiye eş zamanlı gönderilmesi etik olmayan bir davranış teşkil etmektedir ve kabul edilemez.
6. Başkalarının çalışmalarıyla ilgili olarak uygun referanslar verilmelidir. Yazarlar, çalışmalarının belirlenmesinde etkili olmuş yayınlara referans vermelidirler. Çalışma sürecinde kullanılan kaynakların tümü belirtilmelidir.
7. Finansal destek ile ilgili tüm kaynaklar açıklanmalıdır. Tüm yazarlar, çalışmalarının oluşturulması sürecinde yer alan çıkar çatışmasını ortaya koymalıdır.
8. Bir yazar, yayımlanmış bir makalesinde ciddi bir hata veya yanlışlık keşfedince, bu konuda dergi editörlüğüne vakit geçirmeksizin haber vermelidir. Bu durumda yazar, makalesini geri çekme veya makaleye dair bir düzeltme yayınlamada dergi editörlüğü ile işbirliği yapmakla sorumludur.
9. Yapılan araştırmalar için ve etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.

F. ETİK İLKELERE UYMAZAN DURUMUN EDITÖRE BİLDİRİLMESİ

Kilitbahir dergisinde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen ifd@comu.edu.tr adresine e-posta yoluyla bildiriniz.

Not: Kilitbahir dergisi Etik Beyannamesi hazırlanırken; Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan “Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors” ve “Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors” rehberleri ile Theosophia Dergisi, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, KADER Kelam Araştırmaları Dergisi, Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi, Uluslararası Dağcılık ve Tırmanış Dergisi ve Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi’nin yayın ve etik ilkelerinden yararlanılmıştır.

İntihal Politikası

Yayın Kurulu tarafından belirlenen intihal/benzerlik oranı %24'tür. Bu oranı aşan yazılar hakem sürecine dahil edilmeden reddedilir.

İntihal kontrolü sırasında ilgili alan editörü, intihal/benzerlik kontrolü için üretilmiş programları kullanır ve sonuçları rapor halinde editöre sunar. İntihal/benzerlik kontrolü için kullanılan hizmet/program Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesinin bünyesinde kullandığımız iThenticate adlı programdır. Detaylı bilgi için: <https://lib.comu.edu.tr/araclar/ithenticate.html>

Bu çalışma, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Lisanslama Politikası

Yazarlar, yayınlanma talebiyle dergiye yazı gönderdiklerinde, derginin telif hakları ve lisans politikasını kabul etmiş sayılırlar.

Yazarlar, yazarların telif hakkına sahip olduğu, ancak makalelerinde yayıncıya münhasır haklara lisans verdiği münhasır lisans sözleşmesini kabul eder.

Yazarlar patent, ticari marka ve diğer fikri mülkiyet haklarını (araştırma verileri dahil) elinde tutar.

Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Yazarlar, makalelerini, Kilitbahir dergisinin web sitesindeki sürümünü kullandıkları sürece, ilgili son kullanıcı lisansı seçimlerinde (Kişisel Kullanım haklarıyla birlikte) üçüncü şahıslara izin verilen yollarla paylaşma veya yeniden kullanma hakkına sahiptir.

Yazarlar, makalelerin nasıl yeniden kullanılabilirliğini belirleyen bir lisans seçeneğine sahiptir. Bunlar, Creative Commons Attribution (CC BY) lisansını ve Creative Commons Türev Olmayan Ticari Olmayan (CC BY-NC-ND) lisansını içerir. Her iki lisans da yazarın makaleyi herhangi bir formatta kopyalayıp yeniden dağıtmasını sağlar. Makaleler ayrıca metin ve veri madenciliği amacıyla indirilebilir ve makalelerin alıntıları başka çalışmalarda kullanılabilir.



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.