

İlahiyat Alanında Akademik Araştırmalar

Editör
Doç. Dr. İsmail Demir

İlahiyat Alanında Akademik Araştırmalar

Editör

Doç. Dr. İsmail Demir

İmtiyaz Sahibi
Platanus Publishing®

Editör
Doç. Dr. İsmail Demir

Kapak & Mizanpaj & Sosyal Medya
Platanus Yayın Grubu

Birinci Basım
Haziran, 2025

Yayımcı Sertifika No
45813

ISBN
978-625-8378-15-7

©copyright
Bu kitabın yayım hakkı Platanus Publishing'e aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Adres: Natoyolu Cad. Fahri Korutürk Mah. 157/B, 06480, Mamak,
Ankara, Türkiye.

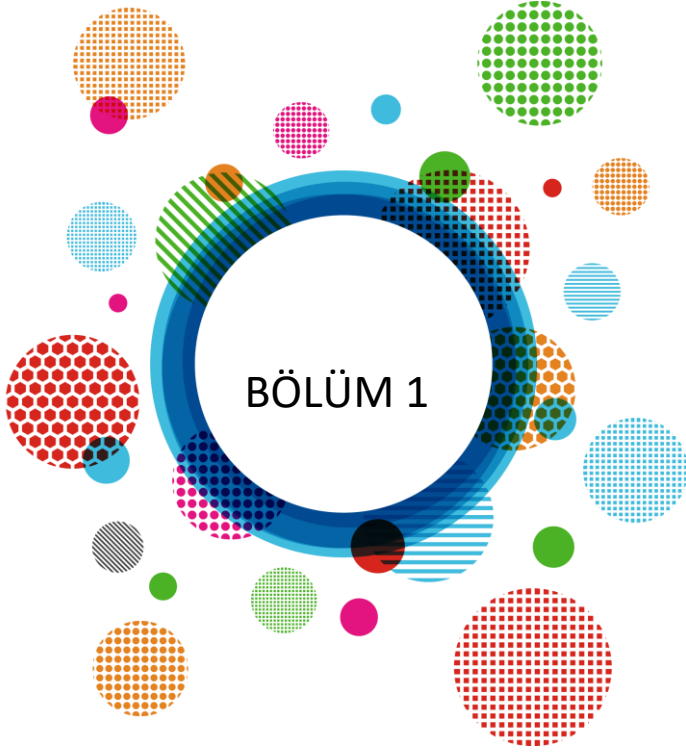
Telefon: +90 312 390 1 118
web: www.platanuspublishing.com
e-mail: platanuskita@gmail.com



Platanus Publishing®

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1.....	5
Baybars Dönemi Memlûkler ile Moğol Devletleri Arasındaki Askerî ve Siyasi İlişkiler (1260-1277)	
Muhammmet Zeki Çakar	
BÖLÜM 2.....	33
Kur'ân Işığında Arap Edebiyatında Belâgat Sanatları: Teşbih, İstiare, Kinaye ve Mecaz	
Cemal Sandıkcı	
BÖLÜM 3.....	59
İslâm'da Kadın Emeği ve İstihdamı	
Emine Gümüş Böke	
BÖLÜM 4.....	71
Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Ahlakî Akıl ve Ahlaki Sorumluluk Anlayışının Değerler Eğitime Katkısı	
İsmail Demir	



Baybars Dönemi Memlûkler ile Moğol Devletleri Arasındaki Askerî ve Siyasi İlişkiler (1260-1277)

Muhammmet Zeki Çakar¹

¹ Mardin Artuklu Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları yüksek lisans öğrencisi
0000-0002-9340-1481

GİRİŞ

İslâm toprakları tarih boyunca farklı dönemlerde çeşitli istilalara maruz kalmıştır. Bu istilalara karşı direniş gösteren liderler ise tarih sahnesinde her daim öne çıkmış ve isimleri kalıcı biçimde hatırlanmıştır. Bu direnişçi şahsiyetlerden biri de 13. yüzyılda Moğol istilasına karşı İslâm topraklarını hem askerî hem de siyasî düzlemde savunmayı başaran Sultan Baybars'tır.

Doğu Asya'da Timuçin'in (Cengiz Han) liderliğinde ortaya çıkan Moğollar, kısa süre içinde büyük bir cihan imparatorluğu kurma yolunda ilerlemişlerdir. Timuçin, dağınık halde bulunan Moğol kabilelerini tek bir çatı altında toplayarak onları teşkilatlandırmış; idarî, içtimâî ve askerî alanlarda kapsamlı bir yeniden yapılanma gerçekleştirmiştir. Cengiz Han'dan önce uluslararası sahnede önemli bir varlık gösteremeyen Moğollar, onun önderliğinde büyük bir güce dönüşmüşlerdir.

Cengiz Han'ın Hârizmşahlar Devleti'ne karşı başlattığı savaş, uzun süren mücadeleler sonucunda bu güçlü İslâm devletinin tarih sahnesinden silinmesine yol açmıştır. Hârizmşahlar'ın çevre İslâm devletleriyle yaşadığı anlaşmazlıklar ve uyguladıkları zulümler, onların İslâm dünyasında yalnız kalmasına neden olmuş; dönemin siyasî birliğinden yoksun olan İslâm coğrafyası, Moğol saldırılarına karşı savunmasız hale gelmiştir.

Cengiz Han'ın ardından Ögedey Han döneminde Moğol akınları durmaksızın devam etmiş, İran ve Azerbaycan üzerindeki Moğol tahakkümü zamanla güçlenmiştir. Mengü Han'ın (1251-1259) yönetimi sırasında ise devasa boyutlara ulaşan Moğol toprakları, merkezi yönetimin zorlukları nedeniyle iki ana kola ayrılmıştır: Kubilay Çin'de, Hülâgû ise "İlhan" unvanıyla İran, Irak, Suriye, Mısır, Kafkasya ve Anadolu üzerinde hâkimiyet kurmuştur. Diğer taraftan Batu Han, Avrupa içlerine kadar düzenlediği seferlerle Karadeniz'in kuzeyinde merkezi Saray şehri olan Altın Orda Devleti'ni kurmuştur (1241). Bu oluşum, Cengiz Han'ın en yaşlı torunlarından biri olan Batu'nun siyasî özgüveniyle de doğrudan ilişkilidir.

Hülâgû'nun İslâm topraklarına yönelmesiyle birlikte tehdit boyut kazanmış; 1258 yılında hilâfet merkezi olan Bağdat, büyük bir yıkım ve trajediyle Moğolların eline geçmiştir. Abbâsî halifesinin öldürülmesiyle hilâfet kurumu fiilen sona ermiştir. Hülâgû'nun Suriye üzerine yönelttiği seferler ise Ayn Câlût Savaşı'nda (1260) Memlûkler tarafından durdurulmuş; bu savaş, Moğolların ilerleyişini ilk kez kesintiye uğratan önemli bir askerî başarı olarak tarihe geçmiştir. Hülâgû ve ardından gelen Abaka dönemlerinde de benzer başarısızlıklar Moğolların İslâm topraklarındaki nüfuzunu sınırlandırmıştır.

13. yüzyılın ikinci yarısında Moğol hanedanları arasındaki rekabet belirgin şekilde artmış, özellikle İlhanlılar ile Altın Orda arasında Kafkasya üzerinde egemenlik mücadelesi sıcak çatışmalara dönüşmüştür. Bu süreçte Altın Orda hükümdarı Berke Han, Sultan Baybars ile ittifak kurarak Hülâgû'ya karşı önemli bir askerî zafer kazanmıştır. Berke'nin, Hülâgû'nun yerine geçen Abaka döneminde mağlubiyet yaşaması ve 1266 yılında hayatını kaybetmesiyle yerine oğlu Mengü Timur geçmiştir. Mengü Timur, 1266–1280 yılları arasında Altın Orda Devleti'nin siyasi istikrarını ve toprak bütünlüğünü korumayı başarmıştır.

Bu dönemde Sultan Baybars, Moğolların Batı'ya yönelik akınları karşısında İslâm dünyasını temsilen Memlûk Devleti'nin liderliğini üstlenmiştir. 1260–1277 yılları arasındaki hükümdarlığı süresince Moğollarla askerî ve siyasî alanlarda etkin biçimde mücadele etmiştir. Cesaretiyle tanınan Baybars, aynı zamanda stratejik zekâsı ile de öne çıkmış; savaşın yalnızca meydana değil, müzakere masasında da kazanıldığını ispatlamıştır. Nitekim, sahadaki siyasi manevralarıyla birçok kazanımı askerî çatışmaya gerek kalmaksızın elde etmeyi başarmıştır.

Bu çalışmada, Sultan Baybars'ın 17 yıllık iktidarı boyunca Moğollarla olan askerî ve siyasî mücadelesi ele alınacaktır. Baybars'ın, dönemin İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı büyük tehditlere karşı nasıl bir direniş sergilediği ve bu süreçte İslâm medeniyetinin temsilcisi olarak oynadığı tarihsel rol ayrıntılı biçimde değerlendirilecektir.

1- BAYBARS BİYOGRAFİSİ, AYNÎCÂLÛT SAVAŞINDAN ÖNCE BÖLGENİN DURUMU:

Tam adı "Sultan el-Melik el-Kâhir/ez-Zâhir Rükneddin Ebü'l-Fütûh Baybars b. Abdullah el-Bundukdârî et-Türkî" olan Sultan Baybars'ın, ismindeki "Baybars" kelimesinin anlamının "Pars Prensi" olduğu rivayet edilmektedir. 1223 yılında Kıpçak bozkırlarında dünyaya gelmiştir. Kıpçak Türklerin büyük kabilelerindendir (İbni Tagrıberdi, 2013, s. 40). Kendisi Kıpçak Türklerinden, Borçoğlu veya Borlu kabilesine mensuptur (Koprman, 1992). Tarihçi İbn Şeddâd'ın, Baybars'ın sütkardeşi Bedreddin Bayserî'den aktardığına göre doğum tarihi 1227'dir (Durmaz, 2013, s. 11). Baybars'ın Moğollarla ilk teması, henüz 14 yaşındayken gerçekleşmiştir. Moğolların kendi kabilesine düzenlediği bir baskın sonucunda² esir düşmüş; önce Sivas üzerinden Halep'e, ardından da köle olarak

² Şeyh İzzeddin Ömer b. Ali b. İbrahim b. Şeddâd'ın kendisine anlattığına göre; İbn Şeddâd'da Bedreddin Bayserî'den aktardığına göre olay şöyle gerçekleşmiştir. Tatarların (Moğollar) 639 yılında ülkelerine saldıracakları haberi gelince Avlak hükümdarı Enes Han'a mektup yazdılar kendilerini Tatarlara karşı koruması, Sudak Denizini geçerek kendisine sığınmalarına izin vermesini istediler. Enes han onlara olumlu cevap verdi ve

satılmak üzere Şam'a götürülmüştür(Çalık, 2008, s. 7). İlk efendisi Ahmed es-Sâî olmuştur(İbni Tagrıberdi, 2013, s. 40). daha sonra Emir Alâeddin Bundukdârî tarafından satın alınmıştır. Cesareti ve asil karakteriyle öne çıkan Baybars, bu özellikleri sayesinde Memlûk sarayında dikkat çekmiş ve Sultan el-Melikü's-Sâlih tarafından himaye altına alınmıştır. Bazı kaynaklara göre ise, Emir Alâeddin'in mallarına Sultan el-Melikü's-Sâlih tarafından el konulması sonucu Baybars onun hizmetine geçmiştir.

Eyyûbîler döneminde, Baybars özellikle Mansûre Muharebesi'nde gösterdiği üstün askeri başarılarla adından söz ettirmiştir(Açıl, 2019, s. 44). Bu savaşta Haçlı ordusu ağır bir yenilgiye uğramış, pek çok asker esir alınmıştır. Esirler arasında Fransa Kralı IX. Louis de bulunmaktadır. Bu zafer, hem Baybars'ın askeri liderliğini pekiştirmiş hem de Eyyûbî Devleti'nin Haçlılara karşı direncini simgelemiştir(Özbek, 1988, s. 18).

Bu dönemde Suriye ve Mısır ciddi bir siyasî istikrarsızlık içerisindeydi. Sultan el-Melikü's-Sâlih'in vefatı, özellikle Mısır merkezli olmak üzere Suriye'de mevcut olan siyasî boşluğu derinleştirmiştir. El-Melikü's-Sâlih'in oğlu Turan Şah, kısa bir süre için Mısır'da yönetimi devralmışsa da, annesi konumundaki Şecerüddür ile yaşadığı anlaşmazlık, yönetimde bir kriz doğurmuştur. Bu kriz sonucunda, Baybars önderliğindeki Bahrî Memlûkleri tarafından Turan Şah 1250 yılında öldürülmüştür. Bu olay, yaklaşık 81 yıl hüküm süren Eyyûbîler Devleti'nin sona ermesine ve Memlûkler Devleti'nin tarih sahnesine çıkmasına zemin hazırlamıştır(Makrizi, 1997, s. 459).

Tarihçi Makrîzî ve benzeri kaynaklarda, Şecerüddür Memlûkler Devleti'nin ilk hükümdarı olarak değerlendirilir. Ancak, Abbâsî halifesi tarafından sultanlığı tasdik edilmediğinden dolayı, meşruiyet kazanabilmek amacıyla Emir İzzeddîn Aybek ile evlenmiştir. Bu evlilik, Memlûk yönetiminin yeni bir şekle evrilmesine neden olmuştur.

1254 yılında, Bahrî Memlûklerin önemli komutanlarından biri olan Fâriseddîn Aktay el-Câmedâr, dönemin sultanı İzzeddîn Aybek et-Türkmânî tarafından düzenlenen bir suikast sonucunda öldürülmüştür. Baybars'ın da dâhil olduğu Bahrî Memlûkler, Aktay'ı kurtarmaya çalışmış; ancak bu girişim başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bunun üzerine, Bahrî Memlûkler Suriye'ye doğru çekilmek zorunda kalmışlardır(Baybars, 1998, ss. 12-13; Yıldız, 1986, s. 447).

onları iki dağ arasına yerleştirdi. Onların Enes Han'a varışları 640 yılında gerçekleşti. Fakat tam yerleşmişlerdi ki bu sefer Enes han kötü davranmaya başladı ve saldırı düzenleyerek kimisini öldürdü, kimisini esir etti. Beyserî şöyle devam ediyor: Ben ve Melik Zahir esir düşenler arasındaydık...(İbni Tagrıberdi, 2013, s. 41).

Baybars ve ona bağı Bahrî Memlûkler, suikast sonucu komutanları Fâriseddîn Aktay'ın öldürölmesinin ardından Suriye'ye kaçarak Dımaşk Emîri el-Melikü'n-Nâsır'ın himayesine sığınmışlardır. Emîr el-Melikü'n-Nâsır, başlangıçta Baybars ve arkadaşlarını koruma altına almış, ancak kısa bir süre sonra Mısır Sultanı İzzeddîn Aybeg ile barış anlaşması yaparak bu desteğı geri çekmiştir. Bunun üzerine Baybars ve beraberindekiler, Kerek Naibi el-Melik Mugîs'e sığınmak zorunda kalmışlardır.

Bu süreçte Mısır'dan kaçan pek çok Memlûk, Kerek'te Baybars'ın etrafında toplanmış ve onu sürekli olarak Sultan Aybeg'e karşı silahlı mücadelele teşvik etmişlerdir. Nihayetinde Kerek Naibi'nin de desteğini alan Baybars, bir ordu teşkil ederek harekete geçmiş; ancak Aybeg tarafından gönderilen ve Kutuz komutasındaki kuvvetler karşısında ağır bir yenilgiye uğramıştır. Bu mağlubiyetin ardından Kerek Naibi dahi Baybars'ı tekrar topraklarına kabul etmemiştir. Bunun üzerine Baybars ve müttefikleri, yeniden Dımaşk Naibi el-Melikü'n-Nâsır'ın himayesine sığınmışlardır.

Bu dönemde, Şecerüddür ile Sultan İzzeddîn Aybeg arasındaki ilişkiler tamamen bozulmuş ve bu gerilim sonucunda Şecerüddür, uygun bulduğı bir anda Aybeg'i kendi Memlûklerine öldürtmüştür. Aybeg'in ölümünün ardından kısa bir süre için Nureddin Ali sultanlık makamına getirilmişse de, siyasi istikrar sağlanamamış ve nihayetinde Seyfeddin Kutuz, "el-Melikü'l-Muzaffer" unvanıyla Memlûk Sultanı olarak tahta çıkmıştır (Özbek, 1988, ss. 23-29).

1258 yılında İlhanlı hükümdarı Hülâgû Han, Bağdat üzerine büyük bir askerî sefer düzenleyerek şehri ele geçirmiştir. Bu saldırının fitilini ateşleyen kişi, Abbâsî Halifesi el-Musta'sım Billâh'ın veziri İbnü'l-Alkamî olmuştur. Vezirin temel amacı, Şiî Fatimî hilafetini yeniden ihya etmek ve Sünnî ulemayı ortadan kaldırmaktı. Hülâgû, yaklaşık 200.000 kişilik bir orduyla Karakorum'dan yola çıkarak Bağdat üzerine yürümüştür. Sefer sırasında, Musul Atabeyi Bedreddin Lü'lü' de kendisine ve halkına dokunulmaması karşılığında Hülâgû'ya askerî destek, erzak ve hediyelerle yardımda bulunmuştur.

Bağdat, dört bir yandan kuşatma altına alınmıştı. Şehir, yalnızca 10.000 kişilik yetersiz bir askerî kuvvetle savunulmaya çalışılmıştır. Mancınıklar, arrâdeler³ ve diğer savaş araçlarıyla savunma için çeşitli hazırlıklar yapılmışsa da, bu çabalar neticeyi değiştirmemiştir. Nihayetinde şehir düşmüş, Abbâsî Halifesi el-Musta'sım Billâh öldürölümüştür. Abbâsî ailesine mensup kişiler, Hallâl Mezarlığı'na götürölerek aileleriyle birlikte katledilmişlerdir.

³Arrâde: "Daha küçük bir tür mancınığa arrâde adı verilir.(Bozkurt, 2003)"

Moğollar, Bağdat sokaklarında ele geçirdikleri herkesi sistematik bir biçimde öldürmüş, bu katliamın kırk gün sürdüğü aktarılmaktadır. Moğolların elinden kurtulmak isteyen halk, evlerinin damlarına çıkarak saklanmaya çalışmış; ancak yakalananlar bulundukları yerde öldürülmüştür. Bazı kaynaklarda, sokaklarda ve damların oluklarından kan aktığına dair ifadeler yer almaktadır. Katliamda öldürülenlerin sayısı hakkında çeşitli rivayetler mevcuttur; bu sayının 800.000 ile 2.000.000 arasında değiştiği aktarılmaktadır. Öldürülen insanların cesetlerinden yayılan kokular nedeniyle yalnızca Bağdat'ın değil, Şam'ın dahi havasının değiştiği ve şehirde kalanların bu ağır ortamdan ötürü çeşitli salgın hastalıklara yakalanarak yaşamını yitirdiği belirtilmektedir.

Katliamdan kurtulanlar saklandıkları yerlerden çıktıklarında, uğradıkları şok nedeniyle birbirlerini tanıyamaz hâle gelmişlerdir. Bağdat'ın düşmesinin ardından Hülâgû, yönünü İslam dünyasının diğer önemli merkezlerinden biri olan Şam'a çevirmiştir. Dımaşk ve Halep'in yönetimi, el-Melikü'n-Nâsir Selahaddin Yûsuf'un elindeydi. Şam Emiri, Hülâgû'ya bir jest olarak oğlunu hediyelerle birlikte göndermiş, ancak kendisinin gelmemesi Hülâgû tarafından hoş karşılanmamış ve bu nedenle Emir'in oğlu tutuklanmıştır. Bu gelişmeler üzerine korkuya kapılan Emir, ailesini Kerek'e göndermiştir. Şam halkı ise yaklaşan Moğol tehlikesinden endişe duyarak Mısır'a doğru göç etmeye başlamıştır. Bu tehdidin büyümesiyle birlikte Şam Emiri, Mısır yönetimiyle Moğollara karşı bir ittifak kurmanın yollarını aramaya başlamıştır (İbn Kesîr, 1994, ss. 362-367).

Moğol kuvvetleri, Bağdat'ın ardından Musul, Erbil, Meyyâfârikîn, Mardin, Düneysir (günümüzde Kızıltepe) ve Nusaybin gibi önemli yerleşim bölgelerinde de ağır katliamlar gerçekleştirmiştir. Bu saldırılar sırasında Amîd (Diyarbakır) ve el-Cezîre bölgesindeki birçok şehir Moğollar tarafından işgal edilmiş, sivil halk büyük ölçüde kıyıma uğramıştır. Özellikle Ahlat ve Hakkâri çevresindeki Kürt Müslüman nüfus ağır kayıplar vermiştir. Cizre işgal edilmiş; Ruha (Urfa) ve Harran ise herhangi bir direniş göstermeksizin teslim olmuştur. Suruç halkı direniş göstermeye çalışmışsa da, şehir büyük bir yıkıma uğramış ve yoğun bir kıyım sonucunda harap edilmiştir.

Bu bölgelere yönelik işgal hareketlerinin ardından Moğollar, Suriye'nin önemli merkezlerinden biri olan Şam'a yönelmişlerdir. Şam da Bağdat ile benzer bir kaderi paylaşmış; halkın büyük kısmı öldürülmüş, kadın ve çocuklar esir alınmıştır. Bu katliamların ardından Şam halkı Mısır'a doğru toplu göç etmek zorunda kalmıştır. Şam'ın düşmesinden sonra Hülâgû, ordusunu Halep üzerine sevk etmiştir. Halep yönetimine bir mektup göndererek teslim olmaları istenmiş, ancak Halep Muhafızı el-Melikü'l-Mu'azzam Tûranşâh b. Selâhaddin-i Eyyûbî, bu talebe "Sana kılıçtan başka verecek bir şeyimiz yok" şeklinde cevap vermiştir.

Şehrin direnişi sonuçsuz kalmış; Halep'e giren Moğollar büyük bir kıyım gerçekleştirmiş, kadın ve çocuklar köle olarak esir edilmiştir.

Moğollar, ardından Antakya'ya yakın bir konumda bulunan Hârim'e yönelmiş, burada verilen eman sözlerine rağmen yalnızca bir Ermeni kuyumcu hayatta bırakılmış, halkın tamamı kılıçtan geçirilmiştir. Bu süreçte Moğollar, Suriye'nin kuzeyini bütünüyle işgal ederek Akdeniz kıyılarına kadar ilerlemişlerdir.

Bu gelişmeler yaşanırken, Bahrî Memlûkleri Dımaşk ve Halep'in Emîri el-Melikü'n-Nâsır'ın yanında bulunmaktaydılar. Moğolların Halep'e yaklaştığına dair haberlerin gelmesi üzerine, Bahrî Memlûkleri bu tehdide karşı savaşmayı savunmuşlardır. Sıffin yakınlarındaki Bâlis'e ulaşan 8000 kişilik Moğol birliğine karşı koymak için Baybars öncülüğündeki Memlûkler, el-Melikü'n-Nâsır'dan 3000 kişilik bir destek talep etmişlerdir. Ancak dönemin ileri gelenlerinden Sâhib Zeyneddîn el-Hâfîzî, Moğol kuvvetlerinin sayıca çok olduğunu, bu nedenle başarılı olunamayacağını öne sürerek Baybars'ı bu plandan vazgeçirmeye çalışmıştır. Bu tavır, el-Melikü'n-Nâsır'ın da moralini bozmuş ve Baybars'a destek vermemesine yol açmıştır.

Gelişmeler karşısında öfkeye kapılan Baybars, Sâhib Zeyneddîn el-Hâfîzî'ye kamçıyla vurmuş ve “Sizler Müslümanların helâkine sebepsiniz!” diyerek sert bir şekilde tepki göstermiştir. Ardından el-Melikü'n-Nâsır, kendi emrindeki Nâsiriyye Memlûkleri tarafından tutuklanmak istenmiş, ancak Gazze taraflarına kaçarak kurtulmuştur. Onun bu kaçışısı üzerine Bahrî Memlûkleri de onu takip ederek bölgeden çekilmişlerdir (Güler, 2018, s. 131–132; Makrîzî, 1997, ss. 508–509).

Halep, Hama ve Humus'un Moğollar tarafından ele geçirilmesinin ardından, Dımaşk'ta bulunan el-Melikü'n-Nâsır, ya Moğol tehdidinin giderek artmasından ya da kendi Memlûk birliklerinin isyan etmesinden dolayı güvenli bir bölge arayışıyla Gazze'ye çekilmiştir. Bu sırada Dımaşk ahalisi, Moğol ordusunun yaklaşmasından duyduğu endişe nedeniyle şehri herhangi bir direniş göstermeksizin teslim etmiştir. Ancak el-Melikü'n-Nâsır için bu kaçış da güvenli bir sonuç doğurmamıştır. Birketüzîzâ yakınlarında, yakın korumalarından olan teberdâr⁴ Hüseyin el-Kürdî'nin ihanetine uğrayarak Moğollara teslim edilmiştir. Hülâgû Han tarafından Tebriz'e götürülen el-Melikü'n-Nâsır, burada infaz

⁴ Teberdâr (Baltacı): Sultan sefere giderken yol açmak, bataklıkları kurutmak, çadır kurmak, yük kaldırıp indirmek gibi işler ve ayrıca bazı saray hizmetleri için kullanılmışlardır (Özcan, 1992).

edilmiştir (Tomar, 2004). Bu olayla birlikte, Dımaşk ve Halep şehirlerindeki Eyyübî hakimiyeti tamamen sona ermiştir.

Dımaşk ve Halep'te Moğollara karşı etkili bir direnişin sağlanamaması üzerine, Baybars siyasî ve askerî konumunu yeniden şekillendirme yoluna gitmiştir. Alâeddin Taybars el-Vezirî'yi Sultan Seyfeddin Kutuz'a göndererek barış girişiminde bulunmuştur. Kutuz, bu teklifi olumlu karşılamış; Baybars'ı büyük bir saygıyla, Kahire dışında at üzerinde karşılamış ve onu kendi sarayında misafir etmiştir. Ayrıca Baybars'a Kalyûb şehrini ıktâ olarak vermiş, Halep'in Moğollardan geri alınması hâlinde oranın naipliğini de vaat etmiştir. Bu gelişmelerin ardından Baybars, Kutuz tarafından kurulan ordunun öncü birliklerinin komutanlığına getirilmiş ve Moğollarla yapılacak savaş için hazırlıklara başlanmıştır (Özbek, 1988, ss. 23-29).

Moğolların İslam coğrafyasındaki hızlı ilerleyişi ve gerçekleştirdikleri katliamlar, Müslüman halk üzerinde büyük bir korku ve panik havası oluşturmuştur. Bu yoğun korku dalgası, özellikle Suriye ve Irak bölgelerinde yaşayan halkın, topluca Mısır'a ve hatta Kuzey Afrika'nın Atlas Okyanusu kıyılarına doğru göç etmelerine neden olmuştur. Bir dönem fetih hayalleriyle ulaşılan bu coğrafyalar, artık bir sığınak hâline gelmiştir (Açıl, 2019, s. 93)

2- AYNÎCÂLÛT SAVAŞI:

El-Melik el-Mansûr Nureddin Ali b. Aybek, babası İzzeddin Aybek'in suikast sonucu öldürülmesinin ardından 12 Nisan 1257 tarihinde Mısır tahtına çıkmıştır. Ancak genç yaşı ve siyasî tecrübesizliği, yaklaşan Moğol tehdidi karşısında etkili bir yönetim sergilemesine engel olmuştur. Bu nedenle, Naibü's-Saltana unvanını taşıyan el-Melik el-Muzaffer Seyfeddin Kutuz, 1259 yılında fiilî yönetimi devralmıştır. Saray çevresindeki önde gelen devlet adamları ve askerî erkân, Kutuz'un bu göreve layık olduğunu belirtmiş ve bu değişikliği kabul etmiştir (Yıldız, 1986, s. 452).

Bu süreçte, İlhanlı hükümdarı Hülâgû Han, Sultan Kutuz'a tehdit içerikli bir mektup göndermiştir. Söz konusu mektubunda kendilerinin "Allah'ın gazabından yaratıldığını" ifade eden Hülâgû, bu tür ifadelerle daha savaş başlamadan psikolojik üstünlük kurmayı amaçlamıştır (Ali, 2022, s. 295). Ancak Sultan Kutuz, bu tehditlere kulak asmamış ve mücadele kararlılığını ortaya koymuştur.

Bu esnada, Dımaşk'tan el-Melikü'n-Nâsır tarafından tarihçi İbnü'l-Adîm vasıtasıyla gönderilen yardım çağrısına olumlu yanıt vermiştir. Hülâgû'nun elçilerini öldüren Kutuz, Moğollara karşı bir sefer hazırlığına girişmiştir. Komutan Baybars'ı öncü kuvvetlerin başına getirerek Gazze taraflarına sevk

etmiş; ardından kendisi de ana orduyla birlikte sefere çıkmıştır. Moğol ordusunun başında ise ünlü komutan Ketboğa Noyan bulunmaktaydı(Yiğit, 2002).

Moğol komutanı Ketboğa, Ayn Calut Savaşı öncesinde Ba'lebek'te⁵ bulunmaktaydı. Gazze'de konuşlanmış olan Moğol birliklerinin komutanı Baydarâ'ya, şehri savunmasını ve kendi gelişiyile birlikte direnmeye devam etmesini emretmiştir. Ancak Ketboğa, Dımaşk'ta çıkan isyanlar nedeniyle planladığı zamanda hareket edememiştir. Bu gecikmeden faydalanan Memlûk komutanı Baybars, Gazze'ye ulaştığında Baydarâ komutasındaki Moğol kuvvetlerini mağlup etmiştir.

Bu sırada Sultan Seyfeddîn Kutuz, ana orduyu bizzat sevk etmekteydi. Ordunun bazı emîrleri, Moğollarla doğrudan karşı karşıya gelmek istememiş; bu durum, sefere dair kararsızlık yaratmıştır. Bunun üzerine Kutuz, birliklerine hitaben etkileyici bir konuşma yapmış ve ordunun moralini yükseltmiştir. Bu konuşma sonrasında emirler ve askerî erkân büyük bir şevkle harekete devam etmişlerdir.

Kutuz, Gazze'ye vardığında bölgedeki Haçlı kontluklarıyla diplomatik bir temas kurmuş; taraflar arasında, Haçlıların Memlûk ordusuna saldırmaması yönünde bir mutabakata varılmıştır. Haçlılar, daha önce Moğolların Sayda'ya yönelik saldırılarından ötürü büyük bir rahatsızlık duymaktaydılar. Yardım teklif etmelerine rağmen, Sultan Kutuz yalnızca tarafsız kalmalarının yeterli olacağını belirtmiş ve bu şekilde Haçlıların arkadan saldırma ihtimali bertaraf edilmiştir.

Bu stratejik hamlelerin ardından Sultan Kutuz komutasındaki Memlûk ordusu, Moğollarla nihai karşılaşmanın yaşanacağı Ayn Câlût (Ayn Jalut) mevkiine ulaşmıştır.

Ayn Câlût Muharebesi öncesinde Moğol ordusunun başkomutanı Ketboğa'ya, etrafındaki önde gelen komutanlar ve âyânlar tarafından İlhanlı hükümdarı Hülâgû'nun Karakorum'dan dönüşünü beklemesi tavsiye edilmişse de, Ketboğa bu önerilere itibar etmemiştir. Öte yandan Sultan Kutuz, savaş stratejisini dikkatli bir şekilde planlamıştır. Ordusunun bir kısmını ormanlık alana gizlemiş, diğer kısmını ise Baybars komutasında ön hata sevk etmiştir. Baybars'ın komutasındaki öncü birlikleri gören Ketboğa, karşıdaki kuvvetin tüm Memlûk ordusu olduğunu zannederek saldırı emri vermiştir.

⁵ Ba'lebek (Baalbek): ‘‘Anti Lübnan dağlarının (Cebelüşşarkî) batı eteğinde ve Bikâ‘ (Bekâ‘) vadisinin kuzeydoğusunda, denizden yaklaşık 1200 m. yükseklikte kurulmuştur. ‘’(Bostan, 1992)

Saldırının ilk safhasında, Moğol kuvvetleri tarafından yapılan saldırı sonucu Memlûk ordusunun sol kanadında ciddi bir yarılma meydana getirmiştir. Ancak bu, Baybars tarafından bilinçli bir şekilde uygulanan bir taktik manevra, yani sahte ricat (geri çekilme) stratejisiydi. Baybars, Moğolları geri çekiliyor gibi yaparak ormanlık bölgeye doğru çekmiştir. Moğol birlikleri bu bölgeye girdiklerinde, ormanlık alanda saklanan Memlûk ordusunun ana gövdesi tarafından çevrilmişlerdir. Savaşın bu kritik anında Memlûk kuvvetleri Moğolları kuşatarak ağır bir yenilgiye uğratmıştır.

Moğol ordusunun bir kısmı kuşatmayı yaparak kaçmayı başarmışsa da, genel itibariyle ordu büyük ölçüde imha edilmiştir. Moğol başkomutanı Ketboğa ve oğlu esir alınarak öldürülmüşlerdir. 1260 yılı Eylül ayında gerçekleşen Ayn Câlût Muharebesi, Memlûklerin kesin zaferiyle sonuçlanmıştır. Savaş sonrasında Sultan Kutuz, Ketboğa'nın ölümü hakkında "Ketboğa, Moğolların saadeti idi. Onun ölümüyle Moğolların saadeti sona erdi." ifadelerini kullanmıştır. Dönemin önemli tarihçilerinden İbn Kesîr ise bu savaşın Moğollar açısından bir dönüm noktası olduğunu belirtmiş ve "Moğollar bu savaştan sonra bir daha iflah olmadı." şeklinde değerlendirmede bulunmuştur (İbn Kesîr, 1994, s. 397; Özaydın, 1991).

Ayn Câlût Savaşı'nın ardından Baybars komutasındaki Memlûk birlikleri, geri çekilen Moğol kuvvetlerini takip ederek Halep civarında bir kez daha mağlup etmişlerdir. Ancak bu zaferin hemen sonrasında, Sultan Kutuz'un daha önce Baybars'a vaat ettiği Halep naipliğini bir başka kişiye vermesi⁶ sonucu aralarında ciddi bir gerilim doğmuştur. Baybars, bu durumu kişisel bir ihanet olarak değerlendirmiş ve kısa süre sonra Sultan Kutuz'u öldürmüştür. Bu olay, Memlûkler içinde önemli bir iktidar değişimine zemin hazırlamıştır. Aynîcâlût savaşıyla birlikte Şam ve Mısır Memlûk Devletinin çatısı altında birleşti. İlk kez Moğollar bu hezimet ile yenilgiyi tatmış oldu (el-Meğlûs, 2013, s. 50).

Ayn Câlût'un ardından İslam dünyasında psikolojik ve sosyo-politik etkileri de gözlemlenmiştir. Uzun süredir süregelen Moğol tehdidi karşısında bir tür aşağılık kompleksi içerisinde olan Müslüman toplumlar, bu zaferle birlikte yeniden özgüven kazanmaya başlamış ve tarihî kimliklerine dönüş yönünde adımlar atmışlardır. Moğolların "yenilmez" olduğuna dair oluşmuş kanaat sarsılmış; bu durum, onların askerî moralini olumsuz etkilemiştir.

⁶ İbn Haldun'a göre Kutuz'un öldürülmesinin sebebini, Fâriseddîn Aktay el- Câmédâr'ın öldürülmesinde Kutuz'un parmağı olduğundan Baybars'ın Aktay'ın intikamını alma duygusuyla Kutuz'u öldürdüğüne bağlar. (İbn Haldun, t.y., ss. 1453-1455)

Zaferin bir diğer sonucu ise Mısır'a doğru gerçekleşen yoğun nüfus hareketidir. Moğol istilaları nedeniyle göç eden büyük insan kitleleri, Memlûk başkenti Kahire'ye yönelmiş; böylece hem insan gücü hem de sosyo-kültürel çeşitlilik açısından Kahire büyük bir merkez hâline gelmiştir. Kahire'nin Memlûkler döneminde İslam dünyasının en önemli başkentlerinden biri hâline gelmesi, aynı zamanda Haremeyn (Mekke ve Medine) üzerindeki kontrolün de bu merkez üzerinden sağlanmasına yol açmıştır. Zira İslam tarihinde, Kahire merkezli güçlü Müslüman devletler, çoğunlukla Haremeyn'in de hâkimi olmuştur. Bu bağlamda Haremeyn'in kaderi, Memlûkler gibi Mısır merkezli son güçlü İslam devletinin elinde şekillenmiştir.

Ayn Câlût Muharebesi, yalnızca bir askerî zafer değil, aynı zamanda İslam dünyasında birliğin ve dayanışmanın somut bir tezahürü olarak da değerlendirilmiştir. Bu savaş vesilesiyle ortaya çıkan ittifaklar ve toplumsal dayanışma, İslam birliğinin canlı ve işlevsel bir örneği olarak tarih sahnesinde yerini almıştır (Güler, 2018, s. 192).

Ayn Câlût Savaşı'nın ardından Sultan Kutuz, daha önce Baybars'a vaat ettiği Halep naipliğini yerine getirmemiştir. Baybars'ın savaş sırasında gösterdiği üstün başarı ve kazandığı prestij dikkate alındığında, Kutuz'un bu kararının arkasında siyasî bir strateji olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kutuz, Baybars'ın güçlü kişiliği ve iktidar arzusu nedeniyle sadece küçük bir valilikle yetinmeyeceğinin farkındaydı. Halep gibi stratejik öneme sahip bir bölgenin idaresini Baybars'a vermek, ileride onun siyasi olarak güçlenmesine ve taht için potansiyel bir tehdit hâline gelmesine yol açabilirdi. Bu nedenle, bazı kaynaklara göre Kutuz, Kahire'ye döndükten sonra Baybars'ı ortadan kaldırmayı planlamıştı (Güler, 2018, s. 272; Özbek, 1988, ss. 29-30).

Ancak bu plan gerçekleşmeden, Baybars kendi hamlesini yapmıştır. Ayn Câlût Savaşı'nda kazandığı askeri ve politik güvenin de etkisiyle, 23 Ekim 1260 tarihinde, savaş dönüşü sırasında düzenlenen bir av partisinde Sultan Kutuz'u öldürmüştür. Kutuz'un Baybars tarafından öldürülmesinin ardında birkaç temel neden gösterilmektedir. Bunlardan ilki, Baybars'a verilen Halep naipliğinin verilmemesi ve bu durumun onun onuruna dokunmasıdır. İkincisi ise, Kutuz'un daha önce Baybars'ın yakın dostu ve siyasi müttefiki olan Fâriseddîn Aktay'ı öldürmesiyle başlayan kişisel ve siyasî husumetin yeniden alevlenmesidir. Son olarak, Baybars gibi güçlü ve karizmatik bir figürün başka bir liderin gölgesinde kalamayacağı, bağımsız bir otorite arzusu taşıdığı da tarihî bağlamda önemli bir etkidir (Yiğit, 2002).

Sultan Kutuz'un öldürülmesinin ardından Baybars, es-Sâlihiyye'de ordu kumandanlarından ve ileri gelen emirlerden biat alarak iktidarını resmîleştirmiştir. Bu süreçte, önemli Memlûk komutanlarından Fâriseddîn Aktay'ın "Kal'atu'l-Cebel'e (Kahire Kalesi) çıkmadıkça bu iş tamamlanmış sayılmaz" şeklindeki ifadesi üzerine Baybars, Kahire Kalesi'ne çıkmıştır. Kutuz'u karşılamak üzere süslenen Kahire şehri, beklenenden farklı olarak Baybars'ı karşılamış; böylece Baybars, "ez-Zâhir" lakabıyla resmen Memlûk Sultanı olarak tahta oturmuştur.

Tahta geçer geçmez ilk icraatlarından biri, selefi Sultan Kutuz tarafından konulan ağır vergileri kaldırmak olmuştur. Bu kararıyla Baybars, özellikle halkın desteğini kazanmayı başarmış ve yönetiminin ilk aşamasında geniş bir meşruiyet zemini oluşturmuştur(Sürücü, 2019, s. 48).

Baybars, 17 yıl süren hükümdarlığı boyunca Memlûk Devleti'ni yeniden yapılandırmış ve uzun süredir devam eden siyasal istikrarsızlığa son vermiştir. Nitekim Baybars'tan önceki on yıllık dönemde beş sultanın tahta çıkıp inmesi, devletin ne denli çalkantılı bir süreçten geçtiğini göstermektedir. Buna karşılık Baybars, uzun süreli bir iktidar kurarak yalnızca askeri değil, aynı zamanda idarî ve siyasî becerileriyle de ön plana çıkmıştır. Bu yönüyle, dönemin en yetkin siyaset adamlarından biri olarak değerlendirilmesi mümkündür (Yıldız, 1986, ss. 457-458).

3- BAYBARS DÖNEMİ MEMLÛKLER-İLHANLILAR ARASINDAKİ ASKERÎ VE SİYASÎ İLİŞKİLER

Mengü Han döneminde, Moğol İmparatorluğu oldukça geniş topraklara hükmetmekteydi. Ancak bu genişlemeyle birlikte, imparatorluğun tek merkezden yönetilmesi giderek zorlaşmış ve merkezî otorite zayıflamaya başlamıştır. Özellikle Altın Orda Devleti'nin hükümdarı Batu Han, bu süreçte giderek daha bağımsız hareket eder bir konuma gelmiştir. 1251-1259 yılları arasındaki Mengü Han döneminde, Moğol İmparatorluğu fiilen bölünmeye başlamıştır. 1253 yılında imparatorluğun batı kesimi, "ilhan" unvanı verilen Hülâgû Han'ın idaresine verilmiştir. Bu doğrultuda, İran, Irak, Suriye, Mısır, Kafkasya ve Anadolu Hülâgû'nun etki alanında kalmıştır.

Hülâgû Han, 130.000 kişilik büyük bir orduyla Karakorum'dan hareket ederek önce Alamut Kalesi'ni yıkmak, ardından Abbâsî Devleti'ni ortadan kaldırmak amacıyla sefere çıkmıştır. Seferin ilk aşamalarında ele geçirdiği şehirlerde Mengü Han adına para bastıran Hülâgû, Alamut Kalesi'ni ele geçirdikten sonra kendi adına para bastırarak İlhanlık iddiasını resmen ilan etmiştir.

1258 yılında Bağdat'ın ele geçirilmesiyle birlikte Abbâsî Devleti'ne son veren Hülâgû, kısa sürede Irak, Azerbaycan ve Suriye'yi kontrol altına almıştır. Ancak Mengü Han'ın ölümü üzerine, yeni hanın seçimi için Karakorum'a gitmek zorunda kalmıştır. Bu sırada, ordusunun başında bıraktığı komutan Ketboğa, Ayn Câlût (Aynicâlût) mevkiinde Memlûk ordusuyla karşı karşıya gelmiş ve ağır bir yenilgiye uğramıştır. Bu mağlubiyetin sonucunda Moğol kuvvetleri, Filistin, Suriye'nin kuzeyi ve Fırat havzasından geri çekilmek zorunda kalmıştır.

Hülâgû Han'ın ölümünden sonra, İlhanlı Devleti'nin sınırları Amuderya'dan Fırat Nehri'ne, Kafkasya'dan Belucistan'a kadar uzanmaktaydı. Bu dönemde Anadolu Selçuklu Devleti ile Küçük Ermenistan Krallığı da İlhanlılara tâbi devletler olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir (Yuvalı, 2000).

Memlûkler Devleti, Sultan Baybars döneminde İlhanlılar ile özellikle Hülâgû ve Abaka dönemlerinde yoğun askerî mücadelelere sahne olmuştur. Her iki taraf da birbirinin siyasî ve askerî gücünü zayıflatmak amacıyla stratejik hamlelerde bulunmuştur. Bu dönemde Baybars ile Hülâgû'nun saltanatları eş zamanlı olarak devam etmiş, Hülâgû'nun 1265 yılındaki ölümüyle bu denk düşme yaklaşık beş yıl sürmüştür.

Ayn Câlût Savaşı'nda alınan ağır yenilgiye rağmen Moğollar, Suriye'ye yönelik saldırılarını tamamen durdurmamış; bu bölge üzerindeki askerî baskılarını sürdürmüşlerdir. Memlûkler ile İlhanlılar, temelde askerî sınıfa dayalı iki imparatorluk yapısına sahip olduklarından, aralarındaki çatışmalar neredeyse kaçınılmaz bir hâl almıştır.

Öte yandan, Moğolların İslâm dünyasında gerçekleştirdiği tahribat ve özellikle 1258 yılında Bağdat'ın düşmesiyle Abbâsî hilâfetin fiilen sona erdirilmesi, Memlûklerde derin bir düşmanlık duygusu uyandırmıştır. Bu gelişmeler, Memlûkleri sadece siyasî değil, ideolojik bir misyonla da hareket etmeye sevk etmiştir. Memlûkler, kendilerini İslâm'ın koruyucusu (hamisi) olarak görmekte ve İslâm dünyasını dış tehditlere, özellikle Moğol saldırılarına karşı savunmayı tarihsel bir sorumluluk olarak kabul etmekteydiler (Yıldız, 1986, s. 458). Bu ve benzeri nedenlerle, Memlûkler ile İlhanlılar arasında sürekli bir sıcak çatışma durumu hâkim olmuştur. Her ne kadar iki taraf arasında zaman zaman barış girişimleri olmuşsa da, bu çabalar kalıcı bir sonuç doğurmamış, nihayetinde yerini kanlı savaflara bırakmıştır.

Bu yoğun rekabet ortamı her iki devleti de dış ittifaklar kurma arayışına yöneltmiştir. Sultan Baybars, İlhanlı hükümdarı Hülâgû'ya karşı Altın Orda Devleti'nin hükümdarı Berke Han ile ittifak kurmuştur. Buna karşılık Hülâgû, Ermeni Krallığı ve bölgedeki Haçlı kontluklarıyla iş birliği yapmıştır. Ancak

Baybars, Berke Han ile kurduğu ittifaka tam anlamıyla güven duymamıştır. Ayrıca başka bir önlem olarak Moğolların Şam'a ilerlemesini önlemek amacıyla, şehre giden yolları ve vadileri kapatarak düşmanı ikmal kaynaklarından yoksun bırakmaya çalışmıştır.

Hülâgû'nun Ermeni ve Haçlılarla kurduğu ittifakın temel amacı, kuzeyde Altın Orda Devleti'nden gelebilecek saldırılara karşı bir savunma hattı oluşturmak ve aynı zamanda Mısır merkezli Memlûk Devleti'ne karşı bir güç dengesi tesis etmektir. Bu ittifakla, Hülâgû yalnızca Şam bölgesindeki Moğol birliklerini tahkim etmeyi değil, Ayn Câlût Savaşı'nda ağır bir yenilgiye uğrayan İlhanlı ordusunun kayıplarını da telafi etmeyi hedefliyordu. Haçlıların bu ittifaka katılma nedenleri arasında, Müslümanların Suriye'deki Haçlı kontluklarına son vermesi ve iki taraf arasında uzun süredir süregelen dinî çekişmeler önemli bir yer tutmaktaydı. Böylelikle Hülâgû, oluşturduğu bu koalisyon ile Memlûklere karşı birleşik bir cephe kurmayı amaçlamıştır.

Ayn Câlût Savaşı'ndan sonra İlhanlılar, Suriye üzerindeki emellerinden vazgeçmemiştir. 1260 yılında Halep yeniden istila edilmiş, el-Bîre Kalesi ele geçirilmiştir. Şehri terk edemeyen halk kılıçtan geçirilmiş, çok sayıda kişi esir alınmış; sağ kurtulanlar ise Memlûk topraklarına sığınmak zorunda kalmıştır. Bu saldırının zamanlaması, Sultan Kutuz'un ölümünden sonraya denk gelmiştir. İlhanlılar, Kutuz'un ölümünü Memlûkler Devleti'nde bir siyasi boşluk oluştuğu şeklinde değerlendirmiş ve ilk fırsatta saldırıya geçmiştir.

Bu gelişmeler üzerine Sultan Baybars, ordusunu toplayarak Moğollarla karşılaşmak üzere harekete geçmiştir. Ancak Baybars bölgeye ulaşmadan önce, Humus hâkimi Muzaffereddin Musa komutasındaki Suriye birlikleri, 1261 yılı Nisan ayında Humus civarında Moğol kuvvetlerini mağlup etmiştir. Ardından, Suriye'deki birliklerle Memlûk ana ordusu birleşmiştir. Baybars bu saldırıya hazırlıksız yakalanmış olsa da, Suriye birlikleri bu durumdan kendi imkânlarıyla çıkmayı başarmıştır.

Bu deneyim, Baybars'ın gelecekte benzer bir sürprizle karşılaşmamak adına Suriye bölgesinde daimi askerî birlikler bulundurmasına neden olmuştur. Ayrıca, kuzeyden gelecek Moğol saldırılarından erken haberdar olabilmek amacıyla posta ve haberleşme ağı olan Berîd teşkilatını daha etkin hâle getirmiştir. Bu sebeple Baybars, sultanlığının büyük bir kısmını Suriye'de geçirerek kuzeydeki İlhanlı tehdidine karşı sürekli bir teyakkuz hâlinde bulunmuştur. (Kanat, 2001, ss. 31-45).

Sultan Baybars, Memlûk Devleti'nin kuzey sınırlarındaki güvenliği sağlamak amacıyla haberleşme ve istihbarat sistemini geliştirmeye büyük önem vermiştir.

Bu doğrultuda, özellikle Hafâce Araplarını haber toplama faaliyetlerine teşvik ederek Berîd teşkilatını daha işlevsel ve güçlü bir hâle getirmiştir. Ayrıca Baybars, yalnızca iç teşkilatlanmayla yetinmemiş; Şiraz Meliki ve bölgedeki yerel halklara mektuplar göndererek onları Hülâgû'ya karşı mücadeleye davet etmiştir (Makrizi, 1997, s. 550).

1260'taki Ayn Câlût Savaşı'nın ardından Moğolların Humus civarında uğradığı yenilgi, İlhanlı hükümdarı Hülâgû açısından ciddi bir prestij kaybı yaratmıştır. Bu yenilginin ardından Hülâgû, Dımaşk Emîri el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'u başarısızlıkların sorumlusu olarak görmüştür. Onun bu suçlamasını destekleyen ifadelerinden biri de şu olmuştur: "Azîziyye'deki adamların, babanın emirleridir. Nâsiriyye'deki adamların ise bizim adamlarımızı öldürdüler!" Bu sözler, el-Melikü'n-Nâsır'ın kendisine sadık kalmadığını düşündüğünü ve onu ihanetle suçladığını göstermektedir. Nihayetinde Hülâgû, el-Melikü'n-Nâsır'ı idam ettirmiştir (İbn Kesîr, 1994, ss. 417-419).

1261 yılında, Irâk-ı Arab bölgesinde Abbâsî soyundan gelen Ahmed b. Muhammed, halife ilan edildi. Daha önce Halife Müsta'sım-Billah tarafından hapsedilen Ahmed, Moğol istilas sırasında serbest bırakıldı. Memlûkler'in siyasi ve askerî nüfuzunun artmasıyla birlikte Dımaşk'a geçen Ahmed, burada Sultan Baybars tarafından Kahire'ye davet edildi. Kahire'de, sultanın ve önde gelen devlet erkânının katıldığı büyük bir merasimde nesebi tespit edilerek kendisine "el-Müstansır-Billah" unvanı verildi ve biat edildi.

Sultan Baybars, hutbelerde halifenin isminin önce okunmasını emrettiği gibi, darp edilen sikkelerde de kendi isminin yanı sıra halifenin adının yer almasını istedi. Halife, Kal'atü'l-Cebel'de ikamet ettirildi ve burada yaptığı ilk hutbede Abbâsî hanedanının şerefine vurgu yaptı, Sultan Baybars'a dua etti. Ayrıca ona hil'at ve tâc giydirerek "Kasîmü Emîri'l-Mü'minîn" unvanını tevcih etti ve Memlûk Devleti sınırları içerisindeki tüm topraklarda, ayrıca fethedilecek bölgelerde sultan olarak tayin etti.

Halife el-Müstansır-Billah, Abbâsî atalarının yurdu olan Bağdat'ı yeniden ele geçirmek amacıyla Baybars'tan idarî ve askerî destek aldı ve bu hedef doğrultusunda yola çıktı. Baybars, halifeye Dımaşk'a kadar eşlik etti; ardından Musul, Sincar ve el-Cezîre emirlerinin oğullarıyla birlikte onu Irak'a gönderdi ve kendisi Mısır'a geri döndü. Halife Âne'ye ulaştığında, burada Halep Emiri tarafından "Hâkim Biemrillâh" unvanıyla halife ilan edilen Ebü'l-Abbas Ahmed Müstansır'a biat ederek yoluna devam etti.

Irak'a vardıklarında, bölgede bulunan Moğol komutan Karabuga gelişmelerden haberdar oldu ve derhal harekete geçti. Hit bölgesinde gerçekleşen

savaşta halifenin ordusunu mağlup etti. El-Müstansır-Billah bu çatışmada hayatını kaybetti (1262). Bunun üzerine Hâkim Biemrillâh yeni halife olarak tanındı Yiğit, 2006). İbn Kesir'in "Halife Müstansır'ın işler yoluna girinceye kadar Şam'da kalması daha isabetli olurdu." ifadesi, onun halifenin vefatına ne derece üzüldüğünü ve bu vefatın bir hata sonucu meydana geldiğini düşündüğünü göstermektedir. Halife el-Müstansır-Billah, hayatını kaybettiğinde sadece beş ay yirmi gün halifelik makamında kalmış ve böylece Abbâsîler arasında en kısa süreyle halifelik yapan kişi olarak tarihe geçmiştir.

Müstansır'ın ölümünün ardından Ebü'l-Abbas Ahmed halife ilan edilmiştir. Kendisi, daha önce Halife Müstansır ile birlikte Moğollara karşı yapılan mücadeleye katılmış ve bu çatışmadan sağ kurtulmuştur. Yeni halife, Kal'atü'l-Cebel'e binek üzerinde gelerek Sultan Baybars, emîrler ve önde gelen devlet erkânı huzurunda nesebinin tespit edilmesinin ardından biat almıştır. Ardından halife adına hutbe okunması ve sikke bastırılması için Memlûk topraklarının tamamına fermanlar gönderilmiştir.

Dönemin önemli tarihçilerinden Ebû Şâme, şöyle der: "Bu sene muharrem ayının on altısında, cuma günü, Dımaşk Camii'nde ve diğer camilerde Halife Hâkim Biemrillâh adına hutbe okundu. Bu, Abbâsîlerin otuz dokuzuncu halifesiydi."

1262 yılı, Moğolların İslâm topraklarına yönelik saldırılarını sürdürdüğü ve bu saldırıların bölgesel siyasi dengeleri ciddi biçimde sarstığı bir dönem olmuştur. Bu yıl içerisinde pek çok Moğol heyeti Memlûk Devleti'ne sığınmıştır. Aynı yıl Hülâgû, Musul üzerine 10.000 kişilik bir ordu sevk etmiş, şehri yöneten el-Melik Sâlih İsmâil b. Lü'lü ve oğlu Alâeddîn'i öldürmüştür. Şehre emân verilmesine rağmen Moğollar verdikleri sözleri tutmamış; dokuz gün boyunca halkı kılıçtan geçirerek Musul'u büyük ölçüde tahrip etmiş, surları ve yapıları tamamen yıkmışlardır.

Musul'un yardımına giden Seyfeddin et-Türkî ise Moğollar tarafından mağlup edilmiştir. Her ne kadar Baybars'a karşı isyan etmiş olsa da, Seyfeddin et-Türkî ve beraberindekiler Mısır'a sığındıklarında Baybars tarafından affedilmiş, hatta çeşitli ihsanlarla taltif edilmiştir.

Yine 1262 yılında Baybars, Kerek üzerine sefer düzenlemiş ve bölgenin hâkimi Melik Muğîs Ömerî'yi yakalayarak Mısır'a göndermiştir. Melik Muğîs'in, Moğolları yeniden Şam'ı ele geçirmeye teşvik ettiği ve bu amaçla Moğol liderlerine mektuplar gönderdiği ortaya çıkınca, onun hakkında ölüm fetvası verilmiştir. Söz konusu mektuplarda Moğollar, Kerek'teki varlıklarının sürdürülmesini ve ileride 20.000 kişilik bir kuvvetle Mısır'a taarruz edeceklerini

belirtmişlerdir. Baybars, bu mektupları ümeraya ve İbn Hallikân'a göstermiş, ardından Melik Muğîs'in öldürülmesini sağlamak için gerekli fetvayı almıştır.

Baybars, Kerek'i ele geçirdikten sonra büyük bir gösterişle şehre girmiştir. Bu gelişmeler, hem Baybars'ın otoritesini pekiştirmiş hem de Memlûklerin bölgedeki Moğol tehdidine karşı koyma kapasitesini ortaya koymuştur (İbn Kesîr, 1994, ss. 409-416).

1265 yılında Sultan Baybars'a, Moğolların yeniden el-Bire (Birecik) bölgesine saldırdıkları haberi ulaştı. Moğol kuvvetleri, el-Bire Kalesi'ni kuşatarak kaleyi ele geçirmek amacıyla mancınıklar kurmuşlardı. Bu gelişme üzerine Baybars, "Mevt" lakabıyla bilinen Emir İzzeddîn İfân'ı bir öncü birlikle el-Bire'ye gönderdi. Ardından kendisi de ana orduyla birlikte harekete geçti.

Baybars, Gazze'ye ulaştığında, Moğolların Memlûk ordusunun yaklaştığını haber aldıkları, bunun üzerine geride ikmal malzemelerini ve ağırlıklarını bırakarak bölgeden çekildikleri bilgisini edindi. Bu başarı üzerine ordusuna büyük bir ziyafet verdi. Baybars, askeri operasyonların ardından el-Bire Kalesi'nin kuşatma sırasında tahrip edilen kısımlarını onarttı; Mısır ve Şam'dan getirttiği savaş aletlerini kaleye yerleştirdi. Ayrıca kalenin uzun vadeli savunma ihtiyacını karşılamak üzere on yıllık erzak ve mühimmat takviyesinde bulundu.

Sultan Baybars, bazı emirler ile Hama Meliki'ne, Moğolların mancınıklarla kaleye fırlattıkları ve kale hendeğini doldurmak için kullandıkları taşların temizlenmesi süresince el-Bire'de kalmaları emrini verdi (Sürur, 1938, ss. 100-102)

Alınan bu kapsamlı tedbirlerin ardından el-Bire'de güvenlik yeniden sağlandı. Bölgedeki korku ve güvensizlik ortamı sona erdi; halk yavaş yavaş şehre dönmeye ve yerleşmeye başladı. Bölge, istikrara ve sükûnete kavuştu (İbn Kesîr, 1994, s. 424)

1265 yılında Hülâgû'nun ölümünün ardından yerine oğlu Abaka geçti. Bu dönemde Sultan Baybars, Irak topraklarını yeniden ele geçirmeyi arzulamışsa da, ordunun askerî birliklerinin kendi beldelerine dağılmış olması nedeniyle bu niyetini gerçekleştiremedi.

Baybars, Ermenilerin elinde bulunan Sis şehrini fethetmek amacıyla sefere çıktı. Şehir ele geçirildi; Ermeni Meliki'nin oğlu esir alındı, kardeşi öldürüldü, halk kılıçtan geçirildi ve mallar ganimet olarak orduya dağıtıldı. Böylece, Müslüman halka yapılan zulmün intikamı alınmış oldu. Zira Hülâgû döneminde Sis halkı, Müslümanlara büyük zarar vermiş; kadınlar ve çocuklar esir edilmişti.

Aynı dönemde Sisli güçler, Müslüman köylere yönelik saldırılar gerçekleştirmişti.

Sis Meliki, oğlunun serbest bırakılması için fidye teklif ettiyse de Baybars bu teklifi kabul etmedi. Bunun yerine, Melik'in oğlunu, Moğolların elinde esir bulunan Sungur el-Aşkar karşılığında serbest bırakacağını ifade etti.

Baybars, "Senin oğlunu, Tatarların yanında esir bulunan Sungur el-Aşkar'ın salıverilmesi karşılığında serbest bırakırız; başka da bir fidye kabul etmeyiz." dedi. Bunun üzerine Sis Meliki, İlhanlı Hükümdarı Abaka'ya başvurarak bu teklifi kabul ettirmeyi başardı. Sungur el-Aşkar'ın Kahire'ye ulaşmasının hemen ardından, Sis Meliki'nin oğlu serbest bırakıldı.

Baybars, ardından Haçlıların elinde bulunan Sifd (Safed) şehrini ele geçirdi ve şehrin surları ile kalesinin onarılmasını emretti. Bu sırada civardaki düşman güçler olan Moğollara, Haçlılara ve Ermeni Krallığı'na siyasi bir mesaj vermek amacıyla, kale duvarlarına şu ayetin yazılmasını emretti:

"Andolsun ki, Tevrat'tan sonra Zebur'da da 'Yeryüzüne ancak salih kullarım varis olacaktır' diye yazmıştık." (Kuran, el-Enbiyâ, 21/105)

"İşte bunlar, Allah'tan yana olanlardır. İyi bilin ki, kurtuluşa erecek olanlar, Allah'tan yana olanlardır" (Kur'an, el-Mücâdele, 58:22). Bu ayet aracılığıyla, kendilerinin haklı ve salihlerin safında yer aldıkları; karşılarındaki güçlerin ise bâtılın ve kötülüğün temsilcileri olduğu mesajı verilmekteydi. Böylece, eninde sonunda iyilerin yeryüzüne hâkim olacağı fikri açıkça ilan edilmekte ya da ima edilmekteydi.

Abaka, İlhanlı hükümdarı olduktan sonra saltanatını büyük ölçüde pekiştirdi. Vezir olarak Nasîrüddîn et-Tûsî'nin görevde kalmasını uygun gördü. Anadolu'da ise Pervâne'yi naip olarak atadı. Ancak Pervâne, bir naipten ziyade bir hükümdar gibi hareket etmeye başladı. Öyle ki, Sultan Alâeddin'i öldürterek yerine oğlu Gıyâseddin'i tahta çıkartacak kadar nüfuz sahibi oldu.

1267 yılında Abaka, Memlûk Sultanı Baybars'a elçiler gönderdi. Bu elçiler, Abaka'nın şu mesajını iletiler:

"Sen, Sivas'ta satılmış bir kölesin. Yeryüzünün hükümdarına nasıl karşı gelebilirsin? Şunu bilesin ki, göğе çıkırsan yahut yerin dibine insan bile benden kurtulamayacaksın. Benimle barış yapmak için çaba göster!"

Bu mesaja karşılık olarak Baybars şöyle yanıt verdi:

"Ona bildirin ki; halifeden aldığı arazileri ve diğer İslâm topraklarını elinden alıncaya dek hep peşinde olacağım ve onu sürekli takip edeceğim!"

Moğol elçilerinin bu küstah mesajı, Abaka'nın 1266'da Mengü Timur'u mağlup etmesi, devlet düzenini tesis etmesi ve Anadolu'daki yönetimi yeniden şekillendirmesinden aldığı güçle, Baybars'a karşı küçümseyici ve itaat talep eden bir üslupla yazıldığını göstermektedir. Baybars ise buna karşılık, İslâm topraklarında daima karşısında olacağını bildiren kararlı bir mesaj göndererek tavrını belirtmiştir.

1272 yılında Memlûk Sultanı Baybars, Memlûk ve İlhanlı Devleti arasındaki sınır hattı olan Fırat Nehri civarına geldi. Daha önce bazı Moğol birliklerinin nehrin karşı kıyısında konuşlandığına dair haberler almıştı. Bu bilgi üzerine Baybars, ordusuyla birlikte nehre girerek karşı yakaya geçti. Fırat Nehri'ni geçen ilk isimler Emir Seyfeddin Kalavun ve Bedreddin Beyserî oldu. Bu birlik, karşı kıyıda bulunan Moğol müfrezesini mağlup ederek birçok düşman askerini etkisiz hâle getirdi.

Baybars, El-Bîre'ye dönerken güzergâhı üzerindeki Moğollar, onun gelişini haber aldıklarında tüm mallarını, eşyalarını ve ağırlıklarını geride bırakarak bölgeden çekildiler. Bu yıl da Müslümanlar, Moğollar'a karşı bir dizi saldırı gerçekleştirdi. Yapılan bu akınlar ve Moğol topraklarına yönelik baskınlar, İlhanlıların eski gücünü kaybettiğini, buna karşılık Memlûklerin siyasi ve askerî açıdan yükselişe geçtiğini göstermekteydi. Müslümanlar, talihin artık kendi lehlerine döndüğünü hissetmeye başlamışlardı. Bu hissiyat, dönemin Memlûk şiirlerine de yansdı.

Baybars'ın Fırat'a askerleriyle birlikte cesurca dalışı, Kadı Şihâbüddîn Mahmûd el-Kâtîb'in şu şiirine konu olmuştur:

“Her nereye gidersen git, her şeye hükmeden Allah seni koruyacaktır.

Dilediğin hükmü ver; kader, senin muradına uygun olacaktır.

Senin temellerini attığın din,

Artık düşmanların saldırılarına uğramayacaktır.

...Fırat'ın dalgaları seni taşıdı

Senden başka bir denizi kim görebilir?

Senden başkasını nehirler bile küçümser.

Yolları ve grupları ayırdın;

Baskıncı askerlerinle hücum ettin. Karşında, denizlerdeki ve nehirlerdeki dağlar dahi duramadı.”

Bir diğ er şair ise bu hadise üzerine şu dizeleri kaleme almıştır:

“Melikü’z-Z hir bizim sultanımızdır.

Mallarımız ve ailelerimizle ona feda oluruz.

Moğollara karşı yanan kalbinin hararetini,

Söndürmek için sulara atıldı.”

Bu şiirlerden de anlaşılacağı üzere, Baybars’ın Moğollar  zerine gerçekleştirdiğı akınlar, halkı ve şairleri tarafından büyük bir coşku ve takdirle karşılanmıştır. Bu edeb  ifadeler, dönemin sosyo-politik atmosferini ve Meml k sultanına duyulan sadakati açıkça yansıtılmaktadır.

Baybars, Moğollarla mücadele içinde bulunduğı bu dönemde, kendi em rlerinden ihanet içinde olanlara karşı son derece sert yaptırımlar uygulamıştır. 1274 yılında Kaçkar el-Hamev nin de aralarında bulunduğı 13 em rin Moğollarla yazışma h linde olduğı tespit edilmiştir. Bu em rler, Moğolların ülkeye saldırması durumunda, onlarla iş birliğı yaparak sultana karşı savaşacaklarını bildiren bir mektup göndermişlerdir. Baybars’ın eline geçen bu mektup üzerine, adı geçen tüm em rler idam edilmiştir.

1275 yılında Moğollar, El-B re’ye 30.000 kişilik büyük bir orduyla saldırı düzenlediler. Bu ordunun yarısı Moğollardan, diğ er yarısı ise Anadolu Selçukluları, Musul ve Mardin askerleri ile bazı Kürt birliklerinden oluşmaktaydı. Ordunun komutanı Perv ne idi. El-B re’ye karşı mancınıklar kuruldu. Ancak gece karanlığında kaleden çıkan Meml k askerleri, bu mancınıkları ateşe verdi, Moğol askerlerinin birçok eşyasını yağmaladı ve güvenli bir şekilde kaleye geri döndüler. Bu başarısızlık  zerine Moğol ordusu büyük bir öfke içinde geri çekildi.

Bu gelişmeler  zerine Baybars, 600.000 dinar harcayarak yeni bir ordu hazırladı. Ancak Moğolların geri çekildiğini öğrenince, yönünü Dımaşk’a çevirdi. Perv ne ise bu hezimet karşısında Baybars’a yaklaşma çabasına girdi. Etrafındaki em rlerle birlikte Abaka’ya karşı savaşmak üzere Baybars’a bağılılık yemini ettiler. Perv ne, Baybars’tan asker desteğı talep etti ve Rum tahtında III. Gıy seddin Keyhusrev’i bırakması karşılığında Abaka’ya karşı yardım edeceğini bildirdi ( bn Kes r, 1994, ss. 426-453; Sevim, 2022).

G   dengelerinin Meml kler lehine kaymasıyla birlikte,  lhanlılar Meml klerle daha iyi ilişkiler kurmaya yöneldi. 1276 yılında Baybars, oğlu Melik Sa d’i evlendirdiğinde yapılan büyük düğüne Moğol ve Haçlı elçileri de

katıldı. Elçilere görkemli hil'atlar giydirildi. Bu olay, Moğolların Memlûkler karşısında küçümseyici tutumlarını terk etmeye başladıklarını göstermektedir.

Aynı yıl Baybars, Anadolu seferine çıktı. Mısır'dan hareket eden Memlûk ordusu Şam ve Halep güzergâhından ilerleyerek Anadolu'ya girdi. Halep'te bulunduğu sırada Halep Naibi'ne Fırat Nehri kıyısındaki fenerlerin korunmasını ve bölgeye nöbetçiler yerleştirilmesini emretti. Bu tedbirin amacı, Moğol topraklarından gelebilecek gece baskınlarına karşı önceden haberdar olabilmektir.

Memlûk ordusu Anadolu'ya ilerlediği güzergâh boyunca karşılaştığı Moğol birliklerini bertaraf etti. Sungur el-Aşkar komutasındaki birlikler, bu hatta karşılarına çıkan 3.000 kişilik Moğol gücünü mağlup etti. Ardından Elbistan Ovası'na ulaşıldı. Burada konuşlanmış 10.000 kişilik Moğol ordusu, Anadolu askerlerine güvenmedikleri gerekçesiyle onları saf dışı bırakmıştı. İki taraf arasında şiddetli bir çatışma başladı. Savaş sırasında sultanın bayrak direği kırıldı; Baybars'ın sol cenaha yüklenmesi sağ cenahı zayıflattı. Memlûklerin sağ kanadı zor duruma düştü. Baybars bu duruma müdahale ederek sağ cenaha destek verdi. Ardından sol cenah zayıflayınca orayı da takviye etti. Çatışmalar öyle şiddetliydi ki Moğol süvarileri atlarından inmek zorunda kaldılar. Moğol kuvvetleri çembere alındı ve büyük kayıplar verdiler. Memlûk tarafında da birçok asker şehit oldu. Ölenler arasında Emir Ziyâeddin b. Hâtir, Seyfeddin Kaymaz, Seyfeddin Benco el-Caşnigir ve İzzeddin Aybek es-Sakâfî bulunmaktaydı.

Memlûk askerlerinin azimle savaşıması zaferi beraberinde getirdi. Moğol ve Anadolu Selçuklu birliklerinden birçok kişi esir alındı. Pervâne ise Kayseri'ye kaçtı. Elbistan, Moğollar tarafından boşaltıldı. Baybars, şehre girerek hutbe irat etti ve Cuma namazı kıldı. Bu zafer, İslâm dünyasında büyük sevinçle karşılandı; sevinç davulları çalındı. Abaka, savaş alanını incelediğinde ölenlerin çoğunun Moğol askerleri olduğunu görünce Pervâne'ye duyduğu öfke arttı. Bu öfkeyle Kayseri ve Erzurum'da yaklaşık 500.000 kişiyi katletti.

Baybars, Elbistan'daki bu büyük zaferin ardından Antakya yolu üzerinden Şam'a döndü. Ancak burada hastalanarak vefat etti ve hazırlattığı türbeye defnedildi (Sürücü, 2019, s. 49). 1277 yılında onun ölümünün ardından, oğlu Nasîrüddin Ebü'l-Meâlî Muhammed Berekethân, "Saîd" lakabıyla tahta çıktı (İbn Kesîr, 1994, ss. 463-467; Yuvalı, 2000). Baybars, öyle güçlü bir devletin temellerini atmıştı ki ölümünden sonra bile Mısır'da, Seyfeddin Kalavun'a kadar süren siyasi boşluğa rağmen Memlûk Devleti güçlü bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Bu dönem de Şam Naibi Sungur el-Aşkar'ın bölgeye davet ettiği Moğol kuvvetleri, Memlûk ordusunun yaklaştığını öğrenince geri çekilmişlerdir.

1281 yılında iki devlet arasında yeniden bir savaş meydana gelmiş ve bu savaşın galibi yine Memlûkler olmuştur (Sürücü, 2019, s. 49)

Bu gelişmeler, Memlûklerin Moğollara kıyasla yükselen bir güç hâline geldiklerini göstermektedir.

4. BAYBARS DÖNEMİ MEMLÛKLER-ALTIN ORDA DEVLETİ ARASINDAKİ ASKERÎ VE SİYASÎ İLİŞKİLER

Cengiz Han, henüz hayattayken ülkesini baş hatunu Börte'den olan dört oğlu arasında paylaştırmıştır. Buna göre, büyük oğlu Cuci'ye İrtiş Nehri'nin batısında kalan topraklar tahsis edilmiştir. "Moğol atlarının tırnaklarının değdiği yerler" şeklinde tanımlanan bu bölge, Karadeniz'in kuzey kıyılarına kadar uzanmaktaydı. Ayrıca Cuci'ye, Harezm toprakları da otlak alanı olarak verilmiştir. Ancak Cuci, bu topraklar üzerinde tam anlamıyla bir egemenlik kuramadan ölmüştür. İrtiş Nehri'nin batısından Karadeniz'in kuzeyine kadar uzanan bu geniş coğrafya, "Deşt-i Kıpçak" olarak adlandırılmaktadır.

Deşt-i Kıpçak bölgesine yönelik ilk Moğol akınları, 1222 yılında bizzat Cengiz Han tarafından başlatılmıştır. Ögedey Han'ın tahta çıkmasının ardından, 1235 yılında batıya doğru yeni bir sefer düzenlenmiş ve bu sefer Batu komutasında gerçekleştirilmiştir. Bu sefer sonucunda Deşt-i Kıpçak, İdil Bulgarları bölgesi, Macaristan ve Polonya'ya kadar uzanan geniş bir alan Moğollar tarafından ele geçirilmiştir. Ryazan, Vladimir ve diğer bazı Rus knezlikleri işgal edilmiş, 1240 yılında ise Kiev fethedilmiştir. Bu ikinci büyük sefer sırasında Batu resmî olarak han ilan edilmiştir.

1256 yılında Batu'nun ölümü üzerine tahta Berke geçmiştir. Batu döneminde temelleri atılan Altın Orda Devleti, Berke döneminde siyasi olarak güçlenmiş, ancak İlhanlılar ile arasında çeşitli sorunlar baş göstermiştir. Bu ihtilaflardan biri, Azerbaycan toprakları üzerindeki egemenlik iddialarına dayanmaktadır. Bir diğer önemli sebep ise, 1256 yılında Büyük Han Mengü'nün ölümü sonrasında ortaya çıkan taht mücadelesidir. Bu mücadelede, Hülâgû'nun Kubilay'ı desteklemesine karşılık, Berke'nin Arık Böke'yi desteklemesi, İlhanlılar ile Altın Orda Devleti arasındaki ilişkilerin daha da gerilmesine neden olmuştur (Sürücü, 2019, ss. 13-17).

Memlûkler Devleti'nin kuruluşunun ardından, Deşt-i Kıpçak'tan soydaşları olan pek çok kişi Memlûkler Devleti'ne yönelmiştir. Bu durum, Deşt-i Kıpçak'ta hüküm süren Altın Orda Devleti ile Memlûkler arasında sıcak ilişkilerin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Her iki devletin İlhanlılarla olan ilişkilerinin gergin olması, aralarındaki kara yolunun İlhanlılar ve onların müttefiki Ermeniler

ve Haçlılar tarafından engellenmesi, ticaretin deniz yoluyla yürütülmesini zaruri hâle getirmiştir. Boğazların Bizans'ın denetiminde olması, hem Memlûkler hem de Altın Orda Devleti için Bizans ile iyi ilişkiler kurmayı zorunlu kılmıştır. Özellikle askerî bakımdan büyük önem taşıyan köle ticaretinin kara yoluyla yapılamaması, deniz ticaretinin stratejik değerini artırmıştır (Kanat, 2001, s. 33). Bu koşullar, Bizans, Altın Orda ve Memlûk Devletleri arasında deniz yoluyla ticaretin gelişmesine ve karşılıklı ilişkilerin güçlenmesine katkı sağlamıştır.

1262 yılında Memlûk Sultanı Baybars, Altın Orda hükümdarı Berke Han'a elçiler göndermiştir. Bu diplomatik temas, iki devlet arasında dostane ilişkilerin başlangıcını teşkil etmiştir. Kurulan bu ittifak neticesinde Berke Han'ın ismi, Mekke ve Medine'deki Cuma hutbelerinde anılmaya başlanmıştır. Böylece Altın Orda Devleti'nde İslâmiyet daha geniş bir alana yayılma imkânı bulmuştur. Hülâgû ve oğlu Abaka dönemlerinde ise Altın Orda-Memlûk ittifakına karşılık, İlhanlılar; Bizans, Küçük Ermeni Krallığı, Fransa Krallığı, Haçlılar ve Papalık ile iş birliği içerisine girmiştir (Yuvalı, 1998).

Yine 1262 yılında Berke Han, İlhanlı hükümdarı Hülâgû'ya elçiler göndererek, onun fethettiği yerlerden elde ettiği ganimetin, hükümrânlık teamüllerine uygun olarak kendisine gönderilmesini talep etmiştir. Ancak Hülâgû bu elçileri öldürmüş, bu da Berke'nin büyük tepkisine neden olmuştur. Bunun üzerine Berke, Baybars'a elçiler göndererek ittifak kurmak adına girişimlerde bulunmuştur. Yapılan değerlendirmeler, bu ittifakın kurulmasında her iki tarafın da karşılıklı iradesinin belirleyici olduğunu göstermektedir.

1262 yılında Altın Orda Hanı Berke'nin elçileri, Memlûk Sultanı Baybars'a ulaşarak şu mesajı iletiler:

“Benim İslâm'a olan bağlılığımı bilirsin. Hülâgû'nun Müslümanlara karşı işlediği zulümleri de görüyorsun. Sen Mısır'dan hareket edip belirli bir noktaya gel, ben de oraya geleceğim. El birliğiyle Hülâgû'nun kökünü kazıyıp onu bu topraklardan süreceğim, elinde bulundurduğu tüm İslâm beldelerini sana geri vereceğim.”

Baybars, bu teklifi olumlu karşıladı, Berke Han'a teşekkür ederek elçilerine hil'at giydirdi ve çeşitli ikramlarda bulundu. (İbn Kesîr, 1994, s. 410)

Baybars, bu süreçte Altın Orda ile İlhanlılar arasındaki ihtilafı derinleştirerek sıcak bir çatışma ortamına zemin hazırladı. Bu tutumuyla Moğol ordusunu kendi sınırlarından uzak tutmayı hedefliyordu (Özbek, 1988, s. 83). Öte yandan Berke de, Memlûkler ile İlhanlılar arasındaki çekişmeden faydalanma niyetindeydi (Hesamipour Khelejanı, 2013, s. 106)

1263 yılında İlhanlılar, Azerbaycan'a saldırarak Derbent'i sınır hattı ilan etmiş, bölgede faaliyet gösteren Altın Orda tüccarlarını öldürmüşlerdir. Bu gelişme iki devlet arasında doğrudan savaşa yol açmıştır. Berke Han, Hülâgû'ya karşı büyük bir zafer kazanmış ve İlhanlıların İslâm dünyası üzerindeki yıkıcı etkisini geçici de olsa durdurmuştur. Berke, savaş sonrasında şu ifadeleri kullanmıştır:

“Allah, Moğollar'ı Moğollar'ın kılıcıyla öldüren Hülâgû'yu utandırın.”

Bu dönemde bazı Moğol askerlerinin Memlûk topraklarına sığınması üzerine Baybars, bu askerleri kabul etmiş ve çeşitli emirlikler vererek onların Memlûk Devleti'ne bağlılıklarını pekiştirmiştir (Enver, 1992, ss. 23-33).

Aynı yıl içinde Berke Han'ın elçileri Baybars'a gelerek, Hülâgû'ya karşı kazanılan zaferi içeren sevinçli haberleri iletiler. Bu haberler hem sözlü olarak hem de yazılı mektuplarla bildirildi. Mektuplarda Hülâgû ve ailesinin başına gelen felaketler anlatılıyordu.

1265 yılında Hülâgû, sara hastalığı nedeniyle öldü ve yerine oğlu Abaka geçti. Moğol ileri gelenleri Abaka'nın etrafında toplandılar. Ancak Berke'nin Abaka üzerine başlattığı taarruz, bu birliği büyük ölçüde sarstı. Baybars, bu gelişmeyi memnuniyetle karşıladı. Irak topraklarını ele geçirmek istediye de askerî hazırlıkların yetersizliği nedeniyle bu arzusu gerçekleşmedi.

Aynı yıl içerisinde İlhanlılar ile Altın Orda arasında yeni bir çatışma meydana geldi. Kür Nehri kıyısında cereyan eden bu savaşta, taraflar nehrin doğal engel oluşturması sebebiyle uzun süre birbirlerini gözetlemekle yetindiler. Berke Han, Tiflis'e kadar ilerleyerek nehri geçip Abaka'ya saldırmayı planladı; ancak bu amacını gerçekleştirilmeden vefat etti.

1266 yılında Berke Han hayatını kaybetti. Müslüman olan Berke Han, âlim ve salih kimselere değer veren bir hükümdardı. Baybars ile yakın ilişkiler içerisindeydi; ona sıkça elçiler gönderir ve karşılıklı hediyeler sunarlardı. Berke'nin vefatının ardından yerine Mengü Timur geçti. Kısa süre sonra Abaka, Mengü Timur'a karşı zafer kazandı ve önemli miktarda ganimet elde etti. Ancak Hülâgû ile Berke arasında başlayan mücadele, oğulları döneminde de devam etti.

1270 yılında Mengü Timur, önceki yenilgisinin intikamını almayı başardı. Baybars, Mengü Timur ile iyi ilişkiler kurdu. Bu ilişkiler karşılıklı hediyeleşmelerle pekiştirildi. 1272 yılında Baybars, Fırat kıyısına düzenlediği seferin ardından Mısır'a döndüğünde, Mengü Timur'a hediyeler göndererek diplomatik bağları sürdürdü (İbn Kesîr, 1994, ss. 421-423).

SONUÇ

13.yüzyılda Moğolların İslâm topraklarına yönelik saldırıları, köklü bir medeniyet birikimine sahip olmayan bu topluluğun, işgal anlayışını büyük ölçüde yağma ve kitlesel kıyım temeline dayandırması sebebiyle İslâm dünyasında derin bir travmaya yol açmıştır. Hârizmşahlar Devleti'nin yıkılmasıyla genişleyen Moğol istilası, 1258 yılında Abbâsî hilâfетinin merkezi olan Bağdat'ın ele geçirilmesiyle zirve noktasına ulaşmıştır. Bağdat örneğinde olduğu gibi, pek çok İslâm beldesinde Moğollar, yüzyıllar boyunca inşa edilmiş ilmî, kültürel ve mimarî mirası büyük ölçüde tahrip etmişlerdir.

Bu yıkıcı sürecin yaşandığı dönemde, Memlûkler Devleti'nin sultanı Seyfeddin Kutuz'un liderliğinde başlatılan direniş hareketi, Moğollara karşı bir varlık mücadelesine dönüşmüştür. Sultan Baybars döneminde ise bu mücadele savunma hattını aşarak taarruz niteliği kazanmış, Memlûkler askerî ve siyasi anlamda Moğolları tehdit edebilecek düzeyde güçlü bir aktör hâline gelmiştir.

Tarih, çoğu zaman kritik dönemlerde inisiyatif alabilen liderleri ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda Sultan Baybars, Moğollara karşı yürüttüğü kararlı ve stratejik mücadeleyle İslâm tarihine damga vuran bir figür olarak öne çıkmıştır. Baybars, askerî harekâtlarının merkezini, başkent Kahire yerine genellikle sınır hattında yer alan Dımaşk (Şam) bölgesine taşıyarak aktif savunma stratejisi geliştirmiştir. Sultanlığının ilk yıllarında savunmaya dayalı bir siyaset izleyen Baybars'ın, zamanla daha agresif ve taarruz odaklı bir stratejiye yöneldiği görülmektedir. Bu yeni strateji, Fırat Nehri'ni aşarak İlhanlı topraklarına düzenlenen seferlerle somutlaşmış, özellikle Anadolu'ya yönelik akınlar bu politikanın zirve noktası olmuştur.

Sultan Baybars, döneminin en büyük tehditleri olan Moğollar ve Haçlılara karşı çeşitli cephelerde mücadele etmiş; kazandığı birçok askerî zaferle rakiplerini etkisiz hâle getirmeyi başarmıştır. Bununla birlikte, devlet teşkilatını yeniden yapılandırma konusunda da önemli reformlar gerçekleştirmiştir. Dış politikada ise Altın Orda Hanlığı ile kurduğu ittifak, özellikle Berke Han ve Mengü Timur dönemlerinde karşılıklı elçi gönderimleri ve hediyeleşmeler yoluyla pekiştirilmiştir. Aynı şekilde, Bizans ile tesis edilen yapıcı ilişkiler de Memlûklerin diplomatik etki alanını genişletmiştir. Bu adımlar, İlhanlıların siyasal tecrit edilmesini sağlayan stratejik başarılar olarak değerlendirilebilir.

1260–1277 yılları arasında tahtta kalan Sultan Baybars, İlhanlı hükümdarları Hülâgû ve Abaka Han ile giriştiği mücadelelerden zaferle çıkmayı başarmıştır. Bu dönemde özellikle Altın Orda Devleti ile kurulan ilişkiler, İslâm dünyasının kuzeyindeki Türk-Moğol unsurlarının Memlûkler etrafında toplanmasına vesile

olmuştur. Ayrıca Baybars, Moğol istilaları sırasında ortadan kaldırılan Abbâsî hilafetini Kahire’de yeniden ihya etmiş, bu sayede hem İslâm dünyasının siyasî meşruiyetini merkezîleştirmiş hem de ümmet bilincini yeniden canlandırmayı amaçlamıştır. Bu adım, onun liderliğini yalnızca askerî değil, aynı zamanda ideolojik ve dinî boyutuyla da pekiştirmiştir.

Genel bir değerlendirme yapıldığında, Sultan Baybars’ın, Hz. Peygamber’den sonra İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı en büyük krizlerden birinde, Müslümanları toparlayarak istikrarlı bir liderlik sergilediği görülmektedir. Kendini İslâm toplumunun hâmisî olarak konumlandıran Baybars, hem askerî hem de diplomatik düzlemde, İslâm coğrafyasını Moğol tehdidine karşı koruyan ve temsil eden önemli bir şahsiyet olarak tarih sahnesinde yerini almıştır.

TEŞEKKÜR

Bu zorlu süreçte her daim yanımda olan sevgili eşime ve destekleriyle bana güç veren aileme sonsuz teşekkürlerimi sunar ve minnettarlığımı ifade etmek isterim.

KAYNAKÇA

- Açıl, C. (2019). Memlûklerin Kuruluş Sürecinde Memlûk-Moğol Mücadelesi [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı.
- Ali, H. (2022). Moğolları Durduran Savaş: Aynicâlût Savaşı. Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi, 6(2), Article 2. <https://doi.org/10.52115/apjir.1146832>
- Baybars, el M. (1998). Zübdetü'l-Fikre fi Tarihi'l-Hicre. eş-Şirketü'l-Müttahide li't-Tıbaa. <https://www.irsad.com.tr/urun/zubdetul-fikre-fi-tarihil-hicre-zbd-lfkr-fy-trykh-lhjr-2>
- Bostan, İ. (1992). Ba'lebek. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 5, ss. 9-11). TDV Yayınları.
- Bozkurt, N. (2003). Mancınık. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 27, ss. 564-567). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mancinik>
- Çalık, G. (2008). Sultan Baybars ve Haçlılarla Mücadelesi [Master Tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Ve Sanatları Ana Bilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı.
- Durmaz, A. (2013). Memlûk Sultanı El-Melikü'z-Zahir Rükneddin Baybars Ve Kilikya Ermenileri [Yüksek Lisans Tezi]. Karabük Üniversitesi.
- el-Meğlûs, S. A. (2013). Âtlas Tarihu'l-'eşr el-Memlûkî (1. bs). Mektebetü'l-'ebikan.
- Enver, K. (1992). Berke Han. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 5, ss. 506-507). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/berke-han>
- Güler, M. S. (2018). Moğol İstilâsı ve Aynicâlût Savaşı [Yüksek Lisans]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hesamipour Khelejani, A. (2013). İlhanlılar ile Altın Orda Devleti'nin Siyasi ve Sosyal İlişkileri [Doktora Tezi]. T.C. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı.
- İbn Haldun. (t.y.). El-İber. Beytü'l Efkâr el-Devliye.
- İbn Kesîr. (1994). El-Bidaye ve'n-Nihaye, Büyük İslâm Tarihi (M. Keskin, Çev.; C. 13). Çağrı Yayınları.
- İbni Tagrıberdi. (2013). En- Nûcumû'z Zahire (Parlayan Yıldızlar) (A. Batur, Çev.). Selenge Yayınları.
- Kanat, C. (2001). Baybars Zamanında Memlûk-İlhanlı Münasebetleri (1260-1277). Tarih İncelemeleri Dergisi, 16(1), Article 1. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/egetid/issue/5043/68738>

- Kopraran, K. Y. (1992). Baybars I. İnde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 5, ss. 221-223). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/baybars-i>
- Makrizi. (1997). Es-Sülûk (1. bs, C. 1). Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Özaydın, A. (1991). Aynîcâlût Savaşı. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aynicalut-savasi?ysclid=lc11ujgv1f773982388>
- Özbek, S. (1988). El-Melikü'z- Zâhir Rükne'd-din Baybars el-Bundukdârî Hayatı ve Faaliyetleri [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özcan, A. (1992). Baltacı. İnde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 5, ss. 34-35). TDV Yayınları.
- Sevim, A. (2022). Keyhusrev III. İnde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 25, ss. 350-351). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/keyhusrev-iii?ysclid=1j1o2ydyrq404407721>
- Sürur, M. C. (1938). Ez-Zahir Baybars ve Hezaretu Mısır fî 'esrihi. Mektebetü Darü'l-Kütübü'l- Mısıriye.
- Sürücü, M. (2019). Altın Orda Devleti'nin İlhanlılar ve Memlûklerle Dinî Münasebetleri [Yüksek Lisans Tezi]. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı.
- Tomar, C. (2004). El-Melikü'n-Nâsir, Yûsuf. İnde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 29, ss. 78-79). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-melikun-nasir-yusuf?ysclid=liue73a1pi312165628>
- Yıldız, H. D. (1986). Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (K. Seyithanoğlu, Ed.; C. 6). Çağ Yayınları.
- Yiğit, İ. (2002). Kutuz. İnde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 26, ss. 500-501). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kutuz?ysclid=lc6d7mnf3o155381565>
- Yiğit, İ. (2006). Müstansır-Billâh, Ahmed b. Muhammed. İnde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 32, s. 119). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustansir-billah-ahmed-b-muhammed>
- Yuvalı, A. (1998). Hülâgû. İnde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 18, ss. 473-475). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hulagu?ysclid=lc6j1xs05b661799320>
- Yuvalı, A. (2000). İlhanlılar. İnde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 22, ss. 102-105). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilhanlilar>



Kur'ân Işığında Arap Edebiyatında Belâgat Sanatları: Teşbih, İstiare, Kinaye ve Mecaz

Cemal Sandıkcı¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
ORCID: 0000-0001-5767-1161

Giriş

İnsanlık tarihi kadar eski olan söz söyleme sanatı, yalnızca bilgi aktarmakla yetinmemiş, aynı zamanda hisleri uyandırmak, düşünceleri şekillendirmek ve toplumları etkilemek amacıyla da gelişmiştir. Bu yolculukta, sözün güzelliği ve etkileyciliği, sadece içeriğe değil, onu nasıl sunduğumuza da bağlı olmuştur. İşte bu noktada fesahat, belâgat ve üslûp kavramları devreye ortaya çıkar, sözün hem akla hem kalbe hitap etmesini sağlayan temel unsurları oluşturur.

Fesahat, dilin açıklık, düzgünlük ve sadelik içinde kullanılmasıdır. Bir ifadenin fesahatli olması, onun kolayca anlaşılır, açık ve dil bilgisi kurallarına uygun olmasını zorunlu kılar. Fesahat hem kelime hem de cümle düzeyinde, düşüncenin açık bir şekilde aktarılmasını sağlar.

Belâgat ise fesahat sınırlarını aşarak, söze güç, etki ve zarafet katar. Bir düşüncenin ya da duygunun en etkili şekilde ifade edilmesi sanatı olan belâgat, dinleyicinin veya okuyucunun zihninde derin izler bırakmayı amaçlar. Güzel söz söylemenin ve yazmanın inceliklerini ihtiva eder; zaman zaman mecazlarla, teşbihlerle, sanatlı anlatımlarla zenginleşir.

Öte yandan, üslûp, bir yazarın veya konuşmacının kendine özgü anlatım biçimini ifade eder. Üslûp; kelime seçiminden cümle yapısına, tonlamadan duygusal derinliğe kadar pek çok unsurun bir araya gelmesiyle oluşur. Aynı düşüncüyü onlarca farklı şekilde dile getirmek mümkündür; işte üslûp, bu çeşitliliğin ve bireysel anlatımın adıdır.

Bu bölümde, fesahatin açıklık ve sadelik ilkesinden başlayarak, belâgatın etkileyici dil dünyasına ve üslûbun kişisel imza değerine kadar uzanan bu üç kavramı derinlemesine ele alacağız. Amacımız, sözün nasıl daha etkili, anlaşılır ve estetik bir biçimde kullanılabileceğini tespit etmek; okuyucuyu hem düşünsel hem sanatsal açıdan dilin inceliklerine yaklaştırmaktır.

1-Fesâhat

Arap dilinde fesahat, sözün açıklık, düzgünlük ve kolay anlaşılır olması anlamına gelir (Güzel, Korkmaz, & Banguoğlu, 200, 136). Terim olarak fesahat; bir ifadenin garip ve alışılmadık kelimelerden uzak olması, anlamın açık ve düzgün bir şekilde sunulmasıdır. Fesahat, kelime, cümle ve söz bütününde açıklık ve güzellik şartlarını içerir (Yazıcıoğlu, 2010, s. 28).

Kelime fesahati, bir kelimenin doğru ve yerinde kullanılmasını; cümle fesahati, ifadedeki kelimeler arasında anlam karışıklığı bulunmamasını; sözün genel fesahati ise anlatımın baştan sona açık, akıcı ve anlamlı olmasını ifade eder (Karahana, 2005, s. 57).

Kur'ân-ı Kerîm, Arap dilinde fesahat ve belâgatın en yüksek örneklerinden biri kabul edilmektedir. Kur'an'ın birçok ayetinde açık, kısa ve etkileyici bir dil kullanılarak fesahat örneği sergilenmiştir. Örneğin, Rahman Suresi'nde şöyle buyrulur:

“Rahman. Kur'an'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyanı öğretti.” (Kur'an, 55:1-4).

Bu ayetlerde açık ve kısa ifadelerle önemli hakikatler anlatılmıştır. Cümlelerin yapısı sade ve güçlüdür, bu da Kur'an'daki fesahatin belirgin bir örneğidir. Yûsûf sûresinde ise şöyle buyrulur:

“Allah, onların koruyucusudur. O, merhametlilerin en merhametlisidir.” (Kur'an, 12:64).

Burada da Allah'ın koruyuculuğu ve merhameti son derece açık ve etkili bir anlatımla ifade edilmiştir.

Şuara Suresi'nde Kur'an'ın dili hakkında doğrudan şöyle belirtilir:

“Şüphesiz bu Kur'an, âlemlerin Rabbinden indirilmiştir. Onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine indirdi. Apaçık bir Arapça dille.” (Kur'an, 26:192-195).

Bu ayetler Kur'an'ın açık bir dil ile indirildiğini vurgulamakta, dolayısıyla onun fesahat yönüne dikkat çekmektedir.

İnsanlar arasındaki iletişim, yalnızca bilgi alışverişi değil, aynı zamanda düşünce ve duyguların etkili bir şekilde aktarımıdır. Bu süreçte dilin açıklığı ve düzgünlüğü büyük önem taşır. Arap edebiyatında doğup gelişen "fesahat" kavramı, sözün açık, düzgün ve kolay anlaşılır bir şekilde ifade edilmesini esas alır. Fesahat, hem kelimelerin seçimi hem de cümlelerin kuruluşunda gözetilmesi gereken temel bir nitelik olarak kabul edilir (Güzel, Korkmaz, & Banguoğlu, 2001, s. 135-140).

Fesahat, üç temel düzeyde değerlendirilir: kelime fesahati, cümle fesahati ve söz bütününde fesahat. Kelime fesahati, kullanılan kelimenin anlam bakımından doğru, ses bakımından kolay söylenebilir ve kullanım açısından örf ve uygun olmasını gerektirir. Cümle fesahati ise cümledeki kelimeler arasında anlam karışıklığına yol açabilecek bir yapının bulunmamasıyla ilgilidir. Sözün genel fesahati ise metnin bütününde anlam açıklığı ve üslup güzelliğinin korunmasıdır (Yazıcıoğlu, 2010, s. 25-35).

Fesahatin ihmal edildiği metinlerde, anlam belirsizliği, anlatım bozuklukları ve iletişim kopuklukları ortaya çıkabilir. Özellikle hitabet ve edebî eserlerde fesahat, sözün etkisini artıran temel unsurlardan biridir. Edebi sanatlar, mecazlar ve teşbihler kullanılırken bile fesahat ilkesine sadık kalınması, sözün estetik ve anlam bakımından güçlü olmasını sağlar (Karahan, 2005, s. 55-60).

Sonuç olarak, fesahat yalnızca bir anlatım niteliği değil, aynı zamanda etkili iletişimin ve başarılı edebî eserlerin vazgeçilmez bir şartıdır. Anlatımda açıklık, düzen ve sadelik sağlandığında hem bilgi aktarımı kolaylaşır hem de okuyucu veya dinleyici üzerinde daha derin bir etki bırakılır.

1. Kelimenin Fesahati

Belâgat ilminde kelimenin fesahati, kelimenin anlam bakımından açık, telaffuz bakımından kolay ve kullanım bakımından örfü uygun olması anlamına gelir (Yazıcıoğlu, 2010, s. 27). Bir kelimenin fesahatli (fasih) kabul edilebilmesi için şu üç temel özelliği taşıması gerekir:

Dil Zevkine ve Kullanıma Uygunluk: Kelime, halk arasında bilinen, kullanılan ve alışılmış olmalıdır. Çok garip veya anlaşılması güç kelimeler fesahatten uzak sayılır (Karahana, 2005, s. 56).

Telaffuz Kolaylığı: Kelimenin söylenmesi ve işitilmesi kolay olmalıdır. Ağır sessiz harflerin peş peşe geldiği kelimeler, söylenişte zorluk oluştursa fesahat özelliğini kaybeder (Güzel, Korkmaz, & Banguoğlu, 2001, s. 137).

Anlam Açıklığı: Kelimenin birden fazla yoruma açık olmaması, sabit ve net bir anlam taşıması gerekir. Çok anlamlılık (müteşâbihlik) veya kapalılık, kelimenin fesahatini bozar.

Örneğin Arapça’da telaffuzu zor olan “عَضْهُزْمَزْ” (adghazmaz) gibi kelimeler normal söz söyleyişinde kullanılmaz, çünkü bu kelimeler telaffuz ve anlam açısından fesahatli değildir.

Kur’ân-ı Kerîm’de ise kullanılan tüm kelimeler hem anlam hem de telaffuz bakımından en yüksek fesahat derecesine sahiptir. Kur’an’ın bu özelliği onun ilahi bir söz olduğunu gösteren delillerden biridir (Yazıcıoğlu, 2010, s. 30).

2. Cümlelerin Fesahati

Cümlelerin fesahati, bir cümlede kelimelerin birbiriyle uyum içinde ve anlam bakımından açık olması demektir (Karahana, 2005, s. 58).

Cümlede fesahat için şunlar aranır:

1-Gramer Kurallarına Uygunluk: Cümlede dil bilgisi hatası bulunmamalıdır.

2-Anlamda Tutarlılık: Cümlede anlam karışıklığı (iltibas) olmamalıdır.

3-Ahenk ve Uyum: Cümlede kelimeler arasında lafzi ve anlamca uyum bulunmalıdır.

Anlamı zorlaştıran gereksiz kelime kalabalıkları veya çelişkili ifadeler cümlelerin fesahatine zarar verir.

Kur'an'da her cümle, hem gramatik hem de anlam açısından son derece düzenlidir. Örneğin:

"Rahman. Kur'an'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyanı öğretti." (Kur'an, 55:1–4).

Bu kısa cümlelerde hem anlam hem de yapısal bütünlük içinde yüksek bir fesahat örneği sergilenmiştir.

3. Sözü (Beyan) Fesahati

Beyan fesahati, söz bütünü (metin, nutuk, şiir vb.) açık, etkili ve düzgün olmasıdır (Güzel, Korkmaz, & Banguoğlu, 2001, s. 138).

Bütün sözde fesahat, sadece tek bir kelimenin veya cümlenin değil, metnin genelinde anlam açıklığı ve güzelliğin korunmasıyla mümkündür.

Anlatılan konu, ifade biçimiyle uyumlu olmalıdır.

Gereksiz tekrarlar, anlamı bulanıklaştıran ifadeler bulunmamalıdır.

Duygu, düşünce ve bilgi açık bir şekilde yansıtılmalıdır.

Kur'an-ı Kerim'in tamamı, beyan fesahati bakımından bir zirve kabul edilir. Şuara Suresi'nde bu durum şöyle ifade edilir:

"Şüphesiz bu Kur'an, âlemlerin Rabbinden indirilmiştir. Onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine indirdi. Apaçık bir Arapça dille." (Kur'an, 26:192–195).

Burada Kur'an'ın açık bir dil ile indiği vurgulanarak beyan fesahati doğrudan dile getirilmiştir.

2-BELÂGAT

Belâgatın Sözlük Anlamı

Belâgat (Arapça: بلاغة), sözlükte "açık ve etkili bir şekilde ifade etme", "bir sözü dinleyen üzerinde güçlü bir etki oluşturacak biçimde söyleme" anlamına gelir (Yazıcıoğlu, 2010, s. 17).

Klasik Arapça kaynaklarda belâgat, bir sözün muhatabın ruhuna etkili biçimde ulaşmasını sağlayacak açıklık ve güzellikte olması şeklinde tanımlanır. Söz yalnızca doğru olmakla kalmamalı, aynı zamanda anlamı güçlü ve etkileyici bir biçimde aktarmalıdır (Karahana, 2005, s. 12).

Belâgatın Terim Anlamı

Terim olarak belâgat, bir düşüncenin, muhatabın psikolojik durumuna ve sosyal çevresine en uygun üslup ve ifadeyle aktarılması sanatıdır (Güzel, Korkmaz, & Banguoğlu, 2001, s. 133).

Belâgat ilmi, bir sözün güzelliğini üç ana unsur üzerinden inceler:

Fesahat: Sözün açıklık ve düzgünlük yönü,

Beyan: İfadenin farklı anlatım yollarıyla zenginleştirilmesi,

Bedî': Sözde estetik sanatların (mecaz, teşbih, istiare gibi) kullanılması.

Belâgat yalnızca doğru ve açık ifade etmek değil; aynı zamanda duyguları harekete geçirecek, dinleyiciyi veya okuyucuyu etkileyebilecek güçlü anlatım yöntemleri kullanmak demektir.

Özellikle Kur'ân-ı Kerîm, belâgatın hem teorik hem de pratik örneğini temsil eder (Yazıcıoğlu, 2010, s. 20).

Kelâmın Belâgatı

Belâgat ilminde, kelâmın belâgatı bir sözün, maksadı en açık, en etkili ve muhatabın hâline en uygun biçimde ifade edilmesi sanatıdır (Yazıcıoğlu, 2010, s. 42).

Başka bir ifadeyle kelâmın belâgatı, bir cümlede kullanılan ifadelerin hem anlam hem de biçim açısından güzelliği sağlamasıdır. Bu güzellik, sözün muhatabın aklına ve kalbine tesir edecek şekilde düzenlenmesini gerektirir (Karahana, 2005, s. 62).

Şartları

Kelâmın belâgatli (beliğ) olabilmesi için üç temel şart aranır (Güzel, Korkmaz, & Banguoğlu, 2001, s. 141):

Fesahat:

Sözün kelime, cümle ve bütün yapı bakımından açık, düzgün ve akıcı olması gerekir. Anlamı karışık veya söyleniş zor ifadeler fesahati bozar ve dolayısıyla belâgatı da zayıflatır.

Maksada Uygunluk:

Söylenen söz, söyleniş amacına en uygun biçimde olmalıdır. Örneğin, öğüt verirken tatlı dilli ve nazik bir ifade, düşmanı korkuturken sert bir ifade kullanılmalıdır (Yazıcıoğlu, 2010, s. 45).

Muhatabın Durumuna Uygunluk:

Kelâmın, hitap edilen kişilerin bilgi, kültür ve duygusal düzeylerine uygun olması gerekir. Böylece söz hem anlaşılır hem de etkileyici olur.

Bu şartlar yerine getirildiğinde kelâm, hem lafzı hem de anlamı itibarıyla güçlü bir etki oluşturur.

Kur'an-ı Kerim'den Örnek

Kur'ân-ı Kerîm, kelâmın belâğatinin en mükemmel örneklerini içerir. Örneğin:

"Onlara en güzel sözü söyleyin." (Kur'an, 17:53).

Bu ayette, muhataplara söylenecek sözün hem güzel hem de etkili olması istenir.

Kur'an'ın ayetleri, muhatabın zihnine hitap etmekle kalmaz; aynı zamanda duygularına da tesir eder, bu da kelâmın belâğatının en üstün örneğidir (Yazıcıoğlu, 2010, s. 48).

Önemi

Kelâmın belâğati, hem günlük dilde hem de edebî eserlerde etkili iletişimin temelini oluşturur.

Etkili bir söz, sadece bilgi vermekle kalmaz; aynı zamanda insanları düşündürür, duygulandırır ve harekete geçirir. Bu sebeple belâgat, özellikle hatiplik, edebiyat, diplomasi ve dini tebliğ gibi alanlarda hayati bir öneme sahiptir (Karahan, 2005, s. 63).

3-ÜSLÛP

Belâgat İlminin Üslûp Anlayışı

Üslûp (Arapça: أسلوب), bir düşüncüyü ifade etme tarzı, kelimelerin ve cümlelerin düzeni, kullanılan dilin ve anlatım biçiminin özel bir yapısıdır. Belâgat ilminde üslûp, bir düşüncenin veya duygunun en etkili şekilde ifade edilmesi için kullanılan dilsel yöntemleri ve teknikleri kapsar (Yazıcıoğlu, 2010, s. 67).

Üslûp, bir kelâmın, metnin ya da ifadenin içerik kadar biçimsel özelliklerine de odaklanır. Bu biçimsel özellikler, hem anlamın doğru bir şekilde aktarılmasını sağlar hem de metnin estetik yönünü güçlendirir (Karahan, 2005, s. 72).

Üslûbun Belâgat İçindeki Yeri

Belâgat ilminde üslûp, bir sözün güzelliği ve etkileyciliği açısından çok önemli bir rol oynar. Çünkü bir düşüncenin en güzel şekilde aktarılabilmesi, doğru üslûp kullanımına bağlıdır. Kelâmda üslûp, sözü açıklık (fesahat), etkileycilik (beyan) ve sanatlılık (bedî') açısından güçlendirir (Güzel, Korkmaz, & Banguoğlu, 2001, s. 150).

Belâgat ilminde üslûp, sadece kelimelerin anlamına değil, aynı zamanda kullanılan dilsel unsurların (mecaz, teşbih, istiare gibi) uyumuna da odaklanır. Bu

unsurlar, metnin anlamını zenginleştirirken, aynı zamanda ifade edilen düşüncenin etkisini artırır.

1-İlmi Üslûp

İlmî Üslûbun Tanımı

İlmî üslûp, bilimsel ve akademik metinlerde kullanılan dilin, açık, doğru ve etkili olmasını amaçlayan bir yazım tarzıdır. Bu üslûp, konuya dair bilgi aktarımını en verimli ve anlaşılır şekilde yapmak için geliştirilmiş dilsel ve stilistik özelliklere dayanır. İlmî üslûp, sadece dilin doğru ve anlaşılır olmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda yazının bilimsel niteliğini de korur (Yazıcıoğlu, 2010, s. 102).

İlmî üslûp, nesnel, açık, kesin ve belirgin ifadeler kullanarak, konuyu tarafsız bir şekilde ele alır. Bilimsel bir yazıda kullanılan dil, soyut fikirleri, teorileri ve analizleri somut, anlaşılır ve dikkatlice yapılandırılmış şekilde iletmeyi amaçlar (Karahana, 2005, s. 90).

İlmî Üslûbun Özellikleri

İlmî üslûp, birkaç temel özelliğe sahiptir. Bu özellikler, bilimsel metnin etkili ve güvenilir olmasını sağlar. Temel özellikler şunlardır:

1-Açıklık ve Anlaşılabilirlik:

İlmî üslûp, karmaşık terimleri ve cümle yapılarını basit ve anlaşılır hâle getirir. Dilin yalın ve açık olması, okuyucunun metni doğru şekilde anlamasını sağlar (Güzel, Korkmaz, & Banguoğlu, 2001, s. 177).

Bilimsel yazının amacı, okuyucuya yeni bilgiler aktarmak olduğundan, dilin karmaşıklığı ve belirsizlikten kaçınılır.

2-Nesnellik:

İlmî üslûp, yazarı ve yazılan konuyu objektif bir şekilde ele alır. Kişisel görüşler, duygusal ifadeler ya da subjektif yorumlar, bilimsel yazılardan uzak durur. Bu, yazının güvenilirliğini ve geçerliliğini artırır (Yazıcıoğlu, 2010, s. 106).

3-Kesinlik ve Doğruluk:

İlmî üslûp, kullanılan ifadelerin doğru ve kesin olmasını gerektirir. Matematiksel ve mantıksal kesinlik, bilimsel bir metnin temel özelliklerindendir. Terimler ve kavramlar açık ve net bir şekilde tanımlanır (Karahana, 2005, s. 93).

Ayrıca, yapılan her türlü iddia ve analiz, uygun kanıtlar ve verilerle desteklenir.

4-Tarafsızlık:

İlmî üslûp, herhangi bir kişisel veya ideolojik eğilimden uzak durur. Yazıda herhangi bir tarafı tutma veya belirli bir görüşü savunma amacı güdülmez. Bilimsel yazı, sadece bulguları ve gözlemleri ortaya koyar (Yazıcıoğlu, 2010, s. 108).

5-İlmî Üslûp ve Belâgat İlişkisi

Belâgat ilmi, dilin estetik ve etkili kullanımıyla ilgilenirken, ilmî üslûp, dilin doğru, açık ve nesnel kullanımıyla ilgilenir. Ancak her iki kavram da dilin etkili bir biçimde kullanılmasını amaçlar. Bilimsel yazılarda, belâgatın sanatsal yönleri genellikle geri planda bırakılır, ancak açık ve etkili bir anlatım biçimi sağlamak için belirli belâgat tekniklerine başvurulabilir.

Örneğin, bir bilimsel metinde kullanılan benzetmeler, analogiler veya metaforlar, anlatımın daha etkili olmasına katkı sağlar (Karahana, 2005, s. 97). Bu, ilmî üslûbun estetik yönünü zenginleştirir ancak belâgatın daha çok edebi ve retorik alanlarda kullanılan sanatsal özellikleri, ilmî üslûpta genellikle sınırlıdır.

6-Kur'an ve İlmî Üslûp

Kur'ân-ı Kerîm, kelâmın belâgatını en yüksek seviyede sunar ve bununla birlikte bir ilmî üslûp sergiler. Kur'ân'daki üslûp, bilgi aktarımını hem derinlikli hem de açık bir biçimde yaparken, dinleyenin veya okuyucunun ruhuna hitap eden bir özelliktedir. İlmî üslûp, aynı zamanda bilgi aktarımının doğru, açıklayıcı ve etkili bir biçimde gerçekleştirilmesini sağlar. Örneğin:

"Gerçekten, bu Kur'an, Allah'ın gönderdiği bir hidayettir." (Kur'an, 41:44).

Bu ayette bilgi doğrudan, açık ve net bir şekilde aktarılmaktadır. Duygusal ya da süslü bir dil kullanılmadan, sadece bilgi verilmiştir.

Üslûbun Temel Özellikleri

Belâgat açısından üslûbun en temel özellikleri şunlardır:

1-Açıklık ve Anlaşılabilirlik:

Üslûp, ifade edilmek istenen düşüncenin açık ve anlaşılır bir şekilde aktarılmasını sağlamalıdır. Karmaşık ve fazla süslü ifadeler anlamın kaybolmasına yol açabilir (Karahana, 2005, s. 75).

Fesahat olarak adlandırılan bu özellik, üslûbun temel ilkelerindendir.

2-Estetik ve Güzellik:

Üslûp, hem dilsel hem de anlam bakımından estetik bir yapı taşır. Kelimelerin seçiminde, cümle yapılarında ve ifadelerdeki ritim, ses ahengi gibi estetik unsurlar, sözün güzelliğini ve etkileyiciliğini artırır.

Bu özellik bedî' olarak adlandırılır ve söz sanatlarının (mecaz, teşbih, istiare) kullanımıyla daha belirgin hale gelir (Yazıcıoğlu, 2010, s. 70).

3-Etkileyicilik ve Güç:

Üslûp, sadece anlamı iletmekle kalmaz, aynı zamanda dinleyenin veya okuyanın duygusal bir tepki vermesini sağlar. Bu, kullanılan dilin duygusal yoğunluğu, kelimelerin seçimi ve anlatım biçimi ile sağlanır.

Bu özellik, beyan olarak ifade edilir ve sözün etkileyici gücünü artırır.

Kur'an-ı Kerim'de Üslûp

Kur'ân-ı Kerîm, üslûbun en yüksek derecesini ve belâgatın en etkili biçimini gösterir. Her bir ayet, hem dilsel olarak hem de anlam bakımından mükemmel bir üslûp sergiler. Örneğin:

"Şüphesiz bu Kur'an, âlemlerin Rabbinden indirilmiştir. Onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine indirdi. Apaçık bir Arapça dille." (Kur'an, 26:192–195).

Bu ayette kullanılan dil, hem açıklık hem de estetik güzellik açısından mükemmeldir. Kelimeler arasındaki ahenk ve anlam zenginliği, dinleyeni etkiler ve anlamın tam olarak algılanmasını sağlar (Güzel, Korkmaz, & Banguoğlu, 2001, s. 155). Ayrıca, Kur'an'ın dilindeki mecaz ve teşbih kullanımı, üslûbun sanatını güçlendirir.

Sonuç

Belâgat ilminde üslûp, dilin en estetik ve etkili şekilde kullanılması sanatıdır. İyi bir üslûp, sözün anlamını açıkça iletmekle kalmaz, aynı zamanda dinleyenin veya okuyanın duygularını harekete geçirir. Üslûp, fesahat, beyan ve bedî' ilkelerinin birleşiminden oluşarak kelâmın güzelliğini ve etkileyiciliğini artırır. Bu bağlamda, üslûp, sadece dilin kurallarına uygunluk değil, aynı zamanda sanatlı ve etkileyici bir anlatım biçimi sunar.

2-Edebî Üslûp

Edebî üslûp, dilin sanatsal bir biçimde kullanıldığı, düşünce ve duyguların estetik bir şekilde aktarıldığı yazı tarzıdır. Edebî üslûp, sadece bilgiyi aktarmakla kalmaz, aynı zamanda yazının güzelliğini, derinliğini ve etkileyiciliğini artırır. Edebî eserlerde, dilin her türlü sanatsal özellikleri, anlatım biçimindeki çeşitlilik, sözcük seçimleri ve dilin melodik yapısı ön plana çıkar (Yazıcıoğlu, 2010, s. 120).

Bu üslûp, genellikle şiir, hikâye, roman ve deneme gibi edebiyat türlerinde kullanılır ve her türde kendine özgü bir biçimsel dil oluşturur.

Edebî Üslûbun Özellikleri

Edebî üslûbun temel özellikleri, hem dilin estetik yönünü hem de anlamın derinliğini vurgular. Edebî üslûp, dilin sanatsal bir araç olarak kullanılması ile karakterizedir ve şu özellikleri içerir:

1-Sanatsal Dil Kullanımı:

Edebî üslûp, dili süslü ve etkileyici bir şekilde kullanma eğilimindedir. Burada dil, sadece iletişim amacına hizmet etmez; aynı zamanda estetik bir deneyim sunar. Şiirsel anlatımlar, metaforlar, benzetmeler ve diğer söz sanatları, edebî üslûbun önemli unsurlarıdır (Karahan, 2005, s. 125).

2-Figüratif Dil (Mecazlar, Benzetmeler, Teşbihler):

Edebî üslûp, anlamı derinleştirmek ve okuyucunun duygusal tepkisini uyandırmak için sıklıkla figüratif dil kullanır. Mecaz, teşbih ve metafor gibi sanatsal araçlar, edebî üslûbun dilini zenginleştirir (Güzel, Korkmaz, & Banguoğlu, 2001, s. 185). Bu dilsel araçlar, anlamın soyut ve yoğun olmasını sağlar.

3-Anlamın Çift Katmanlılığı:

Edebî üslûp, tek bir anlamdan çok, birden fazla anlam katmanı sunabilir. Aynı cümle ya da kelime farklı açılardan yorumlanabilir, bu da esere zenginlik katar. Bu özellik, özellikle şiir ve deneme türlerinde belirgindir (Yazıcıoğlu, 2010, s. 125).

4-Ritim ve Melodi:

Edebî üslûp, dilin ritmik yapısını kullanarak ses ve melodiyi öne çıkarır. Özellikle şiirsel metinlerde, kelimelerin sesleri ve sıralamaları arasında bir uyum sağlanarak, estetik bir bütün oluşturulur. Bu ritmik yapı, okuyucuyu metne çeker ve anlamın aktarılmasını güçlendirir (Karahan, 2005, s. 130).

5-Yaratıcılık ve Yenilik:

Edebî üslûp, dilin yaratıcı bir biçimde kullanılmasını gerektirir. Yazarlar, alışılmadık kelimeler ve cümle yapılarıyla okurlarına yeni bir dil deneyimi sunarlar. Bu özgünlük, metnin etkisini artırır ve okurun zihninde unutulmaz bir iz bırakır (Güzel, Korkmaz, & Banguoğlu, 2001, s. 190).

Edebî Üslûp ve Dil Sanatları

Edebî üslûp, dil sanatlarıyla yakın bir ilişki içerisinde. Bu sanatlar, metnin anlamını güçlendirirken aynı zamanda dilin estetik yönünü de ortaya koyar. Edebî eserlerde sıkça rastlanan dil sanatları şunlardır:

1-Teşbih (Benzetme): Bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi, anlamı derinleştirir ve okuyucunun hayal gücünü harekete geçirir.

2-Mecaz: Sözlerin anlamını dolaylı yoldan ifade etme yöntemidir. Edebî üslûpta mecaz, anlamı soyutlaştırır ve zenginleştirir.

3-İroni: Bir şeyin tersini söyleyerek, bir anlam yoğunluğu yaratma sanatıdır. İroni, edebî metinlere derinlik katar.

Bu dil sanatları, edebî üslûbu etkileyici ve unutulmaz kılar. Aynı zamanda yazara metni daha özgün ve yaratıcı kılma imkânı tanır (Karahan, 2005, s. 135).

Kur'an-ı Kerim ve Edebî Üslûp

Kur'ân-ı Kerîm, dilin sanatsal ve estetik kullanımı açısından benzersiz bir örnektir. Kur'an'daki üslûp, hem anlam derinliği hem de dilin melodik yapısı bakımından edebî üslûp açısından büyük bir öneme sahiptir. Örneğin:

"Göklerde ve yerde ne varsa O'nundur. O, her şeyi en güzel şekilde yaratmıştır." (Kur'an, 32:7).

Bu ayet, anlam bakımından derin bir ifade taşıırken, kullanılan dilin melodik yapısı da dikkat çeker. Kur'an'daki üslûp, hem anlamı hem de dilin estetik yapısını bir arada sunarak okuru hem düşündürür hem de estetik bir haz verir.

Sonuç

Edebî üslûp, dilin sanatsal ve estetik bir biçimde kullanılmasıdır. Bu üslûp, anlamı derinleştirir, okuyucunun duygularına hitap eder ve dilin estetik yönlerini ortaya koyar. Edebî üslûp, figüratif dil kullanımı, ritim, melodi ve dil sanatlarıyla şekillenir. Kur'ân-ı Kerîm de dilin sanatsal yönünü en yüksek seviyede sunarak edebî üslûbun ne denli güçlü bir araç olabileceğini gösterir.

3-Hitapta Kullanılan Üslûp

Hitap üslûbu, bir konuşmacının veya yazarın dinleyici veya okuyucuya yönelik kullandığı dilsel tarzı ifade eder. Hitap üslûbu, özellikle iletişimin doğasına, hedef kitleye ve iletilmek istenen mesaja göre farklılıklar gösterir. Bu tür üslûp, konuşmalar, yazılı metinler, mektuplar, resmi belgeler ve edebi eserlerde önemli bir yer tutar. Hitap üslûbu, dinleyici veya okuyucuyla etkili bir bağ kurmanın ve mesajı doğru bir şekilde iletmenin aracıdır (Yazıcıoğlu, 2010, s. 140).

Hitap Üslûbunun Özellikleri

Hitap üslûbu, dilin etkili bir şekilde kullanılmasını sağlayan bazı temel özelliklere sahiptir. Bu özellikler, konuşma veya yazının amacına ve hedef kitlesine bağlı olarak şekillenir:

1-Resmîyet ve Samimiyet:

Hitap üslûbu, kullanılan dilin resmîyet derecesine göre değişebilir. Resmi bir hitap üslûbunda daha dikkatli ve özenli bir dil kullanımı söz konusu iken, samimi ve gayri resmi bir hitapta daha doğal, sıcak ve gündelik bir dil tercih edilir. Resmi metinlerde, genellikle daha fazla saygı ifadesi ve kelime öbekleri kullanılır (Karahan, 2005, s. 142).

Örnek: "Sayın Başkan" (resmi), "Sevgili dostum" (samimi).

2-Saygı ve Nezaket

Hitap üslûbu, dinleyiciye veya okuyucuya yönelik saygıyı ve nezaketi ifade eder. Bu özellik, resmi yazışmalarda daha belirgin olurken, samimi yazılarda da önemli bir yer tutar. Özellikle hitap edilen kişinin konumuna, yaşına ve statüsüne göre dilin tonu belirlenir. Nezaket kurallarına uyulması, etkili bir iletişimin sağlanmasında büyük önem taşır (Güzel, Korkmaz, & Banguoğlu, 2001, s. 200).

3-Hedef Kitleye Yönelik Dil Seçimi:

Hitap üslûbunda, dilin hedef kitleye uygun şekilde seçilmesi gerekir. Örneğin, bir akademik makalede hitap edilen topluluk profesyonel ve teknik bir dil beklerken, genel halk için yazılmış bir yazı daha anlaşılır ve sade bir dil kullanabilir. Hitap üslûbunun, okuyucunun veya dinleyicinin kültürel, sosyal ve psikolojik özelliklerine de hitap etmesi önemlidir (Yazıcıoğlu, 2010, s. 145).

4-Duygusal Etki ve İkna:

Hitap üslûbu, yalnızca bilgi vermekle kalmaz, aynı zamanda okuyucu veya dinleyici üzerinde duygusal bir etki bırakmayı da amaçlar. Özellikle hitap edilen kişiyi ikna etmek, bir eyleme yönlendirmek veya duygusal bir tepki uyandırmak için kullanılan dilin tonu, sözcük seçimi ve yapısı büyük önem taşır. Bu, özellikle retorik üslûpların kullanıldığı edebi eserlerde veya siyasi konuşmalarda belirginleşir (Karahan, 2005, s. 150).

5-Hitap Üslûbu ve Edebî Dil

Hitap üslûbu, özellikle edebiyat alanında önemli bir yer tutar. Edebî eserlerde, hitap edilen kişi veya kitleye yönelik kullanılan dil, karakterlerin duygularını, düşüncelerini ve sosyal ilişkilerini yansıtır. Ayrıca, hitap üslûbu, yazarın edebi eserlerdeki üslubunu da şekillendirir. Yazar, belirli bir kitleyi etkilemek veya onlara hitap etmek için dilin çeşitli inceliklerini kullanabilir (Güzel, Korkmaz, & Banguoğlu, 2001, s. 205).

Örneğin, bir yazar romanında karakterlerine hitap ederken, karakterlerin ruh haline ve sosyal durumuna uygun bir dil kullanarak, okura karakterlerin iç

dünyasını yansıtır. Aynı şekilde, toplumsal olayları ele alan bir yazıda hitap üslûbu, okuyucunun olayla duygusal bağ kurmasına yardımcı olur.

Kur'an-ı Kerim'de Hitap Üslûbu

Kur'ân-ı Kerîm'deki hitap üslûbu, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önemli bir yer tutar. Allah'ın kullarına hitap ettiği ayetlerde kullanılan dil, derin bir saygı ve hidayet arzusu taşıırken, aynı zamanda onlara rehberlik etmeyi amaçlar. Kur'an'daki hitaplar, özellikle moral ve motivasyon sağlamaya yönelik mesajlar içerir. Örneğin:

"Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt ve kalplere şifa olarak gönderilen bir kitap geldi." (Kur'an, 10:57).

Bu ayetteki hitap, genel bir topluma yönelik olup, okuyucuyu bilinçlendirici bir mesaj taşır. Kur'an'daki hitap üslûbu, insanlara saygı ve rehberlik sunarak onları doğru yola yönlendirmeyi amaçlar.

4-İstişhâd

İstişhad, Arapçadan Türkçeye geçmiş bir terim olup, bir kişinin söylediklerine, görüşlerine veya iddialarına referans göstermek amacıyla, güvenilir ve otoriter bir kaynağa başvurma anlamına gelir. Edebiyat ve retorik alanında, bir argümanın doğruluğunu kanıtlamak veya güçlendirmek için genellikle alıntı yapılması ya da güvenilir bir kaynağa atıfta bulunulması şeklinde tanımlanabilir. İstişhad, özellikle retorikte, bir konuşmanın veya yazının inandırıcılığını arttırmak için sıkça kullanılır (Yazıcıoğlu, 2010, s. 160).

İstişhad, hem konuşmacı hem de dinleyici için önemli bir araçtır çünkü başvuru kaynağı, verilen bilginin doğruluğunu ve geçerliliğini teyit eder. Bu teknik, özellikle edebiyat, hukuk, felsefe ve sosyal bilimler gibi alanlarda yaygın olarak kullanılmaktadır (Karahan, 2005, s. 155).

İstişhadın Kullanım Alanları

İstişhad, çeşitli alanlarda farklı biçimlerde kullanılabilir. En yaygın kullanım alanları şunlardır:

1-Edebiyat ve Retorik

Edebiyat eserlerinde, istişhad genellikle başka bir yazardan veya kaynaktan yapılan alıntılarla desteklenir. Bu, eserin derinliğini artırır ve okuyucuya daha güçlü bir argüman sunar. Retorik açıdan, istişhad, konuşmanın etkisini artıran bir yöntem olarak kullanılır (Güzel, Korkmaz, & Banguoğlu, 2001, s. 210).

2-Hukuk

Hukukta istişhad, bir dava veya yasal yorumda, önceki içtihatlarla veya otoritelerden alınan alıntılarla güçlendirilmiş argümanlar sunmak için kullanılır.

Hukukçular, yasaların uygulanabilirliğini kanıtlamak veya belirli bir kuralın doğru yorumlanması için istişhad yaparlar (Karahan, 2005, s. 160).

3-Felsefe ve Sosyal Bilimler:

Felsefe metinlerinde, bir düşünürün görüşlerini desteklemek veya çürütmek amacıyla istişhad yapılabilir. Bu, tartışmalarda güvenilir bir referans sağlamak için kullanılır. Sosyal bilimlerde de, istişhad, bir teoriyi veya hipotezi doğrulamak için önemli bir araçtır (Yazıcıoğlu, 2010, s. 165).

4-İstışhadın Retorik Açısından Önemi

Retorikte istişhad, bir konuşmanın veya yazının inandırıcılığını artırmak için oldukça önemlidir. Özellikle ethos, logos ve pathos gibi retorik stratejilerle bağlantılıdır. Ethos, konuşmacının güvenilirliğini ifade ederken, logos ise mantıklı ve tutarlı argümanları ifade eder. İstışhad, logos'u pekiştiren bir unsurdur çünkü bir iddianın dayanağını güvenilir bir kaynağa dayandırarak, mantık yoluyla ikna edici bir etki yaratır (Karahan, 2005, s. 162).

Ayrıca, istişhad pathos ile de ilişkilidir. Pathos, dinleyicinin duygularına hitap ederken, bir alıntı veya referans ile yapılan istişhad, dinleyicinin bu duygusal bağlarını güçlendirebilir. İstışhad, dinleyiciyi bir görüşe ikna etmek için hem mantıksal hem de duygusal bir etki yaratabilir.

Kur'an-ı Kerim'de İstışhad

Kur'ân-ı Kerîm, istişhad yöntemini sıklıkla kullanır. Birçok ayet, daha önceki peygamberlerin örneklerini ve Allah'ın emirlerini hatırlatarak inananları doğru yola davet eder. Bu tür referanslar, istişhadın dini metinlerde nasıl işlediğini gösterir. İstışhad, ayrıca bir konuda bilgi sağlamak ve doğru yolu göstermek için kullanılan güçlü bir araçtır. Örneğin:

"De ki: 'Eğer siz Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.'" (Kur'an, 3:31).

Bu ayette, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) öğretilerine ve Allah'a başvurularak bir referans yapılır. Böylece, istişhad yolu ile, inananlar doğru yola davet edilir.

Beyân İlmi (علم البيان)

Beyân ilmi, Arap edebiyatında belâgatın alt disiplinlerinden biridir ve bir anlamın farklı yollarla nasıl ifade edilebileceğini inceleyen bir ilim dalıdır. Anlamın lafız yoluyla açıklanmasında izlenebilecek çeşitli anlatım yollarını konu edinir. Özellikle teşbih (benzetme), mecaz (değişmeceli anlatım), istiâre

(eğretileme) ve kinâye (dolaylı anlatım) gibi söz sanatlarının kullanımıyla anlamın derinleştirilmesini hedefler (TDV İslam Ansiklopedisi, 1992).

Bu ilim dalı, metinlerin edebi gücünü ve anlatım zenginliğini ölçmede önemli bir yere sahiptir. Kur'an-ı Kerim'in mucizevi dil özelliklerinin anlaşılması ve açıklanmasında da Beyân ilmi büyük rol oynar. Bu yönüyle hem edebiyat hem de tefsir gibi İslami ilimlerde işlevsel bir disiplindir (Karakoç, 2015). Bu ilim dalı dört ana bölümde incelenir (TDV İslam Ansiklopedisi, 1992):

1. Teşbih (Benzetme)

Bir nesnenin ya da olayın başka bir şeye benzetilmesidir. Dört temel unsuru vardır: benzetilen, kendisine benzetilen, benzetme yönü ve benzetme edatı. Teşbih, anlamı güçlendirme veya süsleme amacı taşır (Karakoç, 2015).

Teşbihin Unsurları:

Teşbih dört ana unsurdan oluşur (Karakoç, 2015):

Müşebbeh (Benzetilen): Asıl anlatılmak istenen varlık ya da kavram.

Müşebbehün bih (Kendisine benzetilen): Benzetme yapılan varlık.

Vecihü's-şebeh (Benzetme yönü): İki varlık arasındaki ortak özellik.

Edâtü't-teşbih (Benzetme edatı): “Gibi, sanki, kadar” vb. bağlaçlar.

Teşbih Çeşitleri:

1-Açık teşbih: Tüm unsurlar yer alır.

2-Kısaltılmış teşbih: Edatla beraber sadece benzetilen ve kendisine benzetilen bulunur.

3-Belirsiz teşbih: Edat ya da benzetme yönü bulunmaz.

4-Güçlü teşbih: Müşebbehün bih abartılı şekilde öne çıkar.

Teşbih, özellikle Kur'an-ı Kerim'de çok sayıda ayette kullanılmıştır. Bu sanat sayesinde soyut kavramlar somutlaştırılır ve mesajlar daha güçlü bir şekilde ifade edilir (Karakoç, 2015).

İşte Kur'an'da yer alan teşbih ayetlerine örnekler:

Sure: Enfal, Ayet: 60

“Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın ve bağlar, atlar ve düzenli birlikler hazırlayın ki, düşmanınızı ve Allah'ın düşmanlarını, sizinle aranızda başka kimseleri korkutasınız...”

Bu ayette, düşmanlara karşı güç hazırlamak teşbih edilmiştir. Kuvvet, güç ve hazırlık şeyleri bir araya getirilerek benzetilmiş, anlam güçlendirilmiştir.

Sure: Fâtiha, Ayet: 7

“O, tek yol olan doğru yoldur.”

Buradaki benzetme, doğru yol ile kişiyi Allah'a yönlendiren yol arasındaki ilişkiyi teşbih yoluyla betimlemektedir. Doğru yol burada, bütün hayata kılavuzluk yapan bir yol olarak teşbih edilmiştir.

Sure: Al-i İmran, Ayet: 14

“Kadınlar, çocuklar ve altınlar, mallar, araba ve atlar dünya hayatının süsüdür. Ama gerçek ve kalıcı iyilik, Allah'ın rızasıdır.”

Dünya hayatı, burada geçici ve aldatıcı bir süs olarak teşbih edilmiştir.

Sure: Zümer, Ayet: 36-37

“Allah'tan başka ilahlar edinenler, kendilerini felakete sürükler. Gerçekten Allah, herkese ne zaman istediklerini verir. Onlar her zaman huzur içinde olurlar.”

Burada Allah'ın yardımı ve rahmeti ile Allah'ı inkâr edenlerin düşüşleri benzetilerek teşbih edilmiştir.

Sure: Nur, Ayet: 35

“Allah'ın ışığı, bir kandil gibidir. O kandil camdan bir lamba gibidir.”

Bu ayette, Allah'ın nurunun bir ışığa ve kandile benzetilmesi yoluyla anlam pekiştirilmiştir. Nurlu ışık, bütün evreni aydınlatan bir ışık olarak somutlaştırılmıştır.

2. Mecaz (Değişmeceli Anlatım)

Bir kelimenin hakiki anlamı dışında, başka bir anlamda kullanılmasına denir. Mecaz, bağlamla ilişkili olarak anlaşılır ve söze incelik kazandırır. Özellikle Kur'an'da sıkça rastlanan bir anlatım biçimidir (TDV İslam Ansiklopedisi, 1992).

Mecaz, kelimenin sözlük anlamının (hakikat) dışında, bağlamdan çıkarılabilecek başka bir anlamda kullanılmasıdır. Mecazda kelimenin anlamı, kullanıldığı bağlama göre yorumlanır. Arap belâgatında mecaz, beyan ilmi içerisinde en önemli söz sanatlarından biri olarak kabul edilir (TDV İslam Ansiklopedisi, 1992).

Mecaz sanatı, özellikle edebi anlatımı güçlendirmek, soyut kavramları somutlaştırmak ve etkiyi artırmak için kullanılır. Bir kelimenin mecaz anlamda kullanıldığı, o kelimenin hakiki anlamı kastedilmediğinde ve bağlamdan başka bir anlam anlaşıldığında ortaya çıkar (Karakoç, 2015).

1. Sure: Bakara, Ayet: 261

“Allah’ın yolunda harcadıkları örneği, şu çok güzel bir örneğe benzer: Bir tohum toprağa ekildi, ondan yedi başak fışkırdı. Her başakta da yüz tane olmak üzere yedi yüz tane ekin çıkmıştır. Allah dilediğine kat kat verir.”

Buradaki tohum ve başak mecaz anlamda kullanılmıştır. Allah yolunda harcama fiili, bir tohumun ekilmesiyle ve başakların ortaya çıkmasıyla örneklendirilmiştir. Mecaz, anlamı güçlendirir ve insanlara harcamanın, Allah yolunda yapılan işlerin bereketini gösterir.

2. Sure: Furkan, Ayet: 53

“O, denizleri birbirine kavuşmuş iki denizi birbirinden ayırandır. Biri tatlı, diğeri acıdır. Ama her ikisi de birbirine karışmaz.”

Tatlı su ve acıdır burada mecaz anlamda kullanılmıştır. Tatlı su arzu edilen, acıdır ise zahmetli ve zor olan bir durumu temsil eder. Bu ayet, insanlar arasındaki zıtlıklar ve yapılacak eylemler arasındaki farkları vurgulamak için mecaz bir şekilde ifade edilmiştir.

3. Sure: Al-i İmran, Ayet: 14

“Kadınlar, çocuklar ve altınlar, mallar, araba ve atlar dünya hayatının süsüdür. Ama gerçek ve kalıcı iyilik, Allah’ın rızasıdır.”

Burada dünya hayatı geçici süs olarak mecaz anlamda kullanılmıştır. Dünya hayatı gerçek anlamda bir "süs" değildir; burada, dünya nimetlerinin aldatıcı geçiciliği ifade edilmektedir.

4. Sure: Nisa, Ayet: 95

“O hâlde, Allah yolunda cihad edenler, evlerinde oturanlardan daha üstündür.”

Evde oturanlar burada mecaz olarak kullanılmıştır. Evde oturanlar, hareketsiz ve tembel olanları ifade etmektedir. Ayette aslında, Allah yolunda çaba harcayan ve gayret gösterenlerin değerinin vurgulanması amaçlanmıştır.

5. Sure: Nur, Ayet: 35

“Allah, göklerin ve yerin ışığıdır. O’nun ışığı, içinde lambası bulunan bir şüşeye benzer, o şişe de bir camda bulunur. O cam, sanki yıldız gibi parlak.”

Allah’ın nuru burada mecaz anlamda kullanılmıştır. Işık, aydınlatma, güç, ve doğruluk anlamlarını ifade eder. Allah’ın ışığı gerçekte bir ışık değildir, burada Allah’ın rehberliği ve kudreti mecaz olarak anlatılmaktadır.

6. Sure: Hac, Ayet: 37

“Onların etleri ne Allah'a ulaşır, ne de kanları; fakat size olan takva ulaşır.”

Et ve kanlar burada mecaz anlamda kullanılmıştır. Hayvanların etleri ve kanları aslında Allah'a ulaşmaz, ancak iman ve takva anlamındaki manevi değerler Allah'a ulaşır. Bu mecaz, ibadetlerin içsel anlamını ve gerçek takvayı vurgulamaktadır.

7. Sure: Al-Mulk, Ayet: 15

“O, sizin için yerden suyun çıkmasını sağladı, öyle ki onunla size ekinler, meyve ağaçları yetiştirdik.”

Su burada doğrudan bir kaynak değil, hayatın kaynağı, bereketin mecaz bir simgesidir. Su, yaşamın her yönünü temsil etmek için mecaz olarak kullanılmıştır.

3. İstiâre (Eğretileme)

İstiâre (Arapça: الاستعارة), Türkçede “eğretileme” anlamına gelir ve teşbih (benzetme) temeline dayalı bir mecaz türüdür. Klasik belâgat ilmine göre istiâre, bir teşbih unsurunun (genellikle benzetilen ya da kendisine benzetilen) kullanılarak diğer öğelerin söylenmediği anlatım biçimidir. Yani, teşbihin bazı unsurları atılarak söz sanatına incelik kazandırılır (TDV İslam Ansiklopedisi, 1992).

İstiârede benzetilen ya da kendisine benzetilen açıkça kullanılmaz; bu yönüyle mecazla teşbih arasında bir geçiş formu sayılır. Anlam, bağlamdan anlaşılır.

Teşbihin sadece benzetilen veya kendisine benzetilen yönüyle yapılmasıdır. Diğer öğeleri eksik olan teşbihe istiâre denir. Anlam bakımından oldukça zengin bir figürdür (Karakoç, 2015).

İstiâre Türleri:

1-İstiâre-i Tasrihiyye (Açık Eğretileme):

Benzetmenin sadece "kendisine benzetilen" (müşebbehün bih) yönüyle yapılmasıdır.

Örnek: “Aslan düşmana saldırdı.” (Burada "aslan" kelimesi cesur insanı temsil eder.)

2-İstiâre-i Mekniyye (Kapalı Eğretileme):

Benzetmenin "benzetilen" kısmı (müşebbeh) söylenmeden, onun özellikleriyle tarif edilmesidir.

Örnek: “Dallar kollarını uzattı.” (Ağaç → insan gibi düşünülür.)

Kur'an'da da istiâre sanatı, özellikle anlamı güçlendirmek ve soyut kavramları daha somut hale getirmek amacıyla kullanılmıştır. İşte Kur'an'da istiâre sanatı ile ilgili bazı örnekler:

1. Sure: Al-i İmran, Ayet: 142

“Yoksa, siz, ölüp toprağa gömülen bir tohum gibi mi olmayı bekliyorsunuz?”

Burada, ölü toprağa gömülen tohum mecaz anlamda bir durumu ifade eder. Ölü tohum, bir kişinin bekleyiş içindeki durumu ya da hareket etmeyen, pasif durumda olan bir insanı sembolize eder. İstiâre burada, tohumun büyüme ve filizlenme potansiyeli ile hayatta hareketsiz kalan kişilerin potansiyelini birbirine benzetmiştir.

2. Sure: Fâtîha, Ayet: 6

“Bizi doğru yola ilet.”

Bu ayette, doğru yol bir gerçek yol değildir; doğru yol, kişinin yaşamında, inanç ve amellerde doğru davranışları seçmesini ifade eder. İstiâre burada, doğru bir yaşam yolu ile yürümek için bir yolculuk benzetmesi yapılmıştır.

3. Sure: Ankabut, Ayet: 41

“Allah’tan başka dost edinenler örnek olarak örümcek gibi oldular. O, kendi yuvasını edinir.”

Burada örümceğin yuvası, mecaz anlamda güvensiz bir şeyin veya korumasız bir bağlılığın simgesi olarak kullanılmıştır. İstiâre, güvenli bir yuva yerine güvensiz, savunmasız bir yapı olarak bir şeyin zayıflığını anlatmaktadır.

4. Sure: Nur, Ayet: 35

“Allah, göklerin ve yerin ışığıdır. O’nun ışığı, içinde bir lamba bulunan bir şîşeye benzer.”

Işık burada mecaz olarak kullanılmıştır. Allah’ın ışığı, gerçek bir ışık değil, Allah’ın rehberliği ve kudreti mecaz anlamda ışık ile anlatılmaktadır. İstiâre, gerçek bir ışık yerine manevi ışığı temsil eder.

5. Sure: Mülk, Ayet: 15

“O, sizin için yerden suyun çıkmasını sağladı, öyle ki onunla size ekinler, meyve ağaçları yetiştirdik.”

Su burada bir yaşam kaynağı olarak gerçek anlamından çıkarılıp mecaz olarak kullanılmıştır. İstiâre, suyu hayatın ve bereketin simgesi olarak betimler.

6. Sure: Hac, Ayet: 37

“Onların etleri ne Allah’a ulaşır, ne de kanları; fakat size olan takva ulaşır.”

Buradaki etler ve kanlar, mecaz olarak Allah'a olan yakınlık ve takva ile ilişkilendirilmiştir. İstiâre, hayvanların etlerinin ve kanlarının gerçek anlamını aşarak manevi temizlik ve takva ile sembolize edilmiştir.

Sonuç

İstiâre sanatı, Kur'an'da soyut kavramları daha somut hale getirmek ve anlamı güçlendirmek için etkili bir şekilde kullanılmıştır. İstiâre, teşbih sanatına göre daha derin ve ince bir anlatım biçimi sunar; çünkü yalnızca benzetmenin bir ögesi kullanılarak daha yoğun bir anlam aktarılır. Kur'an-ı Kerim'deki bu tür anlatımlar, okuyucunun veya dinleyicinin anlamı daha kolay kavrayabilmesi için daha sembolik ve derin bir ifade tarzı sunar.

4. Kinâye (Dolaylı Anlatım)

Kinaye, bir sözün hem gerçek (hakiki) hem de mecaz anlamı bulunacak şekilde kullanılmasına dayanan bir söz sanatıdır. Bu sanat, doğrudan söylemenin uygun görülmediği durumlarda üstü kapalı anlatım sağlar. Asıl anlam, genellikle mecaz yoluyla okuyucunun veya dinleyicinin yorumuna bırakılır (TDV İslam Ansiklopedisi, 1992).

Belâgat ilminin beyân alt dalına ait olan kinaye, edebi anlatımda zarif, çok anlamlı ve derinlikli ifade biçimlerinden biri olarak kabul edilir (Karakoç, 2015).

Kinayenin Özellikleri:

1-Çift anlamlılık: Hem gerçek hem mecaz anlam taşımalıdır.

2-İfade zarafeti: Genellikle doğrudan söylenmesi kaba ya da hassas olan durumlar için tercih edilir.

3-Asıl anlam mecazdır: Yüzeydeki anlam değil, asıl vurgulanan derin anlam önemlidir.

4-Söz oyunları ile kullanılır: Atasözlerinde ve şiirlerde sıkça rastlanır.

Örnek:

“Eli açık bir insandır.”

Gerçek anlam: Eli fiziksel olarak açıktır.

Mecaz anlam: Cömerttir.

→ Burada mecaz anlam kastedilmiştir, dolayısıyla bu bir kinaye örneğidir.

Bir sözcüğün hem gerçek anlamını hem de mecaz anlamını içerecek şekilde kullanılmasıdır. Okuyucunun yorumuna açık, iki katmanlı bir anlam yapısı sunar (TDV İslam Ansiklopedisi, 1992).

İşte Kur'an'da kinaye sanatı ile ilgili bazı örnekler:

1. Sure: Al-i İmran, Ayet: 7

“Bu kitabı sana indiren O’dur. Onun bazı ayetleri kesin anlamlıdır (muhkem), diğerleri ise benzerleriyle (meçhul) mecaz anlam taşır. İşte kalbinde kayma olanlar, fitne çıkarmak ve tefsirini aramak için mecaz anlamlı ayetlere uyarlar.”

Burada, "fitne çıkarmak" ifadesi kinaye yoluyla kullanılmıştır. Fitne, aslında toplumsal düzeni bozma anlamına gelir, ancak burada kişilerin, Kur'an'ı yanlış anlama ve yanlış anlamlar çıkarmaya yönelik davranışları kinaye ile ifade edilmiştir.

2. Sure: Yasin, Ayet: 58

“Selam, bir güzel söz ve iyi bir ödül olarak onlara verilmiştir.”

Bu ayette "selam" kelimesi kinaye ile kullanılmıştır. Selam, aslında sadece bir selamlaşma anlamına gelirken burada barış, huzur ve güven anlamında bir manevi ödül ifade edilmektedir.

3. Sure: Al-Mulk, Ayet: 15

“O, sizin için yeryüzünde yerinize geçsinler diye, her türlü faydalı şeyleri yaratmıştır.”

Buradaki "yerinize geçsinler" ifadesi kinaye ile kullanılmıştır. Gerçekten yeryüzünde egemenlik anlamı taşır, ancak burada insanın yeryüzündeki sorumluluğu ve yaratılan nimetlerin insana verilmesi gibi daha geniş bir anlam yüklenmiştir.

4. Sure: Tahrim, Ayet: 9

“Ey Peygamber! Allah’tan kork, halkını Allah’ın azabından sakındır. Şüphesiz Allah, güçlüdür, intikam alandır.”

"Halkını Allah’ın azabından sakındır" ifadesi, kinaye yoluyla kullanılmıştır. Azab, bir tehdit olarak kullanılmakla birlikte, burada Peygamber’in, insanları doğru yola yönlendirme sorumluluğu ve onları doğru davranışa teşvik etmesi anlamında kinaye edilmiştir.

5. Sure: Nisa, Ayet: 23

“Size haram kılınan kadınlar şunlardır: Analarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz...”

"Haram kılınan kadınlar" ifadesi burada kinaye ile kullanılmıştır. Haram, aslında sadece gizli yasaklar anlamına gelmez; burada, yasal ve dini sınırlar çerçevesinde ilişki kurmanın yasak olduğu kadınlar kastedilmektedir.

6. Sure: Al-Hadid, Ayet: 20

“Dünya hayatı sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir. Ne kadar zengin olursanız olun, sonunda her şey yok olacaktır.”

Burada "oyun ve eğlence" ifadesi kinaye ile kullanılmıştır. Dünya hayatı gerçek anlamda bir oyun ya da eğlence değildir, fakat burada dünya hayatının geçici ve aldatıcı doğası ifade edilmiştir.

7. Sure: Al-A'raf, Ayet: 178

“Kim doğru yolda giderse, kendisi için gider; kim de saparsa, kendi zararına sapar. Ben de size bir uyarıcı olarak gönderildim.”

"Bir uyarıcı olarak gönderildim" ifadesi de kinaye ile kullanılmıştır. Burada, Peygamber'in görevini yerine getirmesi, sadece yönlendirmek ve bildirmek değil, insanları doğru yola çağıran bir uyarıcı olması kinaye ile ifade edilmiştir.

8. Sure: Al-Bakara, Ayet: 265

“Benzetme olarak, sadaka veren bir insanın durumunu şöyle düşünün: Güzel bir toprak parçasına düşen yağmur gibi... O toprak, ekini verir ve ona yedi kat ürün verir.”

"Yağmur" burada mecaz anlamda kullanılmıştır ve aslında manevi zenginliği ya da bereketi ifade etmektedir. Bu, kinaye sanatıyla manevi ödüllerin ve takvanın hayatta nasıl sonuçlar doğurduğunu gösteren bir anlatımdır.

Sonuç

Kinaye, Kur'an-ı Kerim'de derin anlamların ve mesajların verilmesinde sıklıkla kullanılan bir dil sanatıdır. Kinaye, bir kelime ya da ifadenin gerçek anlamından saparak daha derin ve dolaylı bir anlam yüklenmesiyle, insanları daha fazla düşündürmeye ve anlamaya yönlendirir. Kinaye sanatı, Kur'an'ın dilindeki gizli anlamlar ve manevi mesajlar açısından önemli bir rol oynamaktadır.

Sonuç

Belâgat ve Beyân İlmi, Arap edebiyatı ve İslam düşüncesinde önemli yer tutan disiplinlerdir. Belâgat, bir düşüncenin en etkili, açık ve güzel şekilde ifade edilmesi sanatıdır. Belâgat, dilin incelikli kullanımı sayesinde hem anlam derinliğini artırır hem de anlatımı daha etkileyici kılar. İslam dünyasında, özellikle Kur'an'ın mucizevi dilinin anlaşılması için belâgat ilmi büyük bir öneme sahiptir. Beyân ilmi, belâgatın önemli bir alt dalıdır ve dilin etkili kullanılmasını, anlamın farklı yollarla ifade edilmesini amaçlar (TDV İslam Ansiklopedisi, 1992a).

Beyân ilminin temel unsurları arasında teşbih, mecaz, istiâre ve kinâye gibi söz sanatları bulunur. Bu sanatlar hem estetik bir değer taşıyan hem de anlamın derinleşmesini sağlayan öğelerdir. Teşbih, benzetme yoluyla anlamı güçlendirirken, mecaz kelimenin gerçek anlamından farklı, bağlama göre bir anlam yükler. İstiâre, teşbihin bazı unsurlarını atarak daha incelikli bir anlatım ortaya koyarken, kinâye bir kelimenin hem gerçek hem mecaz anlamını taşır, bu da anlamın katmanlarını zenginleştirir (Karakoç, 2015).

Beyân ilmi yalnızca edebi metinlerde değil, aynı zamanda Kur'an tefsiri ve İslam düşüncesinin derinlikli yorumlanmasında da büyük bir rol oynar. Bu disiplin, dilin zenginliğini, inceliklerini ve anlamda derinliği anlamak için olmazsa olmaz bir araçtır. Bu anlamda, belâgat ve beyân ilmi, sadece edebi eserlerde değil, aynı zamanda dini metinlerin doğru anlaşılması ve aktarılması açısından da kritik bir öneme sahiptir.

Sonuç olarak, belâgat ve beyân ilmi, dilin ve edebiyatın gücünü keşfetmenin yanı sıra, anlamı doğru ve etkili bir şekilde iletmenin sanatsal yollarını sunar. Dilin en iyi şekilde kullanılması, sadece estetik bir değeri artırmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal ve dini metinlerin de doğru anlaşılmasını sağlar.

Kaynakça

- Güzel, A., Korkmaz, Z., & Banguoğlu, T. (2001). Türkçenin Grameri. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Karahan, L. (2005). Türkçede Anlatım Bozuklukları. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yazıcıoğlu, M. (2010). Belâgat ve Fesahat: Söz Sanatları Üzerine Bir İnceleme. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Güzel, A., Korkmaz, Z., & Banguoğlu, T. (2001). Türkçenin grameri (s. 135–140). İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Karahan, L. (2005). Türkçede anlatım bozuklukları (s. 55–60). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yazıcıoğlu, M. (2010). Belâgat ve fesahat: Söz sanatları üzerine bir inceleme (s. 25–35). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kur'an-ı Kerîm. (n.d.). (Diyanet İşleri Başkanlığı Meali, 55:1–4; 12:64; 26:192–195).
- TDV İslam Ansiklopedisi. (1992). Beyân. Türkiye Diyanet Vakfı. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyan--edebiyat>
- Karakoç, M. (2015). Kur'an'da Beyân İlmi Açısından Söz Sanatları. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.



İslâm'da Kadın Emeği ve İstihdamı

Emine Gümüş Böke¹

¹ Doç. Dr., Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ORCID:0000-0001-9648-8693

GİRİŞ

İslâm dini, kadınların sosyal ve ekonomik hayata katılımını bütünüyle engelleyen bir sistem öngörmemektedir. Aksine, hem tarihî veriler hem de klasik fıkıh kaynakları, kadınların üretim süreçlerine aktif biçimde katıldıklarını; mülkiyet, ticaret ve çalışma özgürlüğü gibi temel haklara sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda İslâm, kadını yalnızca aile içi rollerle sınırlamamakta; toplumsal alanda da birey olarak değerlendirmektedir. İslâm’da kadınla erkek arasında, insanlık onuru ve Allah’a kulluk bakımından herhangi bir fark bulunmadığı gibi, temel hak ve sorumluluklar açısından da cinsiyet temelli bir ayrım söz konusu değildir. Dinî öğretiler çerçevesinde değerlendirildiğinde; eğitim hakkı, çalışma ve mülk edinme hakkı, seyahat özgürlüğü, yönetime katılma ve yönetici olma hakkı, mesken dokunulmazlığı, şeref ve onurun korunması, evlenme ve aile kurma gibi temel haklar hem erkeklere hem de kadınlara tanınmıştır (Özek, 1996: 6).

Kur’an ve Sünnet, kadının ekonomik hayatta yer almasını teşvik ederken; bu katılımın ahlaki ilkeler ve toplumsal denge çerçevesinde gerçekleşmesini esas alır. Tarihî süreçte Müslüman kadınların ticaret, zanaat, sağlık, eğitim ve ilim gibi pek çok alanda faaliyet gösterdikleri bilinmektedir. Günümüzde ise kadının istihdamı konusu, bir yandan dinî değerler, diğer yandan toplumsal ve ekonomik ihtiyaçlar arasında değerlendirilmekte; bu sebeple kadın emeği konusu, yalnızca fikhî değil, aynı zamanda sosyo-kültürel ve ahlaki bir denge sorunu olarak ele alınmaktadır. Kadınların çalışma hakkı, İslâm’ın temel ilkeleriyle çatışmadığı sürece meşru kabul edilmekte; bireysel tercihler ve toplumsal fayda ekseninde yorumlanmaktadır. Bu çalışma, İslâm’ın temel kaynakları olan Kur’an ve Sünnet çerçevesinde kadın emeği ve istihdamını incelemeyi, klasik ve modern dönem uygulamaları karşılaştırmalı olarak ele almayı amaçlamaktadır.

KUR’AN ve SÜNNETTE KADIN EMEĞİ

Mülkiyet ve Gelir Hakkı

İslâm’ın temel kaynakları olan Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in sünneti, kadının üretici ve aktif bir birey olarak toplumsal hayatın içinde yer almasını desteklemektedir. Kur’an, kadın ve erkeği birbirinin tamamlayıcısı olarak tanımlar: *“Erkekler için kazandıklarından bir pay vardır, kadınlar için de kazandıklarından bir pay vardır”* (Nisâ, 4/32). Bu ayet, hem kadınların mülkiyet ve gelir hakkını tanımakta hem de onların emeğinin meşruluğunu ortaya koymaktadır (Karaman, H.& Çağrı, M. & Dönmez, İ.K.& Gümüş, S., 2012: 2/55-62). Ayrıca Kur’an-ı Kerîm’de sorumluluk ve muhatap bağlamında cinsiyet farkı gözetilmeden kadın-erkek eşdeğerliği açık bir şekilde belirtilmiştir: *“Erkek veya kadın, mümin olduğu halde kim salih amel işlerse, biz de ona güzel bir hayat yaşatacağız. Ahirette ise onları amellerinden çok daha güzel bir şekilde*

mükafatlandıracağız.” (en-Nahl, 16/97), “...Erkeklerin kadınlar üzerinde hakları olduğu gibi, kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır...” (Bakara, 2/228), “ İnsan için ancak çalıştığı vardır. (Ve insan için, çalışmasından başka bir şey yoktur.) Şüphesiz onun çalışması ilerde görülecektir.” (Necm 53/39-40) “Her birey, kazancı karşılığında rehindir” (Müddesir 74/38)”.

Kur'an, kadınlara miras hakkı, ticaret yapma hakkı ve mal mülk edinme hakkı vererek ekonomik özgürlüklerini güvence altına almıştır. Bu haklar, kadının emek gücünün ve ekonomik katkısının tanınması anlamına gelir (Armağan, 1987:63; Okçu, 2018: 358). Kadın ve erkeğin özel mülkiyet edinme hukuku konusunda Kur'an'da yer alan “mallarını infak edenler” mealindeki ayet ve benzer nitelikteki ayetler bu konuda belirleyici ip uçları vermektedir (Tögel, 2017:165)

Çalışma ve Sosyal Hayata Katılım

İslâm dininde kadın ile erkeğin eşit sorumluluklara sahip olduğu anlayışı, yalnızca Kur'an'da değil, hadis ve sahih rivayetlerde de açıkça ifade edilmiştir. Hz. Peygamber, kadın ve erkeği ilim öğrenme yükümlülüğü bakımından eşit kabul etmiş; “*İlim tahsili, kadın erkek her Müslümana farzdır*” buyurarak (İbn Mâce, “Mukaddime”, 17) bu eşdeğerliği vurgulamıştır. Bu hadis, İslâm düşüncesinde kadınların kamusal hayatta da sorumluluk alabilecek yeterlilikte görüldüğünün en açık göstergelerindendir. Nitekim İslam geleneğinde, bir işin yapılmasında cinsiyetten ziyade “ehliyet” yani yetkinlik esas alınır. Erkek ya da kadın fark etmeksizin, yeterliliğe sahip bireylerin kamu hizmetlerinde yer alabileceği fikri, fıkıh usulü içinde de kabul görmüştür (Atar, 2009: 221-236; Bardakoğlu&Çağrı, 1997:2/513-515).

Kadınların devlet başkanı olup olamayacağı konusunda İslâm hukukçuları arasında ihtilaf vardır. Bu ihtilafa sebep olan ise Hz. Peygamber (sav.)'in “*İşlerini bir kadına teslim eden bir millet felah ve huzur bulamaz*” şeklindeki hadisidir (Buhârî, Meğâzî, 82, Fiten, 18; Tirmizî, Fiten, 75). Esasen Hz. Peygamber bu hadisi İran imparatorunun vefatından sonra kızlarından birinin tahta geçmesi haberi üzerine söylediği rivâyet edilmektedir (Okçu, 2018:359). Kadının kamu hizmetinde görevlendirilmesine cinsiyetinden kaynaklanan, ehliyet kısıtlamasından doğan hiçbir engel mevcut değildir. Kadın her türlü kamu hizmetini görebilir. Hz. Ömer okuma-yazma bilen Şîfâ binti Abdullah'ı Medine çarşılarında muhtesibe olarak görevlendirmişti (Okçu, 2018:361; Kahraman, 2017:60).

Kadınların kamu görevi olarak Devlet başkanlığı ve hâkimlik yapıp yapamayacakları dışında herhangi bir göreve getirilmeleri hususunda hukukçular arasında bir tartışma söz konusu değildir. Birçok İslâm hukukçusu kadınların hâkimlik görevini yapmalarını engelleyen herhangi açık bir nas

bulunmadığından, hâkimlik görevini yapmakta bir sakınca görmediklerini ve her türlü davaya bakabileceklerine cevaz vermişlerdir. Hanefî fakihlerine göre kadın, kadınların şahitlik yapabildikleri her türlü davaya bakabilir, hüküm verebilir. Ancak bundan had ve kısas davalarını istisna etmişlerdir (Aydın, 2001:24/90; Bardakoğlu & Çağrı, 1997:2/513-515).

Kur'an'da yer alan Sebe melikesi Belkıs'ın kıssası (en-Neml, 27/23–24) bu konuda dikkate değerdir. Kur'an, Belkıs'ı kadın olduğu için değil, kavminin sapkın inançları nedeniyle eleştirmiş; onun liderlik vasfını olumsuz bir biçimde değerlendirmemiştir. Bu durum, İslam'da idarecilik veya devlet başkanlığı gibi görevlerin kadınlara bütünüyle yasaklanmadığını, sadece toplumsal şartlara ve bireysel ehliyeteye göre şekillendiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in hadislerinde ise çalışma, helal kazanç ve emek sarfı son derece övülen kavramlardır. Kadın ya da erkek farkı gözetmeksizin emeğin değeri üzerinde durulmuş; bireyin kendi alın teriyle elde ettiği rızık, en üstün kazanç biçimi olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Kişi kendi elinin emeğinden daha temiz bir kazanç elde etmemiştir”* (Buhârî, “Büyû” 15). Bir başka hadis-i şeriflerinde ise Hz. Muhammed şöyle buyurmaktadır: *“El emeği ile geçinerek akşamlayan, başışlanmış olarak akşamlar”, “Helal kazançla uğraşmak, kahramanla güreşmek gibidir. Helal kazanç arama yolunda ölen, mağfiret edilmiş olarak ölür. İşlerin en üstünü çoluk çocuğuna infak için kazanmakla iştigal etmektir.”* Tüm bu hadislerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber çalışmanın faziletini bildirerek insanları çalışmaya teşvik etmiştir (Beşer; 2009-96).

Kadınların ekonomik faaliyetlere katılımı, İslâm'da sadece bir izin değil, zaman zaman bir zorunluluk olarak da değerlendirilmiştir. Örneğin Hz. Meryem'in kendi emeğiyle geçimini sağlaması (Meryem, 19/23–26), kadının ihtiyaç hâlinde kendi nafakasını kazanabileceğinin açık bir göstergesidir. Nitekim bazı müfessirler, bu kıssadan hareketle kadının çalışmasının dinen meşru olduğunu belirtmişlerdir (İbn Aşûr, 1997:11/105). Hz. Peygamber'in hayatı da kadının emeğine dair önemli örnekler barındırmaktadır. Hz. Hatice validemiz Mekke'nin önde gelen tüccarlarından biri olup, ticaret kervanlarını yöneten bir iş kadınıydı. Hz. Peygamber, onun ticaret faaliyetlerinde çalışan bir kişi olarak görev almıştır (İbn Sa'd, 1990:1/131). Bu örnek, hem kadının ekonomik faaliyet yürütmesini hem de erkeğin kadına bağlı olarak çalışabilmesini normalleştiren önemli bir sünnettir.

Medine döneminde kadınların sosyal hayata aktif biçimde katıldıkları görülmektedir. Uhud Savaşı'nda Rübeyyi' bint Mu'avviz gibi hanımlar, yaralıları tedavi etmiş, su taşımış ve savaşçılara lojistik destek sağlamışlardır (Buhârî, “Cihâd”, 67; Müslim, “Cihâd”, 139). Hz. Peygamber, bu kadınların hizmetlerini takdir etmiş ve topluluk önünde övgüyle anmıştır. Ayrıca kadınlar, hadis rivayeti,

eğitim ve fıkıh alanında da etkin olmuşlardır. Örneğin Hz. Âişe, yalnızca Peygamber'in eşi değil, aynı zamanda İslâmî ilimlerin temel kaynak kişilerinden biridir. Sahabîler onun ilmî otoritesine başvurmuş, fetvalar almış ve kendisinden eğitim görmüşlerdir. Tüm bu örnekler, Kur'an ve sünnetin kadın emeğini sadece onaylamakla kalmadığını, aynı zamanda teşvik ettiğini de göstermektedir. Ancak bu katılımın İslam ahlâkı ve toplumsal değerlerle uyumlu biçimde gerçekleşmesi temel bir ilkedir. Kadının çalışmasının meşruluğu, onun iffet ve mahremiyetini korumasıyla birlikte düşünülmektedir (Karaman, 2002:45-47; Savaş, 1991:223-239).

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren, infak sorumlulukları olmamasına rağmen kadınların birçok alanlarda çalıştıklarının şahidi olmaktayız. Şöyle ki Hz. Peygamber döneminde ip eğirme ve dokumacılık, deri tabaklamak, kuaförlük, tabiplik, ticaret ve değişik dalları gibi alanlarda kadınlar meslek sahibi olmuşlardır. Bu meslek sahibi ve çalışan kadınlar, çalışma hayatından menedilmedikleri gibi daha başarılı olabilmeleri için bizzat Hz. Peygamber tarafından teşvik ve tavsiyelerde bulunulmuştur (İbn Mâce, "Ticarât", 29). Ayrıca Resûlullah döneminde kadınların genel olarak zaruret anında savaşa katıldıkları gözlemlenmektedir. Savaşa katılan bu kadınların, başta tıbbî tedavi hizmetleri olmakla birlikte, değişik yararlı hizmetler yaptıkları bilinir. Bununla beraber, bunlardan bazıları savaş harici dönemlerde de sağlık alanında hizmet vermişlerdir. Ebelik, doğum öncesi ve sonrası bakım, günlük yaralanmalar, diyetisyenlik, psikolojik tedavi ve kadınlara yönelik cinsel eğitim gibi değişik yönlerde hizmetler veren sahabi kadınlar, toplumun bu önemli ihtiyaçlarını yerine yetirmiş olmakla birlikte erkeklerin yapamayacakları veya yapmaya zorlanacakları bu işleri yaparak önemli bir açığı da kapatmış oluyorlardı (Ateş, 2013:319-320; Çiftçi, 2020:596-600). Bu hadisler, çalışmanın hem bireysel sorumluluk hem de ibadet değeri taşıdığını ortaya koymaktadır. Kadınların ev içi emeği yanında üretim süreçlerinde yer almaları da bu çerçevede değerlendirilmektedir. Hz. Muhammed'in hayatında kadınların üretici rollerine dair pek çok örnek bulunmakta; bu durum, İslam'ın kadına yüklediği sorumluluğun ve değerinin göstergesi olarak kabul edilmektedir.

FIKİH LİTERATÜRÜNDE KADININ ÇALIŞMASI

İslam fıkıhında kadının çalışması, esasen **kadının kişilik hakları, mülkiyet hakkı, ehliyet ve toplumsal maslahat** kavramları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kadın, İslâm hukukuna göre akıl-baliğ olduğu andan itibaren müstakil bir şahsiyet kabul edilir ve erkek gibi kendi mülkü üzerinde tasarruf hakkına sahiptir (Zuhaylî, 2002:7/ 234). Bu durum, onun ekonomik faaliyetlerde bulunma, ticaret yapma, ücretli bir işte çalışma veya meslek sahibi olma haklarını temellendiren ilkedir.

Fakihler arasında genel görüşe göre kadın, bir erkek vesayeti olmaksızın mal kazanabilir, çalışabilir ve gelir elde edebilir. Hanefî mezhebine göre kadın, evli olsun ya da bekâr olsun, kendi rızasıyla meşru bir işte çalışabilir. İmam Serahsî'ye göre, “kadının kendi malını işletmesi, çalışması ve ticaret yapması dinen meşrudur, bu konuda herhangi bir engel yoktur” (Serahsî, 1993: 30/241; Aynî, ts:59). Şâfiî ve Mâlikî fakihleri de benzer şekilde kadının çalışma hakkını kabul etmekle birlikte, kadınların dışarıda çalışmasının **fitneye yol açabileceği** gerekçesiyle, bunun **şartlı olarak** değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir (İbn Rüşd, 2004: 2/352). Bu şartlar genellikle şu hususlarda yoğunlaşmaktadır: çalışma ortamının güvenli olması, kadının iffetini koruyabilecek durumda olması, zaruret bulunması ve aile düzenine zarar verilmemesi (Mevsilî, 2005: 2/89-91).

Evli bir kadının çalışması konusu ise fıkıhta daha özel tartışmalara sahne olmuştur. Bazı fakihlere göre, kadının evlilikten sonra dışarıda ücretli bir işte çalışabilmesi için eşinin izni gereklidir. Bu görüş, kocanın **nafaka yükümlülüğünün** bir karşılığı olarak değerlendirilir (İbn Abidin, 1981:3/562). Ancak bu görüş mutlak değildir. Modern İslâm hukukçuları, kadının evlilik öncesinde çalışmakta olduğu bir işi evlilikten sonra da sürdürebilmesini, bir hak olarak görmüşlerdir. Zira kadının evlenmeden önce sahip olduğu hakların, evlilikle ortadan kalkması söz konusu değildir (Atar, 2009:229). Ayrıca, kadının çalışmasının hem bireysel hem toplumsal fayda doğurduğu durumlarda, zaruret veya maslahat ilkeleri devreye girerek, bu durumu meşrulaştırıcı bir zemin oluşturur. Özellikle günümüz İslam hukukçularından Yusuf el-Karadâvî, bu konuda “kadının çalışması farz değilse bile câizdir ve zaman zaman vacip bile olabilir” görüşünü savunmuştur (Karadâvî, 2004: 317).

Fıkıh literatüründe kadının üstlenebileceği işler de tartışılmıştır. Genel kabul, kadının **fitratına uygun**, ahlaki ve toplumsal değerlere zarar vermeyecek mesleklerde çalışabileceği yönündedir. Eğitim, sağlık, el sanatları, ticaret gibi alanlar bu bağlamda örnek verilmiştir (Ahmed, 1992:120). Tarihî kaynaklarda, kadınların çarşıda esnafılık yaptığı, doktorluk, ebeliğe benzer sağlık hizmetlerinde görev aldığı, hatta kadılık dışında bazı yönetsel pozisyonlarda yer aldığı bilinmektedir (Bardakoğlu&Çağrı, 1997:2/513-515).

GÜNÜMÜZ MODERN İSLAM HUKUKÇULARININ KADININ ÇALIŞMASINA YAKLAŞIMI

Modern dönemde İslâm hukukçuları, kadının çalışma hakkını klasik fıkıh mirasını dikkate alarak ancak günümüz toplumsal şartlarıyla uyumlu şekilde yeniden değerlendirmektedir. İslâm toplumlarında artan eğitim düzeyi, ekonomik ihtiyaçlar ve sosyal yapıdaki dönüşümler, kadınların kamusal hayata katılımını kaçınılmaz hâle getirmiştir. Bu çerçevede çağdaş İslâm hukukçuları, kadınların çalışmasını hem dinî hem toplumsal sorumluluk olarak değerlendirmeye

başlamıştır. Bu konuda üç ana ekolün (gelenekselci, ıslahçı ve feminist İslami yaklaşım) farklı perspektifleri bulunmakta ve her biri kendi metodolojik çerçevesi içinde konuya yaklaşmaktadır.

Gelenekselci yaklaşımda olan Şeyh Abdulaziz bin Baz, Şeyh Muhammed Salih el-Useymin, Şeyh Nasıruddin Albani, kadının asli görevinin annelik ve ev yönetimi olduğu görüşünü “Evlerinizde oturun” ayeti ile (Ahzab 33/33) desteklemektedirler. Zorunluluk halinde (ihtiyaç, fakirlik) çalışmanın caiz olduğunu ileri sürmüşlerdir (Kurtubî, ts.: 14/179; Bin Baz, 1996:4/321; Topaloğlu, 1988:256; Önür&Dündar, 2021:325). Reformist yaklaşımda olan Yusuf el-Karadavi, Muhammed Gazali, Vehbe ez-Zuhaylî, Tariq Ramadan ise kadının çalışma hakkının temel bir insan hakkı olduğunu ve karma çalışma ortamlarının İslami adap çerçevesinde mümkün olduğunu savunmaktadırlar (Zuhayli, 2002, 7/234-267; Karadâvî, 1997: 45-67; Ramadan, 2009:201). Amina Wadud, Asma Barlas, Azizah al-Hibri, Fatima Mernissi gibi feminist öncüler ise kadın-erkek eşitliğinin Kur'ani bir ilke olduğunu, geleneksel yorumların ataerkil toplum yapısından etkilendiğini, kadının her alanda erkekle eşit haklara sahip olduğunu ve toplumsal cinsiyet rollerinin İslam'ın özüne ait olmadığı fikrini savunmuşlardır (Wadud, 1999: 67-89; Barlas, 2002: 134-135; Mernissi, 1991: 145-167).

Özellikle dikkat çekici olan nokta, uluslararası İslam fıkıh kurumlarının genel olarak kadının çalışma hakkını destekler yönde fetva vermiş olmalarıdır. Ancak bu desteğin sınırları ve koşulları konusunda hâlâ tartışmalar devam etmektedir. Günümüzde en çok tartışılan konular karma çalışma ortamları, liderlik pozisyonları ve aile sorumlulukları ile iş hayatı arasındaki denge olmaktadır. Modern hukukçular bu konularda çağın gereksinimlerine uygun çözümler üretmeye çalışmaktadır.

Yusuf el-Karadâvî, kadının çalışma hakkını geniş yorumlayan isimlerden biridir. Ona göre, kadınların çalışması sadece caiz değil; bazı durumlarda aileye ve topluma katkı sağlama, bilgi ve becerilerini değerlendirme gibi nedenlerle **vacip** olabilir. Karadâvî, kadınların özellikle eğitim, sağlık, kadın hakları gibi alanlarda çalışmasının dinen teşvik edilmesi gerektiğini belirtmektedir (Karadâvî, 2004: 317).

Kadınların çalışma ortamında erkeklerle bir arada bulunmalarına dair farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bazı muhafazakâr hukukçular, bu durumu mekruh hatta haram olarak nitelendirirken, daha ılıman görüşlere sahip âlimler, gerekli sosyal düzenlemeler sağlandığında bunun caiz olduğunu savunmaktadır. Muhammed el-Hudayrî gibi bazı çağdaş fakihler, kadınların çalışma ortamlarının **cinsiyet temelli ayrım olmadan düzenlenmesi gerektiğini**, ancak **ahlakî ortamın korunmasının da zorunlu** olduğunu vurgulamaktadır (Hudayri, 2015: 34).

Ayrıca çağdaş bazı hukukçular, kadının evlilik öncesi kazandığı müktesep hakların, evlilik sonrasında da geçerli olduğunu, dolayısıyla eşinden izin alma şartının hak ihlali anlamına geleceğini savunmaktadır (Atar, 2009:229). Bu görüşler, bireysel özgürlükler ve insan hakları perspektifiyle İslâm hukukunun yorumlanmasına katkı sunmaktadır. Türkiye'deki çağdaş İslâm hukukçuları da kadının çalışma hayatına katılımını Kur'an, Sünnet ve klasik fıkıh literatürü ışığında yeniden değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda, dinî prensiplerle çağdaş toplumsal gereklilikler arasında bir denge kurulması gerektiği vurgulanmaktadır. Kadınların çalışma hakkı, insan olmanın ve birey olmanın doğal bir sonucu olarak kabul edilmekte; ancak bu hakkın kullanımı bazı ahlaki, sosyal ve ailevi ilkeler çerçevesinde sınırlandırılmaktadır (Bardakoğlu&Çağrı, 1997:2/513-515).

Hayrettin Karaman, kadının çalışmasının dinen meşru olduğunu ifade ederken, bu çalışmanın **"İslâmî sınırlar içinde, aile düzenini bozmadan ve toplumun değerlerine zarar vermeden"** gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Karaman'a göre, kadınların öğretmenlik, doktorluk, hemşirelik gibi toplumun ihtiyaç duyduğu mesleklerde yer alması hem meşru hem de faydalıdır (Karaman, 2001:217). Ayrıca çalışma konusunda erkek olsun, kadın olsun her Müslümanın amelini, kulluk çerçevesinde oturtması zarureti ortaya çıkmaktadır. İslam, toplum ve ailede kadın ile erkek arasındaki iş bölümünü bağlayıcı metinlerle belirlememiş, kararı ve uygulamayı Müslümanlara; örf ve âdete, fayda ve maslahata bırakmıştır (Karaman, 1995:95).

Cevat Akşit de benzer şekilde, kadının çalışmasının haram olmadığını, ancak çalıştığı ortamın dinî ve ahlaki değerlere uygun olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre, özellikle kadınların özel hizmet alanlarında (kadın doğum, eğitim, sosyal hizmetler vb.) istihdam edilmesi dinî açıdan teşvik edilmelidir (Akşit, 2013:188). Faruk Beşer ise, İslâm'ın kadının çalışmasına değil, çalışma şekline ve sonuçlarına müdahil olduğunu ifade etmektedir. Beşer'e göre, kadının çalışması ne mutlak şekilde serbest ne de tamamen yasaklanmıştır; aksine, durum ve şartlara göre hüküm alır. Kadının ekonomik özgürlüğü, evlilik sözleşmesine aykırı olmadığı ve aileyi tehdit etmediği sürece desteklenmelidir (Beşer, 2005:143-145).

Ali Bardakoğlu da kadın-erkek eşitliğini İslami bir değer olarak savunmakla birlikte toplumsal cinsiyet rollerinin tarihsel ve kültürel olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca kadının toplumsal hayattaki aktif rolünün İslam'ın özüne uygun olduğunu belirtmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı ise kadının çalışma hayatına katılımını İslami çerçevede destekleyen bir yaklaşım benimsemektedir. Kadının çalışma hakkı, temel bir insan hakkı olarak kabul edilmektedir.

Bu görüşler, günümüz İslâm düşüncesinde, kadının toplumsal ve ekonomik hayatta yer almasının dinî temellerle uyumlu olduğunu; ancak bunun birtakım ölçü ve sınırlara riayetle mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim modern

Müslüman toplumlarda, kadının emeği hem aile hem de toplum açısından önemli bir katkı olarak değerlendirilmektedir.

SONUÇ

İslâm'da kadının çalışmasını yasaklayan açık, kesin ve bağlayıcı bir nâs bulunmamakla beraber, aksine bu kapıyı aralayan kuvvetli deliller vardır. İslâm inanç sistemine göre, kadın, ev içinde ve dışında çalışabilir; ailesinin ihtiyaçlarını sağlamada kocasına yardımcı olabilir. Şartlara ve ihtiyaçlara göre, aile hayatında eşlerin rollerinin değişmesi de mümkündür. Önemli olan değerlerin kaybedilmemesi, hayatın huzur ve düzen içinde geçmesi, ihtiyaçların karşılanmasında bireylerin imkân ve kabiliyetlerine uygun sorumlulukları dengeli şekilde üstlenmeleridir. Bu bağlamda kadın kendi evinde, otağında, iş yerinde, tarlasında, çayırında, bahçesinde, ahırında, damında, çalışabilir bu hususta herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Kadının gerek ekonomik gerekse psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak için çalışma hayatında olabilmesi için önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kur'an ve sahih hadislerde kadın çalışması yasaklanmamıştır, kadın çalışmasına olumsuz bakış ve yoruma sahip olunması ise o yüzyılın sosyal, kültürel ve ekonomik yapısı ile alakalı olduğu söylenebilir. Hatta İslam dini kadın ve erkek eşitliğinin toplumsal yaşamın tüm boyutlarında olması gerekliliğine dikkat çekmiştir.

Günümüzde kadın emeği konusunda ortaya çıkan temel husus, dinî metinlerin evrensel ilkeleri ile çağdaş sosyal, ekonomik ve kültürel gerçeklikler arasında dengeli bir yaklaşım tesis etmektir. İslâm hukukçuları, kadının eğitim, sağlık, sosyal hizmetler, ticaret gibi alanlarda aktif rol almasını olumlu görürken; aile düzeni, mahremiyet ve ahlak çerçevesindeki ölçülere riayet edilmesini gerekli görmektedir. Bu denge, kadınların hem bireysel gelişimini hem de toplumsal refahı destekler.

Sonuç olarak, İslâm'da kadın emeği ve istihdamı, hem fikhî temelleri hem de çağdaş yorumları açısından meşru ve teşvik edilebilecek bir alandır. Kadınların ekonomik hayata katılımı, aile ve toplum yararına olduğu sürece, İslâm'ın hak, adalet ve eğitim ilkeleriyle uyumludur. Bu bağlamda, İslâm hukukçularının, kadının çalışma hayatına ilişkin çözümler üretirken, hem dini kaynakların ruhunu hem de modern dünyanın gereksinimlerini göz önünde bulundurmaya devam etmeleri önemlidir.

KAYNAKÇA

- AHMED, L. (1992). *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.
- AKŞİT, C. (2013). *İslam'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Pamuk Yayıncılık.
- ARMAĞAN, S. (1987), *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- ATAR, M. (2009). “İslam’da Kadının Toplumsal Rolü ve Siyasi Katılımı.” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(20), 221–236.
- AL-QARADAGHÎ, A. (2010). *Contemporary Fatwas on Muslim Women*, Doha: Center for Islamic Legislation and Ethics.
- AYDIN, M.A. (2001). “Kadın” md. TDV. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları.
- AYNÎ, B. (ts.). *Umdetü'l-Kârî*, Beyrut: el-Müniriyye Ofset.
- BARDAKOĞLU, A.&ÇAĞRICI, M. (1997). “Kadın”, *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul:MİFAV Yayınları.
- BARLAS, A. (2002). *Believing Women in Islam*, University of Texas Press, 134-156.
- BEŞER, F. (2005). *İslam'da Kadın*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- BİN BAZ, A. (1996). *Fatawa Islamiyah*, Darussalam, 1996, (4), 321-335.
- ÇİFTÇİ, M.H. (2020). “İslam Aile Hukuku Bağlamında Kadının Çalışması ve Aile Kurumuna Etkisi”, *Uluslararası Aile Sempozyumu*, Sinop.
- HUDAYRÎ, M. (2015). *Fiqh of Contemporary Women's Issues*, Riyadh: Dar al-Nafaes.
- İBN ÂBİDÎN, M. (1981). *Reddû'l-Muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- İBN AŞÛR, T. (1997). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Beyrut: Dârü't-Tunisiye,
- İBN RÜŞD. (2004). *Bidâyetü'l-Müctehid*. İstanbul: Diyanet Yayınları.
- İBN SA'D, M. (1990). *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dârü's-Sâdır.
- KARADÂVÎ, Y. (2004). *İslam'da Helal ve Haram*. İstanbul: Risale Yayınları.
- KARAGÖZ, M. (2007). “İslam'da Emek ve Çalışma Ahlakı,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 10, 439–440.
- KARAMAN, H. (2001). *Fıkıh ve Günümüz Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- KARAMAN, H. (2002). *İslâm'da Kadın ve Aile*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- KARAMAN, H. (1995). *İslâm'da Kadın ve Aile*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- KARAMAN, H. (2005). *Güncel Dini Meseleler*. İstanbul: İz Yayıncılık.

- KARAMAN, H.& ÇAĞRICI, M. & DÖNMEZ, İ.K.& GÜMÜŞ, S. (2012). *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- KAHRAMAN, A. (2017). Güncel Dinî Konular ve Fıkhi Hükümler, Ankara: Nasihat Yayınları.
- KURTUBÎ, M. B.A. (ts.). *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- MERNİSSÎ, F. (1991). *The Veil and the Male Elite*, Perseus Publishing, 145-167.
- MEVSİLÎ, E. F. (2005). *el-İhtiyâr*, İstanbul: Çağrı Yayınları,
- NADWÎ, M. A. (2007). *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*. Interface Publications.
- OKÇU, A. (2018). “İslâm'da Kadın: Hakları, Değeri, Sosyal Konumu ve Sorunlar”, Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştay, Iğdır, 353-371.
- ÖZEK, A. (1996). “İslam'da Kadının Yeri.” *Sosyal Hayatta Kadın, İstanbul: Ensar Neşriyat*.
- RAMADAN, T. (2009). *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press.
- SAVAŞ, R. (1991). *Hız. Muhammed Devrinde Kadın, İstanbul: Ravza Yayınları*.
- SERAHSÎ, Ş. E. (1993). *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- TEKİN ÖNÜR H. & DÜNDAR E. (2021). “Geleneksel İslam Anlayışında Kadının Çalışması”, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 23 (1), 321-346.
- TOPALOĞLU, B. (1988). *İslâm'da Kadın*, İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- TÖGEL, A. (2017). “Kadın Haklarının Korunmasında Yeni Yaklaşımlar: Majlis Örneği”, *Aile ve Modernite*, Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları.
- WADUD, A. (1999), *Qur'an and Woman*, Oxford University Press.
- ZUHAYLÎ, V. (2002). *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, Beyrut: Dar al-Fikr.



Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Ahlakî Akıl ve Ahlakî Sorumluluk Anlayışının Değerler Eğitime Katkısı

İsmail Demir¹

¹ Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Orcid: 0000-0001-9756-1901

Giriş

The educational problems of the modern age stem not only from pedagogical inadequacies, but also from the fractures in the individual's world of values. In this era when technology is rapidly developing and knowledge knows no bounds, individuals are losing their moral orientations and reducing reason to a mere instrumental function. At this point, the understanding of moral reason and responsibility in the commentary titled *Mefâtîhu'l-Ğayb* by Fakhr al-Dîn Râzî (D. 606/1210), one of the important commentators of classical Islamic thought, offers a rich epistemological and ethical ground that needs to be re-evaluated in the context of contemporary values education. Râzî's way of defining reason is functional not only in a theological or philosophical framework, but also on an educational and moral ground. His emphasis on reason is based on the individual being a subject who not only knows, but also feels and can make moral choices. In this context, Râzî's commentary is a strong source for the understanding of "responsible thought" that modern values education needs. Modern çağın eğitim sorunları yalnızca pedagojik yetersizliklerden değil, aynı zamanda bireyin değerler dünyasındaki çatlaklardan da kaynaklanmaktadır. Teknolojinin hızla geliştiği ve bilginin sınır tanımadığı bu çağda bireyler ahlaki yönelimlerini yitirmekte ve akli salt bir araç işlevine indirgemektedir. Bu noktada klasik İslam düşüncesinin önemli yorumcularından Fahreddin Râzî'nin (Ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Ğayb* adlı şerhindeki ahlaki akıl ve sorumluluk anlayışı, çağdaş değerler eğitimi bağlamında yeniden değerlendirilmesi gereken zengin bir epistemolojik ve etik zemin sunmaktadır. Râzî'nin akli tanımlama biçimi yalnızca teolojik veya felsefî çerçevede değil, aynı zamanda eğitimsel ve ahlaki bir zeminde de işlevseldir. Onun akla yaptığı vurgu, bireyin yalnızca bilen değil, aynı zamanda hisseden ve ahlaki seçimler yapabilen bir özne olması temeline dayanmaktadır. Bu bağlamda Râzî'nin tefsiri, modern değerler eğitiminin ihtiyaç duyduğu "sorumlu düşünce" anlayışı için güçlü bir kaynaktır.²

Kur'an-ı Kerim'de sıkça geçen ve Râzî'nin ayrıntılı bir şekilde yorumladığı "yetefekkerûn", "ya'kilûn", "yezunnûn" gibi fiillerin her biri, zihinsel sürecin sadece bilişsel bir faaliyet değil aynı zamanda ahlaki sorumluluğu da içeren bir tefekkür biçimi olduğunu ortaya koymaktadır.³ Özellikle Nahl 90 ve Maide 8 gibi adalet odaklı ayetlerin yorumu, bireyin ve toplumun ahlaki sorumluluklarını dengeli bir şekilde ele alan bir değer sistemine işaret etmektedir.⁴ Râzî, adaleti yalnızca yasal bir norm olarak değil, aynı zamanda bireyde yerleşik bir erdem olarak görür ve bu erdemin eğitim yoluyla geliştirilmesine önem verir. Onun

² *Fahreddin Râzî, Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. 10, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts., 177.

³ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 59.

⁴ Recep Öztürk, "Ahlakin Tefsirselsel Temelleri ve Fahreddin Râzî", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2023), 90.

yorumları, bireyin doğasına uygun ahlaki ilkeleri benimsemesi ve içselleştirmesi gerektiği fikrine dayanır.⁵ Bu yaklaşım, çağdaş eğitim literatüründe “öğrenci merkezli ahlaki gelişim” olarak adlandırılan pedagojik yaklaşımlarla da örtüşmektedir.⁶

Öte yandan günümüz eğitim sistemleri değerleri aktarmada sıklıkla zorluk çekmekte; ahlaki ilkeleri evrensel ve tutarlı bir biçimde sunmada ciddi sorunlar yaşamaktadır. Postmodern anlayıştan etkilenen göreliliğe dayalı değer yaklaşımları, bireyin ahlaki yönelimlerini belirsizleştirmekte ve toplumsal bütünlüğü zayıflatmaktadır. Bu nedenle klasik döneme ait ancak evrensel ilkeler taşıyan düşünce sistemlerinin tekrar gündeme getirilmesi zorunlu hale gelmiştir.⁷ Bu bağlamda Fahreddin Râzî'nin ahlak anlayışı sadece İslam düşünce tarihi açısından değil, aynı zamanda çağdaş eğitim felsefesi açısından da dikkate değer bir konumdur. Onun yorumunda bilgi, inanç ve eylem üçlüsü, insanı sorumlu bir varlık olarak inşa etmede temel unsurlar olarak sunulmaktadır.⁸ Bu yaklaşım bireysel farkındalığın, toplumsal duyarlılığın ve evrensel ahlaki ilkelerin bütüncül işlenmesine olanak tanır. Araştırmamızın amacı, Fahreddin Râzî'nin tefsirindeki ahlaki akıl ve sorumluluk anlayışını eğitim bilimlerinin temel sorunlarıyla ilişkilendirerek günümüz değerler eğitimi literatürüne katkıda bulunacak teorik bir bakış açısı sunmaktır. Bu bağlamda öncelikle Râzî'nin Kur'an merkezli ahlaki yorum anlayışı analiz edilecek, ardından bu anlayışın eğitimde nasıl uygulanabileceği tartışılacaktır. Yöntem olarak klasik tefsir literatürü nitel içerik analizi ile değerlendirilecek ve çağdaş eğitim literatürü ile karşılaştırmalı bir okuma yapılacaktır. Bu karşılaştırmalı yöntem, İslam düşüncesinin mirası ile çağdaş pedagojik ihtiyaçlar arasında bir köprü kurmayı amaçlamaktadır.⁹

Sonuç olarak, Fakhr al-Dîn al-Râzî'nin ahlaki akla yaptığı vurgu, eğitimin bugün ihtiyaç duyduğu epistemolojik temeli sağlama kapasitesine sahiptir. Bir bireyin aklıyla varoluşu, adaleti ve sorumluluğu kavrayabileceğini ve bu anlayışın ancak eğitim yoluyla şekillenebileceğini savunur.¹⁰ Bu bakımdan onun

⁵ Nuraan Davids, “Fostering an Ethic of Responsibility in Islamic Education”, *Journal of Moral Education* 45/3 (2016), 285.

⁶ Terence Lovat, “Values Education and Moral Development in a Global World”, *Int. Journal of Educational Research* 50/3 (2011), 168.

⁷ Zeki Sarıtoprak, “Postmodern Dünyada Ahlakın Yeniden İnşası”, *Dinî Araştırmalar* 16/1 (2013), 33-49.

⁸ Sait Özervarlı, “Islamic Ethics and Responsibility in Classical Thought”, *Islamic Studies* 58/1 (2019), 85.

⁹ Elif Gökalp Alpaslan, “Eğitimde Değerler Kuramı ve Uygulama Sorunları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2023), 12-29.

¹⁰ David Carr, “Moral Education and the Ethical Dimensions of Teaching”, *British Journal of Educational Studies* 55/3 (2007), 240-257.

düşüncesi, İslam tefsir geleneği ile modern eğitim bilimleri arasında bir temas noktası kurmakta ve günümüz Müslüman eğitimcilerine hem teorik hem de pratik bir çerçeve sunmaktadır.¹¹

Fahreddin Râzî'de Aklın Ahlaki İşlevi: Hikmet, Düşünce ve Sorumluluk Arasındaki Bağlantı

İslam düşünce geleneğinde akıl, sadece bilişsel bir araç olarak değil, aynı zamanda ahlaki sorumluluğun taşıyıcısı, bilgeliliğin kapısı ve insanın Tanrı'ya yönelmesinde temel bir köşe taşı olarak görülmüştür. Bu bağlamda, klasik ilahiyat ve tefsir bilimlerini sentezleyen bir alim olarak Fahreddin Râzî, aklı sadece epistemolojik bir araç olarak değil, aynı zamanda ontolojik ve ahlaki boyutlarıyla da ele alan öncü bir düşünürdür. Tefsiri *Mefâtihu'l-Gayb*, aklın bilgelikle, derin tefekkürle ve bireysel sorumlulukla nasıl bütünleştiğine dair zengin analizler içerir. Râzî'nin akla yüklediği bu derin anlam, bugün özellikle değerler eğitimi ve ahlaki gelişim bağlamında yeniden yorumlanma potansiyeline sahiptir.

Fahreddin Râzî'nin düşüncesinde akıl, insanlara ilahi hitabın muhatabı olma ayrıcalığını veren temel yetenektir. Onun yorumlarında akıl, vahyi anlama, hikmeti kavrama ve sorumluluk duygusu geliştirme süreçlerinin ayrılmaz bir parçası olarak sunulur. *Maşâtihu'l-Ghayb*'da sıkça tekrarlanan bir tema, Kur'an'da aklı fiilen kullanan “efelâ ya'kilûn”, “yetefekkerûn” ve “yenzurûn” gibi kavramların yorumlanmasında ortaya çıkar. Râzî bu ayetleri yorumlarken sadece aklın bilgi üretme yeteneğine değil, aynı zamanda insanın varoluşsal anlam arayışındaki rolüne de odaklanır. Ona göre aklın işlevi sadece teorik bilgi üretmekle sınırlı değildir; aynı zamanda insanın iyiyi kötüden ayırt etme, iç muhasebesini yapma ve ilahi sorumluluklarını kavrama yeteneğinde de temel bir rol oynar.¹²

Bu noktada Râzî'nin teolojik bilgisini felsefi bilgisiyle birleştirerek ortaya koyduğu ahlaki anlayış dikkat çekicidir. Ona göre hikmet kelimesi sadece nazarî hikmet anlamına gelmez; ahlaki hayatın temel direklerinden biridir. Zira hikmet, Allah'ın (C.C.) isimlerinden biri olarak “her şeyi yerli yerine koyma” iradesini taşır. Bu anlamda hikmet sahibi olmak, kişinin hem düşünce hem de davranışta ölçülü, adil ve sorumlu bir varlık olması anlamına gelir. Râzî'nin hikmet anlayışı, İslam ahlak düşüncesindeki “pratik hikmet” ile bireyin öz disiplini ve toplumsal sorumluluk bilincinin geliştirilmesi arasında kurulan bağın açık bir tezahürüdür.¹³

¹¹ Rosnani Hashim, *Rethinking Islamic Education in the Modern World*, Kuala Lumpur: IIUM Press, 2021, 112.

¹² Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 1, Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., 43-45.

¹³ M. Sait Özervarlı, “Fahreddin Râzî'de Hikmet Anlayışı”, *İslam Felsefesi Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 95-116.

Yaklaşımı, Gazali'nin “nefsin tezkiyesi”, İbn Sina'nın “nefsin kemali”, İbn Rüşd'ün “aklî ehliyet” gibi kavramlarıyla paralellik gösterirken, özgün bir metodolojik bütünlük de sunmaktadır.

Râzî'nin akıl anlayışında özellikle tefekkür, yani derin düşünce ve içsel yoğunlaşma önemli bir yer tutar. Ona göre insanın kendini tanıması, tabiatındaki iyilik çekirdeğini ortaya çıkarması ve bu doğrultuda gönüllü bir çaba sarf etmesi, akılcı bir muhasebe süreciyle mümkündür. Bu çaba sadece bireysel mükemmelliği hedeflemez; aynı zamanda toplumsal adaletin ve değer aktarımının da temelini oluşturur. Özellikle Nahl suresi 90. ayetin tefsirinde adalet, yardımseverlik ve akrabalık bağlarının dikkate alınması sadece toplumsal düzeni değil aynı zamanda bireysel ahlakın inşasını da ifade eder. Râzî bu ayetin tefsirinde adaletin “akıl yoluyla nefsin terbiye edilmesi”yle mümkün olduğunu vurgular.¹⁴ Bu ifade, zihnin sadece düşünsel bir yetenek değil, aynı zamanda ahlaki bir yetenek olması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Fahreddin Râzî'nin akıl anlayışının değerler eğitime yönelik modern yaklaşımlarla da derin bir bağlantısı olabilir. Günümüzde bireylerde eleştirel düşünme, empatik anlayış, etik duyarlılık ve toplumsal sorumluluk gibi becerilerin geliştirilmesi çağdaş eğitim bilimlerinin temel hedefleri arasındadır. Bu bağlamda Râzî'nin tefsirlerinde ortaya koyduğu “aklı sorgulama” ve “vicdani sorumluluk” kavramları çağdaş bir pedagojik çerçeve içinde yeniden yorumlanabilir. Özellikle felsefi tefsir geleneği ile etik temelli eğitimin kesiştiği noktada yer alan bu yaklaşım, değerler eğitime hem teorik hem de pratik olarak katkı sağlama potansiyeline sahiptir.¹⁵

Gerçekten de, çağdaş Müslüman düşünürler İslam'ın ahlaki dünya görüşünü modern eğitim yaklaşımlarıyla yeniden harmanlamayı amaçlıyor. Örneğin, Seyyid Hüseyin Nasr'a göre, modern eğitim akli teknokratik bir araca indirgerken onun manevi ve ahlaki boyutlarını ihmal ediyor.¹⁶ Râzî'nin akıl anlayışı, bu indirgemeciliğin üstesinden gelmek ve insanı bütünsel bir varlık olarak eğitmek için güçlü bir ilham kaynağıdır. Bu anlamda akıl, yalnızca hesaplama ve analiz etme yeteneği değil, aynı zamanda şefkat, sorumluluk ve bilgelik üretmektir.

Sonuç olarak Fahreddin Râzî'nin akıl, hikmet ve sorumluluk temelli yorumu, sadece klasik yorum geleneğinde değil, aynı zamanda çağdaş değerler eğitiminde de yeniden yorumlanması gereken temel kaynaklardan biridir. Onun yorumunda akıl, bireyin kendi varlığıyla hesaplaşması, ruhunu tanıması ve topluma karşı

¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 10, 175.

¹⁵ Züleyha Korkmaz, “İslam Düşüncesinde Aklın İşlevi ve Eğitimdeki Yansımaları”, *Uluslararası İslam Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/1 (2023), 33-55.

¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Albany: SUNY Press, 1993, 67-70.

sorumluluk duygusu geliştirmesi için vazgeçilmez bir araçtır. Bu bakımdan Râzî, sadece kendi döneminin değil, bugünün de değerler krizine cevap verebilecek entelektüel bir miras bırakmıştır.

Râzî Şerhinde “Yefekkûrûn”, “Yetebberûn” ve “Yezunnûn” Kavramlarının Ahlaki Boyutu

Fahreddin Râzî’nin tefsir anlayışında, Kur’an’da aklın fiil biçimleri olarak geçen “yefekkûrûn” (düşünürler), “yetebberûn” (derin düşünürler) ve “yezunnûn” (düşünürler, kanaat oluştururlar) kavramları sadece zihinsel eylemler olarak değil, aynı zamanda ahlaki sorumluluğu doğuran iradi süreçler olarak da ele alınır. Râzî, bu fiil biçimlerinin her birini sadece epistemolojik bağlamda değil, aynı zamanda bireyin iç dünyası, sorumluluk duygusu ve vicdan eğitimi açısından da değerlendirerek klasik yorumu ahlaki ve psikolojik boyutlarla zenginleştirmiştir. Bu yaklaşım, modern değerler eğitimi açısından da çok değerli ipuçları sunmaktadır.

Kur’an’da “tefekkur”, “tedebbur” ve “zann” köklerinden türetilen fiiller, insanları yaratılış, varoluş ve değer hakkında düşünmeye teşvik eder. Razi, bu tür ayetlerin tefsirinde felsefi ve teolojik tartışmalara sık sık yer verir. Örneğin, Ali İmran suresi 191. ayetindeki “yetefekkerun” fiilinin tefsirinde tefekkûrûn sadece dış dünyayı gözlemlemekle sınırlı olmadığını, aynı zamanda kişinin kendi varlığını, benliğini ve eylemlerini de içeren içsel bir muhasebe süreci olduğunu belirtir. Ona göre, bu tür tefekkûr bireyin “öz disiplin”, “hikmet arayışı” ve “ahlaki sorumluluk” gibi boyutlara yönelmesini sağlar.

Râzî, Mefâtihu’l-Ghayb’da “yetebberûn” fiilini özellikle Kur’an’ın lafızları ve manaları üzerinde derin düşünmeyi ifade eden bir kavram olarak ele alır. Bu bağlamda Muhammed suresinin 47/24. ayetinde geçen “Afelâ yetedebberûne’l-Kur’an” ifadesini açıklarken metne yüzeysel değil, derinlemesine yaklaşmanın gerekliliğini vurgular. Bu değerlendirme sadece bilişsel değil aynı zamanda ahlaki bir yükümlülüktür; çünkü Kur’an’ı anlayarak okumak, ona göre yaşamak ve gerçeği bilerek seçimler yapmak bireyi doğrudan sorumlu kılar.¹⁷ Razi’ye göre, Tanrı’nın insanlara hitabı ancak insanlar akıl yürütür, sorgular ve ahlaki farkındalıkla hareket ederlerse anlamlı hale gelir. Bu yaklaşım, ağdaş düşünür Fazlur Rahman’ın Kur’an’ın “ahlaki yönelimli bir vahiy” olduğu görüşüyle tutarlıdır.¹⁸

Râzî’nin ahlâkî düşünce sisteminde “yezunnûn” fiilinin özel bir yeri vardır. Zan, şüphe ile ilgili bir kavram olarak görülse de Râzî, bu fiilin Kur’an’da kullanımını bağlama göre değerlendirir. Bazı durumlarda zannın ahlâkî sonuçlar

¹⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. 27, 48-50.

¹⁸ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, 2. bs., Chicago: University of Chicago Press, 2009, 5-12.

doğurabileceğini belirtir. Örneğin Hucurât Suresi 49/12. ayette geçen “İnnâ ba‘da’z-zannî ism” ifadesinde olduğu gibi olumsuz zannın gıybet, iftira ve ahlâkî bozulmaya yol açabileceğini vurgular. Ancak başka ayetlerde de zannın bir bilgi türü olarak geçerli olabileceğini belirtir. Ona göre bu ikili kullanım, insan zihninin sürekli kontrol, gözetim ve iç muhasebeye tâbi olması gerektiğini gösterir.¹⁹ Bu yaklaşım, çağdaş ahlak psikolojisinin bireyde “vicdani kontrol” ve “içebakış” mekanizmalarının geliştirilmesine vurgu yapmasıyla örtüşmektedir.²⁰

Fakhr al-Dîn al-Râzî'nin bu yorumları, bireysel farkındalığın ve vicdan eğitiminin köklü bir epistemolojik temele dayandırılabilirliğini göstermektedir. Al-Râzî'ye göre akıl sadece mantıksal bir araç değildir; aynı zamanda ahlaki sonuçlar üreten, iradeyle bütünleşen ve ilahi kelamı ele almayı mümkün kılan bir özdür. Bu bağlamda, akla dayalı zihinsel süreçler, bireyin kendi sorumluluğunu anlaması ve etik bir hayat inşa etmesi için temel araçlardır. Modern İslam düşüncesinde bu anlayışın bir devamı olarak Taha Abdurrahman, ahlaki aklın mantıksal akıldan önce geldiğini ve gerçeğin ancak bir sorumluluk duygusuyla anlaşılabilirliğini savunur.²¹ Râzî'nin Kur'an fiillerine dayalı tefsir anlayışı, klasik dönemde bu yaklaşımın temellerinin güçlü bir kanıtıdır.

Ayrıca Râzî'nin metodolojisindeki “yorum-ahlak ilişkisi” sadece teorik düzeyde kalmayıp pratik yönelimleri de içermektedir. O, ayetlerin sadece lafzi tahlilini değil, bunların bireyin karakteri, niyeti ve toplumsal sorumluluklarıyla nasıl bir ilişki kuracağını da analiz eder. Bu bakımdan onun yorumu, ahlaki eğitim ve bireysel inşa açısından zengin bir kaynak işlevi görmektedir. Günümüz değer eğitimi literatüründe ahlaki gelişim için “anamlı düşünme”, “içsel sorgulama” ve “vicdan geliştirme” gibi yaklaşımlar ön plana çıkarken Râzî'nin bu kavramlara verdiği merkezi rol oldukça dikkat çekicidir.²²

Sonuç olarak, Fahreddin Râzî'nin yorumunda, “yefekkûrûn”, “yetebberûn” ve “yezunnûn” gibi rasyonel fiiller salt entelektüel bir eylem olarak değil, ahlaki bir süreç olarak inşa edilmiştir. Bu fiillerin semantik dünyası, bireyi kendi varlığı, eylemleri ve topluma karşı sorumluluğu hakkında derinlemesine düşünmeye, sorgulamaya ve vicdanlı bir bilinç geliştirmeye teşvik eder. Râzî'nin bu yaklaşımı, yalnızca klasik İslam düşüncesini değil, aynı zamanda çağdaş etik ve

¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 28, 133-135.

²⁰ Darcia Narvaez, “Moral Complexity: The Fatal Attraction of Truthiness and the Importance of Mature Moral Functioning”, *Journal of Moral Education* 41/2 (2012), 213-230.

²¹ Taha Abdurrahman, *The Question of Ethics: Contributions to the Ethical Thinking in the Islamic World*, Rabat: Arab Center for Human Rights, 2017, 93-112.

²² Nucci, Larry, “Education for Moral Development”, in *The Handbook of Moral and Character Education*, ed. Larry Nucci vd., New York: Routledge, 2022, 176-192.

değerler eğitimi de şekillendirmede ilham verici bir rol oynamaya devam etmektedir.

Fahreddin Râzî'nin Adalet Kavramına Dayalı Bireysel ve Toplumsal Ahlak Tasarımı

İslam düşüncesinin temel kavramlarından biri olan adalet, sadece hukuki bir ilke değil; aynı zamanda bireysel sorumluluk, toplumsal denge ve ilahi iradeyle uyumlu bir hayatın temel taşı olarak da kabul edilir. Fahreddin Râzî'nin bu kavrama yüklediği anlam, klasik tefsir geleneğinin sınırlarını aşan ve etik-politik bir yorum derinliğine ulaşan bir karaktere sahiptir. Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* adlı eseri, Kur'an'daki adalet kavramının konumunu teolojik, ahlaki ve sosyo-politik açılardan ele almakta, bireyin ahlaki yükümlülüğü ile toplumsal yapının düzeni arasında kurduğu bağlantı sayesinde modern değerler eğitimi açısından dikkate değer açılımlar sunmaktadır.

Kur'an'da “adalet” çoğunlukla kist, adl ve mizan kavramları çerçevesinde ele alınır. Razi, Nahl suresi 90. ayetini tefsir ederken, “Allah adaleti, sadakayı ve yakınlarına vermeyi emreder” ifadesini çok yönlü bir şekilde çözümler. Ona göre bu ayet, ahlaki davranışın üç temel sütununu ortaya koyar: adalet, sadaka ve dayanışma. Razi, bu üçlü yapıdan “adalet”i, bireyin kendi nefesine karşı dürüst olması, gerçeğe uyması ve başkalarının haklarına saygı göstermesi olarak yorumlar. Ona göre adalet, insanın iç dengesinin dışa yansımasıdır ve bu nedenle sadece dışsal bir hukuk düzeni değil, aynı zamanda içsel bir ahlaki yapıdır.²³

Fahreddin er-Râzî, Mâide sûresinin 8. âyetini “Adaletli olun, bu takvaya daha yakındır” şeklinde tefsir ederken, adaletin, duyguların ve toplumsal ilişkilerin etkisine rağmen korunması gereken nesnel bir ilke olduğunu vurgular. Düşmanlara karşı bile adaletli olmanın ilahi bir sorumluluk olduğunu ifade eden bu âyet, Râzî tarafından adaletin ahlaki bir duruş olduğunu göstermek için kullanılır. Bu yaklaşımı teolojik açıdan değerlendirirken, adaletin sadece hukuki bir ilke değil, aynı zamanda ontolojik ve epistemolojik bir erdem olduğunu savunur.²⁴ Bu yaklaşım, çağdaş Müslüman aydın Wael Hallaq'ın “İslam hukukunda adaletin ahlaki merkeziliği” konusundaki görüşüyle doğrudan örtüşmektedir.²⁵

Râzî'nin adalet anlayışı, bireyin Allah'a karşı sorumluluğu ile topluma karşı sorumluluğu arasındaki dengeyi kurma yönüyle dikkat çekmektedir. Ona göre adalet, bireyin benliğini aşan bir kavram olup toplumsal barışın, toplumsal

²³ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 19, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., 65-67.

²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 11, 112-114.

²⁵ Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 87-105.

güvenin ve ahlaki otoritenin garantisidir. Bu bağlamda Mefâtihu'l-Gayb'da, özellikle Bakara 282 ve Nisâ 58 gibi ayetlerin tefsirinde adaletin ekonomik, hukuki ve idari işlevlerine de değinilmektedir. Râzî, bu ayetlerde geçen “emanetleri ehline verin” ve “insanlar arasında adaletle hükmedin” emirlerini, yalnızca siyasi otoriteye değil aynı zamanda her bireyin kendi sorumluluk alanı içindeki eylemlerine yüklenen ahlaki bir yükümlülük olarak yorumlar.²⁶

Fakhr al-Dîn al-Râzî'nin adalet anlayışı ile çağdaş toplumsal etik teorileri arasında çarpıcı benzerlikler vardır. Örneğin, Michael Walzer'in adaletin “bağlamsal” ve “çoğulcu” doğasına ilişkin görüşü, Râzî'nin adaleti bireysel, toplumsal ve ilahi bağlamlara göre yeniden tanımlamasıyla örtüşmektedir.²⁷ Ancak Amartya Sen'in "adaletin içselleştirilmiş toplumsal sorumluluk bilinciyle güçleneceği" yaklaşımı da Râzî'nin düşüncesine oldukça yakındır.²⁸ Râzî'nin yaklaşımında adalet, kişinin hak ve ödev bilincinin gelişmesiyle başlar, toplumda düzenin kurulmasına kadar uzanır ve en sonunda ilahi adaletin yeryüzündeki temsili haline gelir.

Râzî'nin adalet anlayışının eğitimsel yansımaları da dikkate değerdir. Bireyin adaleti önce kendi içinde gerçekleştirmesi gerektiğini, yani içsel bir denge ve yön kazanarak dış dünyaya karşı bir etki üretmesi gerektiğini savunur. Bu bakış açısı, modern değerler eğitiminin hedeflediği “toplumsal sorumluluk”, “ahlaki farkındalık” ve “toplumsal katkı” gibi unsurlarla doğrudan ilişkilidir. Örneğin Lawrence Kohlberg'in ahlaki gelişim teorisinde adalet, en yüksek ahlaki seviye olan “evrensel etik ilkeler” düzeyinde ortaya çıkar. Râzî'nin adaletle yaptığı vurgu da benzer şekilde bireyin toplumu dönüştürme sorumluluğunu üstlendiği bir bilinç seviyesini temsil eder.²⁹

Râzî'nin adalet merkezli etik inşasının çağdaş İslam toplumlarının değer eğitimi politikalarında yeniden keşfedilmesi gerektiği açıktır. Özellikle genç bireylerin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ahlaki aktörlere dönüşebilmeleri için adalet, empati, hak ve sorumluluk gibi temel değerleri içselleştirmeleri hayati önem taşımaktadır. Bu noktada Râzî'nin yorumu, değerleri soyut ilkelerden somut deneyimlere dönüştürmek için teorik bir temel sunmaktadır. Râzî'nin adalet anlayışının ahlaki sorumlulukla örülü olmasıyla birlikte değerlendirildiğinde, eğitim felsefesi uzmanı Nel Noddings'in “etik

²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 5, 233-236.

²⁷ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983, 45-64.

²⁸ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 2009, 87-122.

²⁹ Lawrence Kohlberg, “Moral Stages and Moralization: The Cognitive-Developmental Approach”, in *Moral Development and Behavior*, ed. T. Lickona, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1976, 31-53.

özen” yaklaşımı, çağdaş eğilimlerle İslam pedagojisinin yeniden inşasına katkıda bulunabilir.³⁰

Sonuç olarak Fahreddin Râzî’nin, bireyin öz disiplini ile toplumsal düzenin tesisi arasında köprü olma özelliği taşıyan adalet anlayışı, hem klasik İslam düşüncesinde hem de çağdaş eğitim ve ahlak literatüründe merkezi bir yere sahiptir. Adaletle ilgili Kur’an ayetlerinin derinlemesine yorumlanmasıyla şekillenen bu anlayış, bireysel ahlaktan toplumsal ahlak düzenine, iç denge arayışından kamusal sorumluluğa uzanan bir ahlaki çerçeve sunmaktadır. Bu çerçevenin günümüz İslam dünyasında, özellikle eğitim ve değer aktarımı alanlarında daha etkili bir şekilde yeniden yorumlanması, hem teorik hem de pratik düzeyde sürdürülebilir ahlaki yapıların oluşmasına katkı sağlayacaktır.

Kur’an’da İnsan Doğası (Fıtrat) ve Ahlaki Yapı: Razi’nin Tefsiri ve Eğitimsel Genişleme

İslam düşünce tarihinde insan doğasına ilişkin en temel tartışmalardan biri, insanın yaratılıştan getirdiği ahlaki yönelimin doğasıdır. Kur’an’ın “tabiat” kavramı çerçevesinde şekillenen bu tartışmanın sadece teolojik değil, aynı zamanda antropolojik, etik ve pedagojik bir boyutu da vardır. Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu’l-Gayb adlı tefsirinde bu konuyu çok yönlü bir şekilde ele alarak, insanda var olan ahlaki yönelimin Allah’a yönelme, sorumluluk duygusu ve bireysel gelişim açısından temel bir unsur olduğunu savunur. Râzî’nin yaklaşımı, modern değerler eğitimi anlayışını karşılayabilecek güçlü bir teorik temel sunmaktadır.

Tabiat kavramı Kur’an’da, özellikle Rum suresi 30/30. ayette şu şekilde geçmektedir: “فَطَرَتِ اللَّهُ الْتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا”.³¹ Razi bu ayetin yorumunda doğanın sadece biyolojik veya fiziksel bir temeli değil, aynı zamanda metafizik bir temeli olduğunu belirtir. Ona göre Allah, insanı gerçeği tanımaya yönelik doğuştan bir eğilimle yaratmıştır. Bu eğilim her bireyde potansiyel olarak mevcut olsa da, gelişmesi için bilinçli çaba ve eğitim gerekir.³² Râzî, insan tabiatındaki bu ahlâkî eğilimi, “ilahî hikmetin bir tecellisidir” şeklinde değerlendirir ve bunun aynı zamanda ahlâkî sorumluluğun da kaynağı olduğunu belirtir.³³ Bu yaklaşım, doğanın yalnızca yaratıcı bir kavram olmadığını, aynı zamanda yönlendirici bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır.

³⁰ Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, 2. bs., Berkeley: University of California Press, 2013, 112-130.

³¹ *Rûm* 30/30

³² Fahreddin Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. 21, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts., 33-36.

³³ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. 21, 38.

Razi, insan doğasını yorumlarken ruh ve nefis kavramlarına da odaklanır. Ona göre ruh, ilahi nefesin bir sonucu olarak insana bahşedilen aşkın boyutu temsil ederken, ruh insanın iç dünyasının eğilimlerini, arzularını ve irade yapısını kapsar.³⁴ Bu iki kavram arasında kurduğu denge, bir kişinin ahlaki kararlarında hem ilahi yönelimi hem de dünyevi zaafı nasıl yönetebileceği sorusunu cevaplamayı amaçlamaktadır. Râzî'nin yaklaşımı, Gazali'nin "ruh disiplini" öğretisiyle kesişmesine rağmen, ayetlerin yorumlanmasında epistemolojik temeli ve metodolojik disiplini bakımından farklılık göstermektedir.

Râzî'nin düşünce sisteminde tabiatın eğitim boyutu özel bir yer tutar. Ona göre insanda var olan ahlaki potansiyel ancak zihnin eğitimi ve ruhun disiplin altına alınmasıyla geliştirilebilir. Râzî, Şems 91/7-10 ayetlerini yorumlarken "ruhun ilham edilmiş ahlaksızlığı ve dindarlığına" dikkat çeker. Bu ayetleri, insanın iç yapısında iyilik ve kötülük potansiyelinin bir arada bulunduğunu göstermek için kullanır. Ancak bu potansiyellerden hangisinin gelişeceği doğrudan eğitim ve iradeyle ilgilidir.³⁵ Bu yaklaşım, çağdaş ahlak psikolojisinde Carol Gilligan ve Martin Hoffman gibi isimler tarafından geliştirilen "ahlaki gelişim dinamikleri" ile örtüşen bir yaklaşımdır.³⁶

Fahredden Râzî'nin tefsirlerinde insan doğasına ilişkin kavramsal çerçeve özellikle öğrenci merkezli eğitim modelleri için geçerlidir. Modern pedagojide bireysel farklılıkların, yeteneklerin ve değer eğilimlerinin dikkate alınması gerektiği vurgulanırken, Râzî'nin "doğa"ya dayalı insan anlayışı bu yaklaşımları İslami bir çerçeveye yerleştirme fırsatı sunmaktadır. Howard Gardner'ın "çoklu zekâlar teorisi" çerçevesinde ele alınan bireysel potansiyelleri eğitime fikri, Râzî'nin her insanın ahlaki duyarlılığa açık bir yapıda yaratıldığı anlayışıyla desteklenebilir.³⁷

Ayrıca Razi'nin doğayı "yönlendirme" olarak değerlendirmesi, din eğitiminin zorunlu dogmaları öğretmekten ziyade bireyin içsel farkındalığını geliştirmeyi amaçlayan bir süreç olması gerektiği fikrinin önünü açmaktadır. Bu bakımdan Razi, klasik dönemde çağdaş İslam pedagojisi literatüründe vurgulanan "katılımcı, özgürleştirici ve bilinç inşa edici" eğitim öncüllerini ortaya koyan düşünürlerden biridir. Özellikle Paolo Freire'nin "özgürleştirici eğitim" modelindeki diyalog, bilinç yükseltme ve öz farkındalık kavramları, Razi'nin insan doğası merkezli yorumuyla önemli ölçüde kesişmektedir.³⁸

³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 2, 117-120.

³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 30, 95-97.

³⁶ Hoffman, Martin L., *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 142-159.

³⁷ Gardner, Howard, *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*, New York: Basic Books, 2011, 78-96.

³⁸ Freire, Paolo, *Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum, 2000, 72-85.

Râzî'nin yaklaşımı çağdaş İslam düşüncesi ve eğitim felsefesi açısından güncelliğini korumaktadır. Örneğin Seyyed Hossein Nasr, insanın metafizik doğasının modern eğitim tarafından göz ardı edildiğini ve bu durumun bir anlam krizi yarattığını belirtmektedir. Râzî'nin doğaya yaptığı vurgu, bu krize karşı “insanın öz doğasına dönüş” öneren bir paradigma olarak öne çıkmaktadır.³⁹ Benzer şekilde Halstead, doğanın anlaşılmasının Batı'daki bireyci etik modellerin aksine bütüncül ve sorumluluk temelli bir ahlaki sisteme katkıda bulunduğunu ileri sürmektedir.⁴⁰

Sonuç olarak, Fahreddin Râzî'nin insanı doğa merkezli olarak yorumlaması, yalnızca klasik tefsir geleneğinde değil, aynı zamanda çağdaş ahlak, eğitim ve insan gelişimi tartışmalarında da dikkate alınması gereken benzersiz bir çerçeve sunmaktadır. İnsanın içindeki ahlaki potansiyelin eğitilmesi gerektiğini vurgularken, bu sürecin hem bireysel arınmaya hem de toplumsal sorumluluğa dönüşen bir bilinçle yürütülmesi gerektiğini belirtir. Doğaya, ahlaka ve günümüz eğitim sistemlerine dayalı öğrenci merkezli bir yaklaşım inşa etmek isteyenler için Râzî'nin fikirleri hem teorik hem de pratik düzeyde değerli fırsatlar sunmaktadır.

Fahreddin Râzî'nin Ahlaki Akıl Anlayışının Çağdaş Değerler Eğitime Teorik Katkısı

İslam düşünce tarihinde akıl kavramı, sadece epistemolojik değil aynı zamanda etik bir işlevi de olan bir yetidir. Fahreddin Râzî'nin düşünce dünyasında akıl, sadece bilgi üretme aracı değil, aynı zamanda ahlaki yükümlülükler yaratan, bireylerin davranışlarını yönlendiren ve toplumsal adaleti şekillendiren temel bir kaynaktır. Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb adlı şerhi, aklın bu bütüncül anlayışının en derin şekilde analiz edildiği eserlerden biridir. Onun ahlaki akıl anlayışı, günümüzde çağdaş değerler eğitimi yaklaşımlarının teorik temellerini yeniden inşa etmek isteyenler için zengin bir referans noktası sunmaktadır.

Râzî'nin yaklaşımında “ahlâkî akıl”, bireyin yalnızca gerçeği algılamasını değil, aynı zamanda algıladığı bilgiye göre sorumluluk almasını da gerektirir. Bu bakış açısı, klasik İslam felsefesi ve tefsirin kesiştiği noktadadır. Özellikle Bakara suresinin 269. ayetindeki “hikmet” kavramı etrafında şekillenen yorumlarında, hikmetin yalnızca teorik değil, aynı zamanda pratik sonuçları olan bir yetenek olduğu vurgulanır. Râzî bu ayeti yorumlarken, hikmetin eyleme dönüşmeyen bir bilgi türü değil, bilakis ahlâkî eylemle tamamlanan bir bilgi türü olduğunu

³⁹ Nasr, Seyyed Hossein, *Islam and the Crisis of the Modern World*, London: Kazi Publications, 2001, 134-145.

⁴⁰ Halstead, J. Mark, “An Islamic Concept of Education”, *Comparative Education* 40/4 (2004), 517-529.

belirtir.⁴¹ Bu anlayış, bilgiyi sorumluluktan ayıran modern epistemolojilere karşı eleştirel bir duruş anlamına gelir.

Rāzī'nin bilgi-sorumluluk ilişkisine yaptığı vurgu, ahlak felsefesi, tefsir ve eğitim arasında kurulan teorik üçgenin merkezinde yer alır. Ona göre bilgi, bireyin içsel muhasebesini artırmalı ve onu kendi davranışlarını sorgulamaya ve düzeltmeye yöneltmelidir. Bu fikir, günümüz ahlak eğitimi literatüründe Lawrence Kohlberg'in "ahlaki akıl yürütme" aşamalarıyla örtüşürken, aynı zamanda Seyyid Hüseyin Nasr'ın modern bilginin kutsaldan ayrılmasını eleştiren görüşleriyle de paralellik göstermektedir.⁴² Rāzī'nin yaklaşımı, bilgiyi kutsal bir sorumluluk alanı olarak görmesi bakımından günümüz seküler eğitim sistemlerine alternatif bir paradigma önerisidir.

Modern değerler eğitiminin karşı karşıya olduğu temel sorunlardan biri, etik ilkelerin öğrencilere aktarılan bilgiyle bütünleştirilememesidir. Bilgi genellikle tarafsız, teknik ve araçsal bir şekilde sunulur; bunun sonucunda öğrencilerde etik duyarlılık yeterince gelişmez. Rāzī'nin yorumları, bu kopukluğun üstesinden gelmek için önemli bir metodolojik açılım sağlar. Ona göre, ahlaki sorumluluk üretmeyen bir bilgi biçimi eksik ve tehlikelidir. Bilgi, bir kişiyi ancak "vicdan terazisi" ile tartıldığında mükemmel bir varlığa dönüştürebilir.⁴³ Bu anlayış, eğitimde yalnızca "ne öğretilceği" değil, aynı zamanda "nasıl ve neden öğretilceği" sorularını da merkeze koymaktadır.

Rāzī'nin yorumlama anlayışının çağdaş eğitim yaklaşımlarına katkısı özellikle öğrenci merkezli pedagojik modellerle ilişkilendirilebilir. Yapılandırmacı eğitim teorilerinde öğrencinin bilgiye aktif olarak erişmesi, anlam oluşturmaya ve bu bilgiyi etik sorumlulukla ilişkilendirmesi esastır. Rāzī, Kur'an ayetlerini yorumlarken muhatabın zihnini ve kalbini birlikte ele alır. Ona göre bir insanın eğitimi yalnızca bilgiyle değil aynı zamanda içsel sezgi, sorumluluk ve vicdani farkındalıkla da mümkündür.⁴⁴ Bu durum John Dewey'in "deneyimsel öğrenme" anlayışıyla önemli ölçüde örtüşmektedir. Ancak Rāzī'nin yaklaşımında deneyim yalnızca duyuşsal değil aynı zamanda ruhsal ve ahlaki bir boyuta da sahiptir.

Rāzī'deki akıl ve gönül birliği, çağdaş İslam pedagojisinin yeniden inşası için önemli bir model sunar. Özellikle Halstead ve Halstead'in İslam ahlak eğitimi üzerine çalışmalarında, İslam'daki rasyonel yaklaşımın ahlaki sorumlulukla nasıl birleştirildiğine dair vurgu, Rāzī'nin yorumlama yöntemiyle doğrudan

⁴¹ Fahreddin Rāzī, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 3, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., 112.

⁴² Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, New York: State University of New York Press, 1989, 76-83.

⁴³ Rāzī, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 7, 45-48.

⁴⁴ John Dewey, *Democracy and Education*, New York: Free Press, 2004, 148-160.

örtüşmektedir.⁴⁵ Bu bağlamda ahlaki akıl, bilişsel, duygusal ve eylem odaklı bir süreci içerir. Râzî'nin sistemindeki "akıllı akıl" kavramı, modern etik eğitim teorilerinin vurguladığı "etik düşünme" ve "ahlaki akıl yürütme" adımlarının erken bir versiyonu olarak okunabilir.

Râzî'nin sisteminin çağdaş eğitim felsefesine katkısı, öğretmen figürünün yeniden inşası açısından da önemlidir. Ona göre, bilgiyi aktaran kişi sadece bir öğretmen değil, aynı zamanda bir “ahlaki model” olmalıdır. Bu görüş, hem İslam'daki “mürşid-murâbbî” anlayışına hem de öğretmenlik mesleğinin çağdaş etik ilkelerine dayanmaktadır. Özellikle, öğretmenin öğrencinin ahlaki gelişimini aktif olarak desteklemesi gerektiği yönündeki Nel Noddings'in “ahlaki bakım” yaklaşımı, Râzî'nin ideal eğitimci modeline oldukça yakındır.⁴⁶

Sonuç olarak Fahreddin Râzî'nin ahlaki akıl anlayışı, klasik İslam tefsiri ile modern değerler eğitimi arasında teorik bir köprü kurmaktadır. Bilginin kutsal bir sorumluluk alanı olarak tanımlanması, eğitimde hem içerik hem de yöntem açısından ahlaki derinliğin yaratılmasını sağlar. Râzî'nin yaklaşımı, öğrenciye yalnızca bilgiyi değil, aynı zamanda bu bilgiyle yaşama sorumluluğunu da yükleyen bir pedagojik model sunmaktadır. Bu model, modern eğitim sistemlerinde sıklıkla göz ardı edilen etik duyarlılığın tefekkür, hikmet ve sorumluluk gibi kavramlarla yeniden inşasına katkıda bulunabilecek güçlü bir çerçevedir.

Ahlakın Geleceği ve Tefsirin Dönüşümü: Fahreddin Râzî'nin Dijital Çağda Ahlaki Akıl Mirasının Yorumlanabilirliği

Dijital çağ, insan aklının sınırlarını zorlayan teknolojiler, yapay zekâ, algoritmik karar mekanizmaları ve bilgi üretiminde otomasyon gibi kavramlarla şekillenirken, bu yeni dünyada ahlaki sorumluluk, anlam arayışı ve etik pusula kavramları giderek daha fazla sorgulanıyor. Bu dönüşümün ortasında, klasik İslam düşüncesinde “ahlaki akıl” kavramının anlamı yeniden gün yüzüne çıkarılmayı bekliyor. Fahreddin Râzî'nin tefsir geleneğinde şekillenen ahlaki akıl mirası, insanları nesneleştiren ve ilişkileri yüzeyselleştiren dijitalleşen dünyanın nesnelleştirici eğilimi karşısında hem birey hem de toplum için yeniden yorumlanabilir. Özellikle değerler eğitiminin teorik temellerine ilişkin güncel krizler, Râzî'nin ahlak felsefesi-tefsir-eğitim üçgenine yaptığı katkıları daha da görünür kılıyor.

Razi'nin Mefat al-Ghayb adlı tefsiri sadece ayetlerin tefsiri değil aynı zamanda ahlaki aklın bir inşasıdır. Kur'an ayetlerini açıklarken sadece literal anlamları

⁴⁵ Halstead, J. Mark, “An Islamic Concept of Education”, *Comparative Education* 40/4 (2004), 517-529.

⁴⁶ Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, 2. bs., Berkeley: University of California Press, 2013, 105-125.

değil aynı zamanda bu ayetlerin insanlara yüklediği etik ve epistemik sorumluluğu da vurgular. Modern çağda bilgiye erişim kolaylaştı, ancak bu bilginin nasıl kullanılacağı sorusu daha karmaşık hale geldi. Razi'ye göre bilgi, ancak bilgelik ve sorumlulukla birleştiğinde insanlara değer katar.⁴⁷ Bu yaklaşım, AI destekli öğrenme sistemlerinin etik karar alma süreçlerine uyarlanabilen ilkeli bir yapı sunar. Örneğin, günümüzün dijital eğitim sistemlerinde ahlaki yargı süreçlerini algoritmik sistemlere emanet etmek, insan boyutunu göz ardı etme tehlikesini beraberinde getirir.⁴⁸

Dijital çağın belirgin özelliklerinden olan hız ve yüzeysellik, insanların derin düşünme, hesaplama yapma ve ahlaki sezgi geliştirme yeteneklerini zayıflatma potansiyeline sahiptir. Râzî'nin üzerinde durduğu “tefekür” ve “tedbir” kavramları, bu çağın hızına karşı bilinçli bir duruş geliştirmek açısından oldukça önemlidir. Ona göre varoluş hakkında düşünmek, içsel sorumluluklarını fark etmek ve bilgiye ahlaki bir boyut kazandırmak sadece dinî bir görev değil aynı zamanda varoluşsal bir zorunluluktur.⁴⁹ Bu bağlamda Râzî'nin metinleri, günümüz eğitim yazılımlarında kullanılabilecek “etik karar simülasyonları” ve “vicdan temelli öğrenme modülleri” için teorik bir temel oluşturabilir.⁵⁰

Fahreddin Râzî'nin ahlaki akıl mirasının dijital çağda yeniden yorumlanması yalnızca bireysel gelişim açısından değil, aynı zamanda pedagojik tasarımlar ve eğitim teknolojilerinde etik çerçevelerin inşası açısından da değerlidir. Özellikle yapay zekâ destekli öğrenme algoritmaları geliştirilirken öğrenenin yalnızca bilişsel değil aynı zamanda etik gelişim aşamaları da dikkate alınmalıdır. Bu noktada Râzî'nin ahlaki aklın merkezine yerleştirdiği “vicdan”, “bilgelik” ve “iç muhasebe” gibi kavramlar, günümüz e-öğrenme ortamlarında sıklıkla ihmal edilen bir boyutu temsil etmektedir. Değerler eğitimi açısından bu, Bloom taksonomisinin “değerlendirme” ve “yaratıcılık” adımlarına etik derinlik katma çabası olarak da okunabilir.⁵¹

Ayrıca, Râzî'nin yorumlama metodolojisi çağdaş hermeneutik teorilerle birlikte yeniden değerlendirildiğinde, dijital yorumlama projeleri ve dijital beşeri bilimler uygulamaları için de teorik bir temel sağlayabilir. Özellikle, Corpus Coranicum, OpenITI ve KITAB gibi projelerde bağlam, anlam ve yorumlama

⁴⁷ Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. 3, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., 124.

⁴⁸ Floridi, Luciano, *The Ethics of Information*, Oxford: Oxford University Press, 2013, 89-110.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. 10, 45-47.

⁵⁰ Narvaez, Darcia, “Moral Complexity in the Digital Age”, *Journal of Moral Education* 44/3 (2015), 272-285.

⁵¹ Anderson, Lorin W. – Krathwohl, David R., *A Taxonomy for Learning, Teaching, and Assessing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*, New York: Longman, 2001.

arasındaki ilişkiye dayanan dijital haritalamalar, klasik bilginlerin çok katmanlı metinsel okumalarını algoritmik düzeye taşımaya çalışır. Ancak, bu çalışmalarda eksik olan şey, ahlaki sezginin ve anlam oluşturma mekanizmalarının yapısal aktarımıdır.⁵² Râzî'nin her beyit için inşa ettiği akılcı ama sorumlu yaklaşım, dijital yorumlama araçlarına “ahlaki yönelim” eklemek için güçlü bir kaynaktır.

Ancak Râzî'nin ahlaki akıl anlayışının dijital eğitim ortamlarına uygulanabilir olması için metodolojisinin sadece tefsirsel olarak değil aynı zamanda pedagojik olarak da yeniden yorumlanması gerekmektedir. Son yıllarda eğitim bilimlerinde ön plana çıkan “ahlaki okuryazarlık” kavramı, bireylerin etik karar alma, eleştirel düşünme ve değer inşası süreçlerinde bilinçli bireyler haline gelmelerini sağlamayı amaçlamaktadır. Râzî'nin sisteminde bu bilinç sadece bireysel gelişimin değil aynı zamanda toplumsal reformun da temelidir. Nitekim eğitim filozofu Nel Noddings'in “bakım” temelli yaklaşımı, Râzî'nin Kur'an merkezli ahlaki inşasına pedagojik düzeyde paralel bir model oluşturmaktadır.⁵³

Dijital çağda karşılaşılan bir diğer sorun da bilginin aşırı yayılmasıyla birlikte derinleşen anlam kaybıdır. Râzî'nin epistemolojik yaklaşımı, bilginin hem kaynağı hem de amacı hakkında sorular sormayı gerektirir. Ona göre bilgi, Tanrı'nın bir lütfudur ve onu ahlaki olarak kullanmamak günahtır.⁵⁴ Bu anlayış, günümüzde dijital medya okuryazarlığı ve bilgi etiği alanlarında sıklıkla gündeme gelen “bilgi sorumluluğu” meselesine doğrudan değinmektedir. Râzî, bilgiyle ne yapıldığı ve ona erişim yeteneğinin ahirette sorgulanacağını belirterek, bilgi edinmenin manevi boyutunu vurgulamaktadır. Bu boyut, günümüz eğitim teknolojilerinde yalnızca içerik aktarımının değil, aynı zamanda bilinç ve sorumluluk aktarımının da yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.⁵⁵

Sonuç olarak Fahreddin Râzî'nin ahlaki akıl anlayışı, dijital çağın bilgi ve eğitim sistemlerinde yaşanan derin kopuşlar karşısında teorik bir denge ve pratik bir istikamet sunmaktadır. Onun tefsirsel yaklaşımı, bilgi ve sorumluluk, akıl ve bilgelik, birey ve toplum arasında denge sağlayan bir ahlaki paradigma olarak bugün de geçerliliğini korumaktadır. Özellikle değerler eğitiminin dijital ortamlara taşındığı ve etik kararların algoritmalara emanet edildiği bir çağda Râzî'nin bütüncül ve bilgelik merkezli akıl yorumu, yalnızca İslam düşüncesine değil aynı zamanda evrensel eğitim felsefesine de ciddi katkılar sağlayabilecek teorik bir temel olarak yeniden keşfedilmelidir.

⁵² Jaeghere, Michel de vd., “Reading the Qur'an with Algorithms: The Corpus Coranicum Approach”, *Digital Scholarship in the Humanities* 35/4 (2020), 790–805.

⁵³ Noddings, Nel, *Educating for Intelligent Belief or Unbelief*, New York: Teachers College Press, 1993, 63-75.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. 6, 203-205.

⁵⁵ Ess, Charles, *Digital Media Ethics*, Cambridge: Polity Press, 2020, 56-78.

Sonuç ve Öneriler

Fahreddin Râzî'nin yorumu, hem aklî hem de ahlâkî temeller açısından klasik İslam düşüncesinde müstesna bir yere sahiptir. Mefâtihu'l-Gayb'da sunduğu yorumlar, sadece teolojik ve felsefî arka planıyla değil, aynı zamanda bireyin ahlâkî gelişimini, sorumluluk duygusunu ve toplumla ilişkisini önceleyen değer odaklı bir pedagojik anlayışla da dikkat çekmektedir. Günümüz değer eğitimi tartışmalarında ahlâkî çoğulculuk, seküler etik modellerin yetersizliği ve bireysel vicdan eğitimi eksenindeki boşluklar göz önüne alındığında, Râzî'nin ahlâkî akıl anlayışının güncel pedagojik yapılarla yeniden birleştirilmesi bir zorunluluk haline gelmektedir. Râzî'nin yorumunda akıl, sadece bilişsel bir yeti değil; aynı zamanda ilahî hakikatin algılanmasıyla sorumluluk kazanan bir yeterliliklerdir. Bu yaklaşım, günümüzde özellikle “ahlâkî zekâ” veya “vicdanî eylem” kavramlarıyla ifade edilen modern eğitim yaklaşımlarıyla doğrudan ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda Râzî'nin Kur'an'da geçen “yefekkerûn”, “yetebberûn” ve “yezunnûn” gibi akılcı fiilleri ahlaki bağlamda yorumlaması, bireyin sadece entelektüel değil aynı zamanda ahlaki bir olgunlaşma sürecine dahil edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Akıllı, bilginin amaçsızca kullanımıyla sınırlanamakta, onu ilahi vahyin değerleriyle bütünleştirerek, hakikat arayışına yönelik sorumlu bir bilinç düzeyi olarak konumlandırmaktadır. Özellikle Nahl 90 ve Maide 8 gibi adalet merkezli ayetlerin yorumlanmasında, bireyin adaletin taşıyıcısı olduğu ve toplumsal yapının bireyin bu yükümlülüğünü yansıtmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Bu, değerler eğitiminin sadece bir birey olarak değil aynı zamanda toplumsal sorumluluk eğitimi olarak da ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Modern eğitim sistemleri genellikle değerler eğitimi ideolojik temellerden uzak, tarafsız bir alan olarak sunma eğilimindedir. Ancak bu yaklaşım, öğrencilerin değer çatışmalarında karşılaştıkları karar alma mekanizmalarını geliştirmede yetersiz kalmaktadır. Bu anlamda Râzî düşüncesi, ahlaki karar alma süreçlerinde yalnızca rasyonel akıl yürütmeyi vurgulamaz; vicdan, bilgelik, içsel muhasebe gibi kavramları da kapsayarak bütüncül bir yaklaşım sunar. Özellikle doğa anlayışı, bireyin ahlaki gelişiminin içsel bir potansiyel üzerine inşa edilmesi gerektiğini vurgular. Bu bakımdan Râzî'nin antropolojik bakış açısı, öğrenci merkezli ahlaki gelişim modellerine değerli katkılar sunar. Sonuç olarak Fahreddin Râzî'nin tefsir anlayışı, günümüz değerler eğitimi yaklaşımlarına entegre edilebilecek zengin bir teorik arka plan sunar. Ahlakın akılla temellendirilmesi, bireyin adalet ve sorumluluk gibi temel erdemlerle donatılması, vicdan eğitimi yoluyla içsel muhasebenin geliştirilmesi gibi konular, Râzî düşüncesinin modern eğitim ortamlarında uygulanabilirliğini artırır. Bu bağlamda Râzî'nin ahlaki akıl anlayışının yalnızca İslami bir geleneğin ürünü

olmadığı, aynı zamanda evrensel bir eğitim felsefesinin inşa edilebileceği güçlü bir temel olduğu söylenebilir.

Öneriler:

Günümüz değerler eğitimi programlarında, özellikle ahlak felsefesi ve tefsir alanında klasik İslam düşünürlerinin yorumlarına sistematik olarak yer verilmelidir. Bu şekilde, sadece normatif değil, aynı zamanda düşünsel ve vicdani boyutlarıyla da zenginleştirilmiş bir değer eğitimi modeli inşa edilebilir. Eğitim fakültelerinde, tefsir pedagojisi ve ahlak düşüncesi tarihi dersleri, klasik İslam alimlerinin yorumlarının çağdaş eğitim teorileriyle birlikte ele alındığı disiplinler arası içeriklerle desteklenmelidir. Rāzī'nin tabiat, nefis, tin ve sorumluluk kavramlarına ilişkin antropolojik yorumları, özellikle karakter eğitimi, bireysel farkındalık ve empati geliştirmeye odaklanan eğitim materyallerinde değerlendirmeye uygun teorik bir temel sağlar. Laik etik modellerle yetinmeyen çok kültürlü ve çoğulcu toplumlara hitap eden değerler eğitimi programlarında, İslam düşüncesinden gelen ahlaki akıl ve sorumluluk kavramları, evrensel ilke ve değerlere katkı sağlayacak şekilde yapılandırılmalıdır. Rāzī tefsirinin dijital pedagoji araçlarıyla etkileşimli hale getirilerek lise ve üniversite düzeyinde ahlaki eğitim veren öğretmenler için hem içerik hem de yöntem açısından zengin bir kaynak olarak sunulması mümkündür.

Kaynaklar

- Abdurrahman, Taha. *The Question of Ethics: Contributions to the Ethical Thinking in the Islamic World*. Rabat: Arab Center for Human Rights, 2017.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- Anderson, Lorin W. – Krathwohl, David R. *A Taxonomy for Learning, Teaching, and Assessing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*. New York: Longman, 2001.
- Carr, David. "Moral Education and the Ethical Dimensions of Teaching". *British Journal of Educational Studies* 55/3 (2007), 240–257.
- Dauids, Nuraan. "Fostering an Ethic of Responsibility in Islamic Education". *Journal of Moral Education* 45/3 (2016), 283–296. <https://doi.org/10.1080/03057240.2016.1167020>
- Ess, Charles. *Digital Media Ethics*. Cambridge: Polity Press, 2020.
- Fahredden Râzî. Mefâtihu'l-Ğayb. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Fazlur Rahman. *Major Themes of the Qur'an*. 2. baskı. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Floridi, Luciano. *The Ethics of Information*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Freire, Paolo. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum, 2000.
- Gardner, Howard. *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books, 2011.
- Gökalp Alpaslan, Elif. "Eğitimde Değerler Kuramı ve Uygulama Sorunları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2023), 12–29.
- Hallaq, Wael. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Halstead, J. Mark. "An Islamic Concept of Education." *Comparative Education* 40/4 (2004), 517–529.
- Hashim, Rosnani. *Rethinking Islamic Education in the Modern World*. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2021.
- Hoffman, Martin L. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Jaeghere, Michel de vd. "Reading the Qur'an with Algorithms: The Corpus Coranicum Approach." *Digital Scholarship in the Humanities* 35/4 (2020), 790–805.

- Kohlberg, Lawrence. "Moral Stages and Moralization: The Cognitive-Developmental Approach." In *Moral Development and Behavior*, edited by T. Lickona, 31-53. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1976.
- Korkmaz, Züleyha. "İslam Düşüncesinde Aklın İşlevi ve Eğitimdeki Yansımaları." *Uluslararası İslam Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/1 (2023), 33-55.
- Lovat, Terence. "Values Education and Moral Development in a Global World". *International Journal of Educational Research* 50/3 (2011), 166–171. <https://doi.org/10.1016/j.ijer.2011.07.003>
- Narvaez, Darcia. "Moral Complexity in the Digital Age." *Journal of Moral Education* 44/3 (2015), 272–285.
- Narvaez, Darcia. "Moral Complexity: The Fatal Attraction of Truthiness and the Importance of Mature Moral Functioning." *Journal of Moral Education* 41/2 (2012), 213-230.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam and the Crisis of the Modern World*. London: Kazi Publications, 2001.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Noddings, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. 2. baskı. Berkeley: University of California Press, 2013.
- Noddings, Nel. *Educating for Intelligent Belief or Unbelief*. New York: Teachers College Press, 1993.
- Nucci, Larry. "Education for Moral Development." In *The Handbook of Moral and Character Education*, edited by Larry Nucci, Darcia Narvaez and Tobias Krettenauer, 176-192. New York: Routledge, 2022.
- Özervarlı, M. Sait. "Fahreddin Râzî'de Hikmet Anlayışı." *İslam Felsefesi Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2021), 95-116.
- Özervarlı, Sait. "Islamic Ethics and Responsibility in Classical Thought". *Islamic Studies* 58/1 (2019), 79–98.
- Öztürk, Recep. "Ahlakın Tefsirselsel Temelleri ve Fahreddin Râzî". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2023), 85–101. <https://doi.org/10.26570/tad.2023.6.2.85>
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. Cilt 10. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Sarıtoprak, Zeki. “Postmodern Dünyada Ahlakın Yeniden İnşası”. *Dini Araştırmalar* 16/1 (2013), 33–49.

Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

