

TÜRKİYE VE DÜNYADA İLAHİYAT

Editör: Doç.Dr.Arslan KARAOĞLAN

yaz
yayınları

Türkiye ve Dünyada İlahiyat

Editör

Doç.Dr. Arslan KARAOĞLAN

yaz
yayınları

2025

Türkiye ve Dünyada İlahiyat

Editör: Doç.Dr. Arslan KARAOĞLAN

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-8678-30-7

Aralık 2025 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

İÇİNDEKİLER

Dua Davranışının Ruh Sağlığı Üzerindeki Pozitif Fonksiyonu.....	1
<i>İlyas PÜR</i>	
İbnü'l-Aşûr'un Usûlü'l-İnşâ' Ve'l-Hitâbe Adlı Eserinde Hatiplik ve Hitabet İlkeleri	23
<i>Mehmet Nafih BAYDARMAN</i>	
Akıl Risalesi Bağlamında Muhâsibî'de Akıl Kavramının Teolojik ve Ahlâkî İşlevleri.....	58
<i>Raci TANRIKULU</i>	
Hz. Peygamber'in Devlet Başkanlığı Modelinde Gayrimüslimlere Karşı İzlenilen Siyaset Ahlâkı	72
<i>Soner AKPINAR</i>	
İslâm Siyaset Düşüncesinde İktidar ve Yönetim Biçimleri	94
<i>Soner AKPINAR</i>	

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

DUA DAVRANIŞININ RUH SAĞLIĞI ÜZERİNDEKİ POZİTİF FONKSİYONU

İlyas PÜR¹

1. GİRİŞ

Dua, insanın Allah ile olan iletişimini ifade eden Kur'an'ın temel konularından birisidir. Dua Allah'a yapılan içten yakarıştır. İnsanlık, ilk insan Hz. Âdemden bu yana hep dua eder olmuştur. Dua etme davranışını neredeyse her toplumda ve her dinde görmek mümkündür. İnanç mekanizmaları, bireyin Allah'a nasıl ulaşacağı hususunda yol gösterici olmuştur. Duanın inançlara göre şekilsel biçimlerinde farklılıklar olduğu gözükse de amaçları bakımından benzerlikler içerdiği ifade edilebilir. Bu durum duanın evrensel, psikolojik ve sosyolojik tarzda olduğunu göstermektedir. Dua insanın fitrî ve vazgeçilmez bir ihtiyacıdır. Bu sebeple her insanda doğal olarak dua etme eğilimi bulunmaktadır. Kul duygularını dua aracılığı ile Allah'a ulaştırmak ister. Dua bu bağlamda kul ile Allah arasındaki iletişimi aracısız ve hızlı bir biçimde sağlayan bir çeşit diyalogtur ve bir köprü vazifesi görür. Nitekim bireyin doğası Allah ile bağ kurmak üzere tasarlanmıştır. Duadan elde edilmek istenen amaç ya kulun Allah'a sığınarak O'ndan bağışlanma dilemesi ya lütuflarından dolayı O'nu övmesi veya O'na teşekkür etmesi yahut ruhunu huzura kavuşturması şeklinde özetlenebilir. Dua bir bakıma kulun ruhunu Allah'a yükseltmesidir. Nitekim birey dua ederken Allah ile beraber olur. Kul bir taraftan acziyetini ifade

¹ Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı Nevşehir, Türkiye, ORCID: 0000-0002-7795-8212.

ederken bir taraftan da içinden gelen isteklerini Allah’a iletir. Kul kendisi için dua ettiği gibi diğer insanlar için de dua eder.

Dua etme davranışı gündelik yaşamın içerisinde bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde sıklıkla yapılan bir eylemdir. Bir işe başlarken, hayal kurarken, yolculuğa çıkarken, sınava giderken, bir üzüntünün veya bir sevincin paylaşılması sırasında genellikle duaya başvurulmaktadır. Sosyal anlamda düşünürsek insanlar birbirleri için dua isteğinde bulunmakta veya kişiler kendileri için dua edildiklerini duyduklarında mutlu olmaktadır. Dua, insanın psikolojik durumunu önemli ölçüde etkilemektedir. Zira dua bir problem veya umutsuzluk sırasında bireyin acziyetinin farkında olduğu bir dayanak olmasının yanı sıra geleceğe dönük bir isteğin gerçekleşmesi için de bir umut kaynağı olmaktadır.

İnsanlar farklı düşüncelerle duaya başvururlar. Bazı insanlar duayı umut olarak değerlendirirken bazıları ona başa gelen zorlukları aşmada bir güç olarak bakarlar. Bazı insanlar da duayı Yüce Yaratıcı ile iletişim kurmanın bir yolu olarak görürler. Normal şartlar altında kişinin Yaratıcısı ile iletişime geçmesi imkânsızdır. Fakat insan dua sayesinde Yaratıcı ile iletişime geçmeyi başarır. İnsan durumunu Yaratıcısına arz eder ve halini bildirir. Böylece kişi yaptığı duanın Yaratıcı tarafından kabul edildiğine inanır. İşte bu inanç ve duygu durumu duanın ruh sağlığı üzerindeki pozitif etkisine sebep olur (Pınar, 2013: 1).

2. DUA’NIN TANIMI

Türkçe’de dua, Tanrı’ya yalvarma, ibadet, yakarış ve yalvarma amacıyla din değeri olan metin anlamlarında kullanılır (TDK, 1998: 639). Arapçada ise dua kelimesi, de’ave/de’â kökünden türemiş mastardır. Çoğulu ed’iye şeklindedir (Cevheri, 1979: 2337; İbn Manzûr, 1386). Sözlükte Allah’a rağbet etmek, ibadet etmek, O’na yalvarmak, dua etmek, çağırmak, birini bir şeye sevk etmek veya birine bir şey sunmak, birini yemeğe veya

ziyafete çağırmak (Cevheri, 1979: 2336-2337; İbn Manzur, 1385-1387) seslenmek, birini ismiyle çağırmak, ölünün arkasından ağıt yakmak, yardım talebinde bulunmak ve küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya meydana gelen niyaz ve istek anlamlarına gelir (Yazır, 2011: 7; İzutsu, 1975: 139). Hökelekli duayı şöyle tanımlamıştır: “İnsanla Allah arasında bir haberleşme ya da iletişim” (Hökelekli, 2017: 212). Dua her durumda bir istek ve bir yöneliş olup işitilmek ve bilinmek isteğinden başka bir şey değildir (Hökelekli, 2017: 213). Fransız bilim adamı Carrel duayı “Ruhun iç âleme doğru bir gerilimine” benzetmiştir. Dua ona göre, genellikle bir şikayetten, bir acıdan ve bir yardım çığığından ibarettir. Ruhun Allah’a yükselişi biçiminde de tanımlanabilir. Buna hayat mucizesini yaratan, bir varlığa beslenen sevgi ve O’na tapma fiili de denilebilir (Carrel, 1977: 193). Dua, “Allah, insanı dinliyormuş ve ona cevap veriyormuş gibi” gerçekleşmektedir (Carrel, 1977: 203).

Genel ve geniş anlamda dua, hiçbir şart, şekil ve törene bağlı kalmaksızın her zaman ve her yerde kulun acizliğini itiraf ederek Allah’tan hem bu dünyada hem de ahirette bir şey dilemesi, istemesi ve O’nunla konuşması, O’nu yardıma çağırması ve O’nu anması şeklinde tanımlanabilir. Buna ek olarak; zikir, tesbih, tövbe, hamd, senâ, şükür vb. sözlerin de dua konusuna girdiği söylenebilir. Sözlü yapılan dualar, duanın sözlü boyutunu oluşturur. Fakat bir de duanın fiili boyutu vardır. Burada birey elinden gelen gayreti gösterir ve sebeplere sarılır. Burada dikkat edilecek nokta, sözlü duanın kabulü açısından o duanın gereği olan ameli işlemenin ne kadar çok önemli olduğudur (Ertuğrul, 2015: 897). Dua kelimesi Kur’an-ı Kerim’de yirmi yerde türevleriyle birlikte ise iki yüz yerde geçmektedir (Oral, 2017: 164-165). Bu duaların bir çoğu peygamberlerin, sâlih kulların veya toplulukların dualarını kapsamaktadır (Gülle, 2004: 118). Kayıklık, Kur’an’daki duaları ikiye ayırmıştır. Bunlar; zorunlu ve belli bir kurala bağlı olan

dualar ve zorunlu olmayan ve belli bir kurala bağlı olmayan dualardır (Kayıklık, 2001: 136-137).

3. KUR'AN-I KERİMDE DUA

Dua kelimesi farklı türevleriyle birlikte Kur'an'da iki yüze yakın yerde geçmektedir. Dua kelimesinin geçtiği ayetleri teker teker incelediğimiz zaman dua kelimesinin Kur'an'da dört anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Bu anlamlar ise şunlardır:

• **Birini Çağırarak Anlamında Kullanılışı:** Dua aşağıdaki ayetlerde bu anlamda kullanılmıştır. *“Ey iman edenler! Allah ve Rasûlü sizi, size hayat verecek şeylere çağırdığı zaman onlara uyun. Şunu bilin ki Allah kişiyle kalbinin arasına girer. Sonra hiç şüphesiz, hepiniz O'nun huzurunda toplanacaksınız.”* (Enfal, 8/24). *“Allah, kullarını her bakımdan emniyet ve esenlik yurduna dâvet eder ve kimi dilerse onu doğru yola eriştirir.”* (Yunus, 10/25). *“Gerçek dua ve ibâdet, ancak Allah'a yapılan dua ve ibâdetidir. Müşriklerin, O'ndan başka yalvardıkları putlar, kendilerine hiçbir şekilde karşılık veremez. Onların durumu, tıpkı ağzına su gelsin diye iki avucunu açık bir şekilde suya doğru uzatıp öylece bekleyen kimse gibidir. Oysa bu şekilde onun ağzına su hiçbir zaman gelmeyecektir. İşte kâfirlerin duası da hep böyle boşa gider.”* (Ra'd, 13-14). *“Ey kavmim! Bu nasıl iştir; ben sizi kurtuluşa dâvet ederken, siz tutup beni ateşe çağırıyorsunuz! Beni, Allah'ı inkâr etmeye ve Allah'a ortak olduklarına dâir haklarında hiçbir doğru bilgi ve belgeye sahip olmadığım varlıkları, O'na ortak koşmaya çağırıyorsunuz! Ben ise sizi kudreti dâimâ üstün gelen ve bağışlaması pek bol olan Allah'a dâvet ediyorum.”* *“Şu da apaçık bir gerçektir ki, sizin beni tapmaya çağırdığınız putlar, ne dünyada ne de âhirette yapılan dualara kesinlikle cevap veremezler. Hepimizin dönüşü elbette Allah'adır! Şüphe yok ki, ilâhî hükümleri reddederek haddi aşanlar, evet onlar, kesinlikle cehennem yoldaşı*

olacaklardır.”(Mü’min, 40/41-43). Burada anlatılan ayetlerde geçen dua kelimeleri, “birini çağırmak” anlamında kullanılmıştır. “Ey mü’minler! Peygamber’in sizi çağırmasını, kendi aranızda herhangi birinin diğerini çağırmasıyla bir tutmayın. Allah içinizden birbirlerini siper edinerek sıvışıp gidenleri çok iyi biliyor. Rasûlullah’ın emrine aykırı hareket edenler, artık başlarına büyük bir belânın gelmesinden veya pek elemli bir azâbın tepelerine inmesinden korkup çekinsinler.” (Nur, 24/63). Bu ayet için iki anlam mümkündür. Birincisi, Peygamberin çağırmasını sizin birbirinizi çağırmanızla bir tutmayınız. Onun çağırısına derhal gidiniz. Buyruğunu tutunuz. İkincisi ise, siz peygamberin duasını sizin birbirinize duanız gibi sanmayınız. Onun duası kabul edilir. Buyruğuna aykırı davranarak onun bedduasına uğramaktan sakınınız. Bir görüşe göre de burada dua, emir anlamındadır. “Peygamberin emrini kendinizden birinin emriyle bir tutmayın demektir.” (Soysaldı, 2010: 62-63).

• **Dua Etmek Yalvarıp Yakarmak Anlamında Kullanılışı:**

“Rasûlüm! Kullarım sana beni sorarlarsa, şüphesiz ben onlara çok yakınım. Bana dua edenin duasına icâbet ederim. Öyleyse onlar da benim dâvetime uysunlar ve bana iman etsinler. Böyle yaparlarsa, en doğru yolu bulmuş olurlar.” (Bakara, 2/186). Allah bu ayette, kullarına yakın olduğunu, kendine dua edenin duasına cevap vereceğini ve doğruya ulaşmaları için kendine inanıp güvenmelerini emrediyor. Bazı rivayetlere göre Ashab’tan biri: “Rabbimiz bize yakın mıdır? Eğer yakınsa O’na içimizden yalvaralım, uzaksa bağıralım” diye sormuş. Bunun üzerine bu ayet inmiştir. Bu ayetin anlamını pekiştiren hadisler de vardır. Hz. Muhammed: Asıl ibadet, duadır. Rabbiniz, “Bana dua edin, dilediğinizi vereyim dedi.” Buyurmuştur (Soysaldı, 2010: 63-64). Başka bir hadiste de duayı, ibadetin beyni saymaktadır (Tirmizi, 2000:1). Çünkü dua, kulun bütün içtenliği ile Rabbine yönelmesi demektir ki asıl ibadet de budur. Ayrıca Kur’an’da şu ayetlerde de dua kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. “Rabbinize yalvara

yakara ve gizlice dua edin. Çünkü O, aşırı gidenleri sevmez.” (A’raf, 7/55). “Onların cennette: “Allahım! Sen her türlü kusurdan ve ortaktan uzaksın!” diye dua edecek; birbirlerine olan iyilik ve âfiyet dileklerini ise: “Selâm!” sözüyle sunacaklardır. Dualarının sonunda da: “Âlemlerin Rabbi Allah’a hamdolsun!” diyeceklerdir.” (Yunus, 10/10). “İnsanın başı derde düştüğünde, gönülden Rabbine yönelerek O’na yalvarır. Sonra Allah, kendi katından ona bir nimet verdiğiğinde, önceki yalvarış ve yakarışını unuttur da, insanları O’nun yolundan saptırmak için Allah’a ortaklar koşar. De ki: “Küfür ve nankörlüğün içinde hayattan biraz daha kâm al bakalım. Nasıl olsa sonunda cehennemi boylayanlardan olacaksın!” (Zümer, 39/8). “İnsan bir sıkıntıya uğradığı zaman yanı üzerine yatarken, otururken, ayakta iken devamlı bize yalvarır durur. Sıkıntısını giderdiğimiz zaman ise, kendisine dokunan o sıkıntı sebebiyle sanki bize hiç yalvarmamış gibi eski inkâr hâline döner gider. İşte ömür ve akıl sermayelerini boşa harcıyıp haddi aşanlara yaptıkları şeyler böyle süslenip püslenmektedir.” (Yunus, 10/12). “Allah, sizi başlangıçta tek bir nefisten yarattı ve kendisiyle ünsiyet edip gönül huzuru bulacağı eşini de aynı cins ve mâhiyetten var etti. İnsan nesli bu ikisinden türeyip çoğalarak bugüne kadar sürüp geldi. Bilindiği üzere erkek eşine yaklaşıncı, eşi hafif bir yük yüklenip hamile kalır ve onu karnında bir müddet taşır. Nihâyet hamileliği ağırlaşınca, eşler birlikte, bir endişe ve telaşla Rableri olan Allah’a yönelerek: “Eğer bize eli ayağı düzgün kusursuz bir çocuk verirsen, yemin olsun ki, biz de karşılığında şükredenlerden olacağız” diye dua ederler.” (A’raf, 7/189).

• **Bir Şeye Sevk Eylemek, Teşvik Etmek Anlamında Kullanılışı:** Şu ayetlerde geçen dua kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. “Eğer size doğru yolu göstermeleri için onlara yalvarsanız, sözünüzü işitemezler. Onların sana baktıklarını sanırsın, oysa görmezler.” (A’raf, 7/198). “İnsanları Allah’a

çağırın, sâlih ameller işleyen ve “ben müslümanlardanım” diye ilan eden kimseden daha güzel sözlü kim vardır?” (Fussilet, 41/33). “Yûsuf Allah’a yönelip şöyle yalvardı: “Rabbim! Zindan bana, onların benden yapmamı istedikleri şeyden daha sevimlidir. Eğer sen onların tuzaklarını benden uzaklaştırmazsan, belki onlara meyleder ve câhillerden olurum.” (Yusuf, 12/33). “Allah’ın izniyle yine Allah’a çağırın bir dâvetçi ve nûr saçan bir kandil olarak lutfettik.” (Ahzab, 33/46).

• **İbadet Etmek Anlamında Kullanılışı:** *“Rabbiniz şöyle buyuruyor: “Bana dua edin, size cevap vereyim. Bana kulluk etmeyi kibirlerine yediremeyenler, yakında perişan bir halde cehenneme gireceklerdir.” (Mü’min, 40/60). Müfessirler bu ayetin tefsirinde iki ayrı yorum biçimi olduğunu açıklamışlardır. Bunlardan ilki, Kur’an’ın birçok yerinde olduğu gibi, duanın ibadet anlamında olması. “Bana ibadet ve kulluk edin ki size sevap ve mükafat vereyim” demek olur. İbn Abbas, Dahhak ve Mücahit’ten rivayet edilen bu tefsire göre, sevap ve mükafat verme işi ibadet etme talebine ve durumuna bağlı kılınmış ve şart koşulmuştur. Bu surette şu ta’lil bu manaya uygun olur. “Zira kibirlerinden bana ibadet etmek istemeyenler muhakkak yarın hakir olarak cehenneme gireceklerdir.” İkincisi, benden isteyin size vereyim demektir ki Suddi’den rivayet edilen ve ilk bakışta anlaşılan da budur. Ancak buna göre ibadet, dua ile tefsir edilmesi gerekir. Bunu böyle iki vecihli olarak ifade etmenin nüktesi, ibadetin dua, duanın da ibadetin iliği mesabesinde olduğu gibi ibadet de duanın kabul edilme şartlarındandır (Yazır, 4176).*

“Şüphesiz ki, Allah’tan başka taptıklarınız da tıpkı sizin gibi yaratılmış kullardır. Eğer siz başka türlü inanıyor ve bu konuda doğru söylüyorsanız, haydi onlara dua edin de size karşılık versinler!” (A’raf, 7/194). “Sizin Allah’ı bırakıp taptıklarınızın, ne size yardıma güçleri yeter, ne de bizzat kendilerine bir yardımı dokunur.” (A’raf, 7/197). Burada iki ayette geçen ted’üne fiilleri “ibadet ediyorsunuz” anlamındadır.

Bu ayetlerde Allah müşriklerin Allah'tan başka Tanrı diye taptıkları şeylerin kendileri gibi Allah'ın kulları, yaratıkları olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca Allah'tan başka tapılan şeylerin ne kendilerine ne de tapıcılarına yardım edemeyecekleri, doğru yola çağrılısalar bile sesi duyamayacakları, bakar gibi göründükleri halde görmedikleri buyrulmaktadır. Bu kanıtlarla Allah'tan başka tapılan şeylerin asla Tanrı olamayacakları belirtilmektedir. Ayette Allah'tan başka bütün tapınılanları, insan, hayvan, cin, melek, taş ve sair şeyleri kapsamına almakla beraber ilk etapta müşriklerin Tanrı sandıkları şeylerin sembolü olarak yapılan heykelleri kastetmektedir. Onlar ruhani varlıkların sembolü sandıkları bu Tanrılara tapmakla Allah'a yaklaşacaklarını bunların Allah ile kendileri arasında şefaateçi olacaklarını sanıyor ve onun için bu varlıklara yalvarıyor. Koku ve yağ sürüyor. Bunların önünde kurban kesip merasim yapıyorlar. Böylece Allah katında dualarının kabul edileceğini zannediyorlardı. Allah, bu ayetlerle batıl inanç sahiplerine böyle şeylere yalvarmanın boş olduğunu, zira onların sözü duymadıklarını cevap da veremeyeceklerini bildirmektedir (Ateş, 1988: 431). Ayrıca şu ayetlerde de dua kelimesi ibadet anlamında kullanılmıştır. *“Ey insanlar! Size bir örnek veriliyor; şimdi onu iyi dinleyin: Allah'tan başka ilâh yerine koyup taptığınız putlar, bütün imkânlarını toplayıp bir araya gelseler de, tek bir sinek bile yaratamazlar. Hatta sinek onlardan bir şey kapıp götürse, onu dahi kurtarıp geri alamazlar. İsteyen de âciz, kendisinden bir şey istenilen de!”*(Hac, 22/73). *“Onlar, Allah ile beraber başka bir ilâha yalvarmazlar, Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar ve zinâ etmezler. Kim bunları yaparsa, ağır bir cezaya çarptırılır.”* (Furkan, 25/68). *“Rasûlüm! De ki: “Eğer kulluğunuz ve yakarmanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin ki? Fakat siz gerçekten Kur'an'ı ve Peygamber'i yalanladınız; bu sebeple azap sizin yakanızı bırakmayacaktır.”* (Furkan, 25/77). Sonuç olarak diyebiliriz ki; dua kavramı Kur'an'da, Allah'a yalvarma, istek ve ihtiyaçlarını arz ederek O'nun lütfunu dileme, çağırma,

seslenme, davet etme, ibadet etme ve yardıma çağırma anlamlarında kullanılmıştır (Soysaldı, 2010: 70).

4. DUA’NIN PSİKOLOJİK ETKİLERİ

Psikolojik yönden yapılan tahlillerde duanın ilahi yardıma ulaşmak için başvurulmuş genel bir ruhi mekanizma olduğuna işaret edilmekle birlikte daha çok bireyin yaratıcısına doğru fitri çekilişini, yakınlaşma isteğini ifade ettiği üzerinde durulmuştur. Dua bu yönüyle zihnin maddi olmayan âleme doğru çekilmesi, bazen her şeyin değişmez ve üstün prensibinin huşu içinde bir teması, ruhun Allah’a doğru yükselişi hayat denilen mucizeyi yaratan varlığa karşı aşk ve tapınma ifadesi; her şeyi yaratan, en üstün kemal, kuvvet ve kudret, güzellik kaynağı, herkesin kurtarıcısı ve hamisi olan görülmez bir varlıkla ilişkiye geçmek için yapılan bir gayret (Carrel, 1977: 6), Allah’ın durmadan taşan sevgi ve alakasına kulun verdiği bir cevaptır (Douglas, 1941: 12). Din psikolojisi araştırmalarına göre insan doğasının ahlaki ve kutsal yönelişlerinin ihmal edilmesi onu manen kör bir varlık haline getirmekte ve bu durum onun yapıcı bir toplum elemanı olmasını engellemektedir. Günümüz koşullarında iç rahatlığı için gerekli ruhi ve bedeni hususları sağlayacak dua yerlerine ihtiyaç vardır. Bu sığınakların sessizliğinde bireyler düşüncelerini Allah’a doğru yükselterek adale ve organlarını dinlendirme, zihinlerinin gerginliğini giderme, fikirlerini billurlaştırma ve medeniyetin ezici bir yük haline getirdiği çetin hayata tahammül kuvvetini kazanma imkânını bulabileceklerdir (Carrel, 1977: 9).

Dua ruhi bir durum olduğuna göre bireye sakinlik veren kalp huzuru getiren şartların elverişliliği önemlidir. Bir cami, sessiz bir yerde yapılan dua, şüphesiz daha verimli olur. Zira zihni sıkıntıyı giderme, fikirleri aydınlatma ve kalbe rahatlık vermenin esaslı bir şartı da sessizlik olup, zihnin ve kalbin Allah’a yönelmesine kolaylık temin eder (Peker, 1993: 72). Dua ile

Allah'a yönelen bireyin ruhunda yaşayan psikolojik süreçler oldukça karmaşıktır. Ancak bunlar içerisinde özellikle şu yaşantıların varlığını ayırt etmek mümkündür (Soysaldı, 2010: 80).

• **Kendi Üzerine Dikkati Toplama:** Allah ile ilişki, O'nun dışındaki tüm uyarıcıları etkisiz hale koyacak ruhi bir yoğunlaşmayı gerektirmektedir. Dua eden birey, benliğini köklü bir şekilde ele geçirdikten sonra kendisinde bir sukûnet gerçekleşmekte ve böylece oluşan zihni saflık sayesinde Allah'ın etkilerine duyarlı hale gelebilmektedir. Dua bir yönüyle murakebe ve tefekkürle benzetilmektedir. Fakat bunlar duadan farklı özellikler taşırlar. Murakebe, onun vasıtasıyla bireyin kendisini toplanmış bulunduğu ve kendi kendisi ile ilgili dikkattir. Murakebe kendiliğinden dini değildir. Ancak o dini tefekkürde bir andır. Tefekkürün sınırı ise, zihinsel olanın sınırlarıdır. Dua tefekkürle benzese de o akli ve zihni olmaktan çok ötede bir şeydir. En yüksek derecesinde tefekkürden farklı ve çok ileri derecededir. Dua da tefekkür gibi özümseme, mutlak hakikatı kendine mal etme hareketidir. Ancak dua halinde özümseme fiili daha ileri aşamadır. Ruhani tecelli vesilesi olan dua durumunda birey, kendi sınırlı benliğinin daha büyük külli bir hayat içinde bulunduğu vaziyetini birdenbire keşfeder (İkbal, 1964: 106).

• **Arzu Gücünün Canlanması:** Dua eyleminin esası dilektir. Dua bir istek veya dileğin ortaya dökülmesinden ibarettir. Dua bir ferahlama ihtiyacı, huzura ve sükuna duyulan büyük bir özlem, bir tür kendinden geçmedir. Dilek ve talep, endişe, rahatsızlık ve güçsüzlük belirtileri olsalar bile bunlar arzusunun işaretleridir. Günahkâr bireyin dua etme çabası içinde bile gerçek bir kendini temize çıkarma arayışı kısacası, günahlarının bağışlanabileceği duygusu ve ümidi vardır. İşte istek ve arzusu canlandıran, onu tanımlayan bu ümit ve arzudur (Soysaldı, 2010: 81). Duayı gerçekleştiren bu arzu, kendi hiçliğinin bilincine varmaktan veya mutluluk ve günahsızlık rüyalarının potansiyel biçimini

oluşturmaktan ibaret değildir. Bilakis bezginlikler, düşüşler ve tekrar düşüşler arasında ümitsiz bir huzur hayalinin doğurduğu bütün rahatsızlıklardan sonuçsuz bir çabanın bütün problemlerinden ötede kesinlikle huzura kavuşan, çabanın ve sevdalı ızdırabın sevinci, inanan bir ruhun taşkınlıkları içerisinde tad alan arzudur. Kısacası dua etmek arzu etmektir denilebilir (Soysaldı, 2010: 82).

• **Hazır Bulunma Duygusu:** Dua anında kendi bütünlüğü içerisinde bizzat kendisiyle yüz yüze gelecek biçimde bir noktada toplanan kendi gerçek özü ile çok hoş bir birlik haline giren, kendi duygularını hissetmez olan ve kendi dengesinin bilincine varan “ben”lik, kendisinden daha büyük ve kendisini aşan bir başka varlıkla mahrem bir ilişkiye girmektedir. Bununla beraber, bu daha büyük ötede olan şey hazır bulunma durumunda, benliğin onun zevkini tattığı “saf cevher” olarak hissedilmektedir. İşte Allah’ın mevcudiyetini kuvvetle hissetmeye imkân veren böyle bir ruh halinin varlığıdır (Hökelekli, 2017: 216).

• **Kendini Bırakma:** Dileğinin gerçekleşmesini hedef edinerek kendi üzerinde yoğunlaşma haline giren kişide göze çarpan temel tutum “kendini bırakma” dır. Duadaki kendini bırakma, sınırları belirsiz bir boşluğa kendini salıverme olmayıp bu benlik üzerine yönelik dikkatin tam bir yoğunlaşması sonucu varlığı tecrübe edilen Yüce Kudretin sonsuz varlığına kendini teslim etmedir. Dua anındaki kendini bırakma her biçimde bir noktada artık çabanın ortadan kaldırılması demektir. Bundan şu sonuç çıkıyor ki, kendini bırakma, ister bazen endişe ve sıkıntı içerisinde gerçekleştirilmiş olsun, isterse bazen olduğu gibi ızdırabın arzusuna kendini kaptırmış olsun sevince dayanmaktadır. Bu bir boş vermişlik ve yılgınlıktan ötede bireyin inisiyatifi yerine Allah’ın mutlak inisiyatifinin geçmesi demektir (Hökelekli, 2017: 217).

• **İki Yönlü İletişim:** Dua iki anı bir arada bünyesinde barındırır. Birincisi, içinde dileğin şuurunun araştırıldığı andır. Diğeri de büyük zevk konusunun bulunduğu andır. Dua birinci durumda sanki benliğin kendi içinde kendi kendine konuşması gibidir. İkinci durumda ise, benlik ve onu kuşatan “Külli Varlık” arasında bir karşılıklı konuşma gibidir. Kendi kendine ve karşılıklı konuşma araştırma ve cevap içerisinde büyük zevk, fakat bu cevap ve büyük zevk içerisinde arayış ve talep olarak dua tam bir eylemdir (Soysaldı, 2010: 83).

• **Talep ve İstek:** Dua bir talep fiilidir ve çoğunlukla da bu talep maddi mahiyettedir. En klasik maddi talepler sağlığa kavuşma, bir hastanın iyileşmesi, bir işte başarıya ulaşma, tehlikelerden korunma, bir menfaatin temini ya da bir zararın ortadan kalkması gibi şeylerdir. Bu maddi talep içeren dualardan daha manevileşmiş dua şekillerine doğru yavaş bir geçişin varlığı da kimilerinde açıkça görülebilmektedir (Hökelekli, 2017: 220).

5. DUA’NIN RUH SAĞLIĞI ÜZERİNDEKİ FONKSİYONU

İnsan ruh ve bedenden meydana gelmiş bir varlıktır. Birey için beden sağlığı ne kadar önemliyse ruh sağlığı da bir o kadar hatta daha fazla önemlidir. Zira beden ölümlü ruh ise ölümsüzdür. Ruh sağlığı; “Kişinin acıyı acı, sevinci sevinç, mutluluğu mutluluk olarak duyumsaması; güçlerini acı veren etkenleri ortadan kaldırma ve mutlu olmayı gerçekleştirme yolunda verimli biçimde kullanması ve çevresine etkin bir uyum sağlaması durumudur.” (Bakırcıoğlu, 2012: 3231). Ruh sağlığı kulun Allah’a karşı sorumluluklarını gereğince yerine getirebilmeyi önemser. Bu sebeple Kur’an, yaşamı düzene koyan dini ve ahlaki esasları bildirmesinin yanında ruh ve beden sağlığını korumaya yönelik ilkeler de sunmuştur (Kırca, 2007: 159). Nitekim Allah’a tam anlamıyla kul olabilmek için kuvvetli ve sağlıklı bir bedene

ve ruha sahip olmak gerekir. Buna ek olarak; beden ve ruh sağlığı arasında birbirlerini hem olumlu hem de olumsuz etkileyen sıkı bir ilişkiden söz etmek mümkündür (Türk, 2020: 79).

5.1. Namazda Yapılan Duaların Ruh Sağlığına Katkısı

Namaz, Allah’a sığınma ve teslimiyetin bedensel, söz ve davranışlarla gösterilip ruhsal olarak yaşanılan bir ibadet biçimidir. Allah ve kul ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde namaz, kul ile Allah arasında kurulan ve kuldan Yaradana doğru yükselen ruhsal iletişimin belirli kurallar dahilinde yapılmasının ifadesidir (Certel, 1997: 331). Hakkıyla kılındığında namaz, bireyin ruhunu dinlendiren kalbine huzur veren ve bireyi yalnızlık duygusundan kurtaran bir ibadettir. Namaz kılınırken yapılan fiiller ve sarf edilen sözler, Allah’ı hatırlatan birer işaretlerdir. Aynı zamanda bu fiiller ve sözler bireyi Allah’ın razı olmayacağı edepsizlik, kötülük ve hayasızlık gibi olumsuz davranışlardan alıkoyan bir uyarıcı gibidir (İbn Âşûr, 1984: 259).

Namaz öncesi alınan abdest ise bireyi hem maddi ve hem de manevi kirlerden arındırarak, dünyevi düşünce ve duygulardan soyutlayarak namaza hazırlar. Kişi abdestte yaptığı dualarla ruhen ve bedenen arınarak Allah’ın huzuruna çıkmaya hazır duruma gelir (Taberânî, 1987: 968-977). Namazın içinde okunanlar ise neredeyse hepsinin duadan ibaret olduğu görülmektedir. Kur’an’ın ayetlerinde geçen *salat* kelimesi ise dua anlamına gelmektedir. İçinde bu kadar duayı barındıran namaz ibadetinin dua ile adlandırılması bir şeyin bünyesinde bulundurduğu bazı unsurların ismiyle adlandırılmasına benzemektedir (Fîrûzâbâdî, 2008: 491). Namaza her şeyden Yüce olduğunu belirten *Allahuekber* kelimesi ile başlanır. Sonrasında ise Allah’ı överek takdis etmeyi beyan eden *Subhaneke* duası ve en güzel duaları içeren Fatiha suresi okunur. Namazın her rekatında okunan Fatiha suresi Allah’a hamd ve kulluğu yalnız O’na has kılma, yardımı sadece O’ndan istemeye dair niyazları

içerir (Sâbuni, 2019: 16). Dua ile başlayan namaz yine dua ile bitirilir. Namaz bitince söylenen *Âmin* kelimesi ise tüm bu duaların kabulü için yapılan son bir sesleniştir. Namaz ibadeti sırasında yapılan tüm bu dualar, bilinçli bir biçimde okunduğunda bireyi huzura ulaştırır. Ruhen mutlu ve anlatılamaz güzel duygular yaşatır. Bu durum namazda okunan duaların ruhsal sağlığa pozitif katkısının olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer taraftan namazda secde halinde yapılan duaların ruh sağlığına önemli oranda katkısının olduğu ifade edilebilir. “*Allah’a secde et ve (yalnızca O’na) yaklaş!*” (Alak 96/19) âyetinde buyurulduğu üzere secde hâli, Allah’la kurulan iletişimin en samimisi, en yakını ve en sıcığıdır. O anda duaların kabul olma ihtimali çok daha yüksektir. Ayrıca vitr namazının üçüncü rekatında okunan *Allahümme innâ neste’înüke* ve *Allahümme iyyâke na’bûdü* dualarının da manasını bilip düşünen için- ruh sağlığına olumlu katkısı yadsınamaz. Zira bu duaların içinde, Allah’tan yardım, bağışlanma ve hidâyet isteme, tövbe etme, tevekkül, tüm hayırları dileme, şükür, yalnızca O’na kulluk ve secde etme, rahmetini umma ve azabından korkma dilekleri vardır. Ayrıca bu dualarda ve özellikle Fâtiha sûresinin 5. âyetinde (*iyyâke na’bûdü...*) sadece Allah’a kul olunacağına ve O’ndan yardım isteneceğine dair sözleşme vardır. Dualarda yer alan tüm bu dilekler, kişiyi imtihan edildiği dünya hayatında ruhen güçlü, mutlu ve umutlu kılar (Türk, 2020: 98).

5.2. Oruçlu İken Yapılan Duaların Ruh Sağlığına Katkısı

Psikolojik olarak oruç ibadetinin ruh sağlığı yönünden bireye pek çok faydaları bulunmaktadır. Orucun amacı takvadır (Bakara, 2/183). Oruç ibadeti nefsi terbiye eder ve kalbe zenginlik verir. Sıkıntı ve zorluklara karşı dayanma gücü verir. Oruç yardımlaşmayı ve anlayış göstermeyi artırır. Oruç bireyi sevgi, sabır, alçakgönüllülük, şefkat ve merhamet gibi duygularla donatır. Oruç, takva ruhunun artmasına katkıda bulunur. Bir

müddet de olsa, bireyin dünya hayatıyla ilgili zevklerini kapatıp fizik ötesi dünyaya kapılarını açar. Kişi imsak vaktinden iftar vaktine kadar Allah ile beraber olur. Bu birliktelik ve iletişim yakınlığı “Kur’ân’da Allah’ın kuluna şah damarından daha yakın olması ve kul ile kalbi arasına girmesiyle ifade edilmiştir.”(Kaf, 50/16; Vakıa, 56/85).

Oruçlu kişi orucu süresince ibadet ve dua ile iç içedir. Mesela orucunu iftarda dua ile açar. Bir hadiste Hz. Muhammed orucunu, “Allahım! Senin rızan için oruç tuttum. Senin rızkınla orucumu açtım” duası ile açtığı bildirilmiştir (Ebu Davud, Savm, 22). Benzer biçimde oruçlu kişi Hz. Muhammed’in Kadir gecesinde okunmasını tavsiye ettiği, “Allahım!’ Sen çok affedicisin, affetmeyi seversin. Beni bağışla!” (Tirmizi, 1996: 84) duasını Ramazan boyunca sık sık tekrar eder. Ramazan ayında itikafa giren kişi, itikaf süresince Kur’an okur, dua eder, tefekkür eder ve zikirle meşgul olur. Zira oruç ibadeti ve onda yapılan dualar, psikolojik yönden bireyi daha güçlü kılar ve onu mutlu eder. Allah’ın rızasını kazanma ve bağışlanma ümidini besler. Allah ile iletişime engel olabilecek cinsel ilişki, yeme ve içme gibi dünyalık şeylerden yüz çevirir (Türk, 2020: 99).

5.3. Zekât Verirken Yapılan Duaların Ruh Sağlığına Katkısı

Artma ve arınma anlamına gelen zekât kelimesi fakirin hakkını vererek malı temizlemektir. Zekât sayesinde malının temizlendiğini ve bereketlendiğini anlayan birey, hem vicdan olarak arınır hem de fakirin duasını alarak Allah’ın kendisini ve malını koruyacağına olan güven duygusu artar. Aynı zamanda zekât ibadeti sosyal yapıyı kuvvetlendiren ve sosyal desteği ve dayanışmayı artıran bir ibadet şeklidir. Kulun Allah’a olan itaat ve bağlılığının ve O’na karşı beslediği saygı ve sevgi duygularının bir ifadesidir (Türk, 2020: 99). Dua nasıl Allah ile kurulan bir iletişimse, zekât da kul ile Allah arasında kurulan bir

bağdır. Nitekim Allah bir ayette şöyle buyurmaktadır: *“Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka (zekât) al! Bir de onlar için dua et”*(Tevbe, 9/103) emrinde zekâtın hemen ardından duanın zikredilmesi, zekât ile dua arasında sıkı bir ilişkinin varlığını çağrıştırmaktadır. Ayrıca bu âyetten ehline vermek üzere zekâtı toplayanların veya zekâtı alanların zekât verenlere dua etmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed, kendisine bir topluluk veya bir kimse zekât verdiğinde dua etmiştir.

İnsan suresinin 8 ve 10. âyetlerinde zekâtı sadece Allah rızası için verme, insanın sevdiği şeylerden vererek doyurduğu fakirden teşekkür bile beklememe, onun kalbini kırmama ve zekâtı verirken de kabul olur mu diye Allah korkusu ile titremeye vurgu vardır. Bir hadiste ise zekât verenin zekâtı verirken sevap umarak dua etmesi tavsiye edilmiştir. Zira zekât veren verdiği zekâtın Allah tarafından kabul görmesini ister. Zekâtı alan ise kendisine zekât verene dua ettiği gibi Allah’a da şükreder. Bu yönden zekât ibadetinde yapılan duaların ruh sağlığına pozitif yönde katkısı vardır. Zira bu dualar, zekâtı verenle zekâtı alanı birbirine yakınlaştırır. Aradaki kardeşlik ve güven duygusunu pekiştirir. Mü’min olmanın zevkini tattırır. Günahları temizleyen ve amelleri tezkiye eden zekât, Allah’ın dostluğunu ve rahmetini kazandırır. Dua ise bireyin merhamet duygularını kabartır ve kalbi yumuşatır. Nefsi terbiye eder. Zihni kötü düşüncelerden ve kalbi olumsuz duygulardan arındırır. Zekât ve dua birlikte cimrilik hissine engel olup dayanışma, hayırseverlik, yardımlaşma, paylaşma, cömertlik ve iyilik duygusunu genişletir. Bireyi rabbine yakınlaştırır ve O’nun hoşnutluğunu kazandırır. Böylece kişi dünya malına geçici gözle bakar. Mal sevgisine fazla önem vermez. Maddenin esaretinden kurtulur. Dünya ve ahiret hedeflerini hatırlar. Aç insanların halini anlar. Gerçek mülk sahibinin Allah olduğunu bilir (Türk, 2020: 100).

5.4. Hac da Yapılan Duaların Ruh Sağlığına Katkısı

Hac ibadeti hem mal ile hem de bedenle yapılan bir ibadet biçimidir. Haccın özünde takva ve iyilik bulunmaktadır. Hac ibadetine samimiyet çok önemlidir. Hakkıyla yerine getirilen makbul bir haccın karşılığı ancak cennettir. Bireyi fiziki âlemden ruhani âleme taşıyan hac ibadeti tıpkı namaz gibi içerisinde duanın çokça yapıldığı ibadetlerdendir. Daha henüz hac ibadetine başlamadan önce evlerde dualar edilir ve hacca niyet yapılır. Hac, ihrama girmekle başlar. Hac boyunca tekbir ve tehlil duaları dilden düşürülmez. Kişi Mekke'ye ulaşır kâbeyi ilk gördüğünde, tavaf ve say yaparken Arafat ve Müzdelife vakfesinde, Mina'da şeytan taşlarken ve bayram günlerinde konaklarken, kurban keserken, traş olurken ve haccın her safhasında dua eder. Nihayetinde hac yolculuğuna, bir anlamda hac mevsiminde yapılan bir dua yolculuğu diyebiliriz (Türk, 2020: 100).

Hz. Muhammed tavaf ederken, *“Allahım! Senden dünyada ve âhirette af ve âfiyet istiyorum. Rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, âhirette de iyilik ver; bizi cehennem azabından koru”* (İbn Mace, 1918: 32) diye dua etmeyi ve *“Şâni yüce Allah'ı tesbih ve tenzih ederim. O, bütün noksan sıfatlardan uzaktır. Hamd, Allah'a mahsûstur. Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur. Allah, en büyüktür. (Emirlerine uymak, yasaklardan kaçınmak için gereken) güç ve kuvvet ancak Allah'tandır”* (İbn Mace, 1918: 32) tesbihatını okumayı tavsiye etmiştir. Hac ibadeti esnasında yapılan dualar bireyin kendine gelmesini sağlar, içini ferahlatır ve onu mutlu eder. Hac ibadeti bireyin gönül yorgunluğunu alır. Bireyin erdemli ve kişilik sahibi olmasını sağlar. Sinir sistemini rahatlatır. Bireyi ruhen ve bedenlen kuvvetlendirir. Günahları yok ederek teslimiyet duygusunu güçlendirir. Kişi kıyamet gününün atmosferini teneffüs ederek ahiret yaşamına yönelik eylemlere yönelir. Zira bu durum hac ibadetine ve onda yapılan duaların ruhsal sağlığa önemli oranda pozitif katkı sağladığını göstermektedir. *“Hac ve Umre için*

Beytullâh'a gidenler, Müslümanların Allah'a gönderilmiş temsilcileridir. Kendisine dua ederlerse dualarını kabul eder, bağışlanma dilerlerse onları bağışlar” (İbn Mace, 1918: 5). Bu hadise göre hacda yapılan dualar hem çok değerli hem de önemlidir. Buna benzer bir başka hadiste ise hacıların ve umre yapanların Allah'tan bir şey istediklerinde o şeyin kendilerine verileceği müjdelenmektedir (İbn Mace, 1918: 5).

6. SONUÇ

Her insanda, dua etme eğilimi vardır. Dua, insanın fitrî ve vazgeçilmez bir ihtiyacıdır. İnancın davranışa dönüşmüş biçimidir. İbâdetin özüdür. Kulun acziyetini itiraf ederek hâlini Allah'a arz etmesi ve ruhunu O'na yükseltmesidir. Kul ile Allah arasındaki en güçlü iletişimi aracısız ve hızlı bir şekilde sağlayan bir çeşit diyalogdur. Allah'la kurulan iletişimin gücü, hak ve hakikatin anlaşılma derecesine bağlıdır. Secde hâli, Allah'la kurulan iletişimin en samimisi, yakını ve sıcağıdır. Duanın, kavli ve fiili olmak üzere iki boyutu vardır. Kavli duanın kabulü açısından gereği olan ameli yerine getirmek önem arz etmektedir. Özellikle üzerine düşen sorumluluğu yerine getirip dua ettikten sonra Allah'a dayanarak sonuç beklemenin tam anlamıyla gerçek bir tevekkül hâline dönüştüğü söylenebilir. Duanın kabulü konusunda acele edilmemeli ve sonucu Allah'a havale edilmelidir. Zor ve sıkıntılı zamanlarda dua edildiğinde, şerri istemekten kaçınmalı ve İslâm'ın ölçülerine göre karar verip hareket edilmelidir. Diğer taraftan helal yeme, içme ve giyinmenin, duanın ruh sağlığına olumlu katkısında önemli rol oynadığı unutulmamalıdır. Zira bir hadiste, duanın kabulü, helal yeme, içme ve giyinme ile ilişkilendirilmiştir. Şayet duada bir verimsizlik veya kısırlık söz konusu ise sebebi, dua edenin sahip olduğu kusurlar veya hatalarda aranmalıdır. İnsanı dua etmeye sevk eden birtakım unsurlar vardır ki bunlar; ihtiyaçlar ve

istekler, acizlik ve çaresizlik, nimete mazhar olmak, inanç ve dua bilincidir. İbâdetler ve dualar, insanı ruhen huzurlu ve güçlü hissettiren, ahlaki duyguların pekişmesine katkıda bulunan eylemlerdir. Özellikle namazda, oruçlu iken, zekâtı verirken ve hacda yapılan duaların, ruh sağlığına ciddi anlamda pozitif katkı sağladığını düşündürmektedir.

KAYNAKÇA

- Ateş, S. (1988). *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* 9. Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Bakırcıoğlu, R. (2012). *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Carrel, A. (1977). *Yarınlar Doğru, Dua*. (Çev. Refik Özdek, M. Alper Yücetürk). İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Certel, H. (1997). Psikolojik Bir Yaklaşımla Sözlü ve Fiili Şart ve Rükûnlarıyla Namaz. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, 329-345.
- Cevherî, İ. H. (1979). *es-Sihâh tâcu'-luga' ve sıhâhu'l-arabiyye*. tahk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn.
- Douglas, V. S. (1941). *Dua ve İbadet*. İstanbul.
- Ebû Dâvûd, S. b. el-Eş'as es-Sicistânî (ty). *Sünenü Ebî Dâvûd*. tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- Ertuğrul, R. (2015). *Kur'ân'da Fiilî Dua. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (4), 896-921.
- Fîrûzâbâdî, M. M. b. Ya'kûb (2008). *el-Kâmûsü'l-Muhît*. neşr. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekerîyyâ Câbir Ahmed. Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Gülle, S. (2004). Kur'ân-ı Kerim'de Dua Kavramı. *EKEV Akademi Dergisi* 18, 115-130.
- Hökelekli, H. (2017). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İbn Âşûr, M. et-Tâhir. (1984). *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't Tûnisiyye.

- İbn Mâce, Ebû A. Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. (1918). *Sünenü İbn Mâce*. tahk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kahire: Dâru İhyâ'il-Kütübî'l-Arabîyye.
- İbn Manzûr, C. Ebu'l-Fazl M. b. Mükerrrem, (ty). *Lisânü'l Arab*. tahk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed el-Şâzilî. Kahire: Dâru'l-Meârif.
- İkbal, M. (1964). *İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. (Çev. Sofi Huri). İstanbul: Çeltüt Matbaası.
- İzutsu, T. (1975). *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. (Çev. Süleyman Ateş). Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Kayıklık, H. (2001). Kur'ân'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1), 135-160.
- Kırca, C. (2007). Kur'ân'da Ruh Sağlığı. *Diyanet İlmi Dergi* XLIII, (2), 159-172.
- Oral, M. (2017). Kur'ân'a Göre Dua ve Dua'nın Âdâbı: Fâtiha Sûresi Örneği. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38, 161-186.
- Peker, H. (1993). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Sönmez Yayınevi.
- Pınar, Z. (2013). *Duanın Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri: Sivas. Şarkışla İlçesi Örneği*, Yüksek Lisans Tezi: Erciyes Üniversitesi SBE.
- Sâbûnî, M. A. (2019). *Revâi'u'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâmi mine'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Soysaldı, M. (2010). *Kulluğun Özü Dua*. Ankara: Bizim Büro Yayınları.

- Taberânî, Ebü'l-K. S. b. Ahmed (1987). *Kitâbü'd-du'â'*. tahk. Muhammed Saîd b. Muhammed Hasen el-Buhârî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye,
- Tirmizî, S. I. (2000). Ebû İsa, Muhammed b. İsa b. Sevre es-Silemî. *Sünen-i Tirmizî*.
- Türk, N. (2020). İslam'da Duanın Ruh Sağlığına Katkısı. *Kilitbahir*, (17), 74-109.
- Türk Dil Kurumu (TDK) (1998). *Türkçe Sözlük*. Haz. İsmail Parlatır, Nevzat Gözaydın ve Hamza Zülfıkar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Yazır, E. M. Hamdi. (2011). *Hak Dini Kur'ân Dili*. sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli ve Abdullah Yücel. İstanbul: Zehraveyn.

İBNÜ'L-AŞÛR'UN USÛLÜ'L-İNŞÂ' VE'L-HİTÂBE ADLI ESERİNDE HATİPLİK VE HİTABET İLKELERİ

Mehmet Nafih BAYDARMAN¹

1. GİRİŞ

Hitabet, genel anlamıyla bir topluluğa belirli bir maksadı anlatmak, bir fikri açıklamak, öğüt vermek, bir görüşü benimsetmek veya onları bir eyleme yönlendirmek amacıyla yapılan güçlü ve etkileyici konuşma sanatı olarak tanımlanır. Bu sanatın özünü, sözün hem anlam hem de üslûp bakımından muhatap üzerinde tesir uyandıracak şekilde düzenlenmesi oluşturur. Hitabeti icra eden kimseye hatîp, onun topluluk karşısında gerçekleştirdiği bu etkili sözlü performansa ise hitâbe adı verilir (Kaya, 1998, s. 156).

İnsanlık tarihinin en eski ve en etkili iletişim biçimlerinden biri olan hitabet, düşüncenin toplumsal hayata taşınmasında ve kitlelerin yönlendirilmesinde daima belirleyici bir konumda olmuştur. Sözlü ifade sanatının en yüksek mertebesini temsil eden bu disiplin/sanat, yalnızca bir düşüncenin aktarımıyla yetinmez; dinleyicinin duygu, düşünce ve davranış dünyasına nüfuz eden bir etki gücüne sahiptir. Bu sebeple hitabet hem ilmî hem de sanatsal boyutlarıyla, derinlikli ve disiplinler arası bir incelemeyi hak eden köklü bir gelenek olarak varlığını sürdürmektedir.

¹ Dr. (Mezun) Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, ORCID: 0000-0002- 3452-6612.

Hatip ise bu sanatın icracısı olup sahip olduğu bilgi birikimi, ahlaki duruşu ve ifade kudretiyle toplumu yönlendiren, bilinçlendiren ve çoğu zaman dönüştüren bir şahsiyettir. Nitekim İslâm medeniyetinde hutbe ve hatiplik hem dinî hem de toplumsal hayatta merkezi bir rol üstlenmiş; hitabet, âlimlerin ve yöneticilerin vazgeçilmez vasfı olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple bir hatibin zihnî donanımı, karakter özellikleri ve söz söyleme kabiliyeti, hitabet ilminin temel kavramları arasında yer alır (Bor, 2017, s. 63).

Hitap kavramı, sözlü iletişimi, bir durumun ifade ediliş biçimini ve hatibin bir topluluk karşısında konuşmasını kapsayan geniş bir anlam alanına sahiptir (İbn Fâris, 1997, s. 304). Aynı kökten gelen hutbe ve hitabet terimleri, kelimenin hem özel konuşmaları hem de genel anlamda seslenmeyi ifade eden yönlerini ortaya koyar. Bu çok yönlü anlamlar, iletişimde üslûp ve kelime seçiminin bağlama ve muhataba göre değişmesi gerektiğine işaret eder. Dolayısıyla hitap, konuşanın bulunduğu duruma ve karşısındaki topluluğun konumuna göre farklı üslûplarla iletişim kurma sanatını ifade eder (İbn Vehb, 1967, s. 193).

Hitabetin temel amacı, muhataba belirli düşünce, değer ve hakikatleri aktararak onu ikna etmek ve arzu edilen davranışlara yönlendirmektir. Bu amacın gerçekleşebilmesi için sözün yalnızca faydalı bir muhteva taşıması değil, aynı zamanda estetik ve etkili bir biçimde ifade edilmesi de gerekmektedir. Tarih boyunca bütün toplumlarda hitabet sanatına başvurulmuş, özellikle Doğu kültürlerinde bu sanat, peygamberler, âlimler, hükümdarlar ve siyasetçiler tarafından etkin bir iletişim aracı olarak kullanılmıştır. Zira hitabet, muhatabın kalbine nüfuz etmenin, duygusal tepki oluşturma ve bireyleri erdemli bir yaşama yönlendirmenin yollarını araştıran bir çabadır. Bu sebeple eski çağlarda hitabet, liderlik vasfının aslî bir unsuru ve

yöneticilik için gerekli bir ön şart olarak kabul edilmiştir (Mahfûz, 1984, s. 15).

Hitâbet, geniş halk kitlelerini çeşitli konularda bilgilendirmeyi ve toplumun bilinç düzeyini yükseltmeyi amaçlayan önemli bir iletişim aracıdır. Doğru kullanıldığında hitap, halkın siyasî olgunluğunu artırabilir, toplumsal birlik ve dayanışmayı güçlendirebilir. Bu nedenle devletler ve yöneticiler, hitabetin yönlendirici gücünü yakından takip etmiş ve toplum yararına kullanılmasına özen göstermiştir. Etkili ve güzel bir söz, insanların düşünce dünyasında derin izler bırakabilir; bireyleri bilinçlendirebilir, toplumsal hakların savunulmasına katkı sağlayabilir, sönmeye yüz tutmuş heyecan ve umutları yeniden canlandırabilir. Hatta iyi bir hitabet, zor zamanlarda toplumun moral gücünü yükselterek büyük başarıların kapısını aralayabilir (Serarslan, 2006, s. 560).

İnsanlar arası hitaplarda gözlenen etkileyici ve yönlendirici özellikler, ilâhî hitap için de geçerlidir. Nitekim vahyin üslubu ve içerdiği hikmet, yalnızca inananlar üzerinde değil, kendisine iman etmeyen muhataplar üzerinde dahi derin tesirler bırakmıştır. Bu durum, hitâbetin önemli olduğunu ve sözün, muhatabın konumu ne olursa olsun, doğru bir üslûp ve içerikle birleştğinde güçlü bir etki oluşturduğunu açıkça göstermektedir (el-Mısrî, 2008, s. 23).

Hitabetin tarih boyunca toplumları şekillendiren, düşünceleri yönlendiren ve bireyleri ortak değerlere davet eden güçlü bir söz sanatı olduğu açıktır. Bu sanatın teorik temelleri ve uygulama ilkeleri, farklı dönemlerde birçok düşünür ve âlim tarafından ele alınmışsa da modern dönemde bu geleneği ilmî bir disiplin hâline getiren isimlerden birisi de Muhammed et-Tâhir b. Âşûr'dur. Hem klasik belâgat mirasını derin bir vukuf la yorumlaması hem de hitâbeti çağın ihtiyaçlarına göre yeniden konumlandırması, onu bu alanda önemli bir referans hâline

getirmiştir. Bu çerçevede çalışmamızda önce İbn Âşûr'un hayatı ve ilmî birikimi ele alınacak, ardından *Usûlû'l-İnşâ ve'l-Hitâbe* adlı eserinde ortaya koyduğu hatiplik ve hitabet ilkeleri sistematik biçimde incelenecektir. Böylelikle hem hitabetin genel teorik çerçevesi hem de İbn Âşûr'un konuya kazandırdığı özgün katkılar bütüncül şekilde değerlendirilmiş olacaktır.

2. MUHAMMED ET-TÂHİR B. ÂŞÛR

2.1. Hayatı

Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, 1879 tarihinde Tunus'un Marsâ bölgesinde, anne tarafından dedesinin hânesinde dünyaya gelmiştir (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 11). Ailesi, Endülüs'te maruz kaldıkları siyasî baskılar sebebiyle önce Fas'a, ardından Tunus'a hicret etmiş; ilmî birikimi, sosyal itibarı ve köklü gelenekleriyle tanınan bir aile yapısına sahiptir (el-Gâlî, 1417, ss. 35-36).

Tâhir b. Âşûr, çocukluk döneminden itibaren babası Şeyh Muhammed'in yakın himayesi altında yetişmiştir. Dinî ilimlerde derin bir birikime sahip olan ve bir dönem Tunus Vakıflar Genel Müdürlüğü görevini icra eden babası, oğlunun ilmî terbiyesi ve şahsiyet gelişimiyle özellikle ilgilenmiştir (Mollaibrahimoğlu, 2023, s. 224).

Onun ilmî eğitiminde anne tarafından dedesi Muhammed el-Azîz'in etkisi de son derece belirgindir. Muhammed el-Azîz ilmî yönü güçlü bir âlim olmasının yanı sıra Tunus başbakanlığı makamında bulunmuş bir devlet adamıdır. Baba tarafından dedesi ise kadılık, müftülük ve meclis üyeliği gibi çeşitli idarî ve ilmî görevler üstlenmiş, dönemin önde gelen hukukçuları arasında yer almıştır (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 11).

Her iki dedesinin ilmî mirası, ahlâkî rehberliği ve entelektüel çevresi, Tâhir b. Âşûr'un nitelikli bir eğitim sürecinden geçmesini sağlamış; bu ortam, onun ilerleyen yıllarda

İslam ilim geleneğinin mümtaz şahsiyetlerinden biri olarak yetişmesine zemin hazırlamıştır (Mollaibrahimoğlu, 2023, s. 224).

İbn Âşûr, gerek ilmî birikimi gerekse idarî yetkinliği sayesinde Tunus'un modern döneminde en etkili ilim adamlarından biri olarak öne çıkmıştır. Zeytûne eğitim sisteminden aldığı ileri düzey diplomayı takiben 1899 yılında Zeytûne'nin büyük camisinde ders vermeye başlayarak ilk resmî görevine atanmıştır. 1903 yılında ikinci derece ilmî yeterlilik sınavını başarıyla geçerek resmî müderrislik görevine hak kazanmış, kısa süre sonra birinci derece müderrislik makamına yükselmiştir. 1904'ten 1932'ye kadar Sâdikiyye Mektebi'nde öğretmenlik yapması da onun eğitim alanındaki sürekliliğini göstermektedir. Bu yıllarda hem Haldûniyye Cemiyeti'nde hem de Sâdikiyye Kütüphanesi'nin katalog komisyonunda aktif görevler üstlenmiş, ayrıca 1905 yılında Zeytûne'de yapılan ilmî münazarada üstün başarı göstererek birinci derece öğretim makamına atanmıştır (Çoşkun, 1999, s. 332).

İbn Âşûr'un idarî sorumlulukları 1908 sonrasında daha da genişlemiştir. Bu tarihte eğitim programlarının geliştirilmesiyle görevli komisyona seçilmiş, çeşitli şehirlerde İslâmî ilkokulların kurulması için hazırladığı rapor ile eğitim sisteminin yenilenmesine öncülük etmiştir. Aynı dönemde okullar meclisi üyeliği, Sâdikiyye Kütüphanesi komisyon başkanlığı, Zeytûne'nin öğretim ıslah meclisi üyeliği, Yüksek Evkaf Meclisi üyeliği ve karma gayrimenkul meclisinde hâkimlik gibi görevler üstlenmiştir. 1913'te Mâlikî kadısı olarak atanmış ve bu görevi 1923'e kadar sürdürmüştür. Müftülük makamına 1923 yılında getirilmiş, 1928'de ikinci derece müftülük görevine yükseltilmiş ve 1929 yılında Zeytûne'nin üçüncü eğitim reformu meclisine seçilmiştir. 1930'da Büyük Meşâyih Makamı'na yükselmesi, onun ilmî otoritesinin resmî düzeyde en yüksek noktaya ulaştığını göstermektedir (Tabba', 2005, s. 51).

İbn Âşûr, 1932 yılında Mâlikî mezhebinin Şeyhu'l-İslâm'ı olarak atanmış ve aynı yıl Zeytûne'nin baş şeyhliğini üstlenmiştir. Bu görevler, Zeytûne'de yürütülen reform girişimlerinde ona merkezî bir konum kazandırmıştır; ancak muhafazakâr çevrelerin tepkileri ve bazı eski talebelerinin muhalefeti sebebiyle bu süreç kolay olmamıştır (İbnu Hûca, 2008, s. 1/296). 1944 yılında yeniden baş şeyhlik görevine dönen İbn Âşûr, bu görevi 1953 yılına kadar yürütmüştür. Tunus'un bağımsızlığından sonra, 1956'da Zeytûne Üniversitesi'nin ilk dekânı olarak atanmış ve 1960 yılına kadar bu görevi sürdürmüştür. Böylece İbn Âşûr, hem modern Tunus eğitim tarihinde hem de İslâm düşünce geleneğinde kalıcı etkiler bırakan çok yönlü bir ilmî ve idarî kariyere sahip olmuştur (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 13).

2.2. İlmî Tahsili

İbn Âşûr, erken yaşlardan itibaren sistemli bir ilmî eğitim sürecine girmiş, dönemin önde gelen birçok âliminin ders halkalarına katılmış ve farklı disiplinlere ilişkin pek çok temel ve klasik eseri mütalaa etmiştir. Bu süreçte yalnızca öğrenmekle yetinmemiş; aynı zamanda çok sayıda öğrenci yetiştirerek ilmî üretime önemli katkılar sağlayan telif faaliyetlerinde bulunmuştur (Mollaibrahimoğlu, 2023, s. 225).

Henüz altı yaşındayken ilme yönelen İbn Âşûr, Tunus'un Bâb-ı Bahr Mahallesi'nde bulunan Sîdî Ebî Hadîd Camii'nin ilmî atmosferinde yetişmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'i burada hıfz etmiş; kıraat eğitimini ise Şeyh Muhammed el-Hıyârî'den alarak tamamlamıştır. Ayrıca İbn Âşûr'ın *Mürşidü'l-Muîn*'i, *er-Resâle*, *el-Katr* ve temel nahiv metinleri gibi başlangıç düzeyindeki birçok klasik eseri ezberlemiş; aynı camide Şeyh Hâlid el-Ezherî'nin *el-Ecrûmiyye* şerhini de okumuştur (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 12).

1310/1892 yılında resmi olarak Zeytûne Üniversitesi'ne kaydolmasıyla birlikte ilmî tahsili daha sistematik bir mahiyet kazanmıştır. Zeytûne Üniversitesinde düzenli olarak derslere devam eden İbn Âşûr orada Nahiv, Sarf, Belâgat, Mantık, Fıkıh usulü, Makâsıd ilmi, Tefsir ve Kur'ân ilimleri, Kıraatler, Hadis ve hadis ıstılahı, Akaid ve Fıkıh ilimlerini tahsil etmiştir (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 12). Ayrıca 1898'de Fransız kültürünü ve adabını öğrenmek için Fransızca'yı da öğrenmeye başlamıştır (Doğan, 2020, s. 1259).

Bu geniş ilmî çerçeve, İbn Âşûr'un hem klasik İslâm ilimlerinde derinleşmesini hem de sonraki dönemlerde ortaya koyacağı eserlerin teorik temelini sağlamıştır.

İlmî birikimi ilerledikçe hem ilmî hem de idarî görevler üstlenen İbn Âşûr, daha sonra üniversite hüviyeti kazanan Zeytûne Camii'nde ve Sâdıkiyye Medresesi'nde dersler vermiştir. Bu kurumlarda Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, fıkıh usulü, makâsıdu's-şerîa, hadis ve tefsir alanlarında dersler okutmuştur. İlmî otoritesi bölgesel sınırları aşan İbn Âşûr, Kahire'de Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye'ye ve Şam'daki Mecmau'l-'İlmiyyü'l-'Arabî'ye üye seçilmiş; Kuveyt'te yayımlanan el-Mevsûatü'l-fıkhiyye'nin telif çalışmalarına katkıda bulunmuştur (Mollaibrahimoğlu, 2023, s. 225).

İbn Âşûr'un ilmî birikimi, klasik İslâmî ilimlerin hemen her alanına yayılan geniş ve derin bir eğitim sürecine dayanmaktadır. Tefsir alanındaki ilk birikimini Beydâvî ve Keşşâf dersleriyle kazanmış; hadis ilminde ise Buhari ve Muvatta gibi temel kaynakları şerhleriyle birlikte okuyarak ileri düzey bir yetkinliğe ulaşmıştır. Bu süreçte anne tarafından dedesi Şeyh Muhammed el-Azîz Bû'attûr'dan Buhârî ve Müslim'in sahihlerini isnad zinciriyle okuması, hadis alanındaki otoritesinin önemli bir göstergesidir. Hadis usulü, kelâm, fıkıh, ferâiz ve usûl-i fıkıh alanlarında da dönemin önde gelen hocalarından sistematik

bir eğitim almış; özellikle Teftâzânî (öl.1390), Kârâfî (öl. 1600) ve Mahallî (öl. 1459) gibi müelliflerin temel metinlerini okuyarak güçlü bir ilmî altyapı oluşturmuştur (Tabba‘, 2005, ss. 39-41).

2.3. İlmî Eserleri:

İbn Âşûr, tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, Arap dili ve edebiyatı alanlarında telif, şerh ve hâşiye türünde kırka yakın eser kaleme almıştır. Başlıca eserleri şöyledir:

1. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus, 1978): Otuz ciltlik bu tefsirde geniş bir mukaddimenin ardından âyetler mushaftaki sıraya göre yorumlanmış; belâgat incelemeleriyle klasik ve modern tefsir yaklaşımı birleştirilmiştir.
2. *Keşfü'l-Mugattâ fî Me'ânî ve'l-Elfâzi'l-Vâkı'a fî'l-Muvatta'* (Tunus, 1975): İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* isimli eserine yapılmış ayrıntılı bir şerhtir.
3. *Madâ'iku'l-Enzâr fî'l-Câmi'i's-Sahîh* (Tunus, 1979): Bu çalışma, Sahîh-i Buhârî'de açıklanması gerekli görülen bazı konu ve kavramları ele alır.
4. *Usûlü'n-Nizâmî'l-İctimâ'î fî'l-İslâm* (Tunus, 1964; Cezayir, 1977): Eserde toplumsal ıslahın temelleri, iman–amel ilişkisi, ilmî faaliyet ve kadının toplumdaki konumu gibi meseleler sistematik biçimde incelenmiştir.
5. *Makâsîdü's-Şerî'ati'l-İslâmiyye* (Tunus, 1945): İslâm hukukunda hükümlerin ana gayelerini konu edinen bu eser, üç bölüm hâlinde makâsîd teorisini modern yaklaşım içinde ele almıştır.
6. *Eleyse's-Subhu bi-Karîb* (Tunus, 1967): Müellifin gençlik dönemine ait olup İslâmî eğitim meselelerine dair görüşlerini içerir.

7. *Tahkîkât ve Enzâr fî'l-Kur'ân ve's-Sünne* (Tunus, 1985): Oğlu Abdülmelik tarafından derlenen eser, İbn Âşûr'a yöneltilen ilmî sorular ve bunlara verilen cevaplardan oluşmaktadır.
8. *Dîvânü'n-Nâbiga ez-Zübyânî* (Tunus, 1976): Şair Nâbiga'nın divanının derleme ve tahkikli neşridir (Çoşkun, 1999, s. 332).
9. *Usûlü'l-İnşâ' ve'l-Hitâbe* (Tunus, 1339): Hitabet ve inşâ sanatını ele alan, özellikle eğitim kurumlarında ders kitabı olarak kullanılmış erken dönem eseridir.
10. *Hâşiyetü't-Tevzîh ve't-Tashîh* (Tunus, 1341): Karâfi'nin (öl. 1285) *ez-Zâhire*'sinin ikinci mukaddimesine yazılmış akademik bir değerlendirmedir.
11. *Mûcezü'l-Belâga* (Tunus 1932): Belâgat ilmine giriş niteliğinde, özet mahiyette küçük bir risaledir.
12. *el-Vakf ve Âsâruhû fî'l-İslâm* (Kahire, 1937): Vakıf kurumunun mahiyeti, hükümleri, ekonomik işlevi ve devlet otoritesiyle ilişkisini ele alan kısa fakat önemli bir risaledir.
13. *Nakdün 'İlmiyyün li-Kitâbi'l-İslâm ve Usûli'l-Hukm* (Kahire, 1344): Abdurrezzâk el-Mısrî'nin (öl. 1966) *el-İslâm ve Usûlü'l-Hukm* adlı eserine yönelik ilmî bir eleştiridir.
14. *Şerhu Kasîdeti'l-A'şâ el-Ekber* (Tunus, 1929): A'şâ'nın kasidesi üzerine yapılan derleme, şerh ve ta'lik çalışmasıdır.
15. *Şerhu'l-Mukaddime el-Edebiyye* (Tunus, 1958): Ebû Temmâm'ın (öl. 846) *el-Hamâse*'sine dair Merzûkî şerhinin açıklayıcı bir incelemesidir.

16. *Kıssatü'l-Mevlid* (Tunus, 1972): Hz. Peygamber'in hayatını konu edinen kısa bir siyer çalışmasıdır (Zengin, 2023, ss. 15-22).

3. İBNÜ'L-AŞÛR'UN USÛLÜ'L-İNŞÂ' VE'L-HİTÂBE ESERİ

Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (1879–1973), modern dönemde Arap-İslâm düşüncesinin en etkili alimlerinden biridir. *Usûlü'l-İnşâ' ve'l-Hitâbe*, onun gençlik döneminde kaleme aldığı hem dil ve edebiyat öğretimi hem de retorik–hitabet eğitimi açısından büyük etki uyandırmış bir eserdir. Kitap, klasik Arap belâgat birikimi ile çağdaş iletişim ilkelerini bir araya getirerek, hatip ve yazarın sağlam bir düşünsel ve estetik çerçeve içinde söz üretmesini amaçlar. Eser iki temel disiplin üzerine kuruludur: “inşâ” (yazılı anlatım sanatı) ve “hitâbe” (sözlü anlatım ve ikna sanatı). İnşa sanatı, resmi, edebi ve sanatsal değeri yüksek metinler (mektuplar, fermanlar, tebliğler vb.) hazırlama yeteneği ve üslubu olarak tanımlanır (Geniş bilgi ve örnekler için bkz Akay, 2022). Hitabet ise, meclis konuşmaları, dersler ve nutuklar gibi alanlarda duygusal bağ kurma ve anlık tepki alma avantajına sahiptir.

İbnü'l-Aşûr'a göre bu iki alan; düşüncenin tertibi, anlamın doğru biçimde ifade edilmesi ile muhatabın etkilenmesi gibi temelde aynı zihinsel süreçlere dayanır. Dolayısıyla kitap yalnızca dil bilgisi kurallarını veya belâgat terimlerini aktarmakla yetinmez; sözün nasıl üretileceğine, nasıl düzenleneceğine ve muhatapta nasıl etki oluşturacağına dair pratik yöntemler sunar.

Eserde öncelikle iyi yazı (inşâ) için gerekli zihinsel hazırlık, üslûp seçimi, kelime ve cümle düzeni, anlam ilişkileri ve metin bütünlüğü üzerinde durulur. İbnü'l-Aşûr, yazının yalnızca bilgi aktarmak değil, aynı zamanda estetik bir değer taşımak zorunda olduğunu vurgular. Bu nedenle öğrencinin sağlam bir

Arapça ifade gücü kazanması için örnekli, uygulamaya dayalı bir yöntem takip eder (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 50).

Kitabın ikinci kısmı hitabet (hiṭâbe) sanatına ayrılmıştır. Burada hatibin kişisel nitelikleri, topluluk psikolojisi, ikna yöntemleri, konuşmanın aşamaları ve etkili bir nutkun nasıl yapılandırılacağı ayrıntılı şekilde ele alınır. İbnü’l-Aşûr, hatibin önce hakikate bağlı olması, daha sonra dinleyici kitlesinin duygularını ve karakterlerini tanıması gerektiğini söyler. Bu çerçevede Aristoteles’in *Rhetoricas*ından yararlanmakla birlikte, Kur’an’dan ve İslâmî gelenekten çok sayıda örnek verir (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 130).

4. USÛLÜ’L-İNŞÂ’ VE’L-HİTÂBE ADLI ESERDE HATİPLİK VE HİTABET İLKELERİ

Hitabet, İslâm düşünce tarihinde sadece sözlü bir ifade biçimi değil, aynı zamanda insanların duygu, düşünce ve davranışlarını etkileyen köklü bir iletişim sanatıdır. Bu nedenle belâgat, mantık ve edebiyat disiplinlerinin kesişim noktasında yer alır. İbn Âşûr, hatiplik sanatını klasik edebiyatın genel kuralları içinde eriyip giden bir yan unsur olarak değil, kendine özgü ilkeleri, özel şartları ve bağımsız bir metodolojisi olan bir bilgi alanı olarak değerlendirmektedir. Onun hitabet teorisi hem tarihsel birikimi hem de pratik tecrübeyi birleştiren özgün bir yaklaşım sunarak, hatibin sahip olması gereken zihinsel hazırlık, doğaçlama gücü ve ikna stratejileri üzerine önemli tespitler içerir.

İbn Âşûr hitabetin, her ne kadar edebî üretimin bir türü olsa da diğer yazılı anlatım türlerinden farklı ve kendine özgü kuralları olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre hatip, yazara kıyasla doğaçlama (bedâhe) ve anlık ifade gücüne daha fazla ihtiyaç duyar. Yazıda düşünüp düzeltmek mümkünken, hatip çoğu zaman anlık muhakeme ve hızlı tepki verme durumundadır. İşte bu nedenle hitabet, tıpkı şiirin nesirden farklı kurallara sahip

olması gibi genel edebiyat ilkeleriyle açıklanamayacak bazı özel prensiplere sahiptir (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 116).

Klasik edebiyatçılar arasında hitabete özgü kuralların yeterince işlenmediğini, hatta bazen bu kuralların edebiyat kitaplarında değil, mantık kitaplarında dağınık hâlde bulunduğunu söyleyen İbn Âşûr, mantıkçıların hitabeti sadece “zan ifade eden kıyaslar” çerçevesinde ele aldıklarını vurgular. Oysa edebiyat âlimleri açısından hitabet daha geniştir ve tüm ikna yöntemlerini içine alır. Bir hatip, mantıkçıların bahsettiği zan ifade eden delilleri kullanabildiği gibi kesin delillere de başvurabilir; hatta gerekirse şiirsel ifadeler veya nadiren olsa bile söz oyunları da kullanabilir. Ancak bu unsurları çok fazla kullanması, hitabetin ciddiyetini zedeleyebileceğinden hatip bunlara dikkat etmelidir (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 117).

İbn Âşûr, hitabeti yalnızca etkili konuşma sanatı olarak değil, belirli amaçlara yönelik olarak toplulukları ikna etme gücüne sahip bağımsız bir iletişim disiplini olarak ele alır. Ona göre hitabetin sahası, sıradan sözlü ifadelerin ötesinde, hatibin dinleyicilerin düşüncelerini şekillendirmek ve davranışlarını yönlendirmek için kullandığı bilinçli, düzenli ve hedef odaklı bir söylem biçimini ifade eder. Bu nedenle İbn Âşûr, hitabetin mahiyetini tanımlarken hangi konuşmaların hitabet kapsamına girdiğini; hangilerinin bu tanımın dışında kaldığını ayrıntılı şekilde açıklamaktadır (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 117).

İbn Âşûr, hitabetin tanımını yapılandırırken tanımın her bir unsurunu sistematik biçimde açıklamaktadır. Ona göre hitabet, ***“konuşanın dinleyicileri belirli bir amacın doğruluğuna ikna etmeye çalıştığı sözlü bir ifade türüdür.”***

Bu tanım dört temel unsur içerir: Kelam (söz), dinleyicileri ikna etme, amaç ve etki.

“Kelam” (söz): İbn Âşûr’a göre hitabetin temel niteliği sözlü olmasıdır. Bu nedenle resmî yazılar, genel duyurular, devlet

fermanları, yazışmalar ve diplomatik mektuplar hitabet değildir. Tanımda “kelam” kelimesinin kullanılmasının amacı, bu tür yazılı metinleri kapsama alanının dışında bırakmaktır. Ayrıca o, hitabetin hem nesir hem de şiir içerebileceğini söyler; hatta şiir ağırlıklı bir hutbenin bile mümkün olduğunu vurgular.

Dinleyicileri ikna etmeye çalışmak: Bu ifade, hitabetin topluluklara yönelik bir eylem olduğunu gösterir. Bu nedenle İbn Âşûr şu tür konuşmaları hitabet kapsamından çıkarır:

a.Öğretim (Tedris); çünkü öğretim, belirli bir bilgi alanında uzmanlaşmak isteyen bir dinleyici türüne, yani öğrencilere yöneliktir. Topluluk çeşitliliği olmadığı için hitabet değildir, ancak hitabet yeteneğini güçlendirebilir.

b.Bilimsel münazaralar; çünkü burada hatip tek bir kişiyi muhatap alır, geniş bir topluluğu değil.

c.Mahkeme savunmaları; Avukatların veya tarafların savunmaları hitabete çok benzer olsa da geleneksel kullanımda hitabet sayılmaz (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 118).

Konuşmacının Kastettiği Amacın Doruluğuna İnanırmak: İbn Âşûr, hitabet tanımındaki ifadesinin kapsamını geniş bir şekilde ele alır ve bununla hitabetin yalnızca belirli konularla sınırlı olmadığını göstermek ister. Ona göre hatibin amacı ne olursa olsun, topluluğu o amacın doğruluğuna ikna etmeye çalıştığı sürece bu faaliyet hitabettir. Bu amaç bazen insanları bir davranışa yönlendirmek olabilir; örneğin ilim öğrenmeye teşvik veya cihat çağrısı gibi. Bazen de halkın bir olayı doğru kabul etmesini sağlamak olabilir; örneğin toplumsal bir mesele hakkında insanları sakinleştirmek veya bir kararın doğruluğunu açıklamak gibi. Yine hatip başka bir kişiye cevap vermek, bir eleştiriyi reddetmek, kendi davranışını veya başkasının davranışını savunmak için de hitabeti kullanabilir.

İbn Âşûr’a göre hitabet sadece teşvik etme amacı taşımaz; bazen insanları yanlış bir davranıştan vazgeçirmeyi, isyan veya

kargaşa gibi durumlarda kalabalığı yatıştırmayı da hedefleyebilir. Ayrıca devlet başkanlarının halka yasa duyurmaları, bir zaferi bildirmeleri veya önemli bir olayı açıklamaları da hitabet kapsamına girer; çünkü burada da halkın bilgi sahibi olması ve bu bilgiyi doğru kabul etmesi amaçlanmaktadır. Dini hutbelerde yapılan genel öğrenim hedefleri de bu kapsamdadır; çünkü burada öğretilen şeyler topluma yönelik genel ve ortak bir bilinç oluşturma çabasıdır. Buna karşılık, minberden okunan padişah bey'atları, resmi sözleşmeler, tayin fermanları gibi metinler hitabet sayılmaz; çünkü bunların amacı topluluğu bir düşünceye ikna etmek değil, sadece bir bilginin ilanıdır (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 118).

Eyleme geçme veya etkilenme: İbn Âşûr, hitabet tanımının sonunda yer alan “*Eyleme geçme veya etkilenme*” ifadesiyle, hatibin hitabeden beklediği nihai amacı açıklamaktadır. Ona göre hitabet iki temel sonuçtan birini hedefler:

a. *Dinleyicilerin bir davranışı gerçekleştirmesi (fiil);* Hatip bazen konuşmasıyla topluluğun bir eylemi yapmasını ister. Örneğin; iyiliğe teşvik, bir göreve çağrı, toplumu birlik olmaya yönlendirme gibi durumlarda hitabet, dinleyiciyi harekete geçirmeyi amaçlar.

b. *Dinleyicilerin belirli bir inanca, düşünceye veya değerlendirmeye yönelmesi (infi'âl);* Bazen hatip, dinleyicilerin bir düşünceyi doğru kabul etmelerini, bir olayı onaylamalarını, bir kararın doğruluğuna inanmalarını, bir meseleyi kabul etmelerini sağlamak ister. Burada amaç davranış değil, zihinsel iknadır (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 119).

Sonuç olarak İbn Âşûr'a göre hitabetin gayesi yalnızca topluluğu harekete geçirmek değil, aynı zamanda onların düşüncelerini, kanaatlerini ve duygusal tepkilerini şekillendirmektir. Böylece hitabet hem amelî (davranışsal) hem

de fikrî (zihinsel) bir etki oluşturmaya hedefleyen kapsamlı bir ikna sanatıdır.

4.1. Hitabetin Önemi ve Faydaları

İbn Âşûr hitabetin toplum hayatındaki büyük önemini vurgulayarak, toplulukların yönlendirilmesi, eğitilmesi ve korunmasında vazgeçilmez bir araç olduğunu belirtir. Ona göre hitabet, kitlelerin ahlâkını düzeltmek, onları iyiliğe teşvik etmek, tehlike anlarında sakinleştirmek ve gerekirse mücadele zamanlarında cesaretlendirmek için en etkili yoldur. Bunun temel nedeni, halkın çoğunluğunun karmaşık delilleri anlamaya elverişli olmamasıdır. Bu nedenle hatip teorik ispatlarla değil, ikna edici konuşmalar, örneklemeler ve toplumca kabul edilmiş değerler üzerinden etkide bulunur. Zaman zaman hatip, seçkin bir topluluğa hitap etse bile şartlar mantıkî delil kullanmaya uygun olmadığına yine ikna edici yöntemlere başvurmak zorunda kalabilir. Bu yöntemler hem inatçı muhalifleri etkisiz hâle getirmeyi hem de yanılğı içindeki kimseleri uyarmayı mümkün kılar. Bu sebeple hatip, iyi ve kötü olanı tanımayı, doğruyu yanlıştan ayırmayı bilmek zorundadır; çünkü ancak bu şekilde sapkın görüşleri çürütebilir ve bilgisiz kitleleri doğru yöne sevk edebilir.

İbn Âşûr, hitabetin toplumsal işlevini temellendirmek amacıyla dinî bir gerekçeye başvurarak, cuma, bayram ve hac gibi geniş katılımlı ibadetlerde hutbenin farz kılınmasını onun vazgeçilmez önemine delil gösterir. Ona göre insan doğası, haz ve tutkulara yönelmeye elverişli olup faziletli davranışlardan uzaklaşma eğilimindedir. Bu nedenle toplum, düzenli ve toplu biçimde yapılan hatırlatma ve irşada muhtaçtır, aksi hâlde kötülük ve adaletsizlik yaygınlaşır (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 120).

4.2. Hitabet İlkeleri

İbn Âşûr’a göre hitabetin temel ilkeleri, aslında genel olarak bir anlamı oluşturma sürecinde yer alan üç temel aşamadan

farklı değildir. Bu üç aşama; ana fikrin oluşması, bu fikrin detaylandırılması ve açıklık kazandırılmasıdır. Ona göre hatibin konuşması, tıpkı diğer güzel söz üretme türlerinde olduğu gibi önce zihinde doğan bir anlamın olgunlaştırılmasıyla başlar, ardından bu anlamın parçaları düzenli bir şekilde birbirine bağlanarak konuşmanın iç yapısı oluşturulur. İbn Âşûr, bu yaklaşımı desteklemek için İbnü'l-Mu'tez'in belâgat tanımına başvurur. Bu tanıma göre belâgat, “Kalbin bir anda düşüncenin derinliklerine dalması, zihinde gizli ve açık unsurları bir araya getirmesi, sonra bu anlamları yeniden gözden geçirerek sağlam bir bütünlük içinde düzenlemesi ve nihayetinde bu anlamları zarif kelimelerle, güzel bir üslûpla ortaya koymasındır”. İbn Âşûr’a göre hitabet de tam olarak bu süreci takip eder: anlamın zihinde yoğrulması, düzenlenmesi ve netleştirilmesi; sonrasında ise uygun, akıcı, etkileyici bir dil ile ifade edilmesidir. Bu nedenle hitabet, içerik ve biçim arasında kurulan bilinçli bir uyumun ürünüdür ve hatibin başarısı, bu üç aşamayı ne kadar ustalıkla gerçekleştirdiğine bağlıdır (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 122).

İbn Âşûr, hitabetin yalnızca bilgi ve teknikle değil, aynı zamanda sağlam bir yaratılış ve doğal bir yetenekle desteklenmesi gerektiğini vurgular. Nitekim Ebû Dâvûd b. Cerîr’in “Hitabetin temeli tabiattır” sözüne atıfta bulunarak, hatibin başarıya ulaşmasında doğuştan gelen ifade kabiliyetinin önemli bir payı olduğunu belirtir. Bununla birlikte, hitabeti diğer sözlü anlatım türlerinden ayıran şeyin; detaylandırma (tafsil), düzenleme (tertip) ve açıklama (beyan) süreçlerinin niteliği olduğunu söyler. Detaylandırmanın nasıl yapılacağı, hitabenin rükünleri anlatılırken ortaya konacaktır. Düzenleme aşaması ise hatibin ele alacağı konuyu bütünüyle kavraması, ana ilkelerini toplaması, amacını netleştirmesi ve konuşmadan önce zihninde genel bir taslak oluşturması anlamına gelir. Böyle bir hazırlık yapılmazsa hatip konuşmaya başladığında zorlanabilir; çünkü konuşma anı, düşünme aşamasına göre çok daha sınırlı bir

zihinsel kapasiteye sahiptir. Bu yüzden hatip, konuşmasında yer alacak unsurları önceden sistemli biçimde terkip etmeli, geçişleri uyumlu kurmalı ve anlam birimlerinin birbirini hatırlatacak şekilde düzenlenmesini sağlamalıdır. Bu düzen, hem hatibin konuşmayı akıcı bir şekilde sürdürmesine hem de dinleyicinin konuyu kolayca takip etmesine yardımcı olur ki klasik belâğatta buna “hüsnü’t-tehallus”, yani başarılı geçiş denir. Konuşma bu şekilde kurulduktan sonra, hatip anlamı açıklığa kavuşturur, ardından delillendirme aşamasına geçer. İbn Âşûr’a göre bu süreç, eğer hatip hitabesinin temel unsurlarını iyi koordine etmişse zor değildir; çünkü hatip artık konunun her yönüne tam olarak hâkim hale gelmiştir (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 123).

Hatibin yalnızca sistemli hazırlıkla değil, aynı zamanda zihninde biriktirdiği geniş ve çeşitli anlam hazinesiyle başarılı olabileceğini vurgulayan İbn Âşûr, hatibin farklı konularla ilgili yararlı düşünceleri, örnekleri ve anlam nüvelerini sürekli zihninde hazır bulundurması gerektiğini söyler. Çünkü bunlar hem konuşma sırasında doğacak ani ihtiyaçlara cevap verir hem de yoğun hazırlık yükünü hafifletir. Eğer hatip bir konuda aniden söz bulamazsa, bu hazır anlamlar ona takılmayı, suskunluk yaşamayı ve konuşmanın kesilmesini önleme konusunda destek sağlar.

İbn Âşûr bu durumu açıklamak için Hz. Osman’ın halife seçildiği gün hutbeye başlarken yaşadığı “irticâ” (Ne diyeceğini bilememek) örneğini aktarır; Osman b. Affân, hutbeye başlangıç esnasında yaşadığı duraklamadan sıyrılarak doğaçlama biçimde söylediği kısa ve etkileyici cümlelerle durumu toparlamıştır. Aynı şekilde, Dâvûd b. Ali’nin hutbe sırasında “emma ba’d” dedikten sonra söz bulamayarak yaşadığı duraksamada, zihninde taşıdığı hazır düşünceler sayesinde güçlü bir üsluba dönüşmüş ve bu “irticâ” anı, etkileyici bir hitabeye evrilmiştir. İbn Âşûr’a göre bu örnekler, hatibin zihinsel birikiminin ne kadar belirleyici olduğunu gösterir. Zira bu anlam dağarcığı hazır olmasaydı, hatip

konuşmayı sürdüremez ve dili tutulurdu. Dolayısıyla hitabet yalnızca doğuştan gelen bir yetenek veya teknik bir hazırlık işi değil, aynı zamanda zihnin sürekli beslenmesini, anlamların düzenli olarak depolanmasını ve gerektiğinde hızla kullanılabilmesini gerektiren bir sanattır (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 124).

Hatibin konuşma yaparken yalnızca kendi anlatacağı konuyu düşünmekle yetinmemesi gerektiğini söyleyen İbn Âşûr, aynı zamanda dinleyicilerden gelebilecek muhtemel eleştiri ve itirazları da önceden hesaplaması gerektiğini vurgular. Hatip, söyleyeceği sözlerin hangi noktalarda dinleyicilerin inançlarına, beklentilerine veya arzularına aykırı düşebileceğini önceden fark etmeli ve zihninde bu itirazlara verilecek uygun cevapları hazırlamalıdır. Çünkü dinleyicinin zihninde belirli bir kanaat veya duygusal yönelim varsa, hatibin bazı sözleri tepki çekebilir. Bu nedenle hatip, konuşmasının tartışmalı yönlerini analiz edip güçlü bir savunma zemini oluşturmak zorundadır. İbn Âşûr bunu açıklamak için Hz. Ömer'in, karşılaşılabileceği her mesele için önceden bir cevap hazırladığını aktarır. Bu yaklaşım, hitabetin sadece bilgi aktarma değil, aynı zamanda muhtemel karşı çıkışların zayıflatılmasını ve dinleyici üzerinde hâkimiyet kurulmasını amaçlayan stratejik bir sanat olduğunu ortaya koyar.

İbn Âşûr, hitabetteki açıklık ve ifade biçiminin nasıl olması gerektiğini ele alırken, Ebû Hilâl el-Askerî'nin görüşlerine dayanarak hitabet ile yazışma (risâle) arasındaki benzerlik ve farklılıkları açıklamaktadır. Ebû Hilâl'e göre hutbeler ile mektuplar, vezin ve kafiye gerektirmeyen nesir türleri olmaları bakımından ortaktır; ayrıca her iki türde de kullanılan kelimeler sade, akıcı ve hoş bir üsluba sahiptir. Hutbelerin cümle sonlarındaki duraklar (fâsıla) da mektuplarınkıyla benzer bir yapıya sahiptir. Ancak temel fark, hutbenin sözlü olarak muhataba yüz yüze iletilmesi, mektubun ise yazılı olmasıdır.

İbn Âşûr, hutbenin sözlü bir iletişim türü olmasından kaynaklanan dört temel üslûp ilkesini açıklar. İlk olarak, hitabet geniş bir topluluğa doğrudan seslenmeyi gerektirdiği için kullanılan kelimelerin sade, kolay anlaşılır ve herkesin zihninde hızlıca karşılık bulacak nitelikte olması gerektiğini vurgular; aynı şekilde anlamların da basit, az katmanlı ve karmaşadan uzak olması icap eder.

İkinci olarak, hitabenin cümle yapısı son derece sıkı bir bağlantı ve yakın bir bütünlük taşımak zorundadır; çünkü dinleyici, bir mektubu okuyanın sahip olduğu tekrar etme ve düşünme imkânlarına sahip değildir. Bu nedenle uzun sapmalara, uzak zamir dönüşlerine ve zihni yoran dolambaçlı ifadelere hitabette yer yoktur.

Üçüncü olarak, edebî nesirde önemli bir sanat olan sec'in (ses uyumu) hutbelerde aşırı kullanımının uygun olmadığını belirtir. Sec', çoğu zaman zorlamaya dayandığı için anlamın berraklığını gölgeleyebilir ve halkın dikkatini lafza çekerek maksadın anlaşılmasını güçleştirebilir. Ancak kendiliğinden, tabii bir akış içinde ortaya çıkan sec', -hatibin arayıp zorladığı değil, ifadenin kendisinin getirdiği uyum olarak- hoş görülebilir. İbn Âşûr'a göre hitabetin etkili olabilmesi için üslûp, lafzın süsüne değil, anlamın berraklığına ve muhatabın zihinsel kapasitesine öncelik vermelidir (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 125).

Dördüncü olarak ise İbn Âşûr hitabetin doğası gereği irticâle, yani doğaçlamaya dayandığını vurgular. Ona göre hutbe yazılı olarak hazırlanmış olsa bile, üslubu ve görünüşü itibarıyla doğaçlama niteliğini korumalı, yapaylık ve zorlamadan uzak olmalıdır. Çünkü hitabetin etkisini arttıran şey, doğallık ve canlılık hissidir; dinleyici, hatibin kalpten konuştuğunu ve sözün doğrudan o anda oluştuğunu hissetmelidir. Ancak İbn Âşûr, tarih içinde (özellikle hicrî beşinci yüzyılın ortalarından itibaren) hitabet sanatının zayıfladığını, hutbelerin önceden yazıldığını ve

hatta kâğıttan okunduğu bir döneme girildiğini belirtir. Bu dönemlerde hatipler, çağın edebî modası olan muğlak sanatlara ve zorlamalı süslemelere yönelmiş; bu da hitabetin ruhuna aykırı bir yapaylık doğurmuştur. Üslûp bakımından bu tür süslemeler okunduğunda kulağa hoş gelse de, dinleyicide sözün tabii akışıyla çelişen bir yapmacıklık hissi uyandırır (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 126).

İbn Âşûr, hitabetin temelini oluşturan düzenleme (tensîk) ve ifade (ta‘bîr) becerilerinin güçlendirilmesi için hatibin mutlaka önceki hatiplerin sözlerini okumaya ve ezberlemeye önem vermesi gerektiğini vurgular. Ona göre güçlü bir hitabet yeteneği, yalnızca doğal kabiliyete değil, aynı zamanda seçkin hutbelerden, tarihî konuşmalardan ve fasih hatiplerin ifadelerinden beslenen yoğun bir birikime dayanır. Bu tür metinleri okumak hatibe hem derin ve kapsamlı anlam örnekleri sunar hem de parlak, etkili ve yerli yerince kullanılan ifadeleri tanıma imkânı verir. İbn Âşûr bu görüşünü pekiştirmek için Câhiz’in aktardığı ünlü sözü nakleder: *“Hitabetin temeli doğuştan gelen kabiliyettir; direği ise alıştırma ve tecrübe; kanatları ise söz ve rivayettir.”* Bu ifadenin işaret ettiği üzere hatip, tabiatındaki ifade gücünü ancak sürekli tekrar, alıştırma ve geçmiş hatiplerin sözlerini okuyup içselleştirmekle geliştirebilir. Böyle bir alışkanlık, hatibin ifade akıcılığını artırır, konuşma anında kelimelerin zihinde hızlıca hazır hâle gelmesini sağlar ve hitabetin ruhuna uygun doğal bir söyleme kavuşmasına yardımcı olur (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 127).

İbn Âşûr, hatibin yalnızca dil ve ifade becerisiyle değil, aynı zamanda toplumların tarihleri, gelenekleri, övgüye değer yönleri ve eleştirilecek özellikleri hakkında da geniş bir kültürel bilgiye sahip olması gerektiğini vurgular. Çünkü hitabet çoğu zaman toplumsal meselelerle, tarihî olaylarla ve toplulukların karakterleriyle ilişkilidir; hatip, bu bilgilerden hem etkili örnekler devşirir hem de topluluğu uygun biçimde yönlendirir. Böylesi bir tarih ve toplum bilgisi, hatibe gerektiğinde kendi tarafını desteklemek, karşı tarafın iddialarını zayıflatmak ve dinleyiciyi

doğru yargıya ulaştırmak için güçlü bir araç sağlar. İbn Âşûr bunu açıklarken, hatip Hâlid b. Safvân'ın Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbâs es-Seffâh'ın huzurunda yaptığı çarpıcı konuşmayı örnek verir; Hâlid, muhataplarının kökenine göndermeler yapan tarihî ve kültürel örneklerle onların övünme iddialarını etkili bir şekilde çürütmüştür (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 128).

4.3. Hatipte Olması Gereken Nitelikler

İbn Âşûr, hatipten söz ederken konunun iki temel boyutu bulunduğunu belirtir. Bunlar:

- a. Hatibin sahip olması gereken nitelikler.
- b. Hatibin kaçınması gereken kusurlar.

Ona göre hatibin nitelikleri hem zihinsel yetkinlikleri hem de kişisel özellikleri içine alır. Bu çerçevede İbn Âşûr, Aristoteles'in hitabet teorisinden hareketle hatip için üç temel zihinsel şartın zorunlu olduğuna dikkat çeker. Bunlar:

a. *İkna edici sözlerin nasıl kurulduğunu bilmek*: Yani hatibin doğru ve yanlış kıyasları, genel ve tikel öncülleri, delil türlerini ayırt etme kapasitesine sahip olmasıdır. Bu ise doğrudan mantık bilgisine değil, sağlıklı bir sezgi ve düşünme melekesine dayanır. İbn Âşûr'a göre pek çok hatip, formel mantık eğitimi almadan da bu melekeyi güçlü bir fitrat, sağlam akıl yürütme ve belâgat ilimlerle temas sayesinde kazanmıştır.

b. *İnsan karakterlerini ve faziletlerin niteliğini tanımak*: Bu şart, hem hatibin kendisini erdemli davranışlara alıştırması için hem de muhataplarının karakterini tanıyarak onlara uygun üslûp ve içerik seçebilmesi için gereklidir.

İbn Âşûr'a göre hatip, etkili bir rehberlik yapabilmek için yalnızca hitabet tekniklerini değil, aynı zamanda erdem ve reziletin mahiyetini de derinlemesine bilmelidir. Çünkü muhatapın ruh hâline ve ahlâkî seviyesine uygun bir konuşma yapabilmek, özellikle toplumun ortak ihtiyaçlarını gözeten cuma

hutbeleri gibi görevlerde büyük önem taşır. Bu nedenle hatibin yetkinliği, teknik becerilerin ötesine geçerek doğruyu yanlıştan ayırabilen, insan tabiatını tanıyan, hızlı kavrayışa sahip ve ahlâken olgun bir kişilikle tamamlanır.

İbn Âşûr ayrıca hatibin yalnızca faziletleri değil, ahlâkî kötülükleri de iyi bilmesi gerektiğini vurgular. Çünkü topluma zarar veren eğilimleri açıklamak, yanlış davranışların sonuçlarını göstermek veya insanları bu kötülüklerden korumak için reziletlerin tanımı önemlidir. Hatip bunları iyi kavradığında, hile ve çarpıtma içeren iddiaları kolayca çürütebilir ve hataya düşen kimseleri adil biçimde savunabilir. Bununla birlikte bazı niteliklerin bağlama göre değişen değerine dikkat çeker: bir durumun erdemi başka bir durumda rezilet olabilir. Cesaretin savaşta fazilet; barışta ise acelecilik olarak tehlikeye dönüşmesi buna örnektir. Bu anlayış hatibin, konuşmasını bağlama duyarlı ve daha isabetli bir temelde kurmasını sağlar (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 130).

c. *Duyguların hangi sebeplerle oluştuğunu kavramak:* İbn Âşûr, hatibin insan psikolojisini ve özellikle duygusal tepkilerin kaynaklarını bilmesinin önemini vurgular. Ona göre etkili bir hatip, halk ile seçkinler arasındaki duygu farklılıklarını; olumlu ve olumsuz duyguların türlerini, bunların güçlü, zayıf, kabul edilir veya reddedilir yanlarını ayırt edebilmelidir. Aristoteles’in “duyguları harekete geçirmek” dediği bu alan, hatibin kitleyi etkilemesinde temel araçlardan biridir. Bu nedenle hatip, dinleyicileri kendi psikolojisine göre değerlendirme hatasına düşmemelidir; çünkü insanların beklenti, değer ve hassasiyetleri yaşa, konuma, kültüre ve sosyolojik role göre değişir. Örneğin çocuk için teşvik unsuru olan övülme arzusu, bilge bir kişi için değersiz olabilir; yine savaş meydanındaki askere yapılacak hitap ile bir entelektüele yapılacak hitap aynı olamaz. Bu farklılıklar göz ardı edildiğinde, hatip dinleyiciyi yanlış duygulara yöneltir ve etkisini kaybeder.

Aynı şekilde, erdemli görülen “kanaat” duygusu, tembellik ve yoksulluğun yaygın olduğu bir toplulukta teşvik edildiğinde olumsuz sonuçlar doğurabilir; fakat dünyevîleşme veya ahlâkî gevşeme yaşayan bir toplulukta hatip kanaatin değerini hatırlatarak onları olumlu bir değişime yöneltebilir. Dolayısıyla hatip, hangi duygunun hangi toplumsal durumda nasıl kullanılacağını bilerek, her kesimi kendi tabiatına ve iç dünyasına uygun şekilde etkilemek zorundadır (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 132).

İbn Âşûr, hatibin her zaman muhataplarının iç dünyasını, niyetlerini ve zihinsel düzeylerini önceden bilemeyeceğini; bu nedenle konuşma esnasında onların yüz ifadeleri, duygusal tepkileri ve davranışlarındaki değişiklikleri dikkatle gözlemlemesi gerektiğini vurgular. Hatip, dinleyicilerin hangi yönde etkilendiğini sezebilmek için onların duygusunu harekete geçiren, çok anlamlı ve yoruma açık ifadelerle konuşmaya başlamalı, böylece tepki aldığı anda söylemini kolayca başka yöne yönlendirebilecek esnekliğe sahip olmalıdır. İbn Âşûr, bu yöntemin Mü’min Suresi’nde 28. Ayeti kerimesinde Firavun ailesinden olup imanını gizleyen bir mü’minin üslubunu örnek verir:

وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ
وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكْذِِبْكُمْ فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكْذِِبْكُمْ فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ
الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ

“Firavun ailesinden olup imanını gizleyen bir mümin kişi şöyle dedi: ‘Adamı, ‘Rabbim Allah’tır’ dediği için öldürecek misiniz? Oysa o size rabbinizden âyetler getirmiştir. Eğer yalancı biriyse yalanı kendi zararınadır; ama eğer doğru söylüyorsa size bildirip uyardığı şeyin bir kısmı başınıza gelecektir.”

Bu kişi, Hz. Musa’yı savunurken doğrudan meydan okumak yerine, önce Firavun’un adamlarına kınama ima ederek, *“Tanrısını seçen bir adamı mı öldürüyorsunuz?”* diye giriş yaptıktan sonra Hz. Musa’nın getirdiği delilleri hatırlatarak

söylemini güçlendirmiştir. Ardından olası bir yalancılık ihtimalini öne sürerek karşı tarafın öfkesini yatıştırmış ve Hz. Musa'nın doğru olması durumunda onları bekleyen tehlikeye işaret ederek psikolojik bir uyarı yapmıştır. İbn Âşûr'a göre bu üslûp, hatibin sezgi gücünün, duyguları okuma yeteneğinin ve uygun anda uygun delili getirme maharetinin en parlak örneklerinden biridir (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 133).

İbn Âşûr'a göre işte bu tür durumlar hatibin gerçek yeteneğini gösterir; çünkü güvensiz bir ortamda konuşan hatip, yanlış bir söze kapı aralamamak için çok daha dikkatli davranmak zorundadır. Ayrıca hatip, gerektiğinde sözünü düzeltmeye veya yeni bir yoruma kapı açmaya imkân tanıyan bir “geri çekilme noktası” bırakmalıdır; tıpkı Harîrî'nin aktardığı gibi, muhatapları arasında farklı duygular uyandırdığını fark eden hatip, konuşmasını dengeleyici bir cümleyle toparlayabilir. Son olarak, İbn Âşûr'un belirttiği dördüncü unsur olan “bedâhet gücü” (yani anında düşünme, duruma uygun anlamlar üretme ve fırsatı değerlendirme yetisi) hatip için vazgeçilmezdir. Çünkü her zaman hatibe karşı çıkacak bir muhalif, yanlışını arayacak bir düşman veya tepki gösterecek bir dinleyici bulunur; bedâhete sahip olmayan hatip bir itiraz karşısında susmak zorunda kalır. Bu nedenle hatip, itirazları fark etme ve cevaplama becerisini geliştirmeli, muhataplarının ifadelerindeki kusurları hızla sezebilmelidir (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 135). Ebû Hilâl el-Askerî'nin “fırsatı yakalama” diye adlandırdığı bu yetenek, hatibi hem muhaliflerin hem de itiraz etmeye hazır dinleyicilerin karşısında güçlü kılar. Çünkü hitabet ortamı çoğu zaman sadece pasif bir dinleyici kitlesinden oluşmaz; kimi kimseler kendi arzularını savunmak, kimi düşmanlar hatibin sözünde bir açık yakalamak, kimi de hatibin uyarılarına karşılık vermek ister. Böyle bir ortamda bedâhete sahip olmayan hatip, en küçük bir müdahalede susmak veya geri çekilmek zorunda kalır (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 136).

4.3.1. Hatibin Kendi Özünde Bulunması Gereken Şartlar

İbn Âşûr bu bölümde hatipte bulunması gereken şahsî özellikleri ele alır ve hitabetin yalnızca zihinsel yetenekler veya teknik bilgiyle değil, aynı zamanda hatibin karakteri ve kişisel donanımıyla yakından ilişkili olduğunu vurgular ve bunları dört maddede ele alır.

a. Güçlü bir sezgiye sahip olmak: Doğuştan gelen bir yetenek olan bu sezgi, kazanılmış bilgiyle desteklense bile temelde Allah vergisi bir kabiliyettir.

b. Soğukkanlı olmak: Zihni karıştıran şaşkınlık ve panik, hatibi kekelemeye veya sözün akışını kaybetmeye sürükler.

c. Saygınlık sahibi olmak: Dinlenen, itibarı yüksek bir kimsenin hitabı daha güçlü etki uyandırır. Bu saygınlık, soyluluk ve köklü aile gibi toplumsal unsurlarla desteklenebileceği gibi kişinin ahlâkî duruluğu, geçmişte utanç verici davranışlardan uzak olması ve İslâm ahlâkına uygun bir hayat sürmesiyle de pekişir.

d. Asaletli bir nesebe sahip olmak: İbn Âşûr, toplumda hatibin sözünün tesirini artıran unsurlardan birinin soylu ve itibarlı bir aileden gelmek olduğunu belirtir (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 137).

Sonuç olarak İbn Âşûr’a göre hatip, sadece söz ustası değil; bilgeliği, vakar ve kişisel itibarıyla güven uyandıran, dış görünüşünde ve davranışlarında ciddiyet taşıyan bir şahsiyet olmalıdır.

4.3.2. Hatibin karakterinde bulunması gereken şartlar

İbn Âşûr bu bölümde, hatipte bulunması gereken içsel nitelikleri açıklayarak etkili hitabetin yalnızca ses kullanımı ve teknik beceriden ibaret olmadığını, aynı zamanda ahlâkî bütünlük

ve samimiyetle doğrudan ilişkili olduğunu vurgular ve bunlar arasında en önemlilerini maddeler halinde şöyle sıralar:

a. Hatip, söylediği sözün doğruluğuna ve hak olduğuna içtenlikle inanmalıdır. Çünkü samimî bir iman ve içsel doğruluk, sözün muhatap üzerindeki etkisini artırır ve hatibin davet ettiği hakikati savunmasını güçlendirir (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 138).

b. Hatip aynı zamanda iffetli, temiz bir karaktere sahip olmalıdır.

c. Toplum içinde vakar sahibi olmalı, laubalilikten, aşırı şakadan, edep dışı sözlerden ve hafif hareketlerden uzak durmalıdır. Çünkü bunlar hem hatibin ciddiyetini zedeler hem de sözünün tesirini azaltır (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 139).

4.3.3. Hatiplerde Sıkça Ortaya Çıkan Bazı Kusurlar

İbn Âşûr bu bölümde, hatiplerde görülen kusurların iki ana kategoriye ayrıldığını belirtir:

a. Doğuştan (fitrî) var olan kusurlar.

b. Sonradan edinilen (müktesep) kusurlar.

Fitrî kusurların bir kısmı, yoğun pratik ve sürekli tekrar sayesinde azaltılabilir; örneğin konuşurken tutulma ve kelimelerin akıcı çıkmaması gibi durumlar, zamanla aşılabılır. Nitekim ünlü hatip Amr b. Sa‘d başlangıçta ciddi bir konuşma tutukluğu yaşarken, sürekli alıştırmayla bunu aşmış ve hatta aşırılığı sebebiyle “eşdak” (Ağzı çok laf yapan) lakabını almıştır. Bazı doğuştan kusurların (ses bozukluğu, pelteklik, diş kaybı, nefes darlığı gibi) tamamen düzeltilemez olduğunu söyleyen İbn Âşûr, bu niteliklere sahip kimselerin hitabet sanatını meslek edinmemesinin daha uygun olacağını belirtir.

Müktesep kusurlar ise hatiplerin özellikle mesleğin başlarında farkında olmadan edindikleri kötü alışkanlıklardır; bunlar zamanında düzeltilmezse kalıcı ve rahatsız edici

davranışlara dönüşür. Edebiyatçılar bu kapsamda gereksiz boğaz temizleme, sakal veya yüzle aşırı oynama, kaşınma, parmak bükme, bedenin fazla hareket ettirilmesi, sık sık sümkürme gibi davranışların hatibin saygınlığını zedeleyeceğini belirtir. Bu tür davranışlar hitabetin ciddiyetini gölgeler ve dinleyicinin dikkatini dağıtır. Dolayısıyla İbn Âşûr’a göre hatip, hem doğuştan gelen sınırlılıklarını tanımalı, hem de sonradan edinilebilecek kusurlara karşı sürekli öz denetim içinde olmalıdır (İbn-i ‘Aşûr, 1433, ss. 140-141).

4.4. Hutbenin İlkeleri

İbn Âşûr bu bölümde, hutbenin mahiyetini ve yapısal çerçevesini açıklayarak, onun sabit bir uzunlukla sınırlı bir konuşma türü olmadığını; aksine, hatibin amacına ve konuşmanın bağlamına göre kısa, uzun veya orta düzeyde olabileceğini vurgular. Fıkıh âlimlerinin cuma ve bayram hutbelerinin asgarî şartlarını belirlemesi de bu çeşitliliğin pratik yönüne işaret eder. Malikî mezhebine göre hutbenin temel unsurları; Allah’a hamd, Peygamber’e salât, öğüt mahiyetinde uyarı ve müjdeleme ile Kur’an tilavetidir. Bu unsurlar, özellikle dini hutbenin vazgeçilmez çekirdeğini oluşturur; fakat hutbenin ideal biçimi (ihtiyaç doğrultusunda) uzatılabilir veya kısaltılabilir. Nitekim Hz. Peygamber’in cuma hutbelerini kısa, hac hutbesini ise uzun tutması bu esnekliğin örneğidir.

Retorik açıdan incelendiğinde ise İbn Âşûr, hutbenin yedi temel yapı taşından oluştuğunu belirtir.

Birinci unsur “dibâce”, yani Allah’a hamd, O’nu yüceltme ve Peygamber’e salât ile başlayan giriş bölümüdür. Ebû Hilâl’e göre bu giriş, dinleyicinin zihnini hazırlayan, ruhunu konuşmaya açan ve hutbenin etki gücünü artıran bir psikolojik eşik işlevi görür. Böylece hutbe, hem fikhî yönü hem de edebî-retorik yapısı bakımından belirli bir omurgaya dayanan dinamik bir söz sanatı olarak tanımlanmış olur (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 142).

İbn Âşûr burada, hutbenin giriş kısmının (dibâce) dinî ve retorik açıdan zorunlu bir unsur olduğunu vurgular. Câhiz'in naklettiğine göre, selef âlimleri Allah'a hamd ile başlamayan hutbeyi "el-batrâ" (kesik, eksik), Kur'an ve Peygamber'e salât içermeyen hutbeyi ise "eş-şevhâ" (çirkin, kusurlu) olarak adlandırmışlardır. Bu sebeple Ziyâd b. Ebî Süfyân'ın Basra'da irad ettiği ve hamd ile başlamadığı için meşhur olan hutbesi "el-Batrâ" diye bilinmiştir.

Ardından İbn Âşûr, dibâcenin kısa, öz ve hutbenin amacına bağlı olması gerektiğini; bunun retorikte "berâatü'l-istihlâl" (açılış mahareti) olarak adlandırıldığını belirtir. Dibâcede belâğatin özenle kullanılması, özellikle seci' (uyumlu cümle sonları) ile süslenmesi dinleyicinin ruhunu harekete geçirir, konuşmayı dinlemeye hazır hâle getirir ve şiire benzeyen bir ahenk oluşturarak dikkatleri toplar. Bu nedenle usta bir hatibin, hutbenin açılış kısmına özen göstermesi zor değildir (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 143). Ona göre dibâce (giriş) genellikle genel ifadelerden oluştuğu için hatip tarafından önceden hazırlanabilir; fakat asıl ustalık, bu giriş bölümünün hutbenin amacına uygun biçimde düzenlenmesi ve hedeflenen mesaja ince bir şekilde işaret etmesidir. Belâgat âlimleri de konuşmanın açılışını, hatibin sanatını en çok gösterdiği yerlerden biri olarak görmüşlerdir.

Hutbede ikinci unsur, "tahallus" yani geçiş bölümüdür; bunun şartı, dibâcenin dinleyiciyi hazırlamış ve konuşmanın amacına yöneltmiş olmasıdır.

Hutbede üçüncü unsur ise "mukaddime"dir; bu aslında hutbenin gerçek başlangıcıdır ve amacı, dinleyicilerin zihinlerini anlatılacak şeyi kabule hazır hâle getirmektir. Hatip bunu yaparken farklı toplulukların yapısını, duygusal eğilimlerini ve kültürel özelliklerini göz önünde bulundurarak her gruba uygun bir giriş seçmelidir. Bu nedenle mukaddimenin mutlaka hakikate dayanması gerekmez; yeter ki dinleyiciler tarafından makul ve

kabul edilebilir bulunsun, hatta bazen vehme dayalı olsa bile işlevini yerine getirebilir. Zira hatibin amacı hevâ ve dirençleri kırarak insanları iyiliğe yönlendirmektir; heves ve önyargılar ise hakikatin önündeki en güçlü engellerdendir. Dolayısıyla hatip, bir fikri kabul ettirmek istediğinde doğrudan onun üzerine gitmek yerine, dolaylı bir yaklaşım benimsemeli, uygun zemini hazırlayarak fırsatı yakalamalıdır. Dinleyicilerin hakikati kabul etmede ne kadar uzak oldukları düşünülüyorsa, hatibin de mukaddimeyi o ölçüde genişletmesi ve hazırlayıcı unsurları çoğaltması gerekir (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 144).

İbn Âşûr’a göre hatip, uzun bir mukaddimeye ihtiyaç duymadan fırsatı yakalayarak dinleyiciyi etkilemek için bazı araçlardan yararlanabilir. Bunlar:

a. *Zihinlerde yer etmiş ve yerleşik hâle gelmiş inançlar.* Her ne kadar hakikate tam uygun olmasa bile, dinleyicinin psikolojisi üzerinde güçlü bir etki oluşturdukları için kullanılabilir. Nitekim Hz. Peygamber kadınlara hitap ettiğinde ve onları sadakaya teşvik ettiğinde, “*Ey kadınlar topluluğu! Sadaka verin; çünkü dünyada örtülü olup da kıyamet günü çıplak olacak kadınlar vardır*” buyurmuş; zira kadınların en çok sakındıkları husus olan açılma ve teşhir edilme korkusu, onları harekete geçirecek en etkili uyarı yollarından biriydi.

b. *Herkes tarafından doğru kabul edilen genel ve evrensel hükümler.* Örneğin Hz. Osman, kendisine karşı öfke besleyenleri konu alan hutbesinde “*Her şeyin bir âfeti, her nimetin bir felaketi vardır. Bu ümmetin âfeti ise kusur arayan, ta’n eden kimselerdir; size hoş olanı gösterir, fakat hoşlanmadığınızı gizlice taşırlar*” diyerek bu tür genel kabulleri kullanmış, ardından örneklerle sözü pekiştirmiştir.

c. *Güncel hadiseler ve toplumu etkileyen olağanüstü durumlar.* Zira musibet ve beklenmedik olaylar, insanların duygularını inceltir, onları kabule daha hazır hâle getirir; tıpkı

avın gaflet anı gibi kısa bir etki penceresi oluşturur. Hatip bu fırsatı kaçırmazsa maksadına kolayca ulaşır. Bu sebeple güneş tutulması sırasında hutbe ve nasihat verilmesinin sünnet oluşu da bu psikolojik etkiye dayanır (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 145).

Hutbenin dördüncü unsuru “gaye” yani hutbenin amacıdır. Hatibin hitabette asıl gerçekleştirmek istediği şeydir.

Beşinci unsur ise “beyan”dır. Yani hatibin bu gayeyi açıklaması, ispatlaması ve zihinlerde berraklaştırmasıdır. İbn Âşûr beyanın, “delil” (kanıt göstermek), “örnek”, “istitrad” veya “işaret” yoluyla yapılabildiğini söyleyerek bunları tek tek ele alır (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 146).

Kanıt gösterme: Kanıt göstermek hatibin gayesinin doğruluğunu temellendirme yollarının en yaygın olanıdır.

Örnek vermek: Özellikle geniş halk kitlelerine yönelik hitabette en etkili açıklama yollarından biridir. Çünkü Örnek vermek, ayrıntılı delillendirmeden daha kısa, zihnin kavraması bakımından daha çabuk etkileyen bir yoldur. Örnek sayesinde hayalî olan, sanki gözle görülür hale gelir; uzak olan, yakına çekilir; bu da hem inatçı muarızı susturur hem de zor kontrol edilen öfkeli kitleyi yatıştırır. Kur’an’ın “*Bu örnekleri biz insanlar için veriyoruz; fakat onları ancak bilenler anlar*” (Ankebût, 29/43) buyruğu da örnek vermenin önemini gösterir.

İbn Âşûr, temsilin yalnızca atasözü aktarmakla sınırlı olmadığını, bazen halk arasında yaygın bir inanç, kimi zaman da kıssa üzerinden kurulabileceğini belirtir. Buna örnek olarak Abdülmelik b. Mervân’ın Medine’de yaptığı hutbeyi zikreder. Abdülmelik, Medineliler ile kendi aralarındaki karşılıklı güvensizliği anlatmak için hiçbir açıklama yapmadan sadece bir yılan ile adam arasında geçen bir Arap atasözü kıssasını nakletmiştir. Bu kıssa, iki tarafın birbirine asla güven duyamayacağını etkili biçimde anlatır (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 147).

İstitrad: İbn Âşûr konu dışına kısa bir şekilde çıkıp tekrar asıl konuya dönmenin de hutbede bir açıklama yöntemi olduğunu söyler. Bu bazen bir övgü, bazen bir yergi, bazen teşvik veya sakındırma biçiminde olabilir. En güzel istitradın, söylenen şey ile asıl konu arasında güçlü bir benzerliğin bulunduğu durumlarda ortaya çıktığını ifade eder. Buna örnek olarak Ebû Hamza el-Hâricî'nin Medine'de yaptığı bir hutbeyi aktarır. Kendisine genç arkadaşlarını küçümseyenlere cevap verirken, genç sahabilerin Kur'an'a bağlılıklarını, geceleri ibadetle geçirmelerini ve güçlü manevî ahlâklarını etkileyici bir tasvirle anlatmıştır. Bu istitrad, hem muhatabı susturmuş hem de gençleri savunma amacına hizmet etmiş, böylece hutbenin bütünlüğünü güçlendirmiştir (İbn-i 'Aşûr, 1433, s. 148).

İşaret: İbn Âşûr işaretin hitabette etkili bir beyan türü olduğunu belirtir. Buna örnek olarak, Mus'ab b. Zübeyr'in Irak'a geldiğinde yaptığı hutbeyi zikreder: Mus'ab minbere çıkmış, Kasas sûresinin başındaki ayetleri tilavet etmiş, "*Firavun yeryüzünde azmıştı...*" ayetine geldiğinde elini Şam tarafına doğru uzatmıştır; bu işaretle Firavun kıssasında sözü edilen zorbaya işaret ederek Abdülmelik b. Mervân'ı kastetmiştir. Ardından "*Biz ise yeryüzünde ezilenlere lütfetmek isteriz...*" ayetlerini okumuş ve bu kez elini Hicaz'a doğru kaldırmıştır; burada kastettiği, Mekke'deki kardeşi Abdullah b. Zübeyr'in taraftarlarıdır. Sonra "*Onları yeryüzünde güç sahibi kılmak isteriz...*" ayetlerine ulaşınca elini Irak'a yöneltmiştir; bu da Irak'taki hâkimiyeti ele geçirmek isteyen Haccâc ve askerlerine bir göndermedir. Böylece Mus'ab, hiçbir şeyi açıkça söylemeden, sadece ayetlerin ruhuna uygun sembolik işaretlerle siyasi mesajını iletmiştir.

Hutbenin altıncı unsuru "gaye"dir. Gaye, hitabetteki asıl maksat olan teşvik veya uyarıdır ve genellikle hutbenin sonunda yer alır. Bazen hatip bu gayeyi başa da alabilir; böyle bir durumda

o cümle giriş olmaktan çıkıp delil konumuna gelir ve hutbe klasik anlamda bir mukaddimeden soyutlanmış olur.

Hutbenin yedinci unsuru ise sonuç ve kapanıştır. Bu bölümde hatip, ya önceki anlatımı toparlayan kısa bir cümle kurar, ya maksadına ulaştığını ima eden bir ifade kullanır yahut cemaati kararlılığa çağıran, dua içeren yahut uygun bir temenniyle bitiren bir söz söyler. Bazı durumlarda hitabede şiirle kapanış yapmak da hutbenin sona erdiğine işaret eder (İbn-i ‘Aşûr, 1433, s. 148).

5. SONUÇ

İbn Âşûr’un *Usûlü’l-İnşâ ve’l-Hitâbe* adlı eseri, İslâm düşüncesinde hitabetin tarihsel bir söz sanatı olmanın ötesine geçerek, bağımsız bir disiplin olarak ele alınması gerektiğini gösteren önemli bir eserdir. Eserde hitabet; insan davranışını yönlendirme, duygu ve düşünceleri etkileme, toplumun ahlâkî gelişimini destekleme gibi fonksiyonlarıyla hem teorik hem pratik yönleri açısından ayrıntılı şekilde incelenmektedir. İbn Âşûr, hatibin yalnızca söz söyleyen bir kişi değil, akıllı, sezgisi, ahlâkı ve toplumsal bilinciyle etki üreten bütüncül bir şahsiyet olduğunu vurgulamıştır. Bu yönüyle hitabet, sıradan bir iletişim biçimi değil, insan tabiatını merkeze alan çok boyutlu bir ikna sanatıdır.

İbn Âşûr’un ortaya koyduğu hitabet ilkeleri, klasik belâgat birikiminin yeniden yorumlanması niteliğindedir. Ona göre etkili hitabet; anlamın zihinde olgunlaştırılması, konuşmanın düzenli bir planla yapılandırılması ve muhatap kitlenin psikolojisine uygun bir dille ifade edilmesi süreçlerinden oluşur. Bu üç aşama, hitabeti diğer sözlü anlatım türlerinden ayıran en belirgin metodolojik çerçeveyi oluşturur. Ayrıca hatibin geniş bir kültürel birikime sahip olması, tarihten örnekler devşirebilmesi, insan karakterlerini tanıması ve duygu dünyasını okuyabilmesi

gerektiği fikri, İbn Âşûr'un hitabet anlayışının ne kadar sosyo-psikolojik temellere dayandığını göstermektedir.

Eserin önemli katkılarından biri de hatipte bulunması gereken nitelikleri hem zihinsel hem ahlâkî boyutlarıyla açıklamasıdır. İbn Âşûr'a göre hatip sadece ikna tekniklerini bilmekle yetinemez; söylediği sözün doğruluğuna inanmalı, vakar sahibi olmalı, toplum içinde güven uyandırmalı ve sözünü çıkar amaçlı değil, toplumsal maslahat doğrultusunda kullanmalıdır. Bu yaklaşım, hitabeti manipülatif bir beceri olmaktan çıkarıp ahlâkî sorumluluk gerektiren bir görev hâline getirir. Yine hatiplerin düştüğü kusurların ele alınması, hatiplik eğitimine modern anlamda metodolojik bir katkı sunmaktadır.

Hutbenin yapısal unsurları üzerine yapılan ayrıntılı analiz ise hitabet teorisinin ibadet ve toplumsal yönleriyle bağlantısını ortaya koymaktadır. İbn Âşûr, hutbeyi yalnızca dinî bir söylem değil, topluluğun ruh hâlini şekillendiren güçlü bir iletişim aracı olarak değerlendirmiştir. Dibâce, mukaddime, tahallus, beyan ve sonuç gibi unsurların işlevsel açıklaması; hutbenin gelişigüzel bir konuşma değil, planlı ve bilinçli bir retorik düzen olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Akay, S. (2022). İnşâ Sanatı ve Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin Bedî'ü'l-İnşâ' Adlı Eserinden Örnekler. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (30), 875-895. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1190344>
- Bor, A. (2017). *Kur'an Belâgatında Hitap ve Muhatap*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Çoşkun, A. (1999). İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. İçinde *İslâm Ansiklopedisi* (C. 19). İstanbul: TDV Yayınları.
- Doğan, H. İ. (2020). İbn 'Âşûr'un Hayatı, Eserleri ve Hadis Yorumculuğu (en-Nazaru'l-fasîh ve Keşfu'l-muğattâ Örneği). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2), 1254-1280.
- el-Gâlî, B. (1417). *Min A'lâmi'z-Zeytûne: Şeyhu'l-Câmî'i'l-A'zâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr Hayâtuhû ve Âsâruhû*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- el-Mısırî, İ. E.-İ. (2008). *Bedî'ü'l-Kur'ân*. Mısır: Nehdâtü Mısır.
- İbn Fâris, E.-H. A. (1997). *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- İbn Vehb, E.-H. İ. b. İ. b. S. (1967). *El-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân*. Irak: Bağdâd Üniversitesi Yayınları.
- İbn-i 'Âşûr, M. T. (1433). *Usulü'l-İnşâ ve'l-Hitabe inde'l-'Arab*. Riyad: Mektebetu Dari'l- Minhac.
- İbnu Hûca, M. H. (2008). *Şeyhu'l-İslam el-imâmu'l-ekber Muhammed et-Tâhir b. Âşûr* (C. 1). Tunus: Dâru'l-Arabiyye el-Kitâb.
- Kaya, M. (1998). *Hitâbet. İçinde İslâm Ansiklopedisi* (C. 18). İstanbul: TDV Yayınları.

- Mahfûz, A. (1984). *Fennu'l-Hitâbe ve İ 'dâdu'l-Hatîb*. Kahire: Dâru'l-İ'tisâm.
- Mollaibrahimoğlu, C. C. (2023). İbn Âşûr ve “En-Nazaru'l-fesîh'inde Medâikı'l-enzâri fi'l-Câmiî's-sahîh” İsimli Eserdeki Şerh Yöntemi. *İLSAM Akademi Hakemli Dergisi*, 3(2), 219-248.
- Serarslan, H. (2006). Türk Hitabet Sanatı. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (16), 559-562.
- Tabba', İ. H. (2005). *Muhammed Tâhir b. Âşûr Allâmetü'l-fıkhi ve usûlihî ve'ttefsîri ve ulûmihî*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem.
- Zengin, M. (2023). *Kur'ân'ın Belâgat Özgünlüğü Açısından Tâhir İbn 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinin Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

AKIL RİSALESİ BAĞLAMINDA MUHÂSİBÎ'DE AKIL KAVRAMININ TEOLOJİK VE AHLÂKÎ İŞLEVLERİ

Raci TANRIKULU¹

1. GİRİŞ

Müslüman düşünce tarihinde hicri ikinci asır İslâmî ilimlerin tedvin edilmeye başladığı dönemdir. Şüphesiz bu çağda yaşayan âlimler telif ettikleri eserlerle sonraki dönemleri etkilediği gibi ilimlerin şekillenmesine de yön vermişlerdir. Bu açıdan ilimlerin birbirinden ayrıldığı, müstakil eserlerin yazıldığı ve genel anlamda mezheplerin kendi isimleriyle fikirlerini ortaya koymaya başlamışlardır. Dönemin bilinmesi, anlaşılması ve bu dönemde kaleme alınan eserlerin bilinmesi günümüz açısından elzem görünmektedir. Nitekim günümüze kadar ilimlerin geçirdiği değişimlerle birlikte her mezhep, ekol, düşünce akımı veya yazılan eserler bir şekilde bu döneme referansta bulunması bir zorunluluk arz ettiği söylenebilir. Müslüman düşüncesinin oluşma-gelişme dönemi olması hasebiyle erken dönem âlimleri önemli bir rol üstlenmişlerdir.

Hâris Muhâsibî (ö.243/857) eser, düşünce ve görüşlerinin etkisi itibariyle Müslüman düşünce tarihine yön veren âlimlerden biridir. O züht, takva ve ilmi kişiliği ile meşhur bir isimdir. Kuşkusuz onun dikkate değer eserlerinden biri de günümüze ulaşan akıl ile ilgili yazdığı risalesidir.² Onun sûfî-kelamcı kimliğiyle kaleme aldığı bu risale, akıl risaleleri geleneği içinde

¹ Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Van, Türkiye; ORCID 0009-0009-5164-3544

² Hâris b. Esed Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-'akli ve ma'nâhû ve'l-tilâfu'n-nâsi fîhi* (Beyrut: Dâru'l-Kindî, 1398).

önemli bir yerde durmaktadır. Özellikle İslam düşünce tarihinin erken döneminde “akıl” başlığı taşıyan bir risale, Muhâsibî’nin yaşadığı dönemin yanı sıra günümüzde dahi öneme haizdir. Bu risale özellikle günümüz perspektifinden bakıldığında, kalam ve tasavvuf geleneği açısından farklı bir perspektif sunduğu aşikârdır.

Yetiştigi toplum içerisinde görüş ve söylemleriyle öne çıkan Muhâsibî, tasavvufi düşüncesiyle ön plana çıktığı gibi kalam metodunu kullanması ve bu açıdan bir öncü isim olduğu da vurgulanmalıdır.³ Ancak tam da bu yüzden çevresindeki selef âlimleri tarafından tecrit edilmeye kadar varan tepkilere maruz kalmıştır. Dolayısıyla bir zahid olarak onun bu ilmî faaliyetleri hem yaşadığı dönemin ilim çevresi hem de sonraki araştırmacıların dikkatinden kaçmamıştır. Onun söz konusu risalesi gerek dönemin tasavvufi aklı gerek kalam ilminin önemli konularından aklın mahiyetine ilişkin bilgiler vermektedir. Bu çalışmanın temel amacı da onun aklın mâiyyet/mahiyetine dair görüşlerini analiz etmektir. Konun sınırlılıkları göz önünde bulundurmak kaydıyla Muhâsibî’ye dair kısa bir bilgi sosyolojisi, erken dönemde akla ilişkin tartışılan hususlar gibi bir takım önemli noktalara temas edilmesi yerinde olacaktır.

Kaynaklarda ismi Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhasibî şeklinde geçmektedir. Doğrum tarihi hakkında farklı tarihler (165/170, 781/786) verilmektedir.⁴ Dönemin kozmopolit, ilim merkezi ve entelektüel çevrelerin yeri Basra’da doğmuştur.⁵ Onun nefisini çokça muhasebe etmesi ve buna verdiği önemden

³ Kalam yönteminin oldukça erken dönemde başladığını ve başka âlimlerce de tercih edildiğini belirtmek gerekir. Bkz. Mesut Tay, *Süddî’nin Tefsirine Hermenötik Bir Okuma* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 169-170.

⁴ Muhammed b. Hüseyin Nisâbü’rî, *Tabakatu’s-Sûfiyye*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 58; Zafer Erginli, “Muhâsibî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁵ Haris b. Esed Muhâsibî, *Fehmu’l-Kur’ân*, thk. Hüseyin Kuvvetli (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1971), 12.

dolayı kendisine Muhasibî denmiştir. İlk zahitlerden olup, Kalam, Hadis, Tefsir ve Mu'tezile'ye reddiye başta olmak üzere birçok eseri olan bir âlimidir.⁶ Bu farklı yönlerinden dolayı zahir ve batın ilimleri kendinde toplayan âlim olarak bilinir.⁷ Ayrıca Cüneyd-i Bağdadî'nin (ö.297/909) üstadı sayılan Muhâsibî, İmam Şafî'ye (ö.204/820) öğrencilik yaptığı da aktarılmaktadır.⁸

Muhâsibî'nin doğup büyüdüğü Basra, bilindiği üzere birçok mezhebin doğduğu/ortaya çıktığı bir merkez üssüdür. Nitekim Mu'tezile mezhebinin ortaya çıktığı ve onun yaşadığı dönemde yaygın ve baskın olduğu bir dönemdir. Bundan olacak ki babasının da Kaderî/Mu'tezilî düşünceye mensup olduğu ve bundan dolayı Muhâsibî'nin babasıyla bu hususta sorunlar yaşadığı anlaşılmaktadır. Hatta babasının Kaderî, Vakfî, Rafîzî şeklinde anıldığı aktarılmaktadır.⁹ Öyle görünüyor ki bazı kaynaklar Muhâsibî'nin bir dönem Mu'tezilî düşünceden etkilendiğini aktarması, onun ilim-kültür çevrelerinde bulunduğunu göstermektedir. Yine onun söz konusu risaleyi yazması da bu durumu destekler mahiyettedir. Esas itibarıyla Muhâsibî'nin entelektüel birikimi, etkisi ve düşünce tarihindeki önemine işaret eden önemli yargı, onun Eş'arî ekolünün öncülerinden sayılmasıdır.¹⁰

Muhâsibî'nin entelektüel çevre ile olan ilişkisi, kelâmî yöntemi kullanması, selefî görüşlere mensup âlimlerin dikkatini ve hışımlarını üzerine çekmiştir. Selefî akımın bu konudaki

⁶ Muhammed b. İshak İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. Şeyh İbrahim Ramazan (Lübnan: Daru'l-Ma'rife, 1997), 230.

⁷ Abdulkerim b. Muhammed Sem'ânî, *Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya vd. (Haydarabad: Meclisu Dairetu'l-Mearif, 1962), 12/103-104.

⁸ Tâcu'd-dîn Abdu'l-Vahhâb b. Takiyyu'd-dîn Sübkî, *Tabakât 'ş-şâfi'îyyetu'l-kubra*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî vd. (Hicr li't-Tabâ'eti ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413), 2/270.

⁹ Muhasibî, *Fehmu'l-Kur'ân*, 12.

¹⁰ Harith Bin Ramli, "Eş'arîliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânîsî", *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, (2017), 295-307.

tutumlarından etkilenen önemli bir tecrübeyi Muhâsibî şahsında görmek mümkündür. Nitekim bu hususta Ahmed b. Hanbel'e (ö. 290/903) isnad edilen tepki dikkat çekicidir. Buna göre o, insanları Muhâsibî ve eserlerine karşı uyarmış, ondan sakındırmıştır. Kelam yöntemini kullanan ve onunla meşgul olanların iflah olmayacaklarını söylemiştir. O, bununla Muhâsibî'ye eserlerinde kelam yöntemini kullanmak suretiyle kendisi gibi insanların da bidat ile uğraşma ve yaymalarına sebebiyet verdiğinden, ona şiddetli eleştirilerde bulunmuştur. Nihayetinde seleflerin eleştiri ve baskıları sonucunda Muhâsibî, Bağdat'a göç etmek zorunda kalmıştır.¹¹ Muhâsibî âlim, ârif ve zahidleri ile ünlü, aynı zamanda hilafetin merkezi olan Bağdat'ta tahsilini tamamlamış, görüşleri burada şekillenmiştir. Ancak aktarıldığı kadarıyla burada da onların baskılarından kurtulamamış, evine kapanmıştır. O gizlenmek zorunda kaldığı evinde, 243/857 yılında vefat etmiştir. Belirtmek gerekir ki Hanbelîlerin baskısına karşın Muhâsibî'nin yaşadığı süreçte “mihne” uygulamalarına maruz kaldığına dair bir bilgiye rastlanmamıştır.¹²

2. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE MUHÂSİBÎ'NİN ETKİSİ

Muhâsibî'nin fikirleri, eserleri, söylem ve fiilleriyle hem kendi döneminde hem de günümüzde Kelam, Hadis, Tefsir ve

¹¹ Şemsu'd-din Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân Zehebî, *Siyeru a'lâmu'n-nubelâ'*, thk. Muhammed Eymen eş-Şebrâvî (Mısır: Daru'l-Hadîs, 2006), 12/110-12; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdu'l-Kadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 9/104; Sem'ânî, *Ensâb*, 12//103-104; Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebi Bekr İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'î'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Daru Sadr, 1971), 2/57-58; Ebu Hamid Gazâlî, *Kavaidü'l-Akaid*, thk. Musa Muhammed Ali (Lübnan: Âlemu'l-Kutub, 1985), 86.

¹² Zehebî, *Siyer*, 12/110-12; Kur'an'ın yaratılmışlığına dair iddia, sonraki Mu'tezilî âlimlerce de devam ettirilmiştir. bkz. Mesut Tay, *Zemahşerî'nin Ahkâm Ayetleri Yorumlama Yöntemi*. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 23.

Tasavvuf gibi ilimlerde etkisinin olduğu aşikardır. Onun vefatından sonra ortaya çıkan Eş'ârîlik üzerindeki etkisine ilişkin tespitler sık rastlanan bir bilgidir.¹³ Zira onunla birlikte anılan İbni Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) ve Ebu'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. IV./X. yüzyıl başları) Ehl-i Sünnet Kalam ekollerinin öncüleri olarak kabul edildikleri bilinen bir husustur.¹⁴

Muhâsibî'nin çevresinde tartışılan fikirler hakkında açıkça görüşünü açıkladığı, bu konuda Mu'tezile'ye karşı İbn Küllâb'ın çizgisinde durduğu görülmektedir. Muhâsibî ile birlikte İbn Küllâb ve el-Kâlânîsî, Ehl-i Sünnet çizgisinin kalam düşüncesini ortaya koyan ilk kurucular olduğu vurgulanır. Muhâsibî'nin ulûhiyet anlayışına göre Allah, ezelî ve ebedîdir, mahlukâtın üstündedir. Yine ona göre Allah'ın yükselmesi akılla ilgili bir durum iken, O'nun arşa istivâ etmesi ise sem'î (nakle dayalı) sıfatlardandır. Bu görüşleri ile o, Mu'tezile'nin aksine Allah'ın sıfatlarını tespit etmekle birlikte, selefi düşünceyi aşan aklı çıkarımlarda da bulunmuştur.¹⁵

Muhâsibî'nin tevekkülün yanlış anlaşılmasına tepki bir eleştiri yaptığını ve bunun da esas itibariyle halkın tasavvuf-zühd anlayışına bir tepki olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre o, “Her kim ki tevekkülü çalışmayı terk etmek/bırakmak olarak zan ederse, dini ve dünyevi bütün çalışmaları bıraksın, ona cahillik yeter”¹⁶ demektedir.

¹³ İbn Teymiye, *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelami's-şîiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Suûdiye: Camiatu's-Suud, 1986), 2/327.

¹⁴ Şehristânî Muhâsibî, İbni Küllâb ve el-Kalânîsî üçlüsünü anarken onların kalam ile iştigal eden selef olduğunu, Ehl-i Sünnet itikadını Kelamî delillerle sağlamlaştırdıklarını vurgular. Muhammed b. Abdülkerim Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihel* (Müessesetu'l-Halebî, ts.), 1/93.

¹⁵ İbn Teymiye, *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelami's-şîiyye*, 2/557; İbn Teymiye, *Der'u teâruzu'l-akli ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Suûdiye: Camiatu's-Suud, 1991), 2/12.

¹⁶ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celalu'd-din Suyûtî, *Camîu'l-kebîr*, thk. Muhtar İbrahim vd. (Kahire: Ezher, 2005), 2/271.

Hicri ikinci asırda Mu'tezile mezhebinin ve dolayısıyla siyasi-sosyal etkisinin yoğun olduğu bir dönemdir. Bu bakımdan Muhâsibî, “mihne” baskılarının uygulandığı döneme denk gelir.¹⁷ Muhâsibî'nin yaşadığı hicri ikinci asır Cabirî'nin (1936-2010) deyimiyle tedvîn ve tebvîb dönemi olup önemli simaların yaşadığı, ilimlerin tesis edilmeye başladığı ve sonraki bütün asırları etkileyecek olan gelişmelerin yaşandığı dönemdir.¹⁸ Cabirî akıllı, *oluşturucu* (fâil) ve *oluşturulmuş* (egemen) akıl şeklinde ikiye ayrıldığını aktarır. O Arap aklının “oluşturulmuş” akıl olduğunu söyler. Muhâsibî'nin tartıştığı aklın bu kategori içinde olduğu anlamı çıkarımında bulunur.

Câbirî'nin bu akıl, Arap kültürünü ortaya koyan bir epistemolojidir. Bu da oluşturucu aklın yani fail aklın ürünüdür.¹⁹ Câbirî, Arap kültürünü oluşturan önemli bilgilerin tedvîn edildiği dönemi, tedvîn hareketinin başladığı zaman ve mekânları zikrederek dönemin âlimlerinin dağınık haldeki bilgileri topladıklarını, tasnif, tedvîn ve tebvîb (konulara ayırma) ettiklerini söylemektedir. Ancak bu dönemi hazırlayan siyasi, sosyal gelişmeler ve tercüme faaliyetleri, nihayetinde Beytü'l-Hikme ile sistemli olarak devletin eliyle yapılmıştır. Câbirî'nin tesbitine göre *tedvîn asrı* bizim gerçek referansımızdır. Buna göre tedvîn dönemi gerçek oluşturucu aklın temel merkezidir.²⁰

3. RİSALE: AKLIN MÂHİYYETİ VE HAKİKATİ

Muhâsibî'nin “*Aklın mahiyeti, manası ve insanların ondaki ihtilafları*” isimli, otuz sekiz sayfa kadar olan bu küçük hacimli risalesi, aklın tanımı ile başlamaktadır. O, akıl

¹⁷ Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'ân*, 131-132.

¹⁸ Muahmmmed Âbid Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 18.

¹⁹ Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 19.

²⁰ Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 72, 75, 78, 80.

kelimesinin anlamını verirken Kur'an, sünnet ve insanların dildeki kullanımlarından hareketle bir tarif yapacağını söylemektedir. Bu açıdan Muhâsibî'nin yaptığı tanım oldukça kapsamlı olduğu anlaşılmaktadır.

Ona göre aklın üç anlamı söz konusudur. Bunlardan ilki kendi anlamıdır ki aklın bunun dışında bir anlama gelmesi söz konusu değildir. Diğer ikisi ise aklın fiilleri olması hasebiyle Arapların kullandıkları ve yine akıl ismini verdikleri anlamlardır. Yani bu iki anlamın varlığı akılla birlikte veya akıl kaynaklıdır. Allah kitabında bu şekilde kullandığı gibi alimler de bunları akıl şeklinde isimlendirmişlerdir.²¹

Muhâsibî'nin aklın anlamına dair yaptığı sınıflandırması şöyledir:

- a) Akıl bir garizedir.
- b) Akıl fehmi/anlamadır.
- c) Akıl basirettir.²²

3.1. Akıl Fitrî Bir Garîzedir

Muhâsibî aklın hakikatte bir garîze (fitrî/tabîî/içsel yeti veya meleke)²³ olduğunu söylerken onun ancak kalbin ve organların fiillerinden hareketle bilinebileceğini söylemektedir. Yine o aklın kendisinden başka anlamı ve kendisinden başka şey olmayan akıl olarak, Allah'ın mahlûkâtının çoğuna verdiği/koyduğu bir garîze/yeti şeklinde tanımlamaktadır. Bu garîzeyi insanlar kendi gayretleriyle elde etmiş değildir. Herhangi bir duyu verisiyle de ulaşmamışlardır. Bunu Allah Teâlâ vermiştir

²¹ Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-'akl*, 201; Muhâsibî'nin kullandığı ifadeler, onun belâgat ilimlerine dair bilgisinin olduğunu da gösterir mahiyettedir. Hekim Tay, *Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belâgat İlminin Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019).

²² Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-'akl*, 201-203.

²³ Muhâsibî'nin aktardıklarından hareketle “garîze” fitrî bir meleke olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebepten çalışma boyunca onun kullandığı orijinal terim olan garîze tercih edilmiştir.

ki, onunla Allah'ı bilirler ve akılla O'nu tanırlar. Yine bu akılla kendileri için faydalı ve zararlı olan şeyleri bilirler. Muhâsibî'nin üzerinde durduğu akıl "garîze" dediği, tabii bir akıldır. Muhâsibî, kişinin dünya işlerinde kendisi için faydalı ve zararlı olan şeyleri bildiğinde mecnun, şaşkın ve akli az olan ahmaklardan Allah'ın akli aldığı ve böylece kendisine nasıl lütufta bulunduğunu bilirler, demektir.²⁴

Muhâsibî'ye göre insanların *akıl* olarak isimlendirilmeleri, diğer insanların onlar hakkındaki duyumları sonucu olmaktadır. Yani kişi, dünya işlerinde kendisi için faydalı ve zararlı olan işleri ayırt edip zararlı işlerden uzak durduğunda, ahmak veya şaşkın değil; *akıl* olarak isimlendirilir. Böylece ahmak veya mecnun olmadığı ikrar edilir. Bu tutumların aksine davranış sergileyen kimseler içinse insanlar, kendi akıl ve tutumlarına göre *şaşkın*, *ahmak* veya *mecnun* olarak isimlendirirler. Burada Muhâsibî insanların birbirleri hakkındaki şahitliklerinin kendi akli tutum ve beklentilerine uygun olarak, insanları akıllı veya ahmak olarak kabul ettiklerini vurgulamakta, delilik halinin geçmesiyle tekrar akıllı olduklarını hatırlatmaktadır. Muhâsibî'ye göre sırf menfaat elde etme amacıyla akıllı gibi davranan bir kimsenin, fitrî akla sahip olmakla birlikte aklının noksan kabul edileceğini ifade eder.²⁵

Muhâsibî aklın, Allah'ın insanda doğuştan yarattığı garîze olduğunu ve bununla insanların imtihana muhatap olduğunu söylemektedir. Bunun da Allah için bir delil olduğunu belirtmektedir. Böylece bu akıldan dolayı kullar va'd-va'îd, emir-nehîy ve teşvik-sakındırmaya muhatap olmuşlardır. Bu aklın diğer bir özelliği organların ve kalbin fiilleriyle bilinebilirliğidir. Muhâsibî aklın ancak bunlarla bilinebildiğini, bu fiiller olmaksızın aklın cisim, uzunluk, ilinti, tat koku, dokunma ya da

²⁴ Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-'akl*, 204.

²⁵ Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-'akl*, 205.

başka bir duyuşsal araçla bilinemeyeceğini; sadece fiilleriyle bilinebileceğini söylemektedir.²⁶

Muhâsibî bazı kelâmcıların aklı, “ruhun özü (lûbb)” veya bilginin kendisi olarak tanımlamalarını da eleştirir. Her ne kadar bazı kelamcılar aklın *lûbb* olduğunu ve lügatten deliller ileri sürse de Kur’an veya sünnette aklın *lûbb* ile açıklandığı görülmemiştir. Ayette “*ulu’l-elbâb*” geçmiş olmasından *akıl sahipleri* kast olunmuştur. Diğer bazı akl’a dair kabullerini şöylece tarif etmektedir. Bazı âlimlerin aklı gözdeki görme nuru gibi kalpte bulunan bir nur olarak tanımladıklarını; bazılarının ise aklı doğuştan var olan ve bilgiyle artan bir garîze olarak kabul ettiklerini aktaran Muhâsibî, bir başka grubun da aklı, kazanılmış fayda ve zarar bilgileriyle artan bir marifet olarak gördüğünü belirtir.²⁷

Bu görüşleri aktardıktan sonra Muhâsibî kendi kanaatini açıkça ortaya koyar: Ona göre akıl, bilginin kendisi değil, bilginin meydana gelmesini sağlayan fitrî bir yetidir. Eğer akıl bilgi olsaydı, delilik ve ahmaklık da “bilgisizlik” olarak adlandırılırdı. Oysa cehalet ilmin zıddıdır; delilik ise aklın zıddıdır. İlmi çevrelerin deli kimseyi “cahil”; cahil kimseyi de “mecnun” olarak nitelendirmemeleri bu ayrımı doğrulamaktadır.²⁸

Muhâsibî, aklın garîze oluşunu şu şekilde temellendirir: İnsan, aklı sayesinde bildiğini ya ikrar eder ya inkâr eder ya da zanneder. İnkâr bir fiil olduğu gibi, bilmek ve ikrar da birer fiildir. İnsanın anne-babasını, kendisini ve içinde bulunduğu âlemi bilmesi bu fitrî bilginin bir sonucudur; ancak bu bilme, isimler ve ayrıntılı kavramlar düzeyinde değildir. Bu bağlamda Hz. Âdem’e

²⁶ Muhâsibî, *Mâhiyyetü’l-‘akl*, 204.

²⁷ Muhâsibî, *Mâhiyyetü’l-‘akl*, 206-208.

²⁸ Muhâsibî, *Mâhiyyetü’l-‘akl*, 207-210.

isimlerin öğretilmesi, bilginin sonradan kazanıldığını gösteren önemli bir örnektir.²⁹

3.2. Akıl Fehm (Anlama) ve Beyandır

Muhâsibî'ye göre aklın ikinci anlamı, fehm (anlama) ve beyan (ifade etme) yetisidir. Allah'ın emir ve nehiyelerine muhatap olan bütün akıl-baliğ insanlar ve cinler için va'd-va'id, ilâhî kitaplar ve kâinattaki düzen, aklın bu yön ve işlevine işaret eder. Çünkü Allah, insana akıl ve beyan kabiliyeti bahşetmiştir. Muhâsibî, bu görüşünü Kur'ân ayetleriyle temellendirir (örneğin: Enfâl 8/47; Tevbe 9/115; Fussilet 41/17). Bu çerçevede fehm ve beyan, insanın dinî ve dünyevî sorumluluğunun temelini oluşturur.³⁰

Lügat, Kitap ve Sünnet'te kullanılan bu ikinci anlamda akıl; insanın din ve dünya işlerine dair duyduğu, gördüğü, tattığı veya dokunduğu şeylerin manasını kavraması ve bunu ifade edebilmesidir. Muhâsibî, birincisinin manaya uygunluğundan dolayı anlayış kabiliyeti (fehm) olduğunu; din ve dünya işlerinden duyduğu, dokunduğu, tattığı veya kokladığı her şeyi dile getirme (beyân) olduğunu söylemektedir. Halk buna akıl, failine de akıllı demektedir. Muhâsibî'ye göre bu garîza bütün insanların sahip olduğu bir haslettir ve herkesin bundan dolayı sorumlu olduğu açıktır. Yani anlayış (fehm) ve dile getirme kabiliyeti (beyân) akıldır ki anlama, kavrama ve açıklama onunla olmaktadır.³¹

3.3. Akıl Basirettir

Muhâsibî'ye göre aklın üçüncü anlamı basîrettir. Bu, dünya ve âhirette faydalı ve zararlı olan şeylerin değerini ve derecesini idrak etmektir. Allah'ı düşünmek, O'nun azametini

²⁹ Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-'akl*, 208-210.

³⁰ Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-'akl*, 212-228.

³¹ Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-'akl*, 220-230.

kavramak ve emirlerine uygun davranmak da bu basîretin bir sonucudur.

Basîret sahibi kimse fehm ve beyan yetisini doğru şekilde kullanır ve Allah'ın verdiği akla tabi olarak kurtuluşa ulaşır. Muhâsibî, insanların fiillerine ve akıllarını kullanma biçimlerine göre dört gruba ayrıldığını belirtir: Ona göre bunlardan ikisi makbul olup diğer ikisi ise değildir.³²

a) Allah'ın kudretinin yüceliğine akıl erdirir. O'nun vad ve vaîdini bilir ve buna göre davranıp emirlerini dinler ve takva üzere yaşayanlar.

b) Beyana akıl erdirmesine rağmen, dünyaya karşı hırsından ötürü, kibir ve inatla (iblis gibi) inkâr edenler.³³

c) Kendi hevâ ve arzusuna tabi olur ve atalarının yolunu izler. Böylece haktan bihaber olur. Beyana akıl erdirdikten sonra ona yaklaşmaya çalışır. Böylece dünya arzusundan yine inkâr eder fakat doğru yolda olduğunu akıllı hareket ettiğini zannedenler.

d) Allah'ın yüceliğine akıl erdirir ve O'nun emirlerine uymanın önemine akıl erdirir. İmandan uzak kalmakla zarar ve ziyanın da farkında olur. Bu yolda olmaya gayret edenler.³⁴

4. SONUÇ

İlk dönem Müslüman âlimlerden Hâris el-Muhâsibî etkin bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira o yaşadığı toplumda meydana gelen olaylara kayıtsız kalmadığı gerek söylem ve eserleriyle gerek kişilik ve fiilleriyle, bütün baskılara

³² Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-'akl*, 235.

³³ Nitekim bu hususun kavramsal düzeyde önemli boşluklar dolduran “Tâğût” ismi önemlidir. bkz. Hekim Tay, “Kur'an'da ‘Tâğût’ Kavramı”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (2017), 215-228.

³⁴ Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-'akl*, 220-238.

rağmen, doğru bildiğini söylemekten ve yapmaktan geri durmadığı görülmektedir. Diğer önemli bir nokta ise sūfî kimliğiyle farklı alanlarda eserler kaleme alması, önemli birçok isme hocalık yapması, dönemin önemli itikadî-kelâmî tartışmalarına katılmasıdır. Doğal olarak bunlar onu kaynaklık etme bakımından konumlandırmaktadır. Özellikle akıl konusunda yazdığı risale ve burada değindiği meseleler ondan sonra gelen Gazâlî gibi âlimleri etkilemiştir. Sūfî kimliğiyle ön plan çıkan bir âlimin dönemin itikadî-kelâmî tartışmalara dâhil olup görüş beyan etmesi, onun akıl üzerinde durup eser yazması, onun çok yönlü bir âlim olduğunu gösterir mahiyettedir.

Muhâsibî akli kavramsal düzeyde olduğu gibi ontik ve epistemik açıdan da ele almaktadır. Kavramsal düzeyde onun üç farklı anlamda olduğunu söylerken, kendi görüşünü de ortaya koymaktadır. Aynı zamanda aklın, ontik olarak insanda ilâhî bir lütuf olarak farkında olunması gereken bir şükür sebebi olduğunu hatırlatır. Bütün insanlarda akıl yaratılış itibarıyla içkin bir yeti/fitrî olduğunu ancak buna rağmen insanların akli kullanım amaç ve şekilleri itibarıyla farklı olduğunu vurgular.

KAYNAKÇA

- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdu'l-Kadir Ata. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Cabirî, Muahmmed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Erginli, Zafer. “Muhâsibî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gazâlî, Ebu Hamid. *Kavaidu'l-Akaid*. thk. Musa Muhammed Ali. Lübnan: Âlemu'l-Kutub, 1985.
- İbn Halikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebi Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrût: Daru Sadr, 1971.
- İbn Teymiye. *Der'u teâruzu'l-akli ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim. Suûdiye: Camiatu's-Suud, 1991.
- İbn Teymiye. *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelami's-şî'iyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. Suûdiye: Camiatu's-Suud, 1986.
- İbnu'n-Nedim, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. Şeyh İbrahim Ramazan. Lübnan: Daru'l-Ma'rife, 1997.
- Muhasibî, Haris b. Esed. *Fehmu'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Kuvvetli. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1971.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Mâhiyyetü'l-'akli ve ma'nâhû ve'hîlâfu'n-nâsi fîhi*. Beyrut: Dâru'l-Kindî, 2. Basım, 1398.
- Nisâbûrî, Muhammed b. Hüseyin. *Tabakatu's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

- Ramli, Harith Bin. “Eş’arîliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânîsî”. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, 295-307.
- Sem‘ânî, Abdulkerim b. Muhammed. *Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya vd. Haydarabad: Meclisu Dairetu’l-Mearif, 1962.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celalu’d-din. *Camîu’l-kebîr*. thk. Muhtar İbrahim vd. Kahire: Ezher, 2. Basım, 2005.
- Sübkî, Tâcu’d-dîn Abdu’l-Vahhâb b. Takiyyu’d-dîn. *Tabakât ‘ş-şâfi’iyyetu’l-kubra*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî vd. Hicr li’t-Tabâ‘eti ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1413.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim Ahmed. *el-Milel ve’n-nihel*. 3 Cilt. Müessesetu’l-Halebî, ts.
- Tay, Hekim. “Kur’an’da ‘Tâğût’ Kavramı”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (2017), 215-228.
- Tay, Hekim. *Kur’ân-ı Kerîm’in Anlaşılmasında Belâgat İlminin Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Tay, Mesut. *Süddî’nin Tefsirine Hermenötik Bir Okuma*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Tay, Mesut. *Zemahşerî’nin Ahkâm Ayetleri Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Zehebî, Şemsu’d-din Muhammed b. Ahmed b. ‘Usmân. *Siyeru a’lâmu’n-nubelâ’*. thk. Muhammed Eymen eş-Şebrâvî. Mısır: Daru’l-Hadîs, 2006.

HZ. PEYGAMBER'İN DEVLET BAŞKANLIĞI MODELİNDE GAYRİMÜSLİMLERE KARŞI İZLENİLEN SİYASET AHLÂKI

Soner AKPINAR¹

1. GİRİŞ

Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye hicreti, İslâm tarihinde dini tebliğin yanı sıra toplumsal örgütlenme ve siyasi otoritenin mahiyetini dönüştüren köklü bir kırılma noktasıdır. Hicretle birlikte baskı altındaki bir davet hareketi olmaktan çıkan İslâm, Medine'de kurumsal bir yapıya kavuşmuş; Hiz. Peygamber vahyi tebliğ eden bir din önderi olmanın yanı sıra toplumsal düzeni kuran bir devlet başkanı konumuna yükselmiştir. Bu süreç, peygamberlik misyonunun siyaset, kamu düzeni ve ahlâk ile bütünleştiği yeni bir yönetim anlayışının başlangıcını oluşturmuştur.

Medine'nin çok dinli, çok kabileli ve sosyo-politik açıdan katmanlı yapısı, Hiz. Peygamber'in yönetiminde adalet, sözleşmeye bağlılık, güvenlik, din özgürlüğü ve kamu düzenini esas alan ahlâk temelli bir yaklaşımı gerekli kılmıştır. Yahudi kabileleri, Hristiyan topluluklar, Medineli müşrikler ve münafık gruplar bu yeni düzenin farklı aktörleri olarak yer almış; Medine tecrübesi, farklı kimliklerin ortak bir hukuk zemini etrafında buluşturulduğu çoğulcu bir şehir modeline dönüşmüştür. Bu nedenle gayrimüslimlerle ilişkiler, Hiz. Peygamber'in siyaset ahlâkını anlamada temel bir inceleme alanı oluşturmaktadır.

¹ Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Kahramanmaraş, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslâm Tarihi Bölümü, ORCID: 0000-0001-6157-1630.

Hız. Peygamber'in yönetim anlayışının merkezinde, Kur'ân'ın ahde vefa, zulmün reddi, insan onurunun korunması ve istişareyi önceleyen siyasi-ahlaki ilkeleri yer alır. Bu ilkeler yalnızca Müslüman toplumun iç düzenini belirlemekle kalmamış, Medine'de yaşayan Yahudi ve Hristiyan topluluklarla kurulan hukuki ilişkilerin de çerçevesini çizmiştir. Bu yönüyle Medine dönemi, İslâm siyaset düşüncesinde hukukun üstünlüğü, temel hakların korunması ve birlikte yaşama kültürüne erken tarihli bir örneklik sunmuştur.

Çalışmanın amacı, Hız. Peygamber'in Medine döneminde Yahudi ve Hristiyan topluluklara yönelik siyasetini, erken dönem siyer ve tarih kaynakları ile modern literatür ışığında, siyaset ahlâkı bağlamında incelemektir. Çalışma, tarihî-analitik yönetime dayanmaktadır. İlk dönem kaynakları ile çağdaş araştırmalar karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmiş, elde edilen bulgular ahlâkî ve hukuki ilkeler ekseninde analiz edilmiştir. İlk bölümde Medine'de gayrimüslimlerin hukuki statüsünü belirleyen temel çerçeve ele alınmış; devam eden bölümlerde Yahudi kabileleri ve Hristiyan topluluklarla kurulan ilişkiler somut örnekler üzerinden incelenmiştir. Çalışmanın odağı, olayların kronolojisinden ziyade bu ilişkilerin arka planında işleyen değer merkezli yönetim anlayışını ortaya koymaktır.

2. MEDİNE'DE GAYRİMÜSLİMLERİN HUKUKİ STATÜSÜ

Hicret sonrasında Medine'de oluşan yeni siyasi yapı, kabileler arası geçici bir ittifak yahut pratik bir güvenlik düzenlemesiyle sınırlı kalmamış, sözleşmeye dayalı hukuki ve ahlâkî ilkeleri kurumsallaştıran bir şehir devleti modeline dönüşmüştür (Kapar, 1987: 71). Bu çerçevede Hız. Peygamber'in gayrimüslim topluluklara, özellikle Yahudi ve Hristiyan unsurlara yönelik siyaseti, geleneksel Arap kabile

teamüllerini aşan ve hukuku merkeze alan bir siyaset ahlâkına dayanmıştır (Severcan, 2020: 109). Bu ahlâk anlayışının temelini ahde vefa, eman, adalet, insan onurunun korunması, hukukun üstünlüğü, orantılılık ve kamu düzeni ilkeleri oluşturmaktadır. Kur’ân’da yer alan “*Akitlerinize sadık olun; çünkü verilen sözden sorumluluk vardır*” (Nahl 16/91) buyruğu, bu siyaset ahlâkının normatif dayanaklarından birini teşkil eder. Söz konusu ilke, kabileler arası güç ilişkilerine dayalı geleneksel yapıyı, karşılıklı taahhüt ve yükümlülük esasına dayanan bir yönetim anlayışına dönüştürmüştür. Bu bağlamda Medine’de gayrimüslimlerin hukuki statüsü, yöneticinin keyfi tasarrufuna değil karşılıklı hak ve sorumlulukları belirleyen sözleşme kültürüne dayandırılmıştır.

İslâm hukuk geleneğinde bu ilişki “zimmet” kavramı ile ifade edilmiştir. Zimmet, İslâm devletinin hâkimiyetini kabul eden gayrimüslim birey ve toplulukların din, can, mal ve mabet dokunulmazlıklarının güvence altına alınmasını öngören bağlayıcı bir hukuki statüdür (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1981: I/24-34). Bu statü tek taraflı bir lütuf değil, karşılıklı rıza ve ahlâki sorumluluk temelinde şekillenen sözleşmeye dayalı bir ilişkidir. Nitekim İbn Teymiyye (ö. 728/1328), zimmîlerin haklarının korunmasını devlet için dini ve ahlâki bir yükümlülük olarak değerlendirmiş, bu haklara yönelik ihlallerin yöneticinin doğrudan müdahalesini gerektiren ağır bir sorumluluk doğurduğunu vurgulamıştır (İbn Teymiyye, 1981: 23-27). Bu yaklaşım, zimmîlerin korunmasının iktidarın takdirine bırakılmadığını, aksine yönetimin hesap verebilirliğini belirleyen temel bir ilke olarak görüldüğünü göstermektedir.

Zimmet ilişkisinin Medine bağlamındaki kurumsal çerçevesini belirleyen en önemli metin Medine Vesikası’dır. İbn Hişâm (ö. 218/833), Vâkıdî (ö. 207/823) ve Taberî (ö. 310/923) gibi erken dönem müelliflerin aktardığı bu belge, Muhacirler, Ensar, Yahudi kabileleri ve şehirdeki bazı müşrik unsurlar

arasında imzalanmış yazılı bir toplumsal sözleşme niteliği taşımaktadır (Apak, 2007: 349; Özkan, 2019: 89). Vesikada din özgürlüğü, can ve mal güvenliği, mabet dokunulmazlığı, ortak savunma yükümlülüğü ve kan davalarının sınırlandırılması gibi temel hükümler yer almaktadır. Ortaya çıkabilecek ihtilaflarda başvurulacak nihai merci olarak Hz. Peygamber'in hakemliği kabul edilmiştir (İbn Hişâm, 1990: II/147-150; Vâkıdî, 1983: I/9-14; Ta-berî, 1967: II/ 412-414). Metinde yer alan “*Yahudilerin dinleri kendilerine, Müslümanların dinleri kendilerinedir*” (İbn Kesîr, 2007: IV/556) maddesi, Ehl-i kitabın dini kimliğinin dokunulmazlığını açık bir biçimde güvence altına almakta, bu yönüyle zimmet hukukunun temelini oluşturan dini özerklik ilkesini tarihi olarak temellendirmektedir. Vesikadaki “*İhtilaf hâlinde hüküm Allah’a ve Resulüne aittir*” (İbn Hişâm, 1990: II/148) hükmü ise peygamberlik misyonu ile siyasi otoriteyi hukuki bir zeminde birleştirerek Hz. Peygamber'i yalnızca dini bir otorite değil aynı zamanda nihai hakemliği temsil eden bir devlet başkanı konumuna yerleştirmektedir. (Hamidullah, 2003: I/191). Bu nedenle Hamidullah, Medine Vesikasını modern anlamda anayasal düzenin ilk yazılı örneklerinden biri olarak değerlendirmiştir (Hamidullah, 1985: 66-67). Benzer biçimde Köktaş ve Sambur da Vesikanın anayasal vatandaşlık, hukuk devleti ve çoğulculuk gibi çağdaş siyaset teorisinin temel kavramlarıyla ilişkilendirilebilecek kurucu bir metin niteliği taşıdığını vurgulamıştır (Köktaş, 1994: 59; Sambur, 2014: 184). Bu hukuki düzenlemenin arka planında güçlü bir ahlâkî zemin bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in “*Kim bir zimmîye zulmederse, onun hakkını gasp ederse veya gücünün üstünde bir yükümlülük yüklerse kıyamet günü ben onun hasmı olurum*” (Ebû Dâvûd, 1952: VII/120, "Harac", 31; Tirmizî, 1975: III/160, “Diyât”, 3) hadisi, siyasi otoritenin temel görevinin korunma altındaki toplulukların haklarını teminat altına almak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Zulüm yasağı, Hz. Peygamber'in yönetim

anlayışında yalnızca Müslümanlar için değil zimmîler, muâhidler ve hatta savaş hâlindeki düşmanlar için dahi geçerli bir ilke olarak kabul edilmiştir (Buhârî, 2001: II/90, “Cizye”, 3). Bu bağlamda siyasi otorite, güç kullanımını yalnızca meşru hedeflerle değil aynı zamanda meşru yöntemlerle sınırlandırmakla yükümlü görülmüştür (Câbirî, 2019: 152; Hamidullah, 2003: II/732).

Medine’de gayrimüslimlerin toplumsal ve ekonomik hayata katılımı da bu siyaset ahlâkının pratik yansımalarından biridir. Yahudi kabilelerin tarım, ticaret, sarraflık ve silah üretimi gibi alanlarda faaliyetlerini sürdürmeleri, Hristiyan heyetlerin Hz. Peygamber ile Medine’de açık müzakerelerde bulunmaları, birlikte yaşama hukukunun fiili uygulamalarını ortaya koymaktadır. Bu ilişkilerde belirleyici ölçüt, dini kimlikten ziyade sözleşmeye sadakat ve kamu düzeninin korunması olmuştur.

Medine tecrübesi, sözleşmeye bağlılık esasına dayanan kapsayıcı bir siyasi düzen ortaya koymuş, bu düzen sonraki yüzyıllarda İslâm düşünürleri tarafından teorik bir çerçeveye kavuşturulmuştur. Fârâbî (ö. 339/950), erdemli şehir anlayışında yöneticinin temel görevini adalet ve hikmet esaslı bir düzen tesis etmek olarak tanımlarken (Fârâbî, 1990: 45), Mâverdî (ö. 450/1058) zimmet akdini gayrimüslimlerin can, mal ve din emniyetini güvence altına alan bağlayıcı bir sözleşme olarak ele almıştır. (Mâverdî, 1985: 57). Gazzâlî (ö. 505/1111) ise Medine uygulamalarını adalet, şefkat ve maslahat ilkeleri çerçevesinde değerlendirerek bu pratiğin ahlâki temelini güçlendirmiştir (Gazzâlî, 1991: 35).

Tüm bu veriler ışığında Medine’de gayrimüslimler, geçici olarak tolere edilen unsurlar değil hakları, yükümlülükleri ve güvenlikleri açık biçimde tanımlanmış toplumsal ortaklar olarak konumlandırılmıştır (Şirvânî, 1965: 169). Zimmet

kurumu ve Medine Vesikası, Hz. Peygamber'in siyaset ahlâkının hem teorik hem pratik temelini oluşturarak Yahudi ve Hristiyan toplumlarla ilişkilerin genel çerçevesini belirlemiştir. Bu yönüyle Medine tecrübesi, modern literatürde yalnızca ilk İslâm devletinin siyasi yapısını açıklayan bir model olarak değil farklı inanç gruplarını eşit hak ve sorumluluklar temelinde tanımlayan, sözleşmeye dayalı ve birlikte yaşama açısından ilkesel değeri yüksek bir siyaset ahlâkı örneği olarak değerlendirilmektedir (Donner, 2010: 112; Hatiboğlu, 2005: 8). Bu ilkesel zemin, Medine'de önce Yahudi kabileleriyle ilişkilerde somutlaşmış, ardından Hristiyan toplumlarla yürütülen diplomatik temaslarda farklı bir bağlamda yeniden görünür hâle gelmiştir.

2. YAHUDİLERE KARŞI İZLENİLEN SİYASET AHLÂKI

Hz. Peygamber'in Medine'de siyasi otoriteyi temsil ettiği dönemde, şehirdeki en etkili toplumsal unsurlardan biri Yahudi kabileleriydi. Benî Kaynukâ, Benî Nadîr ve Benî Kurayza, tarım, ticaret, sarraflık, kuyumculuk ve silah üretimi gibi stratejik alanlarda belirleyici bir konuma sahipti. Evs ve Hazrec ile kurdukları tarihi ittifaklar sayesinde Medine iç siyasetinde dikkate değer bir nüfuz alanı oluşturuyorlardı (İbn Hişâm, 1990: II/110-113; İbn Zebâle, 2003: 171; Taberî, 1967: II/36-40). Hz. Peygamber, hicretin ardından mevcut dengeyi çatışma üzerinden yeniden kurmak yerine kabile ilişkilerini bağlayıcı hükümler ve karşılıklı taahhütler etrafında yeniden tanımlayan bir yönetim çizgisi benimsemiştir (Emon, 2001: 107). Bu nedenle Yahudileri dışlayan bir tutum izlememiş, onları Medine toplumunun kurucu unsurları arasında kabul eden sözleşme temelli bir bütünleşme siyaseti yürütmüştür (Hamidullah, 1985: 70).

Medine Vesikası ile birlikte Medine'deki toplumsal ilişkiler hukuken belirginleşmiş ve kurumsal bir çerçeveye kavuşmuştur. Vesika uyarınca Yahudilere, sözleşmenin tarafı olmaları sebebiyle din özgürlüğü kapsamında can, mal ve mabet dokunulmazlığı tanınmış, buna karşılık Medine'ye yönelik dış saldırılara karşı ortak savunma yükümlülüğü getirilmiştir. Aynı şekilde Yahudiler, anlaşmanın tarafı olan diğer unsurlar gibi ihtilafli konularda Hz. Peygamber'in hakemliğini kabul etmiş, böylece siyasi otorite, kabile üstünlüğü yerine adalet ilkesine dayalı meşru bir zemine oturtulmuştur (İbn Hişâm, 1990: II/146-150; Vâkıdî, 1983: I/176). Bu düzen içerisinde her kesim, yetki ve sorumluluk alanını bilmiş, ilişkiler keyfiliğe kapalı ve öngörülebilir bir hukuk zemini üzerinde yürümüştür (Öz, 2017: 66-67).

Kur'an'ın Ehl-i kitaba yönelik eleştirileri de bu sözleşme ve hukuk çerçevesi içinde değerlendirilmelidir. *“Onlar ne zaman bir sözleşme yaptılarsa, içlerinden bir grup onu bozup bir kenara atmadı mı?”* (Bakara 2/100–101) ayeti, sözleşmeye bağlılığı temel bir ilke olarak ortaya koymakta, ihlali ise ağır bir ahlâki sorun olarak nitelendirmektedir. Hz. Peygamber'in Yahudi kabileleriyle ilişkilerinde benimsediği yaklaşım, bu ilahi çerçevenin tarihi düzlemdeki karşılığını teşkil eder. Bu nedenle Medine sürecindeki gelişmelerin dini kimlik üzerinden değil sözleşmeye sadakat ve hukuki yükümlülükler ekseninde okunması gerekir. Nitekim Kur'an'daki uyarılar kimlik temelli bir dışlamayı değil sözleşme ahlâkının ihlâlüne yönelik evrensel bir hatırlatmayı ifade eder. Buna rağmen modern literatürde bazı araştırmacılar bu süreci güç dengeleri üzerinden açıklama eğilimi göstermiştir. Watt, kiblenin Beytü'l-Makdis'ten Kâbe'ye çevrilmesini siyasi hesaplarla ilişkilendirirken (Watt, 2016: 46-50) Gerlof, Hz. Peygamber'i şartlara göre tutum değiştiren bir figür olarak tasvir etmiştir (Gerlof, 1986: 13). Buna karşılık Sıddıkî, Hamidullah ve Demircan, bu yaklaşımların vahyi

araçsallaştıran indirgemeci bir okuma sunduğunu, Ehl-i kitap eleştirilerinin güç mücadelesinden çok sözleşme ihlali ve ahlâki sorumluluğun terk edilmesiyle bağlantılı anlaşılması gerektiğini belirtmiştir (Demircan, 2016: 251, 280; Hamidullah, 2013: 201-205; Sıddıkî, 1990: 153-155). Bu çerçevede “siyasi çıkar–dini söylem” ikiliğine dayanan okumalar, Kur’ân merkezli siyaset ahlâkının derinliğini kavramada yetersiz kalmaktadır.

Yahudi kabileleriyle ilişkilerin gerilmesi, Medine Vesikasının hükümlerinin fiilen ihlaliyle ortaya çıkmıştır. Bedir’in ardından Benî Kaynukâlî bir Yahudinin Medine çarşısında bir Müslüman kadına yönelik ağır saygısızlığı ve bunu izleyen arbedede bir Müslümanın öldürülmesi, kamu düzenini doğrudan hedef almıştır. İbn Hişâm ve Taberî, bu olay üzerine kabile kalelerinin kuşatıldığını; ancak toplu bir cezalandırmaya gidilmeyip sürgünle yetinildiğini nakletmektedir (İbn Hişâm, 1990: II/150-152; Taberî, 1967: II/48-49). Mallara el koyma veya cana yönelik genel bir ceza uygulanmaması, yaptırımın intikam saikiyle değil orantılılık ve kamu güvenliğinin yeniden tesisi amacıyla yürütüldüğünü göstermektedir.

Uhud sonrasında yaşanan Benî Nadîr krizi, sözleşme ihlalinin daha ağır bir örneğini oluşturmuştur. Hz. Peygamber, anlaşmaya dayanarak bir diyet meselesinde yardım talep etmiş, talep görünüşte kabul edilse de ziyaret sırasında suikast planı hazırlanmıştır. Bu teşebbüs hem Medine Vesikasının hem de ahde vefa ilkesinin açık ihlali olarak değerlendirilmiş, devlet başkanının can güvenliğini hedef aldığı için ciddi bir saldırı niteliği taşımıştır. Buna rağmen Hz. Peygamber, kabileyi topyekûn tasfiyeye yönelmemiş, kuşatma sonrasında şehri terk etmeleri için mühlet tanımış ve yaptırımı sürgünle sınırlamıştır. Nadîr’e ait mallar ise savaş hukuku çerçevesinde kamu yararına tahsis edilmiştir. (İbn Hişâm, 1990: II/143; Taberî, 1967: II/58-62). Bu kararlar, misillemeye dayalı bir intikamdan çok şehir

güvenliğini koruyan hukuki yaptırımlar olarak değerlendirilmiştir (Firestone, 1999: 145; Safi, 2003: 169, 194).

Hendek Savaşı esnasında Benî Kurayza'nın düşmanla iş birliği yapması ise Medine savunmasını içeriden çökertme potansiyeli taşıdığı için önceki örneklere kıyasla daha ağır bir ihanet olarak görülmüştür. Süreç sonunda kabile, daha önce müttefiklik kurduğu Evs'in lideri Sa'd b. Muâz'ın hakemliğine razı olmuş, verilen hüküm doğrultusunda savaşabilen erkeklerin öldürülmesine, kadın ve çocukların esir alınmasına ve malların ganimet olarak taksim edilmesine karar verilmiştir (Belâzurî, 1987: 42-45; Taberî, 1967: II/98, 104; Vâkıdî, 1983: II/ 443-450). Erken dönem kaynaklar, bu hükmün Hz. Peygamber tarafından doğrudan belirlenmediğini; kararın, Benî Kurayza'nın kabul ettiği hakemlik usulü çerçevesinde ve kendi hukuk ölçütleri (Tevrat'taki savaş hukuku hükümleri) esas alınarak verildiğini belirtmektedir (Aksu, 2019: 91-92; Ateş, 1990: VIII/152) Buna rağmen modern dönemde hadiseyi tarihi arka plan bağlamından kopararak tekil bir örnek üzerinden genelleştiren yorumlar da yapılmıştır (Hodgson, 1995: I/131; Lecker, 2004: 58). Oysa tarihi veriler, olayın çok daha karmaşık bir güvenlik ve hukuk bağlamı içinde geliştiğini göstermektedir.

Sözleşme ihlalleri ve güvenlik riskleri üzerinden şekillenen bu yaptırımların yanında, birlikte yaşamının ekonomik boyutu da hukuki bir çerçeveye bağlanmıştır. Hayber bunun dikkat çekici bir örneğidir. Hayber'in fethi, Medine'ye yönelik tahriklerin, düşman ittifaklarının ve suikast girişimlerinin bu merkez üzerinden yürütülmesine son vermiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber, fetih sonrasında Yahudileri tamamen bölgeden çıkarmak yerine ürünlerinin belirli bir kısmını vermeleri şartıyla topraklarında kalmalarına ve ziraat faaliyetlerini sürdürmelerine izin vermiştir (Belâzurî, 1987: 39-42; Taberî, 1967: II/131-133). Bu düzenleme, üretimi ve yerel uzmanlığı koruyan, güvenlik ve adaleti birlikte gözetin

sözleşmeye dayalı bir ekonomik modelin benimsendiğini göstermektedir (Gil, 1997: 142). Böylece Yahudilerin bölgenin ekonomik işleyişindeki etkin rolleri kamu otoritesi tarafından tanınmış, aynı hukuki ilişki çerçevesinde güvence altına alınmıştır. Bu çerçevenin adalet temelli niteliği ise uygulayıcıların tutumunda daha görünür hâle gelmiştir. Abdullah b. Revâha'nın Hayber mahsullerinin takdirinde rüşveti reddetmesi bu bağlamda çarpıcıdır. Rivayete göre Yahudiler, vergi yükünü hafifletmek amacıyla ona ziynet eşyaları teklif etmiş, o ise *“Siz Allah katında mahlûkat içinde bana en nefret edilen topluluk olsanız bile bu duygu beni size zulmetmeye sevk etmez; teklif ettiğiniz rüşvet ise haramdır, onu kabul etmeyiz”* diyerek teklifi reddetmiştir. Yahudilerin bu cevap üzerine *“Yer ve gökler işte bununla ayakta duruyor”* dedikleri nakledilmiştir (Ebû Dâvûd, 1952: II/74, “Büyû”, 36; İmam Mâlik, 1962: VI/113, “Müsâkât” 2). Rivayet, ekonomik alanda dahi zulüm ve haksızlıktan kaçınmanın zorunlu görüldüğünü, ahlâkî normların siyasi ve dini farklılıkların üzerinde bağlayıcı ilkelere dönüştüğünü göstermektedir (Fadel, 2013: 14; Zaman, 2018: 91).

Hız. Peygamber'in Yahudilere yönelik tutumunda bireysel düzeydeki ahlaki hassasiyet de dikkat çekicidir. Bir Yahudi ile bir Müslüman arasında peygamberlerin üstünlüğü üzerine çıkan tartışmada Müslümanın Yahudiye tokat atması üzerine Yahudi durumu Hız. Peygamber'e şikâyet etmiş, Hız. Peygamber de *“Beni Mûsâ'dan üstün tutmayınız...”* buyruğuyla hem ilkesel bir uyarıda bulunmuş hem de olayın toplumsal gerilime dönüşmesini önlemiştir (Müslim, 1983: IV/56, “Fezâil”, 160). Bu örnek, yönetim anlayışında bireysel adalet ile toplumsal barışı koruma sorumluluğunun birlikte gözetildiğini ortaya koymaktadır.

Bütün bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, Hız. Peygamber'in Yahudi kabilelerine yönelik siyaseti savaş ve

tasfiye merkezli bir çatışma modeli olarak değil adalet, ahde vefa, hukukilik, orantılılık, kamu güvenliği ve din özgürlüğü ilkelerine dayalı kurumsal bir siyaset ahlâkı çerçevesinde okunmalıdır. Barış dönemlerinde dini, hukuki ve ekonomik özerkliği koruyan, sözleşme ihlali durumunda ise dini kimlikten ziyade somut fiili esas alan bu yaklaşım, İslâm'ın Yahudilere karşı yapısal bir olumsuz tutuma sahip olduğu yönündeki iddiaların tarihi veriler ışığında yeniden değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Bu siyaset ahlâkı ilkeleri, Medine iç düzeniyle sınırlı kalmamış, farklı tarihi ve siyasi bağlamlarda Hristiyan topluluklarla kurulan ilişkilerde de tutarlı biçimde işletilmiştir.

3. HRİSTİYANLARA KARŞI İZLENİLEN SİYASET AHLÂKI

Hristiyan topluluklarla kurulan ilişkiler, Yahudi kabileleriyle yaşanan iç sözleşme ve güvenlik sorunlarından farklı olarak ağırlıklı biçimde dış siyaset, diplomasi ve bölgesel güvenlik bağlamında şekillenmiştir. Habeşistan hicreti, Necran heyetinin Medine ziyareti, Bizans–Gassânî hattındaki elçilik temasları ve sınır güvenliğine ilişkin gelişmeler, bu ilişkinin ana çerçevesini belirlemektedir. Bu temaslarda hedef, Medine iç düzenini yeniden tesis etmekten çok dış tehditleri önlemek, barışı korumak ve dönemin uluslararası teamüllerine uygun bir diplomatik çizgiyi sürdürmektir. Bu ilişkinin erken örneği, Medine devletinin kuruluşundan önce gerçekleşen Habeşistan hicretinde görülür. Hz. Peygamber'in, baskı altındaki Müslüman muhacirlere adaletiyle tanınan Hristiyan hükümdar Necaşî'nin ülkesini güvenli bir sığınak olarak göstermesi, Ehl-i kitaptan adil bir yöneticinin himayesine sığınmanın fiili meşruiyetini ortaya koymuştur. Necaşî'nin muhacirleri himaye etmesi, Kureyş'in iade taleplerini reddetmesi ve ibadet özgürlüğü tanınması, İslâm–

Hristiyan ilişkilerinde saygı ve adalet temelli güçlü bir başlangıç zemini oluşturmuştur (İbn Hişâm, 1990: II/117; Taberî, 1967: II/132). Hamidullah, bu tecrübeyi İslâm diplomasi tarihinde ahde vefa ve adalet ilkesinin erken bir kurumsal örneği olarak değerlendirmektedir (Hamidullah, 1985: 171). Nitekim bu tecrübe, Medine döneminde şekillenecek ilişkilerin yönünü belirleyen bir referans niteliği taşımıştır.

Medine döneminde İslâm toplumunun güçlenmesiyle birlikte Hz. Peygamber, çevredeki siyasi aktörlerle doğrudan temas kurmuş; Bizans İmparatoru Herakleios'a, Habeş kralı Necaşi'ye, Mısır Mukavkısı'na ve Gassânî emirlerine elçiler ve davet mektupları göndermiştir (Belâzurî, 1987: 247, 300-302; Taberî, 1967: II/185-189; Hamidullah, 1985: 106). Mektupların üslubu, siyaset ahlâkının diplomatik dile yansımaları açık biçimde göstermektedir. Mektuplarda, tehditkâr ya da aşağılayıcı bir ifade kullanılmamış, muhatabın inancı ve siyasi konumu gözetilerek tevhid ve adalet merkezli bir davet, nezaket dili içinde aktarılmıştır (Hamidullah, 2003: I/343, 357 vdğr.). Mukavkıs'ın saygılı cevabı, elçiye iyi davranması ve Mâriye ile Sîrîn başta olmak üzere hediyeler göndermesi, din farklılığına rağmen diplomatik nezaketin korunabildiğine dair somut bir örnek teşkil eder (Belâzurî, 1987: 300-302; Hamidullah, 2008: 221-226). Bununla birlikte ilişkiler her zaman sorunsuz ilerlememiş, Bizans nüfuzu ve ona bağlı Arap emirliklerinin tutumu zaman zaman Medine açısından güvenlik riski doğurmuştur. Dumetü'l-Cendel yöneticisi Ukeydir b. Abdülmelik'in ticaret yollarını tehdit eden faaliyetleri üzerine düzenlenen sefer, dini bir çatışmadan ziyade bölgesel güvenliği sağlamaya yönelik bir tedbir niteliği taşımaktadır (Mes'ûdî, 1938: 214; Kapar, 1987: 74). Benzer biçimde Hz. Peygamber'in Herakleios'a gönderdiği elçi Hâris b. Ümeyr'in Gassânî emiri tarafından öldürülmesi, dönemin diplomatik teamüllerine göre ağır bir ihlal sayılmış, Mûte Seferi de bu fiile verilen sınırlı ve

ölçülü bir karşılık olarak değerlendirilmiştir (Taberî, 1967: II/185-189). Bu örnekler, askerî kararların din farkından çok elçilik dokunulmazlığını ve uluslararası teamülleri ihlal eden somut fiiller üzerinden alındığını göstermektedir (Demircan, 2016b: 37).

Tebük Seferi de bu yaklaşımın devamı niteliğindedir. Bizans'ın Kuzey Arabistan'a yöneldiğine dair haberler üzerine gerçekleştirilen bu seferde fiili bir çatışma yaşanmamış, süreç barışçıl anlaşmalarla sonuçlanmıştır. Hz. Peygamber'in Eyle, Ezruh, Makna ve Cerbâ gibi Hristiyan yerleşimleriyle yaptığı anlaşmalarda kiliselerin, din adamlarının ve ekonomik faaliyetlerin dokunulmazlığı açık biçimde güvence altına almıştır (Taberî, 1967: III/102-105). Bu kapsamda cizye, keyfi bir tahakküm aracı olarak değil koruma ve güvenlik karşılığında üstlenilen mali bir sorumluluk şeklinde uygulanmıştır (Halîfe b. Hayyât, 1985: 56).

Hz. Peygamber'in Hristiyanlarla ilişkilerinde en dikkat çekici kurumsal örneklerden biri, Necran Hristiyanlarıyla yapılan anlaşmadır. Arabistan Hristiyanlığının önemli merkezlerinden Necran'dan hicretin dokuzuncu yılında Medine'ye gelen ruhban heyeti nezaketle karşılanmış ve Mescid-i Nebvî'de ibadet etmelerine izin verilmiştir (İbn Sa'd, 2001: I/262-266). Müslümanların en kutsal mekânlarından birinde farklı bir inanç topluluğuna ibadet alanı açılması, erken dönem İslâm siyaset ahlâkında din özgürlüğünün fiili bir tezahürü olarak tarihi önem taşır. Görüşmelerde Hz. İsa'nın mahiyeti ve tevhid doktrini tartışılmış, Necranlıların ileri sürdükleri inanç temelli iddialar indirilen ayetlerle (Âl-i İmrân 3/31-33, 49, 59, 61) cevaplandırılmış; buna rağmen heyetin büyük bölümü kendi inançlarını sürdürmeyi tercih etmiştir (İbn Hişâm, 1990, II, s. 224). Hz. Peygamber bu tercih karşısında askerî veya siyasi bir baskıya başvurmamış, inanç farklılıklarını koruyarak birlikte yaşamayı mümkün kılan hukuki zemini esas

almıştır (Belâzurî, 1987: 85-89; Mes'ûdî, 1938: 214). Böylece dini ikna, zorlamaya dönüştürülmemiş, ihtilaf sözleşme ve eman ilkeleri çerçevesinde yönetilmiştir.

Necran anlaşması, inanç özgürlüğünü güvence altına alan ve kamu düzenini korumayı hedefleyen bu siyaset ahlâkının kurumsal ifadesi olarak şekillenmiş, sonraki yüzyıllarda zimmî hukukunun teşekkülünde güçlü bir referans çerçevesi oluşturmuştur (Sercanî, 2011: 66-69; Söylemez, 2010: 132). Bu çerçevede inanç özgürlüğünün korunması, ibadet mekânlarının dokunulmazlığı, ruhban sınıfının varlığını sürdürmesi, vergisel yükümlülükler yerine getirildiği sürece devlet himayesinin devamı ve zorla din değiştirmeye yönelik açık yasak gibi ilkeler, statünün temel unsurları olarak öne çıkmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1981: I/24-34). Nitekim modern literatürde Necran anlaşması, yalnızca barış hukukunu yansıtan tarihi bir belge olarak değil erken dönem din özgürlüğü anlayışını kurumsal düzeyde görünür kılan kurucu bir metin olarak da değerlendirilmiştir (Watt, 2016: 104-108).

Hz. Peygamber'in Hristiyanlara yönelik siyaset ahlâkı, yalnızca sözleşmelerle sınırlı kalmamış, idarî talimatlar ve hadislerle de desteklenmiştir. Savaşla ilgili talimatlarda ibadete çekilmiş kimselere dokunulmaması emredilmiş (Ebû Yusuf, 1979: 213-214), zimmîlere yönelik zulmü ağır bir ahlâki ihlal sayan rivayetlerle gayrimüslimlerin korunması yöneticiler açısından bağlayıcı bir sorumluluk alanına dönüştürülmüştür (Ebû Dâvûd, 1952: IV/52, "Harâc", 31-33). Bu rivayetler, Kur'an'ın "*Dinde zorlama yoktur*" (Bakara 2/256) ve "*Ehl-i kitapla en güzel şekilde mücadele edin*" (Ankebût 29/46) ayetlerinin, yönetim pratiğinde nasıl hukuki ve ahlâkî çerçeveye dönüştüğünü göstermektedir. Böylece yöneticinin görevi yalnızca adaletle hükmetmekle sınırlı görülmemiş, gayrimüslimlerin hak ihlallerine karşı müdahaleyi ve hesap verebilirliği içeren bir yönetim bilinci tesis edilmiştir.

Bütün bu tarihi veriler birlikte değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in Hristiyan topluluklara yönelik siyasi ve ahlaki yaklaşımının barışı önceleyen, savaşı ise ancak zorunlu güvenlik ihlalleri karşısında istisnai bir seçenek olarak gören, elçilik dokunulmazlığına riayet eden, din özgürlüğü ile mabet güvenliğini güvence altına alan, ahde vefa ve eman ilkesini esas alan bir yönetim anlayışı etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır. Kimlik temelli düşmanlık yerine fiile dayalı hukuki değerlendirmeyi önceleyen bu çizgi, insan onurunu siyasi düzenin merkezine yerleştirmiştir. Habeşistan'dan Tebuk'e uzanan bu tecrübe, İslâm siyaset düşüncesinde Hristiyanlarla birlikte yaşama hukukunun hem ilahi ilkeler hem de tarihi uygulamalar temelinde inşa edildiğini göstermekte, günümüzde üretilen tek boyutlu çatışma söylemlerinin tarihi gerçekliği yansıtmadığını da ortaya koymaktadır.

4. SONUÇ

Çalışmada, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'de şekillenen devlet başkanlığı pratiği, gayrimüslimlerle kurulan ilişkiler üzerinden siyaset ahlâkı bağlamında ele alınmıştır. İncelenen veriler, Medine tecrübesinin dini kimlikler arasında kaçınılmaz bir çatışmayı esas alan yaklaşımlarla açıklanamayacağını, aksine adalet, ahde vefa, eman, hukuka bağlılık, ölçülülük ve kamu düzeni gibi ilkeler etrafında bütünleşen tutarlı bir yönetim anlayışı sunduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Medine dönemi, siyasi meşruiyet ile ahlâki sorumluluğun aynı zeminde kurulduğu kurucu bir model niteliği taşımaktadır.

Medine'de gayrimüslimlerin konumu, yöneticinin keyfi tasarrufuna bırakılmış bir hoşgörü alanı olarak değil karşılıklı yükümlülükleri belirleyen sözleşmeye dayalı bir hukuki çerçeve içinde tanımlanmıştır. Medine Vesikası, din özgürlüğü ve temel

dokunulmazlıkları güvence altına alırken ortak savunma ve ihtilafların çözümüne ilişkin hükümlerle kamu düzenini kurumsallaştırmış, kabile asabiyetine dayalı ilişkileri öngörülebilir bir hukuk zemini üzerine taşımıştır. Bu düzenin belirleyici unsuru, hakların teminat altına alınması ile sorumlulukların bağlayıcılığının birlikte tesis edilmesidir.

Yahudi kabileleriyle ilişkilerde ortaya çıkan gerilimler, dini aidiyetten ziyade sözleşme ihlalleri ve kamu güvenliğini hedef alan somut fiiller üzerinden şekillenmiştir. Benî Kaynukâ ve Benî Nadîr örneklerinde uygulanan sınırlı yaptırımlar, intikam merkezli bir yaklaşımı değil düzenin yeniden tesisini önceleyen hukuki bir anlayışı yansıtmaktadır. Benî Kurayza hadisesinde ise hakemlik usulünün işletilmesi ve kararın tarafların kabul ettiği hukuk çerçevesine bağlanması, hükmün keyfi bir güç kullanımına dönüşmesini engelleyen belirleyici bir usul boyutu ortaya koymuştur. Kur'ân'daki sözleşmeye bağlılık vurgusu, Medine pratiğinde bu şekilde somut bir siyasi ölçüt hâline gelmiştir. Birlikte yaşama düzeni, güvenlik ve yargı alanlarıyla sınırlı kalmamış, ekonomik ilişkiler de aynı hukuki ve ahlaki zemin içinde düzenlenmiştir. Hayber örneğinde fetih sonrasında üretimin sürdürülmesi ve vergi ilişkisinin anlaşmaya bağlanması, tasfiye yerine düzenleme ve güvenceyi esas alan bir yönetim tercihinə işaret etmektedir. Abdullah b. Revâha'nın rüşveti reddeden tutumu ise iktisadi alanda dahi adalet ve zulüm yasağının bağlayıcı kabul edildiğini, dini veya siyasi farklılıkların hukuk ölçüsünün önüne geçirilmediğini açıkça göstermektedir.

Hristiyan topluluklarla ilişkilerde de aynı ahlaki ve hukuki esasların bu kez dış siyaset ve diplomasi bağlamında işletildiği görülmektedir. Habeşistan hicreti, adalet sahibi bir Ehl-i kitap yöneticisinin himayesine sığınmanın fiili meşruiyetini ortaya koyarken; elçilik faaliyetleri ve mektuplaşmalar, muhatabın onurunu gözeten bir diplomatik dili

yansıtmıştır. Güvenliği tehdit eden ihlaller karşısında verilen tepkilerin din farklılığına değil fiilin doğurduğu hukuki sonuçlara dayandırılması, Medine iç düzeniyle süreklilik arz eden tutarlı bir dış politika yürütüldüğünü göstermektedir. Tebük sürecinin çatışmasız biçimde anlaşmalarla sonuçlanması ve dini kurumların dokunulmazlığının güvence altına alınması, barışın ilkesel önceliğini teyit etmektedir. Necran tecrübesi ise inanç farklılığının askerî veya siyasi baskıya dönüştürülmediği kurucu bir örnek sunmaktadır. Din özgürlüğü, mabet dokunulmazlığı ve ruhban sınıfının varlığı sözleşme ile teminat altına alınmış, Mescid-i Nebevî’de ibadete izin verilmesi bu özgürlüğün kamusal alanda fiilen karşılık bulduğunu göstermiştir. Ardından şekillenen zimmet hukuku, hakların korunması ile mali yükümlülükler arasında karşılıklılık esasına dayalı dengeli bir yapı oluşturmuştur.

Ortaya çıkan tablo, Medine tecrübesinin yalnızca güç dengeleriyle açıklanamayacağını göstermektedir. Medine’de siyasi kararlar, güç ilişkilerinin ötesinde sözleşmeye bağlılık, hukuki usul, kamu düzeni, adalet ve zulüm yasağı gibi ilkelere dayalı olarak şekillenmiş, Kur’ân’ın belirlediği bu ilkeler yönetim pratiğine yön verirken Medine uygulamaları bunların siyasi alandaki somut karşılığını ortaya koymuştur. Bu çerçevede Medine tecrübesi, farklı dini toplulukları dışlamayan, hukuk ve sözleşme merkezli bir siyasi düzenin mümkünlüğünü göstermektedir. İhlaller karşısında yaptırımını meşru gören bu düzen, yöntemi hukuk ve ölçülülükle sınırlandırmış, barış dönemlerinde dini ve ekonomik özerkliği, diplomatik ilişkilerde ise eman ve güvenliği esas almıştır. Hz. Peygamber’in devlet başkanlığı pratiği, siyaset ahlâkı bakımından tutarlı ve süreklilik arz eden bir yönetim anlayışı sunmuş, bu yönüyle çalışma Medine tecrübesinin tarihi bir örnekle sınırlı olmayıp ilkesel ve kurucu bir siyasi tasavvura dayandığını ortaya koyarak literatüre katkı sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Aksu, G. (2019). Benî Kurayza Yahudilerinin Cezalandırılması. *Siyer Araştırmaları Dergisi*, (6), 89-98.
- Apak, A. (2007). *Hz. Peygamber'in Hicret Sonrası Medine'de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine*. Ankara: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları.
- Ateş, S. (1990). *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya (1987). *Fütûhu'l-Büldân* (M. Fayda, Çev.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil (2001). *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Câbirî, M. Â. (2019). *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* (A. İ. Pala & M. Ş. Çıkar, Çev.). İstanbul: Mana Yayınları.
- Demircan, A. (2016a). *Hz. Peygamber Döneminde Münafıklar*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Demircan, A. (2016b). *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Birlikte Yaşama Tecrübesi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Donner, F. M. (2010). *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as (1952). *es-Sünen*. (M. M. Abdülhamid, Thk.). Beyrut: el-Mektebü'l-Asriyye.
- Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm (1979). *Kitâbü'l-Harâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed (1985). *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.

- Emon, A. M. (2001). Reflections on the Constitution of Medina: An Essay on Methodology and Ideology in Islamic Legal History. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 1(1), 103-133.
- Fadel, M. (2013). Public Reason as a Strategy for Principled Reconciliation: The Case of Islamic Law and International Human Rights Law. *Chicago Journal of International Law*, 11(2), 1-20.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed (1990). *İdeal Devlet (Medinetü'l Fazıla)* (A. Arslan, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Firestone, R. (1999). *Jihad: The origin of holy war in Islam*. New York: Oxford University Press.
- Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed. (1991). *Fıkhu's-Sîre* (R. Tosun, Çev.). Ankara: Risale Yayınları.
- Gerlof, V. V. (1986). *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar* (M. S. Hatiboğlu, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Gil, M. (1997). *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*. Leiden: Brill.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî (1985). *Tarih-i Halife İbn Hayyât*. (E. Z. el-Ümerî, Thk.) Riyad: Daru't-Tayyibe.
- Hamidullah, M. (1985). *Mecmûatu'l-Vasâiki's-Siyâsiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis.
- Hamidullah, M. (2003). *İslâm Peygamberi*. (S. Tuğ, Çev.). İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- Hamidullah, M. (2008). *İslâm'da Devlet İdaresi* (K. Kuşçu, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.

- Hamidullah, M. (2013). *İlk İslâm Devleti* (S. Sırma, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hatiboğlu, M. S. (2005). Ümmetten Anladığımız. *İslâmiyât Dergisi*, 8(2), 7-10.
- Hodgson, M. G. S. (1995). *İslâm'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih-* (İ. Akyol & A. Eker, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn (1990). *es-Siretü'n-Nebeviyye* (M. es-Sakkâ vdğr., Thk.). Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (1981). *Ahkâmu Ehli'z-Zimme* (S. Sâmerîrâi vdğr., Thk.). Dımaşk: Mektebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn (2007). *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (A. A et-Türkî, Thk.). Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (2001). *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr* (A. M. Ömer, Thk.). Mısır: Mektebetü'l-Hancî.
- İbn Teymiyye, Ebû Abdillâh Takıyyüddîn Ahmed (1984). *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhi'r-râi ve'r-ra'iyye*. (A. M. el-İmrân, Thk.). Beyrut: el-Matbaatü'l-Emîriyye, Bulak.
- İbn Zebâle, Muhammed b. el-Hasen (2003). *Ahbâru'l-Medîne* (M. Abdülhamîd, Thk.). Medine: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât bi'l-Medîneti'l-Münevvere.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes (1962). *el-Muvattâ* (M. F. Abdulbâki, Thk.). Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye.
- Kapar, M. A. (1987). Hz. Peygamber'in Diplomatik Münasebetlerine Genel Bakış. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1(5), 70-78.

- Köktaş, E. (1994). Medine Vesikası: İslâm'ın Çoğulculuk Referansı. *İslam'ın İlk Döneminde Toplumsallaşma Olgusu*, (5), 55-60.
- Lecker, M. (2004). The Expulsion of the Banu Qurayza. In A. Rippin (Ed.), *The Legacy of Islam*. (51–70) Leiden: Brill.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Hüzelî (1938). *et-Tenbîh ve'l-İsrâf* (A. İ. es-Sâvî, Thk.). Kahire: Mektebetü's-Sarkî'l-İslamiyye.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî (1955). *el-Câmiu's-Sahîh*. Kahire: Dâru'l-Fikr.
- Öz, Ş. (2017). Siyasi Muhalif Modeli Olarak Hz. Muhammed. *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 57-68.
- Özkan, M. (2019). *Medine Vesikası/Anayasası ve Birlikte Yaşama*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Safi, O. (2003). *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications.
- Sambur, B. (2014). Medine Vesikasının Özgürlük ve Çoğulculuk Açısından Tahlili. *Liberal Düşünce*, 19(76), 179-186.
- Sercanî, R. (2011). *Mustakbelü'n-Nasârâ fi'd-Devleti'l-İslâmiyye*. Kahire: Daru Aklâm.
- Severcan, Ş. (2020). *Din-Siyaset İlişkisi-Asr-ı Saadet Dönemi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Sıddıkî, M. (1990). *İslam Dünyasında Modernist Düşünce* (M. Fırat & G. Korkmaz, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Söylemez, M. (2010). İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (22), 99-124.

- Şirvânî, H. H. (1965). *İslam'da Siyasi Düşünce ve İdare* (K. Kuşçu, Çev.). İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (1967). *Târihu't-Taberî* (M. Ebu'l-Fazl, Thk.). Kahire: Daru'l-Maarif.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ (1975). *Sünnetü't-Tirmizî* (A. M. Şâkir vdğr., Thk.). Mısır: Şerîketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi el-Halebî.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer (1983). *Kitâbü'l-Meğâzî* (M. Jones, Çev.). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Watt, W. Montgomery. (2016). *H. Muhammed Medine'de* (S. Kalkan, Çev.). Ankara: KURAMER Yayınları.
- Zaman, M. K. (2018). *Çağdaş Dünyada Ulema: Değişimin Muhafızları* (M. H. Saçmal, Çev.). İstanbul: Klasik yayınları.

İSLÂM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE İKTİDAR VE YÖNETİM BİÇİMLERİ

Soner AKPINAR¹

1. GİRİŞ

Toplumsal hayatın düzenli biçimde sürdürülebilmesi, insan topluluklarının belirli bir otorite ve yönetim mekanizması etrafında örgütlenmesini zorunlu kılmıştır. Devlet bu bağlamda siyasi aktörlerin faaliyetlerini gerçekleştirdikleri kurumsal ve hukuki zemini ifade ederken iktidar, bu yapı içerisinde yönetme yetkisini elinde bulunduran egemen gücü temsil etmektedir. Siyasi karar alma süreçlerinin merkezinde yer alan iktidar olgusu, yalnızca güç kullanımıyla açıklanabilecek bir alan olmayıp meşruiyet, sorumluluk ve toplumsal rıza gibi unsurlarla birlikte ele alınması gereken çok boyutlu bir kavramdır.

İktidarın bu yönü, meşruiyet meselesini siyasi düzenin temel tartışma alanlarından biri hâline getirmektedir. Meşruiyet, genel anlamıyla bir kuralın, kurumun ya da uygulamanın kendisinden “üst” kabul edilen dini, hukuki yahut ahlâki ölçütlerle uyumunu ifade eder. Siyasi düzlemde ise iktidarın emretme hakkını hangi kaynaktan aldığı ve yönetilenlerin niçin itaat ettikleri sorusuna cevap veren zemini oluşturur (Aybakan & Dönmez, 2004, s. 378; Tekin, 2020, s. 15). Bu çerçevede iktidarın karar alma yetkisi ile yönetilenlerin bu kararlara uyma yükümlülüğü, sürekliliğini büyük ölçüde meşruiyet üzerinden üretmektedir. İktidarın kamuoyu nezdindeki meşruluk derecesinin artması, siyasi istikrarın ve destek zemininin

¹ Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Kahramanmaraş, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslâm Tarihi Bölümü, ORCID: 0000-0001-6157-1630.

güçlenmesiyle yakından ilişkilidir (Okumuş, 2003, s. 47; Şen, 2020, s. 23). Modern siyaset teorilerinde meşruiyet ölçütleri ise bir yandan temel hakların korunması ve geliştirilmesi, diğer yandan yönetimi toplumsal sözleşme mantığıyla açıklayan yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmaktadır (Anık, 2015, s. 29).

Devletin klasik tanımlarında da bu anlayışın izleri açık biçimde görülmektedir. Devlet, manevi kişiliği ve belirli bir anayasal düzeni olan; egemenlik sahibi, sınırları belirli bir ülkeye, bir hükümete ve ortak kanunlara bağlı teşkilatlanmış millet ya da milletler topluluğunu meydana getiren siyasi teşekkül olarak tanımlanmaktadır (Eryarsoy, 2013, s. 13). Bu tanım, devleti yalnızca fiili bir güç örgütlenmesi olarak değil hukuki düzen, ortak kurallar ve kurumsal süreklilik üreten bir yapı olarak kavramsallaştırmaktadır (Akın, 1974, ss. 12–13). Böyle bir çerçeve, iktidarın da sınırsız ve keyfi bir tasarruf alanı olarak değil belirli normatif sınırlar içinde anlam kazanan bir yetki alanı olarak değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

İktidar kavramına ilişkin modern siyaset teorilerinde birbirinden farklı ve zaman zaman birbiriyle yarışan tanımların bulunması, kavramın tarihi süreç içerisinde farklı meşruiyet kaynaklarına dayanması ve değişen toplumsal şartlara göre yeniden biçimlenmesiyle yakından ilişkilidir. Benzer bir durum İslâm siyaset düşüncesi açısından da geçerlidir. İslâm düşüncesinde iktidar, yalnızca fiili bir egemenlik alanı olarak değil ahlâki sorumluluk, hukuki bağlılık ve ilahi ilkelerle sınırlandırılmış bir yönetim görevi olarak ele alınmıştır. Bu yönüyle iktidar, keyfi tasarruflara açık bir imtiyazdan ziyade hesabı sorulacak bir emanet anlayışı çerçevesinde anlam kazanmıştır. Bu perspektiften hareketle ele alınan çalışma, iktidar kavramını İslâm siyaset düşüncesi bağlamında kavramsal temelleri ve tarihi yansımalarıyla birlikte analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada nitel ve betimleyici bir yöntem benimsenmiş; Kur’ân ayetleri, hadisler, ilk dönem İslâm

kaynakları ile siyaset alanında kaleme alınmış çağdaş eserler temel başvuru kaynakları olarak kullanılmıştır. Çalışmanın giriş bölümünde araştırmanın mahiyetine ilişkin genel çerçeve çizilmiştir. İkinci bölümde iktidarın İslâm düşüncesinde hangi kavramlarla ifade edildiği ve bu kavramların iktidarın ahlâki ile hukuki sınırlarını nasıl belirlediği ele alınmıştır. Üçüncü bölüm, iktidarın meşruiyetini temellendiren şûra, biat, itaat ve ehliyet gibi ilkeleri yönetim sorumluluğu bağlamında incelemektedir. Dördüncü bölümde ise erken dönem İslâm tarihindeki yönetim tecrübeleri, Peygamber yöneticiliği, hilâfet ve saltanat modelleri üzerinden değerlendirilmiş, siyasi ilkeler ile tarihi uygulamalar arasındaki ilişki ortaya konulmuştur. Bu çerçevede çalışma, İslâm siyaset düşüncesinde iktidarın ne yalnızca teorik bir kavram ne de salt tarihi bir olgu olarak ele alınabileceğini, ilke ile tecrübenin karşılıklı etkileşimi içinde anlam kazandığını göstermeyi amaçlamaktadır.

2. İSLÂM SİYASET DÜŞÜNCESİNDE İKTİDAR KAVRAMI

Devlet kavramı, iktidar ve muhalefetin siyasi uygulamalarını gerçekleştirdikleri yasal ve meşru zemini sağlaması bakımından önem taşımaktadır. Bu çalışmanın temel meselelerinden biri olan iktidar kavramı, yöneten kesimin otoriter ve egemen gücünü ifade etmek üzere kullanılmakta, literatürde bu kavrama ilişkin çok sayıda tanımla karşılaşılmaktadır. İktidar tanımlarındaki bu çeşitlilik, siyasi yapıların tarihi süreç içerisinde kuruluş biçimlerinin, dayandıkları ilkelerin, meşruiyet kaynaklarının ve işleyiş tarzlarının farklılaşmasının doğal bir sonucudur.

Sözlüklerde iktidar kavramı, “*devlet yönetimini elinde bulunduran ya da bir toplumu idare etme gücünü ve yetkisini üstlenen kişi ve kuruluşlar*” (İbn Manzûr, 1955, XI: 125) şeklinde

tanımlanmaktadır. Çağdaş siyaset bilimi literatüründe ise farklı yaklaşımlar öne çıkmaktadır. Kapani, iktidarı başkalarının davranışlarını kontrol edebilme yeteneği olarak tanımlarken (Kapani, 1999, s. 25); Aydın, iktidarı siyasi güç ekseninde ele almaktadır (Aydın, 1997, s. 162). Uyanık, iktidarı otorite kavramıyla yakın bir ilişki içinde etki kullanımının özel bir hâli olarak değerlendirirken (Uyanık, 2014, s. 55) Russell, iktidarı alınması hedeflenen sonuçların ürünü olarak tanımlamaktadır (Russell, 1990, s. 35). Duverger ise iktidarı yasal etki ya da güç şeklinde ifade etmektedir (Duverger, 1995, s. 125). Tanımlar arasındaki farklılıklara rağmen ortak nokta, iktidarın toplumu idare eden egemen bir güç olduğu düşüncesidir. Bu çalışmada iktidar kavramı, toplumu yönetme yetkisini elinde bulunduran egemen siyasi güç anlamında kullanılmaktadır. Bununla birlikte İslâm siyaset düşüncesinde iktidar, yalnızca fiili bir egemenlik alanı olarak görülmemiş aynı zamanda ahlâki sorumluluk, hukuki bağlılık ve ilah ilkelerle sınırlandırılmış bir görev alanı olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle iktidar, keyfi bir uygulama alanından ziyade adaletin, düzenin ve toplumsal ıslahın teminiyle ilişkili bir emaneti ifade etmektedir.

İslâm düşüncesinde iktidar ve yönetimle ilgili kavramların analizi, bu anlayışın dilsel ve kavramsal temellerini ortaya koymaktadır. Erken dönem kaynaklarında iktidarı ifade etmek üzere “hilâfet”, “emr”, “hükm” ve “mülk” gibi kavramların kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramlar iktidarın salt güç ilişkisi olarak değil belirli ahlâki ve düşünsel sınırlar içinde anlam kazanan bir olgu olarak tasavvur edildiğini göstermektedir.

İktidarı ifade eden temel kavramlardan biri hilâfettir. Hilâfet, Hz. Peygamber’in vefatından sonra onun dini ve siyasi görevini üstlenen yönetim makamını ifade etmekte, geleneksel yazında dini korumak ve dünya işlerini din adına yürütmek üzere Resûlullah’ın (s.a.v) yerine geçmek şeklinde tanımlanmaktadır (Mâverdî, 1985, s. 15; İbn Haldûn, 2016, I: 387–390). Bu kavram,

özellikle Raşid Halifeler döneminde iktidarın meşruiyetini belirleyen merkezi bir siyasi unvan olarak işlev görmüştür.

Hilâfet anlayışının ahlâki ve tarihi sınırları, Hz. Ali'nin iktidar tasavvurunda açık biçimde görülmektedir. Nitekim Hz. Ali, Muâviye b. Süfyan'a gönderdiği mektupta hilâfetin keyfi biçimde sahiplenilmesine karşı çıkmış ve "...*tulekâdan olanlara hilâfet haramdır*" ifadesini kullanmıştır (İbn Kuteybe, 2009, II: 98). Bu ifade de hilâfetin sadece fiili egemenlikten ibaret olmadığını, İslâm toplumunun kurucu değerleri, ahlâki liyakat ve tarihi meşruiyetle kayıtlı bir emanet olarak algılandığını göstermektedir.

Emevîler dönemine gelindiğinde iktidarın ifade edilişinde belirgin bir kavramsal kaymanın yaşandığı görülmektedir. Halife unvanı kullanılmaya devam etmekle birlikte siyasi pratikte "emîr" ve özellikle "emîrû'l-mü'minîn" unvanlarının daha belirgin biçimde öne çıktığı dikkat çekmektedir. Bu durum, hilâfetin Raşid Halifeler dönemindeki ahlâki ve ilkesel içeriğinden kısmen uzaklaşarak mevcut iktidarı temsil eden bir siyasi makam niteliği kazanmasıyla yakından ilişkilidir (Demircan, 2015, s. 108). Bu bağlamda Kur'ân'da iktidar ve yönetimle ilişkili olarak kullanılan kavramlardan biri de 'el-emr'dir. "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre de itaat edin*" (en-Nisâ, 4/59) ve "*Kendilerine güven veya korkuya dair bir haber geldiğinde onu yayarlar; hâlbuki onu Peygamber'e ve aralarındaki ulu'l-emre götürselerdi...*" (en-Nisâ, 4/83) ayetlerinde geçen "ulu'l-emr" ifadesi, iktidarın şahsi bir tasarruf alanı değil kamusal düzeni sağlama sorumluluğu taşıyan bir yönetim alanı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Naslarda yönetimle ilişkili olarak kullanılan "hükm" kavramı da iktidarın ahlâki ve hukuki boyutunu yansıtan temel kavramlardan biridir. "Hükm" kelimesi karar vermek, adaletle

hükmetmek ve zulmü engellemek anlamlarını taşımakta, geleneksel literatürde bu kavram “hkm” maddesi altında ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır (Cürcânî, 1983, s. 133). İbn Dureyd’in (ö. 321/933) “*hükümetin aslının insanı zulümden alıkoymak olduğu*” yönündeki tespiti (İbn Dureyd, 1987, I: 564) ile İbn Abdirabbih’in (ö. 328/940) hükümdarı, “*işlerin sorumlusu, hukukun düzenleyicisi, hadlerin ana direği, din ve dünyanın bağlı olduğu ana mihver*” olarak tanımlaması (İbn Abdirabbih, 1983, I: 9), iktidarın temel işlevinin adaletle doğrudan irtibatlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kavramsal çerçeve, İslâm siyaset düşüncesinde iktidarın mutlak ve sınırsız bir güç alanı olarak tasarlanmadığını, ilahî ilkelere bağlı, adalet ve toplumsal ıslahı esas alan bir sorumluluk alanı olarak konumlandırıldığını ifade etmektedir.

3. İKTİDARIN MEŞRUIYETİ VE YÖNETİM SORUMLULUĞU

İslâm siyaset düşüncesinde yönetim olgusuna yüklenen anlam, onu yalnızca idari bir zorunluluk olmaktan çıkararak ahlâki ve hukuki sorumluluklarla yüklü bir görev alanı hâline getirmiştir. Bu yaklaşım, yöneticinin konumunu keyfi yetkilere dayanan bir otorite algısından ayırmış, iktidarı belirli ahlâki ve hukuki sınırlar içinde yürütülmesi gereken bir kamu görevi olarak tanımlamıştır. Halife, sultan ve diğer yöneticilerin yetkileri de iktidarın doğurduğu sorumluluklarla birlikte değerlendirilmiştir.

Yönetimin sorumluluk temelli bir alan olarak kavramsallaştırılması, meşruiyet meselesini siyasi düzenin merkezi unsurlarından biri hâline getirmektedir. Meşruiyet, iktidarın yalnızca nasıl elde edildiğiyle sınırlı bir tartışma alanı olmayıp aynı zamanda hangi usullerle ve hangi sınırlar içinde icra edildiğiyle birlikte değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Hukuki sınırların aşıldığı, hukuksuz uygulamaların yönetilenlere

kabul ettirilmeye çalışıldığı ve bu süreçte baskı ya da şiddete başvurulduğu durumlarda yöneten ile yönetilen ilişkisi zedelenmekte, ortaya çıkan meşruiyet krizi zamanla doğrudan bir otorite krizine dönüşmektedir (Anık, 2015, s. 28). Kamu düzenini sağlamak amacıyla güç kullanma yetkisinin tanınmış olması ise tek başına meşruiyet üretmemektedir. Bu yetkinin hukuki çerçeve içinde, ölçülülük ilkesine bağlı kalınarak ve zulme varmaksızın kullanılması, iktidarın ahlâki sınırını belirleyen temel ölçütlerden biri olarak öne çıkmaktadır (Aybakan & Dönmez, 2004, s. 379). Böylelikle düzeni korumaya yönelik güç kullanımı ile ilkesiz tahakküm arasındaki ayrım belirginleşmektedir.

İslâm siyaset düşüncesinde yönetim alanının bu şekilde ele alınması, siyasi otoritenin ahlâki ve hukuki bir sorumluluk çerçevesine yerleştirildiğini göstermektedir. Kur’ân’da yer alan *“Allah’ın indirdiğiyle hükmet”* buyruğu (el-Mâide, 5/48) ile itaat bağlamında geçen *“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre de itaat edin”* hitabı (en-Nisâ, 4/59), siyasi otoritenin ilahi ilkelerle kayıtlı bir düzen içinde tasavvur edildiğini ortaya koymaktadır. Hadis literatüründe de en küçük topluluk düzeyinde dahi düzen kurucu bir otorite ihtiyacının göz ardı edilmediği görülmektedir. Hz. Peygamber’in *“Üç kişi yolculuğa çıkarlarsa aralarından birini başkan seçsinler”* hadisi (Ebû Dâvûd, Cihâd, 80), bu ihtiyacın pratik karşılığını açık biçimde ifade etmektedir. Bu bağlamda iktidar, İslâm siyaset düşüncesinde yalnızca yönetme yetkisini ifade eden teknik bir kavram olarak değil yöneticinin ahlâki sorumluluğunu kapsayan bir emanet olarak değerlendirilmiştir. *“Şüphesiz Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emreder”* buyruğu (en-Nisâ, 4/58) ise yönetim yetkisinin ehliyet ve adaletle kayıtlı olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu yönüyle iktidar, bir imtiyazdan ziyade hesabı sorulacak ağır bir yükümlülük olarak tasavvur edilmiştir.

Yöneticilik sorumluluğunun ahlâki boyutu, Hz. Peygamber'in kullandığı “çoban” metaforunda çarpıcı biçimde ifadesini bulmaktadır. “*Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden sorumlusunuz. İmam da bir çobandır ve sürüsünden sorumludur...*” hadisi (Buhârî, Ahkâm, 1; Müslim, İmâre, 20), yöneticiliği doğrudan sorumluluk temelli bir görev olarak tanımlamakta, iktidarın meşruiyetinin yalnızca fiziki güçle değil sorumluluğun hakkıyla yerine getirilmesiyle sürdürülebileceğini ortaya koymaktadır.

Meşruiyet meselesinin yalnızca iktidar çerçevesinde ele alınması ise siyasi hayatta ortaya çıkan krizlerin çift yönlü niteliğini gölgede bırakabilir. Meşruiyet ölçütlerinin ihmal edildiği durumlarda toplum, iktidara karşı çıkma ve onun yerine geçme iddiası taşıyan muhalefet biçimlerini üretmektedir. Bu noktada iktidar için aranan meşruiyet kriterleri, muhalefet açısından da bağlayıcı hâle gelmekte, muhalefetin kamuoyu nezdinde kabul görmesi belirli ahlâki ve hukuki ölçütlere bağlı olarak şekillenmektedir (Okumuş, 2003, ss. 47–48; Tekin, 2020, s. 16). Bu yönüyle meşruiyet, yalnızca iktidarın gerekçesi değil muhalefetin sınırlarını da belirleyen bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm siyaset düşüncesinde iktidarın meşruiyetini temellendiren ilkelerin başında şûra yer almaktadır. “*Onların işleri aralarında şûra ileilir*” buyruğu (eş-Şûrâ, 42/38) ile Hz. Peygamber’e hitaben “*İşlerde onlarla da danış*” emri (Âl-i İmrân, 3/159), istişarenin yöneticinin keyfî iradesini sınırlayan temel bir ilke olduğunu göstermektedir (Fethî, 1984, s. 344). Şûranın kurumsallaşması, iktidar ile muhalefetin meşru bir zeminde varlık gösterebilmesini mümkün kılmış, farklı görüşlerin ifade edilebilmesi siyasi denetimin ahlâki temelini oluşturmuştur (Ardoğan, 2004, s. 184; Rayyis, 1995, s. 297).

Meşruiyetin ikinci temel unsuru olan biat, yöneticinin yetkisinin kabulü kadar bu yetkinin sınırlandırılmasını da ifade etmektedir. İslâm tarihinde biat, devlet başkanının belirlenmesi ve görevini icra etmesi sürecinde merkezi bir rol oynamış, yöneticinin adalet, ehliyet ve hukuka bağlılık ilkesini kabul ettiği karşılıklı bir siyasi bağlılık olarak değerlendirilmiştir (Apak, 2004, ss. 73–78). “*Şüphesiz sana biat edenler ancak Allah’a biat etmiş olurlar*” buyruğu (el-Fetih, 48/10) ise biatin ahlâki bağlayıcılığını güçlendirmiştir (Okumuş, 2003, s. 47; Severcan, 2020, s. 118). Bununla birlikte özellikle Emevî döneminde biatin gönüllülük boyutunun zayıfladığı ve mevcut iktidarı tahkim eden bir araca dönüştüğü görülmektedir (Çiftçi, 2019, s. 64; Özkan, 2008, ss. 113). Bu dönüşüm, meşruiyet ile güç arasındaki ilişkinin giderek dengesiz bir hâl almasına yol açmıştır.

İktidara itaat meselesi de İslâm düşüncesinde mutlak bir yükümlülük olarak ele alınmamıştır. Kur’ân’daki itaat emri (en-Nisâ, 4/59), İslâm uleması tarafından Allah’a ve Resûl’e (s.a.v) itaatte bağlılık olarak yorumlanmış, itaatin sınırını ise masiyet belirlemiştir. Hadis literatüründe yer alan “*Allah’a isyan olan yerde kula itaat yoktur*” ilkesi (Buhârî, Ahkâm, 4; Müslim, İmâre, 39), bu sınırı açık biçimde ortaya koymaktadır. İbn Abdірabbih de yöneticilere itaati savunurken bunu meşruiyet şartlarına bağlılıkla sınırlandırmış, itaati mutlaklaştırmamıştır (İbn Abdірabbih, 1983, I: 45–46).

Tüm bu değerlendirmeler, yönetenin yetkileri ile yönetilenin itaati arasında ahlâki ve hukuki bir denge kurulduğunu göstermektedir. Zorla ele geçirilen iktidara itaat meselesi ise fitnenin önlenmesi ve kamu düzeninin korunması amacıyla fıkhi ve kelâmî tartışmalara konu edilmiş; ancak bu tartışmalar, zorla ele geçirilen iktidarın kendiliğinden meşru kabul edildiği anlamına gelmemiştir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), bu dengeyi siyaset alanında maslahat-mefsedet ilişkisi çerçevesinde ele almıştır (İbn Teymiyye, 1999, ss. 23–25).

Neticede yönetimin emanetin ehline verilmesi ilkesi, meşruiyet ile güç arasındaki ilişkinin ahlâki çerçevesini tamamlamaktadır. Bu bağlama yönetim, sadece güç kullanımıyla sürdürülebilir bir alan olarak değil ehliyet ve liyakat ilkeleriyle yürütülmesi gereken bir kamu sorumluluğu olarak değerlendirilmiştir. (Bardakoğlu, 1994, ss. 534). Hz. Peygamber'in ashabından Ebû Zer el-Gıfârî'ye yönelik olarak *"Sen zayıfsın. Bu iş bir emanettir. Emanet ise üstesinden gelemeyen kimseler için kıyamette zillet ve perişanlık getirir"* uyarısı (Müslim, İmâre, 16), yöneticiliğin iyi niyet ya da dindarlıkla değil ehliyet ve liyakat ile yürütülmesi gerektiğini vurgulayan çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir.

4. TARİHİ TECRÜBEDE YÖNETİM BİÇİMLERİ

İslâm siyaset düşüncesinde iktidar, yalnızca teorik ilkeler çerçevesinde ele alınan soyut bir kavram değildir. Tarihi süreçte farklı yönetim biçimleri içinde tecrübe edilmiş somut bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Kur'ân ve Sünnet'te devletin şekli ve yönetim tarzına dair ayrıntılı ve değişmez bir modelin belirlenmemiş olması, İslâm toplumunun tarihi ve toplumsal şartlara göre farklı iktidar düzenlemeleri geliştirmesine imkân tanımıştır. Ancak bu esneklik, siyasi alanda ilkesiz bir yapıya yol açmamıştır. Adalet, şûrâ, ehliyet, emanet ve kamu yararı gibi temel ilkeler, her dönemde iktidarın meşruiyetini belirleyen ölçütler olarak varlığını sürdürmüştür.

Yönetim biçimlerinde görülen bu çeşitlilik, ilke ile uygulama arasındaki ayrımı daha görünür hâle getirmektedir. Devletin kurumsal yapısı, adı ve işleyiş tarzı tarihi şartlara bağlı olarak değişebilmiştir. Buna karşılık iktidarın meşruiyetini tayin eden ahlâki ve hukuki esaslar süreklilik göstermiştir. Bu nedenle İslâm siyaset düşüncesinde meşruiyet, yalnızca iktidarın kuruluş anıyla sınırlı görülmemiştir. Yönetim sürecinin tamamı, iktidarın

meşru kabul edilip edilemeyeceğini belirleyen temel bir alan olarak değerlendirilmiştir. İktidarın meşruluğu, toplumun fiili kabulleri kadar bu kabulleri yönlendiren dini ve ahlâki ilkelerle olan uyumu üzerinden ele alınmıştır (Şen, 2020, s. 23). Bu ilkesel zemin, erken dönem İslâm tarihinde iktidarın farklı modeller üzerinden şekillenmesini mümkün kılmıştır. Nitekim erken dönem tecrübesinde iktidar, peygamber yöneticiliği, hilâfet ve saltanat olmak üzere üç temel model çerçevesinde somutlaşmıştır. Bu modeller, iktidarın meşruiyet kaynağı, kullanım biçimi ve toplum nezdindeki algısı bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Aynı zamanda söz konusu modeller, sonraki dönemlerde ortaya çıkan yönetim anlayışlarının değerlendirilmesi için karşılaştırmalı bir çerçeve sunmaktadır.

4.1. Peygamber Yönetici Modeli

Hız. Muhammed'in (s.a.v.) yöneticilik pratiği, İslâm siyaset düşüncesinin kurucu ve ölçü belirleyici modelini teşkil etmektedir. Bu pratiğin dayanağını, peygamberlik otoritesinden bağımsız bir siyasi hâkimiyet anlayışı değil vahiy ile belirlenen ahlâki ve hukuki ilkelerin toplumsal hayata aktarılması oluşturmaktadır. Bu yönüyle Peygamber yöneticiliği, iktidarı salt güç kullanımı ya da hâkimiyet ilişkisi üzerinden değil emanet, sorumluluk ve adalet ekseninde tanımlayan bir yönetim anlayışını yansıtmaktadır.

Yönetime yüklenen bu anlam, iktidarın hangi amaçla kullanılması gerektiğini de belirlemiştir. Peygamber yöneticiliği modelinde hedef, yalnızca siyasi düzenin sağlanmasıyla sınırlı tutulmamıştır. Asıl amaç, adalet merkezli bir toplumsal yapının inşası, kamu yararının korunması ve bireysel olduğu kadar toplumsal sorumluluğun ahlâki temeller üzerine oturtulmasıdır. Kur'ân'da iktidarın zulmü engelleme ve hakkı ayakta tutma ile ilişkilendirilmesi, bu yaklaşımın ilkesel zeminini ortaya koymaktadır. Bu anlayış doğrultusunda iktidar, kendi başına bir

hedef olarak görülmemiş, toplumsal düzenin sağlanması ve ıslahın gerçekleştirilmesi için başvurulan bir vasıta olarak değerlendirilmiştir.

Söz konusu ilkesel yaklaşım, Hz. Peygamber'in risâlet sürecinin farklı safhalarında somut karşılıklar bulmuştur. Mekke döneminde iman, ahlâk ve bireysel sorumluluk bilincinin inşası ön planda tutulmuş, Medine döneminde ise bu ahlâki zemin üzerinde siyasi ve kurumsal bir yapı teşekkül etmiştir. Medine Vesikası'nın hazırlanması, muhacir-ensar kardeşliğinin tesis edilmesi, pazar düzenlemeleri, şehir sınırlarının belirlenmesi ve farklı dini gruplarla yapılan sözleşmeler, Peygamber yöneticiliği modelinde hukuki düzen, toplumsal barış ve kamu yararının birlikte gözetildiğini açık biçimde göstermektedir (Hamidullah, 1980, I: 153-170; Donner, 2010, ss. 89-95).

Hz. Peygamber'in yönetici olduğu bu modelin yürütülmesinde iktidarın idari eylemlerini sınırlandıran temel ilkelerden biri şûra olmuştur. Hz. Peygamber, hakkında açık bir vahiy bulunmayan meselelerde sahabesiyle istişare etmiş, bu tutum yöneticinin mutlak irade sahibi olmadığını fiilen ortaya koymuştur. Uhud Savaşı öncesinde alınan karar, istişarenin yönetim sürecindeki belirleyici rolünü gösteren en bilinen örneklerden biridir (Taberî, 1967, II: 199-203). Bu bağlamda şûra uygulaması, iktidarın keyfileşmesini engelleyen ahlâki ve siyasi bir denge mekanizması işlevi görmüştür. Aynı ilkesel çerçeve içinde biat ve itaat kavramları da sorumluluk bilinciyle ele alınmıştır. Biat, koşulsuz bir bağlılık anlamı taşımamış, ilkelere dayalı bir rıza olarak değerlendirilmiştir. İtaat ise adalet ve ilahi ölçülere uygunluk şartına bağlanmıştır. Bu yönüyle Peygamber yöneticiliği modeli, meşruiyetin yalnızca başlangıç anında değil yönetim sürecinin tamamında üretildiği mükemmel bir iktidar örneği ortaya koymuştur.

4.2. Hilâfet Modeli

Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatının ardından İslâm toplumunun karşılaştığı ilk siyasi mesele, yönetimin kim tarafından ve hangi usulle yürütüleceği sorusu olmuştur. Hiz. Peygamber'in açık bir halef tayin etmemesi, bu meselenin vahiy ile belirlenmiş bir çözümünün bulunmadığını ve yönetimle ilgili kararın ümmetin istişaresine bırakıldığını ortaya koymaktadır. Sakîfe'de gerçekleştirilen müzakereler, hilâfet modelinin şûra ve biat esasları çerçevesinde şekillendiğini gösteren ilk siyasi tecrübe olarak kayda geçmiştir (Taberî, 1967, III: 198–205).

Hilâfet modeli, meşruiyetini peygamberlik otoritesinin doğrudan devamı olma iddiasından değil Hiz. Peygamber'in bıraktığı ahlâki ve hukuki mirasa bağlılıktan almıştır. Bu yönüyle hilâfet ne ilahi bir yetki iddiasına ne de salt fiili güce dayandırılmıştır. Raşid Halifeler, iktidarı Allah adına mutlak hükmeden temsilciler olarak değil emanet üstlenen ve hesap vermekle yükümlü yöneticiler olarak konumlandırmışlardır. Hiz. Ebû Bekir'in halife seçildikten sonra yaptığı ve *“Allah'a ve Resulü'ne itaat ettiğim sürece bana itaat ediniz; eğer onlara isyan edersem bana itaat etmeniz gerekmez”* (Taberî, 1967, III: 210) şeklinde özetlenebilecek konuşması, hilâfet makamının şartlı itaat ve hukukla kayıtlı bir meşruiyet anlayışına dayandığını açık biçimde ortaya koymaktadır.

Raşid Halifeler döneminde iktidarın kullanımı, istişareye açık ve toplumsal denetime elverişli bir yapı arz etmiştir. Hiz. Ömer'in hutbede yönelttiği *“Bende bir eğrilik görürseniz ne yaparsınız?”* sorusuna karşılık verilen *“Seni kılıcımızla doğrulturuz”* cevabı ve bu cevabın memnuniyetle karşılanması, siyasi otoritenin hesap verilebilirlik ilkesi çerçevesinde işlediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir (İbn Sa'd, 2001, III: 281–282). İbn Haldun'un hilâfeti dinin korunması ve dünyanın dinin ilkeleri doğrultusunda yönetilmesi amacıyla tesis edilmiş bir

kurum olarak tanımlaması ve onu salt siyasi mülkten ayırması da bu anlayışı teorik düzeyde temellendirmektedir (İbn Haldun, 2016, I: 387–390). Bu çerçevede hilâfet modeli, Peygamber yöneticiliği pratiğinin kurumsallaşmış bir devamı niteliği taşımış, meşruiyetini şûra, biat, adalet ve hukuka bağlılık ilkeleri üzerinden üretmiştir. Bununla birlikte tarihi şartların değişmesi, bu modelin aynı ilkesel yoğunlukla sürdürülmesini güçleştirmiş, hilâfetin sonraki dönemlerde farklı siyasi biçimlere evrilmesinin zeminini hazırlamıştır.

4.3. Saltanat Modeli

Hilafet sisteminin saltanat modeline dönüşmesi, İslâm siyaset tarihinde iktidarın meşruiyetinin üretim biçimi ile kullanım tarzı arasındaki ilişkinin belirgin biçimde değiştiği bir kırılma noktasını ifade etmektedir. Bu dönüşüm, yalnızca yönetim biçiminde meydana gelen teknik bir farklılaşma değil iktidarın hangi ilkelere dayanarak meşru kabul edildiği ve bu meşruiyetin nasıl sürdürüldüğü meselesinde köklü bir zihniyet değişimini de beraberinde getirmiştir.

Hz. Hasan'ın hilafeti Muâviye b. Ebû Süfyân'a bırakması ve Muâviye'nin vefatından önce oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmesi, iktidarın şûra ve biat ekseninde ortak belirlenme zemininden çıkarak veraset esasına dayalı bir yapıya yöneldiğini göstermektedir (Taberî, 1967, V: 158-160). Bu tercih, Raşid Halifeler döneminde belirgin olan istişare ve toplumsal rıza merkezli anlayıştan açık bir sapmayı ifade etmektedir.

Kaynaklarda Muâviye'nin bu tercihinin gerekçelendirirken toplumda çıkabilecek ihtilafları ve iç çatışmaları önleme vurgusunu öne çıkardığı görülmektedir. Ona göre iktidarın belirli bir aile içinde sürdürülmesi, düzenin korunması ve dağılmanın engellenmesi bakımından daha güvenli bir yol olarak değerlendirilmiştir (Taberî, 1967, V: 304-310). Bu yaklaşım, iktidarın ahlâki ve ilkesel ölçütler yerine siyasi istikrar ve

güvenlik gerekçeleri üzerinden temellendirilmeye başlandığını göstermektedir.

Saltanat modelinde meşruiyetin dayanağı önemli ölçüde dönüşmüş; iktidar, toplumun rızasına ve istişareye dayalı bir emanet olmaktan ziyade fiili güç, askerî tahkim ve soy bağı üzerinden gerekçelendirilmiştir. Bu süreçte şûra mekanizması büyük ölçüde işlevsizleşmiş, biat ise çoğu zaman önceden belirlenmiş siyasi iradenin sembolik tasdiki niteliğine indirgenmiştir. Böylece meşruiyet, yöneticinin tasarruflarını sınırlayan bir ilke olmaktan çıkarak iktidarın devamını sağlayan bir araç haline gelmiştir.

Emevî yöneticilerinin “halîfetullâh” ve “emîrü’l-mü’mînîn” gibi unvanları yoğun biçimde kullanmaları, iktidarı doğrudan ilahi iradeye dayandıran bir meşrulaştırma stratejisinin parçası olarak değerlendirilmiştir. Buna karşılık muhalif çevrelerin Emevî yöneticilerini bilinçli biçimde “melik” olarak nitelendirmeleri, bu iddiaya yöneltilmiş açık bir meşruiyet eleştirisini yansıtmaktadır. Sa’d b. Ebî Vakkas’ın Muâviye’ye hitaben kullandığı “*Ey melik!*” ifadesi etrafında oluşan tartışma, hilafet ile saltanat arasındaki zihinsel ve ahlâki ayrışmayı açık biçimde görünür kılmaktadır (İbn Kuteybe, 2009, II: 115; İbnü’l-Esîr, t.y., III: 417).

Saltanat döneminde meşruiyet üretiminde başvurulmuş önemli söylemlerden biri de hilafetin Kureyş’e ait olduğu yönündeki rivayet olmuştur. Ancak bu söylemin bağlayıcı bir dini ilke olmaktan ziyade tarihi ve sosyolojik şartların ürünü olduğu hususu hem geleneksel hem de modern çalışmalarda özellikle vurgulanmaktadır. Hatiboğlu’nun ifadesiyle hilafetin Kureyş’e tahsisi dini bir nassın zorunlu sonucu değil erken dönem Arap toplumunun kabile dengeleri ve siyasi gerçekliğiyle ilişkili bir durumdur. Bu tarihi olgunun zamanla normatif bir ilke gibi

sunulması, iktidarın meşruiyetini tahkim eden bir araç haline getirilmiştir (Hatiboğlu, 1978, s. 89).

Saltanata geçişle birlikte cebrî kader anlayışının da siyasi iktidarın meşruiyetini temellendiren bir yorum çerçevesine dönüştüğü görülmektedir. Emevîler döneminde kader ve itaat vurgusunun öne çıkarılması, mevcut iktidarın sorgulanmasını sınırlayan bir meşruiyet dili oluşturmuştur. Akbulut'un tespitiyle bu süreçte kader anlayışı, siyasi iktidarı meşrulaştıran cebrî bir yorum doğrultusunda yeniden inşa edilmiş, iktidar ilahi iradenin kaçınılmaz bir sonucu gibi sunularak eleştiriden korunmaya çalışılmıştır (Akbulut, 1992, s. 283). Bu yaklaşımda din, yönetimin doğrudan belirleyici ilkesi hâline gelmemiş, siyasi otoriteyi tahkim eden bir meşrulaştırma aracı olarak işlev görmüştür.

Saltanat modelinin ortaya çıkışında toplumsal dönüşümün belirleyici rolü de göz ardı edilmemelidir. İslâm coğrafyasının hızla genişlemesi, farklı kültür ve yönetim gelenekleriyle temas, merkezi idarenin artan askerî ve mali ihtiyaçları, iktidarın daha sıkı bir idari yapı etrafında örgütlenmesini zorunlu kılmıştır. Rayyis bu süreci coğrafi genişleme ve idari zorunluluklar üzerinden açıklarken (Rayyis, 1995, 214–220), Yüksel asıl belirleyici unsurun Emevî siyasetinin Arap asabiyetine dayalı karakteri olduğunu vurgulamaktadır (Yüksel, 1996, s. 26). Bu şartlar altında şekillenen saltanat modeli, hilafetin dini ve sembolik yönünü muhafaza etmekle birlikte siyasi iktidarı fiili güç, merkezi idare ve askerî tahkim üzerinden tanımlayan bir yapıya evrilmiştir. Bizans ve Sasani yönetim geleneklerinin saray kültürü aracılığıyla siyasi yapıya sirayet etmesi de bu dönüşümün kurumsal boyutunu daha da görünür hâle getirmiştir (Lapidus, 2011, ss. 144–145). Böylece iktidar, ilke merkezli bir meşruiyet anlayışından uzaklaşarak meşrulaştırma pratiklerinin giderek çeşitlendiği ve genişlediği bir zemin üzerinde yeniden tanımlanmıştır.

5. SONUÇ

İslâm siyaset düşüncesinde iktidar ve meşruiyet meselesi, yalnızca teorik bir tartışma alanı olarak değil tarihi tecrübe, ahlâki sorumluluk ve toplumsal dönüşümle iç içe geçmiş bir olgu olarak ele alınmıştır. İnceleme boyunca iktidarın, salt yönetme gücünü ifade eden teknik bir kavramdan ibaret olmadığı; adalet, emanet, ehliyet ve hesap verme sorumluluğu gibi ilkelerle anlam kazanan bir görev alanı olarak algılandığı ortaya konulmuştur. Bu çerçevede iktidarın meşruiyetinin yalnızca elde edilme biçimiyle değil kullanım tarzıyla da yakından ilişkili olduğu görülmüştür.

İslâm siyaset düşüncesinde yönetim biçimleri tarihi olarak değişkenlik göstermiş, buna karşılık iktidarı sınırlayan ilkesel çerçeve sürekliliğini korumuştur. Kur'ân ve Sünnet'te bağlayıcı ve değişmez bir devlet modeli sunulmaması, siyasi yapının tarihi ve toplumsal şartlara göre farklılaşmasına imkân tanımış; ancak bu durum iktidarın keyfi uygulamalarına açık bir alan oluşturmamıştır. Adalet, şûra, emanet ve ehliyet ilkeleri, her dönemde meşruiyetin temel ölçütleri olarak varlığını sürdürmüştür.

Peygamber yöneticiliği modeli, iktidarın bir amaç değil toplumsal ıslah ve adaletin aracı olarak konumlandırıldığı kurucu bir tecrübe sunmuştur. Bu çerçevenin kurumsallaşmış devamı niteliğindeki hilâfet modeli ise iktidarın toplumsal kabulünü şartlı itaat, istişare ve denetim ilkeleriyle birlikte üretmiştir. Bununla birlikte tarihi ve siyasi şartların değişmesi, söz konusu modelin aynı ilkesel yoğunlukla sürdürülebilmesini güçleştirmiştir.

Hilâfetten saltanata geçiş süreci, iktidarın meşruiyetini üretme biçimlerinde belirgin bir dönüşüme işaret etmektedir. Bu dönüşüm, yalnızca yönetim biçimindeki bir değişimi değil meşruiyetin hangi ilkeler üzerinden kurulduğu meselesindeki zihniyet farklılaşmasını da yansıtmaktadır. Saltanat döneminde iktidarın meşruiyeti giderek fiili güç, askerî tahkim ve soy bağı

üzerinden gerekçelendirilmiş; şûra ve biat gibi ilkeler büyük ölçüde işlevselliklerini yitirmiştir. Dini söylemin siyasi alanda meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanılması, iktidarın ahlâki ve hukuki sınırlarını daha da belirsiz hâle getirmiştir. Bununla birlikte bu sürecin yalnızca bir “sapma” söylemiyle açıklanamayacağı; coğrafi genişleme, idari zorunluluklar ve farklı siyasi geleneklerle temasın da belirleyici olduğu görülmektedir.

Çalışmanın ulaştığı temel sonuçlardan biri de iktidar ile meşruiyet ilişkisinin yalnızca yönetenler açısından değil muhalefet bakımından da değerlendirilmesi gerektiğidir. Meşruiyet ölçütleri, iktidarı sınırlayan ilkeler olmanın yanı sıra, muhalefetin yöntemini ve meşru itiraz alanını belirleyen ahlâki ve hukuki bir çerçeve sunmaktadır. Bu yönüyle meşruiyet, siyasi alanın tek taraflı bir gerekçesi değil iktidar ile muhalefeti aynı normatif zeminde buluşturan kurucu bir ölçüt niteliği taşımaktadır.

Sonuç olarak İslâm siyaset düşüncesinde iktidar, ne yalnızca tarihi biçimlere indirgenebilecek kadar dar ne de soyut normlara hapsedilebilecek kadar tarihten kopuk bir olgudur. Meşruiyet ne yalnızca kurucu ana ne de fiili güce dayandırılabilir. Belirleyici olan, iktidarın hangi amaçla kullanıldığı, hangi sınırlar içinde kaldığı ve hangi ahlâki sorumluluğu taşıdığıdır. Bu çalışma, iktidar meselesini biçim tartışmalarının ötesine taşıyarak ilke ile tarihi uygulama arasındaki ilişkiyi merkeze alan bütüncül bir değerlendirme sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akbulut, A. (1992). *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Akın, İ. (1974). *Kamu Hukuku*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Anık, C. (2015). *Meşruiyetin Sosyal Psikolojisi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Apak, A. (2004). *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*. İstanbul: Düşünce Kitabevi.
- Ardoğan, R. (2004). Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslâm Kültüründe Siyasal Muhalefet. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 1–25.
- Aybakan, B., & Dönmez, İ. K. (2004). Meşrû. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 29, ss. 378–383). Ankara: TDV Yayınları.
- Aydın, M. (1997). *Kurumlar Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (1994). Ehliyet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 10, ss. 533–539). İstanbul: TDV Yayınları.
- Eryarsoy, M. B. *İslâm Devlet Yapısı*. İstanbul: Beka Yayıncılık.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. (1986). *el-Câmi 'u's-Sahîh* (I–IX). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. (1983). “İhkm” md., içinde *Kitâbü't-Ta'rîfât*. (İ. el-Ebyârî, Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Çiftçi, N. (2019). *Emevî Devleti'nde İktidar ve Muhalefetin Dini Söylem Analizi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Demircan, A. (2015). *Emevîler*. İstanbul: Beyan Yayınları.

- Donner, F. M. (2010). *Muhammad and The Believers*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Duverger, M. (1995). *Siyaset Sosyolojisi* (Ş. Tekeli, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Duman, A. (1999). *İslâm Hukukuna Göre Siyasi Fikir Hürriyeti* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. (t.y.). *es-Sünen* (M. M. Abdülhamid, Thk.). Beyrut: el-Mektebü'l-Asriyye.
- Fethî, A. (1984). *ed-Devletü ve's-siyâde fî'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâsetün mukârenetün*. Kahire: Dâru'l-Kâlem.
- Hamidullah, M. (1980). *İslâm Peygamberi* (S. Tuğ, Çev.; I-II). İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- Hatiboğlu, M. S. (1978). İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(3-4), 1-93.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. (1983). *el-İkdü'l-ferîd* (M. Kumayha, Thk.; I-IV). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Dureyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen (1987). *Cemheretü'l-Luğa* (R. M. Ba'lebekî, Thk.). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. (2016). *el-Muqaddime* (Z. K. Ugan, Çev.; I-II). İstanbul: MEB Yayınları.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. (2009). *el-İmâme ve's-siyâse* (I-II). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. (1955). "dvl" md., içinde *Lisânü'l-Arab* (A. el-Kebîr vd., Thk.). Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni el-Hâşimî. (2001). *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr* (A. M. Ömer, Thk.). Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. (1999). *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî işlâhi'r-râ'î ve'r-ra'iyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. (t.y.). *el-Kâmil fi't-târîh* (A. et-Türkî, Thk.). Beyrut: Hajar Yayın Dağıtım.
- Kapani, M. (1999). *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Lapidus, I. M. (2011). *İslâm Toplumları Tarihi* (Y. Aktay, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. (1985). *el-Ahkâmü's-sultânîyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî. (1955). *Şahîhu Müslim* (IV). Kahire: Dâru'l-Fikr.
- Okumuş, E. (2003). *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Özkan, M. (2008). Emevi İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(13), 113–119.
- Rayyis, Z. (1995). *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi* (İ. Sarmış, Çev.). İstanbul: Nehir Yayınları.

- Russell, B. (1990). *İktidar* (M. Ergin, Çev.). İstanbul: Cem Yayınları.
- Severcan, Ş. (2020). *Din-Siyaset İlişkisi: Asr-ı Saadet Dönemi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şen, A. (2020). *İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. (1967). *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk* (M. E. İbrâhim, Thk.). Kahire: Dâru'l-Ma'ârif.
- Tekin, Y. (2020). *Şeriat, Meşruiyet ve Meşrutiyet*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Uyanık, M. (2014). *İslâm Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*. Ankara: Otorite Yayınları.
- Yüksel, M. (2021). *İlk Dönem İslâm Tarihinde İktidar–Muhalefet İlişkisi*. İstanbul: Siyer Yayınları.

TÜRKİYE VE DÜNYADA
İLAHİYAT

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com