



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ
SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

**YIL / YEAR: 10 SAYI / NUMBER: 19
OCAK-HAZİRAN / JANUARY-JUNE / 2012**

ISSN-1304-4524

T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. İdris ŞENGÜL (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor

Yrd. Doç.Dr Ahmet ABAY

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Başkan)

Prof.Dr. M.Ali KİRMAN / Prof.Dr. Zekeriya PAK

Prof.Dr. A. Kadir EVGİN / Prof.Dr. A.Hamit SİNANOĞLU

Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN / Doç.Dr. Şaban ÖZ

Sayfa Düzeni

Doç.Dr Nuri KAHVECİ - Yrd. Doç.Dr Ahmet ABAY

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlahiyat Fak. Kahramanmaraş

Tel: 0 344 225 18 05 **Faks:** 0344 225 18 07

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2012

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on This Issue

Prof.Dr. Mehmet EVKURAN
Hitit Üni. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Temel YEŞİLYURT
Erciyes Üni. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Necdet TOSUN
Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Musa YILDIZ
Gazi Üni. Eğitim Fakültesi

Prof.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Metin ÖZDEMİR
Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Tahsin DELİÇAY
Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. M.Akif ÖDOĞAN
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. Faruk ÇİFTÇİ
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. Ayşe FARSAKOĞLU EROĞLU
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

◆ Prof.Dr. Abdulaziz Bayındır (*İstanbul Ü*) ◆ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Hacettepe Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü*) ◆ Prof.Dr. Bahattin KÖK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Fatih Sultan Mehmet Ü*) ◆ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Saffet KÖSE (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ÖNKAL (*Dokuz Eylül Ü*) ◆ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU (*Selçuk Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Metin YURDA-GÜR (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü*) ◆ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Ondokuz Mayıs Ü*) ◆ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü*) ◆ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*RTE Ü*) ◆ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü*) ◆ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü*) ◆ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü*) ◆ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü*) ◆ Prof.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü*) ◆ Prof.Dr. Mustafa Sıtkı BİLGİN (*Y. Betazıt Ü*) ◆ Prof.Dr. M. Ali KİRMAN (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. A. Kadir EVGİN (*KSÜ*) ◆ Prof.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. İsrail BALCI (*19 Mayıs Ü*) ◆ Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*) ◆ Doç.Dr. Şaban ÖZ (*KSÜ*) ◆ Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN (*KSÜ*)

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:

a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.

b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.

c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, *Bookman Old Style* yazı tipinde biçimlendirilmelidir.

2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.

3. Yazılar CD'siyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.

4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.

5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.

6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Makale: Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Makalenin Yayınlandığı Kaynak*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.

8. Makeleler alanında uzman en az iki akademisyen hakeme gönderilir. Hakemlerden birinin raporunun olumsuz olması halinde makale üçüncü bir hakeme daha gönderilir.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	VI
ZULÜM ve KÖTÜLÜKLER İLÂHÎ Mİ, İNSÂNÎ MİDİR? -ZULÜM VE KÖTÜLÜKLERİN KAYNAĞI HAKKINDA MÜSLÜMAN KELÂMCILARIN TARTIŞMALARI ÜZERİNE-	1
<i>Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU</i>	1
ARAP BELÂGATİNDE FASL VE VASL OLGUSU.....	41
<i>Doç. Dr. Mehmet Akif ÖZDOĞAN</i>	41
KELAMCILARA GÖRE NÜBÜVVETTE ERKEKLİK ŞARTI	75
<i>Doç. Dr. Recep ARDOĞAN</i>	75
AZİZ MAHMÛD HÛDÂYÎ'NİN MEKTUPLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME.....	105
<i>Yrd. Doç. Dr. Mustafa Salim GÜVEN</i>	105
EŞANLAMLILIK OLGUSU VE EŞANLAMLI KELİMELERİN ARAPÇA ÖĞRETİMİNDEKİ YERİ	143
<i>Yrd. Doç. Dr. Zeki A. ELBAGHDADI</i>	143
Uluslararası İnsan Hakları, İslam Hukuku ve Ölüm Cezası	175
<i>Blair MAJOR (Çev. Arş. Gör. Ümit KOCA)</i>	175
KİTAP TANITIMI.....	225
<i>Arş. Gör. Rabia YANAR</i>	225

**ZULÜM VE KÖTÜLÜKLER İLÂHÎ Mİ, İNSÂNÎ MİDİR? -
ZULÜM VE KÖTÜLÜKLERİN KAYNAĞI HAKKINDA
MÜSLÜMAN KELÂMCILARIN TARTIŞMALARI
ÜZERİNE-**

Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU*

Özet

Müslüman kültür ve düşüncesinde bu dünyada insanlar arasında meydana gelen zulüm ve kötülüklerin kaynağı hep tartışılmıştır. Müslümanların geleneksel düşüncesindeki ağırlıklı görüşe göre âlemde meydana gelen her şey/her olay; Allah'ın irâdesiyle ortaya çıkmakta ve her şeyi Allah yaratmaktadır. Zira bu anlayışa göre Kur'an-ı Kerim'de açık bir biçimde her şeyin yaratıcısının Allah olduğu ifade edilmektedir. Çalışmamızın konusu olan insanlar arasında meydana gelen zulüm ve kötülükler de işte bu "şey" kavramı içerisinde kabul edilmekte ve Allah'ın irâdesine bağlanmaktadır. Fakat düşünce tarihimizde hür irâde mensupları da aşağıda izah edileceği üzere insanın hür irâde sahibi olduğunu savunma ve onu irâdî fülllerinden tam sorumlu tutma ve Allah tealayı da zulüm ve kötülüklerden azâde görme adına bu anlayışa karşı çıkmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Zulüm, irâde, kötülük, kader, takdir, şey.

**ARE THE CRUELTY AND EVİL DİVİNE OR
HUMANİSTİC?**

**On the discussions of Muslim Theologians about
source of cruelty and evil**

Abstract

In the Müslim culture and thought, Source of cruelty and evil that occurred between people in this world have always discussed. According to the dominant view in the traditional thought, everything/every event that occurred in this world is

* KSÜ. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

existed by will of Allah and Allah created everything. Because in the Quran it is clearly stated that the creator of all things is Allah. The cruelty and evil that occurred among people, which is the subject of our study, is accepted in the concept of "thing" and is related to will of Allah. As the subject will be mentioned in this article, in the history of thought, members of freewill opposed this view on behalf of defence that people have a freewill and responsible for his willed actions and thought that Allah is faraway from cruelty and evil.

Key Words: *cruelty, will, evil, fate, ordain, thing.*

GİRİŞ:

İslâm düşünce tarihinde "irâde" kavramı etrafında Kelâm geleneği bağlamında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Aslında Allah'ın irâdesinin bir "emir" mi, yoksa bir "izin verme ve müsaade etme" mi olduğu hususu önce İslâm tarihindeki ilk ayrılıkçı fırka/mezhep olan Hâricîler arasında, ardından Cebriyye fırkası ile bunların kader anlayışına karşı çıkan Kaderiyye ve Mu'tezile mensupları arasında sıkça tartışılmıştır. Daha sonra da üçüncü dördüncü asırlar boyunca Eş'arîler ve Mâtürîdîlerin başını çektiği Sünnî düşünürlerle Mu'tezile mensupları arasında tartışma konusu yapılmıştır. Müslümanlar arasında ilk itikâdî ayrışmaların ağırlık merkezini de büyük ölçüde bu sorunun oluşturmuş olduğunu söyleyebiliriz.

İslâm kültüründe Allah'ın irâdesi dışında hiçbir şeyin meydana gelemeyeceği, Allah'ın dilediğinin olduğu, dilemediğinin de olmadığı (mâ şâe Allâhu kâne ve mâ lem yeşe' lem yekün) hususu, haksızlıkla iş başına geldikleri halde siyâsî meşruiyet kazanma çabasındaki Emevî yöneticileri kendi yönetimlerini Kur'an-ı Kerim ve hadislerdeki bir takım lafızlara dayandırarak resmî bir

söylem oluşturulmaya çalışılmıştır. Hicri üçüncü asırdan itibaren birçok alim, yazdıkları eserlerde bu söylemi bir akaid haline getirmişlerdir.

Temelleri Emeviler döneminde atılmış bulunan ve İslâm öncesi Arap kültürel imgelemelerinde de izleri bulunan bu çarpık kader anlayışının teolojik olarak sistemleşmesi beşinci hicri asra kadar uzanır. Fakat bu zihniyetin bütün Müslümanlar arasında tekrar filizlenmesi, Osmanlılar döneminin duraklama döneminde meydana gelmiş ve yıkılış sürecindeki yenilgilerin doğurduğu ruhsal çöküntü ile yaygınlık kazanmıştır. Yoksa Müslümanlar fetihlerin hız kazandığı dönemlerde büyük ölçüde cebirci bir anlayışa sürüklenmemişlerdir.

Kadere dâir ilk söylemin Emeviler zamanında, Abdulmelik b. Mervân (Hilafeti:66-86/685-705)'ın Irak valisi Haccâc b. Yûsuf zamanında Abdullah b. Zübeyr'in ayaklanmasını bastırmak amacı ile Kâbe'nin yakılması sırasında Mekke'de söylendiği de bildirilir. İşte bu vahim olayın "kader neticesi" olduğunu söyleyen birine karşı diğer bir kimsenin olumsuz cevap vermiş olduğu rivâyet edilir.¹ İslâm âleminde kadere dâir ilk söz söyleyenin Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö.69/698) olduğunu kaydedenler de vardır: "Mukaddeme-i İbn Zeydûn" "Şerhu'l Uyûn"da kader hakkında ilk defa söz söylemiş olan kimsenin Irak Hristiyanlarından olup ihtida ettikten sonra tekrar Hristiyan olan birinden (Sûs veya Sensûye) Mâ'bed el-Cuheni ile Ğaylân ed-Dımişkî'nin nefy-i kader hakkındaki

¹ Bkz. **el-Ezrakî (Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî) (ö. 250/864?)** *Târih-i Ahbâr-ı Mekke (Ahbâru Mekke)*, Leipzig, tsz., 135-136; M. Şerefeddin, (Yaltkaya), "Kaderiyye Yahut Mu'tezile", *Dârulfünûn İlähiyat Fakültesi Dergisi*, 24 Mart 1924, Langa-İstanbul 1930, s.1.

fikri bu kimseden aldıkları zikredilir.² M. Şerafeddin'e göre, "Yunan feylesoflarından başlayarak Süryâni, Zerdeşti, Nasrânî alimlerin zekalarını ziyaret ettikten sonra beşerin bu ezeli mes'alesi Basra'da Hasan'ın mihrakında toplanmıştır. Zerdeşt, "Ahoramazda (İyilik Tanrısı) insanın irâdesini kendisine bırakmış ve bundan dolayı insanın, kendi irâdesiyle Ehrimen (Kötülük Tanrısı)'e boyun eğmesi mümkündür" sözünden dolayı Mâ'bed'in bu fikri İranlı Sensûye'den öğrenmiş olması gerektiğini"³ ileri süren M. Şerafeddin, "beşerin ezeli mes'alesi" olarak adlandırdığı bu fikrin İslâm'a dışarıdan geldiği iddiasını tekrarlar. Yine "kaderi olumsuzlama düşüncesi Mu'tezile'nin selefi Kaderiyye ile başlamış, bu görüşü Mu'tezile onlardan devralmıştır"⁴ der.

Şimdi biz tarihte çeşitli biçimlerde tartışılmış olan bu konuyu, dünden bugüne insanların bireysel ve toplumsal bir takım zulüm ve haksızlıklara uğradıklarını ve bu zulüm ve haksızlıkların devam ettiğini görerek güncelleştirmek istiyor ve sorumuzu tekrar sormak istiyoruz: Acaba gerçekten ortaya çıkan her şey, Allah'ın irâdesi, yani isteği ile mi meydana gelmektedir? Müslümanların da beşeriyet ailesinin üyeleri olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda 'beşerî ezeli mesele' olan kadere dair görüşlerin yine içsel dinamiklerden (teolojik, siyasal, kültürel vs.) kaynaklanmış olması gerçeği niçin atlanmaktadır? Bugün teknolojinin imkanları sayesinde daha net bir biçimde çevremizde gördüğümüz zulümler, ülke işgalleri ve soykırımlara varan katliamlar Allah'ın irâdesi ile mi gerçekleşiyor? Ya da insanın yaptığı iyi-kötü her fiilde

² Bkz. M. Şerafeddin, (Yaltkaya), "Kaderiyye Yahut Mu'tezile", 1.

³ Bkz. M. Şerafeddin, agm., 2 .

⁴ Bkz. M. Şerafeddin, agm., 9.

Allah'ın dahli/müdahalesi nedir? Yoksa bu işlere Allah karışmıyor (müdahale etmiyor) da, bu olaylar insanların kendi hür istekleriyle yaptıkları eylemler mi oluyor? Veyahut iyi-kötü her fiili insanlar yapıyor da, bunları Allah seyir mi ediyor? Ya da insana irade gücünü veren Tanrı, adaletini ihmal değil de imhal mi ediyor (süre mi tanıyor)?

A. KONUNUN ARKAPLANI: SİYASET-KADER İLİŞKİSİ

Bilindiği gibi Müslümanlar arasında ilk siyâsî ihtilaf kıvılcımı Hz. Peygamber (a.s.)'in vefatıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bu kıvılcım, daha sonra üçüncü halife Hz. Osman 'ın bir takım siyâsî hesaplar uğruna öldürülmesi/şehid edilmesi (ö.656 m.)⁵ olayıyla alevlenmiştir. Hz. Peygamber'in geride kalan eşlerinden, birinci halife Hz. Ebû Bekir'in kızı Hz. Ayşe'nin de kendi taraftarlarıyla birlikte Mekke'ye çekilmesinin ardından Basra'da Hz. Ali taraftarlarıyla girişilen Cemel Savaşı ve daha sonra da Şam valisi ve Hz. Osman'ın yakın akrabası Muâviye'nin Şam ordusu ile Hz. Ali'nin Medine-Küfe ordusu arasında cereyan eden Siffin savaşında ve bunu izleyen Hâricî isyanlarında binlerce Müslüman ve güzide sahâbenin ölmesi, Müslümanlar arasında dinî, fikrî ve siyâsî bir takım tartışmalar ve kutuplaşmaları ortaya çıkarmıştır. Bütün bu acı olayların İlâhî takdir ile mi, yoksa insanların kendi irâdeleri ile mi gerçekleştiği tartışılmaya başlanmıştır. Bir birleriyle tartışan taraflar, politik tercihlerine göre Kur'ân, sünnet, hadîs-i nebî ve sahabe sözlerinden de destek arayarak, dinsel ya da siyâsal tercihlerini meşrulaştırmaya büyük çaba

⁵ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrût, tsz., III/31; Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, Kahire 1939, III/442.

harcamışlardır. Öyle ki hadis koleksiyonları oluşturulurken, bu mezhep asabiyeti etkili olmuştur.

Sıffin Savaşı sonrasında Meymûn ve Şuayb adlı iki Hâricî'nin kendi aralarında geçen bir borç hikâyesinde üzerinde tartışması yapılan irâde konusundaki spekülasyonlar çok ilginçtir:

Hâricîlerden Acâride'nin beşinci kolu olan Şuaybiyye'nin reisi olan Şuayb adlı birinde, Meymûn adlı diğer bir Hâricî'nin bir miktar parası vardı. Meymûn bu paranın kendisine ödenmesini isteyince Şuayb ona, "Allah dilerse (irâde ederse) bu parayı sana vereceğim" diye cevap verir. Meymûn "Allah'ın şu anda bu parayı kendisine vermeyi dilemiş/murâd etmiş" olduğunu ileri sürünce, Şuayb "eğer Allah bu parayı ona vermeyi murâd etmiş olsaydı, bunu kendisine vermekten başka bir şey yapamayacağını; bu parayı/borcunu mutlaka vermek zorunda olacağını" söylemişti. Meymûn "hiç şüphesiz Allah'ın, emrettiği şeyi dilemiş (murâd), dilemediği şeyi ise emretmemiş olduğunu" ileri sürmüştü. Bu tartışmadan sonra, bazı insanlar Meymûn'a bazıları ise Şuayb'e tâbi olmuşlardır. Bunun üzerine Hâlid b. Abdullah el-Beceli'nin hapsinde bulunan Acâride'nin reisi Abdulkerim b. Acerred'e mektup yazıp, bu anlaşmazlığı ona sormuşlar ve bunun üzerine ondan şöyle bir cevap gelmişti: "Bizim inancımız şudur: Allah'ın dilediği olmuş, dilemediği olmamıştır ve biz Allah'a hiçbir şer isnat etmeyiz." Bu mektup onlara ulaştınca Abdulkerim Acerred ölmüştü. Meymûn bu mektupta, "biz Allah'a hiçbir şer isnad etmeyiz" denildiği için kendi görüşünün desteklendiğini, Şuayb ise "Allah'ın murâd ettiği olmuş, murâd etmediği olmamıştır" denildiği için kendi

görüşünün desteklendiğini iddia etmiştir.⁶ Bu tartışma muhtemelen hicrî 105-120 yılları arasında olmuştur. Bütün bu Hâricîler, Emevî aleyhtarları idiler; fakat Emevîlere karşı esas Hâricî itirazı, Emevîlerin İlahî otorite iddiasının ötelere kadar uzanmıştır ve Kaderiyye görüşlerine karşı çıkan Hâricî fırkaları, onları benimseyenler kadar çoktu.⁷ Mu'tezile'nin görüşüne uygun olan kader iddiaları, Hâricîlerin bir kolu olan Acaride'nin ikinci fırkası Meymûniyye'ye has bir özelliktir: Allah'ın emri, irâdesi demektir. Allah, fiilleri insanlara bırakmıştır (fevvada) ve onlara yüklemiş olduğu bütün mükellef tutuldukları şeyi yerine getirmek için istitaat (kapasite) vermiştir. Onlar da bu imkanla, hem küfre hem imâna güç yetirebilirler. Allah'ın, insanların amelleri hususunda hiçbir meşietini yoktur ve insanların fiilleri Allah tarafından yaratılmış değildir.⁸

Görüldüğü gibi İslâm düşüncesinde kader sorunu, İslâm tarihinin çok erken bir döneminde tartışma konusu edilmeye başlamıştır. Özellikle üçüncü halife Osman b. Affan'ın, idaresinden memnun kalmayan isyancı Müslümanlar tarafından öldürülmesini/şehîd edilmesini izleyen Cemel ve Siffin savaşlarında ortaya çıkan acı tablolar çeşitli yönleriyle tartışma konusu edilmeye başlayınca; bu olayların kaderle bağlantısı ve bu olayların aktörlerinin dinsel konumları hakkında çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. İşte bu konuda konuşan ve hatta insandan ortaya çıkan fiillerin ilâhî takdirle ilişkisinin olamayacağını savunanlara (Kaderiye/kader karşıtları)

⁶ Bkz. Montgomery W. Watt, *Hür İrade ve Kader*, (Çev.: Arif AYTEKİN), İst. Tsz., 45-46.

⁷ Bkz. Montgomery W. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (The Formative Period of İslamic Thought, Edinburg 1973), (Çev.: E. Rûhi Fığlalı), Ankara 1987, 118.

⁸ Watt, age., 46.

karşı, dördüncü halife Hz.Ali b. Ebû Talib'in torunlarından Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (ö.101)'nin bir "Risâle" ile cevap verdiği bilinmektedir.⁹ Adı geçen Risale'de Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, ortaya çıkan her olayı ilâhî irâde ve takdire bağlamakta, "kader diye bir şey yoktur" diyerek ilâhî kaderi olumsuzlayan Kaderîlerin görüşlerini eleştirerek reddetmektedir. Hasan el-Basrî bu bağlamda Uhud Savaşında Müslümanların uğradığı mağlubiyetin, "müminlerin sebatını ayırt etmek, münafıkların da durumunu açığa çıkarmak üzere" "Allah'ın izni ile" olduğunu Alu İmrân suresi 3.ayetinde dayandırarak açıklamıştır.¹⁰ Zira o gün okçuların yerlerini terk etmeleri nedeniyle Müslümanlar ummadıkları bir bozguna uğramışlar ve yetmiş sahabe de şehîd olmuştu. O, yine aynı Risâle'de Uhud savaşına katılıp da ölenler hakkında, savaşa katılmayan bir kısım münafıklar ve imanı zayıf olanların "eğer savaşa katılmayıp yanımızda kalsalardı, ölmezlerdi" şeklindeki sözlerini Yüce Allah'ın yalanlayarak onları azarlamış olduğunu; aksine o ölenlerin savaşa katılmasalar da onlar hakkında takdir edilen bu ölümün mutlaka gerçekleşeceğini bildirdiğini ileri sürmüştür.¹¹ Ama Hasan b. Muhammed'e göre buradaki "izin" Allah'ın bir şey yaratmaya ilişkin olmayan, sadece "müsaade" anlamındaki irâde(sî)dir.

⁹ Bkz. Josef van Ess, *Anfaenger Muslimischer Teologie* (Müslüman Kelâmı'nın Başlangıcı), Beyrut 1977. Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, Hz.Ali'nin Hz. Fâtıma'dan sonra evlendiği Havle bintu el-Hanefiyye adlı eşinden olan Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğludur. Babası Muhammed b. el-Hanefiyye Emevi sultanı Abdulmelik b. Mervan'ı Şam'daki ziyaretinden dönüşünde Medine'de 81/700'de vefat etmiştir. Bkz. Mustafa Öz, *İslâm Mezhepleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s.149.

¹⁰ Bkz. Josef van Ess, age., s.17.

¹¹ Bkz. Alu İmran 3/154.

İşte çok erken bir dönemden itibaren iyi-kötü her olayın arka planında ilâhî irâde ve ilâhî takdirin olduğunu kabul eden bu anlayış, genel olarak Müslümanları cebre kayan bir kader anlayışına sevk etmiştir. Daha sonra İslâm ulemasının önemli bir kısım, yazdıkları eserlerinde bunu İslâm'ın bir akâid konusu haline getirmişlerdir. Şüphesiz onların bunu bir akaid konusu haline getirmelerinin temelinde nassı yorumlama biçiminin veya mezhebî bağlılıkların büyük etkisi vardır.

Bizi burada ilgilendiren asıl husus, bir kimsenin Allah'ın irâdesinden müstakil bir irâdesinin olup-olmadığının açıklanmasıdır. Fiili seçmek (ihtiyâr), Allah'ın eşyayı bilmesinden ayrıdır. Peki insan, Allah'ın irâde etmediği bir şeyi irâde edip seçebilir mi? Yani, Allah'ın mülkünde O'nun irâde etmediği bir şey ortaya çıkar mı? Bunu sözgelimi bir "zulüm" veya "kötülük" sorununa uygularsak şöyle diyebilir miyiz: Allah zulmü dilemiş midir veya diler mi? Bu zulüm ya da kötülük yapabilme, O'nun kudreti dahilinde midir, değil midir? Kudreti dahilinde ise bunu yapar mı yapmaz mı?

İşte yüzyıllardır üzerinde düşünülen ve her düşünür tarafından farklı şekillerde açıklanmaya çalışılan bu sorular, Kelâm ve Felsefenin ortak konusudur. Buna theodise/tanrı'nın adaleti sorunu denir.

Ebû Hanife'nin burada "irâde" kavramını nasıl yorumladığı çok önemlidir. Çünkü ona göre *Allah'ın irâdesi ile emri ayrı şeylerdir*. Allah yaratmayı dilemediği bir şeyi emredebilir. Sözgelimi birine müslüman olmayı emreder, ama bunu yaratmayı dilemez; biri için küfür diler/dilemiştir, fakat bunu emretmez ve yaratmaz. Fakat

ona göre aynı zamanda yapılmasını emrettiği her şeyden razıdır.¹² O halde ona göre dünyada meydana gelen iyi kötü her türlü olay Allah'ın irâdesi dahilinde meydana gelmektedir.

Şimdi bu bakış açısından hareketle geçmişte değişik bölgelerde yaşanmış olan ve günümüzde Filistin'de, Irak'ta ve başka bölgelerde meydana gelen zulümler ve kötülükler Allah'ın irâdesi ile mi meydana geliyor? Diye bir soru akla gelebilir! Değişik amaçlarla günümüzde bir takım insanların bu tür sorular sorduklarına şahit oluyoruz. Teolojik konularda düşünen her insanın böyle sorular sorması da tabiidir.

Eş'ârî düşüncesinin kaderle ilgili argumanlarının temelinde büyük ölçüde Emeviler Dönemindeki merkezî hükümetin cebre kayan anlayışlarının etkileri dikkat çekmektedir. O dönemden bu yana Müslümanlar arasında merkezî ve ağırlıklı görüş; meydana gelen her olayın Allah'ın irâde ve takdirine bağlı olarak ortaya çıktığının kabul edilmesi biçimindedir. Zira Emeviler kendi iktidarlarının meşruiyetini bu görüşle temellendirmeye çalışıyorlar ve kendilerine muhalefet eden herkesi bu bağlamda yargılatarak saf dışı ediyorlardı. O dönemin Hadisçileri ve Abdurrahman el-Evzâi (ö.157/774) gibi resmî fıkıh alimlerinin bir kısmı da bu görüşü benimsiyor, bir kısmı da o günün zalim yöneticilerinden korktukları için bu anlayışı kabul etmiş görünüyordu. Her ne kadar Hasan el-Basrî (ö.110/728) ve Ebû Hanife gibi etkili alimler Emevilere destek olmamışlarsa da, bu alimler canlarını ortaya koyan bir Ma'bed b.Hâlid el-Cühenî (ö.80/699) ve bir Ğaylân b. Mervân ed-Dımışkî (ö.99/717)'nin yaptıkları gibi

¹² Bkz. Mustafa Öz, age.,59.

Emevilere karşı çok etkin herhangi bir muhalefet hareketine de karış(a)mamışlardır. Üstelik bunlar bir takım Hâricî ve Ehl-i Beyt taraftarlarının Emeviler karşısında düştükleri acı akıbete uğramamak adına kendi taraftarlarını da her türlü isyan hareketinden de engellemişlerdir. Nitekim Ebû Hanife, gerek Emeviler, gerekse Abbasiler tarafından kâdı yapılmak istenmesi karşısında, bu göreve gerçekten layık biri olmasına rağmen bunu kabul etmemiş, fakat bu reddetme gerekçesini açıkça söyle(ye)meyerek, kendisinin bu işi yapamayacağını ileri sürmüştür. Ama o zalim ve ğayr-ı meşru bir yönetimin yanında olmamak için halifenin bütün baskılarına rağmen çok önemli bir makam olan baş kadılık dahil hiçbir görevi kabul etmemiştir. Fakat o dönemden itibaren bu cebirci anlayış biçiminin sahih dine ve selim akla uymadığını çeşitli biçimlerde ileri süren alimler olmuşsa da, bu görüş sahipleri çoğunlukla kaderi inkar polemiklerine kurban olmuşlardır.

Sonraki süreçte Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî ve Abdülkerim eş-Şehristânî gibi Emevilerin kader anlayışına büyük ölçüde benzeyen ve *cebr-i mutavassıt* olarak kabul edilen bir kaderciliği savunan Eş'arîlerin, insanın hür irâdesini savunan alimleri ağır biçimde eleştirmeleri de İslâm düşüncesinde çok etkili olmuştur. Muhalifleri hakkında ileri sürülen bu görüşler, Abbâsîlerin Halife Mütevekkil ve sonrası dönemi ile Selçukluların ünlü Eş'ârî veziri Nizâmülmülk'ten itibaren bu mezhebin mensupları arasında çoğunlukla eleştirilmeden kabul görmüştür.

Hür irâdeyi savunanların kader görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışan Eş'arî müellif Abdulkahir el-Bağdâdî, Mâ'bed, Ğaylân ve Ca'd'ın görüşlerinin kendilerine haber verildiği Abdullah b.

Abbas, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ebû Evfâ, Ukbe b. Âmir el Cuhenî gibi sahâbilerin bunlardan *berî* ve görüşlerinden uzak olduklarını, bunlara selam bile verilmemesi gerektiğini, öldüklerinde cenaze namazlarının kılınmamasını, hastalandıklarında ziyaretlerine gidilmemesini söylediklerine dair rivâyetler aktarması¹³ Müslümanların kader akâidinin kendi çizdikleri çerçevede şekillenmesinde büyük etkisi olmuştur. Oysa zikredilen bu sahâbiler, itham edilen bu şahısları bizâtihi görmemişler, sadece kendilerine bahsedilen haber bağlamında bu sözü söylemiş olabilecekleri gibi, bir çok konuda olduğu gibi özellikle kader hakkında da hadis uyduranlar, sahâbiler adına da bu tür haberleri yaymış olabilirler.

Ünlü Abbâsî halifeleri Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerindeki kelâmullah tartışmalarından ve bu sırada halkın sevgisini kazanmış olan bazı alimlerin sorgulanmalarından (mihne) sonra, felsefî ve kelamî düşünceye karşı geleneksel halk anlayışını destekleyen Abbâsî halifesi el-Mütevekkil'den itibaren İslâm Dünyasına egemen olan iktidarların da desteğiyle Müslümanların büyük çoğunluğunun akaidi -adına her yerde Eş'ârilik denmese bile- Eş'ârilik çerçevesinde şekillenmiştir. Oysa İmâm Hasan el-Basrî (ö.110/728), Vâsıl bin Atâ (ö.131/748) ve İmâm Ebû Hanife (ö.150/767) gibi kurucu düşünürler ve hicri ikinci-üçüncü yüzyıllarda bu alimlerin tabileri, Allah'ın irâde ve ilmini insan sorumluluğunu öne çıkaracak tarzda açıklamışlardır.

Konuya insan hürriyet ve sorumluluğu açısından

¹³ Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Kahire 1948, s. 44-45; aynı adlı eser: Beyrut 1977, 1/15.

yaklaşan düşünürlerden ikisi hicri birinci yüzyılın önemli simaları Ma'bed b.Hâlid el-Cühenî (ö.80/699) ve Ğaylân b. Mervân ed-Dımişkî (ö.99/717)'dir. Bu iki düşünüre göre Allah'ın şer ve zulüm gibi işleri irâde etmesi ve yaratması söz konusu değildir. Çünkü şer ve zulüm türü fiiller, Yüce Allah'ın adaletine ve hikmetine aykırıdır. Bu bakış açısının, aynı yüzyılın bir başka düşünürü ve Mu'tezile diye adlandırılacak düşünce akımının önderi Vâsıl b.Atâ el-Ğazzâl ve takipçileri tarafından da paylaşılmış olduğunu görüyoruz.¹⁴ Birtakım hadîs ve fırâk kitaplarında Ğaylân ed-Dımişkî'nin düşüncelerinin Müslümanlar arasında garip karşılanmış olduğu; hayatta kalmış son sahabilere bu kimselerin düşünceleri haber verildiğinde, bunlardan *teberrî* etmiş (uzaklaşmış) oldukları bildirilir¹⁵ ise de bu günden düne tekrar baktığımızda, zulmü Allah'tan olumsuzlayıp, bu zulüm türü fiilleri gerçekleştiren insana ve o dönemin zulüm yapan yöneticilerine yükleyen bu anlayışın saygınlığının, insan aklı ve vicdanına uygun bir söylem olabileceği de kabul edilmektedir. Bu anlayış, aynı zamanda hep iyilik kaynağı bir Allah tasavvurunun gelişmesinin de açılımları olarak anlaşılabilir niteliktedir. Ama bu tür düşünceler İslâm tarihinin belli dönemlerinde mezhebî ve siyâsî kaygılarla olsa gerek kötü bir bid'at ve dolayısıyla reddedilmesi gerekli kötü bir düşünce biçimi olarak kabul edilmiştir. Zulüm ve şer türü her fiilin Allah'ın irâdesi dahilinde ortaya çıktığı biçimindeki bu görüşün, "İslâm'ın bu konudaki asıl söylemi" olarak ileri

¹⁴ Bkz.Abdulhamit Sinanoğlu, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Basılmamış Doktora Tezi, Ank. Ün. Sosyal Bil. Ens. Ankar 2000. Ayrıca bu konuda yapılmış değerli bir çalışma: Mustafa İslamoğlu, *Hasan el-Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi*, Düşün Yay., İst. 2012.

¹⁵ Bkz. Müslim, Sahih, (İmân Bâbı, 1 No'lu Hadîs:Cibril Hadisi); Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *El-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 3. bs., Beyrut 1996, 21.

sürülmüştür. İşte bu anlayış, İslâm tarihinin bazı dönemlerinde zalim yöneticilerin de dayanak noktası olabilmıştır.

B. BAZI BÜYÜK SAHABİLERİN VE TÂBİÜNÜN İLERİ GELENLERİNİN KADER TARTIŞMALARINDAKİ TUTUMU

Yukarıda da belirttiğimiz üzere bu konu hakkında Hz. Muhammed'in sahâbesinin birbirlerine soru sorduklarını belirten bir takım rivâyetler olduğu gibi, Mâ'bed, Ğaylân ve Ca'd'ın görüşlerinin kendilerine haber verildiği son sahâbilerden Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ebû Evfâ, Ukbe b. Âmir el Cuhenî... gibi sahâbilerin, bunların görüşlerinden uzak (berî) olduklarını, bunlara selam bile verilmemesi, öldüklerinde de cenaze namazlarının kılınmaması, hastalandıklarında ziyaretlerine gidilmemesi gerektiğini söylediklerine dair rivâyetleri¹⁶ Eş'arî mezhebine mensup bazı fırâk (firkalar) kitaplarının verdiği görüyoruz. Buna karşılık bazı Mu'tezile alimleri de adı geçen bu sahâbilerden Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas gibi kimseleri kendi görüşlerine dayanak kabul ettikleri "sened zincirleri" oluşturmuşlar ve adı geçen sahâbileri bu zincirin ilk tabakasına yerleştirmişler ve kendi görüşlerini destekler nitelikteki sözlerini nakletmiştir. Sözelimi bu sahâbilerden Abdullah b. Ömer'e bazı insanların gelerek, bir takım insanların içki, zina, hırsızlık ve adam öldürme fiillerini gerçekleştirdiklerini, yaptıkları bu fiileri "yapacaklarına dair bilginin" Allah'ın ezeli ilminde bulunduğunu, yani bu işlerinin Allah'ın kazası ve kaderi ile meydana geldiğini ileri sürdükleri haber verilince, İbn Ömer'in bu duruma çok kızarak; 'onların yaptıklarının

¹⁶ Abdulkahir el-Bağdâdi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Kahire 1948, s. 44-45.

Allah'ın ilminde bulunmakla birlikte Allah'ın bu işleri onlara asla yüklediğini (zorla yaptırmadığını),' yine onun "bir kimsenin bir günah işleyip de bu günahını ikrar eden ve günahını Allah'a yüklemeyen kimsenin kendisi için, gece kâim (namaz kılan), gündüz sâim (oruçlu) olandan daha sevimli olduğunu" söylediği; ayrıca yine Abdullah ibn Abbas'ın Şam'daki Cebriyye kurrasına mektuplar göndererek, yaptıkları cürümleri Allah'a yüklediklerinden dolayı, onları ağır bir şekilde eleştirdiği bildirilmektedir.¹⁷

Aynı sahabinin bir konuda bir birine tamamen zıt görüş açıklamasına dair yukarıdaki rivâyetlerin doğruluğunu hesaba katarsak, biz sahabilerin tümünün kader konusunda aynı görüşte olmadıklarını,¹⁸ ya da yukarıdaki son rivâyette olduğu gibi-, günahlarını ilâhî kadere bağlayanlarla ilgili kendilerine bir takım insanların davranış ve sözlerini aktaran kimselerin olayı anlatış biçimine göre tepki gösterdiklerini çıkarabiliriz. Demek ki Hz. Muhammed'in son sahabileri henüz hayatta iken, dinsel ve siyasal görüşleri birbirinden farklılaşmaya ve ekolleşmelerin ortaya çıkmaya başladığı ilk asrın sonlarından itibaren herkes kendi mezhebinin görüşünü, bu sahabilere onaylatma çabası içerisine girmiştir. Bu sahâbilerin, kendilerine şikâyet yollu haber

¹⁷ Bkz. İbnu'l-Murteza, *el-Münye ve'l-Emel*, (tsh. Arnold) Haydarabad 1316 h., 8-10; A. Sâmi en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/222-223.

¹⁸ Mesela Hz Ömer zamanında Şam taraflarında çıkan bir veba salgını nedeniyle Hz. Ömer'in, ordu komutanı Ebû Ubeyde b. Cerrah'a bir mektup yazarak o bölgeden çekilmesini isteyince, Ebû Ubeyde'nin "Allah'ın emri ve hükmü yerine gelinceye kadar" oradan çekilmek istemediğini bildirmesi bu görüşümüzü doğrular niteliktedir. Hz. Ömer, kaderi "Sünnetullah" olarak kabul etmiş; vebadan kaçmanın da kaderden olduğunu bildirmiştir. Bkz Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiseleri*, Birleşik Yay., İst.1992, 307-308.

aktaran kimselere, haber verilen kimseler hakkında ayrıntılı bir araştırma yaptıktan sonra mı, yoksa bunların sözlerine hemen güvenerek mi cevap verdiklerini tam olarak bilemiyoruz. Böylece bir olay, Kaderî/Mu'tezilî denen kimselerin görüşlerinin/inançlarının bozuk olduğunu ispat sadedinde Mu'tezile karşıtı müelliflerin eserlerinde geçmektedir. Mu'tezile de kendi görüşlerinin tutarlılığını ispat için, meşhur birçok sahâbenin söz ve davranışlarından delil getirmişlerdir. Mesela İbnu'l Murteza, "el-Münye ve'l-Emel" adlı eserinde 12 tabakaya ayırdığı Mu'tezile'nin ilk tabakasında Dört Halife ve diğer sahâbeden Abdullah b. Ömer, Ebû 'd-Derdâ, Ebû Zer el-Gıfârî, Ubâde b. Sâmit gibi kimselerin olduğunu bildirir.¹⁹

Tâbiûnun büyüklerinden ve Emevilerin âdil halifesi Ömer b. Abdulaziz (ö.101/719) kadere iman etmiş olmasına rağmen Kaderîlerin o günkü önderi olan Ğaylân'ı seviyor ve onun hakkında şöyle diyordu: "Nefsini Allah'a adayarak tüm vaktini onun yolunda harcayan ve bütün organları hikmetle konuşan kimseyi görerek sevinmek isteyen kimse bu adama (Ğaylân'a) baksın."²⁰ Mu'tezile'den bize ulaşan metinlere göre, Ğaylân'ın, Ömer b. Abdulaziz'i kendi görüşüne davet eden bir mektuptan bahseder.²¹ Ğaylân bu mektubunda halife Ömer b. Abdulaziz'in kader anlayışını ve insanlara yönetici oluşlarının gerekçesini Allah'ın kaderine bağlayarak, meşruluklarını kanıtlamaya çalışan Emevîleri protesto ettiği, hatta kendi görüşlerinin doğruluğunu ispat etmek için Enbiyâ (21) ve Kasas (28) surelerinin âyetlerini delil getirdiği bildirilir. Bunun üzerine Halifenin, Ğaylân'ı çağırıp onunla yüz yüze (şifahî olarak) tartıştığı, bu tartışma sırasında Ğaylân'ın halifeyi Kitap ve Sünnet'e

¹⁹ Bkz. İbnu'l-Mürtezâ, *el-Münye ve'l-Emel*, Haydarabad, 1902, s.7.

²⁰ Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/75; krş. Kâdı Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 249.

²¹ Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/75.

davet ettiği ve “Şam halkı zulmün, Allah’ın kaza ve kaderiyle olduğunu zannediyor. Sen de aynı şeyleri söylüyorsun” diyerek suçladığı, halifenin ise onun bu suçlamasını kabul etmemesine rağmen hoş karşıladığı bildirilmektedir.²²

Ğaylân, kader ve ircâ görüşlerini bir araya getirmiş ve imânın “Yüce Allah’ı “ikinci bilişle”(kesbî olarak) bilmek, sevmek, boyun eğmek, Elçisinin getirdiklerini ve Allah’tan gelen her şeyi ikrar etmek” olduğunu söyler;“birinci bilginin” “ıztırâri (zorla)” olup, bunun imân olmadığını iddia ederdi.²³ Allah’ın irâdesi ile emrinin aynı olduğunu, insanların fillerinin ezelde belirlenmiş olduğu anlamında bir kaderin olmadığını ve insanların kendi işlerini kendilerinin hür bir şekilde yaptığını korkusuzca dile getiren Ğaylân, Emevî yöneticilerinin kendisine cephe almasına daha sonra da halife Hişâm b. Abdulmelik tarafından feci bir biçimde idam edilmesine neden olmuştur.

Halife Hişâm (105-135/724-753) tarafından ölüme mahkum edilen Ebû Mervân Ğaylân ed-Dımişkî, Meymûn b. Mihrân (ö.117/735) diye biriyle tartışılır. Olay şöyle olmuştur: Ğaylân ona “Allah, günahların işlenmesini murâd eder mi?” diye sorunca Meymûn, “bu günahlar Allah’ın irâdesine karşı mı işlenir?” diye cevap vermiştir. Ğaylân’ın bu soruya cevap vermeyip, sessiz kaldığı rivâyet edilir.²⁴ Burada Ğaylân, Allah’ın, günah işlememelerini irâde ettiği halde, insanların bunu kendi irâdeleriyle işlediklerini, dolayısıyla emir ile irâdenin aynı olduğunu kabullendiği anlaşılıyor. Çünkü Ğaylân’ın mantığına göre, Allah günahı, zulmü irâde etmez.

²² Bkz.İbnu’l-Murtezâ, *Tabakâtu’l-Mu’tezile*, (Thk.: Susanna Diweld Wilzer), Beyrut 1966, s.25-27..

²³ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırâk*, (Nşr. M. Zâhid el-Kevseri), Kahire 1947, s.125.

²⁴ Taberî, age., II/173; Hayyât, *el-İntisâr*, 213; Bağdâdî, *el-Fark*, 194; bkz. Watt, age., 47.

Meymûn b. Mihran ise, irâde ile emrin aynı olmadığını, yani insanların işledikleri günahların Allah'ın irâdesine uygun olduğunu, zira Allah bunu irâde etmeseydi, insanların bu günahları işle(ye)meyeceğini ileri sürerek tipik bir cebirci kadercilik örneği sergilemektedir. Ğaylân'ın bu kimseye gerçekten cevap verip-vermediğinden pek emin değiliz. Eğer gerçekten cevap vermemişse, bunun halife Hişâm'dan korkması nedeniyle olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü Ğaylân'la tartışılan bu kimse ile halifenin aynı mantaliteyi paylaştığını; Ğaylân'ın, insanların yaptıkları günahları Allah'ın emrine karşı işlemekte oldukları, yani onun emrine rağmen bunu yapmış oldukları düşüncesinde olduğunu biliyoruz. Ğaylân hakkında yaptığımız inceleme, onun hür irâde taraftarı ve insan sorumluluğuna çok önem veren bir kişi olduğunu göstermektedir. Eş'ârî'nin "Makâlât"ında onun görüşleri şöyle aktarılır: "Meydana gelmedikleri müddetçe, Allah bu fiilleri murâd etmiştir denilemeyeceği gibi, bu fiilleri onun murâd etmediği de söylenemez. Bu fiiller meydana gelince, Allah'ın bunları murâd etmiş olduğunu söylemek câizdir: İtaat cinsinden bir fiili insan işleyince Allah'ın bunu murâd ettiği söylenir. İsyarla ilgili bir fiil olunca, Allah bu fiili murâd etmedi denir. O, meydana gelmeyen bir şeyi Allah murâd etmiştir demenin ve O'nun dilediği bazı şeylerin meydana gelmediğini söylemenin câiz olduğunu kabul etmiştir."²⁵ Bu durumda Ğaylân, Yüce Allah'ın irâdesini "zorlayıcı" bir kavram olarak algılamamakta, bir şeyin yapılıp yapılmamasına ilişkin "emr"i olarak telakki etmektedir. Nitekim, Allah, inkarcı birinin iman etmesini irâde ettiği/istediği halde, bazen bu durum gerçekleşmemektedir.

İnsan irâdesiyle ilgili olarak, kader konusunu ilk ortaya atan Mâ'bed el-Cuhenî, Makrizî'ye göre Basra'da

²⁵ Ebu'l-Hasen Ali.b.İsmail el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfu'l-Musallîn*, (Tashih: Helmut Ritter), 513.

faaliyet gösteren bir şahıstır. Fikirlerinin Ğaylân ed-Dımyşkî ve Cehm b. Safvân tarafından paylaşıldığı, yine kaynaklarda zikredilmektedir.²⁶ Cehm b. Safvân'ın diğer ikisiyle sıfatların reddi, Allah'ın hiçbir şeye benzemediği/benzersizliği (Tevhid) konusunda benzer görüşler ileri sürmesine rağmen, kader konusunda tam aksi görüşte olarak cebr düşüncesini savunmuş olduğunu biliyoruz.

Zehebî'ye göre Mâ'bed el-Cühenî, kendi iç dünyasında samimi bir kişi olmasına rağmen, kaderi inkar etmesi nedeniyle kötü bir çığır açmıştır. Mâ'bed, Emevîlere karşı Muhammed b. el-Eş'as ile birlikte isyan etmiş, Haccâc (ö.95/714) da onu hicrî 80 yılında öldürmüştür. Mâ'bed, Emevîlerin haksız yere kan döküp-zulmetmelerine, bu yaptıklarını da Allah'ın kaza ve kaderine bağlamalarına şiddetle karşı çıkıyordu. Bir keresinde Atâ b. Yesâr ile birlikte Hasan el-Basrî'ye gelip; "Ey Ebû Saîd! Bu melikler Müslümanların kanını döküyor, mallarını ellerinden alıyor ve yaptıkları işlerin Allah'ın kaderiyle olduğunu söylüyorlar" diyerek şikâyet ediyor. Buna karşı Hasan el-Basrî de "Allah'ın düşmanları yalan söylüyor" diyerek Mâ'bed ile aynı görüşü paylaştığını bildiriyor.²⁷

Tâbiûnun en büyük/en meşhur alimlerinden olan Hasan el-Basrî, Hadîd suresi 22'de geçen "Yeryüzüne ve kendinize isabet eden her musibet, daha önce bir kitapta yazılıdır" mealindeki ayette geçen musibetin küfür ve

²⁶ M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 9; Takıyuddin b. Ahmed el-Makrızî (ö.845/1441), *Kitâbu'l-Hitât*, Mısır, 1326 h., IV/181.

²⁷ Bkz. İbnu'l-Mürtezâ, *el-Münve ve'l-Emel*, (tsh. T. Arnold), Haydarabâd 1316 h.7-8; A. Mahmud Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm*, 5. Bs., Beyrut 1985, I/178-179, (ez-Zehebî'nin "*Mizânul-İ'tidâl Fî Nakdî'r-Ricâl*"inin IV/41'inden alınmıştır).

zulüm türü işleri değil, mallar, canlar ve ürünlerde olan musibetler olduğu kanaatindedir. Hasan el-Basrî “Ve sabreden kimseleri müjdele ki, onlar bir musibete uğradıklarında “Doğrusu biz Allah’a aitiz ve sonunda yine O’na döneceğiz” derler. İşte bunlar, Rablerinin sürekli olarak salatına (desteği ve bağışına) mazhar olanlardır. Doğru yolda olanlar da bunlardır.” (Bakara(2):156-157). Ayetini bu görüşüne delil getirerek; mü’minlerin bu dünyada Yüce Allah tarafından darlık ve bollukla, yoksulluk ve varlıkla imtihan edildiğini söyler.²⁸

Mâ’bed bir kısım beşer fiillerinin, özellikle zulüm veya şüpheli olanlarının hür irâde ile olduğuna inanmıştır; çünkü o, Emevîlerin zulümlerinin Allah tarafından takdir edildiği biçimindeki görüşü inkar etmiştir.²⁹

Mâ’bed ve Ğaylân’ın “vukûa gelmeden önce Cenâb-ı Hakkın bilmediği” görüşünde olduklarını, “Vâsıl b. Ata ve bunun kayınbirâderi Amr b. Ubeyd b. Bâb (ö.144/763)’ın ise, bunlara uyararak; ezeli mukadderatı külli düstûrlar halinde kabul ettikleri” söylenir.³⁰ Vâsıl ve Amr, nasslarda bildirilen “hayır ve şerrin Allah’ın takdiri ile olmasını, “ölüm ve hayat” gibi kulların kudretleri dışındaki fiiller olarak Allah’a atfediyorlardı. Fakat bu külli düsturların intibak ettiği cüz’ilerde, yani kulların kendi kudretleriyle kazandıkları hayır ve şerde ezeli takdir olduğunu kabul etmiyorlardı.³¹ Mesela, Amr b. Ubeyd’e bir kimsenin gelip Ebû Leheb hakkındaki âyetin Levh-i Mahfûz’da bulunup-bulunmadığını” sorması

²⁸ Bkz. Mustafa İslâmoğlu, *Hasan el-Basrî’nin Kader Risalesi ve Şerhi*, Düşün Yay., İstanbul 2012, s.148.

²⁹ Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, 103.

³⁰ Bkz. M. Şerafeddin, agm., 3.

³¹ Bkz. M. Şerafeddin, agm., ay.

üzerine, Amr'ın, bu âyetin Levh-i Mahfuz'da bulunduğunu, fakat bunun "Ebû Leheb'in şahsına inhisâr etmeyerek, umûmi bir halde bulunduğunu" söyleyerek cevap verdiği bildirilir.³²

Basra'da kaderi ilk inkar eden veya bu hususta ilk defa söz söylediği bildirilen Mâ'bed el-Cühenî'nin yolunda giden Ğaylân ed-Dımişkî ve Yûnus el-Usvârî³³ gibi kimseler kaderi inkar etmişler; hayır ve şerrin kadere bağlı olarak ortaya çıktığını reddederek; "işler ortaya çıktığında olur", yani "sonradan" meydana gelir" demişlerdir.³⁴ Bu bağlamda Yahya b. Ya'mer, arkadaşı Humejd b. Abdurrahman Himyerî ile hacca gittiklerinde bu olayı sahâbeden Hz Ömer'in oğlu Abdullah'a açmaya karar verirler. Yahya, Abdullah b. Ömer'e hitaben, "ey Abdurrahman'ın babası! Bizim yöremizde Kur'ân okuyan, ilmi iyi arayan insanlar ortaya çıktı. Bunlar "kader yoktur; işler yeni meydana gelir" diye iddia ediyorlar" deyince, Abdullah b. Ömer: "Onlarla karşılaştığında, benim kendilerinden uzak olduğumu (teberri), kendilerinin de benden uzak olduklarını onlara haber ver. Onlardan birinin Uhud dağı kadar altını bulunup ta onu sadaka verse, kadere inanmadıkça Allah bunu kabul etmez" demiştir.³⁵ Abdullah b. Ömer'e bu olayı haber

³² Bkz. M. Şerafeddin, agm, ay; krş. Fahrüddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir*, Devlet Matbaası, İst., tsz. I/269.

³³ Ali el-Usvârî (veya Esvârî), Mu'tezile'den olup, Dehrieleri reddedenlerdendir. Onun Ebû'l-Huzeyl'e reddiyeleri vardır. İmâmet hakkında tartışmaları olan bu zâtın cemel savaşı konusunda Hişâm el-Fuvatî (ö.218/833'e doğru)'ye muvafakat ettiği bildirilir. Bkz. Hayyât, *Kitâb el-İntisâr ve'r-Reddu alâ İbni'Râvendî*, (Thk.: Nieberg), Beyrut 1987-1988, s.202. Daha geniş bilgi için bkz. age., Beyrut 1957, 19, 21, 23, 24, 75, 109, 110, 120; Eş'arî, *Makâlât*, 646.

³⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 513.

³⁵ Bkz. Ebu'l-Feth Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Dâru'l-Ma'rife-Beyrut 1980?, I/30, 31-32. İlgili Hadis için bkz. Müslim, *Sahih*, (İmân Bâbı, 1 No'lu Hadis:Cibril Hadisi).

veren kimseler, Mâ'bed ve diğerlerinin "salt kaderi inkâr ettikleri"ni bildiriyorlar. Abdullah b. Ömer'in de tâbiyatıyla kendisine aktarılan sözlere göre fetva verdiği anlaşılıyor.

C. BÜYÜK KELÂM EKOLLERİ MU'TEZİLE VE EHL-İ SÜNNETİN KONUYA YAKLAŞIMLARI

1. MU'TEZİLE'NİN BAKIŞ AÇISI

Kader ve kötülük sorununu (teodise) ilk olarak Mu'tezile alimleri aklî-naklî deliller getirerek çözmeye çalışmışlar ve konuyla ilgili ayetleri insan hürriyeti ve sorumluluğu ile ilâhî adalet nazariyelerine uygun olarak yorumlayarak açıklamaya çalışmışlardır.

Mu'tezile açısından dünyadaki kötülükler ve insanlar arasında ortaya çıkan zulümlerin sorumluluğu tamamen insana aittir. ³⁶ Fiziksel kötülükler ise, Allah'tan gelmekte ise de bunlar gerçekte insanın yararına olan ve ahirette telafi edilecek olan imtihanlardır. Çocukların ve hayvanların çektiği bir takım acılar hakkında Mu'tezile, bunların yetişkinleri ikaz etmek için, onların acı çekmelerine Allah'ın razı olduğunu ve onların acılarına Allah'ın kefil olduğunu yani çocukların bu acılarının büyüklerine örnek olsun veya kalplerindeki katılık gitsin diye olduğunu ileri sürdüler. Ayrıca çocuklar gibi masum insanların çektiği acı ve ıstırapların ahirette Cennet hayatı ile telafi edileceğini ileri sürdüler. ³⁷

Dehr/İnsan sûresi 30. Âyet-i kerimede geçen "Allah dilemedikçe (var etmedikçe) siz dileyemezsiniz (var edemezsiniz)" sözünden Mu'tezile açısından Allah'ın

³⁶ What, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E.R. Fığlalı, Ank. 1981, s. 300.

³⁷ Bkz. Watt, 1981, 302; Watt, *Suffering in Sunnite İslâm*, Studia İslâmica, vol. L,1979 , s.6-7; kşz. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yay., 1997, s.154.

kulların fiillerini hetmetmesi (kesin olarak belirlemesi ve zorlaması) kastedilmemiş, aksine burada insana “yetki” ve “imkan verme” kastedilmiştir. İnsanın irâdesinin gereği olan fiillerini yapma hususunda Allah’ın irâdesine galip olması mümkün değildir. Allah Gâlip olandır ve isyankarlara hüküm bakımından süre tanımıştır. Onları imân etmeye zorlamamıştır. Çünkü zorlanan, sevaba hak kazanamaz. Aksine onların mâzeretlerini ortadan kaldırarak kudret ve imkan vermiştir.³⁸

Hayyat'a göre Mu'tezile'nin çoğunluğu “Eğer Rabbin dileseydi, insanları tek bir ümmet (millet) yapardı. (Fakat) onlar ihtilafa düşmeye devam edecekler. Rabbinin merhamet ettikleri (dilediği) hariç (ihtilaf etmezlerdi). (İşte) bunun için yaratıldılar”³⁹ âyetinin insan seçimini temel alan bir anlam örgüsüne sahip olduğu biçiminde (ihtiyâr ve temkini= seçebilirlik ve yapabilirlik) açıkladılar. Böylece onlara göre ayetin anlamı, “hakki kendi iyi seçimleriyle seçeni ödüllendirmek, kendi kötü seçimleriyle seçeni de cezalandırmak üzere yarattı” şeklinde anlaşılmıştır.⁴⁰

Mu'tezile, Allah’ın irâdesi ile insanın irâdesini birbirinden kesin olarak ayırmıştır. Onlar, bir şeyi yaratma, bir varlık oluşturma bağlamında Allah’ın irâdesinin muradı ile birlikte olduğunu, bir şeyi (olmasını) irâde ettiği anda derhal yerine geldiğini kabul eder. Varlık oluşturma konusunda Ebu’l-Huzeyl el-Allâf, Allah’ın

³⁸ Sâhib b. Abbâd (ö.385/995), *el-İbâne an Mezhebi Ehli'l-Adl*, II. Bs., (Mahtut: Thk.: M. Yâsin), Mektebetu'n-Nahda-Bağdat 1963, 20 vd. Sâhib b. Abbâd, Büveyhiler Devleti'nin veziri olup Mu'tezile bilginleri arasında yer alır. Bkz. *en-Nisâbü'rî-el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Beyrut 1979, 13.

³⁹ Hûd 11/118-119.

⁴⁰ Bkz. Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, *Kitâb el-İntisâr ve'r-Reddu alâ İbni'Râvendî*, Beyrut 1957, s.89.

irâdesi ile muradının arasında bir “fâsıla/ara” olmadığını fakat Allah’ın irâdesinin kötülükle ve insanın mutluluk ve yararından başka bir şeyle ilgisinin bulunmadığı kanaatindedir.⁴¹ Yani Allah bu anlayışa göre asla kulları için zulüm ve kötülük irâde etmez. Onun irâdesi insanların yararlarını gözetmeyi hedef edinen emirleri demektir.

Bir kimsenin Allah’ın irâdesinden müstakil bir irâdesinin olduğu ya da bu irâdenin işlevi hususunda Ehl-i Hadis ve Eş’arî düşünürleri muğlak bir anlayışa sahip iken, Mu’tezile ve Mâtüridî düşünürleri daha özgürlükçüdürler. Bunlara göre fiili seçmek (ihtiyâr), Allah’ın eşyayı bilmesinden ayrıdır.

Peki insan, Allah’ın irâde etmediği bir şeyi irâde edip seçebilir mi? Yani, Allah’ın mülkünde O’nun irâde etmediği bir şey ortaya çıkar mı?

Mu’tezile açısından bütün fiiller insandan meydana gelir ve bu fiiller de ancak her insanın kendi ihtiyârı ve meşietiyile (seçip istemesiyle) ortaya çıkar. Dehr sûresi 30. Âyet-i kerimedeki “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” sözü Allah’ın, kulların fiillerini hetmetmesi (kesin olarak belirlemesi ve zorlaması) anlamında değil, aksine Allah’ın insana “yetki” ve “imkan vermesi” demektir.⁴²

Mu’tezile’nin çoğunluğu “Eğer Rabbin dileyseydi, insanları tek bir ümmet (millet) yapardı. (Fakat) onlar ihtilafa düşmeye devam edecekler. Rabbinin merhamet

⁴¹ Eş’arî, *Makâlât*, 418.

⁴² Sâhib b. Abbâd (ö.385/995), *el-İbâne an Mezhebi Ehlil-Adl*, II. Bs., (Mahtut: Thk.: M. Yâsin), Mektebetu’n-Nahda-Bağdat 1963, 20 vd. Sâhib b. Abbâd, Büveyhîler Devleti’nin veziri olup Mu’tezile bilginleri arasında yer alır. Bkz. Ebû Reşis en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi’l-Hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, Beyrut 1979, s.13.

ettikleri (dilediği) hariç (ihtilaf etmezlerdi). (İşte) bunun için yaratıldılar”⁴³ âyetinde geçen 'bunun için' (li zâlike) zamirini “ihtilaf” kelimesine dönük kabul ederek “ihtilaf” ile “rahmet” arasını uzlaştırdılar. Böylece bunun birinci kelimeye (ihtilaf) delâlet ettiğini ve içerisinde “ihtiyâr” ve “temkini” (seçebilirlik ve yapabilirlik) içine alan bir işaret olduğunu açıkladılar. Sonunda anlam, “hakki kendi iyi seçimleriyle seçeni ödüllendirmek, kendi kötü seçimleriyle seçeni de cezalandırmak üzere yarattı” şeklinde anlaşılmiş oldu.⁴⁴

Mu'tezile'nin önemli düşünürlerinden ve kendi mezhebini kurana kadar İmâm Eş'ârî'nin hocası olan el-Cübbâî (ö.303/902)'ye göre, insanın ortaya koyduğu/yaptığı bir fiil iki fâil tarafından meydana getirilemez, bu nedenle insanın fiilleri Allah tarafından yaratılmaz ve Allah'ın kudretinin insanın fiilleriyle ilişkisi (tealluku) yoktur. “Cübbâî'ye göre, Müslümanlar, insanın sorumlu olduğu bütün fiillerini hür irâdesiyle kendisinin yaptığını kabul etmişken, ilk defa Muâviye b. Ebî Süfyân bu tür fiillerin Allah'ın takdiriyle vukû bulduğunu ve dolayısıyla da, kişinin cebir altında olduğunu iddia etmiş, böylece yanlış icrâatlarını mazûr ve haklı göstermeye çalışmış, ondan sonra da bu görüş yayılmaya başlamıştır. Mu'tezile kelâmcıları, ilâhî fiilleri insânî fiillerden ayırmakta ve kulların fiillerini, Allah'ın kudreti dahilinde görmemektedirler. Onlara göre, insandaki kudret, fiilin hem müsbet hem de menfi yönüne taalluk eder ve insan bu yönlerden ya da seçeneklerden birini tercih ederek eylemde bulunur. Oysa Allah'ın bunlardan birini irâde

⁴³ Hüd 11/118-119.

⁴⁴ M. Kâmil Ahmed, *Mefhûmu'l-Adl fî Tefsiri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'n-Nahda el-Arabiyye-Beyrut 1983., 198; Bkz. Hayyât, *Kitâb el-İntisâr*, Beyrut 1957, s.89.

etmesi ise, cebre götürür ve yükümlülüğü ortadan kaldırır.⁴⁵ Dolayısıyla, fiillerimiz irâdemize bağlı olarak gerçekleşmiş olup, aksini öne sürmek onların irâdesiz olarak yapılan fiille aynı şey olduğunu söylemeye götürür.”⁴⁶

Mu'tezile, Kur'an-ı Kerim'deki insanın kendi irâdesi sonucunda ortaya çıkan her şeyin, insandaki bir takım sâiklere (devâi) bağlı olarak meydana geldiğini ileri sürmüştür. Bu sâikler ise şunlardır: Maslahatlar, menfaatlar, zararlar ve zanlarla bilinen şeyler. Bunların kaynağı da Allah'ın fiilleridir. Onlar, Eş'ârilerin, “Allah'ın kudretinin mükelleflerin fiillerini kapsadığı” şeklindeki delillerini reddederler. Şüphesiz Mu'tezile'nin, Allah'ın kudretini, kulların fiillerinden ayrı tutması, O'nun hikmetle nitelenmesini olumsuzlamamak ve çirkin işin O'na nispet edilmesini önlemeye yöneliktir.⁴⁷

Buna göre Mu'tezile alimleri, “eylem planında olan Allah'ın irâdesi” ile insanın irâdesini birbirinden kesin olarak ayırmıştır. Onlar, Allah'ın irâdesinin nesnesi (muradı) ile birlikte olduğunu, yani bir şeyin olmasını irâde ettiği anda o şeyin derhal yerine geldiğini kabul ederler. Nitekim bu konuda Mu'tezile düşüncesinin en büyük alimlerinden Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/850), Allah'ın irâdesi ile murâdının arasında; yani varlığa çıkmasını istediği nesne arasında her hangi bir “fâsıla/ara” olmadığını, Allah'ın bu irâdesinin kötülükle

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. G.C. Anawati, el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Amme li't-Te'lif ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1382 / 1962, c. VI / II (el-İrâde), s. 289.

⁴⁶ Fethi Kerim Kazanç, “*Kelâmî Düşünce de Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış*, *Kelam Araştırmaları*, 6 : 1 (2008), ss.77-106, s.100; kşz. Abdülcebbâr, el-Muğnî, c. XIII (el-Lutf), ss. 106-108, 146-147.

⁴⁷ Bkz. M. Kâmil Ahmet, *Mefhûmu'l-Adl...*, 208-209.

(şer) ve insanın mutluluk ve yararından başka bir şeyle ilgisinin bulunmadığı kanaatindedir.⁴⁸

2. EŞ'ÂRÎ VE MÂTÜRİDÎ EKOLLERİNİN BAKIŞI

Genel olarak Eş'ârî ve Mâtürîdî Kelâm düşünürleri her şeyin Allah'ın irâde ve kudreti dahilinde meydana geldiğini, fakat Allah'a asla zulüm isnad edilemeyeceğini, fakat insan eliyle ortaya çıkan zulüm türü işlerin yine de O'nun irâde ve kudretiyle "yaratılmış" olduğunu kabul ederler. Çünkü Kur'an, *her şeyin* yaratıcısının Allah olduğunu bildirmektedir.⁴⁹ Burada Eş'ârî ve Mâtürîdîleri ilgilendiren asıl sorun ayette ifade edilen yaratıcılığın sadece Allah'a verilmesi, insana asla yaratma niteliği verilemeyeceği hususudur. Eş'ârî ve Mâtürîdî düşünürlere göre, bütün beşer fiilleri de dahil olmak üzere kainatta ortaya çıkan her olgu ve olayın bu "her şey" kavramının kapsamına girmek durumundadır. Bu konuyu izah etme hususunda sünnî ekollerden Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasında bir takım görüş farklılıkları olsa da, hayır olsun şer olsun, bunları ancak Allah'ın irâde ettiği ve yarattığı konusunda görüş birliği vardır.

Sünniliğin bir kolu olarak kabul edilen Eş'arîlik, ortaya çıkan her olayın mutlak yaratıcısının Allah olduğunu, dolayısıyla insan eliyle ortaya çıkan zulüm türü fiillerin arka planında da Allah'ın olduğunu, fakat Allah'ın bu zulüm fiilini yaratmasından dolayı zâlim olarak nitelendiril(e)meyeceğini kabul ederler. Eş'arîler'e göre "Allah'ın irâdesi bir, kadim ve ezelidir", kendine has fiillere ve kendi tarafından yaratılması cihetiyle kulların

⁴⁸ Bkz. Eş'ârî, *Makâlât*, (Tashih: Helmut Ritter), (II. Bs.), Dâru'n-Neşr, Wiesbaden 1400/1980, s. 418.

⁴⁹ Bkz. En'am 6/102 vb.ayetler grubu.

fiillerine taalluk eder. Bundan hareketle onlar, hayır ve şer, faydalı ve zararlı olan her şeyin Allah'ın irâdesiyle olduğunu belirtirler: "Kaleme emretmiş o da Levh-i Mahfûz'a yazmıştır. İşte bu O'nun hükmü, kazası, bozulmayacak ve değişmeyecek olan kaderidir".⁵⁰

Eş'âriler, kötülük ve zulümleri tamamen Allah'ın sonsuz irâde ve meşîeti ile açıklar. Onlara göre her şeyin sahibi ve yaradanı Allah olduğu için, kötülük ve zulümlerin de yaratıcısı Allahtır ve bundan dolayı sorgulanamaz. Yani ona göre iyiliğin de kötülüğün de yaratanı Allah'tır. Eş'âriler Allah'ın hikmetinin tam olarak bilinemeyeceği ve beşeri ahlak anlayışı ve ölçüleri ile sorgulamaya ve yargılamaya tabi tutulamayacağını kabul eder.⁵¹

Eş'ârilerin bu konuda en çok fikir yürüten alimlerinden Gazâli ise bu alemin mümkün olan alemlerin arasında en iyisi, en güzeli ve en mükemmeli olduğunu kabul eder. Bunun arapça karşılığı 'leyse fil imkan ebde' min mâ kân'dır. Gazâlîye göre bu anlayış Allah'ın ilim irâde ve kudret sıfatlarının sonucudur. Gazâlî'nin ünlü eseri "İhyâu Ulumiddin" in 4. Cildinin "Tevekkül" bahsinde Allah'ın yarattığı ve idare ettiği bu dünyadan daha güzelinin ve daha mükemmelinin mümkün olmadığını söyler. Gazâli, Allah'ın göklerde ve yerde yarattığı hiçbir şeyde bir kusur bulunamayacağını, Allah'ın insanlara taksim ettiği rızk ecel, huzur, kudret, acizlik, iman, küfür ve masiyet gibi her şeyin ilâhî adalete uygun olduğunu ve bunlarda hiçbir zulüm bulunmadığını ve böyle bir taksimattan daha güzel ve daha mükemmelinin olamayacağını ileri sürülmektedir.

⁵⁰ Bkz. Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, çev. Mustafa Öz, *İslâm Mezhepleri*, 100.

⁵¹ Wat 1979, s.8

Çünkü eğer bundan daha güzeli ve daha mükemmeli olup ta Allah bunu yapmasa o zaman Allah, aciz olurdu. Ona göre dünyadaki bir takım eksiklikler ahirette kemaldır. Bir şahıstaki bir eksiklik diğerine oranla nimettir. Gece olmasa gündüz, hastalık olmasa sağlık, Cehennem olmazsa Cennet'in bir kıymeti olmazdı. Yine ona göre hayvanların kesilmesi ve insanlara verilmesi bir zulüm değil. Kamili nâkıs üzerine takdim olup bir adalettir. Cehennem halkına azap yapılması Cennet halkına nimetlerinin büyütmesi yani küfür ehlini iman ehline feda etmesi adaleti gereğidir. Çünkü noksan olmadan kemalin kıymeti bilinmez. Hayvanlar yaratılmasaydı insanın şerefi belli olmazdı. Ona göre kamil için nakıs feda edilir. Mesela hayatı kurtarmak için kangren olan eli kesmek bunun gibidir. Netice olarak Gazâli açısından hayır ve şer Allah tarafından hükmedilmiştir. Ezelde takdir edilen herşey ortaya çıkacaktır. Küçük büyük ne taktir edilmişse o olacaktır. İnsana isabet eden edecek etmeyecek olanda etmeyecektir.⁵² Dikkat edilirse Gazâli'nin bu görüşü, Mu'tezile'nin yukarıdaki görüşünün bir izahatından başka bir şey değildir. Yalnız Mu'tezile insanlar arasında onların irâdesi ile ortaya çıkan her şeyi insana nispet ederken, Eş'âriler ve bunların en ünlü ismi Gazâli, bu olayların hepsini Allah'ın irâdesine bağlamaktadır.

Eş'ârilerin, ortaya çıkan zulüm ve kötülükler de dahil olmak üzere kâinatta olup biten her şeyi Allah'a bağlamaya yönelik olarak geliştirdikleri bu anlayış, insanın kesbinin Allah'ın yaratışına bir neden olup, hem insanın hem de ona ait olan irâde ve kudretinin yaratıcısı

⁵² Bkz. Ebû Hâmid el-Ğazzâli, *İhyâu Ulûmiddin*, çev. A. Serdaroğlu, Bedir Yay. İst.1975, cilt 4 s. 474-475.

olduğunu ve insanın ortaya koyduğu her işe ancak *bir mahal* teşkil ettiğini savunmuş olmaktadır. Onlara göre salt yaratılan kudretle insan fiil yapamaz. Çünkü bu kudretin onun fiili üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Bu nedenle, insanın fiili de, kendi gücü ile değil de, doğrudan doğruya Allah'ın yaratmasıyla ortaya çıkmaktadır.⁵³

Eş'arîlerin bu "kesb" anlayışı Mâtürîdî ve Mu'tezilî bir çok düşünür tarafından eleştirilmiştir. Bunlara göre Eş'arîlerin kişiyi kendi fiilinin fâili olarak görmemesi ve kesbin de yaratıcısının Allah olduğunu ileri sürerek, insan irâdesini çok daraltan anlayışı İslâm'ın insan mükellefiyetini hedef alan anlayışına gölge düşürmektedir. Bütün mesele Eş'arîlerin her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ederek konuya yaklaşmasıdır. Fakat fiilin bu "şey" kapsamına girip girmediği, daha açığı fiilin bir şey olup-olmadığı İslâm düşünce tarihinde tartışma konusudur.⁵⁴

Sünnî Kelamının ve aynı zamanda erken dönem İslâm Kelamı ve Fıkıh düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (ö.150/767) "el-Fıkhu'l-Ebsat" adlı eserinin "Meşiet (Dileme)" babında, bir kimsenin zina etmesi, içki içmesi ve namuslu kadına

⁵³ Bu konuda bkz. Fethi Kerim Kazanç, *Kelâmî Düşünce Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış*, Kelam Araştırmaları: 6:1 (2008), ss.77-106 (100); ayrıca bkz. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâ'irîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1974, s. 208.

⁵⁴ Bkz. Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn*, thk. ve yay. haz. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, c II, ss. 175, 268-269; a. mlf., *et-Temhîd fî Usûlü'd-Dîn*, thk. Abdülhayy Kâbil, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1407/1986, ss. 60-61; 1986, ss. 60-61; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtazâ, *Îsâru'l-Hakk ale'l-Halk*, Matba'atü'l-Âdâb ve'l-Mü'eyyed, Kahire 1318 / 1900, ss. 307-313; Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 380.

iftira atmasının (kazf) Allah'ın dilemesi ile ortaya çıkıp çıkmadığına dair soruya *olumlu* cevap vererek böyle bir soru soran kimseye “evet denilir” der. Yine *bir kimsenin birini öldürmesi veya serbest bırakmasının da Allah'ın irâdesi içerisinde meydana geldiğini*, fakat insanların birincisini kınayıp, ikinci durumda ise o kimseyi övdüklerini bildirir. O, böylesi durumların da Allah'ın irâdesine uygun bir şekilde meydana geldiği görüşündedir. Ancak günah eylemini (ma'siyet) irâde eden kimsenin bu işinde Allah'ın rızasının bulunmadığını ve o kimsenin bu işinde adalet/doğruluk bulunmadığını; peki o halde böyle suç işleyen kimselere niçin ceza veriliyor biçimindeki sorunun da temelde bozuk bir soru olduğunu ileri sürer. İşte böylece ona göre bir kimse her işini Yüce Allah'ın dilemesi ile yapmaktadır.⁵⁵

Sünnî Kelâmın Hanefî kolunun sistemleştiricisi olan İmâm Muhammed Mâtürîdî (ö.333/944), kendi çağdaşı olan Mu'tezile Kelâmı'nın önemli isimlerinden Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö.319/931) ile bu konuda polemige girenlerden biridir. O “Allah'ın dilediği şey oldu, dilemediği olmadı”⁵⁶ sözünü yorumlarken, sözelimi Allah'ın “sövmeyi” dilemesinde “Allah methedilmez” diyerek, bu tür şeylerin medih olmadığını ve bu bağlamda O'nun dilemesi kapsamında olamayacağını bildirir ve Allah'ın imânda, küfürde, yalan ve doğruluktaki

⁵⁵ Bkz. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, M.Ü. İlahiyat Fak.Vakfı Yay. İstanbul 1992, s.61.

⁵⁶Bu ifade aynı zamanda 'Her şeyi yaratan O'dur' (En'âm 6/120) âyetine de dayanır. Bkz. Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhid*, (Thk.: Fethullah Huleyf), Dımeşk (Şam), tsz., s. 294. Burada aslında "Allah'ın var olmasını istediği, şey/var oldu, var olmasını istemediği, şey/var olmadı" şeklinde bir anlam "şâe ve masdarı olan "şey" kavramının anlam alanına daha uygun düşecektir.

irâdesinin “bir” olduğunu ileri sürer.⁵⁷ Oysa Mu'tezile düşüncesinde ise bu söz, kainatı ve içindeki *varlıkların yaratma* bağlamında Allah'tan başka bir yaratıcının olmadığını/olamayacağını, yani her şeyin varlık planında ancak O'nun “izni” ve “emri” ile gerçekleştiğini/gerçekleşebileceğini göstermekte olup, insanın özgür istemi ile ortaya koyduğu şeyleri (insanın hür eylemlerini) içermez. “Allah'ın dilediği oldu” sözünden kastedilen; O'nun (var etmeyi) istediği şeylerin mutlaka yerine geldiği, “dilemediği olmadı” sözünden maksat ise; O'nun gücü dahilindeki makdurlarından istemediği şeylerin de gerçekleşmediği hususudur.⁵⁸ Bu tür irâde “kesinlik” (*hetm*) anlamındaki irâde olup, insanın imkanına bırakılan ve “emir” anlamındaki irâde değildir.⁵⁹

Aslında Mâtüridî “tekvîni emir” ile “kendi kapsamından dışarı çıkmayan”, yani kendisi ile fiilin yapılması irâde edilen emri birbirinden ayırır. Birincisinin olmaması imkânsızdır. Yani Yüce Allah'ın yaratmayı dileyip de karar verdiği bir şeyin ortaya çıkmaması imkânsızdır. “O bir şey yaratmayı dilediği zaman O'nun sözü o şeye “ol” (kûn) demekten ibarettir ve (o şey) hemen oluverir”⁶⁰ âyetini buna delil getirir. İkincisinde ise irâde ile murâdın aynı olduğunu ileri sürenler olduğunu bildirmiştir.⁶¹ Mâtüridî “Kaderiyye ile aralarında bu hususta iki noktada tartışma (kelâm) olduğunu” bildirerek; “Yüce Allah'ın ebedî olarak, olacak olan şeyleri

⁵⁷ Bkz. Mâtüridî, *Kitâbu't-Tevhid*, (Thk. F. Huleyf), 294.

⁵⁸ Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhidi vel'Adl*, II (ikinci kısım), Kahire 1960-1965, s.283-285; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1965, 1988, s. 469-471.

⁵⁹ Muhammed Umara, *El-Mu'tezile ve'l-Müşkiletü'l-Hürriyeti'l-İnsâniyye*, Beyrut 1988, s.92.

⁶⁰ Yasin, 36/82.

⁶¹ Mâtüridî, age., 289 vd.

bildiğini” ve “ilmini bildiği gibi yerine getirmeyi irâde ettiğini” ileri sürerek, Kaderiyye taraftarlarına bu konuda onları zor duruma düşürebilecek sorular yöneltir. Kaderiyye'nin, Allah'ın olacak şeyleri ebedî olarak bilmediğini iddia etmeleri durumunda 'kâfir' olacaklarını, Allah'ın ilmini dilediği gibi yerine getirdiğini kabul etmezlerse, Allah'a bilmezlik (cehl) isnad etmiş sayılacaklarını ileri sürerek eleştirilerini sürdürür.⁶²

Mu'tezile'nin *Allah'ın çirkin işleri irâde etmediğine dair* ileri sürdüğü ayetlerden “Allah, fesadı sevmez”⁶³ ayetindeki “muhabbet” lafzının irâde ile aynı olduğunu ileri sürmesine karşılık Eşârilik, sevgi ile irâdeyi birbirinden ayırırlar. Bâkılânî, bu iki kavram arasında kesin farklılıklar olduğunu günlük dilden örnekler vererek izah eder. Mesela bir kimsenin zâlim sultanın zulmünden kurtulmak için ona rüşvet ve hediye vermeyi irâde edebileceğini, oysa bu kimsenin bu işi sevemeyeceğini, yine zeki bir babanın çok sevdiği çocuğunu terbiye etmek için dövme istediğinde, bu işi severek yapamayacağını, yine bir kimsenin ölen bir dostunun cenazesinin kefen ve defin işleri ile uğraşmayı irâde edebileceğini, oysa bu işleri severek yaptığını söyleyemeyeceğini...vb. belirterek, her irâdenin muhabbet olamayacağını ispat etmeye çalışır.⁶⁴ Bu örneklerde Bâkılânî, kıyâsu'l-ğâib ale's-şâhid ilkesini uygulayarak insan davranışlarından hareketle ilâhî irâdeyi temellendirmeye çalışmaktadır. Eş'arîlik zihniyetinin İslâm toplumlarında meydana getirdiği olumsuzluklar

⁶² Bkz. Mâtürîdî, age.,290.

⁶³ Bakara 2/205.

⁶⁴ Bkz. Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu İ'tikâduhu ve lâ yecûzu'l-cehlu bihi*, (Thk.: es-Seyyid İzzet Attâr el-Hüseynî, ta'lik ve takdim: M. Zâhid el-Kevserî), Mısır tsz., 143.

hakkında Fethi Kerim Kazanç şu yaklaşımda bulunmaktadır:

*"Eş'arilerin teolojik çözüm önerilerinin, her ne kadar onlar mutedil (cebriyye-i mutavassita/cebr-i mutavassıt) anlayışının temsilcileri olarak kabul edilseler de, fülün meydana gelişinde insana bir rol vermemeleri, insanın iradî yönelimini etkili görmemeleri, tarihsel realiteler ışığında da meseleye baktığımızda, İslâm toplumlarında zulümlerin, işkencelerin, kötülüklerin ve erdemsizliklerin azaltılması noktasında pek fazla bir işe yaramadığını ve dolayısıyla da tedbirsizlik, kadercilik, alın yazısı, teslimiyet, yazgıcı tevekkül, lâkaytlık ve neme lâzımcılığın yaygınlaştığını ve kötülüklerin, şiddetin ve insanlık suçlarının engellenmesi ve ortadan kaldırılması yönünde pek etkili adımlar atılmasına yol açabilecek ve katkı sağlayabilecek bir yapıda olmadığını söylemek mümkündür. Aslında Ortadoğu coğrafyası ve Müslüman ülkelerdeki toplumsal, ahlâksal, siyasal ve ekonomik yapılanmalar ve uygulamalar, bu durumu somut olarak açıkça gözler önüne sermektedir."*⁶⁵

Gerçekten eğer ilk asırlardaki İslâm'ın dinamik anlayışı Müslüman düşüncesinde iyice yerleşseydi ve İslâm toplumlarında insan sorumluluğunu merkeze alan bir anlayış yaygınlaşmış olsaydı, Müslümanlık da Müslümanlar da belki de bu günkü durumda olmayabilirdi. Bugün Müslümanlara en başta gerekli olan husus; kendi sorumluluğunun neler olduğunu bilmeden ve yeterince çalışmadan her işini Yüce Allah'a havâle/sipariş eden bir zihniyetten kurtularak; insanı ve sorumluluk anlayışını öne alan, İslâm'ın adalete verdiği

⁶⁵ F. Kerim Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış, s. 100.

önemi kavramış ve bu uğurda yaşamayı ve mücadele etmeyi en önemli vecibelerden biri olarak kabul eden bir zihniyet yapılanmasına gitmek olmalıdır. Müslümanlar, “Allah’ın her şeyin yaratıcısı” olduğu ilâhî buyruğunu, tembelliğine ve başına gelen her türlü musibeti Allah’tan bilme ve razı olma anlayışına dönüştüren bu yanlış tevekkülcü anlayışlarını, Kur’an’ın ve Sünnet’in temel mikyasları ve maksatları doğrultusunda tashih etmelidirler. Çünkü Yüce Allah’ın biz Müslümanlardan istediği hususların başında, yeryüzünde tevhid ve adaleti tesis ederek, insanların huzurunu sağlamaya çalışmak gelmektedir. Bu nedenle biz Müslümanların irâde-i ilâhî ile rızâ-ı ilâhîyi birbirine karıştırmamız büyük önem arz etmektedir.

SONUCA DOĞRU

Bu konuda son sözü söyleyebilmek gerçekten zordur. Zira bu sorun insan akıl ve zekasını allak bullak eden kader meselesiyle doğrudan ilişkilidir. Ama şunu itiraf edelim ki Müslümanların İslâm’ın doğuş ve yayılış dönemlerindeki sahih akla ve kesin imana dayalı gelişmecî ruh ya da zihniyeti, uzun asırlardan beri yerini cebre yakın bir kaderciliğe ve kuru teslimiyetçiliğe bırakmıştır. Şüphesiz Müslümanların bu duruma düşmesinde, tarihlerindeki belli dönemlerin siyasal ve sosyal uzantıları vardır. Tarihi arka planla da bağlantısı bulunan bu günkü Müslüman zihniyetinin şekillenmesinde, dünden bu güne süregelen bir takım yerleşik ve geleneksel düşüncelerin etkileri söz konusu olmuştur.

İslâm düşüncesinde Allah-insan ilişkisi bağlamında ortaya atılan ilâhî irâde, ilâhî meşiet ve ilâhî takdir gibi kader konusu ile alakalı bir takım görüşler, Müslümanlar arasında tartışılmaz bir itikad konusu

olarak ağırlık kazanmasıyla birlikte, insan faktörünün Allah karşısındaki "sorumlu-mükellef kulluk" ('ubûdiyyet) yapısı, "kölelik" ('abdiyyet) biçimine büründürülmüştür. Müslümanların çoğunluğunun zihniyetinin bu duruma gelmesinde, Emevîler döneminden itibaren yönetime gelişleri ve yönetim biçimlerini meşrulaştırmaya; böylece iktidarlarını ve her türlü haksız uygulamalarını ilâhî irâdeye izafe ederek sürdürülebilir kılmaya çalışan bir takım yönetici zümrelerin uygulamaları ve bu zümreyle çıkar ilişkisi olan bir takım *ulemânın* paylarının olduğu bir tarihsel bir gerçektir. Oysa Kur'an açısından Allah'a kulluk, yeryüzünde sadece insana bahşedilen muazzam donanım sayesinde -ahlak temelli olmak kaydıyla- varlıklar üzerinde sorumlu bir biçimde tasarruf edebilme becerisi demek olduğu halde, Müslümanlar kendi irâdelerinin Allah'ın irâdesi önünde hiçbir işlevi olmadığı/olamayacağı biçimindeki çarpık bir kaderci anlayışa sürüklenmişler, böylece baş edemediği veya işine gelmeyen bir takım olayları Allah'a izâfe eden bir anlayışa yönelmişlerdir.

İnsan, özellikle Müslüman, Allah'ın kendisine bağışladığı bu donanımını, kendini geliştirme, yer yüzünü işleyerek orada mutlu bir hayat geçirme ve yeryüzünü daha yaşanabilir kılmak için imar ve iskan edebilme, böylece bütün insanlığın huzuru ve barışı için çaba göstermeye hasretmesi gerekirken, fatalist bir anlayışla atalete, zulme ve haksızlığa seyirci kalarak bu sorumluluğunu ve kulluk görevini kötüye kullanmaktadır.

Batıdaki sanayi devrimlerinden bu yana, dünyanın yeraltı ve yerüstü doğal kaynaklarını tamamen ele geçirmek amacıyla sürekli olarak yeni sömürgeler oluşturmaya hedef edinen büyük güçler, yer altı ve yer

üstü zenginliklerine göz diktikleri birçok ülkeyi gizli ya da açık bir biçimde işgal etmeye ve bu arada bir çok zulmün ortaya çıkmasına neden oluyorlar. Bir kısım Batılılar bu gün ulaştıkları teknolojik üstünlüklerini, bu hedeflerini gerçekleştirmek için kullanmak hususunda çeşitli entrikalarla her yolu denemekte ve bu konuda büyük ölçüde başarıya da ulaşmaktadırlar. "Üçüncü dünya ülkeleri" adını verdikleri; bilgi ve teknolojiden uzak kalmış ya da bırakılmış birçok bölge, günümüzde bu küresel güçlerin sömürü ağları arasında çırpınmaktadır. Bu arada Doğunun özellikle halkı Müslüman ülkeleri, başta etnik, dinsel ve mezhepsel görüş ayrılıkları nedeniyle, bu küresel ve sömürgeci güçlerin oyuncağı ve avlanma bölgesi olmaya devam etmektedirler.

Adalet, iyilikte yarışmaya, birlik ve dayanışmaya çağıran, zulüm karşısında birleşmeyi emreden bir dinin mensupları, uzun zamandır kendi aralarındaki birleştirici öğeleri görmezden gelerek, ya da ihtilafları körükleyerek fırkalaşma ve fırkalar arası rekabet yarışına girmişlerdir. Onlar kendilerini hayata bağlayan ve birlik ve dayanışma içerisinde olmalarını emreden Kutsal İlâhî Çağrını iyi anlayamamakta ya da sanki tersinden okumaktadırlar. Müslümanların hak etmedikleri bu duruma düşmelerinde acaba kendi geleneklerinden tevârüs ettikleri kader anlayışlarının rolü yok mudur?

KAYNAKÇA

Ahmed, M. Kâmil, Mefhûmu'l-Adl fi Tefsiri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-Kerim, Dâru'n-Nahda el-Arabiyye-Beyrut 1983.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiseleri*, Birleşik Yay., İst.1992.

Bağdâdî, Abdulkâhir el-, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, (Nşr. M.

- Zâhid el-Kevserî), Kahire 1947.
- Bağdâdi, Abdulkahir el-, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Kahire 1948.
- Bâkılânî, Ebû Bekir el-, *el-İnsâf fi mâ yecibu İ'tikâduhu ve lâ yecûzu'l-cehlu bihi*, (Thk.: Es-Seyyid İzzet Attâr el-Hüseynî, ta'lik ve takdim: Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mısır tsz.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *El-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, 3. bs., Beyrut 1996.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali.b.İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâ-fu'l-Musallîn*, (Tashih: Helmut Ritter), (II. Bs.), Dâru'n-Neşr, Wiesbaden 1400/1980.
- Ezrakî (Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî) (ö. 250/864?) *Târih-i Ahbâr-ı Mekke (Ahbâru Mekke)*, Leipzig, tsz.,
- Gazâli, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmiddin*, çev. A. Serdaroğlu, Bedir Yay. İst.1975.
- Hayyât, Ebu'l-Huseyn el-, *Kitâb el-İntisâr ve'r-Reddu alâ İbni'Râvendî*, Beyrut 1957.
- İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrût, tsz.
- İbnu'l-Murteza, *el-Münye ve'l-Emel*, (tsh. Arnold) Haydarabad 1316 h.
- İbnu'l-Murtezâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, (Thk.: Susanna Diweld Wilzer), Beyrut 1966.
- Josef van Ess, *Anfaenger Muslimischer Teologie (Müslüman Kelâmu'nun Başlangıcı)*, Beyrut 1977.
- Kâdı Abdulcebbâr b.Ahmed, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhidi vel'Adl*, II (İkinci kısım), Kahire 1960-1965.
- Kâdı Abdülcebbâr b.Ahmed, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. G.C. Anawati, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li't-Te'lif ve't-Terceme ve't-Tibâ'a

- ve'n-Neşr, Kahire 1382 / 1962, c. VI /II (el-İrâde).
- Kâdî Abdülcebbâr b.Ahmed, *el-Muğnî Fi Ebvâbi't-tevhîdi ve'l-Adl*, c. XIII (el-Lutf).
- Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Kahire 1965, 1988.
- Kazanç, Fethi Kerim, `Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 6 : 1 (2008), ss.77-106 (100).
- Makrızî, Takıyuddin b. Ahmed el-, (ö.845/1441), *Kitâbu'l-Hitât*, Mısır, 1326 h., IV/181.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr el-, *Kitâb et-Tevhid*, (Thk.: Fethullah Huleyf), Dimeşk (Şam), tsz.
- Murtazâ, Ebû Abdillâh Muhammed b. el- *Îsâru'l-Hakk ale'l-Halk*, Matba'atü'l-Âdâb ve'l-Mü'eyyed, Kahire 1318 / 1900, ss. 307-313.
- Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâ'irîn*, thk. Hüseyin Atay, A.Ü. Basımevi, Ankara 1974.
- Müslim, *Sahîh*, (İmân Bâbı, 1 No'lu Hadîs:Cibril Hadîsi);
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, thk. Abdülhayy Kâbil, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1407/1986.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn*, thk. ve yay. haz. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, c II.
- Neşşâr, Ali Sâmi en-, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd en-, -el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn, Beyrut 1979.
- Öz, Mustafa, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*", M.Ü.İlahiyat Fak.Vakfı Yay. İstanbul 1992.

- Öz, Mustafa, *İslâm Mezhepleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Râzî, Fahrüddin er-, *Tefsir-i Kebir*, Devlet Matbaası, İstanbul tsz.
- Sâhib b. Abbâd, *el-İbâne an Mezhebi Ehli'l-Adl*, II. Bs., (Mahtut: Thk.: M. Yâsin), Mektebetu'n-Nahda-Bağdat 1963.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Basılmamış Doktora Tezi, Ank. Ün. Sosyal Bil. Ens. Ankara 2000.
- Subhî, A. Mahmud, *Fî İlmi'l-Kelâm*, 5. Bs., Beyrut 1985.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Abdulkerim, Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, çev. Mustafa Öz, *İslâm Mezhepleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- el-Milel ve'n-Nihâl*, Dâru'l-Ma'rife-Beyrut 1980.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. İbn Cerîr, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Kahire 1939.
- Umara, Muhammed, *El-Mu'tezile ve'l-Müşkiletü'l-Hürriyeti'l-İnsâniyye*, Beyrut 1988.
- Watt, Montgomery W. , *Hür İrâde ve Kader*, (Çev.: Arif AYTEKİN), İst. 1996.
- Watt, Montgomery W. , *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (The Formative Period of İslâmic Thought, Edinburg 1973), (Çev.: Ethem Rûhi Fığlalı), Ankara 1987.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin, *Kaderiyye Yahut Mu'tezile*, Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi Dergisi, 24 Mart 1924, Langa-İstanbul 1930.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâtürîdî ve Nesefti'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 9 Akid Yayıncılık, Ankara 1988.

ARAP BELÂGATİNDE FASL VE VASL OLGUSU

Doç.Dr. Mehmet Akif ÖZDOĞAN*

ÖZET:

Fasl ve vasl, belâgatın meânî bölümünün temel kavramlarından biri haline gelinceye kadar İslâm öncesi şiir ve hitâbet metinlerinde, Kurân'da ve Hz. Peygamber'in sözlerinde, belâgat kaynaklarında uygulamalı olarak ele alınmış, yer yer fasl ve vasl kavramının özelliklerinden bahsedilmiştir. Fasl ve vasl'ın, kavram haline gelmesiyle birlikte tanımı, kısımları, özellikleri geniş olarak ele alınmıştır. Fasl kavramı, cümlelerin cümleye atfının terk edilmesi; vasl ise, bir cümlelerin diğer bir cümleye vâv (و) edatı ile atfedilmesi anlamına gelmektedir.

Anahtar kelimeler:

Fasl, vasl, meânî, belâgat.

Abstract:

THE PRESENCE "FASL" AND "VASL" IN ARABIC RETHORIC

"Fasl" and "Vasl" (Separating and Connecting) were dealt with in Qur'an and Prophet's Words, in basic sources of Arabic Literature such as Pre-Islamic Poetry and Speech Texts and they were occasionally mentioned in these sources until they became one of the basic terms of Rethoric's Meânî (Meanings) parts. Having become a term, "Fasl" and "Vasl" were widely handled in terms of their meanings, parts and features. The term "Fasl" means separation of two sentences and the term "Vasl" means connecting a sentence to another one with the letter wâw (و).

Keyword:

Separating, connecting, meanings, rethoric.

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağati Anabilim Dalı Öğr. Üyesi.

GİRİŞ

İslâm öncesi dönemi Arap dili ve belâgatının en güzel uygulamalı örneklerini Kurân-ı Kerim’de şahane bir nazm halinde görmemiz şaşırtıcı olmamalıdır. Zira Kur’ân-ı Kerim’in dil ve belâgat yapısı, bu alanda çok ileri düzeyde olan Arap yarımadasındaki ilk muhatapların dil seviyesine göre dizayn edilmiş, içerisinde onların aşına oldukları kelimeler kullanılmış, gerektiğinde bu kelimelere yeni anlamlar yüklenmiştir. Ayrıca Arapların kullandıkları gramer yapısı ve belâgat incelikleri Kurân’da en güzel şekilde icra edilmiştir. Allah, peygamberlerine değişik mucizeler verirken; Hz. Muhammed’e (as) dil ve belâgat şaheseri olan Kurân-ı Kerim’le destek vermiştir¹. Kurân-ı Kerim, İslam öncesi Arapların belâgat düzeylerini ortaya koyan önemli arşiv mesabesindedir. Kur’ân-ı Kerim’de uygulamalı olarak görülen her belâgat olgusu, Arapların onu bildiğine işaret eder. Zira onların anlamadığı bir belâgat inceliği, Kurân-ı Kerim’in amacına uygun olmaz².

Hz. Peygamber’in, peygamberlik görevini yerine getirirken; insanları ikna etme, güzel sözler söyleme, yerinde ve zamanında konuşma gibi gerekçelerle dili çok iyi kullanması gerekmektedir. Bu nedenle, Hz. Peygamber dile çok önem vermiş ve sözlerinde, kullandığı kelimelere, cümlelere ve üslûbuna özen göstermiştir. es-Suyûtî (ö.911/1505), Hz. Âdem’den itibaren peygamberlere üstün bir dil kabiliyeti verildiğini; Hz. Muhammed’in ise muhatap olduğu toplumun

¹ M. Akif Özdoğan, *Arap Belâgatinde Lafız ve Anlam*, Ukde yay., 2009, Kahramanmaraş, s.17-18

² Bkz. M.Akif Özdoğan, *Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber’in Edebî Konumuna Bir Bakış*, Din Bilimleri Akademik Araştırma (Hakemli) Dergisi, www.dinbilimleri.com, Yıl:5, Sayı:4, Ekim/Kasım/Aralık 2005, s.224-242.

özelliğinden dolayı mükemmel bir dil birikimi ile donatıldığını ifade eder³. Hz. Peygamber, yetiştiği toplumun edebî düzeyini ve kendisine tesirini şu sözlerle açıklamaktadır: “*Ben Arapların en fasihiyim, zira Kureyş kabilesine mensubum ve Sa’d b. Bekr oğulları içerisinde büyüdüm*”⁴. O dönemde Kureyş kabilesi, Arapların dil yönünden en fasihi idi⁵.

Bütün belâgat sanatlarında olduğu gibi fasl ve vasl konusunda da İslâm öncesinde, Kurân-ı Kerim’de ve Hz. Muhammed’in (as) sözlerinde uygulamalı örnekleri bol miktarda görmekteyiz. Özellikle Kurân’da fasl-vasl belâgatının en hassas yönleri rahatlıkla görülür. Konunun tarifi ve teorisinin ortaya konulmaya başlandığı hicri III. asırda belâgatçıların referanslarını oluşturması açısından Kur’an-ı Kerim’in çok önemli konumda olduğu görülür.

FASL VE VASL’IN ÖNEMİ

Fasl-vasl, belâgat ilminin meânî bölümünde “muktezâ-yı hale uygun”⁶ olan şu sekiz ana konudan birisidir: Bunlar; haberî isnâd durumları, müsnedün ileyhin durumları, müsnedin durumları, fiille ilgili olan öğelerin durumları, kasr üslûbu, inşâ (dilek, istek ve temenni) üslûbu, fasl (atıf edatı ile bağlamama) ve vasl (cümleyi atıf harfiyle bağlama) durumları, icâz (az lafızla çok anlam ifade etme), itnâb (bir anlamı çok lafızla ifade

³ es-Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Muzhir*, I, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, s. 1.

⁴ el-Husrî el-Kayravânî, *Zehru’l-Âdâb ve Semeru’l-Elbâb*, nşr. Muhammed Bicâvî, Dâru’l-İhyâ, Kâhire, ts, s. 23; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, s. 7.

⁵ İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî*, nşr. ‘Umer Fârûk ed-Debbâğ, Mektebetu’l-Me‘ârif, Beyrut 1993, s. 55.

⁶ Muktezâ-yı hal kavramı, muhâtabın durumunu ve söylenen sözün bağlamını ifade eder. Bkz. es-Sekkâkî, Ebû Yâ’kûb Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, el-Mektebetu’l-İlmiyyetu’l-Cedîde, Beyrut, ts, s.77.

etme) ve müsâvât (anlama göre lafız söyleme) 7.

Fasl ve vasl, lafız ve üslup güzelliğini ortaya koyan bir tarz olduğu gibi anlamı da belirleyen önemli ama aynı zamanda karmaşık, zor ve maharet isteyen bir konudur. Aşağıda tarihi süreç içerisinde fasl-vaslın önemi ile ilgili bazı alim ve ilme önem veren yöneticilerin ve katiplerin görüşlerine kısaca yer vereceğiz.

Abbasî halifesi Ebu'l-Abbâs es-Seffâh (ö.754/1068), fasl ve vasl konularına vakıf olmanın belagatın zineti olduğunu belirtir⁸.

el-Hasen b. Sehl (ö.218/681), Harran'lı kâtibine, kâtibin özelliklerini sorduğunda kâtibin verdiği aşağıdaki cevap, fasl ve vaslın, katiplerin Abbasiler döneminde konuya verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir: *Katip, tabii olmalı, Kur'ân ve sünnetteki helal ve haramları bilmeli, strateji bilmeli, tarih bilgisine vakıf olmalı, katibin çok tecrübesi bulunmalıdır (hunke). Bunun yanı sıra lafızda mâhir, üslupta çok iyi olmalı, sözü nerede bitireceğini ve nerede devam ettireceğini bilmeli ve faslı vasıldan ayırt edebilmelidir. Bu özellikleri yerine getiren katip, iyi bir katiptir⁹.*

Farslıların belâgatı “fasl ve vaslı ayırt etme” olarak kabul ettiklerini el-Câhız'ın (ö.555/869) aşağıdaki ifadelerinde görmek mümkündür: “Farslıya belâgat

⁷ el-Kazvîni, Celâluddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân, *Telhisu'l-Miftâh*, nşr. Nevzat H.Yanık-Mustafa Kılıçlı-M. Sadi Çögenli, Huzur yay., İstanbul ts., s. 13. el-Kazvîni, bu maddeleri es-Sekkâki'nin “*Miftâhu'l-'Ulûm*” adlı eserinden derlemiştir. es-Sekkâki, *Miftâhu'l-'Ulûm'da* bunları “birinci fen”, “birinci fasl”, birinci kanun” gibi adlarla ve felsefî üslup ve karmaşık bir tarzda ele aldığından, konuya derli toplu bakmak mümkün değildir.

⁸ el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, nşr. Muhammed Bicâvî-Ebu'l-Fazl İbrahim, Matbaatu İsâ Halebî, Kahire, 1971, s. 458.

⁹ el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, s. 460.

nedir? diye sorulunca, “Fasl’ı (cümleyi diğer cümleye bağlamama) vasl’dan (cümleyi bir bağlaçla diğer cümleye bağlama) ayırt etmektir”; Yunanlıya belâgat nedir? diye sorulunca, “Kısımların doğru olması ve sözün iyi seçilmesi”; Rum’a belâgat nedir? diye sorulunca, “Yerine göre kısa ve özlü, yerine göre uzun ve detaylı söz söylemektir”; Hintli’ye belâgat denir? diye sorulunca, “Delâleti (anlamı kastetmesi) açık, durum ve fırsatı iyi değerlendiren ve işâret ettiği şey iyi olan sözlerdir” şeklinde cevap vermiştir¹⁰.

Ebû Hilâl el-‘Askerî (ö.395/1004), belâgatı, faslı vasl’dan ayırt etme bilgi ve becerisi¹¹ olarak değerlendirmiş ve belagatı, faslı vasl’dan ayırt etmeksizin icra edilmesi durumunu, dizilmemiş, rastgele duran inciye benzetmiştir¹².

‘Abdulkâhir el-Cürcânî (ö.471/1078) ise, bir sözün te’lifinde cümlelerin birbirine atfedilmesinin veya atfi terk edip yeni bir cümle olarak (isti’nâf) kabul edilmesinden hangisinin daha uygun olduğu konusunun, belâgat ilminin inceliklerinden olduğunu belirterek; dilleri bozulmamış olan Arapların ve edebî zevke sahip olanların bunlara vâkıf olduğunu ve bu kimselerin çok az sayıda bulunduğunu belirtir. Ayrıca belâgat âlimlerinin, fasl ve vaslı belâgatın ölçüsü kabul ettiklerini ve onlardan birine belâgat nedir diye sorulunca “fasl ve vasl konusunu bilmek” şeklinde cevap verdiklerini belirtir¹³.

‘Abdulkâhir el-Cürcânî, fasl ve vaslın bu kadar

¹⁰ el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, nşr. nşr. Derviş Cuveydî, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 2003, s. 49.

¹¹ el-‘Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*, s. 458.

¹² el-‘Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*, s. 458.

¹³ ‘Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâ’ilu’l-İcâz*, Reşid Rızâ, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut ts., s. 232.

önemli oluşunun, konunun karmaşık ve inceliklerle dolu olmasından kaynaklandığını ve belâgatın diğer konu ve inceliklerine vakıf olmadan bu konuya hakim olmanın mümkün olmadığını belirtir¹⁴.

el-Kazvîni de (ö.739/1338) fasl ve vasl konusunda adeta önceki görüşleri özetler mahiyette şu görüşlere yer verir; Fasl ve vasl çok önemli, zor ve karmaşıktır. Ona selim tabiatlı ve zevk-i selim sahibi kişiler vakıf olabilir. Bu nedenle bazı âlimler, belâgatı faslı vasıldan ayırt etmeye hasır etmişlerdir¹⁵.

Yahyâ b. Hamza el-‘Alevî (ö.754/1344), “et-Tirâz” adlı eserinde fasl ve vasl’ın hassas bir konu olduğunu, hoş olduğunu, kıymetli, yararlı ve gizemli olduğunu konunun nahivle ilgili olmayıp belâgatla ilgili olduğunu belirtir¹⁶.

Günümüz belâgat bilginleri de klasik dönemdeki fasl ve vasl bilgisinden hareketle önemli çıkarımlarda bulunmuşlardır. Bunlardan bir kaçını nakledeyim:

Belâgatçının, cümlelerin atfedilmesi ve edilmemesi durumları hakkında bilgisi yeterli olmalıdır. Zira bu konuda ilginç belâgat incelikleri görülmektedir¹⁷.

Cümlelerin konumları, atıf yapılacak durumlar veya ikinci cümlelerin isti’nâfiye yapılacak durumları, atıf yapmama gibi durumlar zor bir durumdur. Doğruyu isabet ettirmek belâgat yeteneğine bağlı olmayı, inceliklerine vakıf olmayı, söz zevkine sahip olmayı

¹⁴ ‘Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâ’ilu’l-İcâz*, s. 232.

¹⁵ el-Kazvîni, *el-İzâh fî ‘Ulûmi’l-Belâga*, Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, Beyrut, 1992, s.145.

¹⁶ el-‘Alevî, Yahyâ b. Hamza b. ‘Alî b. İbrâhîm, *et-Tirâz el-Mutedammin li-Esrâri’l-Belâga ve ‘Ulûmi Hakâiki’l-İcâz*, I, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1982, s. 247.

¹⁷ İsâ ‘Alî el-Âkûb, *el-Mufassal fî Ulûmi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye*, Dâru’l-Kalem, Dabi, 1996, 297.

gerektirmektedir. Bu konu o kadar girift, tarzı o kadar hassas, faydası o kadar çok ki fasl ve vasl konusu belâgatın bizzat kendisi olarak kabul edilmiştir. Bazı belâgat bilginleri, belâgatı faslı vasıldan ayırt etme yeteneği olarak kabul etmişlerdir¹⁸.

FASL VE VASL'İN KAVRAMSALLAŞMA SÜRECİ

İslâm öncesi şiir ve hitabet metinlerinde, Kurân'da ve Hz. Peygamber'in sözlerinde fasl ve vasl olgusunun uygulandığını ifade etmiştik. Fasl ve vasl Arap dilinde kavram olarak tarif edilmeden önce, edebî çevrelerde bunların özelliklerine ve uyulması gereken bazı kurallara dikkat çekildiği görülür. Bunlardan bir kısmını nakletmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Eksem b. Sayfî (ö.9/630) , kâtibine devlet başkanlarına mektup yazdırırken şöyle derdi: İki cümle arasında anlam bozulması söz konusu ise cümleleri faslediniz, anlamı birbiriyle irtibatlı olan cümleleri ise atfediniz¹⁹.

el-Haris b. Ebî Şemir el-Gassânî (ö.m.567), katibi el-Murakkaş'a, anlam karışması durumunda fasl yapmasını söylerdi²⁰.

Buzurcumhur (ö.31/652) çevresindekilere şöyle söylemiştir: Aynı sözde bir insanı methedip diğerini hicvettiğinde, fasl yapmalısın ki medh, hicivden ayırt edilebilsin. Yine, yeni bir cümleye başladığında da (isti'nâf) fasl yapmalısın²¹.

Kurân'da konunun uygulamalı örneklerini en geniş

¹⁸ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1963, s.196.

¹⁹ el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, s. 460.

²⁰ el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, s. 460.

²¹ el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, s. 460.

haliyle görmek mümkündür. Hz. Peygamberin de hadislerinde fasl ve vaslın uygulamalı örnekleri görülür. Muâviye'nin naklettiği aşağıdaki bilgilerden hem kendisinin hem de Hz. Peygamber ve Hz. Ali gibi şahsiyetlerin fasl ve vasl olgusuna aşina olduklarını idrak etmek mümkündür: *Konuşmanızda sözün nerede vasl edileceğini, nerede fasl yapılacağını araştırın. Zira Allah Resûlü'nün Ali b. Ebî Tâlib'e mektup yazdırırken sözü, atfedecek yerde atfettirdiğini, vasl yapılacak yerde de vasl yaptırdığına şahit oldum*²².

el-Ahnef b. Kays (ö. 67/686), "Amr b. As (ö.41/664) kadar, konuşmasında nerede durup nerede tekrar söze başlayacağını daha iyi bilen birine rastlamadım, konuşmasında nerede fasl nerede vasl yapacağını çok iyi bilirdi." demiştir²³.

Abbasiler döneminde fasl ve vasl kavramının yaygın kullanıldığını görmekteyiz. Abbasi halifesi Me'mûn (ö.217/833) fasl kavramına şu ifadelerinde yer verir: İsâ b. Kâsım'ın yazısı kadar beğendiğim bir yazı yoktur. O, zorlanmadan icaz yapar, fasl yapması gereken yerde fasl yapar. Amacını en güzel şekilde ortaya koyar²⁴. Me'mûn, katiplerinden, بل- ليس- بلى kelimelerinden sonra fasl yapmalarını istemiştir²⁵.

Halife Me'mûn'dan şu bilgiler de nakledilmiştir: Kâtibin yazısında fasl ve vasl konusunda aradığım özellikler, bir insanı arama hususundaki gösterdiğim dikkatten daha fazladır. Her şeyin bir güzelliği ve zineti vardır, yazının güzellik ve zineti ise fasl durumlarına dikkat edilmesi, fikrî olgunluk ve maksada itina

²² el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, s. 459.

²³ el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, s. 458.

²⁴ el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, s. 460.

²⁵ el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, s. 461.

edilmesidir²⁶.

Kâtib Sâlih b. ‘Abdurrahman et-Temimî de, وَا ile devam eden cümleler arasında fasl yapardı²⁷.

Sibeveyh (ö.180/796), “el-Kitâb” adlı meşhur eserinde fasl ve vasl’ı ad olarak zikretmemişse de “Vâv harfinin kullanımı” başlığı altında konu ile ilgili bilgiler vermiştir. Özellikle şibh-i kemal-i ittisâl’den ya da isti’nâf cümlesinden bahsetmiştir. O, نِعْمَ الرَّجُلُ عَبْدُ اللَّهِ ifadesinde عبد الله terkiibini birinci ifadenin cevabı olarak kabul eder²⁸.

Yukarıda el-Câhiz’in, Farslılarda fasl ve vasl’ın belâgat ile eşdeğer görüldüğünü nakletmesinin Araplarda olduğu gibi Farslılarda da bu konunun çok önemli olduğunu ortaya koyması açısından önemlidir.

Ebû Hilâl el-‘Askerî ise “Kitâbu’s-Sinâ’ateyn” adlı eserinde konu ile ilgili ender bulunacak bilgilere yer verir ve kendi görüşünü şöyle ortaya koyar: “*Fasl durumlarında vasl yapmaktan kaçınun. Zira bu büyük bir kusurdur*”²⁹.

‘Abdulkâhir el-Cürcânî’ye kadar fasl ve vasl ile ilgili dil ve belâgat bilginleri bir takım görüşler ortaya koymuşlardır. Burada şunu belirtmeliyiz ki, ‘Abdulkâhir el-Cürcânî’ye kadarki dönemde, meânî ilminin konuları nahiv ilmi içerisinde ele alındığından dolayı, fasl-vasl gibi bir çok meânî konusu önemli belâgat kaynaklarında yer almamıştır. ‘Abdulkâhir el-Cürcânî, “Delâilu’l-İ‘câz” adlı eserinde nahivle belâgatın ortak zemininde “meânî” ilminin temelini atarken; fasl-vasl konusuna da çok geniş yer ayırmıştır. el-Cürcânî, fasl ve vasl konusunu,

²⁶ el-‘Askerî, *Kitâbu’s Sinâ’ateyn*, s. 461.

²⁷ el-‘Askerî, *Kitâbu’s Sinâ’ateyn*, s. 461.

²⁸ Sibeveyh, Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Usmân, *el-Kitâb*, I, nşr. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu’l-Hâncî, Kâhire 1988, s.300.

²⁹ el-‘Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*, s. 460.

muktezâ-yı hal durumu olarak görmüş, fasl ve vasl'ın kullanımına göre anlamın da değişeceğine işaret etmiştir.

el-Cürcânî'den sonraki belâgatçılar, onun fasl-vasl ile ilgili görüşlerini şerh etmişlerdir. ez-Zemahşerî (ö.538/1143), "el-Keşşâf" adlı eserinde fasl-vasl ile ilgili ayetleri tefsir ederken önemli açıklamalarda bulunur³⁰. es-Sekkâkî (ö.626/1229) onu, meânî ilmi içerisinde felsefî ve usul ilminin kompleks yapısı içerisinde yorumlar³¹. el-Kazvîni ise, fasl ve vasl konusunu döneminin şartlarına göre sistemli ve daha anlaşılır bir biçimde meânî konusu içerisinde çok geniş olarak ele almıştır³². el-Kazvîni sonrası belâgat şârihleri de konuyu daha anlaşılır yapmak için kendi üsluplarına göre ele almışlardır. Son dönem belâgatçıları ise fasl ve vasl konusu içerisindeki felsefî uzun açıklamaları, usul bilgilerini bir kenara koyarak konunun ana hatlarını, bölümlerini anlaşılır bir halde incelemişlerdir.

FASL VE VASL KAVRAMININ ANLAM ALANI

Fasl kavramı, lügatte iki şeyin arasını ayırmak³³, vasl ise iki şeyi birbirine bağlamak anlamındadır. Vasl'ın zıttı fasl'dır. Bağlamına göre vasl kelimesinin zıttı, ayrılık anlamına gelen hicran kelimesidir³⁴. Meânî ilminin sekiz ana bölümünden biri olarak tasnif edilmeden önce ilk dönem bilginleri fasl ve vasl'ı belâgatın bizzat kendisi ile özdeşleştirerek, belâgatın fasl ve vasl'dan meydana geldiğini belirtilmiş ve bu tarif çoğu belâgat eserlerinde

³⁰ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'ân Hakâ'iki't-Tenzil*, I, nşr. 'Abdusselâm Şâhîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s.42.

³¹ Bkz. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s.131.

³² Bkz.el-Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, s.115.

³³ İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-'Arab*, XI, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990, s.521.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XI, s.726.

belâgatın tarifi olarak kabul edilmiştir³⁵.

Vasl kavramı, klasik dönemde, bir cümlelerin diğer bir cümleye atıf harflerinden biriyle atfedilmesi³⁶ şeklinde tarif edilmiştir. Vasl'ın kapsamlı ilk tarifini 'Abdulkâhir el-Cürcânî'de görmekteyiz. Sonraki belâgatçılar da bu tarifi tekrarlamışlardır³⁷.

Günümüz belâgatçıları ise vasl'ı, bir cümlelerin diğer bir cümleye vâv edatı ile atfedilmesi³⁸ şeklinde tarif etmektedirler. Daha kapsayıcı bir tarif de şöyledir; Vasl, bir ve birden fazla cümlelerin lafız ve anlam yönüyle ilişkili olduğu başka bir cümleye atfedilmesi ya da muhtemel karışıklığı gidermek amacıyla başka bir cümleye "vâv" harfi ile yapılan atıftır³⁹. *فَمَنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ* "Onlardan kimi kendine yazık eder, kimi orta davranır, kimi de, Allah'ın izniyle, iyiliklere koşar", ayetinde⁴⁰, birbiriyle müşterek özelliği bulunan üç cümle "vâv" harfiyle atıf yapılmıştır.

Klasik dönem vasl kavramının tarifinde bütün atıf edatları ile atıf ve vasl yapılması öngörülürken; modern dönem belâgatında sadece vâv harfi ile yapılan atıflar vasl belâgatını ve inceliğini ortaya koymaktadır.

Modern dönem belâgatında vasl belâgatının sadece vâv harfi ile gerçekleşeceği şöyle ifade edilir; Vasl belâgatı, ancak atıf edatı olan "vâv" ile gerçekleşir. Diğer atıf

³⁵ el-Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, s. 115; es-Subkî, *'Arûsu'l-Efrâh*, nşr. Halîl İbrâhîm Halîl, I, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 21; Bedevî Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâga*, I, nşr. Halîl İbrâhîm Halîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s.100; Mahmûd Ahmed Nahle, *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye-İlmi'l-Meânî*, Dâru'l-'Ulûm, Beyrut, 1990, s.75.

³⁶ el-Curcânî, *Delâilu'l-İcâz*, s.232.

³⁷ Bkz. es-Subkî, *'Arûsu'l-Efrâh*, s.21.

³⁸ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s.198.

³⁹ 'İsâ 'Alî el-Âkûb, *el-Mufasssal fî Ulûmi'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kalem, Dabî, 1996, s.297.

⁴⁰ Fâtır, 35/32.

edatları ile vasl gerçekleşmez. Çünkü amacın kendisiyle gerçekleştirildiği “vâv” edatı sayesinde anlamın doğruluğu ve idrakin inceliği ortaya çıkmaktadır. Zira “vâv” harfi cümleyi bağlama edatıdır ve cümlenin öncesi ile sonrası arasında ortaklık ifade etme özelliğine sahiptir. Diğer atıf edatlarında iştirâk özelliği olmakla beraber başka özellikler de olduğundan vasl belâgatı ve inceliği ortaya çıkmaz. Ancak onların önemli fonksiyonellikleri vardır⁴¹.

el-Cürcânî'nin şu ifadeleri bu durumu açıkça ortaya koymaktadır: Atıfta karmaşık olan sadece “و” harfidir. Diğerlerinde karışıklık söz konusu değildir. Diğer atıf edatları cümleleri ortak yapmanın yanı sıra başka özelliklere de sahiptir. ف, takip; تم gecikmeli sıralama, أو ise tereddüt bildirir. Bunların anlamında sıkıntı olmaz. أعطاني فثكرته “O bana bir şey verdi ben de ona teşekkür ettim” cümlesinde teşekkürün hemen yapıldığı anlaşılır⁴². el-Cürcânî'nin, “Atıfta karmaşık olan sadece “vâv” harfidir”, ifadesi, zımnem, gerçek vasl belâgatının “vâv” harfi ile gerçekleşeceğini ortaya koymaktadır. el-Kazvîni de Cürcânî'nin bu ifadesine yer verir⁴³. Ancak her ikisinin de konuya atıf meselesi olarak baktıkları; ancak vâv harfi ile vasl belâgatının ortaya çıkacağını zımnem ifade ettikleri görülür. Burada atıf ile vasl'ın ayırt edilmesi gerekmektedir. Klasik dönem belâgatçıları her ikisini birlikte ele alırken; günümüz belâgatçıları atıfla vasl'ı ayırt etmişler; vasl belâgatının vâv harfi ile ortaya çıktığını belirtmişlerdir.

“Vâv” harfi ile atıfta temel şart, iki cümle arasında

⁴¹ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s.198; Muhammed Bedri 'Abdulcelîl, *Tasavvuru'l-Makâm fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Ma'rife, İskenderiye, 2005, s.163; İsâ el-Âküb, *el-Mufasssal*, s. 298.

⁴² 'Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilu'l-İcâz*, s.233.

⁴³ el-Kazvîni, *el-İzâh*, s.145.

kapsayıcı yönün (cihet-i câmia) bulunmasıdır⁴⁴. Kapsayıcı yön de aynı ve zıt durumları içerir. *علي يقرأ ويكتب* “Ali okuyor ve yazıyor” cümlesinde okuma ve yazma eylemi aynı cins iki eylem olduğundan, atıf yapmak mümkün olmaktadır.

فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فستيسره لليسرى “Kim elinde bulunandan verir, Allaha karşı gelmekten sakınır ve en güzel sözü tasdik ederse, biz onu en kolay olana kolayca iletiriz”, ayetindeki⁴⁵ cümleler arasında tenâsüp olduğundan vasl yapılmıştır.

علي يضحك ويبكي “Ali gülüyor ve ağlıyor” cümlesinde gülme ve ağlama eylemi zıt iki cins eylem olduğundan yine vasl yapılmıştır⁴⁶.

فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا “Yaptıklarının cezası olarak, bundan böyle az gülsünler, çok ağlasınlar” ayetinde⁴⁷ ise cümleler arasında tezat yönü olduğundan vasl yapılmıştır.

Kapsayıcılık yönü (cihet-i câmia) cümle öğelerinin müsnedün ileyh ve müsned (temel öğeler) durumları için geçerlidir⁴⁸.

أحمدُ قادمٌ والتعلبُ ذاهبٌ “Ahmed geliyor, tilki gidiyor” cümlesinde müsnedler (yüklem) kapsayıcı olmakla birlikte, müsnedün ileyhler (özne) kapsayıcı olmadığından böyle bir atıf doğru olmaz.

أحمدُ عاقلٌ وعثمانٌ طويلٌ “Ahmet akıllı, Osman uzundur” cümlesinde ise müsnedün ileyhler (özne) arasında kapsayıcılık olmakla birlikte, müsnedler (yüklem)

⁴⁴ el-Kazvîni, *el-İzâh*, s.145.

⁴⁵ Leyl, 92/5-8.

⁴⁶ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s.198.

⁴⁷ Tevbe, 9/82.

⁴⁸ Meânî ilminde müsnedün ileyh, isim cümlesi, fiil cümlesi ve diğer cümlelerin öznesinin genel adıdır. Müsned ise, aynı şekildeki cümlelerin yüklemine genel adıdır.

arasında kapsayıcılık olmadığından böyle bir atıf gerçekleşmez⁴⁹.

FASL KAVRAMI

Meânî ilminde fasl ise, cümlelerin cümleye atfını terk etmek anlamına gelmektedir⁵⁰. Daha kapsayıcı bir şekilde faslı şöyle tarif etmek mümkündür: Fasl, lafız ve anlamında birliktelik bulunan veya lafız ve anlam yönüyle ilişkili olmayan iki cümlelerin atfının terk edilmesidir⁵¹. “*Bu insan değil ancak çok güzel bir melektir*”, ayetinde⁵² ortak yön olmadığından fasl yapılmıştır. Fasl yapılmasının nedeni ise, ikinci cümlelerin, birinci cümlelerin anlam olarak tekidi olmasıdır.

فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمَا لَكَ لَا تَعْلَمُ

“*Ama şeytan ona vesvese verip: «Ey Adem! Sana sonsuzluk ağacını ve çökmesi olmayan bir saltanatı göstereyim mi?» dedi*”, ayetinde⁵³ de altı çizili ayet, birinci kısım ayeti açıklayıcı nitelikte olduğundan fasl yapılmıştır.

CÜMLELERDE FASL

İki cümle arasında atfı terk etme ya da fasletme durumunu, günümüz belâgatçileri beş maddede kategorize etmişlerdir⁵⁴. Bu beş maddenin de kendi arasında alt başlıkları vardır. Klasik dönem belâgatçileri ise, konuyu daha genel olarak ele almışlar ve bazı özelliklerine değinmişlerdir.

⁴⁹ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s.198.

⁵⁰ İsâ el-Âküb, *el-Mufasssal*, s.297.

⁵¹ İsâ el-Âküb, *el-Mufasssal*, s.297

⁵² Yusuf, 12/31.

⁵³ Tâhâ, 20/120.

⁵⁴ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tatavvurihâ*, III, Matba'atu'l-Mecma'il-İlmî, Irak, 1983, 119; İsâ el-Âküb, *el-Mufasssal*, s.297; Ahmed Nahle, s.198, *İlmu'l-Me'ânî*, s.75.

A. İki cümle arasında kemâl-i ittisâl olması.

Kemâl-i ittisâl kavramı, cümlelerde ikinci cümlelerin, birinci cümlelerin anlamıyla bütünlük arz etmesi ya da onun bir parçası olmasını ifade eder. Öyle ki, ikinci cümle, birinci cümle ile aynı gibi kabul edilir. Bu durumda atıf yapmaya herhangi bir delil olmadığından fasıl yapmak gerekir. Kemâl-i ittisâl kavramını üç kategoride ele almak mümkündür⁵⁵;

a. İkinci cümlelerin, birinci cümlelerin lafzî tekidi (içerik aynı) veya manevî tekidi (içerik farklı) olması.

فَهَلْ الْكَافِرِينَ أَهْلُهُمْ رُوَيْدًا “*Sen inkarcılara mehil ver; onlara mukabeleyi biraz geri bırak*”⁵⁶ ayetinde, ikinci cümlelerin lafzî ile birinci cümlelerin lafzî aynı olduğundan fasıl yapılmıştır.

مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ “*Bu insan değil ancak çok güzel bir melektir*”, ayetinde⁵⁷ ise ikinci cümlelerin manası ile birinci cümlelerin manası aynı olduğundan fasıl yapılmıştır.

b. İkinci cümlelerin, birinci cümlelerin bedeli olması:

1. Bedel-i kull: İkinci cümlelerin, birinci cümlelerin bütününe kapsamaları itibariyle bedel olmasıdır.

بَلِّغُوا مَثَلًا مَا قَالِ الْأَوَّلُونَ قَالُوا إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا إِنْ أَلْمِئْتُمْ عَلَيْنَا لَنُغَيِّرَنَّ

*Aksine onlar öncekilerin dedikleri gibi dediler. “Dediler ki: Sahi biz, ölüp de bir toprak ve kemik yığını haline gelmişken, mutlaka yeniden diriltileceğiz öyle mi?”*⁵⁸, ayetinde altı çizili kısım, birinci ifadenin bedeli

⁵⁵ el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-İcâz*, s. 251; el-Kazvîni, *el-İzâh* s. 156; Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-Mustalahât*, s.119; İsâ el-Âkûb, *el-Mufasssal*, s. 299.

⁵⁶ Târîk, 86/17.

⁵⁷ Yusuf, 12/31.

⁵⁸ Mûminûn, 23/81-82.

durumunda olduğundan fasl yapılmıştır.

2. Bedel-i ba'd: İkinci cümlelerin, birinci cümlelerin bir kısmı yönüyle bedel olmasıdır.

وَأَيُّهَا الَّذِي آمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ آمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ “Bildiyiniz her şeyi size veren, size hayvanlar ve oğullar veren Allah’a karşı gelmekten sakının”⁵⁹, ayetinde altı çizili kısım, birinci kısmın açıklaması durumunda olduğundan fasl yapılmıştır.

3. Bedel-i iştimâl: İkinci cümlelerin, birinci cümlelerin bir özelliği itibariyle bedel olmasıdır.

يَدْعُوا الْمُرْسَلِينَ يَدْعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ “Elçilere tabi olun! Sizden hiçbir ücret istemeyen kimselere uyun, onlar hidayete erdirilmiş kimselerdir”⁶⁰.

c. İkinci cümlelerin, birinci cümlelerin açıklayıcısı (beyan) durumunda olması:

Bu durumda iki cümle fasl yapılır.

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ “O kitap, kendisinde asla şüphe yoktur, müttakiler için yol göstericidir”⁶¹.

لَا رَيْبَ فِيهِ cümlesi, *ذَلِكَ الْكِتَابُ* ifadesini açıkladığından fasl yapılmıştır.

el-Kazvinî, burada üç ifade bulunduğunu, ikinci ifadenin birinciyi adeta tekid konumuyla açıkladığını; üçüncü ifadenin de atf-ı beyân konumunda olup, daha iyi anlaşılması için getirildiğini belirtir⁶².

ez-Zemahşerî de, bu ayetlerin üç cümleden meydana geldiğini belirtmiştir. *لَا رَيْبَ فِيهِ* birinci cümleyi açıklamakta, *هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* cümlesi de önceki cümleyi

⁵⁹ Şuarâ, 26/132-133.

⁶⁰ Yâsin, 36/21.

⁶¹ Bakara, 2/2.

⁶² el-Kazvinî, *Telhîsu'l-Miftâh*, s.119.

açıklamaktadır⁶³.

Burada el-Cürcânî'nin tekîd ve açıklama sadedinde ele aldığıإِنْ kalıbını nakledelim⁶⁴.

إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ وما عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ۚ **“Biz Ona şiir öğretmedik. Ona yakışmaz da. Kuran sadece zikir ve apaçık bir Kurân'dır”**⁶⁵, ayetinde altı çizili ikinci cümle birinci cümlelerin açıklayıcısı durumundadır, bu nedenle atıf yapılmamıştır.

B. İki cümle arasında kemâl-i inkitâ olması.

“Kemâl-i inkitâ” kavramı, ikinci cümlelerin, birinci cümleyle tamamen farklı olduğunu ve aralarında herhangi bir bağın bulunmadığını ifade eder. Bu durumda cihet-i câmia (ortak yön) olmadığı için iki cümle arasında fasıl yapılması gerekir⁶⁶. Bu durumlar şunlardır;

a. İki cümleden birinin haberî, diğerinin inşâî cümle olması.

Kemâl-i inkitâ kapsamı içerisinde ele alınan iki cümleden birinin haberî diğerinin inşâî cümle olması durumları da fasıl gerektirmektedir. Haberî cümle, söylenilen bir söz hakkında doğru ya da yanlış demenin mümkün olduğu⁶⁷; inşâî cümle ise, söylenilen bir söz hakkında doğru ya da yanlış demenin mümkün olmadığı cümlelerdir⁶⁸.

Bu durumları da dört kategoride ele almak

⁶³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s.42.

⁶⁴ ‘Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâ’îlu'l-İcâz*, s.236.

⁶⁵ Yâsin, 36/69.

⁶⁶ el-Cürcânî, *Delâ’îlu'l-İcâz*, s.251; İsâ el-Âküb, *el-Mufasssal*, s.301; Ahmed Matlûb, *Mu’cemu'l-Mustalahât*, s.121; ‘Abdulkâdir Huseyn, *Fennu'l-Kavl*, s.255.

⁶⁷ Fahrüddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz*, nşr. Bekrî Emin, Dâru ‘İlmi'l-Melâyin, Beyrut, 1985, s.149; Muftî, el-Hasen b. ‘Usmân, *Hulâsatu'l-Me‘ânî*, nşr. ‘Abdulkâdir Huseyn, Dâru'l-İtisâm, Kahire, ts., s.111.

⁶⁸ Fahrüddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-İcâz*, s.149; Muftî, el-Hasen b. ‘Usmân, *Hulâsatu'l-Me‘ânî*, s. 111.

mümkündür.

1. Birinci cümlenin inşâi olması şartıyla, cümlelerin birinin haberî, diğerinin inşâi olması ve lafız ve anlam yönüyle de farklı olması.⁶⁹ (Basit)

فَحَتَّفُ كُلَّ امْرَأَةٍ يَجْرِي بِمِقْدَارِ	قَالَ رَأَيْتُمْ أُرْسُوا تَرَاوُلَهَا
---	--

“Önderleri durun, savaşalım, herkesin ölümü belirlenen eceline göre olur, dedi”.

İki cümlede, birinci cümle lafzen ve manen inşâi, ikinci cümle ise lafzen ve manen haberîdir. Bu nedenle iki cümle arasında fasl yapılmıştır.

2. Birinci cümlenin haberî olma şartıyla, cümlelerin birinin haberî, diğerinin inşâi olması ve lafız ve anlam yönüyle de farklı olması.⁷⁰

كَيْفَ يَظْمَأُ وَقَدْ تَضَمَّنَ بَحْرًا	لَسْتُ مُسْتَمْطِرًا لِقَبْرِكَ عَيْنًا
--	---

“Kabrın için yağmur talebinde bulunmama gerek yok. Deniz içindeki insan nasıl susuzluk hisseder ki?”

Beytinde, birinci cümle haberî, ikinci cümle inşâi olup, lafız ve anlam yönüyle farklıdır. Bu nedenle cümleler arasında fasl yapılmıştır.

3. Haberî ve inşâi cümlenin manada farklı olması (lafzen her iki cümlenin haberî olması)

“Emir geldi, Allah onu korusun”. Birinci cümle haberî, ikinci cümle ise lafzen mazi bir fiille başlaması nedeniyle haberî, anlam olarak ise inşâidir. Dolayısıyla her iki cümle de haberî ve anlam da farklı olduğu için fasl yapılmıştır.

⁶⁹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 131.

⁷⁰ İsâ el-'Âkûb, *el-Mufasssal fî 'Ulûmi'l-Belâğati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kalem, Dabî, 1996, s.301.

4. Haberî ve inşâî cümlelerin manada farklı olması (lafzen her iki cümlelerin inşâî olması)

“الله ليس الله بكافٍ عبده أحسن الظن بالله” *Allah kuluna kafi değil mi? Allaha karşı zannınız iyi olsun*”, cümlesinde lafzen her iki cümle inşâî olmakla birlikte, birinci cümle manen haberîdir. Birinci cümlede kastedilen “*Allah kuluna kafidir*” hükmüdür.

b. Cümlelerden her ikisi de haberî ve inşâî yönüyle aynı olmakla birlikte aralarında ortak yönün bulunmaması.

السما صافية زارني أحمد “*Gökyüzü durudur, Ahmet beni ziyaret etti,*” cümleleri haberî cümle olmakla beraber, ortak yön bulunmadığından fasl yapılmıştır.

C. İki cümle arasında şibh-i kemâl-i ittisâl bulunması.

Kemâl-i ittisâl kavramının, cümlelerde ikinci cümlelerin, birinci cümlelerin anlamıyla bütünlük arz etmesi olduğunu ve ikinci cümlelerin, birinci cümle ile aynı gibi kabul edildiğini belirtmiştik. Şibh-i kemâl-i ittisâl kavramı ise kemâl-i ittisâl kavramına benzeyen anlamına gelmektedir. Bunda, ikinci cümlelerin birinci cümleyi açıklayıcı özelliği bulunmaktadır⁷¹. Aralarındaki fark şibh-i kemâl-i ittisâl kavramında, cevap cümlesi niteliğinde gelen ikinci cümle ile birinci cümle arasında tam bir birliktelik yerine, güçlü bir bağın bulunmasıdır. Güçlü bağın, tam bir birliktelik ifade etmediği için şibh-i kemâl-i ittisâl şeklinde adlandırılmıştır.

Şibh-i kemâl-i ittisâl kavramında ikinci cümlelerin birinci cümleyle irtibatının güçlü olması yönü, birinci cümlelerin cevabı niteliğinde olması durumudur. Bu tür

⁷¹ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s. 208; İsâ el-Âküb, *el-Mufasssal*, s.301; Ahmed Nahle, *İlmu'l-Me'ânî*, s.75

cevap cümlelerine “isti'nâfiye” veya müste'nife” adı verilir⁷². Bu durumda fasl gereklidir. Cevap cümlesi de birinci cümleden ayırt edilir ve ayrı cümle kabul edilir. İsti'nâfiye cümleleri bağımsız cümle kabul edilir. Bu madde, kemâl-ı ittisâle benzetildiğinden şibh-i kemal-i ittisâl adını almıştır⁷³.

وما أُبْرئُ نفسي إنَّ التَّقِنَ لَأَمَارَةٌ بالسَّوِّءِ
çıkarmıyorum, çünkü nefis gerçekten kötülüğü emreder⁷⁴
ayetinde altı çizili olan ikinci kısım birinci ifadenin cevabı niteliğinde olduğundan fasl yapılmıştır.

Aşağıdaki beyitte (Kâmil):

زَعَمَ لِلْعَزْلِ أَتْنِي فِي عَمْرَةٍ	صَدَّقُوا لَكِنِّ عَمْرَتِي لَا تَجْلِي.
--	--

“Kınayanlar, benim aşk acısı içinde olduğumu sandılar, Onlar bu kanaatlerinde doğru çıktılar, ancak benim aşk acım geçmeyecek”.

İkinci kısım, birinci kısmın cevabı niteliğindedir. Bu nedenle fasl yapılmıştır⁷⁵.

es-Sekkâkî, bu tür ifadelerdeki muhtemel sorunun cevabının, dinleyiciyi soru sormaktan alıkoymak nüktesi ile verildiğini belirtir⁷⁶.

el-Kazvîni, İsti'nâf'ı üç kısımda ele alır⁷⁷.

a. Hükmün genel sebebi ile ilgili oluşu⁷⁸:

Aşağıdaki beyitte genel sebep görülür (Hafif):

قَالَ لِي كَيْفَ أَنتَ فَكَيْتُ عَلَيَّ	سَهْرٌ دَائِمٌ وَحَزْنٌ طَوِيلٌ
---	---------------------------------

⁷²Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-İcâz*, s.243. Araplarda, zihinde soru oluşmasını sağlayacak bir cümleden sonra gelen söz, o sorunun gerçekten sorulduğu cümle yerine konulması şeklinde cevap verme tarzı vardır.

⁷³ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, s.208; İsâ el-Âküb, *el-Mufasssal*, s.301; Ahmed Nahle, *İlmu'l-Me'ânî*, s.75

⁷⁴ Yusuf, 12/53.

⁷⁵Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilu'l-İcâz*, s.243

⁷⁶es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s.131-132.

⁷⁷ el-Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, s.123.

⁷⁸ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilu'l-İcâz*, s.243

“Bana “nasılsın” dedi. Ben de “hastayım” dedim. Devamlı uykusuzluk, uzun süreli hüznün”.

b. Hükmün özel sebebi ile ilgili oluşu:

وما أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ “Ben kendimi temize çıkaramam, çünkü nefis gerçekten kötülüğü emretmektedir”⁷⁹.

c. Hükmün bunların dışında bir sebep ile ilgili oluşu:

قالوا سلاما قال سلامٌ “Selam dediler. O da selam dedi”⁸⁰. O ne dedi, demek istenmiştir.

el-Cürçânî, Kurân’da قال fiili ile başlayan cümlelerin isti’nâf kabul edildiğini ve bu cümlelere atıf yapılamayacağını belirtir⁸¹.

فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدْرَاكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمَا لَكَ لَا تَعْلَمُ

“Ama şeytan ona vesvese verip: «Ey Adem! Sana sonsuzluk ağacını ve çökmesi olmayan bir saltanatı göstereyim mi?» dedi”⁸².

D. İki cümle arasında şibh-i kemal-i inkıta bulunması.

“Kemâl-i inkıtâ” kavramını, ikinci cümlenin, birinci cümleyle tamamen farklı olması ve aralarında herhangi bir bağın bulunmaması şeklinde ifade etmiştik. Şibh-i kemâl-i inkıtâ kavramında, şekilsel olarak ikinci cümlenin, birinci cümleyle bağlantısı mümkün görünürken araya giren başka bir cümle bu bağlantıyı kesmekte hatta ikinci cümlenin söz konusu ara cümleye atfı mümkün gibi görünmektedir. Bu karışıklıktan dolayı

⁷⁹ Yusuf, 12/53.

⁸⁰ Hud, 11/69.

⁸¹ Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâ’ilu’l-İcâz*, s. 243.

⁸² Tâhâ, 20/120.

şekilsel olarak vasl'ı mümkün olan iki cümlelerin, ara cümle nedeniyle yanlış bir anlamının ortaya çıkması söz konusudur. Bu durumda adeta iki cümle birbirinden kesilmiş durumda bulunmaktadır. Belâgatçılar bu tür duruma “şibh-i kemâl-i inkitâ” adı vermişlerdir⁸³. (Kâmil)

بَدَلًا أَرَاهَا فِي الضَّلَالِ تَهَيُّمٌ	وَتُظَنُّ سَلْمَى أَتَيْتُ بِهَا
---	----------------------------------

“Selma, benim kendisinden başka bir sevgili aradığımı sanıyor. Bana göre yanlış bir düşünceye saplanmış”.

أَرَاهَا cümlesi تَظَنَّ cümlesine atıf yapılması uygun görünmekle birlikte söz konusu iki cümle arasında أُبَغِيَ بِهَا cümlesine yakın olması sebebiyle atıf yapıldığı zannedilebilir. Eğer vasl yapılırsa anlam bozulur. Bu nedenle cümleler arasında atıf engellenmiştir.

E. et-Tevassut beyne'l-kemâleyn durumu:

Bu kavram, kemâl-i ittisâl ile kemâl-i inkitâ kavramı arasındaki orta bir durum anlamına gelmektedir. el-Kazvîni, “et-Tevassut beyne'l-kemâleyn” adını kullanmasa da kavramın içeriğini açık bir şekilde şöyle izah eder: “Eğer birinci cümlede, ikinciye cümleye verilmesi kastedilmeyen bir hüküm bulunmuyorsa, atıf terkedilerek fasl yapılır⁸⁴. el-Kazvîni'nin bu ifadeleri daha sonraları kavram haline gelmiştir. “et-Tevassut beyne'l-kemâleyn” kavram haline geldikten sonra şu şekilde tarif edilmiştir: Vasl'a engel bir durumun olması şartıyla kemâl-i ittisâl ve kemâl-i inkitâ özelliğini taşıyan cümleler arasındaki orta yol olup, iki cümle arasında güçlü

⁸³ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s.131; el-Kazvîni, *Telhisu'l-Miftâh*, s.122; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 210; İsâ el-Âkûb, *el-Mufasssal*, s.302; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, s.123; Ahmed Nahle, *İlmu'l-Me'ânî*, s.75.

⁸⁴ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 131; el-Kazvîni, *Telhisu'l-Miftâh*, s. 116.

bağların ve uyumun bulunması durumunda ortaya çıkar. Ancak burada atfa engel bir durum söz konusu olur. Bu durum, ikinci cümlenin hükmünün birinci cümlenin hükmüyle iştirâk özelliğinin oluşmaması ile gerçekleşir.

وَإِذَا خَلُّوا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ

Onlar, şeytanları ile başbaşa kaldıklarında “gerçekten sizinle beraberiz, biz onlarla alay ediyoruz, derler. Asıl Allah onlarla alay ediyor, ayetinde⁸⁵, اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ cümlesi, إِنَّا مَعَكُمْ cümlesi üzerine atıf yapılamaz. إِنَّا مَعَكُمْ cümlesi قَالُوا fiilinin mef’ûlün bih’idir. Bu söz, münafıklara aittir. اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ cümlesi, mef’ûle atfedildiğinde Allah’ın münafıklar için kullandığı bu ifade gerçek konumundan çıkarılarak münafıklara ait diğer bir söz haline gelir. Bu durum da zaten muhaldir. İşte bu karışıklığın önlenmesi için اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ cümlesi fasl edilerek, anlam karışıklığı ve bozulması önlenmiş olmaktadır.

VASL DURUMU

‘Abdulkâhir el-Curcânî, müfred kelimelerin atfını vasl konusu içinde ele almıştır. el-Curcânî, öncelikle kelimelerin birbirine atfedilmesinden söz eder. İkinci kelimenin ilk kelimenin irâbına ortak yapılmasını, atfın faydası olarak değerlendirir⁸⁶.

“İyilik ve kötülük *إِيْلِيْلِكُ وَكُوتُلُوكُ* وَلَا تُسْنَوِي الْحَسَنَةَ وَلَا السَّيِّئَةَ بِرَأْيِي هِيَ أَحْسَنُ aynı değildir. Sen, kötülüğü en güzel şekilde sav”, ayetinde⁸⁷ الْحَسَنَةُ - السَّيِّئَةُ kelimeleri arasında atıf yapıldığını belirtir⁸⁸.

Belâgatçılar, kelimelerin atfı çerçevesinde cümledeki müfred sıfatların zıt anlamlı olması

⁸⁵ Bakara, 2/14.

⁸⁶ ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-İcâz*, s.232.

⁸⁷ Fussilet, 41/34.

⁸⁸ ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-İcâz*, s.232.

durumunda atıf yapılabileceğini belirtmişlerdir⁸⁹.

“Sabreden, vâsırlar ve vâsıfların ve vâsıfların ve vâsıfların ve vâsıfların ve vâsıfların” *Sabreden, dürüst olan, huzurda boyun büken, hayra harcayan ve seher vaktinde Allah'tan bağış dileyenler içindir*”, ayetinde⁹⁰ anlamı farklı olan beş sıfat vasl yapılmıştır.

Cümledeki müfred sıfatlar eş anlamlı olmaları durumunda atıf yapılamaz⁹¹.

وَلَا تَطْعُ كُلَّ حَرْبٍ مَّهِينٍ هَمَّازٌ مَشَاءٌ بِرْتَمِيمٍ مَنَاعٌ لِلخَيْرِ مُعْتَبَرٌ أَتَمٌّ عِلٌّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنْبِيرٌ

“*Yemin edip duran, aşağılık, daima kusur arayıp kınayan, durmadan söz taşıyan, iyiliği hep engelleyen, saldırgan, günaha dadanmış, kaba saba, bunların yanı sıra mal ve oğulları vardır diye, tüm bunlara boyun eğme*”⁹² ayetinde, sekiz sıfat, atıfsız getirilmiştir. Bu sıfatlar, olumsuz anlamda birbiriyle uyumludur.

Vâv harfi ile bir cümlenin diğer bir cümleye atfedilmesi üç kategoride ele alınmıştır.

A. Cümlenin İrâptaki durumu

Cümlenin irâptaki durumu, önceki cümlenin irâptan mahallinin bulunmasını ifade eder. Birinci cümlenin irâpta mahalli olup, ikinci cümlenin de birinci cümle ile ortak yönü varsa vâv harfi ile atıf yapılır. Bu atıf durumu müfred kelimenin atfına benzetilmiştir. *مررت برجلٍ خَلَقَهُ حَسَنٌ وَخَلَقَهُ قَبِيحٌ* “*Yaratılışı güzel, huyu kötü bir adama uğradım*” cümlesinde, birinci cümle, irâptan sıfat cümlesi olarak mahalli olduğu için, ikinci cümle ona atfedilmiştir⁹³.

⁸⁹ ‘Abdulkâdir Huseyn, *Fennu'l-Belâga*, s.248.

⁹⁰ Âl-i İmrân, 3/17.

⁹¹ ‘Abdulkâdir Huseyn, *Fennu'l-Belâga*, s.248.

⁹² Kalem, 68/10-13.

⁹³ ‘Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-İcâz*, s.233; el-Kazvîni, *Telhisu'l-Miftâh*, s.115-116.

أحمد يقرأ ويكتب “Ahmet okuyor ve yazıyor” cümlesinde يقرأ cümlesi mahallen merfu, haber konumunda olduğundan يكتب cümlesi “vâv” harfi ile vasl yapılmıştır.

والله يقيض و يبسط واليه ترجعون “Allah hem daraltır hem de genişletip rahatlatır. Ona döndürüleceksiniz” ayetinde⁹⁴ de ikinci cümle birinci cümleye vasledilmiştir.

إِنكُمْ لَتَكُونُونَ عِنْدَ الْفَرَعِ وَقِلْدُونَ عِنْدَ الطَّمَعِ “Savaş haberinde çoğalır, ganimet paylaşımında azalırsınız⁹⁵. Hz. Peygamber’in, Medinelileri övgü sadedinde söylediği bu sözünde ikinci cümle birinci cümleye vasledilmiştir.

el-Cürcânî’ye göre, زيد قائم وعمرو قاعد cümlelerinde “vâv”ın birleştirici özelliği net olarak görülmemekle birlikte bu cümlelerin birbiriyle bağlantılı olduğu ve birbirine denk olduğu görülür. Bu cümlelerde Zeyd ayakta, “Amr ne yapıyor” sorusuna “oturuyor” cevabı aradaki benzerlik ve denkliği ifade eder.

el-Cürcânî, “vâv” harfi ile vasl hakkında şu ifadelere yer verir; Vav harfi İkinci cümleyi birinci cümleye, bağlandığı irâbı gerektiren hükümde ortak kılar. جاءني زيد وعمرو “vâv” harfi, Zeyd hakkında “gelmiş olma” nitelmesine Amr’ı da katar ve her ikisini de gelmiş olma hükmünde birleştirir⁹⁶.

el-Cürcânî, müsnedün ileyhleri (özne) aynı olan cümlelerin atif yapılacağına da vurgu yapmıştır. هو يضرُّ و يَنْفَعُ “O zarar da verir fayda da sağlar” cümlesinde her iki

⁹⁴ Bakara, 2/245.

⁹⁵ İbnu’l-Mu‘tezz, *Kitâbu’l-bedî*, nşr. Ignatius Kratchkovsky, Londra, 1935, s.36; el-Muberrred, *el-Kâmil fi’l-Luga ve’l-Edeb*, I, nşr. Zeki Mubârek, Matba’atu Mustafâ Bâbî, Kahire, 1938, s. 8; el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne’l-Mutenebbî ve husûmihî*, nşr. Ahmed Sakr, Dâru’l-me’ârif, Kahire, 1964, s.17; el-‘Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*, s.270.

⁹⁶ ‘Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâ’ilu’l-İcâz*, s. 234.

cümlelerin öznesi aynıdır⁹⁷.

el-Cürcânî, cümlelerin birinin anlamı diğerine eklenebilir olmadıkça atıf yapılamayacağını belirttiikten sonra⁹⁸, Ebû Temmâm'ın aşağıdaki beytinde iki cümle arasında her hangi bir bağın olmadığını, bu nedenle bu beytin fasl-vasl bağlamında kusurlu görüldüğünü belirtir⁹⁹.

صَدْرٌ وَأَنْ أبا الحُسَيْنِ كَرِيمٍ	لا وَالَّذِي هُوَ عَالِمٌ أَنْ التَّوَى
--------------------------------------	---

“Hayır, ayrılık eleminin gayet acı ve Ebu'l-Huseyn'in çok cömert biri olduğunu bilen Allah'a yemin ederim ben ondan ayrılmadım”.

B. et-Tevassut beyne'l-kemâleyn olması.

“et-Tevassut beyne'l-kemâleyn” kavramı, iki cümle arasında ne tam bir birlik ne de tam bir ayrılık olmayıp, ortası bir durumu ifade eder. Buna göre bu kavram her iki cümlelerin ya lafzen haberî veya inşâî olmasını ya da manen haberî-inşâî olmasını ifade eder¹⁰⁰.

Bu durumdaki cümleleri, sekiz kategoride ele almak mümkündür;

1. İki cümlelerin lafız ve anlam yönüyle haberî cümle olması:

“İyiler cennette, Allah'ın emirlerinden çıkanlar ise cehennemdedir”¹⁰¹.

2. İki cümlelerin lafız ve anlam yönüyle inşâî cümle olması:

“Yiyin, için fakat israf etmeyin”¹⁰².

⁹⁷ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilu'l-İcâz*, s.235.

⁹⁸ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilu'l-İcâz*, s.234.

⁹⁹ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilu'l-İcâz*, 234; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s.131.

¹⁰⁰ Hasen el-Muftî, *Hulâsatu'l-Me'ânî*, s.277; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, s.124; İsâ el-Âkûb, *el-Mufassal*, s.306.

¹⁰¹ İnfîtar, 82/14.

¹⁰² Araf, 7/31.

3. İki cümleliğin lafzen inşâi, anlam olarak haberî olması:

ألم أخبرك بما حدث لم أُنصَحْ بِاجْتِنَابِ أمثال ذلك *Olanları sana haber vermedim mi? Bu tür hareketlerden kaçınmanı tavsiye etmedim mi?*

Bu sözü haberî olarak şöyle çevirmek mümkündür:

ألم أخبرك بما حدث وُنصَحْتُ بِاجْتِنَابِ أمثال ذلك *Olanları sana haber verdim ve bu tür hareketlerden kaçınmanı tavsiye ettim”.*

4. İki cümleliğin anlam olarak haberî olması.

Bu maddede birinci cümleliğin lafzının haberî, ikinci cümleliğin lafzının ise inşâi olması gerekmektedir.

أشهد الله واشهدوا إني برئ مما تشركون *Ben Allah'ı şahit tutuyorum; siz de şahit olun ki ben sizin ortak koştuğunuzdan uzağım”¹⁰³.*

İkinci ayeti haberî olarak şöyle çevirmek mümkündür:

أشهد الله وأشهدكم إني برئ مما تشركون *Ben Allah'ı şahit tutuyorum; sizi de şahit tutuyorum ki ben sizin ortak koştuğunuzdan uzağım”*

5. İki cümleliğin anlam olarak haberî olması.

Bu maddede birinci cümleliğin lafzının inşâi, ikinci cümleliğin lafzının ise haberî olması:

ألم يجدك يتيماً فأوى ووجدك ضالاً فهدى *“Seni yetim bulup da barındırmadı mı? Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da yola ilemedi mi?”¹⁰⁴.*

Birinci ayeti, haberî olarak şöyle çevirmek mümkündür:

¹⁰³ Hüd, 11/54.

¹⁰⁴ Duhâ, 93/6-7

وجدك يتيما فأواك ووجدك ضالا فهداك “Seni yetim bulup da barındırdı. Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da yola iletti”.

6. İki cümlelerin anlam olarak inşâî, lafız olarak haberî cümle olması:

شفاك الله وعافاك “Allah sana şifa ve afiyet versin”, dua cümlesinin lafzı haberî, anlamı inşâî olduğundan vasl yapılması uygundur.

7. İki cümlelerin inşâî olması

Bu maddede birinci cümlelerin lafzen inşâî, ikinci cümlelerin lafzen haberî olması gerekmektedir.

ثم الليل ونصوم “Geceyi ibadetle geçir ve oruç tutarsın”, cümlesi ثم الليل ونصم “Geceyi ibadetle geçir ve oruç tut”, demektir.

8. İki cümlelerin manen inşâî olması (Birinci cümlelerin lafzının haberî, ikinci cümlelerin lafzının ise inşâî olması)

وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا وذوي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا “İsrailoğullarından, «Allah'tan başkasına kulluk etmeyin, anne babaya, yakınlara, yetimlere, düşkünlere iyilik edin, insanlarla güzel güzel konuşun, namazı kılın, zekatı verin diye söz almıştık” ayetinde¹⁰⁵, ثم الليل ونصم cümlesine, her iki cümlelerin de inşâî olması nedeniyle atıf yapılmıştır. Birinci cümlelerin lafzı haberî, ikinci cümlelerin lafzı da inşâîdir.

C. İki cümle arasında kemâl-i inkıtâ olması.

Vasl konusunda kemâl-i inkıtâ kavramı, iki cümlelerin haberî ve inşâî olarak farklı gelmesi durumudur¹⁰⁶. Genellikle bu tür cümlelerde haberî cümle

¹⁰⁵ Bakara, 2/83.

¹⁰⁶ İsa el-‘Aküb, el-Mufassal, s.302.

yerine olumsuzluk edatı gelir, daha sonra dua cümlesi onu takip eder. Bu durumda vasl gerekir. Zira fasl durumu muhataba, kastedilen şeyin tersini anlamasına yol açar.

لا وسئد الله خطاك “Allah hatalarını kapatsın”, cümlesinde olumsuzluk edatından sonra “vâv” harfi ile atıf yapılarak, cümle olumlu hale getirilmiştir. Birinci cümle haberî, ikinci cümle inşâî olduğundan “vâv” ile yapılan atıf cümlede yanlış anlama ortadan kalkmaktadır. Cümleyi atıfsız söylersek, لا سئد الله خطاك “Allah hatalarını kapatmasın”, şeklinde çevrilir ki bu tarz, amacın dışına çıkılması anlamına gelir.

Bu maddedeki iki cümle arasındaki vâv harfinin, anlamı nasıl etkilediği ile ilgili belâgat kaynaklarında şu bilgiye yer verilmiştir; Hz. Ebû Bekir elinde elbise olan bir adamın yanına vardı ve ondan elbiseyi satın almak istedi. Adam elbiseyi satmadığını belirtmek maksadıyla ona dua etmek istedi ancak adam vâv harfinin fonksiyonunu bilmediğinden لا يرحمك الله “Allah sana merhamet etmesin” ifadesini kullandı. Adamın cümleyi hatalı kullandığını fark eden Hz. Ebû Bekir, “Cümleyi yanlış kullandın, “vâv” harfini getirmelisin ve şöyle söylemelisin dedi: لا ويرحمك الله “Hayır satmıyorum, Allah sana merhamet etsin”¹⁰⁷.

el-Cürcânî, ikinci cümlenin, önceki ile ortaklık irtibatı varsa “vâv” harfi ile atıf yapılacağını, birbiriyle tam irtibatlı (kemâl-i ittisâl) veya tam irtibatsız (kemâl-i inkitâ) ise fasl yapılacağını belirtir¹⁰⁸. Modern dönem belâgatçıları el-Cürcânî’nin öz olarak ifade ettiği bu özellikleri, ilgili konularda ele aldığımız şekilde geniş kategorilere ayırmışlardır.

¹⁰⁷ İsâ el-‘Âküb, *el-Mufasssal*, s.302

¹⁰⁸ ‘Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâ’ilu’l-İcâz*, s.234.

FASL VE VASL'IN BİRBİRİNİN YERİNE KULLANILMASI

Belâgat eserlerinde emir, nehy, haberî cümle, inşâî cümle gibi pek çok konu ele alınırken bunların yanı sıra bunların zahirî anlamının dışında kullanımına yer verildiği görülür. Fasl-vasl ile ilgili bu durum pek göze çarpmaz. Ancak Kur'ân'da ve Arap kelâmında bunu rahatlıkla görmek mümkündür. 'Abdulkâdir Huseyn, bu konuda da bunların zahirî anlamının dışında kullanımına işaret eden şu ifadelerle yer verir: Kemâl-i inkitâ kuralınca "Haberî cümleyi, inşâî cümleye, inşâî cümleyi haberî cümleye atfetmek istendiğinde, fasl yapılır" ifadesinin her zaman geçerli olmadığını, Kur'ân'da yer yer faslın terk edilerek vasl yapıldığını belirtir.¹⁰⁹ Bu ayetlerden bir kısmını şöylece:

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُنكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَأَنَّهُ لَفِسْقٌ "Üzerine Allah'ın adının anılmadığı kesilmiş hayvanları yemeyin, bunu yapmak Allah'ın yolundan çıkmaktır" ayetinde¹¹⁰ birinci cümle talebî, ikinci cümle haberî olmasına rağmen atıf vardır.

يَا مُوسَىٰ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ وَأَنَّ عَصَاكَ "Ey Musa! Gerçek şu ki ben aziz ve hakim olan Allahım, asanı at" ayetinde¹¹¹, birinci cümle haberî, ikinci cümle inşâî olmasına rağmen atıf yapılmıştır.

وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا "Onlar, gerçekten birçoklarını saptırdılar. Rabbim! Sen de bu zalimlerin sadece sapıklıklarını artır", ayetinde¹¹², birinci cümle haberî, ikinci cümle inşâî olmasına rağmen atıf vardır.

¹⁰⁹ 'Abdulkâdir Huseyn, *Fennu'l-Belâga*, s.256-257.

¹¹⁰ Enâm, 6/121.

¹¹¹ Neml/9-10.

¹¹² Nuh/71-24.

VASLIN GÜZELLİKLERİ

Vasl'da, atfedilen cümlelerin her ikisinin de aynı tür olması vasl'ın güzelliklerinden kabul edilmiştir. Bunlar, fiil cümlesinin yine fiil cümlesine; isim cümlesinin isim cümlesine atfedilmesidir¹¹³.

Bunların dışında aşağıdaki şekilde atfı yapılması da yine içerdiği anlam açısından vasl'a farklı güzellik katmaktadır:

a. İsim cümlesinin, fiil cümlesine atfı:

“O, ölüden diriye çıkararak, diriden de ölüyü çıkarandır” ayetinde¹¹⁴, isim cümlesi, fiil cümlesine atfedilmiştir.

b. Fiil cümlesinin, isim cümlesine atfı:

“Şüphesiz sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar ve Allah'a güzel borç verener” ayetinde¹¹⁵, fiil cümlesi, isim cümlesine atfedilmiştir.

c. Zaman birlikteliği gözetilmediğinde, muzâri fiilin, mâzîye atfı:

“İnkâr edenler ve Allah'ın yolundan yüz çevirenler” ayetinde¹¹⁶, muzâri fiil, mâzî fiile atfedilmiştir.

d. Zaman birlikteliği gözetilmediğinde, mâzî fiilin, muzâri'ye atfı:

“Kitaba sınımsıkı sarılanlar ve namaz kılanlar” ayetinde¹¹⁷, mâzî fiil, muzâri fiile

¹¹³ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 131; el-Muftî, *Hulâsatu'l-Me'ânî*, s.251.

¹¹⁴ Enâm, 6/95.

¹¹⁵ Hadid, 57/18.

¹¹⁶ Hac, 22/25.

¹¹⁷ Araf, 7/170.

atfedilmiştir.

SONUÇ:

Fasl ve vasl, belâgatın meânî bölümünün temel kavramlarından biri haline gelinceye kadar değişik evrelerden geçmiştir. İslâm öncesi dönemden Kurân-Kerim'e ve Hz. Peygamber'in sözlerine, Emevilerden Abbâsilere kadar konuya çok önem verilmiştir. Hatta zaman zaman belâgatla eşdeğer görülmüş, bazen de belâgatın en hassas ve gizemli konusu olarak ele alınmıştır. Milâdî XI. asırda 'Abdulkâhir el-Cürcânî, fasl ve vasl kavramlarının tarifini yapmış, kısımları, özellikleri ve bölümlerini genel çerçevede ele almıştır. Ondan sonraki belâgatçılar konunun tarifini, kapsamını ve bölümlendirmelerini genişletmişlerdir. es-Sekkâkî ve el-Kazvîni'nin konunun sistematik hale getirilmesinde önemli rolleri olmuştur. Modern dönem belâgatçıları ise konuyu daha sistematik şekilde ve alt başlıkları çoğaltarak ele almışlardır. 'Abdulkâhir el-Cürcânî'den itibaren faslın ve vaslın temel ekseni şu şekilde devam etmiştir: Eğer iki cümle birbiriyle tam irtibatı varsa (kemâl-i ittisâl) veya tam irtibatsız (kemâl-i inkıtâ) halde ise atıf yapılmayıp fasl yapılır. İki cümle birbiriyle ortaklık irtibatı varsa "vâv" harfi ile atıf yapılarak vasl yapılır.

KAYNAKÇA

- 'Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-İcâz*, Reşîd Rızâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- 'Abdulkâdir Huseyn, *Fennü'l-Belâga*, 'Âlemü'l-Kutub, Beyrut, 1984.
- Âmidî, *el-Muvâzene beyne'l-Mutenebbî ve Husûmihî*, nşr. Ahmed Sakr, Dârü'l-me'ârif, Kahire, 1964.
- 'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, nşr. Muhammed Bicâvî-

- Ebu'l-Fazl İbrahim, Matbaatu İsa Halebi, Kahire, 1971.
- Fahrüddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz*, nşr. Bekrî Emîn, Dâru 'İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1985.
- Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâga*, İhyâu't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, 1963.
- Husrî el-Kayravânî, *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*, nşr. Muhammed Bicâvî, Dâru'l-İhyâ, Kâhire, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî*, nşr. 'Umer Fârûk ed-Debbâğ, Mektebetu'l-Me'ârif, Beyrut 1993.
- İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990.
- İbnu'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-Bedî*, nşr. Ignatius Kratchkovsky, Londra, 1935.
- İsâ 'Alî el-Âkûb, el-Mufassal fî Ulûmi'l-Belâgati'l-'Arabîyye, Dâru'l-Kalem, Dabî, 1996.
- Kazvîni, Celâluddin Muhammed b. 'Abdirrahmân *Telhîsu'l-Miftâh*, nşr. Nevzat H.Yanık-Mustafa Kılıçlı-M. Sadi Çöğenli, Huzur yay., İstanbul, ts.
- _____, *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*, Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut, 1992.
- Mahmûd Ahmed Nahle, *fî'l-Belâgati'l-'Arabîyye-İlmu'l-Me'ânî*, Dâru'l-'Ulûm, Beyrut, 1990.
- Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tatavvurihâ*, I-III, Matbaatu'l-Mecma'îl-İlmi, Irak, 1983.
- Muberrred, *el-Kâmil fî'l-Luga ve'l-Edeb*, I-IV, nşr. Zekî Mubârek, Matba'atu Mustafâ Bâbî, Kahire 1938.
- Muftî, el-Hasen b. 'Usmân b. Huseyn, *Hulâsatu'l-Me'ânî*, nşr. 'Abdulkâdir Huseyn, Dâru'l-İ'tisâm, Kahire, ts.

- Muhammed Bedrî ‘Abdulcelîl, *Tasavvuru’l-Makâm fi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye*, Dâru’l-Ma‘rife, İskenderiye, 2005.
- Muhammed Berekât Hamdî, *Fusûlun fi’l-Belâga*, Dâru’l-Fikr, Ammân, tsz.
- Özdoğan, M.Akif, *Arap Belağatinde Lafız ve Anlam*, Ukde yay., Kahramanmaraş, 2009.
- _____, Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber’in Edebî Konumuna Bir Bakış, *Din Bilimleri Akademik Araştırma (Hakemli) Dergisi*, www.dinbilimleri.com, Yıl:5, Sayı:4, Ekim/Kasım/Aralık 2005, s.224-242.
- Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, el-Mektebetu’l-‘İlmiyyetu’l-Cedîde, Beyrut, ts.
- Subkî, *‘Arûsu’l-Efrâh*, nşr. Halîl İbrâhîm Halîl, I-II, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Suyûtî, Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Muzhir*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘ân Hakâ’iki’t-Tenzîl*, I-III, nşr. ‘Abdusselâm Şâhîn, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2003.

KELAMCILARA GÖRE NÜBÜVVETTE ERKEKLİK ŞARTI

Doç.Dr. Recep ARDOĞAN*

ÖZET

Kelam ilminin temel konularından biri de nübüvvettir. Mütekellimler, nebilerin sıfatları konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaflı konulardan biri de nübüvvette erkeklik şartıdır. İmam Eş'arî, Amidi, Kurtubî gibi bazı âlimler, bu şartı kabul etmezler; Hz. Meryem, Hz. Musa (a.s.)'ın annesi gibi bazı kadınların nebi olmalarını muhtemel görürler. Maturidiyye ise erkek olmanın nübüvvette şart olduğunu kabul eder.

Anahtar kavramlar: *Peygamber, kadın peygamber, Eş'ariyye, Maturidiyye*

Abstract

“Male Requirement in Prophecy according to Muslim Theologians”

One of the major subject in Islamic theology is nubuwah (prophecy). The muslim theologians differed concerning the attributes of nebi. One of these conflicts is if male is a necessary attribute of all nabi. Al-Ash'ari, al Amidi, Al-Qurtubi say that manhood isn't one of the attributes of prophets. So, some famele (like Mary, mother of Moses) may be prophetess. But the Maturidiyyah says manhood is necessery attributes of a nabi.

Keywords: *Prophethood, prophetess, Ash'ariyyah, Maturidiyyah.*

Giriş

Nübüvvette erkeklik şartı, “Mâturîdiyye ile Eşâriyye arasındaki farklılıklar”ı konu edinenler dışındaki klasik kelam kitaplarında en az yer verilen, bazen hiç değinilmeyen bir konudur. Bununla birlikte, bu konu, nebi-rasul ayırımı, vahiy kavramının farklı anlamları,

* KSÜ. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı. ardogan46@gmail.com

nübüvvette tebliğ görevinin yeri, tebliğin nebilerin ortak sıfatı olup olmaması gibi konularla da ilgilidir. Diğer yandan, nübüvvette erkeklik şartı konusu, ilgili ayetler açıklanırken tefsir kitaplarında da yerini almıştır. Ayrıca günümüzde pek çok kimse, kadınlardan peygamber gönderilip gönderilmediğini sormakta, peygamber gönderilmemişse bunun nedenini ve hikmetini merak etmektedir. Ayrıca bu konuya ilişkin bilgiler, bazen Ahd-i Atik'teki bazı ifadelerle¹ karşılaştırılarak İslam'ın kadına bakışını değerlendirmede temel bir veri olarak görülmektedir. Bu nedenle bu konunun yakından incelenmesinde, doğruya en yakın bilginin ve bunun kesinlik arz edip etmediğinin tespit edilmesinde yarar vardır.

Bu konuya tahsis edilmiş bir makale de vardır: Özarlan, Selim, “Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri”, *C.Ü.İ.F.D.*, X/2 (Sivas, 2006), ss. 109-121. Ancak bu makale konunun bazı ana hatlarını ortaya koymaktadır. Biz, bu konudaki bazı genellemelerin de tahlil edilmesinin, Eş'arilere atfedilen görüşlerin bu ekolün çoğunluğu tarafından kabul görüp

¹ Tevrat'a bazı kadın peygamberlerden söz edilir. Bunların isimleri, “Miryam”, “Debora”, “Hulda” ve “Nadya”dır:

“Harun'un kızkardeşi Peygamber Miryam tefini eline aldı, bütün kadınlar teflerle, oynayarak onu izlediler.” (Mısır'dan Çıkış 15/20.)

“O sırada İsrail'i Lappidot'un karısı Peygamber Debora yönetiyordu.” (Hakimler 4/4)

“...Şallum'un karısı Peygamber Hulda'ya danıştılar...” (II. Krallar 22/14; II. Tarihler 34/22.)

“Ey Tanrım, Toviya'yla Sanballat'ın yaptığı kötülüğü unutma” diye dua ettim, “Beni korkutmak isteyen kadın peygamber Noadya'yla öbür peygamberlerin yaptıklarını da unutma.” (Nehemya 6/14.)

Luka'nın İncil'inde de “Aşer oymağından Fenuel'in kızı Anna adında çok yaşlı bir peygamber vardı. Genç kız olarak evlenip kocasıyla yedi yıl yaşadıktan sonra dul kalmıştı.... Tam o sırada [doğumundan bir süre sonra kısa bir süre Hz. İsa, sonra tapınağa getirildiğinde] ortaya çıkan anna, Tanrı'ya şükretti ve Kudüs'ün kurtuluşunu bekleyen herkese bu çocuktan bahsetti.” (Luka 2: 36) ifadeleriyle diğer bir kadın peygamberden söz eder.

görmediğinin, ayrıca bu görüşün tam olarak ne olduğunun da ortaya konması gerektiğini düşündük. Çünkü bazen bir bilgi bir tarafta çok tekrarlandığı için kendini yaygın olarak kabul ettirse de kaynaklara bakıldığında çeşitli farklılıkların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu husus, bilimsel disiplin açısından da oldukça önemlidir. Çünkü bir görüşün bir kelam ekolünün genel görüşü olması ile o ekolden birkaçı tarafından kabul görmesi, bir değildir. Çünkü ilk durumda kelam ekolleri arasındaki ihtilafтан söz edilebilir, ama ikinci durumda ihtilaf ekoller arasında değil kelamcılar arasındadır. Bu ayırım, kelam alanında yapılan bir araştırmayı isimlendirirken, “kelam ekollerine göre” demek ile “kelamcılara göre” demek arasında da fark olduğu anlamına gelir. Bu hususun önemli bir yönü nübüvvette erkeklik şartının Eş’ariyye ile Mâturîdiyye arasında gerçekte bir ihtilaf konusu sayılıp sayılmayacağıdır. Anılan görüşün Eş’ariler arasında bir grup tarafından paylaşılmadığı tespit edilmesi hâlinde de bunun neden bir grup Mâturîdiler tarafından bir ihtilaf konusu olarak zikredildiği sorusu gündeme gelecektir. Bu sorular, konunun kelam gibi mezhepler tarihi açısından da önemli bir bilgi içerebileceği anlamına gelir.

Bu tartışmanın pratik sonucu da bazı kadınların peygamber olmasının muhtemel olup olmadığını saptamaktır. Şu dört kadının nebi olup olmadıkları konusunda ihtilaf vardır: Hz. Meryem, Firavunun eşi Âsiye (آسية), Hz. Sâre ve Hz. Hâcer. Serrâc ibn Mulakkın “*Umdetu’l-Ahkâm Şerhî*”inde bu dördüne Hz. Havva’yı ve Hz. Musa’nın annesini de ilave etmiştir.²

Makalede, peygamber derken nebiler ve rasuller

² Aliyyü’l-Kârî, İbn Sultan Muhammed, *Dav’u’l-Meâlî Alâ Bed’ü’l-Emâlî (Şerhu’l-Emâlî)*, İst. 1307, 56; Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali el-Mueyyed, *Nazmu’l-Ferâid*, İst. 1288, s. 53.

birlikte kastedilmektedir. Çünkü kelime olarak “haberci” anlamına gelen Farsça kökenli “*peygamber*” kavramında nebi-rasul kavramındaki gibi ayrımlar söz konusu değildir.³ Bunun yanında çeşitli görüşler ifade edilirken, nebi ve rasul kavramları arasındaki ayrımı yansıtmaya özen gösterdik.

Makalede konuyla ilgili farklı görüşleri ayrı ayrı ele aldık ve ortaya koydukları anlayışı delilleriyle ortaya koymaya ve değerlendirmeye çalıştık.

1. Kadınlardan Nebi Olabileceği Görüşü

Nübüvvetle erkeklik şartı konusundaki tartışmaları doğru bir şekilde değerlendirebilmek için öncelikle bu konuya ilişkin ihtilaf noktasının ne olduğunu tam olarak ortaya koymak gerekir. Ancak yakından bakıldığında, bu konudaki ihtilaf noktasının ne olduğuna ilişkin farklı açıklamalarla karşılaşmaktayız.

İhtilaf noktasıyla ilgili bir husus da nübüvvetle erkeklik şartı olmadığı görüşünün Eş’arilere teşmil edilip edilemeyeceğidir. Bunun tespiti, nübüvvetle erkeklik şartının Mâturîdiyye ile Eş’ariyye arasındaki ihtilaf noktalarından sayılıp sayılmayacağını ortaya koyması açısından önemlidir. Sâbûnî ve İzmirli, kadınlardan da nebi

³ “*Peyğâm* (پیغام)” veya “*peyâm* (پیام)” haber anlamına gelirken, “*peygamber* (پیغمبر)” veya “*peyamber* (پیامبر)” de haberci, Allah tarafından haber getiren, Allah’ın emirlerini insanlara haber veren anlamına gelir. Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, nşr. Aydın Sami Güneyçal, Aydın Kitabevi Yay., Ank., 1997, s. 864; Kanar, Mehmet, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, yer yok trz., s. 366. (kaynak: <http://www.sevde.de/OsmanliTurkcesiSozlugu.pdf>)

Şemseddin Sami de bu kavramı, “taraf-ı ilahîyeden haber getirip evâmir-i ve nevâhi-i ilahîyyeyi tebliğ eden zat, nebi, rasul” olarak tanımlar. Sami, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, nşr. A. Cevdet, Çağrı Yay., Gündoğdu Matbaası, Ank. 1317/1996, 367-368.

Peygamber kelimesinin eski Türkçe karşılığı, “yalvaç, yalavaç”tır. Ancak peygamber kelimesi, erken dönemde Türkçeye geçip yerleşmiştir. Yavuz, Yunus Şevki, “Peygamber”, *DİA*, İst. 2007, XXXIV, 257.

gönderilebileceği görüşünü Eş'arilere teşmil eder.⁴ Beyâdi bu görüşü Eş'arilerin birçoğunun benimsediğini söyler.⁵ Bu genellemeyi Eş'arî kelamcı Âmidî'de de görmekteyiz. O, Eş'arilerin kadınların nebi olarak gönderilmelerinin aklen mümkün olduğu, bunun düşünülmesinin özünde muhal olmadığı konusunda ittifak ettiklerini söyler. Mutezile'den bir grup, bunu imkânsız görmüş ve kadın aklının erkek aklından daha düşük olmasıyla gerekçelendirmişlerdir. Âmidî, bu gerekçenin tartışmalı olduğunu, nice kadının, özellikle Hz. Meryem vb. akıl bakımından pek çok erkekten daha üstün olduğunu söyler.⁶

Hz. Meryem'de görülen harikulade olayları Hz. İsa'nın "irhâs"ı olarak nitelemesi de İbn Haldun'un Hz. Meryem'i nebi olarak kabul etmediği anlamına gelir.⁷

Mâturîdî kelamcı Ömer en-Nesefî'nin "el-Akâid"i üzerine yazdığı şerhi uzun yıllar Osmanlı medreselerinde okutulmuş olan ama Eş'arî mütekellimlerden kabul edilen Taftazânî de nübüvvetin şartlarını şöyle sıralar:

- Erkek olma,
- Olgun bir akla ve fikrî güce sahip bulunma,
- (Ebeveynin fuhuş yapması, alaca ve cüzam hastası olma, hakir bir meslek edinme gibi) insanların nefretini doğuracak, fazilete ve peygamber olarak gönderilmenin hikmetine aykırı diğer her halden uzak

⁴ es-Sâbüni, Nureddin Ahmed b. Mahmud, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995, 46; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, nşr. Sabri Hizmetli, Ank. 1981, s. 72.

⁵ el-Beyâdi, Kemaleddin, *İşarâtü'l-Meram min İbârâti'l-İmâm*, Kahire 1368/1949, s. 56.

⁶ el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Sâlim Seyfuddin, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I-III, thk. Ahmed Ferid el-Mezâdi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, II, 713 .

⁷ İbn Haldun, *Lubabu'l-Muahssal fî Usûlid Dîn*, thk. M. Huseyn Süleyman, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiyye, 1996, s. 181.

olma.⁸

Beydavî'ye göre de Yusuf 109. ayet gereğince Allah'ın bir kadını nebi olarak göndermediğinde icma vardır.⁹ Beydavî'nin icmâdan sözetmesi, bu görüşün en azından Beydavî'nin tanıdığı ve çoğu Eş'arî olan kelamcılar arasında yaygın olmadığını gösterir.

Şeyhzâde, Eş'arî ve izleyenlerinin, erkek olmanın nübüvette şart olmadığı, kadınların peygamber olabileceğini görüşünde olduklarını ifade eder. Ancak onun yararlandığı kaynaklarda, bu görüşün Eş'arîlere değil, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve Kurtubî'ye atfedildiği görülmektedir.¹⁰ Kutluboğa da ehl-i sünnetin nübüvette erkeklik şartında ittifak ettiğini bildirirken *Eş'ariyye* veya *Eşâ'ira değil* yalnızca *Eş'arî'nin* farklı düşündüğünü ifade eder.¹¹ Bu bilgi, Eş'ariyye'nin ilklerinden olan ve Eş'arî'nin görüşlerini "*Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*" adlı eserinde toplayan İbn Fürekan tarafından nakledilir. Onun bildirdiğine göre İmam Eş'arî, وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ التَّكْوِينِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ *Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik...*¹² ve وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ *Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz bir takım erkekleri peygamber gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.*¹³ ayetlerini

⁸ Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsîd*, I-V, nşr. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut, 1419/1998, V, 61.

⁹ el-Beydâvî, Kâdî Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl - Tefsîru'l-Beydâvî*, İst. trz. (Dersââdet Yay.), I, 159.

¹⁰ Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali el-Mueyyed, *Nazmu'l-Ferâid*, İst. 1288, s. 52-53. Bu bilgi, yazarı bildirilmeyen "*Tuhfetü'l-E'Âli Alâ Şerhi Dâv'i'l-Me'âlî alâ Bed'i'l-Emâlî*"de (Aliyyü'l-Kârî'ye ait "*Dav'u'l-Meâlî Alâ Bed'ü'l-Emâlî*")nin haşiyesi olarak basılmıştır. İst. 1307, s. 56.) yer almaktadır.

¹¹ Kutluboğa, Zeynüddin Kasım, *Haşiye ale'l-Müsayere* (İbn Hümâm'ın "*el-Müsayere*" Çağrı Yayınları, İst. 1979)" içinde, s. 197.

¹² en-Nahl 16/43.

¹³ el-Enbiyâ, 21/7.

kadınlardan resul gönderilmediği ama nebi gönderildiği şeklinde anlar.¹⁴

Maturidî kelamcılardan Beyâdî ve İbn Hümâm ise bazı *ehl-i hadis* ve *nasların zahirine bağlı kalanların* nübüvvette erkeklik şartını kabul etmeyerek Meryem (a.s.)'ın nebi olduğuna hükmettiğini söyler.¹⁵ Nassların zahirine bağlı kalanlar derken onların İbn Hazm'ı kastetmiş olmaları muhtemeldir.

İbn Hazm ve Kurtubî'nin konuyla ilgili görüşlerini detaylı olarak vermeden önce, buraya kadar anlatılanlardan hareketle şu iki hususa dikkat çekelim:

İlk olarak, nübüvvette erkeklik şartı bulunmadığı görüşü Eş'arilerin çoğunluğunca paylaşılmadığı için bunun Mâtüridiler ile Eş'ariler arasında ihtilaf konusu olduğunu söylemek güçtür. Nitekim Ebu 'Azbe, nebi-rasul ayrımını "*lafzî ihtilaf*" olarak nitelerken, Eş'ariyye ve Mâtüridiyye arasında erkeklik şartı konusunda bir ihtilaftan söz etmez.¹⁶ Bu ihtilafa yer vermeyenlerden biri de Zebîdî'dir, O, iki ekol arasında onüç ihtilaf konusu olduğunu, bunlardan yalnızca altısının manevi diğerlerin lafzi olduğunu, ayrıca bu onüç meseledeki ihtilafın da sübutunda kesinlik olmadığını söyler.¹⁷

¹⁴ İbn Furek, Ebu Bekr Muhammed b. Hasen, *Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 174.

¹⁵ el-Beyâdî, *a.g.e.*, 329; İbn Hümâm, *el-Müsâyere*, 196; İbn Ebi Şerif, *el-Müsamere*, 196.

¹⁶ Ebu 'Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravdatü'l-Behiyye fi-mâ Beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâtüridiyye*, Matbaatü Meclisi'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, Haydarabat 1322, s. 15-17. İhtilaf konuları arasında nübüvvette erkeklik şartına yer vermeyenler arasında Ebu Nasr Tâceddin Abdülvehhâb es-Sübki, (Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ, (Kahire 1965), III, 377-389.) de sıralanır. Ayrıca bkz. Taşpınar, Halil, "Mâtüridiyye İle Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf Mı Suni Dalgalanma Mı?", *C.Ü.İ.F.D.*, X/1 (Sivas, 2006), ss. 213-250, s. 221-225. krş. Yüksel, Emrullah, *Mâtüridiler ile Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yay., İst. 2012, s. 124-126.

¹⁷ ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *İthâfü's-Sâdeti'l-Muttekin bi Şerhi*

İkinci olarak, bu tespitten hareketle Eş'ariyye ile Mâturîdiyye arasındaki ihtilafları konu alan ve Osmanlı dönemi Mâturîdî kelamcılara ait eserler ve bu eserlerde genellemeler yapılarak ihtilaf konularının artırılmasının, Maturidîyye'nin Eş'ariyye'den ayrı bir mezhep olarak öne çıkma gayretinin sonucu olduğu düşünülebilir.

Endülüste yaşamış ve Zahirî mezhebini benimsemiş olan İbn Hazm, Hz. Peygambere atfedilen “*Erkeklerden pek çoğu kemale ermiş ama kadınlardan Meryem bt. İmran ve Firavunun karısı dışında kimse kemale ermemiştir.*” sözündeki “kemal”i risalet ve nübüvvet olarak açıklar. Ona göre risalet erkeklere özgüdür. Ama bazı kadınlar da erkekler gibi nebi olmuştur.¹⁸ İbn Hazm, bu konuda şöyle der: Bir grup, kadınlardan nebi gönderildiği görüşünü bidat olarak nitelemiştir. Diğer bir grup da kadınlarda nübüvvetin olduğu görüşünü benimsemişken diğer bir grup da bu konuda görüş bildirmekten kaçınmıştır. İbn Hazm, yukarıda metin ve meali verilen Nahl, 16/43. ayetiyle ilgili olarak kimsenin Allah'ın bir kadını rasul olarak gönderdiğini iddia etmediğini; tartışmanın risalet değil nübüvvet konusunda olduğunu söyler. Bu konuda doğru bilgiye ulaşmak için nebi kelimesinin lügat anlamını incelemek gerektiğini söyler. Bu lafız, bildirme (الإعلام) anlamındaki “inbê' (الإنباء)”. kökünden gelir. Allah kime olacağını henüz olmadan önce bildirirse veya ona herhangi bir emri haber vererek

İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994, II, 8, 8-13.

Bu ihtilafa yer veren Uludağ da “Eş'arî” derken “Eş'ariyye”yi kastettiğini söyler ki bu, *genellemenin* kaynağına ilişkin bir ipucu olabilir. Uludağ, Süleyman, “Mukaddime” (Taftazânî'nin “*Şerhu'l-Akâid*”inin tercümesi olan “*Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*” içinde), İst. 1982, s. 40.

¹⁸ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsi, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-V, thk. İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1416/1996, IV, 207.

vahyederse, o kimse şüphesiz nebidir. Bu, وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الدُّخُلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ *“Rabbin balarısına şöyle ilham etti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin.”*¹⁹ ayetinden anlaşılan, tabii özellik (içgüdü) anlamındaki *ilham* türünden değildir. Yalnızca akıl hastasının kesinlikle hakikat olduğuna hükmedeceği *tevehhüm* ve *zann* türünden; şeytanların semadan kulak hırsızlığı yaptığı *kehanet* türünden²⁰ veya doğru mu yanlış mı olduğu anlaşılmayan *rüya* türünden değildir. Aksine vahyedilen kimseye bildireceği şeyi Allah’ın bildirmeyi amaçladığı nübüvvet vahyidir. Bu, kendine vahyedilen kimsede zan, *tevehhüm*, *müneccimlik*, *kehanet*, *rüya* gibi durumların dışında bir hakikati olan vahiydir. Allah, vahyettiği kimsede, onun tıpkı duyularıyla algılayarak veya apriori olarak sahip olduğu bilgiler gibi vahyolunanın doğruluğuna ilişkin zorunlu bir bilgi var eder. Ya vahyi ona meleğin getirmesi ya da iç dünyasında muhatap olduğu bir hitap neticesinde bu konuda şüpheyeye mahal olmaz.²¹ İbn Hazm’ın burada hitaptan söz ederken, *“ilham”*ı kastetmediği önceki ifadelerinden anlaşılmaktadır. O bunun bir öğretici vasıtasıyla olmaksızın, doğrudan Allah’ın öğretmesi olduğunu söylemektedir. İbn Hazm, İshak Peygamberin annesine meleklerin İshak’ı müjdelediği ayetlerle²² ilgili olarak meleğin bu yüzyüze hitabının nebiler dışında biri için olamayacağını vurgular.

¹⁹ Nahl 16/68.

²⁰ İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 119.

²¹ İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 120.

²² وَأَمْرًا لَهُ قَائِمَةٌ فَضَجَّكَتْ فَبَدَّرْنَاهَا بِسُومِنَ وَرَأَىٰ إِسْحَاقَ يَغْفُوبَ قَالَتْ يَا وَيْلَتَىٰ أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَئِنَّا لَبَغِيٌّ وَإِبْرَاهِيمَ (İbrahim’in) karısı ayakta idi. (Bu sözleri duyunca) güldü. Ona da İshak’ı müjdeledik; İshak’ın arkasından da Yakub’u. Karısı, ‘Vay başıma gelenler! Ben bir kocakarı ve bu kocam da bir ihtiyar iken çocuk mu doğuracağım? Gerçekten bu çok şaşılacak bir şey!’ dedi. Melekler, ‘Allah’ın emrine mi şaşıyorsun?...’ dediler.” (Hüd, 11/71-73.).

İshak Peygamberin annesine de, Hz. Meryem'e de Cibril gelmiş ve hitapta bulunmuştur ve bu nübüvettir.²³ Bu olay, Meryem suresinin 17-21. ayetlerde anlatılmaktadır: *فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا*...Biz, ona Cebrail'i göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde görünmüştü. Meryem, 'Senden, Rahmân'a sığınırım. Eğer Allah'tan çekinen biri isen (bana kötülük etme).' dedi. Cebrail, 'Ben ancak Rabb'inin elçisiyim. Sana tertemiz bir çocuk bağışlamak için gönderildim.' Dedi."²⁴

İbn Hazm'a göre ya vahyi ona meleğin getirmesi ya da Allah'ın doğrudan hitabını –ki bu vasıtasız öğretmektir- içinde duyması neticesinde bu konuda şüpheye mahal olmaz. Hz. Musa'nın annesi de nebidir.²⁵ İbn Hazm'a göre Meryem suresinde, nebiler anlatılırken Hz. Meryem'den de söz edilmesi ve "İşte bunlar,.. kendilerine nimet verdiğimiz nebilerdir." denilmesi de Hz. Meryem'in nebilerden olduğuna delildir:²⁶

Meryem (a.s.)'in nebi olduğuna hükmedenlerin dayandığı delillerden biri, Meryem suresinde, Zekeriya, Yahya(a.s.)'dan sonra Hz. Meryem'den, ardından da İbrahim, Mûsâ, İsmail ve İdris(a.s.)'dan söz edilmesi ve şöyle denilmesidir: *أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا ...* "İşte bunlar, Âdem'in ve Nûh ile beraber (gemiye) bindirdiklerimizin soyundan, İbrahim'in, Yakub'un ve doğru yola iletip seçtiklerimizin soyundan kendilerine nimet verdiğimiz nebilerdir..."²⁷

İbn Hazm, "Erkeklerden pek çoğu kemale ermiş ama kadınlardan Meryem bt. İmran ve Firavunun karısı Âsiye bt. Müzâhim dışında kimse kemale ermemiştir." ri-

²³ İbn Hazm, a.g.e., V, 120.

²⁴ Meryem, 19/17-19.

²⁵ İbn Hazm, a.g.e., V, 120.

²⁶ İbn Hazm, a.g.e., V, 121.

²⁷ Meryem, 19/58.

vayetini de değerlendirir. Ona göre erkeklerde kemal ancak bazı peygamberlere (mürsel) aittir, çünkü onların dışındakiler şüphesiz nakıstırlar. Hz. Peygamber'in kemali Hz. Meryem ve Hz. Âsiye'ye özgü sayması ise *nübüvvet verilen diğer kadınlara karşı onları tafdil etmektir*. Bu, “İşte peygamberler! Biz onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık.”²⁸ ayetindeki gibidir.²⁹ İbn Hazm'ın Hz. Meryem hakkındaki görüşü, Kur'an'ın metnine daha uygun görünmektedir. Ayrıca, meleklerin ona hitabı da dinî emirler içermektedir:

وَأَذَقْنَا لِكُلِّ نَسَاءٍ الْعَالَمِينَ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ يَا مَرْيَمُ
“Hani melekler, ‘Ey Meryem! Allah seni seçti. Seni tertemiz yaptı ve seni dünya kadınlarına üstün kıldı. Ey Meryem! Rabb'ine divan dur, secde et ve rükû edenlerle beraber rükû et!’ demişlerdi.”³⁰
Bununla birlikte, Hz. Meryem'in kesinlikle nebi olduğunu söylemek yerine bunun muhtemel olduğunu belirtmek daha doğru olacaktır. Çünkü Hz. Meryem'in nebi olması, “nebi-rasul ayrımı”na ve “her nebinin rasul olmadığı” bilgisinin kesin olmasına bağlıdır ve bu konu da kısmen tartışmalıdır. Hz. Meryem'in nebi oluşu, muhakkak nebi-rasul ayrımını şart kılar. Çünkü nebi ve rasul terimlerinin aynı anlamı taşıması hâlinde, Hz. Meryem'in nebi olduğunu söylemek, Kur'an'da Rasullerin ancak erkekler(ricâl)den gönderildiğini belirten ayetlerle³¹ çelişir. Kur'an'da rasul-nebi ayrımını temellendiren açık bir ifade

²⁸ Bakara, 2/253.

²⁹ İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 121.

³⁰ Âl-i İmrân, 3/42-43. İbn Hibbân ayette Hz. Meryem'in "seçilmiş olması (ıstifâ)"nın nübüvvet olarak da açıklayanların şöyle dediklerini kaydeder: Melekler ona görünüyor ve Allah'ın onu elçi olarak gönderdiğini ona bildiriyorlardı. Hz. Zekeriyâ (a.s.) da onu işitiyor, "Meryem ne şerefli biri." diyordu. İbn Hibbân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve dğr., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, 476-477.

³¹ Yusuf, 12/109; Nahl, 16/43; Enbiyâ 21/7.

bulunmamaktadır. Hz Muhammed'den sonra asla yeni bir ilahî mesaj ve peygamber gelmeyeceği için “*Muhammed, ricalinizden hiç birinin babası değildir. Fakat o, Allahın rasulü ve nebilerin sonuncusudur.*”³² ayetinde “*hâtemen nebiyyîn* (خَاتَمَ النَّبِيِّينَ)” ifadesinin, Hz. Muhammed'den sonra nebi ve rasul gelmeyeceği şeklinde anlaşılabilmesi ya bu iki kavramın kaplamının aynı olduğu ya da nebilerin rasulleri de kapsamına aldığı söylenebilir. Aksi hâlde “*resuller*”in “*nebiler*”i kapladığı ileri sürülürse nübüvvet sona ermekle birlikte risaletin sona ermediği şeklindeki sapkın yorumlar³³ doğrulanmış olur. Dolayısıyla geriye, ya rasul ve nebinin aynı çerçeveyi kapsaması ya da nebilerin rasulleri de kapsamı ihtimalleri kalmaktadır. Bu her iki tanımlamada da ayette “*nebilerin sonuncusu*” ifadesi, Hz. Muhammed'in aynı zamanda rasullerin de sonucusu olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, nebi-resul ayrımı yapıp ilgili ayetleri yalnızca rasullere tahsis ederek rasuller ancak erkeklerden gönderilmişse de bu ayette kadınların nebi olarak göndermediğinin ileri sürülmesinin, bazı heretik grupların “*hateme'n-nebiyyin*” ibaresiyle nübüvvetin sona erdirildiği bildirilse de risaletin sona ermediği şeklindeki görüşe zemin hazırlama ihtimalinden söz edilemez.³⁴ Çünkü, nübüvvette erkek olma şartının bulunmadığını söyleyenler de dâhil ehl-i sünnete göre rasul kavramı, nebi kavramının kaplamı içindedir ve *hateme'n-nebiyyîn* demek risaletin de sona ermesi

³² el-Ahzâb, 33/40.

³³ Örneğin, nebi kavramı daha hususi olup her rasulün nebi olmadığını ileri süren Reşat halife, hatm-i nübüvveti kabul etmekte ama rasullerin gelmeye devam ettiğini ve kendisinin de rasul olduğunu iddia etmektedir. Kılıç, M. Fatih, “Nebî ve Rasûl Kavramları İlişkisi Bağlamında Bir Peygamberlik İddiası Üzerine”, *İLEM Yıllık*, III/3 (2008), ss. 83-102, s. 98.

³⁴ Örn. bkz. Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, Doktora Tezi (Danışman: Muhtafa Çağrıcı), Marmara Üni. SBE, İst. 1995, s. 82; Özarslan, Selim, “Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri”, *C.Ü.İ.F.D.*, X/2 (Sivas, 2006), s. 115.

demektir.

Kur'an'da nebi-rasul ayırımına ilişkin açık bir ifade yer almamaktadır. Buna bağlı olarak ıstılahta “nebi” ile “rasul” arasında fark olmadığı da ileri sürülmüştür. Mutezili âlim Kâdi Abdulcebbâr bu görüştedir.³⁵

Ancak bazı rivayetlerde nebilerin sayısına ilişkin farklı rakamlar verilirken ayrıca rasullerin de sayısı bildirilir ki bu rasullerin nebiler içinde çok az sayıda bir grup olduğu, başka bir ifadeyle resul teriminin nebi teriminden daha hususi olduğu anlamına gelir.³⁶

Nebi ve rasul arasında farklılık olduğunu kabul edenler bu farkı çeşitli şekillerde açıklamışlardır:

1. Bazı Mutezili kelimcılara göre resul, melek vasıtasıyla vahiy alır. Nebi ise bir kitapla veya ilhamla veya uykusunda gelen bir tenbihle Allah Teala'dan haber verendir.³⁷ Kuseyri'ye göre de nebi'ye yalnızca rüya ve ilham yoluyla vahiy gelirken, rasule her yolla vahiy gelir.³⁸

2. Diğer bir görüşe göre aradaki fark, tebliğ ve davet emrinin olup olmamasıdır. Nübüvvet, Allah'ın bir

³⁵ Kâdi Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkirim Osman, Beyrut, 1384/1965, s. 567.

³⁶ Bir rivayette Allah'ın 124 bin diğer bir rivayette de 224 bin peygamber gönderdiği, bunlardan 313'ünün resul olduğu haber verilmiştir. Bu konuda zannî bir bilgi söz konusu olduğu için peygamberlere imanda evla olan, sayı belirlememektir. el-Pezdevi, Ebu Yusr, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-Din)*, trc. Şerafeddin Gölcük, İst. 1988, 321; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 61-62; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekâ, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1407/1987, 89; ibn Hümâm, *a.g.e.*, 193; ibn Ebî Şerif, *a.g.e.*, 193.

Bağdadi ise nebilerin sayısının 124 bin olduğunu bunlardan 313'ünün rasul olduğunu kesin bir bilgi olarak kabul eder. el-Bağdâdi, Abdulkâhir b. Tâhir, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin, Beyrut 1423/2002, 177.

³⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 6.

³⁸ Ebu 'Azbe, *a.g.e.*, 15.

kulunu kendisine vahiyde bulunmak için seçmesine dayanır. Buna göre nübüvvet, gerek melek vasıtasıyla gerekse melek olmaksızın Allah'tan vahyi işitme hususiyetidir. Allah'tan işittiği vahyi tebliğ ile emri ise risalettir. Allah'tan yalnızca vahiy almak nebilik, Allah'tan hem vahiy almak hem de vahyi tebliğle memur olmak risalettir. Buna göre “rasul” kavramı, “nebi” kavramından daha hususidir. Her rasul nebidir ama her nebi rasul değildir.³⁹

Meryem (a.s.)'in nebi olduğuna hükmedenlerin görüşlerine göre rasul ile nebi arasındaki fark, davetle görevli olup olmamaktır. Nebi, kendisine başka bir nebinin şeriatı vahyedilen; onu tebliğ ve ona davetle emrolunan insan, rasul nebidir, bununla emrolunmayan ise rasul olmayan nebidir. Bu tanım açısından rasul olmayan nebide erkeklik şartının bulunmayacağı ve Hz. Meryem'in nebi olabileceği görüşü, büsbütün yanlış değildir.⁴⁰ Ancak bu tanımın kendinde sorun vardır. Çünkü, Allah'ın bir kimseyi, *habercisi*,⁴¹ *peygamberi olarak*

³⁹ es-Senûsi, *el-Umde*, 235.

⁴⁰ İbn Hümâm, *a.g.e.*, 197; Kemal b. Ebi Şerif, *a.g.e.*, 197.

⁴¹ Nebi kelimenin hangi kökten türediğine ilişkin farklı açıklamalar vardır.

Bir görüşe göre sonunda hemze olan nebe' (النَّبَأُ) kelimesinden gelir. Nebe', haber manasındadır. Onun mef'ül (haber verilen) anlamında fe'îl kipinde yani “gayb bilgileri haber verilen” anlamında olması da muhtemeldir. Yine fa'îl ve mufil kipinde, yani “Allah'ın kendisini mutali kıldıklarını haber veren” anlamında olması da muhtemeldir. Her iki halde de dilde kolaylık için hemze telaffuz edilmeyebilir.

Nebi'nin “yükselme” manasına gelen “nebvete (النَّبَوَّةُ)” kökünden gelmesi de muhtemeldir. O da yerden yükselen manasını taşır. Bir şey yükseldiğinde “Nebe'e eş-şey'ü” denir. Buna göre nebi, Allah'ın vahyine ve hitabına husûsen mahzar olması nedeniyle, “diğer insanlardan üstün, Allah katında yüksek bir konumda olan, değeri yüksek” anlamını taşır. es-Senûsi, *el-Umde*, 234; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, 173; Ebu 'Azbe, *a.g.e.*, 15.

Diğer bir ihtimal de onun yol anlamındaki “en-nebi' (النَّبِيُّ)” kökünden gelmiş olabileceğidir. Taftazânî, *a.g.e.*, V, 5. el-İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut trz. (Âlemül-Kütüb), 337.

seçip de ona verdiği bilgi ve buyrukları yalnızca ona has kılması ya da kendinden önceki peygamberin buyruklarını alan bir nebinin o buyrukları başkalarına ulaştırmaması, öncelikle Allah'ın hikmetine uygun düşmemekte, ayrıca, tebliğin peygamberlerde ortak bir sıfat oluşuyla da çelişmektedir. Dolayısıyla İbn Humam ve Kemal b. Ebi Şerif'in de vurguladığı üzere, nebi de resul de tebliğle görevlendirilmiştir. Tebliğle görevlendirilme bakımından aralarında fark yoktur.⁴²

3. Çoğunluğun kabul ettiği diğer bir görüşe göre fark, rasulün kitabı, şeriatı olması veya onu önceleyen bir şeriatı neshetmesidir.⁴³ Her rasul nebidir ama her nebi rasul değildir. Aralarındaki fark şudur: Nebi, Allah'tan kendisine vahiy gelen ve meleğin kendisine vahiy getirdiği kimsedir. Rasul ise bu özelliğe ilaveten, yeni bir şeriat getiren veya kendinden önce gelen bir şeriatın bazı hükümlerini nesheden kimsedir.⁴⁴ Rasuller kitabı ve şeriatı olanlardır. Nebiler ise kendilerine vahiy gelmekle birlikte, Yuşa (a.s.) örneğinde olduğu gibi, kitab verilmeden ve bir resule indirilenle hüküm veren kimselerdir.⁴⁵

4. Başka bir ayrıma göre de rasul, Allah'ın kendisinin şeriat verdiği, Cebrail'i gönderdiği, kavmini İslam'a çağıran, onlara ilahi hükümleri öğreten kimsedir. Nebi ise Allah'ın kendisinin şeriat vermediği, Cebrail'i göndermediği, insanları İslam'a davet için ilham verdiği ve bunu rüyada gösterdiği kimsedir veya bir rasulün diliyle onun nebi olduğunu bildirdiği kimsedir.⁴⁶

Görüldüğü üzere, farklılığın ne olduğu konusunda ihtilaf olsa da üzerinde birleşilen iki esas vardır:

⁴² Kemal b. Ebi Şerif, *el-Müsamere*, 198.

⁴³ Kemal b. Ebi Şerif, *a.g.y.*

⁴⁴ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, 173; Kemal b. Ebi Şerif, *a.g.y.*

⁴⁵ es-Senûsî, *el-Umde*, 235; Taftazânî, *a.g.e.*, V, 6.

⁴⁶ el-Pezdevî, *a.g.e.*, 320.

1. Rasulün ve nebinin ortak özelliği Allah'tan vahiy almaktır.

2. Her rasul nebidir ama her nebi rasul değildir.

Burada, İbn Hazm'ın iddiasının aksine Firavun'un karısı Âsiye'nin nebi olduğuna ilişkin yeterli bir delil olmadığına dikkat çekilmelidir. Kur'an'da Hz. Âsiye'ye Cebrael'in geldiği, nübüvvet vahyedildiğine dair bir bilgi verilmez. Bu durumda, İbn Hazm, onun nebi olduğunu ileri sürerken zannî bir delile dayanmaktadır. Çünkü mezkûr hadis ahad haberdır ve dolayısıyla da *sübût-i katî* değildir. Ayrıca hadiste geçen kemal nübüvetle eşanlamlı değildir ve onu nübüvvetle bağlamak bir yorumdan ibarettir. Dolayısıyla hadisin *delaleti de zannî*dir. Bu durumda, Firavun'un karısı Âsiye'nin nebi olması, kesin bir delile dayanmamaktadır. Ayrıca, Malikî fakih ve müfessir Kurtubî de Yusuf 12/109. ayetin ... *لَوْلَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهِ مَلَكًا وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا ...* ..*Ona bir melek indirilmeli değil miydi?...*"⁴⁷ diyenlere bir cevap olduğunu; bunun peygamberler içinde kadın, cin ve melek bulunmadığı manasına geldiği; Peygamber (s.a.v.)'e atfedilen "*Kadınlar arasında dört peygamber vardır: Havva, Âsiye, Musa'nun annesi ve Meryem.*" rivayetini reddettiğini belirtir.⁴⁸ Bununla birlikte o, başka ayetlerin (Âl-i İmrân 3/42; Meryem 19/16.) tefsirinde Hz. Meryem'in nebi olduğunu söyler. Kurtubî'ye göre, "*Erkeklerden pek çok kimse kemale ermiştir. Fakat kadınlardan İmrân kızı Meryem, Firavun'un karısı Âsiye'den başkası kemale ermemiştir. Ve şüphesiz Âişe'nin kadınlara olan üstünlüğü, tirdin diğer yemeklere olan üstünlüğü gibidir.*"⁴⁹ hadisinde "kemal" sona ulaşma ve tamamlanma

⁴⁷ En'am 6/8.

⁴⁸ el-Kurtubî, Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, thk. M. İbrahim el-Hafnâvî, Dâru'l-Hadis, Kahire 1414/1994, IX, 280.

⁴⁹ Buhârî, "Enbiyâ", 32, 46, "Fedâilu Ashâbi'n-Nebiy", 30; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 69; Tirmizî, "Et'ime", 31; İbn Mâce, "Et'ime", 14.

anlamındadır. Mutlak kemal yalnızca Allah'a aittir. İnsan nevinin en çok kemale sahip olanları da nebiler, ardından sıddikler, şehitler ve salihlerden oluşan velilerdir. Hadis-teki kemal de nübüvvetir. Buna göre Hz. Meryem ve Hz. Âsiye'nin nebi olmaları gerekir. Hz. Meryem nebidir, çünkü Allah ona, diğer nebilerde olduğu gibi melek aracılığıyla vahiyde bulunmuştur. Ancak Hz. Âsiye'nin nübüvvetine açık ve sahih bir delil yoktur. Melekler Hz. Meryem'e Allah'tan teklif, bilgilendirme ve müjde içerikli vahiy getirmiştir. Dolayısıyla o nebidir ve nebi veliden daha üstündür. Hz. Meryem de tüm diğer kadınlardan üstündür.⁵⁰

2. Peygamberin Ancak Erkeklerden Olduğu Görüşü

‘Ûşî, “*Bed’ü'l-Emâlî*”de “Peygamber gelmedi asla kadından / köleden, yalan dolan ehli olandan.” demiştir. Aliyyü'l-Kârî de erkekliğin nübüvvette şart olduğunu söyler. Ayrıca nübüvvette hür olmak, yalancı olmamak da şarttır. Çünkü kölelik küfrün eseridir, eksiklik hâlidir, insanların ona uymaktan kaçınmasına neden olur. Yalancının ise sözüne güven söz konusu olmaz.⁵¹ Bed'u'l-Emâlî'nin diğer bir şerhinde de Kur'an'da ismi geçen tüm nebilerin erkek olduğuna dikkat çekilir. Ayrıca, Meryem suresinde nebilerden onların nebi olduğunu belirtilerek söz edilirken Hz. Meryem'in rasul ve nebi olduğundan söz edilmediği vurgulanır.⁵² Yine bazıları, Hz. Meryem'in meleği görmesinin, Cibril Hadisinde, Cebrail'in sahabilere görünmesi, ama sahabilerin onu görmekle nebi olmaması

⁵⁰ el-Kurtubî, *a.g.e.*, III, 89.

⁵¹ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, 56.

⁵² Muhammed b. Ebi Bekr er-Razi (?), *Şerhu Bed'ül-Emâlî*, thk. Amr Huseyni b. Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, 281.

gibidir, demiştir.⁵³

Nebilerin ancak erkeklerden gönderildiğini, erkek olmanın nübüvette şart olduğunu kabul edenler, bu görüşü nakli ve aklı delillerle temellendirirler. Onların nakli delili, Kur'an'da geçen şu ayetlerdir:

وَمَا نَأْتِيَنَّكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ التَّكْوِينِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz bir takım erkekleri peygamber gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.”⁵⁴ Bu ayetteki ibarede, hiçbir kadın (ancak erkeklerin peygamber olarak gönderildiği hükmünden) istisna edilmemiştir.⁵⁵

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ التَّكْوِينِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik...”⁵⁶

“Senden evvel (peygamber olarak) gönderdiklerimiz şehir halkından kendilerine vahy eder olduğumuz erkek adamlardı...”⁵⁷

Mâturîdî, bu ayeti açıklarken, ayetin sebep-i nüzulüne bakıldığında, insanlara peygamber olarak ancak bir beşerin gönderildiğinin anlaşıldığını belirtir. Onun açıklamalarına göre ayette, Allah daha önce rasul olarak ancak bir insan göndermiş, melek, cin göndermemiştir. Böyleyken Muhammed (a.s.v.)'in, beşer olduğu gerekçesiyle, risaletini niçin inkar ediyorsunuz, denilmektedir.⁵⁸ Kurtubî'ye göre de ayet; "Allah rasulünün bir beşer

⁵³ Kurtubî, a.g.e., III, 90.

⁵⁴ el-Enbiya 21/7.

⁵⁵ Aliyyi'l-Kâri, a.g.e., 56.

⁵⁶ Nahl, 16/43.

⁵⁷ Yusuf 12/109.

⁵⁸ Bu ayetin, *وَأَهْلَ مَلَكِنَ الْيَوْمِذُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يمشون مطيعين لَنَزَلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكَ رَسُولًا* (Kur'an) geldikten sonra onların iman etmelerine ancak “Allah bir beşeri mi peygamber olarak gönderdi?” demeleri engel olmuştur. De ki: “Eğer yeryüzünde, (insanlar yerine), yerleşip dolaşan melekler olsaydı elbette onlara gökten bir melek peygamber indirirdik.” ayetlerine paralel bir vurgusu vardır.

olmasından yücedir." diyerek Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetini inkar eden Mekke müşrikleri hakkında inmiş ve daha önceki nebilere de âdemoğullarından olduğunu bildirmiştir.⁵⁹ Mâturîdî ayetteki "İllâ ricâlen" ifadesinin melek ve cin değil, senin gibi bir *beşer*" anlamında da *erkek* anlamında da olabileceğini belirtir.⁶⁰ Yani "ricâl" kelimesiyle erkek manasının kastedilmesi diğer bir ihtimaldir.

Benzer şekilde, Beydavî ve Mu'tezilî âlim Zemahşerî'ye göre Yusuf 109. ayette, putperestlerin "Allah dileyseydi melekleri indirirdi" sözü reddedilmekte, rasullerin meleklerden gönderilmediği belirtilmektedir.⁶¹ Bu sebep-i nüzul açısından bakıldığında bu ayetlerde **nassın delaleti**, insanlara peygamber olarak ancak bir insanın gönderildiğidir. Bu husus, kesin olarak bilinir, teville açık değildir. Çünkü, insan-dışı varlıkların Allah ile insanlar arasında elçilik yapmaları, tam anlamıyla işlevsel değildir. Ayetlerin **zahirinin delaleti** de peygamberlerin ancak erkeklerden gönderildiğidir. Zahirin delaleti ise kesinlik derecesi bakımından nassın delaletinden sonra gelir. Ancak ayetin sebep-i nuzûlüne ilişkin başka bir rivayet de vardır ve buna göre ayet, kadınlardan nebi gönderilmediğini bildirmek üzere gelmiştir. Bu rivayete göre ayet, yalancı kadın peygamber Sücâh bt. el-Münzir hakkında gelmiştir.⁶² İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre de ayette, peygamberler içinde kadınların olmadığı kastedilmektedir. Bu rivayetler,

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1467/2006, XII, 328.

⁶⁰ Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Hatice Boynukalın, Bekir Topaloğlu, İst. 2006, IV, 373.

⁶¹ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Cârullâh, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil*, Mısır trz. (Dârü'l-Fikr), II, 346; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 198.

⁶² Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 346; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 198.

ayetteki “*ricâl*” kelimesiyle, “erkek” manasının kastedilmiş olduğunu teyid etmekle birlikte, *racih* rivayetler açısından *nassin delaletinin* “rasullerin beşer dışında varlıklardan gelmediği” şeklinde olduğu hatırlanmalıdır.

Şeyhzâde de Yusuf 12/109 ve Nahl, 16/43. ayetlerin peygamber olarak gönderilmenin (*irsâl*) yalnızca erkeklere özgü olduğu konusunda *delâlet-i kat’î* olduğunu (kesin olarak bu manayı verdiği) söyler. Bu nedenle de Hz. Musa’nın annesine vahyedilmesinin üç şekilde olabileceği yorumunu yapar:

- Ya o zamanki bir nebiye vahyedilmesi ve onun şifahî veya elçi aracılığıyla bunu Hz. Musa’nın annesine bildirmesi,

- Ya da Hz. Meryem’e Cebrail’in gönderilmesinde olduğu gibi -nübüvvet bildirmeyen bir tarzda- melek aracılığıyla,

- Ya da “*Rabb’in balarısına vahyetti...*”⁶³ ayetindeki gibi ona ilhamda bulunulması.⁶⁴ Dolayısıyla, Mâturidilere göre Hz. Meryem’e vahyedilmesi, şer’î anlamda vahiy değildir. Çünkü ayetlerde buna delalet yoktur.⁶⁵

Mâturidilerin doğrudan *nassa* dayanmayan delili ise kadınların peygamberlik görevi için uygun olmadığı üzerinde durur. Onlara göre kadınlık, eksiklik niteliğidir; nübüvvet makamına yaraşmaz. Çünkü nübüvvet akıl ve din konusunda kemali gerektirirken kadınlarda bu iki özellik tam değildir.⁶⁶ Erkekliğin nübüvvette şart oluşuna ilişkin bu argumanın üzerinde durduğu belli başlı noktalarda şunlardır:

- Risalet, davet ile tanınmayı, kadın olmak ise gizlenmeyi gerektirir. Çünkü kadın evde oturmakla

⁶³ Nahl 16/68.

⁶⁴ Şeyhzâde, *a.g.e.*, 52.

⁶⁵ Kemal b. Ebi Şerif, *el-Müsamere*, 198.

⁶⁶ Aliyyîl-Kâri, *a.g.e.*, 56; Kutluboğa, *a.g.e.*, 197.

emrolunmuş; aleni konuşmaktan, bir ihtiyaç nedeniyle olmadıkça dışarı çıkıp girmekten, mahremleri olmayanlarla bir araya gelmekte menolunmuştur. Bunlar, nebinin nübüvvet iddiasıyla öne çıkma ve halk tarafından tanınma durumuyla bağdaşmaz.⁶⁷ Erkeklik şartı, risalet işinin davet amacıyla tanınma, ilan ve insanların toplandığı yerlere sıkça gitmeye bağlı oluşundandır. Kadınların durumu ise tanınma ve insanların içine karışmaya değil gizlenme ve evde oturmaya bağlıdır.⁶⁸ Sâbüni de kadın olmanın risalete münafi olduğunu söyler. Çünkü risalet, insanlar arasında davetle tanınmayı gerektirirken kadın olmak örtünmeyi ve kapanmayı gerektirir.⁶⁹ Ayrıca Mâturîdî kelamcılara göre, nübüvvet ve risalet, davetle tanınmayı, mucize göstermeyi ve kendine uyulmayı yani insanların onu kılavuz kabul etmelerini gerektirir. Kadınlık ise gizlenmeyi gerektirir ki bu durumda aralarında tenakuz vardır.⁷⁰

Ancak, kadınların toplum içindeki yeri ve konumuna ilişkin bu değerlendirmeler, toplumdan topluma değişebilmektedir ve Kur'an'da anlatılan Sebe' halkı bu bakımdan farklı bir örnektir.

“Gerçi Allah Teâlâ dilerse bir kadına da o gücü ve tahammülü ihsan edip sonra da ona peygamberlik verebilir. Fakat bu, onun yaratılışını ve mizacını bir erkek mi-

⁶⁷ Aliyyi'l-Kârî, *a.g.y.*

⁶⁸ İbn Hümâm, *a.g.e.*, 197; ibn Ebi Şerif, *a.g.e.*, 197.

⁶⁹ es-Sâbüni, *a.g.e.*, 46.

⁷⁰ Kutluboğa, *a.g.e.*, 197. Kadınların evde oturmakla emrolduklarına ilişkin argüman, Ahzâb 33/32-33. ayetlerle ilişkilendirilebilir:

يَا نِسَاءَ الدِّيَارِ لَسْنُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنَّنَا لَمَخَضَعُونَ بِرِالْقَوْلِ فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلَانٌ قَوْلًا مَّعْرُوفًا
﴿قُرْآنٌ فِي بُيُوتِكُمْ وَلَا تَرْجِعَنَّ تَرْجُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾
Ey Peygamber'in hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınıyorsanız (erkeklerle konuşurken) sözü yumuşak bir eda ile söylemeyin ki kalbinde hastalık (kötü niyet) olan kimse ümide kapılmasın. Güzel (ve doğru) söz söyleyin. Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın...

zacına dönüştürmek demek olur. Binaenaleyh insanlar içinde peygamberlik göreviyle görevlendirilecek kimselerin de sıradan erkeklerden değil, onlar arasında en seçkin, en iradeli ve en güçlü kimselerden seçilmiş olması da ilâhî hikmet icabıdır.”⁷¹

- Ayrıca kadın saltanat, hadler ve kısaslar konusunda yargıda bulunmak için uygun değildir. Kadınların yönetim, saltanata geçmeleri, yargıyı üstlenmeleri ve namaz kıldirmaları uygun olmadığına icma vardır. Bunlar ise nübüvvet ve risaletin furû’ hükümleridir. Furû’ hükümleri için uygun olmayanın nübüvvetin aslı için de uygun olmaması daha evladır.⁷²

Kadınların peygamberlik görevi için uygun olmadıklarına ilişkin argümanlara bakıldığında, bunların her birinin, kadınlardan da peygamber gönderilmiş olduğunu veya olabileceğini kabul edenlerin görüşlerini kesin olarak çürütecek nitelikte olmadığı görülür. Örneğin, kadınların ruhi ve fiziki bakımdan nazik oldukları, savaş durumunda karşılaşılan zorluklara katlanamayacakları ve askere komutanlık yapamayacakları belirtilir. Ancak, savaşmak nübüvvetin gereği değilse ve her nebi, düşmanla savaşmak zorunda kalmamışsa bu argümanın genel geçerliliği yoktur. Diğer yandan tebliğ, davet ve inzâr görevini yerine getirebilmek için kadınların insanlarla iletişim kurmaları, onlarla açık veya gizli olarak görüşmeleri, uzak yerlere seyahat etmeleri gerektiği de doğrudur. Ancak, kadınların nebiliği görüşünde, nebilerin insanlara ilahî mesajı tebliğ ve davetle yükümlü bulunmadıklarına dair bir ayrım da söz konusudur. Bu durumda tartışılması gereken konu, nebilerin **zorunlu olarak tebliğ ile yükümlü** olup olmadıklarıdır. Yukarıda açıklandığı üzere,

⁷¹ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, sadeleştirilenler: İsmail Karaçam ve dğr., İst. Azim Dağt., V, 106.

⁷² Aliyyi’l-Kâri, *a.g.e.*, 56; Kutluboğa, *a.g.e.*, 197; Şeyhzâde, *a.g.e.*, 52.

nebi teriminin, “*haberçî*” anlamına geldiği kabul edilirse nübüvvette tebliğ görevinin bulunduğu, bu terimden analitik olarak çıkar.

Burada Mâturidilerin vahiy kavramını nasıl anladıkları ve Kur’an’da bazı kadınlara vahyedildiğini anlatan ayetleri nasıl yorumladıkları üzerine de kısaca durmak yararlı olacaktır.

Vahiy, atmak (kazf) anlamına gelir. Kişi hissetmek-sizin kalbe hızlı bir şekilde atıldığı, kalpte vuku bulduğu ve gerçekleştiği için vahyin, “vahiy” olarak isimlendirildiğini söyleyen⁷³ Mâturidî, bazı dilcilere göre vahyin dilde çeşitli kullanımları olduğuna dikkat çeker:

- Vahiy, *nübüvvet* vahyi. Şura 42/51’de bu anlamdadır: وَمَا كَانَ لِيُنزِّلَنَّ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَرَاءَتَهُ مَا ... يَشَاءُ “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder...”

- İkincisi, *işaret* vahyidir. Meryem 19/11. ayetinde geçen vahyetme bu anlamdadır: فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ “Derken Zekeriya ibadet yerinden halkının karşısına çıktı. (Konuşmak istedi, konuşamadı) ve onlara “Sabah akşam Allah’ı tespih edin” diye işaret etti.”⁷⁴

- *İlham* vahyidir. Balarısına vahyetmek bu anlam-

⁷³ Mâturidî, *a.g.e.*, VIII, 140. Rağıb el-İsfahânî vahiyin temel anlamı, hızlıca işaret etmektir. *el-Müfradât fî Ğaribi'l-Kur’ân*, Kahraman Yay., İst. 1986, s. 809. İbn Hibbân da vahiy, "mananın zihne/kalbe (nefs) gizlice atılması" olarak tanımlar. İbn Hibbân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsi, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve dğr., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, 474.

⁷⁴ İbn Abbas'ın, Mücâhid ve Süddî'nin ayetteki ilgili ibareyi, "bir yazı yazdı" veya "toprağa yazı" şeklinde, diğer bir rivayete göre Mücâhid'in "işaret etti", Said b. Cübeyr'in de "ima etti" anlamında tefsir ettiği kaydedilir. es-Suyutî, Celâlüddin, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî Tefsiri'l-Mensûr*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire, 1324/2003, X, 19-20. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur’ân'l-'Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed ve dğr., 1421/2000, Kahire, IX, 220.

dadır:⁷⁵ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ
“Rabb’in balarısına şöyle vahyetti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin.”⁷⁶ “Vahyetme, kitapla, işaret ve ima ile, ilhamla ve risaletle olabilir.” diyen Taberî de bu ayetteki vahyin ilham etme anlamında olduğunu kabul eder.⁷⁷ İbn Abbas’ın ve Mücahid, Dahhak gibi müfessirlerin arıya vahyi, ona ilham etme olarak tefsir ettikleri kaydedilir.⁷⁸ İsfahânî de balarısına vahyi “teshîr” olarak anlamlandırır.⁷⁹ Mâturîdî’ye göre Hz. Musa’nın annesine vahyedilmesi⁸⁰ ve Zilzâl, 99/5-1 ayetlerdeki vahyetme⁸¹ de ilham anlamındadır:

- Gizleme/gizli konuşma vahyi:

وَكذلكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ يُرْجِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفًا
“İşte böylece biz her Peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için

⁷⁵ Mâturîdî, a.g.e., VIII, 140.

⁷⁶ Nahl 16/68.

⁷⁷ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân (Tefsiru’t-Taberî)*, thk. Mahmud M. Şakir, thr. Ahmed M. Şakir, Kahire, trz. (Mektebetü İbn Teymiyye), VI, 405.

⁷⁸ es-Suyutî, a.g.e., IX, 72.

⁷⁹ el-İsfahânî, a.g.e., 810.

⁸⁰ Meryem 19/17-21.

⁸¹ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّيئَاتٍ أَنْ أَرْضِعِيهِنَّ فَإِنَّا خِفْتِ عَلَيْنَهُ فَأَقْبِيهِنَّ فِي الْبَيْمِ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رُؤُوسٌ إِلَيْنَا
“Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman onu denize (Nil’e) bırak, korkma, üzülme. Çünkü biz onu sana döndüreceğiz ve onu peygamberlerden kılacağız” Kasas, 28/7. Katâde, bunun, Allah tarafından kalbe atılan bir vahiy olduğunu, nübüvvet vahyi olmadığını söylemiştir. es-Suyutî, a.g.e., XI, 4270.

إِنَّا رُؤُوسٌ إِلَيْنَا مَا يُوحَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِنَّ فَإِنَّا خِفْتِ عَلَيْنَهُ فَأَقْبِيهِنَّ فِي الْبَيْمِ فَلْيَأْتِيَنَّكَ مِنَ الْبِئْسَانِ مَا لَهَا يَوْمَئِذٍ تُحَنَّتْ أَخْبَارُهَا بِأَنَّ رَبَّكَ
“(Ey Musal) Hani annene vahyolunanları vahyetmiştik: ‘Onu (bebek Mûsâ’yı) sandığın içine koy ve denize (Nil’e) bırak ki, deniz onu kıyıya atsın da kendisini, hem bana düşman, hem de ona düşman olan birisi (Firavun) alsın...’” Tâhâ, 20/38-39.

⁸¹ إِنَّا رُؤُوسٌ إِلَيْنَا مَا يُوحَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِنَّ فَإِنَّا خِفْتِ عَلَيْنَهُ فَأَقْبِيهِنَّ فِي الْبَيْمِ فَلْيَأْتِيَنَّكَ مِنَ الْبِئْسَانِ مَا لَهَا يَوْمَئِذٍ تُحَنَّتْ أَخْبَارُهَا بِأَنَّ رَبَّكَ
“Yeryüzü kendine has bir sarsıntıya uğratıldığı, içindekileri dışarıya çıkarıp attığı ve insan, ‘Ona ne oluyor?’ dediği zaman, işte o gün, yer, kendi haberlerini anlatır. Çünkü Rabbin ona (öyle) vahyetmiştir.” Zilzâl, 99/1-5.

birbirlerine yaldızlı laflar fisildarlar... şeklindeki En'âm 6/112. ayetinde bu anlamdadır.⁸² Taberî ve Râğıb el-İsfahânî de ... وَأَنَّ الشَّيَاطِينَ لَا يَدْعُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَاءِهِمْ لِيُجَاهِدُواكُمْ “...Bir de şeytanlar kendi dostlarına sizinle mücadele etmeleri için mutlaka fisildarlar...”⁸³ ayetindeki şeytanın vahyetmesini vesvese verme, içine vesvese atması olarak anlamlandırır.⁸⁴

Kanaatimizce, Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesini, ilham olarak yorumlamak mümkündür. Ancak, Hz. Meryem ile ilgili ayetlerdeki mukalemeyi nübüvvet bildiren bir vahiy olarak yorumlamak gerekmediği gibi onun içgüdü veya beşeri ilham anlamında vahiy olarak yorumlanması da temelsizdir. Çünkü Cebrail'in insan suretinde görünmesi ve karşılıklı konuşma söz konusu olup bunun insan zihnine gelen bir ilham şeklinde olmadığı ayetlerden anlaşılmaktadır.⁸⁵ Bununla birlikte meleklerin ona hitabında onun *nebi olarak* seçildiğine, *tebliğ* ve *inzar* ile görevlendirildiğine ilişkin bir ifade de yer almamaktadır.

SONUÇ

Nübüvvette erkeklik şartı, “Mâturidiyye ile Eş'ariyye arasındaki farklılıklar”ı konu edinenler dışındaki klasik kelim kitaplarında en az yer verilen, bazen hiç değinilmeyen bir konudur. Bunun nedeni, peygamberlerin erkeklerden gönderildiği üzerinde çoğunluğun ittifak etmesi olmalıdır.

Bu konuya ilişkin ihtilaf, çoğunlukla Mâturîdî kelamcılar tarafından bahis konusu yapılır. Bununla birlikte, en-Nesefî'nin “*Tebziratü'l-Edille*” adlı hacimli

⁸² Mâturîdî, *a.g.e.*, VIII, 142.

⁸³ En'âm 6/121.

⁸⁴ Taberî, *a.g.e.*, VI, 406; el-İsfahânî, *a.g.e.*, 810.

⁸⁵ Meryem 19/17-21.

eserinde, nübüvette erkeklik şartı konusunda bir ihtilafa yer verilmemesi dikkat çekicidir. Tefsir kitaplarında da böyle bir ihtilaf üzerinde durulmadığı görülmektedir. Ancak, sonraki (Osmanlı dönemindeki) Mâtürîdiler, bu ihtilaf üzerinde özellikle dururlar. Peygamberlerin cinsiyeti konusunda Mâtürîdiler ile Eş'ariler arasında ihtilaf olduğunu, bu konuda peygamberlerin ancak erkeklerden gönderildiğinin ayetlerle teyit edildiğini ve kadınların gerek yaratılışlarındaki gerekse dinen sosyal konumları nedeniyle bu görev için uygun olmadıklarını uzun uzun açıklarlar. Bunun nedeni, onların, Eşariyye'den farklı bir kelim ekolü olarak kendilerini ifade etme ve ihtilaf konularında daha doğru görüşler ortaya koyduklarını gösterme çabası olmalıdır. Ancak Eş'arî kelamcılarının kitaplarına bakıldığında, onların çoğunluğunun nübüvetin kadınlara da verilmiş olabileceği görüşünde olmadığı anlaşılmaktadır. Nübüvette erkek olmanın şart olmadığı görüşünü benimsediğini tespit edebildiğimiz âlimler, İmam el-Eş'arî, Seyfuddin el-Âmidî, Müfessir Kurtubî ve zahirî âlim ibn Hazm'dır. Bunlardan ibn Hazm, Hz. Meryem ve Firavun'un eşi Hz. Âsiye'nin nebi olduğunu kabul eder. Kurtubî, yalnızca Hz. Meryem'in nebi olduğunun doğrulanabileceğini söyler. Dolayısıyla nübüvette erkek olmanın bir şart olmadığı görüşünü Eş'arîlere teşmil etmek, bunun Eş'arîlerin görüşü olduğunu ileri sürmek doğru değildir. İkinci olarak da nübüvette erkeklik şartı bulunmadığı görüşü Eş'arîlerin çoğunluğunca paylaşılmadığı için bunun Mâtürîdiler ile Eş'arîler arasında ihtilaf konusu olduğunu söylemek güçtür. Üçüncü olarak Osmanlı dönemi Mâtürîdî kelamcılarının, Eş'ariyye ile ihtilafı konuları vurgulama ve artırma gayreti, onların Eş'ariyye'den ayrı bir mezhep olarak öne çıkma çabasının sonucu olabilir.

İhtilaf konusu olan kadınlardan nebi gönderildi-

ğine ilişkin sarih ve kesin bir delile ulaşılamamaktadır. Onların nebi olduklarına ilişkin bir bilgi, mezkur ayetlerde sarih olarak yer almamakta; tebliğ, insanları davet ve inzarla görevlendirildikleri ifade edilmemektedir. Ancak, nebi-rasul ayırımından hareket edilir; peygamberliğin erkeklere münhasır oluşu kesin olarak doğrulanamadığı ve Hz. Meryem'in nebi olduğuna ilişkin zannî deliller dikkate alınır, Hz. Meryem'in nebi olması, çok zayıf bir ihtimal olarak söz konusudur. Bu ihtimal nedeniyle de nübüvvetinde erkeklik şartı, akaidin zaruri olarak bilinen kısmından, dolayısıyla da iman-küfr ayrımı noktasında yer alan inançlardan değildir.

KAYNAKÇA

- Aliyyü'l-Kârî, ibn Sultan Muhammed, *Dav'u'l-Meâlî Alâ Bed'ü'l-Emâli (Şerhu'l-Emâli)*, İst. 1307.
- Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali el-Mueyyed, *Nazmu'l-Ferâid*, İst. 1288.
- Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, nşr. Aydın Sami Güneyçal, Aydın Kitabevi Yay., Ank., 1997;
- Kanar, Mehmet, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, yer yok trz. (kaynak:<http://www.sevde.de/OsmanliTurkcesiSozlugu.pdf>)
- Sami, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, nşr. A. Cevdet, Çağrı Yay., Ank. 1317/1996.
- Yavuz, Yunus Şevki, "Peygamber", *DİA*, İst. 2007.
- es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, nşr. Sabri Hizmetli, Ank. 1981.
- el-Beyâdî, Kemaleddin, *İşarâtü'l-Meram min İbârâti'l-İmâm*, Kahire 1368/1949.

- el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Sâlim Seyfuddîn, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I-III, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- İbn Haldun, *Lubabu'l-Muahssal fî Usûlid Dîn*, thk. M. Huseyn Süleyman, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiyye, 1996.
- Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsîd*, I-V, nşr. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut, 1419/1998.
- el-Beydâvî, Kâdı Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl -Tefsîru'l-Beydâvî-*, İst. trz. (Dersaadet Yay.).
- Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali el-Mueyyed, *Nazmu'l-Ferâid*, İst. 1288.
- Kutluboğa, Zeynüddin Kasım, *Haşiye ale'l-Müsayere* (İbn Hümâm'ın "el-Müsayere" si içinde). İst. 1979.
- Ibn Furek, Ebu Bekr Muhammed b. Hasen, *Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.
- Ebu 'Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin, *er-Ravdatü'l-Behiyye fî-mâ Beyne'l-Eşâ'irati ve'l-Mâtüridiyye*, Matbaatü Meclisi'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, Haydarabat 1322.
- Ebu Nasr Tâceddin Abdülvehhâb es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, Kahire 1965.
- Taşpınar, Halil, "Mâtüridiyye İle Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf Mı Suni Dalgalanma Mı?", *C.Ü.İ.F.D.*, X/1 (Sivas, 2006), ss. 213-250.
- Yüksel, Emrullah, *Mâtüridîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, Düşün Yay., İst. 2012.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *İthâfü's-Sâdeti'l-Muttekin bi Şerhi İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994.
- Uludağ, Süleyman, "Mukaddime" (Taftazânî'nin "Şerhu'l-

- Akâid*"inin tercümesi olan "Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi" içinde), İst. 1982.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-V, thk. İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1416/1996.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve dğr., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
- Kılıç, M. Fatih, "Nebî ve Rasûl Kavramları İlişkisi Bağlamında Bir Peygamberlik İddiası Üzerine", *İLEM Yıllık*, III/3 (2008).
- Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, Doktora Tezi (Danışman: Muhtafa Çağrırcı), Marmara Üni. SBE, İst. 1995.
- Özarıslan, Selim, "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri", *C.Ü.İ.F.D.*, X/2 (Sivas, 2006).
- Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, 1384/1965.
- el-Pezdevî, Ebu Yusr, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-Din)*, trc. Şerafeddin Gölcük, İst. 1988.
- Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekâ, Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1407/1987.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin, Beyrut 1423/2002.
- Taftazânî, *a.g.e.*, V, 5. el-İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut trz. (Âlemü'l-Kütüb).
- el-Kurtubî, Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. M. İbrahim el-Hafnâvî,

Dâru'l-Hadîs, Kahire 1414/1994.

Muhammed b. Ebi Bekr er-Razi (?), *Şerhu Bed'î'l-Emâlî*, thk. Amr Huseyni b. Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Hatice Boynukalın, Bekir Topaloğlu, İst. 2006.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Cârullâh, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl*, Mısır trz. (Dârü'l-Fikr).

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sadeleştirenler: İsmail Karaçam ve dğr., İst. Trz (Azim Dağt).

el-İsfahânî, Rağîb, *el-Müfradât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İst. 1986.

İbn Hibbân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve dğr., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.

es-Suyutî, Celâlüddin, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Mensûr*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire, 1324/2003.

İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ânîl-'Azîm, thk. Mustafa Seyyid Muhammed ve dğr., Kahire 1421/2000.

Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân (Tefsiru't-Taberî)*, thk. Mahmud M. Şakir, thr. Ahmed M. Şakir, Kahire, trz. (Mektebetü İbn Teymiyye).

**AZİZ MAHMÛD HÛDÂYÎ'NİN MEKTUPLARI ÜZERİNE
BİR DEĞERLENDİRME**

Yrd.Doç. Dr. Mustafa Salim GÜVEN*

ÖZET

Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin mektupları tasavvuf araştırmacılarına bir kaynak olduğu gibi başka ilmi sahalara için de önem arz etmektedir. Hüdâyî'nin yaşadığı dönemin tarihini aydınlatması açısından tarihçilere, âyet ve hadislere getirdiği yorumlarıyla tefsir ve hadis alanındaki araştırmacılara, dil bakımından edebiyatçılara, devrin toplumsal analizi açısından sosyologlara ve yaşanan coğrafyanın seyr ü sülük ile birlikte insan tabiatına etkisini anlatması bakımından psikologlara kaynak eser olabilecek özelliktedir. Ayrıca mektuplar tefekkür ve siyâset tarihimize de katkı sağlayabilecek niteliktedir. Osmanlılarda devlet ile tekke münasebetlerini aydınlatacak bilgiler taşımaktadır.

Hüdâyî'nin mektupları üzerine yaptığımız bu çalışma, mektuplardan yararlanmak isteyen araştırmacılara yardımcı olacak ve onların işlerini kolaylaştıracaktır. İlgililer mektupları kısa yoldan tanıma imkanı bulacaklardır. Onların zaman kaybını önleyecek ve mektuplardan azami derecede faydalanmalarını sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Celvetiyye, Aziz Mahmûd Hüdâyî, Mektubat, Tekke-devlet ilişkisi.

Abstract

AN EVALUATION ON AZİZ MAHMUD HÛDAYÎ'S LETTERS

Aziz Mahmud Hüdayi's letters are both the source for the researchers of Sufism and also they are significant for other fields of science. These letters can be source for historians to illuminate the historical period he lived in and for researchers of the interpretation of the Koran and hadith by the help of his interpretations on verse(ayet) and hadith of the Koran. Moreover,

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

they can be helpful for the man of letters and sociologist in terms of language and analysis of social life of that period. Also, the letters have the quality to contribute the history of thinking and politics. They have the information to illuminate the relationship between the government and dervish lodges in Ottomans.

This research on Hüdayi's letters will help to the researchers who want to benefit from letters and facilitate their work. They will have the opportunity to learn about letters in short. In addition to these, this work will prevent waste of time .

Key Words: *Sufism, Jilwatiyya, Aziz Mahmud Hüdayi, Letters, Relationship of government and dervish lodges.*

GİRİŞ

Tebliğ ve irşâd İslâm'da en önemli konulardan birisidir. Dinin yayılmasını ve canlılığını sağlayan ruhdur. Hazreti Peygamber'in İslâm'ı tebliği ve dini yaymak için yaptığı da'vet çalışmaları anahatlarıyla şu şekilde özetlenebilir: Tek tek fertlere veya topluluklara anlatmak,¹ söylediği şeyleri bizzat hayatında yaşayarak örnek olmak,² seyahat etmek (Taif seferi gibi sefere çıkmak),³ mu'cize göstermek⁴ hicret etmek,⁵ elçi ve öğretici göndermek,⁶ İslâm ve müslümanlara karşı düşmanlık yapanlarla savaşmak.⁷ Bunların haricinde bir

¹ Hamidullah Muhammed, *İslâm Peygamberi*, Trc. Salih Tuğ, , İstanbul 1991, 90. Hz. Peygamber'in dini öğretmek amacıyla okuduğu hutbeler, ashabıyla yaptığı sohbetler de tebliğ ve irşâd niteliği taşır. Nitekim Veda Hutbesi'nde dinleyenlere sık sık, "Tebliğ ettim mi?" diye sormuştur.

² Havva Said, *er-Rasûl*, Trc. Harun Ünal, İstanbul 1987, 67-68.

³ Hamidullah, *a.g.e.*, 115-116.

⁴ *a.g.e.*, 102-103, 120-130.

⁵ *a.g.e.*, 160-162, 175-177.

⁶ *a.g.e.*, 445-452, 292-299, 478.

⁷ *a.g.e.*, 467-477.

de mektup yazarak Hakk'a çağırma vardır.⁸

İslam'da mektupla tebliğ ve irşadın ilk öncüsü bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.)'in kendisidir. O'nun tebliğ gayesiyle şu kral ve meliklere mektup gönderdiği bilinmektedir:

1- Habeşistan Kralı Necâşî'ye,⁹ 2- Mısır Kralı Mukavkıs'a,¹⁰ 3- Bizans Kralı Heraklius'a,¹¹ 4- İran İmparatoru Kistrâ'ya,¹² 5- Gassan Meliki Haris İbn Ebî Şemir'e,¹³ 6- Bahreyn Meliki Münzir İbn Sava'ya,¹⁴ 7- Temimlilere yazılan mektuplar,¹⁵ 8- Umân (Omân) Melikleri Ceyfer ve Abd'e.¹⁶

Hz. Peygamberden sonra sahabenin de mektupla irşad ve tebliğ vazifesini sürdürdüğünü görüyoruz. İrtidad hadiseleri üzerine ilk halife Hz. Ebû Bekr'in yazıp mürtedlere gönderdiği mektup, bunun örneklerinden biridir.¹⁷ Bu gelenek tâbiîn döneminde de devam etmiştir. Tasavvuf Tarihi'nin önemli simalarından biri olan Hasan Basrî (ö. 110/728)'nin, muâsırı olan halife Abdulmelik b. Mervan (ö. 88/705)'a ve Ömer b. Abdülaziz (ö. 102/720)'e yazdığı mektuplar tâbiîn dönemindeki mektuplara örnek gösterilebilir.¹⁸ Büyük sûfi Cüneyd el-Bağdâdî (ö.

⁸ a.g.e., 297, 315-316, 329, 338.

⁹ a.g.e., 297.

¹⁰ a.g.e., 315-316.

¹¹ a.g.e., 332-333.

¹² a.g.e., 357.

¹³ a.g.e., 329.

¹⁴ a.g.e., 376-377.

¹⁵ a.g.e., 392-393.

¹⁶ a.g.e., 410.

¹⁷ Taberî, *Târihu't-Taberî*, Beyrut, tarihsiz, III/ 226.

¹⁸ Abdulmelik b. Mervan'a yazılan mektup için bk. el-Basrî Hasan, *Risâle fi'l-kader*, Nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakatü'l-Mu'tezile* içinde, Tunus, 1393/1974, 215-223 Hasan Basrî'nin Ömer b. Abdülaziz'e yazdığı mektupların tümü için bk. el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ*, Beyrut, 1418/1992, II/156-161.

298/911)'nin, talabesi ve halifesi Yusuf b. Hüseyin er-Râzî'ye yazdığı mektup da konumuz açısından güzel bir örnek teşkil eder.¹⁹ Bu gelenek İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624)²⁰ ve çağdaşı Aziz Mahmûd Hüdâyî (ö.1038/1628) tarafından geliştirilerek sürdürülmüştür. Kuşadalı İbrahim Halvetî (ö.1262/1845)'nin mektupları da günümüze ulaşan numunelerdendir.²¹ Mektupla irşâd ve tebliğ son devirde de devam etmiştir. Bu konuda M. Es'ad Erbilî (ö. 1931) ve Bediüzzaman Said Nursî (ö. 1960) örnek olarak gösterilebilir. Her ikisi de geniş bir alana yayılan irşad himmetine muhtaç kitlenin eğitiminde mektuptan en çok istifade eden zâtlardandır ve "*Mektûbât*" isimli eserleri mevcuttur.²²

Hakk'a çağırmada, tebliğ ve irşadda, öğüt ve nasihatta, mektup unsurundan yararlanan müridlerin sayısı binlercedir. Hepsini bilmek mümkün değildir. Bizim burada ismini saydığımız kişiler, konuyu anlamamıza yardımcı olacak örneklerdir. Mektup, her

Ayrıca bk. Aydınlı Osman, *Kaderî Anlayışın İlk Tezâhürleri*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, C. 16, Sayı: 2/2003, 57-58

¹⁹Ateş Süleyman, Cüneyd-i Bağdadî Hayatı Eserleri ve Mektupları İstanbul 1970, 129-130.

²⁰ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*'i Türkçe'ye de çevrilmiştir. Farklı baskıları mevcuttur. Biz Abdülkadir Akçiçek tarafından yapılan tercümeden yararlandık. İmam Rabbânî'nin *Mektûbat*'i hakkında bilgi için bk. Tosun Necdet, İmâm-ı Rabbânî, İstanbul, 2007, s. 45-48.

²¹Öztürk Y. Nuri, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, İst. 1982, 125-276.

²² Esad Erbilî'nin *Mektûbât*'ının Osmanlıca iki baskısı vardır. İlki 147 adet mektuptan oluşan ve 1338/1922 senesinde Seyyid Ali Kadri tarafından yapılmış olan baskısıdır. Diğeri 7 mektup daha ilave edilerek 154 mektuptan oluşan 1341/1925 yılındaki ikinci baskıdır. Bu ikinci baskı H. Kâmil Yılmaz ve İrfan Gündüz tarafından latinize edilerek sadeleştirilip yayınlanmıştır. Bk. Muhammed Es'ad Erbilî, *Mektûbât*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1422/2002. Said Nursî'nin *Mektûbât*'ının ise bir çok baskısı mevcuttur. Biz, Enver Neşriyat 1980 yılı İzmir baskısını inceledik.

devirde irşad özelliğini korumakla birlikte değişen dünya şartları içinde tebliğ konusunda yeni araçlara ilham kaynağı olmuştur. Müslümanlar teknolojiden istifade yolları aramışlardır. Bizden bir önceki kuşak, bir haberleşme aracı olan mektupla tesir edemediği çevrelere radyo, teyip kaseti, televizyon ve video gibi o günün modern araçları ile girmenin çarelerine bakmıştır. Günümüz tebliğcileri de devrimizin kitabı ve mektubu olan bilgisayar sistemleri, elektronik posta ve internet siteleri gibi gelişmeleri, zararlarından korunarak takip etmek zorundadırlar. Çünkü tebliğ ve irşadda modern telekomünikasyon araçlarını kullanmak, günümüz insanına dinin ruhunu aktarmada daha cazip gelecektir. Yukarıda kendilerinden bahsettiğimiz mektup kullanan zâtlar, şayet günümüzde yaşamış olsalardı, büyük bir ihtimalle bu modern araçları tebliğ ve irşadlarında kullanırlardı.

İlim ve irfanlarının feyzi ile insanları besleyip himaye eden mutasavvıflardan biri de Osmanlı Devleti zamanında yaşayan Azîz Mahmûd Hüdâyî'dir. O, mürid ve muhiblerini yetiştirmek için bir yandan kitaplar yazmış, ilim meclisleri, vaaz ve sohbet halkaları oluşturmuş; diğer yandan da mektup ile irşad ve tebliğ faaliyetleri yürütmüştür.

Hüdâyî, devletin siyâsî, iktisadî ve içtimaî yönden bozulmaya yüz tuttuğu bir dönemde hayat sürmüştür. Bir asra yaklaşan ömrü (948/1543-1038/1628) boyunca Kanunî'den IV. Murad'a kadar sekiz pâdişâh dönemini idrak etmiştir. Devletin ve milletin her türlü problemiyle ilgilenen Hüdâyî, aynı zamanda pâdişâhlara da mektup yazarak onlara bir nevî mânevî müsteşarlık yapmıştır. O'nun gerek devletin bütün organlarını, gerekse toplumun her kesimini kucaklayan hizmetleri, bizi onu

daha yakından tanımaya ve mektupları hakkında çalışmaya sevketti.

I- AZİZ MAHMÛD HÛDÂYÎ'NİN HAYATI

Tasavvuf tarihimizde “Aziz Mahmûd Hüdâyi” olarak bilinen Hz. Hüdâyi'nin asıl ismi, “Mahmûd”dur.²³ “Aziz” ismi ise adı değildir. Gerek hayatını yazan müellifler tarafından gerekse kendisinin muhibleri ve müridleri tarafından verilen, ta'zîmen kullanılan ululuk ve manevî büyüklüğü anlatan bir sıfattır.²⁴

“Hüdâyi” ismi ise, doğru yol mânâsına gelen “Hüdâ” kelimesinin sonuna nisbet “yâ” sı eklenerek “doğru yola mensup” anlamında şiirlerinde kullandığı bir mahlastır. Bu isim o'na, şeyhi Üftâde tarafından verilmiştir.²⁵

Hüdâyi'nin doğum yeri Koçhisar olmakla beraber, yetişip büyüdüğü yer, Sivrihisar'dır. Doğum tarihinin ise 948/1543 olduğu belirtilmektedir.²⁶ İlk tahsilini yetişip büyüdüğü çevre olan Sivrihisar'da yapan Hüdâyi,²⁷ ilmini ve irfanını arttırmak için o devrin en büyük ilim merkezi olan İstanbul'a gelmiş ve daha sonra şeyhi olacağı Küçükayasofya Tekkesi'nin yanındaki medresede Nâzırzâde Ramazan Efendi (984/1576)'den şeriatın zahirini öğrenmiştir. Aynı dönemde Halveti Şeyhi Nûreddinzâde Muslihuddin Efendi (981/1573)'nin sohbetlerine iştirak ederek şeriatın bânîna da ilgi

²³ *Tezâkir-i Hüdâyi*, Süleymâniye Ktp. Fâtih Blm., 2572'deki mektuplarının sonlarındaki imza; *Vâkıât*, H. Selimağa Ktp. Hüdâyi Blm. 250'deki nüshanın üzerindeki kayıt ile aynı kütüphane ve bölümde de 251 numaradaki Tezâkir nüshasının başındaki kayıt.

²⁴ Yılmaz H. Kâmil, *Aziz Mahmûd Hüdâyi ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1982, 37.

²⁵ a.g.e., 37.

²⁶ a.g.e., 41-42.

²⁷ Hüdâyi, *Vâkıât*, H. Selimağa Ktp. Hüdâyi Blm: 249, 305b.

duymaya başlamıştır. O'nun talebelik yaptığı zaman dilimi, Kanunî ve II. Selim dönemidir.²⁸

Azîz Mahmûd Hüdâyî, medrese tahsilini tamamlayınca hocası Nâzırzâde'ye gerek müderrisliğinde gerekse kadılığında muîd (asistan) olarak Edirne'ye, Şam'a ve Mısır'a gitti. Daha sonra da yine hocasının arkasından Bursa'ya geldi. Hüdâyî Bursa'da bir müddet müderrislik yaptıktan sonra hocası Bursa kadılığına atanınca kendisi de "Mahkeme-i Atik" naibi oldu.

Azîz Mahmûd Hüdâyî Efendi, görev yaptığı her memlekette, oraların meşâyihıyla irtibata geçmesini bilmiş ve tasavvuf ehlinin sohbetlerine iştirak etmiştir. En son olarak da tasavvufî terbiyesini ve tekmilini, Üftâde Hazretlerine (988/1580) intisab ederek tamamlamıştır. Şeyhi Mehmed Muhyiddin Üftâde Hazretlerinin halifesi olarak Bursa'dan ayrılp, Anadolu ve Rumeli'nde irşâd vazifesinde bulunmuş, Ferhat Paşa ile Tebriz seferine iştirak etmiş²⁹ ve nihayet İstanbul'a yerleşmiştir.³⁰ İstanbul'da önce vâizlik hizmetlerinde bulunmuş,³¹ arkasından Üsküdar'daki zâviyesini inşa ederek gönülleri Hak aşkıyla doldurmuştur. Hem uzun hem de bereketli bir ömür sürerek hicrî takvim hesabıyla doksan yaşında vefat etmiştir. Vefatı Hicrî 8 Sefer 1038, Milâdî 1 Ekim 1628 Salı akşamıdır.³²

Azîz Mahmûd Hüdâyî bir asra yaklaşan ömründe (948/1543-1038/1628) sekiz pâdişâhın devrini idrak etmiştir. Bu pâdişâhlar şunlardır: Kanunî Sultan Süleyman, II. Selim, III. Murad, III. Mehmed, I. Ahmed, I.

²⁸ Tezâkir-i Hüdâyî, 76a.

²⁹ a.g.e., 52a, 53b-54a.

³⁰ Yılmaz, a. a.g.e., 42-51.

³¹ Tezâkir-i Hüdâyî., 157b.

³² Yılmaz, a.g.e., 71.

Mustafa, II. Osman (Genç Osman) ve IV. Murad.

I- AZİZ MAHMÛD HÛDÂYÎ'NİN MEKTUPLARININ TANITIMI

Yaşadığı dönemde devrinin ulemâ ve meşâyihî³³ arasında mümtaz yeri alan Aziz Mahmûd Hüdâyî, aynı zamanda devlet adamları³⁴ ve pâdişahlarla sıkı bir diyalog kurmuştur.³⁵ Zamanla bu diyalog ve samimiyet pekişmiş, pâdişahlarla karşılıklı mektuplaşma safhasına kadar varmıştır.³⁶ Hatta bizzat birbirlerine yazdıkları mektuplarda cevabî karşılığını beklediklerini ifade etmişlerdir.³⁷

Aziz Mahmûd Hüdâyî, İslâm târihinde gelenek niteliği taşıyan mektupla irşâd ve ikaz yolunu uygulayanlardan biridir. O, hem pâdişahlara hem de muhib ve müntesiplerine çeşitli konuları ihtiva eden mektuplar yazmıştır. Mektupların genel olarak belli başlı bir yazılış sebebi yoktur. Her mektup farklı nitelik arzeder. Bunlar, suallere cevap, tasavvufî irşad ve ikaz, içinde yaşanan devrin şartlarından kaynaklanan problemlere çözüm veya problemlerden yetkilileri haberdar etme ya da rüya ta'biri ve bayram tebriği özelliğini taşırlar. Hüdâyî mektuplarını nasihat ve hatırlatmalarda bulunma amacıyla yazdığını belirtmiştir. Bu davranışının "*Din nasihattir*"³⁸ mucibince hareket olduğunu söylemiştir.³⁹ Hüdâyî'nin bu nevî

³³ *Tezâkir-i Hüdâyî*, 17b-18a, 139b.

³⁴ *a.g.e.*, 49a, 90b, 139b-140a.

³⁵ *a.g.e.*, 139b.

³⁶ *a.g.e.*, 84a.

³⁷ *a.g.e.*, 121a-121b.

³⁸ Buhârî Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul 1986, İman 42; Müslim Ebû Hüseyn b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, Mısır 1954, İman 95.

³⁹ *Tezâkir-i Hüdâyî*, 6b.

mektuplarının tek olanına “**Tezkire**”, kitap şeklinde toplanan veya toplanmamış olan umumuna, tezkire kelimesinin çoğulu olan “**Tezâkir**” ismi verilmiştir. Bu ismi, müstensihlerin yazdıkları çeşitli nüshalarda görmemiz mümkündür.⁴⁰ Ancak müstensihler de “Tezkire” veya “Tezâkir” ismini mesnedsiz olarak kullanmamışlardır. Çünkü bizzat Hüdâyî, mektupları için “Tezkire” ismini kullanmıştır. Elimizdeki mektuplarda bu ismin bir çok kez Hüdâyî tarafından zikredildiğini görebiliriz.⁴¹

Hüdâyî'nin, mektuplarında devrinin geleneği olan “Mektup” ya da “Mektûbât” tâbirini kullanmaması dikkat çekicidir. Bu durum şundan kaynaklanabilir. O'nun mektup yazmadaki asıl maksadı, muhatabına çeşitli konularda hatırlatma ve ikazlarda bulunmaktır. Bu hatırlatmaları ifhâm edecek en güzel isim de, hatırlatma mânâsına gelen “tezkîr” ve “tezkîre” tâbiridir, tezkire kelimesi, hatırlatmayı ifham ettiği gibi, hatırlatmanın ötesinde, devlet ya da yetkili mercî tarafından verilen ve muhatabına içindekilerin icra edilmesinin gerektiğini bildiren yazılı pusula, belge veya izin mânâlarını da taşır.⁴² Bu sebeple Hüdâyî'nin, mektuplarına “Tezkire”, müstensihlerin de genel olarak “**Tezâkir**” ve “**Tezâkir-i Hüdâyî**” isimlerini vermeleri isabetli bir tercihtir. Zîrâ Hüdâyî bir mektubunda, “tezkîr tezkiresi” tesvîd ettiğini belirtmiştir.⁴³ Ayrıca Hüdâyî mektuplarında “**Öğüt ver; doğrusu öğüt insanlara fayda verir.**”⁴⁴ âyetini sık sık

⁴⁰ Çalışmamıza esas teşkil eden Üsküdar Sultantepe Özbekler Tekkesi nüshası; H. Selimağa Ktp., Hüdâyî Blm., 251; Süleymâniye Ktp., Fâtih Blm., 2572; H. Mahmûd Efendi Blm., 2508.

⁴¹ *Tezâkir-i Hüdâyî*, 84a, 106b, 111a, 131a.

⁴² Ş. Sami, *Kâmus-ı Türkî*, Dersaadet, 1317, 391; *Tezâkir-i Hüdâyî*, 6b.

⁴³ *Tezâkir-i Hüdâyî*, 84a.

⁴⁴ ez-Zâriyât, 51/55. (Ve zekkir fe-inne'z-zikra tenfeu'l-mü'minin.)

zikretmiştir.⁴⁵ Âyette geçen zikir kelimesinden ilham alarak mektuplarına “Tezkire” ismini vermiş olabilir. Bursalı M. Tahir de Hüdâyî'nin mektuplarını “Tezâkir-i Hüdâyî” olarak kaydetmiştir.⁴⁶ Günümüzde bu tür yazılara eskiden olduğu gibi, yaygın olarak “mektup” ismi verildiği için, biz de tezkire yerine genellikle mektup tâbirini kullanacağız. Azîz Mahmûd Hüdâyî Efendi'nin Mektupları Şunlardır:

a- Pâdişâhlara yazdığı mektuplar

Hüdâyî, hayat çizgisi içinde bulunan sekiz pâdişâhtan, talebeliğine rastladığı için Kanunî ve II. Selim hariç, diğer altı pâdişâhla devamlı irtibat hâlinde olmuştur. Bu irtibatın derecesi, samimiyetin oranına göre değişiklik arzeder. Bu irtibat, bazılarının sarayına direk girebilecek seviyede olduğu gibi, bazılarıyla mektuplaşma, bazılarıyla da devlet ricalinden birisinin arada vasıta olmasıyla sürmüştür.⁴⁷

Hüdâyî'nin pâdişâhlara yazdığı mektupların sayısı yüzyetmişikidir. Nüshalara göre hacim farklılığı arzetmelerine rağmen, hepsi toplanınca vasatî bir hatla ortalama 180 varak civarındadır. Mektuplar yazıldığı devrin tarihine ışık tutması, din-devlet ilişkileri ve sufilerin pâdişâhlara olan tesir ve nüfuzlarını göstermesi bakımından büyük ehemmiyete haizdirler. Hüdâyî'nin pâdişâhlara yazdığı bu mektuplar, “**Tezâkir**” veya “**Tezâkir-i Hüdâyî**” ismi ile bir araya toplanmıştır. Kütüphanelerde farklı müstensihler tarafından yazılmış değişik nüshaları bulunmaktadır. Az ilerde bu konuda daha geniş bilgi verilecektir.

⁴⁵ Tezâkir-i Hüdâyî., 131a.

⁴⁶ Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1333 , I/186.

⁴⁷ Tezâkir-i Hüdâyî, 139b.

b- Halil Paşaya yazdığı mektuplar

Müridlerinden Kaptân-ı Derya Maraşlı Halil Paşa (1037/1629)'ya ⁴⁸ yazdığı, daha çok bayram ve kandil tebrikleri ile dost ve yakınlıklarını bildiren tezkire niteliğindeki otuz kadar mektuptur. Bir kaçı da Halil Paşa'nın sorularına cevap olarak yazılmıştır. İstanbul kütüphanelerinde mecmualar içerisinde muhtelif nüshaları bulunmaktadır.⁴⁹

c- Belgradlı Münir Efendi'ye yazdığı mektup.

Hüdâyî Efendi'nin kendisine bağlı müridlerinden Belgradlı Münir veya Münîrî Efendi'ye yazdığı bir mektuptur. Tarikat adabı ile ilgili bazı meseleleri havidir. Bir varaktan ibarettir. İstanbul kütüphanelerindeki mecmualar içerisinde yer almaktadır.⁵⁰ Ayrıca Bursa Halk Ktp. Câmî-i Kebîr {Ulu Cami} 1750 numara vr. 58'de de mevcuttur.⁵¹

d- Belgradlı Ali Efendi'ye yazdığı mektup.

Yine müntesiblerinden Belgradlı Ali Efendi'ye yazdığı bir mektuptur. Mehmed Gülşen Efendi'nin hazırladığı Hüdâyî külliyyatının 123. sayfasında mevcuttur. Yazma bir nüshası da H. Selimağa Ktp. Hüdâyî Blm., 269/4 numaradadır.⁵² Bu mektup

⁴⁸ Halil Paşa için Bk.Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara Türk Tarihi Kurumu 1977, III-2/371-372; Öztuna Yılmaz, *Osmanlı Devleti Tarihi*, İstanbul 1986, I/328.

⁴⁹ H. Selimağa Ktp., Hüdâyî Blm., 261/1; Süleymâniye Ktp., İbrahim Ef. 412/3; Süleymâniye Es'ad Ef. 271b; Bâyezid Devlet Ktp., Veliyyüddin Ef. 1793/11.

⁵⁰ H. Selimağa Ktp., Hüdâyî Blm., 269/3; Süleymâniye, Beşirağa 653/9; Süleymâniye, Mahmûd Ef. 2487/7; Bâyezid Devlet, Veliyyüddin Ef. 1793/11.

⁵¹ Yılmaz, *a.g.e.*, 119.

⁵² *a.g.e.*, 119.

transkripsiyon edilerek yayınlanmıştır.⁵³

e- İznikli Ali Efendi'ye yazdığı mektup.

Bir sayfadan ibaret bir mektuptur. Yine İstanbul kütüphanelerinde mecmualar arasında muhtelif örnekleri görülmektedir.⁵⁴ Hüdâyî'nin müridi olan İznikli Ali Efendi'nin (ö. 1018/1609) Şeyh Edebâli ahfâdından olduğu belirtilmektedir. Ali Efendi, Hüdâyî'ye “min-ad'afi'l-halika ilâ-ekmeli't-tarika” diye başlayan bir mektup yazmıştır. Hüdâyî de cevaben “min-ad'afi'l-fukarâ ilâ-a'lemi'l-ülemâ” diye başlayan bir mektup yazmıştır. Böylece tevazuunu göstermiştir.⁵⁵

f- İsmâil Rüsûhî Ankaravî'ye yazdığı mektup

İsmâil Rüsûhî Ankaravî (ö. 1041/1631), Mesnevî şârihi ve Galata Mevlevîhanesi'nin yedinci postnişinidir. Hüdâyî ile çağdaştır. Önemli bir Mevlevî tabakatı olan *Sefîne-i Mevleviyân*'da belirtildiğine göre Ankaravî, semâ' ile ilgili birkaç risale yazarak semâ'ın meşruiyet sınırlarını belirtir. Ancak bir kısım ulema Ankaravî'ye şiddetle karşı çıkar. Bunun üzerine Hüdâyî Ankaravî'ye bir mektup yazar. Hüdâyî mektubunda Kadızâdeler ile sûfilerin tartışmalarına değinir ve semâ' konusunu ele alır. Ankaravî'yi ve onun semâ' ile ilgili görüşlerini destekler, yazdığı risalelerin önemini vurgular. Bu mektubu Sâkib Mustafa Dede (ö. 1148/1735) kaydetmiştir.⁵⁶

g- Risale üslûbundaki mektupları.

Aziz Mahmûd Hüdâyî Efendi'nin bu mektuplarının

⁵³ Gündoğdu Cengiz, Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Belgradlı Ali Efendi'ye Gönderdiği Mektup, Tasavvuf, Sayı: III, Ankara, 2000, 82-84.

⁵⁴ H. Selimağa Hüdâyî, 269/4; Süleymâniye, Beşirağa, 653/9.

⁵⁵ Yılmaz, a.g.e., 119, 139.

⁵⁶ Sâkib Mustafa Dede, *Sefîne-i Nefîse fi'l-Menâkıbi'l-Mevleviyye*, Kahire, 1283/1866, II/38. Sâkib Dede'nin bu eserine kısaca *Sefîne-i Mevleviyân* da denir. Üç cilttir.

yanında tezkire stiline uymayan fakat mektup gibi gerek müridlerine gerekse padişahlara gönderdiği küçük risaleler vardır, bu risalelerin varlığını ve belli bir konuya ait makale türünde o konuyu aydınlatıcı nitelik taşıdığını yine tezkirelerinden öğreniyoruz. Özellikle pâdişahlara takdim ettiğini belirttiği, bu risale türü eserleri bugün elimizde mevcut değildir. Bunlar hakkında edinebildiğimiz bilgi, ancak tezkirelerde anlatılan kadardır. O da, ya ismi, ya da ismiyle birlikte konusudur. Tesbit edebildiğimiz bu risaleler şunlardır:

1- *Fethi Medâin Risalesi*: Enfüste, manevî makamların fethinden; afakta ise çeşitli beldelerin fethinden bahseder bir risaledir.⁵⁷

2- *Asâ-yı Mûsâ Risalesi*: Musa (a.s.)'in asasından bahseden risale.⁵⁸

3- *Nûn ve'1-kalemi ve mâ-yesturûn Risalesi*: Kalem Sûresi'nin birinci âyetinin tasavvufî tefsirini yapan bir risaledir.⁵⁹

4- *Kul Rabbi zidnî ı'lmen* âyetini tefsir eden bir risale.⁶⁰

5- *Risâle-i Sâd*: Hurûfu mukattaadan Sâd harfinin tefsirinden bahsedilen bir risale.⁶¹

6- *Risâletü'l-Maârif*: Seyr u sülûkun açıklanması ve amellerin suûdu ile ilgili bir risaledir. Fâtır Sûresi'nin 10. âyetini tefsir etmektedir.⁶²

7- Hüdâyî tarafından Üsküdar Boğazına

⁵⁷ Tezâkir-i Hüdâyî, 93b.

⁵⁸ a.g.e., 9b.

⁵⁹ a.g.e., 9b.

⁶⁰ a.g.e., 9b.

⁶¹ a.g.e., 164a.

⁶² a.g.e., 149a.

yaptırılması teklif edilen büyük bir köprünün plan ve projelerinin i'âm edildiği risale.⁶³

8- *Kitâb-ı Ankâ-i Muğrib ve Şemsi Mağrib*.⁶⁴

9- *Sûre-i Yâsîn Risalesi*: Yâsîn'in kalbu'l-Kur'ân olduğundan bahseden risaledir. Ayrıca içinde Fâtır sûresi onuncu âyetin tefsîri de vardır. Bir başka mektuptan bu risalenin isminin "İzzetü'l-Guyûl" olduğunu anlıyoruz.⁶⁵

10- *Leyle-i Kadir Risalesi*: Kadir gecesinden bahseden ve o gecenin sırlarını anlatan bir risaledir.⁶⁶

11- *İnsan-ı Kâmil Risalesi*: Kâmil insandaki oniki mertebenin anlatıldığı risaledir. Bu risalenin, risaleden ziyâde tasavvufa ait çok kıymetli bir eser olduğunu ve uzun süredir yazılmasına devam edildiğini Hüdâyi'nin mektuplarından anlıyoruz.⁶⁷

Her ne kadar bu risalelerin varlığı, Hüdâyi'nin mektupları içerisinde zikrediliyorsa da mektuplarla bunları karıştırmamak lâzımdır. Risale ile mektuplar tamamen birbirinden ayırdırlar. Risaleler, sâdece bir konuyu açıklamak için yazılan eserlerdir. Mektupları ise belli bir konuya tahsis etmek veya sınıflandırmak mümkün değildir. Onların içinde bir çok mevzu iç içe girmiştir. Aynı mektubun içinde sorulan soruya cevap verme, tasavvufî bilgiler aktarma, âyet tefsiri, hadis yorumu, rüya tâ'biri, bayram ve kandil tebriği ve hâl-hatır sorup iyi dilek bildirme gibi bölümler bulunabilir. Risalelerde daha çok dinî ve tasavvufî mevzular, ilmî üslûpla incelenir. Mektuplarda ise sosyal olaylara ve ihtiyaçlara dikkat çekilir.

⁶³ a.g.e., 79b.

⁶⁴ a.g.e., 78a.

⁶⁵ a.g.e., 73a, 157a.

⁶⁶ a.g.e., 121a-121b.

⁶⁷ a.g.e., 98b, 75b.

Risale türünde olan bir de *Ecvibe-i Mutasavvifâne* vardır. Bu eser, Hüdâyî'nin müridlerinden Yanyukalı Safî veya Musâfi Efendi'nin kendisine intisabı ânında sorduğu suallere Hüdâyî'nin verdiği tasavvufî cevapları ihtiva eden birkaç varaklık risaledir.⁶⁸ İstanbul kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur.⁶⁹

Azîz Mahmûd Hüdâyî Efendi'nin önem arzeden mektupları, müntesib ve muhiblerine yazdığı, genellikle bayram tebriği ve iyi dileklerini bildirdiği bir kaç varaklık mektuplarından ziyade, pâdişâhlara yazdıklarıdır. Bunlar, yazıldıkları dönemi bir çok yönüyle aydınlatacak olan incelemeye değer mektuplardır.

A- TEZÂKİR-İ HÜDÂYÎ NÜSHALARI

Hüdâyî'nin gerek sayısı otuza baliğ olan diğer eserlerini, gerekse tezkirelerini nasıl yazdığı sorusu hatıra gelebilir. Her ne kadar bazı eserlerin hattı kendisine izafe edilse de, H. Selimağa Kütüphanesi, Hüdâyî Bölümü 250 numaradaki vâkıât nüshası⁷⁰ hariç diğer eserlerinin ilk asıllarının kendisi tarafından ana hatlarıyla yazılma, müridleri tarafından da istinsah edilme ihtimali büyüktür. Çünkü pâdişâha yazdığı mektuplardan durumun böyle olduğu anlaşılıyor. Mektuplarda anlatıldığına göre, eserlerini Hüdâyî önce müsvedde olarak yazıyor, daha sonra da kâtiplerine temize çektiyor. Müsveddeyi bizzat kendisi mi yazıyor, yoksa o söylüyor kâtipleri mi yazıyor bunu bilemiyoruz. Pâdişâha yazdığı risalelere ve mektuplara gelince, müsveddelerini

⁶⁸ Yılmaz, *a.g.e.*, 116.

⁶⁹ Sülaymâniye, Yazma Bağışlar, 1461/2; H. Selimağa, Hüdâyî, 269/1.

⁷⁰ Üzerindeki kayıta müellif hattı olduğu belirtiliyor. Ayrıca hattı diğer eserlerden farklıdır. Bu nüsha, noktasız ta'lik kırması hat ile yazılmış ve iki cilttir.

Hüdâyî yazıyor kâtipleri de temize çekiyordu. Bu kâtiplerden birisi “Mahmûd Dede” isminde bir zâttır. Hüdâyî'nin yine kendi ifâdelerinden Mahmûd Dede'den başka kâtipleri olduğu da anlaşılıyor.

Pâdişâha “*Feth-i Medâyin ve Keşf-i Menâzil ve Medâyin*” isimli bir eser (risale) yazıp takdim etmeyi va'd ediyor. Va'dettiği zamanda risaleyi takdim edemeyince pâdişâhtan şöyle özür diliyor: “Ma'zûr buyurup taksirimizi afv buyurasınız. Ve te'hîr olunduğu, kâtip Mahmûd Dede bendeniz de Bursa'ya gitti idi. Aklandı âhir. Âhir kimseye yazdırdık, ta'lik yazı oldu.”⁷¹

Hüdâyî, müsveddelerin temize çekilmesine “mübeyyiz olma”, “aklanma” ve “beyaza çıkarma” tâbirlerini kullanıyor.⁷²

Hüdâyî'nin eserlerini önce müsvedde olarak yazdığını, sonra da temize çektirip son şeklini verdiğini, “*Feth-i Medâyin*” isimli risalesinin müsveddelerini yazarken pâdişâha gönderdiği mektuptan da anlıyoruz. Bu risalenin müsveddelerini yazarken bir rüya görüyor. Rüyayı yorumluyor ve ta'birini pâdişâha gönderiyor. Orada şöyle diyor: “Ol risale tesvîd olunur iken ol rüyadan gayri rüyalar vâki' oldu. Rüyâ-yı sâdıktan ise risâle-i müsveddenin ‘indallah makbul ve mübeyyiza olmasına delâlet eder.”⁷³

Hüdâyî pâdişâha gönderdiği risalelerin temize çekilmesine çok itina göstermesine rağmen, bazen aceleyle müsvedde gönderdiği de olmuştur. Ancak bu şekildeki risaleleri, padişahın nazar ettikten sonra geriye göndermesini istemiştir. Daha sonra tashih edip beyaza

⁷¹ Tezâkir-i Hüdâyî, 54b.

⁷² a.g.e., 54b, 9b.

⁷³ a.g.e., 54b.

çıkarak tekrar padişaha takdim edeceğini belirtmiştir.⁷⁴

Bu beyaza çıkarma işlemini Hüdâyî, kâtiplerine yaptırıyordu. Özel kütüphaneler hariç, genel kütüphanelerde bile onun eserlerinden bâzılarının farklı müstensihler tarafından yazılmış bir çok nüshasına rastlanabilir. Tezkireleri için de bu durum söz konusudur.

Aslında mektuplar özeldir ve şahsa aittir. Hele devlet başkanlarına yazıldıysa daha bir önem kazanır ve gizlilik arzeder. Bu bakımdan, “Hüdâyî’nin pâdişahlara yazdığı mektupların farklı nüshaları olmaması gerekir.” düşüncesi akla gelebilir. Hüseyin Vassaf’ın belirttiğine göre bunların asılları Hırka-i Saâdet Dâiresi kütüphânesi’nde korunuyorken, Bezm-i Âlem Vâlîde Sultan (ö.1270/1853) tarafından istinsah ettirilip farklı kütüphanelere bağışlandı.⁷⁵ O devirde kitap yazmak veya yazdırmak, yazılı bir kitabın nüshalarını çoğaltmak ya da çoğalttırmak hastane, cami, çeşme ve köprü yaptırmak gibi lüzumlu hayırlardan kabul ediliyordu.⁷⁶ Bu kitaplar sadaka-i câriye olarak vakfiyelerde yer alıyordu. Hüdâyî’nin mektupları için de aynı durum söz konusudur. Nitekim Hüdâyî’nin Sadrazam Halil Paşa’ya farklı zamanlarda yazdığı mektupların çoğaltılarak kitap haline getirilmiş bir nüshası, ummadığı bir şekilde İbnü’l-Emin Mahmûd Kemal Bey (ö. 1957)’in eline geçmiştir.⁷⁷

Tesbit edebildiğimiz Tezâkir-i Hüdâyî nüshaları şunlardır:

⁷⁴ a.g.e., 9b.

⁷⁵ Vassaf Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Hazırlayanlar: Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, İstanbul 2006, III/23.

⁷⁶ Ayverdi Sâmîha, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, İstanbul 1993, II/333.

⁷⁷ Vassaf Hüseyin, a.g. e., III/22.

a) Kıymetli hocam H. Kâmil Yılmaz Bey'in şahsî kütüphanesinde fotokopi olarak bulunan ve aslı, Üsküdar Sultantepe Özbekler Tekkesi son Şeyhi Necmeddin Efendi (ö. 1971)⁷⁸ tarafından, ebru üstadı ve Hüdâyî türbedârı merhum Mustafa Düzgünman (ö. 1990)'a hediye edilen nüsha. Bu nüshayı H. Kâmil Bey, Mustafa Düzgünman'dan fotokopi yaparak temin etmiştir. Biz de çalışmalarımızın çoğunu bu fotokopi teksiri üzerinde yaptık. Bu nüsha Osmanlıca üslûbu bozulmadan tarafımızdan latinize edilmiş ve transkripsiyonu tamamlanmıştır., Tam metin olarak yakın zamanda yayınlanacaktır. Mezkûr nüshada yüzyetmişdört mektup vardır. Ve yüzyetmişsekiz varaktır. Hüdâyî'nin vefatından yaklaşık iki asır sonra müstensih Seyyid Yusuf Hamdi tarafından yazılmıştır. Yazılış tarihi Hicrî 1258'dir.

b) Üsküdar Hacı Selimağa Kütüphanesindeki nüshalar:

1- Hüdâyî bölümünde 251 numaradaki nüshadır. İstanbul Kütüphanelerinde istinsah tarihi taşıyan tek nüshadır. Kütüphanelerdeki diğer nüshalardan bazılarının başında veya sonunda tarihe raslandıysa da, kalem ve hat farklı olduğu için o tarihin asıl müstensih tarafından atılmadığı anlaşılmıştır. Bu nüsha H. 1225/M.

⁷⁸ Necmettin Efendi'nin soyadı Özbekkangay'dır. Necmettin Efendi aslında tekkenin son şeyhi değildir. Resmî son şeyh, İstiklal Harbinin sırlı faal şahıslarından biri olan Atâ Efendi'dir. 1925 de Tekke ve zâviyelerin kapatılması ile ilgili kanun çıktığı sırada şeyh o idi. Ancak Atâ Efendi ve ailesi tekkenin haremde ikamete devam ettiler. Onun 1936 yılında vefatından sonra küçük kardeşi Necmeddin Efendi de tekkede ikametini sürdürdü. Ölünceye kadar da burada yaşadı. Cumhuriyet döneminde Özbekler Tekkesi'nde ailenin ikameti sırasında tarikat ayini icra edilmiyordu. Ancak dostlarla tasavvufî sohbetler yapılıyordu. Bu sebeple Necmettin Efendi Üsküdar halkı arasında Özbekler tekkesinin son şeyhi olarak bilindi.

1810 tarihinde yazılmıştır. Elimizin altında olduğu için araştırmalarınızda daha çok müracaat ettiğimiz Özbek Tekkesi nüshasından otuzüç yıl önce yazılmıştır. Bu özelliğiyle tarihsiz olanlar hakkında hüküm veremediğimiz için üzerinde taşıdığı istinsah tarihiyle en eski nüsha sayılabilir. Bu nüshada yüzyetmişyedi mektup vardır, yaklaşık yüzyetmişüç varaktır.

2- Aynı kütüphanenin yine Hüdâyî bölümünde 260 numaradaki nüsha.

3- Yine aynı kütüphanenin aynı bölümünde 277 numaradaki nüsha.

c) Süleymaniye Kütüphanesindeki nüshalar:

1- Fatih bölümü 2572'deki nüsha, Kütüphanelerde tesbit ettiğimiz en geniş hacimli Tezâkir nüshâsıdır. Yaklaşık 260 varak civarındadır. 22 cm. eninde ve 30 cm. boyundadır. Ansiklopedik boy diye isimlendirilen ebata yakındır. Sülûs hattıyla yazılmış olup gayet büyük ve okunaklıdır. Hatta okunmasında güçlük çekilebileceği tahmin edilen yerler harekelenmiştir. Biz de çalışmalarımız sırasında elimizde bulunan Özbek Tekkesi nüshasından okuyamadığımız bazı kelimeleri bu nüshayla karşılaştırmak suretiyle okuduk. Bu nüshada da 178 mektup vardır.

2- H. Mahmûd Efendi bölümü, 2508 numaradaki nüsha.

3- Kasıdecizâde bölümü, 323'deki nüsha.

4- Yazma Bağışlar bölümü, 213/1 numaradaki nüsha.

d) Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'nde 141/1'de bulunan nüsha.

e) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H.K. 269 numaradaki nüsha.

f) Bayazid Devlet Kütüphanesi 3497 numarada kayıtlı olan nüsha.

g) İstanbul Üneversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshalar: Bu kütüphanede üç nüsha tesbit edebildik. Her üç nüsha da Türkçe yazmalar bölümünde 447, 6444 ve 9927 numaralarda kayıtlıdır.

Nüshaların Karşılaştırılması

Yukarıda buldukları yerleri tespit edip bildirdiğimiz Tezâkir nüshalarının sayısı ondörttür. Bu bizim tesbit edebildiklerimiz. Tesbit edemediğimiz başka nüshaların da olması muhtemeldir. Bizim bu ondört nüshadan bazıları arasında yaptığımız karşılaştırmada dikkatimizi çeken hususlar şunlardır:

1- Mektup sayısı açısından yapılan karşılaştırmalarda elimizdeki nüshada yüzyetmişdört, Beyazıt Devlet Kütüphanesi 3497 numarada kayıtlı nüshada yüzyetmişbeş, H. Selimağa Kütüphanesi Hüdâyi bölümü 251'de kayıtlı nüshada yüzyetmişyedi ve Süleymâniye Kütüphanesi Fatih bölümünde 2572 numarada kayıtlı nüshada ise yüzyetmişsekiz mektuba rastlanmıştır.

Bu sayı farklılığı iki husustan kaynaklanmaktadır. Birincisi, müstensihlerden bazılarının uzunca bir veya birkaç mektubu iki mektupmuş gibi yazmaları, fakat diğer bir müstensihin aynı mektubu tek bir mektup olarak istinsah etmesidir. Süleymâniye-Fatih nüshasındaki mektupların muhteviyatı açısından elimizdeki nüsha ile hiç farkı yoktur. O nüshada uzun bir mektup, iki mektup olarak yazıldığından ve bu işlemin birden fazla uzun mektuba tatbik edilmesinden dolayı 178 mektup olmuştur. Uzun mektuplar parçalanmadığı için elimizdeki nüshada ise 174 mektup vardır.

Farklılığın sebeplerinden ikincisi ise, yukarıdaki gibi sunî olmayıp gerçekten mektup sayılarının farklı olmasıdır. Diğer nüshalarda olmayan mektuplara, o nüshada rastlanmasındandır. H. Selimağa-Hüdâyî bölümünde 251 numarada kayıtlı olan Tezâkir nüshasında durum böyledir. Gerek elimizdeki gerekse Süleymâniye-Fatih nüshasındaki mektuplara göre onda üç mektup fazladır. Bu fazla mektupların bir tanesi Arapça iki tanesi ise Türkçe'dir.⁷⁹ Bu üç farklı mektubun ihtiva ettiği konular ise diğer nüshalarda başka mektupların içine dağılmış vaziyettedir. Diğer nüshalara bile bakmadan kendi ait olduğu nüshada da durum aynı şekildedir. Dolayısıyla bu fazla olan üç mektup başka mektupların içindeki dağınık parçaları bir araya toplayan tatlı bir tekrardır.

2. Sıralama ve tertip açısından yapılan karşılaştırmada ise şu tespit edilmiştir. Mektupların sıra ile tertibi nüshalar arası farklılık göstermemektedir. Hepsinde mektuplar aynı sıraya göre dizilmişlerdir. Ancak yukarıda bahsettiğimiz fazla olan üç mektuptan dolayı bir farklılık vardır. Bu farklılık ise üç mektubun sona ilave şeklinde değil de üç tanesinin de birden araya girmesinden kaynaklanmaktadır. 126. mektuba kadar aynı giden sıralama, H. Selimağa-Hüdâyî, 251 numaradaki nüshada değişir. Araya bahsedilen üç mektup girer. 129. mektuptan itibaren tekrar diğer nüshalarla paralellik başlar. Ancak diğerlerindeki 126. mektup H.Selimağa'daki mezkur nüshada 129. mektup olarak başlar ve aradaki üç fark, mektuplar bitene kadar devam eder.

3- Mektupların metni açısından yapılan

⁷⁹ H. Selimağa-Hüdâyî, 251/126b.-127b.

karşılaştırmada ise şu iki husus gözlenmiştir:

Birincisi; bir müstensihin yazdığı nüshada hatalı yazdığı ibare diğerinde düzgün yazılmıştır. Mesela elimizdeki nüshanın 6b varağında Füssilet Sûresi'nin 6. âyeti, “kul innemâ beşerun” şeklinde yazılmış. Diğer nüshalarda ise bu âyet “ene” ilâvesiyle “kul innemâ ene beşerun” şeklinde yazılarak düzeltilmiştir.⁸⁰

Elimizdeki nüshanın 16a varağında İsrâ sûresi'nin, ikinci âyeti yanlış yazılmış. Bu yanlışlık ise diğer nüshalarda yapılmamıştır.⁸¹

İkincisi; mektupların metnindeki ibare farklılığıdır. Böyle bir ibare farklılığına bütün mektupları karşılaştırdığımız üç nüshada sadece iki yerde rastlanmıştır. Elimizdeki nüshada 75a ve 75b varaklarında olan 63. mektup, H. Selimağa-Hüdâyî 251'deki nüsha ile Süleymâniye-Fatih 2572'deki nüshalara göre biraz kısadır. Ancak aynı mektup H. Selimağa'daki nüshada 76a ve 76b varaklarında yine 63. mektup olarak tertip edilmiştir. Farklılık ise mefhum olarak değil, lafız olmaktadır. Duâ cümlelerinin ve anlatılan mevzunun lafızları biraz uzatılmıştır.⁸² Yoksa daha başka bir farklılık yoktur. Aynı böyle bir durum elimizdeki nüshanın 125a- 125b varağındaki 125. mektupta söz konusudur. H. Selimağa'daki nüshada yine 125. mektup olarak aynı ibarelerle başlayan mektubun anlatmak istediği mevzu çok değişmeden ortasına doğru bir miktar lafız farklılığı görülmüştür.⁸³

⁸⁰ Süleymâniye-Fatih, 2572/9b; H. Selimağa-Hüdâyî, 251/6b.

⁸¹ Süleymâniye-Fatih, 2572/22b; H. Selimağa-Hüdâyî, 251/16a.

⁸²H. Selimağa-Hüdâyî, 251/76a-76b.; Süleymâniye-Fatih, 2572/120a.

⁸³ H. Selimağa-Hüdâyî, 251/126a.

B- TEZÂKİR'DEKİ TÜRKÇE MEKTUPLAR

Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin en önemli özelliği, Anadolu'da Yunus ile başlayan, geniş halk tabakalarına hitap eden tekke edebiyatını benimsemiş olmasıdır. Bu edebiyat stiline en büyük özelliği, herkes tarafından anlaşılabilir bir Türkçe kullanılmasıdır. Daha çok şiirle kendisini göstermiş olan tekke edebiyatının nesir örnekleri de vardı. Azîz Mahmûd Hüdâyî, bu edebiyatın şiir ve nesirini çok iyi kullanmış, sanatını halkın dîni, ruhî ve içtimâî eğitimi için vâsita yapmıştır. Gerek muhib ve müridlerine gerekse padişahlara yazdığı mektuplar da o devrin genel eğitim ve haberleşme araçları içinde olduğundan genellikle Türkçe yazılmıştır. Böylelikle O, sanatında güttüğü düşünce ve duygularının sadece bir devre değil, nesiller boyunca devamını ve günümüze kadar gelmesini sağlamıştır. Hüdâyî bu san'at ve eğitim biçimiyle, faydacılık teorisini kabul etmiştir. İnsanlığa yarar sağlamayan maddî ve mânevi bilimin kıymetsiz olduğunu, dedikodu sayılacağını belirtmek istemiştir.

Hüdâyî'nin maslahat ve faydayı kendisine rehber edindiğini mektuplarından da anlamamız mümkündür. O, mektuplarında sık sık "*İnsanların en hayırlısı, insanlara en faydalı olanıdır.*"⁸⁴ mealindeki hadisle buna paralel olan hadisleri tekrarlamış, hatta pâdişâhtan insanlara faydalı olmanın yollarını araştırmasını istemiştir.⁸⁵ Bu düşüncenin getirdiği tabii bir netice olarak Hüdâyî, mektuplarını devrinde kullanılan ve anlaşılabilir halk diliyle yazmış, hatta pâdişâha emir niteliği taşıyan net ifadelerle bile hitapta bulunmuştur.

Tezâkirde toplam 174 mektup vardır. Bu 174

⁸⁴ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, 1/380.

⁸⁵ *Tezâkir-i Hüdâyî*, 75b, 79a, 134b.

mektubun sadece 18'i Arapça'dır. Altı tanesinde ise Türkçe-Arapça beraber kullanılmıştır. Geriye kalan 150 mektup Türkçe'dir. Hüdâyî üzerine araştırma yapan Ziver Tezeren, Türkçe ile Arapça'nın beraber kullanıldığı mektupların sayısına değinmeden Tezâkirde 22'si Arapça, 152'si Türkçe olmak üzere Hüdâyî'nin toplam 174 mektubu olduğunu belirtmiştir. Bu farklılık, üzerinde sayım yapılan nüshadan kaynaklanmış olabilir.⁸⁶ Ancak neticede yine Türkçe mektup sayısı fazladır. Türkçe mektup sayısının çokluğu, Hüdâyî'nin mektuplarının anlaşılmasına önem verdiğini göstermektedir. Mezkur Türkçe mektuplarında divan edebiyatının nesir örneklerinde görüldüğü gibi ağdalı bir Türkçe'ye pek yer verilmemiştir. Devrinde herkesin anlayabileceği bir Türkçe tercih edilmiştir.

Tezâkirdeki mektuplarında bulunan “saâdetlû, mürüvvetlû, şevketlû ve izzetlû” şeklindeki hitaplardan bu mektupların pâdişâhlara yazıldığını anlıyoruz. Ancak, hangi mektubun hangi pâdişâha yazıldığını bilemiyoruz. Bazı mektupların, taşıdığı tarihlerden, pâdişâhın adının geçmesinden ve anlatılan olaylardan III. Murad'a yazıldığı anlaşılmaktadır. Bundan hareketle hayat çizgisi üzerinde sekiz pâdişâh bulunan Hüdâyî'nin bütün mektuplarını III. Murad'a yazdığını söylemek ise mümkün değildir.

Bu durumda, tarihî kaynakların ve olayların mektuplarla mukayeseli bir şekilde tek tek karşılaştırılması neticesinde bir fikir beyan edebiliriz. Ancak şu anda Hüdâyî'nin III. Murad'a yazdığı kesinlik kazanan mektupları dışında kalan mektupların I. Ahmed'e yazılmış olması ihtimali hatıra geldiği gibi, yaşadığı dönemde padişahlık yapan III. Mehmed, II.

⁸⁶ Tezeren Ziver, *Aziz Mahmud Hüdâyî*, İstanbul 1987, 61.

Osman ve IV. Murad'a yazılmış olma ihtimali de göz önünde tutulmalıdır.

Tezâkir-i Hüdâyi'deki mektupların bazılarının III. Murad'a yazıldığı Türkçe mektuplardaki şu ifadelerden anlaşılmaktadır:

a) "Rasûl-i Ekrem -sallallâhu aleyhi ve sellem- buyurur: Her yüzyılın başında ümmetimden bir kimse dîn-i İslâm'a zaaf gelmiş iken takviye ve tecdid eder buyurmuş. Hatta Ömer İbn Abdulaziz (ö.102/720) yüz başına düşüp bu hizmet ile müşerref olmuştur demişler. İmdi saâdetlû ve mürüvvetlû pâdişâhım, hem yüz başı hem bin başıdır."⁸⁷

b) "Halen sene-i elf afiyetle ve hayr ile tamâm oldu. İş bu ihdâ ve elf senesi envâ-ı hayr ile ve lûtf ile ve feth u nusret ile ve adi ü imaret ile gelmiş ola."⁸⁸

c) "Ve saâdetlû pâdişâhım, bu geçen leyletü'l-isneynde rüya vâkî oldu. Surûr ile safa ile saâdetlû pâdişâhımdan ötürü, "Murâd Hân" muradına erdi deyû iki kerre hitâb oldu. Ve geçen cuma gecesi bir yerde imişiz. Tecellî-i Zât müşahedesinde imişiz."⁸⁹

d) "Gilan'ın Kızılbaş için tabî olması, benî İsrail'in ferâineye tabî ve reaya olması gibidir. Ol zanadık kuvveti ve kudreti ve kesreti zamanında haber verirler idi, benî İsrail gibi. "Sultan Murâd" cemî-i murâdanı ergöre, Rabbu'l-İbâd Mûsâsı Hârûn."⁹⁰

e) "Saâdetlû ve mürüvvetlû pâdişâhım bugün seherice beyne'n-nevm ve'l-yakaza bir hitâb vârid oldu. Dokuzyüzseksenyedide düşman-ı taht fetholunur deyû

⁸⁷ Tezâkir-i Hüdâyi, 6b-7a.

⁸⁸ a.g.e., 10a.

⁸⁹ a.g.e., 49b-50a.

⁹⁰ a.g.e., 52b.

uyandım, Kazvin hâtıra geldi. İnşâallah hayırdır.”⁹¹

f) Hüdâyî, İstanbul' gelişiyile alakalı bir mektubunda şöyle diyor: “Duacınız bunda geleli yedi yıl oldu.”⁹² Onun İstanbul'a yerleşme tarihi H. 992'dir. Yedi yıl sonrası H. 999, M. 1589 eder.

Bu mektupların muhtevalarında görüldüğü gibi III. Murad ya ismen zikredilmekte veya târihen onun devri ifade edilmektedir. Bu da mektupların çoğunun III. Murad'a yazıldığını göstermektedir.

Bursalı M. Tahir ise Tezâkirdeki mektupların çoğunun I. Sultan Ahmed'e sunulduğunu yazmaktadır.⁹³ Ancak incelemelerimiz sonucunda durumun böyle olmadığı ortaya çıkmıştır. Araştırmacı Ziver Tezeren ise Tezâkirde I. Ahmed'e ait mektup olmadığını belirtmektedir.⁹⁴ Bu tesbit, üzerinde tarih taşıyan mektuplar açısından doğru olsa bile; mektuplar işâri olarak ele alındığında durum böyle değildir. Çünkü I. Ahmed'e işaret ederek yazdığı rüya tabiriyle ilgili bir mektubun sonunda şöyle diyor:

“Şimdi Mîm-i Ahmed, teayyün ile hakikat-i Ahmediyyet ile muameledir. Teayyün mîm-i Ahmed'i ref edip ehadiyyet ile tahakkuk ve ayn-ı ehadiyyette muamele ve makâm-ı hüvviyyette mukavele âsârı da ankarîb zuhur eder.”⁹⁵

Bu ifadelerden bu mektubun I. Ahmed'e yazıldığını anlıyoruz.

Ayrıca Hüdâyî bir mektubunda Moskova'dan gelen

⁹¹ a.g.e., 86a

⁹² a.g.e., 75b

⁹³ Bursalı, *a.g.e.*, I/186.

⁹⁴ Tezeren, *a.g.e.*, 186.

⁹⁵ Tezâkir-i Hüdâyî, 129a.

elçilere nasıl davranılması ve nelerin teklif edilmesi gerektiğini bildirir. ⁹⁶ Rus Çar'ının İstanbul'a elçi gönderdiği tarih 1615 tir. ⁹⁷ Bu tarihte tahtta I. Ahmed olduğuna göre Hüdâyî'nin bu mektubu ona hitaben yazdığı anlaşılır.

Mektuplar tarihî olaylarla mukayese edilince, Hüdâyî'nin III. Murad'la I. Ahmed'den başka III. Mehmed'e ve II. Osman'a da mektup yazdığı ortaya çıkmaktadır.⁹⁸ Bu noktada tarihçilere görev düşmektedir. Zira Hüdâyî'nin mektupları tarihî açıdan incelendiğinde bu durum daha iyi görüleceği gibi o dönemin bazı hadiseleri de aydınlanacaktır.

Mektup haberleşme, irşad ve ikaz için basit ve ibtidâî olmakla birlikte bir o kadar da yaygın bir vasıta. Hiç tanışılmayan biri ile irtibata geçmek, ya da pek az tanışılan biri ile samimiyeti ilerletmek için mektup yazıldığı gibi, çok iyi tanışılan biri ile de hasbihal amacıyla mektuplaşılır. Aradaki ilişkinin derecesi metindeki ifadelerden anlaşılır.

Gerek haberleşme, gerekse irşad ve ikaz mektuptan başka yollarla da yapılabilir. Bu nedenle bazıları için mektup ibtidâî gözükebilir. Hüdâyî'nin her pâdişâhla irtibat derecesi farklıdır. Mektup yazmak başlangıçta pâdişâhla direk irtibat kurmadığı için

⁹⁶ *a.g.e.*, 10b.

⁹⁷ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, III-2/152; Öztuna, *a.g.e.*, İstanbul 1986, I/282.

⁹⁸ Beç (Viyana)'in muhasara edileceğini rüyasında gördüğünü anlatarak II. Osman'ı Lehistan seferine teşvik etmeye çalışmıştır. Bk. *Tezâkir-i Hüdâyî*, 83a; Hüdâyî bir mektubunda da, şarkda Şia bertaraf edildiği gibi, garbda da Leh ve Frenk a'dâsının esfele tenzil olunması için manevî telkinlerde bulunuyor. Bk. *a.e.*, 175a-175b. Kanûni'den sonra pâdişahların ordunun başında sefere katılma adeti terk edilmişti. Bu dönemde biz, Pâdişah III. Mehmedin kadim geleneğe uyarak ordu ile sefere çıktığını ve Almanları yenerek Haçova zaferini kazandığını görüyoruz (1596).

seçilmiş en son yol olsa gerektir. Çünkü III. Murad, kendisinden önceki Osmanlı pâdişâhları derecesinde vazife ve mesuliyet şuuruna sahip olamamış, devlet işleri yerine vaktini daha çok şiire, edebiyata ve tasavvufa ayırmış bir pâdişâhtı. O, ikbalin idbara dönüştüğü, bazı örf ve geleneklerin değiştiği ve duraklamanın başladığı dönemde padişahlık yapmıştı. Devletin kadim teamül ve prensiplerine ters olarak hokkabaz ve cambaz takımını, yeniçeri ocağına kaydederek bu kötü gidişe biraz da III. Murad'ın kendisi kapı açmıştı.⁹⁹ Hüdâyî de gerek toplumun gerekse pâdişâhın zaaf ve meziyetlerini gayet iyi teşhis etmiş, her vesile ile zaafların adalet, sünnet ve şeriat çerçevesinde giderilmesini istemiştir. Bu isteklerini devrin pâdişâhlarına mektupla bildirmiş, bazen de devlet adamlarından birisi vasıta olmuştu.¹⁰⁰ Samimiyeti daha fazla olan I. Ahmed'te ise durum farklıdır. O'na mektup yazmış olsa bile, bu mektup onunla irtibatla Hüdâyî için zaruri bir ihtiyaç değildi. Çünkü Hüdâyî onun döneminde istediği an saraya girebiliyor, ulak gönderebiliyordu. Hatta Pâdişâh I. Ahmed, Hüdâyî'nin rikâbında yürüyordu.¹⁰¹

Yine Hüdâyî'nin pâdişâh III. Murad'la ilk münasebetinin çok ciddî olmadığını kendi ifadelerinden anlıyoruz. Münasebetini artırmak için yollar arıyor ve bir mektubunda kendisinin saraya davet edilmesini istiyor.

⁹⁹ Öztuna, *a.g.e.*, 1/306.

¹⁰⁰ Hüdâyî bu şahıslarla ilgili olarak başta Şeyhulislam Hoca Sâdettin Efendi (ö.1006/1599) olmak üzere Kapıağası ve Kıprıs Paşası Ahmed Paşa isimlerini zikreder. Bk. *Tezâkir-i Hüdâyî*, 17b,139b; Ayrıca 17b-18a nolu varaklarda Şeyhulislam Bostanzâde Mehmed Efendi (ö. 1005/1598) ve Şeyhulislam Bayramzâde Zekeriya Efendi (ö. 1000/1593)'den bahseder.

¹⁰¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul 1314, I/214.

“Fukaraya iltifat gerek” diyor.¹⁰² Bir başka mektubunda şunu anlatıyor. Daha talebeyken kendisine Yâsin’in “kalbu’l-Kur’ân” olduğu münkeşife olmuş. Bununla ilgili malûmatı pâdişâh Kanunî Sultan Süleyman’a yazarak ulaştırmak istemiş, fakat muvaffak olamamış. Çok sonraları Fatih Camiinde vaazda Yâsin’in “kalbu’l-Kur’ân” olmasıyla ilgili açıklamalarda bulunmuş ve herkes takdir etmiş.¹⁰³

Bu durum gösteriyor ki, pâdişâh’a mektup yazmak, münasebetin başlangıç merhalesidir. Ancak bu başlangıç, geliştirilerek karşılıklı mektuplaşma şekline gelmiş; pâdişâh da Hüdâyî’ye mektup yazmıştır.¹⁰⁴ Hatta karşılıklı yazışmaların birisinde pâdişâh, Hüdâyî’nin yazılarından hoşlandığını imâ ediyor. Hüdâyî de önceden; edep gereği lafı uzatmaktan çekindiğini bundan sonra uzun yazacağını belirtiyor.¹⁰⁵

Tezâkir’deki Türkçe mektupların detaylı olarak incelenmesi, Hüdâyî’nin fikriyatının daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Zîrâ mektupları çok az inceleyen Ord. Prof. Şerâfettin Yaltkaya, Beyazıd Devlet Kütüphanesi’ndeki nüshadan iktibas ettiği mektubu, Rumeli’ndeki Bedreddîniler’in bulunduğu bölgenin bunlardan temizlenmesi için Hüdâyî tarafından I. Ahmed’e verilen bir layiha olarak göstermiştir. Bu açıklamaların geçtiği 1924 yılında merhum Yaltkaya tarafından yayınlanan “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin” isimli eserde; Hüdâyî’nin “duacınız orada “Baba” da oldum.”¹⁰⁶ cümlesindeki “Baba” kelimesi, Alevî

¹⁰² *Tezâkir-i Hüdâyî*, 115a.-1 15b.

¹⁰³ *a.g.e.*, 157b

¹⁰⁴ *a.g.e.*, 41b, 12a, 19b, 38a, 49b, 56a, 84a.

¹⁰⁵ *a.g.e.*, 44b

¹⁰⁶ *a.g.e.*, 52a.

ve Bektâşiler'deki Babalık unvanı olarak ele alınıp yanlış yorumlanmıştır.¹⁰⁷ Merhum Abdalbaki Gölpınarlı da İslâm Ansiklopedisi'ndeki Celvetiyye maddesi ile ilgili yazısında bu hatayı sürdürmüştür. Hüdâyi'nin Simavna táfesi arasında baba (tekke büyüğü) olduğunu ve merakla bunların arasına girdiğini kaydederek Yaltkaya'nın tezini benimsemiştir.¹⁰⁸ Gölpınarlı, Kızılbaş maddesinde de Kırklareli ve civarındaki heterodoks yapılardan bahsetmiş ancak onların kökenine değinmemiş ve Şeyh bedreddin ile olan bağlantılarını belirtmemiştir.¹⁰⁹

Yunus Emre ile Mevlânâ'nın Alevî olduğunu savunmak ne kadar temelsiz ise, Hüdâyi'nin de Alevî-Bektâşi babası olduğu görüşünü ileri sürmek o kadar temelsizdir. Zorlama bir yorum ile elde edilmiş olan bu görüş, günümüzde Türk İslâm Tasavvufu'nun önemli simalarını Alevî veya Bektâşi gösterme gayretlerinin ilk tezahürlerinden sayılabilir. Hüdâyi'nin Alevîlik ve Bektâşîlik ile irtibatını gösteren hiçbir bilgi ve belge mevcut değildir. Tam aksine Hüdâyi, Bedreddin ve taraftarlarının yaptıklarına aşırı derecede karşıdır. Tezâkir'de 51a'dan 54b'ye kadar devam eden mektuplar bunu delilidir. Ayrıca Hüdâyi bir başka mektubunda, Adil Giray Han'ın 1581'de bir keşif hareketi sırasında İranlılar tarafından Şamahı'da pusuya düşürülerek esir ve idam edilmişinin¹¹⁰ psikolojik olarak kendisini etkilediğini şu cümlelerle anlatıyor:

¹⁰⁷ Yaltkaya Şerâfettin, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1924, 72-74.

¹⁰⁸ Gölpınarlı Abdalbaki, İslâm Ansiklopedisi (MEB), İstanbul 1945, *Celvetiyye*, III/69.

¹⁰⁹ Gölpınarlı Abdalbaki, İslâm Ansiklopedisi (MEB), *Kızılbaş*, VI/789.

¹¹⁰ Öztuna, *a.g.e.*, I/286-287.

“Adil Giray Han Kızılbaz’a tutsak olduğuunda ve şehid ettiklerinde ben duacınız kemâl-i tekayyüdümden ve teveccühümden ol inkisar eseriyle münkesir olup “Baba” da mevt mertebesinde marız olup göçle ref ettik.”¹¹¹ Bu cümleden “Baba”nın bir unvan değil memleket ismi olduğu anlaşılıyor. Göç yoluyla oranın terkedilmesi, durumu açığa kavuşturuyor. Ayrıca gerek Kâmûsu’l-A’lâm’dan gerekse Abdurrahman Hibri’nin eserinden Baba’nın 16. ve 17. yüzyılda Kırklareli’nin ilçesi Babaeski’ye verilen isim olduğunu öğreniyoruz.¹¹² Ayrıca yine Rumeli’nde Dobruca ve Silistre civarında irili ufaklı birçok köyün bulunduğu Baba ve Babadağ isminde bir bölge vardır.¹¹³

Hüdâyî, tartışmaya imkan vermeyecek şekilde sünnî ve müteşerrî bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Mektupları ve diğer eserleri bunu teyid etmektedir.

Tezâkir’deki Türkçe mektuplar genellikle bir âyet ve hadisle başlar. Bazen selamla da başladığı olur. Saâdetlû ve mürüvvetlû pâdişâhım şeklindeki hürmet ifadeleriyle mektuba girilir. Sonra pâdişâha duâ edilen bölüm gelir. Arkasından meramını anlatır. Merâmıyla baştaki âyet ve hadisler irtibatlandırılmaya çalışılır. Gerekirse âyetlerin tefsiri ve hadislerin yorumu yapılır. Yine duâ ve selâmla mektup son bulur. Genellikle mektupların kompoze şekli böyledir. Basitçe giriş, gelişme ve sonuç olarak sınıflandırılan günümüz kompozisyon tekniğine uygundur. Ancak bütün bunların ötesinde Hüdâyî, kitabet esnasında Allah’ın lütfü olarak

¹¹¹ Tezâkir-i Hüdâyî, 53b-54a.

¹¹² Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu’l-A’lâm*, II/1178, İstanbul 1306; Abdurrahman Hibri, *Enisü’l-müsümîrîn*, Süleymâniye-Reşid Ef. Ktp., 616/37a; *Tezâkir-i Hüdâyî*, 52a.

¹¹³ Yılmaz, *a.g.e.*, 50.

bir takım varidat olduğunu, buna göre mektupları yazdığını belirtiyor.¹¹⁴

Türkçe mektuplarda pâdişâha sık sık nasihatta bulunulmuş; toplumdaki aksaklıklar bildirilmiştir. Tarihi ve tasavvufî konulara da yer verilmiştir. Hüdâyî, bu mektuplarında daha önce yaşanan târihi olayları tahlil edip zamanını harp ve diğer sosyal olaylarıyla mukayese etmeye çalışmıştır. Mektuplarında yer yer kendi hayatıyla ilgili bilgilere de yer vermiştir. Türkçe mektuplarında âyet ve hadislerin tasavvufî tefsir ve yorumlarını yapmış, Konevî, İbn Arabî ve Mevlânâ'dan nakillerde bulunmuştur. Tâyin, terfî ve azil gibi mevzularda pâdişâha isteklerini bildirmiştir. Sosyolojik ve psikolojik tahliller yapmış, yaşanan coğrafi şartların insan psikolojisine ve seyr ü sülûktaki etkisine değinmiştir. Ayrıca Türkçe mektuplarında sık sık rüya tabirlerine de yer vermiştir.

Bu konular bir makalenin hacmini aşacağı için şimdilik kısaca belirtmiş olduk.

C- TEZÂKİRDEKİ ARAPÇA MEKTUPLAR

Azîz Mahmûd Hüdâyî, Türkçe mektuplarını yanında Arapça mektuplar da yazmıştır. Mektupların Arapça yazılışının muhtemel üç ana sebebi vardır:

1- Bazı mevzuların hatırına Arabî lisanla gelmesi. Yânî Arapça olarak kendisine bazı mevzuların ilham edilmesi. Hüdâyî bu ilhamı, “Arabî lisanla hitâb-ı müstetâb vârid oldu” diyerek anlattığı gibi “hatıra hutur etti” şeklinde bir tabirle de ifade etmiştir.

2- Mevzunun Arapça olarak daha iyi anlatılabilmesi.

¹¹⁴ Tezâkir-i Hüdâyî, 76a.

3- Pâdişâhın sorusuna veya mektubuna Hüdâyî'den Arapça olarak cevap istemesi.¹¹⁵

Pâdişâh sorusuna ve mektubuna Arapça cevap istediği halde Hüdâyî'in mizacı ve ruh hâleti müsait olmadığı için Arapça değil de Türkçe yazdığı da olmuştur.¹¹⁶

Tezâkir'de toplam onsekiz Arapça mektup vardır. Genellikle Arapça mektuplar âyet ve hadislerle başlarlar. Bazen âyetlerin başına "eûzü ve besmele" gelir. Mektupların önce selâm, duâ, hamdele ve salveyle başlayıp sonra âyet ve hadislerle geçilene de vardır. Her ne kadar böyle bir tertip tespit etmişsek de, Türkçe mektuplarda olduğu gibi Arapça mektuplarda genel bir kompozisyon tertibi yoktur. Mektuba göre tertip farklılık arzeder.

Arapça mektupların muhteviyatında Türkçe mektuplarda olduğu gibi pâdişâha yazıldığını gösteren "saâdetlû, mürüvvetlû, izzetlû" tâbirlerine rastlayamıyoruz. Ancak çok az mektupta "dinini ve dünyânı muammer eylesin, hükmünü infaz ettirtsin, devletini ve saltanatını daimî kılsın." gibi duâ cümlelerine rastlıyoruz. Bu sebeple bu mektupların pâdişâha yazıldığını ancak Tezâkir nüshaları içerisine alınmış olmasından anlıyoruz.

Arapça mektupların ele aldığı konular içinde tarihi ve sosyal olaylar yoktur. Bu mektupların konuları daha çok âyetlerin tasavvufî tefsirleri ve hadislerin tasavvufî şerhleridir. Bazen sırf duadan ya da bir kaç âyet ve hadisten ibaret olan kısa Arapça mektuplara da rastlamak mümkündür. Arapça mektuplarda tarihi ve

¹¹⁵ a.g.e., 94a, 116b.

¹¹⁶ a.g.e., 94a.

sosyal olaylara yer verilmediği için hangi pâdişâha yazıldığını tespit etmek de zordur.

Arapça mektuplardaki âyet ve hadislerle onların yorumları, Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin bâtın ilminin yanında zahiri ilimlerdeki vukûfunu gösteriyor. O, kendi kabuğuna çekilmiş meczûb bir sufi değil, âlim bir sûfidir. Her âlim, sufi olmadığı gibi; her sufi de âlim olamaz. Hüdâyî ise bu iki özelliği birleştirmiştir. Kendisinde kesbî ilimle birlikte ilham nev'inden vehbî ilim de vardır. Arapça mektupları bunu gösterir. Bu açıdan Allah Teâlâ'nın gerek vahiy, gerek perde arkasından hitap, gerekse melek göndererek insanlarla konuşup, vahiy ve ilhamda bulunabileceğini bildirdiği Şûra Sûresi'nin 51. âyetini Tezâkir'e ser-levhâ yapması da gayet manidardır.¹¹⁷

Onun mektuplarını hem Türkçe hem Arapça olarak yazmasının sebebi, devrinin ilim anlayışına göre hareket etmesinden olabilir. Çünkü o zamanın ilim dili Arapça'dır. Devlet'in dili ise Osmanlıca'dır. Osmanlı pâdişâhları ve özellikle III. Murad, devrinin ilimlerine vâkıf oldukları ve Arapça'yı bildikleri için kendilerine Arapça mektup yazmak garip bir olay olarak karşılanmamıştır. Yazan meramını nasıl daha iyi anlatabiliyorsa o lisanı kullanmıştır. Genel teamül de budur.

NETİCE

Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin mektuplarını incelemekle aşağıdaki sonuçlara ulaşılmış bulunuyoruz:

- Hüdâyî'nin mektupları üzerine yaptığımız bu çalışma, mektuplardan yararlanmak isteyenlere yardımcı

¹¹⁷ a. e.g, 1b.

olacak ve onların işlerini kolaylaştıracaktır. Onların zaman kaybını önleyecek ve mektuplardan azami derecede faydalanmalarını sağlayacaktır.

- Hüdâyî'nin mektupları tasavvuf araştırmacılarına bir kaynak olduğu gibi, devrinin tarihini aydınlatması açısından tarihçilere, âyet ve hadislere getirdiği yorumlarıyla tefsir ve hadis sahasındaki araştırmacılara, dil bakımından edebiyatçılara ve devrin toplumsal analizi açısından sosyologlara kaynak eser olabilecek özelliktedir. Ayrıca mektuplar tefekkür ve siyâset tarihimize de katkı sağlayabilecek niteliktedir.

- Osmanlı Devletinde hemen her pâdişâh, yanında meşâyıhtan bir insan bulundurarak icraatlarında onların ma'nevîyyâtlarından istifâde etmeye gayret göstermiştir. Osman Gâzi'nin yanında Edebâlî, II. Murad'ın yanında Hacı Bayram Velî ve Fatih'in yanında Akşemseddin'in olduğu bilinmektedir. Hüdâyî de III. Murad'la başlayıp IV. Murad'a kadar süren altı pâdişâh döneminde aynı değere sahiptir.

- Osmanlı sultanlarının gerek enfüsî gerekse âfâkî müşkillerini çözmede ulemâ ve meşâyihın büyük fonksiyonu vardır. Hüdâyî de bu fonksiyonu icra edenlerden biridir. Hayat çizgisine rastlayan sekiz pâdişâhtan altısıyla çok yakın münâsebetler kurarak onlara manevî danışmanlık yapmıştır. Hüdâyî yeri geldiğinde pâdişâhlara mektuplar yazmış ve bir çok meselede yol gösterip adetâ emirler yağdırırcasına talimatlar vermiştir. Bu durum Hüdâyî'nin pâdişâhlar üzerinde ve devlet yönetimindeki nüfuzunu göstermektedir.

- Mektup, irşâd ve tebliğde bir vasıtaadır. İslâm tarihinde başından beri kullanıldığından geleneksel bir nitelik arzeder. Hüdâyî de bu geleneğe uyarak gerek

pâdişâhlara gerekse mürîd ve muhiblerine irşâd ve tebliğ'e yönelik mektuplar yazmıştır. Böylece bozulmaya yüz tutan toplum ve devlet hayatını canlandırmaya çalışmıştır. Günümüzde de mektup irşâd ve tebliğ'e vâsita olma özelliğini korumaktadır. Ancak gelişen dünya şartlarına göre irşâd ve tebliğ'e kullanılacak yeni vasitalara da müracaat etmek şarttır. Radyo, televizyon, video, telefon, internet ve gelişen ya da ileri de gelişecek olan iletişim araçlarını bu cümleden saymak mümkündür.

Kısaca mürşid-i kâmil olan Azîz Mahmûd Hüdâyî, madden insanların arasından ayrılmış olsa bile hizmetleri ve mânevîyatıyla ölümsüzleşmiştir. Böylece hayatını bâkileştirip dünyadaki hizmetlerini âhiret yurduna taşımıştır. İnsanımızın maddî ve manevî hayatına devrinde rehberlik yaptığı gibi, günümüzde de eserleri ve himmetiyle hizmetlerinin devamından dolayı rehber olabilecek özelliğe sahiptir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Hibri, *Enisü'l-müsümirîn*, Süleymâniye-Reşid Ef. Ktp., 616.
- Aclünî İsmâil, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1351.
- Ateş Süleyman, *Cüneyd-i Bağdadî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul 1970.
- Aydınlı Osman, *Kaderî Anlayışın İlk Tezâhürleri*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, C. 16, Sayı: 2/2003.
- Ayverdi Sâmiha, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, İstanbul 1993. (3 cilt)
- Basrî Hasan, *Risâle fi'l-kader*, Nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakatü'l-Mu'tezile* içinde, 215-223, Tunus, 1393/1974.

- Buhârî Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul 1986.
- Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1333.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'levliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ*, Beyrut, 1418/1997.
- Es'ad Erbilî, *Mektûbât*, İstanbul, Erkam Yayınları 1422/2002.
- Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul 1314.
- Gölpınarlı Abdalbaki, *İslâm Ansiklopedisi* (MEB), *Celvetiyye*, Ayrıca bk. *Kızılbaş maddeleri*, İstanbul 1945
- Gündoğdu Cengiz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Belgradlı Ali Efendi'ye Gönderdiği Mektup*, Tasavvuf, Sayı: III, s. 82-84, Ankara, 2000.
- Hamidullah Muhammed, *İslâm Paygamberi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1991.
- Havva Said, *er-Rasûl* (trc. Harun Ünal), İstanbul 1987.
- Hibrî Abdurrahman, *Enisü'l-Müsümîrîn*, Süleymaniye - Reşid Ef. Ktp., 61b.
- Hüdâyî, *Dîvân*, Süleymaniye Esad Ef. Ktp., 2716.
- Hüdâyî, *Ecvibe-i Mutasavvifâne*, H. Selimağa Ktp., Hüdâyî Blm., 269.
- Hüdâyî, *Miftâhu's-salât ve mirkâtü'n-necât* (trc. İlimi-Amel Seyr u Sülûk, H. Kâmil Yılmaz), İstanbul 1988.
- Hüdâyî, *Tezâkir-i Hüdâyî*, H. Selimağa Ktp., 251; Süleymaniye Ktp., Fatih Blm., 2572; Ayrıca çalışmamızda sunulan Özbek Tekkesi nüshası.
- Hüdâyî, *Vakiât*, H. Selimağa Ktp., Hüdâyî Blm., 249.
- İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı.
- İslâm Ansiklopedisi, M.E.B.

- Müslim Ebû Hüseyin b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, Mısır 1954.
- Nursî Said, *Mektûbât*, İzmir, 1980.
- Öztuna Yılmaz, *Osmanlı Devleti Tarihi*, İstanbul 1986.
- Öztürk Yaşar Nuri, *Kuşadalı İbrahim Halveti*, İstanbul 1982.
- İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât*, trc.Abdülkadir Akçiçek, tarihsiz, İstanbul.
- Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî*, Dersaadet 1317.
- Şemseddin Sami, *Kâmusu'l-A'lâm*, İstanbul 1306.
- Taberî, *Târîhu't-Taberî*, Beyrut, tarihsiz.
- Tezeren Ziver, *Azîz Mahmûd Hüdâyî*, İstanbul 1987.
- Tosun Necdet, *İmâm-ı Rabbânî*, İstanbul, 2007.
- Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarihi Kurumu, 1977.
- Vassaf Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Hazırlayanlar: Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz; İstanbul, 2006. (5 cilt)
- Yaltkaya Şerâfettin, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1924.
- Yılmaz Hasan Kâmil, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1982.

EŞANLAMLILIK OLGUSU VE EŞANLAMLI KELİMELERİN ARAPÇA ÖĞRETİMİNDEKİ YERİ

Yrd. Doç. Dr. Zeki A. ELBAGHDADI*

ÖZET

Eşanlamlılığın tarihsel bir arka planı ve tabii bir süreci vardır. Arap dilbiliminin ilk dönemlerinde nasıl ortaya çıktığı; kaynaklarına dair öne sürülen sebeplerin neler olduğu; hangi dilbilimcilerin eşanlamlılığı kabul ettiği ve bu olguyu tespit etmek amacıyla belli kriterler ve metotlar geliştirdiği, “eşanlamlılık” hakkındaki ana başlıklardan bazılarıdır. Bunlara ek olarak mevcut literatür ve birikimin bilimsel açıdan güvenilirliği ve Arapça öğretiminde eşanlamlı kelimeleri tercih oranı bu konu hakkındaki diğer problemlerdir.

Arap dilbilimcilerin eşanlamlılık olgusu hakkında farklı görüşlere sahip oldukları, günümüze ulaşan mevcut eserler veya bu alanda yapılmış çalışmalar aracılığıyla bilinmektedir. Dilbilimcilerin bir kısmının dilde eşanlamlılık olgusunu kabul ettiklerine ve bir manayı iletmek için farklı anlatım yöntemlerine başvurduklarına eserlerinde rastlanmaktadır. Bunun yanında bazı dil kitapları ise lafızların delalet ettikleri özel anlamları sınırlandırmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Arapça öğretiminde eşanlamlı kelimelerin olumlu rolünü ortaya koymak ve Türkiye’deki Arapça öğretimine katkıda bulunmaktır.

Anahtar kelimeler : Arapça, eşanlamlılık, dilbilim, kelime, kavram

Abstract

Words having the some meanings carry a historical background and a natural process. How it emerged in the first period of arabic linguistics, what the reasons were asserted about its resources are, which linguists recognized the concept of the synonym and developed some certain criteria and methods in order to determine it are some of the main concerns about

* Kral Suud Üniversitesi Arap Dili Enstitüsü, Riyad

“synonym.” In addition to these, the scientific reliability of current literature and knowledge and the rate of preferring synonymous words in Arabic language are other concerns about the concept of the synonymous expressions.

It is known that Arabic linguists has held different views about “synonym” thanks to the documents still present today and the studies carried out in this field. One can encounter in their works that the linguist have accepted synonyms in the language and have applied various means of expressing to convey one meaning. Additionally, some linguistics books limit the specific meanings that statements indicate. The aim of this thesis is to put forward the positive role of synonymous words in teaching arabic and contribute to Arabic Language Education in Turkey.

Key words : Arabic, concept of the synonymous, linguistics, word, concept

1. EŞANLAMLILIK OLGUSU

Eşanlamlılığın dilsel bir mesele olarak algılanması hicri II. asra kadar uzanmaktadır. Şüphesiz, her tarihsel fenomenin bir ortaya çıkışı vardır. Bu olguyu anlamak için öncelikle bunun ortaya çıkışı, gelişmesi ve tarihsel süreci üzerinde durulacaktır.

A. Arap Dilinde Eşanlamlılık (Terâdüf)

“Eşanlamlılık” olgusu eski ve yeni pek çok dilbilimciyi meşgul etmiştir. Sözlükte peşisıra gelmek, birbirini izlemek¹ gibi anlamlara gelen kelime (dilbilimcilerin yaptığı tanıma göre) terim olarak; iki ya da daha fazla kelimenin aynı anlama gelmesini ifade eder. Seyyid Şerîf el-Curcânî, kelimenin sözlük anlamının, binek üzerindeki bir kimsenin terkisine binmek olduğunu

¹ er-Rağîb el-İsfahânî, *Mufredātu Elfāzi'l-Kur'an*, Beyrut 1992, s.1049

belirttikten sonra anlamı bineğe (hayvan), eşanlamlı lafızları da art arda bu bineğe binmiş kişilere benzeterek kelimenin sözlük anlamıyla terim anlamı arasında semantik bir bağ kurmuştur.²

Kısacası eşanlamlılık, anlamları tümüyle aynı, ya da birbirine çok yakın olan sözcük ya da terimlerin; veya iki ya da daha fazla sayıda göstergenin aynı anlama gelmesi, aynı gösterenlerin aynı gösterileri belirtmesi özelliğidir.

İngilizcedeki (Türkçede “eşanlamlılık” kelimesiyle karşılayabileceğimiz) *synonymous* kelimesi ‘anlamın aynılığını’ ifade etmek için kullanılmaktadır. Sözlük yazarlarına göre pek çok kelimenin aynı anlama sahip olduğu gayet açıktır. Çünkü bu kelimeler eşanlamlıdır. Her ne kadar okuyucunun her iki kelimeyi de bilmemesi durumunda bu metodun pek yararı olmasa da eşanlamlılık, sözlük yazarlarına (gala (bayram, şenlik) kelimesini *festivity* ile tanımlama örneğinde olduğu gibi) bir kelimeyi farklı terimle/terimlerle tanımlama imkanı sağlamaktadır. Yine *stink-bird* (ibikli Güney Amerika kuşu) kelimesinin *hoatzin* kelimesiyle; *neve* (dağdaki kar yığını) kelimesinin de *firm* kelimesiyle tanımlanması, okuyucunun her iki kelimeyi de bilmemesi durumunda pek faydalı görünmemektedir.

Hiç kuşkusuz sözlükler nadiren sadece eşanlamlılığa dayanırlar. Okuyucuyu aydınlatmak için eşanlamlılığa ilave olarak detaylı tasvir ve açıklamalarda da bulunulur.³

² Divelikçi, Celalettin, “Kuran’da Eşanlamlılık”, S.D.Ü.İ.D, 8. sayı, s,149

³ F.R. Palmer, *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi* çev: Ramazan Ertürk, Ankara 2001, s. 91

Eşanlamlılık göndermek-yollamak, siyah-kara, darılmak-küsmek, gücenmek-incinmek-alınmak örneklerinde olduğu gibi iki ya da fazla göstergenin/sözcüğün bir tek nesneye, duruma, olaya veya olguya gönderimde bulunmasına denir.

Eşanlamlılık çoğu zaman salt nitelikli olmaktan uzaktır. Bu nedenle özdeşlikten çok anlamca yakınlık belirtir. Çünkü aynı bağlamda hiç bir anlam farklılığı getirmeden birbirinin yerini alabilecek dil göstergeleri yok denecek kadar azdır.⁴

B. Arapça Dışındaki Diğer Dillerde Eşanlamlılık

a. Eşanlamlılığın Tanımı

Eşanlamlılık teriminin dar ve geniş anlamı birbirinden ayrılabilir. Dar yoruma göre iki öge , işlemleri aynı ise eşanlamlıdır.

Rogets Thesures'in belirttiğine göre *nice* (iyi, nazik) madde başlığında *nice* sözcüğünün değişik anlam tonlarını simgeleyen çeşitli eşanlamlı sözcükler görüyoruz. Sözkonusu madde başlığında *nice* için verilen eşanlam sözcükler şunlardır: *savovry* (lezzetli), *discriminative* (ayırdedici), *exact* (tam), *good* (iyi), *pleasing* (hoş), *fastidious* (titiz), ve *honorable* (saygın). Bu sözcüklerin her biri, metnin ana bölümünde eşanlamlı sözcükler dizelgesinin birinde görülür. Sözelimi *pleasing* sözcüğünün bulunduğu bölüme dönersek anlamın bütün olası inceliklerini anlatan sözcüğün, tam anlamıyla düzinelerle eşdeğerli sözcük dizisini buluruz.⁵

b. Bütün Eşanlamlılık ve Tam Eşanlamlılık :

Gerçek eşanlamlı çok az sözcük bulunduğu yaygın

⁴ Kıran, Zeynel, Dilbilime Giriş, Ankara 2002, s. 146

⁵ John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev: Ahmet Kocaman, Ankara 1983, s. 398

bir görüştür. Ullman'ın da belirttiği gibi bütüncül eşanlamlılığın oldukça seyrek, dilin kaldırmayacağı bir lüks olduğu neredeyse değişmez bir gerçektir. Ullmann'ın öne sürdüğü gibi bu görüş birbirinden ayrı iki ölçüte dayanır. Yalnızca anlaksal ve her hangi bir bağlamda birbirinin yerine geçebilen sözcükler eşanlamlı olarak tanımlanabilirler. ⁶

c. Bilişsel ve Duygusal Eşanlamlılık:

Eşanlamlılık tartışmalarında bilişsel ve duygusal anlam ayırımından bir çok anlambilimci yararlanır. Kendileri, dil kullanımının birbirinden ayrılabilen iki ya da daha çok ruh bilimsel yetiyi içerdiklerine ilişkin görüşü yansıtırlar: bir yandan anlak, öte yandan imgelem ve duygular. Anlambilim üzerindeki kamuya seslenen genel yapıtlarda sık sık üzerinde durulan noktalardan birisi duygusal faktörlerin dil davranışındaki önemidir.

Dilin asıl kullanımı sözkonusu olduğunda, belli bir sözcüğün değişik duygusal ya da uyarıcı çağrışımlar nedeniyle bir başkasına yetebileceği kuşkusuz doğrudur. Ancak bunun ne ölçüde önemli olduğu kişiden kişiye değişir/subjektiftir.

Ullmann, bilişsel olarak eşanlamlı ama duygusal yönden eşanlamlı olmayan İngilizce sözcüklerden liberty/freedom (serbestlik/özgürlük), hide/conceal (saklamak/gizlemek) şeklinde örnekler verir. Bir yazarın bu eşanlamlılardan biri yerine ötekini kullanabileceği bir çok bağlam vardır. Bir sözcüğün duygusal çağrışımlarının kullanımının her zaman önemli olduğunu düşünmek yanlış olacaktır.⁷

Bilişsel ve bilişsel olmayan eşanlamlılık arasındaki

⁶ Age., s. 399

⁷ Ullman, Stephen, *The Principles of Semantic*, Oxford 1957

ayrım, değişik yazarlarca çeşitli biçimlerde belirtilmiştir. Her durumda ilk olarak tanımlanan 'bilişsel eşanlamlılık'tır.

d. Eşanlamlılık ve Olağan Değişkenlik/Değişebilirlik:

Geleneksel anlambilimde eşanlamlılık, öğeler arasında geçerli bir ilişki olarak düşünülmüştür. Kuşkusuz eşanlamlılık terimini, tek sözcükle birlikte belli bir sözdizimsel yapıda bir araya getirilen sözcük kümelerini kapsayacak biçimde genişletmek mümkündür. Örneğin bir kimse, *femal fox* (dişi tilki) ve *male duck* (erkek ördek) ifadelerinin eş anlamlı olduğunu söyleyebilir. Ancak bu yargıyı öne süren kimsenin olağan dil kullanımında söz öbekleri ile sözcüklerin gerçekte değiştirilebileceğini varsaydığına dikkat edilmelidir.

Eşanlamlılıkla ilgili son bir nokta daha öne sürülebilir. Eşanlamlılık öteki işlem ilişkilerinden daha çok ve kuramsal yönden ilginç biçimde bağlantılıdır. Kendi başına yapısal bir ilişki olmadığı açıktır. Geri kalan sözcüklerin söz varlığından bütün eşanlamlılık örnekleri kaldırılabilir.⁸

Eşanlamlılık dilin anlam yapısı için temel değilse de, belli bağlamlarda daha temel yapısal ilişkiler alt anlamlılık ve bağdaşmazlık sonucu ortaya çıkar. İki sözcük arasındaki ayrımın bağlam yönünden yansızlaştırılmasına sık sık rastlanır. Bir kimse

I'm flying to New York by air (New York'a uçakla gidiyorum.) veya *I'm going to NewYork by car* (New York'a arabayla gidiyorum.) diyebilir.

Bir sözcüksel ögenin bağlam yönünden

⁸ John loyns, Age., s. 403

belirlenmesinin kesin olmaktan ziyade olası olabileceğini anlamak önemlidir. Örneğin; “Bakkala gidip bir ekmek alacağım.” tümcesinde ‘almak’ yerine ‘satın almak’ söz öbeğinin konulmasının genel olarak ek bir sezdirim getirmeyeceği düşünülür. Almak ile satın almak olağan biçimde (bu bağlamda) eşanlamlı olarak düşünülecektir. (Toplumun yerleşik gelenek ve kabullerine uygun olarak aksi bir kanıt bulunmadıkça) Bakkaldan alınan bir şeyin satın alma yoluyla olacağı varsayılacaktır. Aynı zamanda almak eyleminin satın almak ile zorunlu olarak eşanlamlı olmadığı kabul edilmelidir.

Tarihsel olarak bir yanda Anglo-Sakson Köken, diğer yanda Fransızca ve Yunanca olmak üzere iki farklı kaynaktan beslenmesi nedeniyle İngilizcenin özellikle eşanlamlılar bakımından oldukça zengin bir dil olduğu sıkça dile getirilmektedir. Tarihsel bakış açısından İngilizce, gelişiminin önceki safhasında Anglo-Sakson hakimiyeti bulunan Germanik bir dil olarak kabul edildiği için, burada bulunan Anglo-Sakson kökenli kelimeler/terimler, kökenleri ne olursa olsun İngiliz dilinin asli parçasıdır.⁹

F.R. Palmer’in kanatine göre eşanlamlı kelimelerin var olmadığı, yani birebir aynı anlama gelen hiç bir kelime çiftinin bulunmadığı iddia edilebilir. Aslında birebir aynı anlama gelen iki kelimenin ikisinin de aynı dil içinde yaşayabilmesi mümkün değilmiş gibi görülecektir.

e. Eşanlamlı Kelimelerin Bulunmasının Sebepleri

1- Bazı eşanlamlı kelime grupları dilin farklı

⁹ Age., s. 86

lehçelerine aittirler. Örneğin; Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'nin bazı bölgelerinde son bahar anlamında *fall* terimi kullanılırken, İngiltere'nin diğer bölgelerinde aynı anlama gelen *autumn* terimi kullanılmaktadır. Lehçe bilimcilerin çalışmalarına göre, bu tip örnekler oldukça çoktur.

İngilizce'de çiftçilikle ilgili kelimelerden 'ahır' anlamını ifade etmek için *cowshed*, *cowhouse*, *byre*, *haystack*, *hayrick* veya *haymow* kelimelerinden biri kullanılmaktadır.

Evde kullanılan musluk (*topbile*) Amerika Birleşik Devletleri'nin çoğu bölgesinde *faucet* ya da *spigot* kelimesi ile ifade edilmektedir. Fakat bu kelime grupları, semantiği hiç de ilgilendirmemektedir. Bunların statüleri, İngiliz ve Fransız çevrelerinde eşanlamlıdan kelimelere sahip olan bir dilin farklı şekillerini konuşan insanların meselesidir.¹⁰

Fransızlar, fransızcada yaygın hale gelen İngilizce kelime *franglais* rahatsızlık duyarken, Galliler de dillerindeki İngilizce kelimelerin yerine kendi dillerinden kelimeler koymak için zaman ve para harcamaktadırlar. İngilizceden gelme *brotherly* ve *fraternal* (kardeşçe), *buy* ve *purchase* (satın almak), *world* ve *universe* (dünya, evren) kelimeleri ve bunlar gibi daha pek çok kelime vardır.¹¹

Anadilden gelen kelimeler, genellikle daha kısa ve daha az bilinen kelimelerdir. Dört harfli kelimeler -tam anlamıyla söyleyecek olursak- genellikle Anglo-Sakson kökenden gelme kelimelerdir. Biri anadilden gelen; biri

¹⁰ Bkz, The English Verb ve bkz Fodar; The Structure Of Semantic Theory, s.21.1963.

¹¹ F.R. Palmer, *The English Verb*, London 1974, s.49

Fransızca olan ve biri de doğrudan latineden alınmış şu üçlü kelime örnekleri de vardır: *kingly -royal- regal* (krala ait) kelimeleri gibi... Bu üçlü kelimededen en çok kullanılan ve yaygın olan kelime Fransızca'dan gelen *royal* kelimesidir.

2- Farklı stiller/deyişler veya kayıtlarda kullanılan kelimelerle ilgili buna benzer fakat daha problemlerli bir durum söz konusu değildir.¹² Kötü koku anlamına gelen *nesti smell* terimi, uygun bir bağlamda *an abnoxious effluvim* veya *an arriple stink* terimi olabilmektedir. Kuşkusuz bu terimlerden ilki şaka ifade etmesi bakımından daha modaya uygun bir terim, ikincisi ise gündelik dile ait bir terimdir. Beyefendi anlamına gelen *gentlemen, man* ve *chap* kelimeleriyle, ölmek anlamına gelen *pass away* ve *pop off* terimleri de her ne kadar aynı şekilde özelliklere sahip olmayıp daha ziyade farklı resmiyet derecelerine sahip olsalar da yine buna benzer kelime üçlüleridir.

Stiller arasındaki ayırım, coğrafi olarak tanımlanan lehçeler arasındaki ayırımdan çok daha az, net ve açık olduğu için bunların üstesinden gelmek çok daha zor bir iştir.

3-Bazı kelimelerin, sadece duygusal veya değerlendirici anlamları yönünden farklılık arz ettiği söylenebilir. *Statesman-politician* ve *hide-conceal* ikilileriyle *thriftly, economical, stingy* üçlüsü bunun örneklerini oluşturur. Ayrıca *fascist* ve *liberal* gibi kelimelerin anlamlarıyla ilgili problem de ortada durmaktadır.

4-Bazı kelimeler birlikte kullanılmaları bakımından

¹² Age., s. 80-81

sınırlıdır. Yani kimi kelimelerin kullanımını sadece başka kelimelerle birlikte vuku bulabilmektedir. Bu türden olan kokmuş, ekşimiş anlamına gelen *rancid* kelimesi sadece *bacon* (pastırma) veya *butter* (tereyağı) kelimeleriyle kullanılırken; çürümek, cılkı çıkmak, kokuşmak anlamlarına gelen *addled* kelimesi, *egg* (yumurta) veya *brain* (beyin) kelimeleriyle kullanılmaktadır.¹³

5-Pek çok kelimenin anlamlarının birbirine yakın olduğu veya birbirleriyle örtüştüğü gayet açık bir durumdur.Yani eşanlamlığın gevşek ya da zayıf bir yanı mevcuttur. Sözlük yazarlarının büyük ölçüde yararlandıkları kısım da bu türden bir eşanlamlılıktır. Örneğin; olgun anlamına gelen *mature* sıfatının muhtemel eşanlamlıları *adult* (yetişkin), *ripe* (olgun), *perfect* (mükemmel) ve *due* (vakti gelmiş) kelimeleridir.

Yönetmek anlamındaki *govern* kelimesinin eşanlamlıları ise *direct* (yönetmek, yönlendirmek) *control* (kontrol etmek), *determine* (belirlemek, yön vermek)ve *require* (resmi emir vermek) kelimeleridir.

Gevşek anlamına gelen *losse* kelimesi için önerilebilecek eşanlamlılar ise *inexact* (tam olmayan), *free* (serbest), *relaxed* (rahatlatmış) *vague* (müphem, belirsiz), *lax* (kaygısız, kayıtsız), *unbound* (sınırlanmamış), *inattentive* (ilgisiz, kayıtsız), *slack* (gevşek, yavaş, dikkatsiz) vb. kelimeleridir.¹⁴

İngilizcede de bütün dünya dillerinde olduğu gibi eşanlamlılık vardır. Örneğin :

copy ve *imitate* :

¹³ F.R. Palmer, *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi* çev: Ramazan Ertürk, Ankara 2001, s. 75-77

¹⁴ a.g.e ve geniş bilgi için bkz.Muhammed Ebu'l-Fadl İbrāhīm, Kuveyt,1960.; Palmer. F.R. *Semantik Yeni Bir Anlam Projesi*, çev. Ramazan Ertürk ,Ankara,2001,s,75-76-77.

- She danced and made me **imitate** / **copy** her.

keep ve *retain* :

- **Keep** / **Retain** your ticket for further inspection

discover ve *find* :

- We **found** / **discovered** the boys hiding in the shed .

busy ve *occupide* :

- I am afraid Mr. Smith is **busy** / **occupied** at the moment.¹⁵

C. Sıbeveyh ve Lafzın Anlamla İlişkisi

Sıbeveyh bu konuyu üç kısımda inceler:

1- Lafızları ve anlamları birbirinden farklı kelimeler: **جلس** (celese) ve **ذهب** (zehebe) gibi...

2- Lafızları aynı, anlamları farklı kelimeler: Biri kızmak diğeri bulmak anlamına gelen **وجد** (vecede) kelimesi gibi...

3- Lafızları farklı anlamları aynı kelimeler: Buna da **ذهب** (zehebe) ve **انتقل** (intekale)'yi örnek olarak verir.¹⁶

Sıbeveyh'in bu ayrımı, daha sonra gelen el-'Askerî (ö.216/831), Ebû 'Ubeyd (ö.224/1838) ve el-Muberrred (ö.286/899) gibi kimi bilginler için bu olgunun temelini teşkil etmiştir. İbnu'l-Enbârî'ye gelince zıt anlamlı kelimelere dair yazmış olduğu kitabın ön sözünde adı geçen ayrıma ilişkin ayrıntılı denebilecek açıklama ve yorumlar yapmıştır.¹⁷

¹⁵ a.g.e ve geniş bilgi için bkz.Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm,97; İbn Dehhân,Sa'îd b.Mubârek el-Azdâd tah-Muhammed Hasan Al- Yâsin ,Necef.1953,s.40-41.

¹⁶ İbnu'l-Kâsım el-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, Tah. M.Ebu'l-Fadl İbrahim, Kuveyt t.y. s.24

¹⁷ Age., s. 6

D. Eski Dilbilimcilerin Eşanlamlı Kelimelerle İlgili Görüşleri

Eski Arap dilcilerin bu olguyla ilgili farklı görüşlerini, bize ulaşan mevcut eserlerde veya bu alanda yapılmış çalışmalarda bulabiliyoruz. İbn Cinnî'nin "el-Hasâis", Feyruzâbâdi'nin "er-Ravdu'l-Meslûf fi Mâ Lehû İsmâni ilâ Ulûf" adlı eserlerinde rastlamaktayız. Bunun yanında bazı dil kitapları lafızların delalet ettikleri özel anlamları sınırlandırmışlardır. Bunlardan Ebû Mansûr es-Sâhibî'nin "Fıkhû'l-Luğa" ve Ebû Hilâl el -'Askerî'nin "el-Furûk fi'l-Luğa" adlı kitabını örnek olarak verebiliriz. Bunlar hicri dördüncü asrın dilbilimcilerindendir.

İmâduddîn lakabıyla tanınan Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed .b. 'Alî (ö.504)'ye ait bir görüşte şöyle denilmektedir: Tek bir anlam taşıyan kelimeler mütevaridler ve müterâdifler diye ikiye ayrılır. **خمر** (hamr) kelimesinin **عقار** (akâr) ve **قهوة** (kahve) diye adlandırılabilmesi müterâdif ise, bu ortak bir manaya yakınlığından dolayı bir lafzın diğer bir lafzın yerini tutması olgusudur.

Suyûtî "el-Muzhir" adlı kitabında 'Ahmed b. Fâris, el-'Asma'î'den şöyle nakletmektedir: Hârûn er-Reşîd bana garip bir şiir sordu. Ben de açıklamasını yaptım. Arkasından bana "Ey 'Asma'î, bu şiirler sana hiç de garip gelmiyor mu?" dediğinde ben de ona: "Ey halife daha mı bilmeyeyim? Taşa ait yetmiş isim ezbere biliyorum." dedim.¹⁸

İbn Hâleveyh bir gün Seyfuddevle'nin meclisinde kılıca ait ezbere elli farklı isim saymış, bunun üzerine

¹⁸ Geniş bilgi için bkz. Ahmad Muhtar Omar, İlmü'd-Delale, Kahire 1990; İbn Cinnî, 'Ebu'l-Feth 'Osmân, *el-Hasâis*, tah: M. Ali el-Naccâr Bağdat 1990, s. 11-13

orada bulunan Ebū ‘Alī tebessüm etmekten başka bir şey yapmamıştı. Çünkü o gün Ebū ‘Alī, Seyfuddevle’nin meclisinde ezbere kılıca ait tek bir isimden başka bir şey söylememiş, İbn Hāleveyh “Hani; Muhanned, Sārim, Kadīb, Husām vb.leri nerede?” diye sorulduğunda, Ebū ‘Alī “Bunların her biri sıfattır. Herhalde şeyh sıfatla ismi ayırd edemiyor” cevabını vermiştir.¹⁹

Hicri ikinci asırda yaşayan Arap Dilbilimciler’e göre Arapça’da eşanlamlılık olgusu Arapça’nın özelliklerinden biridir. Kutrub (ö.206) konuyla ilgili olarak Arapça’da iki lafzın bir manaya işaret etmesinin Arapça’nın derinliğini ve güzelliğini gösterdiğini söylemektedir.²⁰

Eş anlamlılığı kabul eden dilcilerin başında gelen İbn Cinnī, el-Hasāis adlı kitabında şöyle demektedir: “Bu bölüm oldukça farklı ve Arapça’nın değerini göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü tek bir manayı ifade eden bir çok isim bulabilirsin. Böyle her isim kökünü araştırdığında manayı aslına iletteğini göreceksin.” Bunun akabinde bir takım örnekler vererek bu görüşü teyid eder ve şu delillerle ispata çalışır: İnsanın yaratılması anlamına gelen “el-Halk”, insanın düzgün ve pürüzsüz bir biçimde şekillendirilmesi anlamında kullanılmıştır. “en-Naht” kelimesi de aynı türdendir. Ancak taş, tahta vb.lerine şekil vermek işidir.Yani; “Ben onu düzelttim ve onu istediğim gibi yetiştirdim” anlamını ifade etmektedir.²¹

el-‘Askerī terādüfü kabul etmeyenlerin başında gelir. el-‘Askerī bu konuda bir kitap yazmıştır. Örneğin; ilim ve marifet, fitnat ve zeka gibi farklı kelimelere el-

¹⁹ es-Suyūti, *el-Muzhir*, cilt.1. s.400-401

²⁰ Age., s. 420

²¹İbrāhīm ‘ENİS: 18-İbn-Cinnī, **el-Hasāis** (tah: M.‘Alī en-Naccār)Kahire ,1959,s,115

Furūk fi'l-Luġa adını vermiştir. el-'Askerī bu konuda şöyle der: "İfade farklılığı, anlam farklılığını gerektirdiği ve bir manaya bir kez işaret edildiğinde o mananın anlaşılmasının gerektiği, ikinci üçüncü defa işaret edilmesinin anlamsız ve faydasız olduğu ekseni üzerine kuruludur; zira dili düzenleyen her şeyi yerli yerine oturtmuştur ve faydasız bir şey koymamıştır.²² Her isim muhtelif anlamlar için kullanılır. Bir dilde iki ayrı isim farklı manalardan ve asıllardan biri için kullanılıyorsa, şüphesiz biri diğerinin gerektirdiği mananın aksini taşıyordur. Aksi halde ikincisi fazlalıktır. Fazlalık ise lüzumsuzdur." diyerek görüşünü kanıtlamıştır. el-'Askerī, anlamlar ve benzerleri arasındaki farkı ayırt edebilmek için bir takım şartlar ortaya koymuştur:

- 1- Her iki lafza veya lafzın birinin dildeki köküne bakılması,
- 2- İki ayrı lafzın kullanıldığı anlam farklılığının göz önünde bulundurulması,
- 3- Fiillere geçişlilik kazandıran harflerin gözönüne alınması²³,
- 4- Her iki anlamın tevil edildiği lafza bakılması,
- 5- Nereden türemiş olduğuna bakılması,
- 6- Zıt anlamların dikkate alınması,
- 7- Aradaki farkın görülebilmesi için her iki mananın özelliklerine bakılması,
- 8- Lafzın sıfatının gereğine ve ona yakın olan anlamlara bakılması²⁴,

²² El-'Askerī, Ebū'l-Hilāl b Sehl, *el-Furūk Fī'l-Luġa*, Beyrut 1973, s. 12-14

²³ Ebu Sābit el-Luġavī, *el-Furūk*, tah. Dr. Sālih ed-Damin, Bağdat 1985, s. 57-58

²⁴ el-'Askerī, *Age.*, s.5-6

İki kelime arasındaki farkı köklerine bakarak anlama usulüne örnek olarak حنين (hanīn) ve اشتیاق (iştīyāk) kelimelerini gösterebiliriz. Hanīn dişi devenin yaşamış olduğu yere özlem duyduğunda çıkarmış olduğu sestir. (Peki iştīyāk nedir?)

İki anlamın sıfatlarına bakılması yönüne gelince, buna da حلم (hilm) ve اھمال (ihmal) örneklerini verebiliriz. Hilm her zaman güzeldir. İhmal bazen güzel bazen çirkin olabilir.

İki anlamın tevil edildiği lafza bakılarak tesbit edilmesine مزاح (mizah) ve استهزاء (istihzā) kelimelerini örnek olarak verirsek, mizah yapan kimsenin karşı tarafı aşağılama gibi anlam ifade etmediği gerçeğini görürüz. Örneğin, halkın devlet büyüklerinden birini mizah unsuru olarak karakterize etmesi onu aşağılama anlamına gelmez. Aksine ülfet ve munislik göstergesidir. İstihza da ise, karşı tarafı aşağılama amacı vardır.

Farklı fiillere geçişlilik kazandıran harflerin gözönüne alınmasına عفو (afv) ve غفران (gufrān) kelimelerini örnek olarak verirsek, عفو عنہ (afevtu ‘anhu) ve (gafertu lehū) şeklinde geçişlilik kazandıran harflerin farklı olduğunu, “غفرت له” denilince bir suçun affedildiği ve aynı zamanda bunun kimseye ifşa edilmeyeceği dile getirilmektedir.²⁵

Kelimenin yapısal özelliğine bakarak anlaşılmasına استفهام (istifhām) ve سؤال (suāl) örneklerini gösterebiliriz. İstifhām, soru soranın bilmediği veya şüphe ettiği bir şeyi daha iyi anlama isteği anlamına gelirken suāl kelimesi, soru soran kimsenin, gerek bilmediği veya şüphe ettiği, gerekse önceden bildiği bir şeyi sorabilmesi anlamında

²⁵ El-‘Askerī, Ebū’l-Hilāl b Sehl, *el-Furūk Fi’l-Luğa*, Beyrut 1973, s. 32

kullanılmaktadır. İstifhām kelimesinin 'istif'āl' kalıbında talep anlamında olduğunu düşünerek suāl ile arasındaki farkı anlamış oluruz.²⁶

Suyūti “el-Muzhir fi İlmi'l-Luġa ve Enva'ihā” isimli eserinde Arapların, aralarında anlam yakınlığı olan lafızlar arasındaki ayrımları nasıl fark ettiklerine değinmekte, yumuşak-ünsüz ve kolay harflerin daha zayıf anlamlar ifade ettiğini belirtmektedir. Bir örnek olarak المدّ (el-medd: uzatmak) ve المطّ (el-matt: sürdürmek) kelimelerine bakıldığında, el-matt kelimesindeki “ط/ta” harfinin, el-medd kelimesindeki “د/dal” harfine oranla daha vurgulu ve güçlü olduğu görülür. Bu incelik, birbirine yakın eylemlere farklı adlar verilmesi gereğini doğurmuştur.²⁷ Bu da es-Suyūti'nin Arapça'da eşanlam diye bir şeyin olmadığı tezini doğrulamaktadır. Araplar seslerin kalınlık-incelik, sertlik-yumuşaklık vb. bir takım hususiyetlerini nesnelerin özelliklerine göre kullanmışlardır. الهضم (el-hadm) karpuz gibi sulu meyveler, القضم (el-kadm) ise kuru yiyecekler için kullanılmıştır. “Rahatlık, zorluk karşısında anlaşılır.” anlamında قد يدرك الهضم بالقضم (Kad yudraku'l-hadm bi'l-kadm) ifadesini kullanmışlardır. “ه/Ha” sesi yumuşak “ق/Kāf” sesi ise serttir. Sesler birbirleriyle benzeşmediğine ve dil de duyma yoluyla öğrenildiğine ve aynı zamanda hadiselerle uyumlu olduğuna göre, anlamda bir yakınlık olsa bile mutlaka bir farklılık vardır.

Eşanlamlılığın bir terim olarak kullanımı ilk olarak er-Rummānī (ö.384/994)'de görülür. Eserinin adı “el-'Elfāzu'l-Muterādife”dir.

²⁶ Age., s. 32

²⁷ es-Suyūti, *el-Muzhir fi İlmi'l-Luġa ve Enva'ihā*, Beyrut 1988, s. 320

D. Eşanlamlılığı Kabul Edenler:

1- Ebu'l-Feth 'Osmān b. Cinnī: "el-Hasāis" isimli eserinde müterādif kelimelere özel bir bölüm ayırmıştır.

2- el-Hamazānī (ö.H.320)

3- Kudāma b.Ca'fer (ö.H.337)

4- İbn Hāleveyh (ö.H.370): Arapça'nın müterādif kelimelerini ezberleyen dilbilimcidir.

5- Ebū 'Alī el-Fārisī (ö.H.376)

6- er-Rummānī, (ö.H.384)

7- İbn Sideh, Ebū'l-Hasan 'Alī b. İsmā'il en-Nehevī, (ö.H.485), "el-Muhassas" adlı eserinde yüzlerce müterādif kelimeyi ele almıştır. Eserinin girişinde الحجارة (el-hicāra) kelimesi hacir, safa, nukle ile **ve** الطريق (et-tarik) kelimesi te'vīl, sebil kelimeleriyle tanımlanmıştır.

8- el-Fayrūz abādī (ö.H.817): "er-Ravdu'l-Meslūf Fīmā Lehū İsmān" ile "Ulūf" adlı eserlerinde bazı kelimelerin eşanlamlılarını vermektedir.²⁸

9-İmām Fahru'd-Dīn er-Rāzī (ö.H.604)

10-el-Hirāsī (ö.H.504) "el-Vecīz fi fikhi'l-Luġa" adlı kitabında müterādif kelimeler olgusuna iki bölüm ayırmıştır:

a) Mütevārid Lafızlar: **خمر, قهوة, عفار** kelimeleri gibi.

b) Müterādif Lafızlar: Bu lafızlar, manaların birbirine yakın olduğunu göstermektedir. Örneğin: **أصلح, رتق الفتق, دم الشعث, الفاسد, شعب الصدع** gibi kelimelerdir.

11-et-Tāc es-Sabkī ('Abdu'l-Vehhāb b.'Alī .b. 'Abdu'l-Kāfi) (ö.771).

²⁸ es-Suyūti, Age., s. 407

E. Arapça'da Eşanlamlı Kelimeler Olmadığını Öne Süren Dilbilimciler

1-İbnu'l-'Arābī Ebū Abdillāh M. b. Ziyād el-'Arābī (ö.H.231).

2-İbn Fāris (Ebū'l-Hasen 'Ahmed b. Fāris) (ö.395) Arapça'da terādūf olmadığını söylemektedir. Örneğin : كان مضطجعا فجلس قام ثم قعد. قعد وجلس.

İbn Fāris'e göre Arapça'da her kelimenin taşıdığı mana ayrıdır. مائدة (māide) ve خوان (havān) kelimelerini bu duruma örnek olarak verir. Bu iki kelime eşanlamlı kelimeler bulunmadığını göstermektedir. Çünkü māide kelimesi yemekle dolu bir masa demek iken, havan kelimesi yemeksiz bir masadır.²⁹

3-Ebū Bekr b. el-Anbārī (ö237)

4-İbn Derastveyh (ö. 347): Aynı dilde terādūf olmadığı kanaatindedir.

5-Ebū Hilāl el- Askerī "Furūk" isimli eserinde buna değinir.

6-er-Rāğib el-'İsfahānī (Ebu'l-Kāsım el-Huseyn b.Muhammed (ö.401): Tek bir dilde terādūf olmadığını söylemiştir; iki dilde mümkündür.

7-İbnu Kuteybe (Ebū Muhammed 'Abdullāh b. Muslim b.Kuteybe) (ö. 276): Edebu'l Kātib adlı eserinde;

طرب(taraba) kelimesi neşe ve huzur manasını taşımaktadır, aynı zamanda manevi huzur taşıyabilme imkanı vardır. Örneğin;

قال النابغة الجعدي :

وأراني طربا في إثرهم طرب الواله أو المختبل

²⁹ **Mecālis Sa'leb**, c.1. s.77. Tah. (Abdusselām Hārūn) Mısır.

فقلن لقد بکیت فقلت کلا وهل یبکی من الطرب الجلید

المأتم (matem) kelimesi musibet anlamına gelmekle beraber, kadınlardan bir grubun belli bir yerde toplanması anlamına da gelmektedir.

F. Çağdaş Dilcilerin Yaklaşımları:

Bu konuyu çağdaş dilcilerden büyük bir kısmı ele almışlardır.

İbrâhim Enîs bu olguyu kabul ve red edenlerin görüşlerini inceledikten sonra; Kureyş lehçesinin edebî ve fasih kullanımında eşanlamlı kelimeler bulunduğunu söylemektedir. Buna göre Kur'an-ı Kerim'de eşanlamlılık vardır.³⁰ Kureyş lehçesinin ses yapısı itibariyle hoş, söz dizimi itibariyle etkileyici olmasını bu kabilenin hac mevsiminde ya da panayır zamanlarında diğer kabilelerden telaffuzu kolay, kulağa hoş gelen kelimeler almasıyla izah etmiştir.

Ramazân 'Abdu't-Tevvâb her kelime özel bir manayı taşımasına rağmen, terâdüf olgusunun arapçada bulunduğu görüşündedir.³¹

Muhammed Kemâl Bişr arapçada eşanlamlı kelimeler görebileceğimizi söylemektedir.

Ahmad Muhtâr 'Omar arapçada terâdüfün tam manasıyla olmadığı kanaatindedir.³²

Kur'anla ilgili görüşleriyle tanınan Bintuş-Şâti ('Ā'îşe 'Abdurrahmân), bu konuda çok derin bir inceleme yapmış ve Arap dilinde eşanlamlı kelimelerin olmadığı kanaatine varmıştır.³³ Bintuş-Şâti Kur'an'daki bütün

³⁰ Enîs, İbrâhîm, *Fî'l-Leheceti'l-'Arabiyye*, Kahire t.y., s. 179, 180

³¹ Ramazân, 'Abdu't-Tevvâb, *Fusûl fî Fikhi'l-'Arabiyye*, Kahire ts,s. 278

³² Ahmad Muhtar Omar, *İlmu'd-Delale*, Kahire 1990, s. 227,228

³³ Bintuş-Şâti, 'Ā'îşe 'Abdurrahmân, *el-İcâzu'l-Beyan fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 215

lafızları teker teker inceleyerek eş anlamlı sanılan kelimeler arasındaki mana farklılıklarını açıklamaya çalışmıştır. Örneğin; “Ru’yā” ile “Hulm”, “Hilf” ile “Kasem”, “Tasaddu” ile ‘Tahattum’ ve benzerlerinin farklarını açıklamıştır.³⁴ Kur’ān’da أنس ناراً (’enise nāran) dendiğinde bir şeyin sıcaklığını ve yakınlığını duymak ve görmek manası anlaşılır. أنس في الشيء (’enise fi’ş-şey’i) dendiğinde bir yakınlık ve sıcaklık hissetmeden onu duymak veya görmek anlamı çıkmaktadır. Kuran-ı Kerim’de أنس (’enise) fiili beş kez kullanılmıştır. Bunlardan dördü Musa (a.s)’ın ailesi ile birlikte çölde yolculuk yaparken görüp ulaştığı ateşle ilgilidir. Yalnız, Nūr suresinde geçen “İstinās” kelimesi ile “istizān” kelimesi arasında fark vardır. Eve girerken ev sakinlerine yakınlık göstermektir. استأنس الشيء (iste’nese’ş-şey’e: Polis suçluya yakınlık gösterdi.) şeklindeki kullanım Arapçanın dil zevkine ters düşmektedir. Yine Arapçada “’Enise” fiili düşmanın ve yangının görülmesinde, gök gürültüsü veya vahşi hayvanın bağırtısının duyulmasında kullanılamaz.

G. Müsteşriklerin Yaklaşımları

Bu konuda genel itibarıyla müsteşrikler iki guruba ayrılmışlardır. Bazısı eş anlamlılığı kabul ederken, bazıları da kabul etmemektedirler.

F.H.Gerege Arapça’da tek bir manayı ifade eden iki kelime olmadığını; eğer varsa, iki kelime olması gerekmediğini söylemektedir.

Leher, iki lafız arasında anlam bakımından benzerlik varsa, bu durumun Arapçada eş anlamlılığın olduğunu göstermediğini dile getirmektedir.³⁵

Ullmann Arapçada terādūf tam anlamıyla

³⁴ Age., s. 216, 217

³⁵ Enis, İbrāhīm, *Devru’l-Kelim fi’l-Luğa*, Kahire 1962, s. 98-110

olabilmektir; yalnız çok azdır. Eşanlamlı kelimelerin çoğu ilk bakışta manada mütemâsil kelimelerdir, okuyunca aralarındaki fark ortaya çıkmaktadır.³⁶ Stephen Ullmann'a göre eşanlamlığın şartları:

i- Eşanlamlı olduğu iddia edilen kelimeler arasında tam bir anlam birliği olmalıdır. Buna yüzde yüzlük bir anlam örtüşmesi de diyebiliriz.

ii- Aynı dil ortamında üretilmiş ve kullanılmış olmaları gerekir. Aynı anlamda olup, farklı lehçelerden gelmiş olan kelimeler bu gruba sokulamaz.³⁷

iii- Eşanlamlı oldukları iddia edilen kelimeler aslında bir kelime oldukları halde, geçirmiş oldukları ses değişimi sonucu farklılaşmış kelimelerden olmamalıdır.³⁸

iiii- Eşanlamlı kelimelerin aynı dönemde ve belirli bir zaman dilimi içerisinde eşanlamlı olarak kullanılması gerekir. Örneğin biri Abbâsiler dönemine, diğeri Emeviler dönemine ait aynı anlama gelen iki kelime eşanlamlı olarak kabul edilemez.³⁹

Netice olarak Ullman'a göre eşanlamlı kelimeler tek bir mana taşır. Tam olarak terâdüf yoktur. Bloomfield Arapçada eşanlamlılığı kabul etmemektedir. İki ses birbirine benzemiyorsa anlamlarının aynı olmadığı kanaatindedir.⁴⁰

H. Eşanlamlı Kelimeleri Ortaya Çıkaran Sebepler

Bu sebepler dilbilimciler tarafından şu şekilde belirlenmiştir:

³⁶ Age., s. 110

³⁷ Enis, İbrâhîm, *Delâletu'l-'Elfâz*, Mısır 1993, s.210-212

³⁸ Age., s. 215-217

³⁹ Age., s. 179-187

⁴⁰ Age., 110, 111

1-Sıfatların isim haline gelmesi: İbrāhīm 'Enīs bu konuda arapça sıfat tamlamalarında, tamlayan sıfat konumunda olan kimi kelimelerin çeşitli sebeplerden dolayı zamanla kullanım alanı değiştiğini ve isim haline geldiğini söylemektedir.⁴¹ Bu sebepleri şu şekilde sıralayabiliriz:

i- Az kelimeyle çok anlam ifade etme gayreti

ii- Sıfat olan kelimenin müzikalite açısından mevsūftan daha nitelikli olması

iii- Kelimeler arasındaki farkın iyi bir şekilde bilinmesi. Böylece sıfat olan kelime ile mevsuf olan isimle eşanlı olmuş olur. Bu konuda örnek olarak “es-Seyf” ve “el-Cemel” kelimelerini verebiliriz. “Seyf” kelimesinin belirtildiğine göre “el-Meşrafıyy”, “el-Yemenī” gibi elliden fazla eşanlısı vardır. Arap dilbilimcilerin belirttiğine göre “Seyf” kelimesinin tek bir göstergesi vardır. O da “Seyf”dir. Diğerlerinin ise bir takım ince nüansları yansıtmaktadır.⁴² Örneğin, kılıç enli olduğu zaman buna “Saife” denir. Hafif olduğu zaman “Kadīb”; ağır olduğu zaman “Haşīb” denir.⁴³ Eski olup ağzında kertikler olduğu zaman bunu da “Kadīm” denir.

2-Telaffuz Farklılığı: Arapların seslerde yapmış oldukları “Kalb” ve “İbdāl” sonucu ortaya çıkan telaffuz değişikliği de eşanlı kelimelerin sebeplerinden sayılır. (“Sirāt” kelimesinin “Sirāt” ya da “Zirāt” şeklinde telaffuz edilmesi gibi.) İbn Cinnī'nin (ö.393/1002) el-'Asma'î'den (ö.216/831) naklettiğine göre iki kişi es-sakr kelimesinin telaffuzunda görüş ayrılığına düştüler. Biri kelimenin

⁴¹ Enīs, İbrāhīm, *Fil-Lehecēti'l-'Arabiyye*, Kahire 1973, s. 182, 183

⁴² eş-Şayi' el-Furūku'l-Luğaviyye.s,61.

⁴³ Ahmad Muhtār 'OMAR: *İlmu'd-Delale*.b.k.z M.H.Abdulaziz .*Medhelu ilā 'İlmi el-Luğa*.Kahire.1988,s.200 :213.

“Sad” harfiyle telaffuz edileceğini iddia ederken, diğeri “Sin” harfiyle telaffuz edileceğini iddia eder. Sonra da karşılıklarına gelen ilk kişiye sorarlar. Adam “Biz bunu “ez-Zakr” diye telaffuz ederiz.” cevabını verir. İbn Cinnî bu örnekten hareketle, herkesin nasıl kendi lehçesini üstün tuttuğuna dikkat çeker ve lehçelerin bu şekilde birbirine karıştığını söyler.⁴⁴

3-Arap Lehçeleri Arasındaki Değişiklik: Cahiliye döneminde her kabilenin kendi lehçesi vardı. Bu da kullandıkları kelimelerin zaman zaman farklı manalara gelmesi demektir. ‘Ukâz, Mecenne ve Zulmecâz gibi meşhur panayırarda mal alış verişinin yanı sıra, çeşitli edebi ve kültürel etkileşimler de oluyordu. Buralarda lehçeler arasında kelime alış verişleri olmuş, böylece aynı dil içinde bir anlama ait çok sayıda kelime ortaya çıkmıştır.⁴⁵

Bu etkileşimin ardından, diğer lehçelerden alınan bir kelimenin müzikalite açısından daha hoş ve cazip bulunması, ait olduğu toplumun sosyal, siyasi ya da sosyo kültürel sebeplerinden ötürü, geldiği toplumda kabul görmüştür.

4-Arapların Diğer Milletlerle Kaynaşması: İslâmi döneminde, Arap olmayan unsurların yeni dine girmeleri sonucu doğal olarak, bu milletlerin konuştukları diller arasında karşılıklı kelime alış verişleri olmuştur. Örneğin; İbranice’de “gitmenin her çeşidi” anlamına gelen “heleke” kelimesi Arapça’da, “el-Helâk” ve “el-Mevt” kelimesiyle eşanlamlı hale gelmiştir. Ne var ki bu kelimeler artık

⁴⁴ İbn Cinnî *el-Hasâis* .(tah.M.‘Alî en-Naccâr).Kahire.1959.

⁴⁵ İbrâhîm ‘ENİS : *Delâletu’l-Elfâz* ,Mısır,1993,bkz .İbn Cinnî *el-Hasâis* .(tah.M.‘Alî. en-Naccâr) Kahire,1959

Arapçalaşmış ve bu dilin özel malı olmuştur.⁴⁶

İ. Arap Dilinde Ve Arap Diline Bağlı İlimlerde Eşanlamlı Kelimelerin Yeri

a. Belagat ve Eşanlamlılık

Kur'an'da anlatım, yaratılmış bir varlığa nispetle en iyi şekilde tasarlanmış ve en mükemmel şekilde ifade edilmiştir. Örneğin; **عمل** ('amile) ve **فعل** (fe'ale) fiillerinin Kur'an'daki kullanımları arasında çok hassas bir farklılık söz konusudur. **عمل** fiili, zaman alan işlerde kullanılırken **فعل** bir anda olup biten, bir anda yapılan işler için kullanılır. İyi işler ve salih amellerin işlenmesi **فعل** fiiliyle değil **عمل** ile ifade edilmiştir. Fıl suresinde, fil sahiplerine yapılanlar anlatılırken, **ألم تتركب فعل ربك بأصحاب الفيل**, "Rabbin fil sahiplerine neler etti, görmedin mi?"⁴⁷ **فعل** fiiliyle ifade edilir. **عمل** fiili, canlı bir varlık tarafından amaç güdülerek işlenen fiiler için söz konusudur. **فعل** fiili, bir canlının amaçsız bir şekilde işlediği fiilerde kullanılabileceği gibi cansız varlıklar için de kullanılabilir. Bu yüzden Kur'an'da müminlerin bir özelliği olarak salih amel işlediklerinden bahsederken **عمل** fiilinin kullanılması, bu işin bir amaç sonucu işlendiğini vurgulamaktadır.⁴⁸

b. Hakikat ve Mecâz

Mecâz, bir kelimenin kazandığı yeni bir anlam ve gerçek kelimenin bir ilgi sebebiyle asıl anlamının dışında kullanılmasıdır. Kelimenin zamanla sonradan kazandığı bir anlamının mecaz olduğunun unutulup, asıl anlamıymış gibi kullanılması, eşanlamlı kelimelerin

⁴⁶ Hâkim MÂLİK: . *et-Terâdüf fi'l-Luğa*, Bağdat. 1980. bkz. er-Rummâni. a.g.e.s, 13.

⁴⁷ Fıl Suresi, 105. ayet

⁴⁸ 'Âişe 'ABDURRAHMÂN : *el-İcâzu'l-Beyânî*, Mısır. Bkz. İbn Cinnî *el-Hasâis*. Hâkim Mâlik, *et-Terâdüf fi'l-Luğa* . Bağdat. 1980. el-Rummâni, *el-'Elfâzu'l-Muterâdife*, Mısır (H. 1321) s, 50.

ortaya çıkış sebeplerinden biridir. Mecâz kelimeler Arap dilinde çok fazladır ve mecâzla hakikat net bir şekilde ayırt edilemez olmuştur. kelimesi (el-Sahba, el-Mazziye, el-Hamr, el-Müşe‘şi ‘a ve el-Mezze gibi...)

J. Eşanlamlılığın Savunucuları

- 1- 'Ebû'l-Feth 'Osmân İbn Cinnî (ö. 395 h.)
- 2- 'Ebû Sa'îd el-'Asma'î (122- 216 h.)
- 3- 'Ebû Zeyd el-Ensârî (119-115 h.)
- 4- El-Firûzâbâdî: (729-816 h.)
- 5- Kutrub (ö .206 h.)
- 6-'Alî b. 'İsâ er-Rummânî (ö. 384h)
- 7- el-Hemezânî (ö. 320 h.)
- 8- 'Ebû 'Alî el-Fârisî (ö. 370 h.)

Aşağıda birkaç örneği sunulan eşanlamlı kelimeler bu dilteler tarafından görüşlerine delil olarak sunulmuştur.

الخمر (içki) :

النرجس	الشاب	العنب	الشيخ	الكأس
الياقوت	السراج	الصفافية	الكرم	الصبوح
المقتولة	الذهب	التفاحة	القتيل	الإثم
الشمس	الداء	المفتاح	العصير	العروس
الفارسية	عين	الديك	الدمشقية	البابلية

الفجیعة والوهن (musibet-hasret) :

عصبي	هذني	أقلقتي	أوجعني	ساعني
أوهنني	ناعني	ألمني	كربني	غالبنني

السيف (kılıç) :

قاضب	بتار	هذام	مهند	عضب
كهام	رسوب	مفقر	ذو الكريهة	طبق
هندواني	صمصام	معضد	مشرفي	هندي

العسل (bal) :

الحمت	التحموت	الهذهان	المزج	الضربة	الشهد
المهزم	السنوت	السنة	الهذام	الطرم	الظن

الداهية (felaket) :

الفليقة	أم طبق	العنقاء	ثالثة الاثافي	سلا جمل	الفاقرة
القتطير	زباء	أم حبوكر	القتطر	أم صيور	العناق
		أم ادراص	العنقاء	ابنة الجبل	الطلاطة

الكبر (kibir, gurur) :

البعي	الخيلاء	العجب	البذخ	التطاول	الزهو	الصلف
الكبرياء	الجبروت	الاختيال	الاستطالة	التغطرس	الأبهة	التجبر

الكذب (yalan söylemek) :

الباطل	البهت	الإفك	الانتحال	الزور
الفند	الخطل	التزيد	التخرص	المين

الرفاهية (refah, bolluk) :

المعتب	المربع	الراحة	الخصب	الرفاه
--------	--------	--------	-------	--------

السرور (sevinç) :

الاستبشار	الاعتباط	الارتياح	الفرح	البهج	الغبطة	الجدل	الحبور
-----------	----------	----------	-------	-------	--------	-------	--------

الفقر (fakirlik) :

افتقر	أملق	أضاق	أقتر	أعوز
أكدي	أخفق	احتاج	أخفق	أنفد

SONUÇ

Bu çalışma, Türkiye'deki Üniversitelerin Arap Dili Eğitimi Bölümleri'ndeki kelime öğretimi derslerinde yapılan uygulamalara, eşanlamlı kelimeler açısından katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmada eşanlamlılık konusunun tarihsel süreci ve arka-planı satır araları okunarak aralanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, eşanlamlılık konusunun filolojik bir mesele olarak ortaya çıkışına ve gelişimine, yaşanan tartışmalara değinilmiş, bu olgudan Arapça öğretimi ve öğreniminde nasıl yararlanılabileceği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Eski bir dil olgusu olan eşanlamlılığın problemlerini şöyle tesbit etmiştik: Eşanlamlılık olgusu tarih içerisinde bir değişim geçirmiş midir? Eşanlamlılığın dilsel bir olgu olduğuna dair ileri sürülen argümanlar tutarlı mıdır? Müteradif kelimelerin dilsel kullanımının gelişimine ne tür etkisi olmuştur? Bütün bu problemler, Arap dilbiliminde bir fenomen olan eşanlamlılığın tarihsel

arkaplanı ve süreci, öne sürülen argümanlar, sebepleri, kavramsal alanı, çeşitleri ve şartları tespit edilmiştir.

Eşanlamlılık dil bilimcilerin, özellikle Arap dilcilerin tartışa geldiği önemli konulardan biridir. Eşanlamlılık, dilde ve Kur'an-ı Kerim'de bir çok konunun daha iyi anlaşılabilmesi için başvurulan bir açıklama yoludur. Geçmişte bu konuyla ilgili olarak bir çok eser kaleme alınmıştır. Konu daha geniş boyutlu olmasına rağmen, eşanlamlılığın kısa bir değerlendirmesini yapıp, Kur'an-ı Kerim tefsirinde yansımalarıyla ilgili olarak kısa birkaç örnekle yetindik.

Eşanlamlılığın gönderim açısından mümkün olabileceğini görmekteyiz. Çünkü insanların aynı nesne ya da olguya farklı lafızlarla işaret ettiği bir gerçektir. Eşanlamlılık, o dili konuşanlara, aynı göstergeler için farklı sözcükler kullanma imkânı vermektedir. Sözcüklere, konuşmacı ve dinleyicide çağrıştırdığı tasavvurlar ve duygu değeri açısından baktığımızda, tam olarak bir eşanlamlılığın gerçekleşmeyeceği düşüncesindeyiz.

Eşanlamlılık birden çok lafzın tek bir anlama delaleti, bir dilin tek bir lehçesinde ya da farklı lehçelerinde tek bir anlam için söylenen lafızlardır. Kutrub Muhammed b.el-Mustenir (ö. 206), tek bir anlam için iki farklı lafzın kullanılmasını Arapçanın anlatım genişliğine bağlamaktadır.

Dilde asıl olan, tek bir kavramın tek bir lafızla ifade edilmesi ve tek bir lafzın da tek bir kavrama delaletidir, ama bu kural asla gerçekleşmemektedir. Örneğin, başlangıçta tek bir lafızla ifade edilen kavram için daha sonraları başka lafızlar konulabilmektedir. Aynı şekilde, başlangıçta tek bir kavrama delalet etmesi için de kullanılmaktadır. Birinci durumda eşanlamlılık, ikinci

durumda çokanlamlılık olguları ortaya çıkmaktadır.

Bir lafzın delalet ettiği temel anlamı, aynı zamanda onun kavramıdır. Tek anlamlılıkta da durum böyledir. Çokanlamlılıkta ise artık lafzın kavramı değil anlamları söz konusudur. Burada anlam kelimenin kullanımınıdır.

KAYNAKÇA

- Abbas, İhsân, *Tārīhu'n-Nakdi'l-'Edebī 'İnde'l-'Arab*, Beyrut 1971
- Abbās, Hasan. *en-Nahvu'l -Vāfi*, Daru'l- Maārif, Kahire 1980
- Abdu'l-'Azīz, M. Hasan, *Medhal 'İlā 'İlmi'l-Luġa*, Kahire 1983
- Abdu'r-rahmān, Aişe, *el-İcāzu'l-Beyānī*, Kahire 1980
- Ahmad Muhtar Omar, *İlmu'd-Delale*, Kahire 1990
- Aksan, Doġan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 1990
- el-'Askerī, Ebū'l-Hilāl b Sehl, *el-Furūk Fi'l-Luġa*, Beyrut 1973
- 'Abdu'l-'Azīz, Matar, *Lahnu'l-Āmme Fī Dav'i'd-Dirāsāti'l-Luġaviyyeti'l-Hadīse*, Kahire 1968
- 'Abdu't-Tevvāb, Ramazān, *Fusūl Fī Fıkhi'l-'Arabiyye*, Kahire 1973
- el-Biyālī, el-Muvāfi er-Rifā'ī, *el- Fusūl Fī 'İlmi'l-Luġa*, Mansura Üniversitesi, Mısır 2002
- Ebu'l-Farac, Kudāma b. Ca'fer, *Cevāhiru'l-Elfāz*, Tah.M. Muhyi'd-Dīn 'Abdu'l-Hamīd, Kahire 1932
- Ebu'l-Feth, 'Osmān, İbn Cinnī, *el Hasāis*, Tah. M. 'Alī en-Naccār, Beyrut
- Ebu'l-Huseyn,'Ahmad b. Fāris es-Sāhibī, *Fī Fıkhi'l Luġati'l-'Arabiyye ve Mesālihā ve Suneni'l-'Arabi Fī*

- Kelāmihā*, Tah: ‘Omer Eyyüb Abdurrahmān;
Bağdat 1996
- Ebu Sābit el-Luğavī, *el-Furūk*, tah. Dr. Sālih ed-Damin,
Bağdat 1985
- Ebū ‘Ubeyd, el-Kāsım b. Sellām, *el-Garīb’ul- Musannaḥ*,
Bağdat 1967
- Bloomfield, L. *Languge*, New York 1983
- Divelikçi, Celalettin, “Kuran’da Eşanlamlılık”, S.D.Ü.İ.D,
8. sayı
- el-Endelusī, İbn ‘Atiyye, *el- Muharraru’l-Vecīz Fī Latāifi
Kitābi’l-‘Azīz*, Kahire 1994
- Enīs, İbrāhīm, *Delāletu’l-‘Elfāz*, Mısır 1993, s.210-212
- , *Devru’l-Kelim fi’l-Luğa*, Kahire 1962
- , *el-Esvātu’l-Luğaviyye*, Kahire 1976
- , *Fī’l-Lehecēti’l-‘Arabiyye*, Kahire 1973
- , *Mīn Esrāri’l-Luğa*, Kahire 1972
- , *Mustakbelu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Muşterake*,
Kahire 1960
- Eyyüb, ‘Abdurrahmān, *Muhādarāt Fī’l-Luğa*, Bağdat 1966
- el-Fevzān, ‘Abdurrahmān b. İbrāhīm, Muhtār et-Tāhir
Huseyn, M. ‘Abdu’l -HālİK Fadl, *el-‘Arabiyyetu
Beyne Yedeyk-I*, Riyad 2003
- , *el-‘Arabiyyetu Beyne Yedeyk-II*, Riyad 2003
- , *el-‘Arabiyyetu Beyne Yedeyk-III*, Riyad 2003
- F.R. Palmer, *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi* çev:
Ramazan Ertürk, Ankara 2001
- F.R. Palmer, *The English Verb*, London 1974
- Fadl, ‘Abbās, *el-Belāğa Funūnuhā Ve Efnānuhā*, Amman
1997
- , *İtkānu’l-Burhān Fī ‘Ulūmi’l-Kur’ān*, Amman 1996

- Ferdinand, Desaussur, *Fusûl Fî 'İlmi'l-Luğati'l-Âmm*, Çev: Ahmad Naïm, Dâr el-Maârif, İskenderiyye 1985
- El-Fevzân, 'Abdurrahmân b. 'İbrâhîm, Muhtâr et-Tâhir Huseyn, M. 'Abdu'l -Hâlik
- Fik, Yuhan, *el-'Arabiyye*, Çev: Ramazan Abdu't-Tevvâb, b.y. 1980
- el-Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut 1973
- Hâkim, Mâlik, *et-Terâdüf fi'l-Luğa*, Bağdat 1980
- İbn Cinnî, 'Ebu'l-Feth 'Osmân, *el-Hasâis*, tah: M. Ali el-Naccâr Bağdat 1990
- İbnu'l-Kâsım el-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, Tah. M.Ebu'l-Fadl İbrahim, Kuveyt t.y.
- John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev: Ahmet Kocaman, Ankara 1983
- Karataş, Yusuf, *Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından al-'Arabiyyetu Li'l Hayât Ders Kitabının Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Üniversitesi, Ankara 2001
- Kıran, Zeynel, *Dilbilime Giriş*, Ankara 2002
- el-Mahzûmî, Mehdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, b.y. 1987
- el-Mubâarak, Muhammed, *Fıkhü'l-Luğa ve Hasâisi'l-'Arabiyye*, Beyrut 1968
- Mucâhid, 'Abdu'l-Kerîm, *ed-Dilâletü'l-Luğaviyye 'İnde'l-'Arab*, Ankara 1983
- Mukâtil Bin Suleymân, *el-Vucûh ve'n-Nazâir*, İstanbul 1993
- er-Rağib El-İsfahânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Beyrut 1992
- Ramazân, 'Abdu't-Tevvâb, *Fusûl fî Fıkhî'l-'Arabiyye*, Kahire t.y.

- Rinoluceri, Mario, *Vocabulary*, Oxford University Press, London 1993
- Sarıgöl, Ece, *The Role of Lexical Semantics In Vocabulary And Language Teaching*, Basılmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Kütüphanesi, Ankara 1999
- es-Seālibī, *Fıkhü'l-Luġa*, Mısır 1967
- es-Suyūtī, *el-Muzhir fī 'İlmi'l-Luġa ve Envā'ihā*, Beyrut 1988
- Ullman, Stephen, *The Principles of Semantic*, Oxford 1957
- Üzüm, Emin Cihan, *Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından el-'Arabiyye Li'n-Nāşi'in Ders Kitabının Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2002
- ez-Ziyādī, Hākim Mālik, *et-Terāduf fi'l-Luġa*, Bağdat 1980

ULUSLARARASI İNSAN HAKLARI, İSLAM HUKUKU VE ÖLÜM CEZASI

Blair MAJOR (Çev. Arş. Gör. Ümit KOCA)*

Giriş

Muhakkak ki Uluslararası İnsan Hakları, insanlığın büyük gelişmelerinden biridir. 10 Aralık 1948'de Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nin Birleşmiş Milletler Genel Meclisi tarafından kabul edilmesinden bu yana insan hakları hukuku gelişiminde hızlı bir yükseliş yaşandı. Uluslararası insan hakları sadece son gelişmelerle bağlantılı değildir. Onların yenilenmesinin sebebi sürekli olarak gelişmeleri ve değişmeleridir. Diğer uluslararası hukuk sahalarında olduğu gibi uluslararası insan hakları hukuku da artan destekle güç kazanmıştır. Genel olarak uluslararası insan hakları, uluslararası hukukun ayrılmaz bir parçası olmasına, birçok ülkenin evrensel anlamda insan haklarına müracaat etmesine ve onu tasfiye ile ilgilenmesine rağmen hâlâ uluslararası insan hakları ile belirli gruplar ya da belirli bölgeler arasındaki gerilimler yükselmektedir. İnsan hakları bir devletin kimliği için çok "kişisel"dir. Onlar, değerler ve ideolojiler üzerine bina edilir ve iyi olan nedir? Kötü olan nedir? Fikriyle biçimlendirilir. Bundan dolayı insan hakları sadece hukuk ile ilgili değildir, felsefe, kültür ve din ile de ilgidir. Felsefeye, kültüre ya da uluslardan bir grubun veya bir ulusun dinine muhalif insan hakları gelişmeye başladığı zaman insan hakları karşıtlığı ortaya çıktı.

İslam hukuku ve uluslararası insan hakları arasındaki gerginlik bunun bir örneğidir. Bu gerginlik

* Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

uluslararası insan hakları forumunda ölüm cezasına ilişkin kısıtlamalarla ilgili Müslüman ulusların yanıtında açıkça görülür. Tartışma, İslam Hukuku ile mevcut uluslararası insan hakları sistemi arasındaki birtakım önemli farklılıklara işaret eden uluslararası hukuktaki ölüm cezasının kısıtlanması ve kaldırılmasının etrafında döner. Bu farklılıklar ölüm cezası konusu ile sınırlı değildir. Ayrıca bunlar genel uluslararası sistem ile Müslüman devletler arasında gerginliğe neden olur. Bazı bilginler, İslam hukukunun uluslararası insan hakları hukuku ile uyuşmadığını savunmuşlardır. Fakat şimdiye kadar sorunun çözümüne dair halis bir cevap ortaya konulmamıştır. Uluslararası insan hakları hukukunda ölüm cezası ile ilgili gelişmeler, uluslararası insan hakları ile İslam hukuku arasındaki ilişkiyi gözden geçirmek için mükemmel bir fırsat sunmaktadır.

Bu günlerde uluslararası hukukta ölüm cezasının kısıtlanması ve kaldırılmasına dair artan bir eğilim olduğu görülmektedir. Uluslararası hukukta ölüm cezası ile ilgili kısıtlamaların nasıl bir etkinliğinin olduğu ve bu kısıtlamaların tam olarak neyi gerektirdiği ile ilgili bazı belirsizlikler vardır. Ayrıca, ölüm cezası ile ilgili kısıtlamaların alışıla gelmiş uluslararası normlarda olup olmayacağı ve ne ölçüdeki kısıtlamaların alışıla gelmiş uluslararası normlarda olacağını söylemek zordur. Çalışmanın ilk kısmında etki derecesini anlama çabası içerisinde ölüm cezasının kısıtlanması ve kaldırılması ile ilgili uluslararası belgeleri ve bu kısıtlamaların içeriğini ele alacağım. Kaldırılması yönündeki görüşle birlikte ölüm cezasına dair kısıtlamalar artması yönünde bir eğilim olduğunu savunacağım. Bunun yanı sıra, ölüm cezasına dair mevcut bu kısıtlamaların geleneksel uluslararası yükümlülükleri şekillendirdiğini, ancak bu

kısıtlamaların ölüm cezasının tamamen kaldırılmasını kapsayacak kadar ileri gitmediğini öne süreceğim.

Bu çalışmanın ikinci kısmında İslam hukuku ile uluslararası insan hakları hukuku arasındaki ilişkiyi özellikle ölüm cezasının kısıtlanması ve kaldırılması bağlamında ele alacağım. İslam inancında hukuk felsefesi, Batı hukuk geleneğinden tamamen farklıdır. En önemlisi ise bireysel haklar kavramı İslam hukuk geleneğine yabancıdır. Sonuç olarak, uluslararası insan hakları rejimi İslam hukuk geleneği ile çok küçük bir ortak zemin paylaşır ve bu ortak zemin sabit olmaktan daha çok tesadüfidir. Ben İslam hukuku ile yönetilen milletlerin mevcut uluslararası insan hakları hukukuna tam destek vermelerinin ihtimal dâhilinde olmadığını düşünüyorum. Ayrıca, ölüm cezasının desteklenmesi hususunda geleneksel İslam hukukunun sergilediği tutum dikkate alındığında İslam devletlerinin ölüm cezasının kaldırılmasına ya da ona dair anlamlı kısıtlamalar getirilmesine destek vermeleri mümkün değildir.*

* Makalenin geneli okunduğunda da görüleceği gibi en temel sorun, İslam hukuku ve şeriatın insan haklarının vurgulandığı belgelerle kıyaslanmaları ve onlara arz edilmeleridir. İslam hukukunda ölüm cezasının uygulanacağı suçların tespiti konusunda gerçekleştirilmesi hiç de kolay olmayan şartların mevcut olduğuna sadece “hudud cezalarının tamamı ölüm cezasına başvurulmasını gerektirmez. Çeşitli usul şartlarından dolayı hudud cezası gerektiren suçların tespiti genellikle zordur.” şeklinde bir yerde yetersiz bir açıklama getirilmiştir. Bunun haricinde, İslam hukuku ve şeriat ölüm cezasının uygulanması konusunda sınırsız uygulama alanı olan iki ayrı hukuk sistemi olarak yansıtılmaktadır. Oysaki İslam hukuku ve şeriatın ölüm cezasını gerekli gördüğü yerler belirli ve sınırlıdır. Kur’an’da insana verilen değer çok barizdir ve bu, insan ile ilgili ayetlerin çokluğundan rahatlıkla anlaşılabilir. Elbette öncelikle İslam’ı kutsal kitabı ve peygamberi olan müstakil bir din ve İslam’da asıl hukuk yapıcının Allah ve Hz. Peygamber olduğunu kabul etmek gerekir ki İslam hukuku ve şeriat tarafından konulan hukuk kurallarının doğru,

Uluslararası Hukukta Ölüm Cezasının Kısıtlanması ve Kaldırılması

Ölüm cezası bağlamında insan haklarının gelişmesi Birleşmiş Milletler'in ortaya çıkışından beri devam etmektedir. Birleşmiş Milletler'in birçok belgesinde ölüm cezasına dair yapılan kısıtlamalar kendilerinin evrensel tabiatından dolayı çok önemlidir. Birleşmiş Milletler ölüm cezası ile ilgili en önemli gelişmelere şahit olmuştur. Başlangıçta, sadece yaşama hakkının garantisine yönelik ölüm cezasının en aza indirilmesi gerektiği ifade edildi fakat sürekli olarak yaşama hakkı ölüm cezasının tamamen kaldırılmasının bir gereksinim olarak şekillenmeye başladığı nokta yönünde gelişti.

Müşterek şekilde İnsan Hakları Beyannamesi olarak adlandırılan şey Birleşmiş Milletler'deki beş insan hakları belgesi serisidir: İnsan Hakları Evrensel Bildirisi (UDHR), Siyasi ve Medeni Haklar Uluslararası Sözleşmesi (ICCPR), Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesi (ICESCR), Siyasi ve Medeni haklar Uluslararası Sözleşmesi İhtiyari Protokolü ve Ölüm Cezasının Kaldırılmasını Amaçlayan Siyasi ve Medeni haklar Uluslararası Sözleşmesi 2. İhtiyari Protokolü.¹ Bu beş belgenin üçü ölüm cezasının kısıtlanması ve kaldırılması ile ilgilidir: UDHR, ICCPR ve ICCPR 2. Protokolü. Bunların incelenmesi iki şeyi aydınlatmaya yardımcı olacaktır: 1) Muhtemelen bütün milletler için

yerinde ve gerekli olduğu kabul edilebilir. Aksi takdirde, İslam hukuku ve şeriatı özgürlük sloganlarıyla piyasaya sürülen ve kabul ettirmeye çalışılan herhangi bir ahlâki temelden yoksun belgelere arz etme ve onlara uydurmaya çalışma çabalarının sonu gelmeyecektir.

¹ Schabas, William A., *The Abolition of the Death Penalty in International Law*, 3rd ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 23.

bağlayıcı olduğu düşünülen ölüm cezasına dair kısıtlamalar. 2) Uluslararası toplumun ölüm cezasının kaldırılmasına yönelik belirlediği istikamet.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (UDHR)

Aslında İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Birleşmiş Milletler'de uluslararası insan hakları için açılış belgesidir.² 3. ve 5. madde ölüm cezası ile ilgili iki bölümdür. 3. madde yaşam hakkını garanti eder: "Herkes yaşama, özgürlük ve kişi güvenliği hakkına sahiptir." 3. madde özellikle ölüm cezasından bahsetmemesine rağmen, ölüm cezasının sınırlanması gerektiğini, ne zaman gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin ölüm cezasına başvurulmasının yaşama hakkına tecavüz anlamına geldiğini ifade etmesinden dolayı hâlâ önemlidir. 5. madde kötü muamelenin ve işkencenin yasaklanmasını açıkça beyan eder: "Hiç kimseye işkence ya da zâlimce, insanlık dışı yahut aşağılayıcı muamele veya ceza uygulanamaz." Beşinci maddenin ilişkisi ölüm cezasının belirli tekniklerini (örn. taşlanma, parçalanma vb.) zalimce muamele veya işkence olarak değerlendirilebileceği ve bundan nedenle onların sadece hayattan yoksun bırakma şeklinde sonuçlanması gerçeğinden daha fazlası yasaklanabileceğidir.³

UDHR kendi etkisiyle sınırlıdır. O bir beyanname (bir Birleşmiş Milletler Genel Kurulu resmi

² Schabas, yukarıdaki 1. dipnot, s., 13. *Universal Declaration of Human Rights*, GA Res. 217 A (III), UN Doc. A/810.

³ William Schabas, *The Death Penalty as Cruel Treatment and Torture* (Boston: Northeastern University Press, 1996) adlı kitabında ölüm cezasının ve işkencenin yasaklanması arasındaki ilişki üzerine genişçe yazdı. Bu argüman ölüm cezasına dair gerçek sınırlamalar sağlamasına rağmen onun hedefi kuramsallıktan daha çok işlevselliştir. Bu çalışmanın amacı ölüm cezasının kısıtlanmasını ve kaldırılmasını ideolojik açılardan değerlendirmektir.

kararı) ve bir antlaşma değildir. Bundan dolayı kendi içerisinde yasal yükümlülükler oluşturmaz. Pechota, bir beyannamenin... kasdolunan hukuk açısından tam etkinlikten daha az bir şeyler varsayımına olanak tanıyacağına farkına vardı.”⁴ Bununla birlikte bu bariz eksikliğe rağmen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi iki sebepten dolayı hâlâ çok önemlidir. Birincisi, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin sadece bir “Batı” belgesi olmadığı ileri sürülebilir. Ann Mayer, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin 2. Dünya Savaşı’nın paylaşılan tarihsel tecrübesine kendisinin ilhamının herhangi bir metafizik çerçeveden bağımsız olduğu anlamında Birleşmiş Milletler üyelerinin bir tepkisi olarak görülebileceğini savundu.⁵ İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi evrenselliği desteklenen diğer insan hakları sözleşmelerinden kültürel anlamda daha az taraflı olan bir insan hakları dizisi sunduğu için önemlidir. İkincisi, sık sık UDHR’nin bazı mutlak uluslararası hukuk delillerini sağladığının ileri sürülmesidir.⁶ Bazıları “UDHR’nin, uluslararası toplumun ‘insan haklarından ve temel özgürlüklerden’ anladıkları şeyin hakkında uluslararası fikir birliğine varılan asgarî bir tanımını beyan ettiğini”⁷ savunurlar.

⁴ Pechota, Vratislav, “The Development of the Covenant on Civil and Political Rights” in Louis Henkin, ed., *The International Bill of Rights: The Covenant on Civil and Political Rights* (New York: Columbia University Press, 1981) 32, 35.

⁵ Mayer, Ann Elizabeth, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder: Westview Press, 2007), 49.

⁶ Schabas, yukarıdaki 1. dipnot, 20: “İnsan hakları Evrensel Beyannamesinin sık sık mutlak uluslararası hukukun bir beyanati olduğu ve çok genel üslubunun kendisinin uluslararası gelenekle birlikte büyüyüp genişlemesine olanak sağladığı kabul edilir.”

⁷ Pechota, yukarıdaki 4. dipnot, 38.

Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi⁸

Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi (ICCPR) dünyada en geniş çapta destek gören uluslar arası belgelerden biridir. 20 Temmuz 2007 itibariyle 160 devlet sözleşmeye taraftı. Sadece 192 devletin Birleşmiş Milletler üyesi olduğu gerçeği dikkate alındığında⁹ ICCPR için bu destek oldukça önemlidir.¹⁰ ICCPR 1960 yılında Genel Kurul tarafından kabul edildi ancak 1976 yılına kadar yürürlüğe girmedi.¹¹ ICCPR'nin amacının UDHR'de belirtilen haklardan bazılarını yasal bir anlam ve uygulama kazandırmak olduğu görülmektedir.¹² Esasen, Birleşmiş Milletler UDHR'yi tamamlamadan önce ICCPR'nin taslağını çizmeye başladı.¹³ ICCPR yaşam hakkı ile ilgili bölüm olan 6. maddede özel olarak ondan bahsetmesinden dolayı doğrudan ölüm cezası konusu ile ilgilidir. Aynı şekilde, ICCPR'nin ölüm cezası ile (UDHR'nin) yaşam hakkı fikirleri arasında bağlantı kurması da önemlidir. ICCPR'de sergilenen yaklaşım ölüm cezasını kaldırmak değil sınırlamaktır.

ICCPR'nin 6 (1). maddesi herkesin “tabii yaşam hakkına” sahip olduğunu bildirir. Yoram Dinstein, bunun, ICCPR'yi hazırlayanların yaşam hakkını, yasal çerçeve hazırlanan sıradan bir haktan daha fazlası olarak nasıl mütalaa ettiklerini gösterdiğini öne sürer. Bu, yaşam hakkının “tabii hakk”ın bir türü olarak

⁸ 19 Aralık 1966, 999 U.N.T.S. (The United Nations Treaty Series) 171.

⁹ Bak url: <<http://www.un.org/members/list.shtml>>.

¹⁰ Pechota, yukarıdaki dipnot 4, 64, “ Bir anlaşmanın yasal gücünün sadece kuralların esasına göre değil bu kurallara bağlı kalmayı kabul eden devletlerin sayısına göre de değişeceğini” kabul eder.

¹¹ Schabas, yukarıdaki 1. dipnot, 77.

¹² Pechota, yukarıdaki 4. dipnot, 35.

¹³ Schabas, yukarıdaki 1. dipnot, 13.

tasarlandığını söylemektir. Dinstein, “sadece bu hakkın sözleşme tarafından kendisinin önceliği için delil gösterilebilecek ve insanın var oluş gerçeğinden kaynaklandığına dikkat çekilebilecek tabii bir hak olarak tanımlandığını¹⁴ öne sürmeye devam eder. ICCPR’de yaşam hakkının temelinde yatan felsefe yaşam hakkının hukuki yapılar için öncelikli ve bütün insanların mevcudiyeti için tabii olduğunu kabul etmek şeklinde görünür.

ICCPR’deki 6. maddenin hazırlanmasının toplam 11 yıl aldığını belirtmek gerekir.¹⁵ Bu durum, bu bölümün önemini ve kusursuzluğunu vurgulamaktadır. Tartışmalara rağmen onun benimsenmesi ilerlemeye işaret etmektedir. Schabas, bu 11 yıllık süre zarfında sözleşmeyi hazırlayanların tutumlarındaki değişikliği, ölüm cezasının kaldırılması, “açık ifadesi bir hedef olarak ölüm cezasının yürürlükten kaldırılmasını düzenlemek olan uzlaşmacı bir çözümü harekete geçiren”¹⁶ sözleşmenin hiçbir zaman bir parçası haline gelmemesine rağmen, bunun mümkün olacağı yere doğru yavaşça bir hareket olarak tarif eder.

Bazı ülkeler sözleşmenin hazırlanma sürecinde ICCPR belgesinde ölüm cezasının kaldırılmasının bulunmasını desteklediler. Kolombiya ve Uruguay ICCPR’de ölüm cezasının tamamen kaldırılmasını kapsayan bir tasarı sundu.¹⁷ Bu tasarı Finlandiya, Panama, Peru ve Ekvador’u kapsayan bazı uluslardan

¹⁴ Yoram Dinstein, “The Right to Life, Physical Integrity, and Liberty” in Louis Henkin, ed., *The International Bill of Rights: The Covenant on Civil and Political Rights* (New York: Columbia University Press, 1981) 114, 114.

¹⁵ Schabas, yukarıdaki 1. dipnot, 77.

¹⁶ Schabas, yukarıdaki 1. dipnot, 77.

¹⁷ Schabas, 65.

tam destek gördü.¹⁸ Bazı ülkeler ölüm cezasının kaldırılması fikrini destekledi fakat uluslararası toplumda tam destek için çağrının erken ve bunun sadece bazı devletlerin ICCPR'yi onaylamasına engel olacağını savundular.¹⁹ Diğerleri ise kaldırılma çerçevesindeki konuların güçlü bir tavır alınamayacak kadar karmaşık olmasından dolayı ölüm cezasının tamamen kaldırılmasının gerçekçi olmadığını ileri sürdüler.²⁰ Sonuç olarak, sözleşmenin 6. maddesi ölüm cezasını kısıtladı. Sürdürülen kısıtlamanın yeterli olacağı ve yürürlükten kaldırmanın bunların bir hedefi olduğu zannedildi fakat bağlayıcı bir zorunluluk yoktu. ICCPR'ye ölüm cezasının tamamen kaldırılmasının dâhil edilmesine karşı çıkılmasına rağmen Schabas, haklı olarak "Uruguay ve Kolombiya'nın kaldırmaya dair girişiminin meyve verdiğini ve bu konuda Komite'nin kaldırılma yanlısı olanlara bazı onaylar vermesine ihtiyaç duyulduğunu"²¹ gözlemledi.

ICCPR'nin 6(2). maddesi ölüm cezasına başvurulmasına dair sınırlamaları düzenler. 6. madde şöyle der:

Ölüm cezası, bu cezanın kaldırılmadığı ülkelerde suç komisyonunun zamanında yürürlükte olan ve Soykırım Suçlarının Cezalandırılması ve Önlenmesi Kongresi'ne ve de mevcut Sözleşmenin hükümlerine aykırı olmayan hukuk doğrultusunda sadece en ciddi suçlar için uygulanabilir. Bu ceza sadece yetkili bir

¹⁸ Schabas, 65.

¹⁹ Schabas, 65. Ayrıca, ICCPR'nin 2. Tercihli Protokolü'nün tartışmasına göz atılabilir.

²⁰ Bak Schabas, 67. Suudi Arabistan tarafından yapılan bu yorum hiçbir değer taşımamaktadır.

²¹ Schabas, 68.

mahkemece verilen nihâi hükme göre uygulanabilir.²²

İlk olarak 6(2). maddenin ölüm cezasını kaldırmaları için devletlere çağrı yapmadığının ve ölüm cezasını kaldıran ülkeleri onu tekrar yürürlüğe koymaktan men etmediğinin belirtilmesi gerekir. Bununla beraber, ölüm cezasına dair kısıtlamalar 6(1). maddedeki yaşam hakkının “tabii hak” olarak tanınması ışığında değerlendirildiğinde ICCPR’nin ölüm cezasını yaşam hakkı ile uyumsuz olarak tasvir ettiği aşikardır. Bu nedenle 6(2). maddedeki kısıtlama esasen “en ciddi suçlar” haricindeki suçlar için ölüm cezasını kaldırır.²³

ICCPR’nin “en ciddi suçlar”ın ne anlama geldiğini tanımlamaması bir problemdir. Bu göndermenin açık belirsizliği olası ihlallere kapı aralamasından dolayı eleştirilmiştir. Örneğin bir ülke, ölüm cezası ile cezalandırılacak suçların miktarını artırarak Sözleşmenin maksatlarının alt üst edilmesiyle sonuçlanacak “en ciddi suçlar”ın geniş bir tanımını öne sürebilir. Neredeyse bu makalenin tamamı, aslında ölüm cezasının en ciddi suç” olmayan herhangi bir suç için kaldırıldığı anlamı üzerine bina edildiğinden dolayı “en ciddi suçlar” kavramı çok önemlidir.

Bu mesele Birleşmiş Milletler insan hakları formunda ihmal edilmiştir. İnsan Hakları Komitesi tarafından “en ciddi suçlar”ın anlamı, “...’en ciddi suçlar’ ifadesinin ölüm cezasının oldukça olağanüstü bir önlem anlamında okunması gerektiğini²⁴ söyledikleri 6. Genel

²² Vurgu eklenmiştir.

²³ Schabas, yukarıdaki 1. dipnot, 107.

²⁴ Office of the High Commissioner of Human Rights, 16th Sess., General Comment no. 6: The right to life(art.6) of the CCPR: (16th session, 1982); ayrıca bak Philip Alston, ‘Report of the Special Rapporteur on extra judicial, summary or arbitrary executions,’ UN

Açıklama'da ele alındı. İnsan Hakları Komisyonu (şimdiki İnsan Hakları Konseyi) bu meseleyi de ele aldı ve “en ciddi suçlar” tanımının “ölümle sonuçlanan ya da son derece ciddi sonuçları olan suçlardan öteye geçmemesi gerektiğini ve ölüm cezasının, mali suçlar gibi şiddet içermeyen eylemler, şiddet içermeyen dini uygulamalar ya da inanç ifadesi ve rızası olan yetişkinler arasındaki cinsel ilişkiler için uygulanmaması gerektiğini”²⁵ söyledi.**

İnsan Hakları Komisyonu çeşitli yerlerde özellikle 6(2). maddenin kapsamında “en ciddi suçlar” olarak değerlendirilmeyen belli suçları tanımlamıştır. Bu suçlar: Yasa dışı cinsel ilişki, casusluk, kamu fonlarını kötüye kullanma, hainlik, korsanlık, hırsızlık, intihara teşvik, uyuşturucuya bağlı suçlar, mülkiyet suçları, askerlik hizmetinden kaçma, din değiştirme, üçüncü bir eşcinsel fiil işleme, yetkililerce zimmete para geçirme, zorla hırsızlık, ölümle sonuçlanmayan adam kaçırma, ekonomik nitelikteki suçlar, zina, yolsuzluk ve hayat kaybı ile sonuçlanmayan suçlardır.²⁶ Ayrıca Komisyon livatanın (homoseksüellik) genel olarak “en ciddi suç”

HRCOR, 4th Sess, UN Doc. A/HRC/4/20/Add.1 (2007),24, 171, 240.

²⁵ BM İnsan Hakları Komisyonu Karar 2003/67, kısım 4(d). Ayrıca bak Koruma Önlemleri'nin (Safeguards) 1. paragrafı, ilerideki dipnot 67.

** İnsan Hakları Komisyonunun en ciddi suçlar tarifindeki “son derece ciddi sonuçları olan” ibaresi dikkat çekicidir. Bu anlamda en ciddi suçlar kapsamında zikredilmeyen zina (Nur 24/2,3,4-6), casusluk (Hucurat 49/6; Mümtehine 60/10), eşcinsellik (Âraf 7/80-84)... gibi konuların son dere ciddi sonuçları olan suçlar olması nedeniyle Kur'an'da ilgili yerlerde bahsedilmesi bunların özgürlükle bağdaştırılmayacak suçlar olduğunu gösterir.

²⁶ Schabas tarafından verilen liste ile uyumludur. Yukarıdaki 1. dipnot, 109 ve Sarah Joseph, Jenny Schultz & Melisa Castan, eds., *The International Covenant on Civil and Political Rights: Cases, Materials and Commentary 2nd edition* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 167.

anlamında değerlendirilemeyeceğini ileri sürdü.²⁷ Bir bilim adamı “özetle, sadece kasıtlı adam öldürmelerin veya cinayete teşebbüslerin ve belki ağır bedensel zararların kasıtlı cezasının 6(2). madde kapsamında ölüm cezasını gerektirebileceğini”²⁸ öne sürdü.

Uluslararası toplumun tutumu ölüm cezasının kaldırılması yönünde gelişmeye devam etti. İnsan Hakları Komisyonu 2003/67 sayılı kararında “ölüm cezasının kaldırılmasının insan itibarının iyileştirilmesine ve insan haklarının ilerleyici gelişmesine katkıda bulunduğu” kanaatini yineledi.²⁹ Komisyon bu kararda ICCPR’de ölüm cezasını kaldıran 2. İhtiyari Protokolü imzalamaları için devletler topluluğuna çağrı yaptı.³⁰ Ayrıca komisyon hala ölüm cezasını uygulamaya devam eden devletleri bazı temel prensiplere göre ölüm cezasında kısıtlamaya gitmeye çağırdı: 18 yaşının altındaki bireyler ya da hamile kadınlar için ölüm cezasına başvurulamaz; ona sadece en ciddi suçlar için yetkili bir mahkemenin kararı ile müracaat edilir; cezayı af ya da hafifletme hakkı garanti edilir; ICCPR’nin 14. maddesinde belirtilen yargılama yöntemine ait haklar devam ettirilir; ruhsal bozuklukları olan kişiler için ona müracaat edilmez; infazların gerçekleştirilmesi esnasında acı en aza indirilir ve taşlama gibi acımasız infazlar yasaklanır.³¹

Dinstein, “bunların tamamının idam cezası hakkındaki asgarî sınırlamalar olduğunu ve bu cezaya başvurulduğu sürece insanın tam bir yaşama hakkından

²⁷ Özel Raportörün yargısız, seri ya da keyfi infazlar üzerine raporu, yukarıdaki 24. dipnot, 240.

²⁸ Joseph, Schultz & Castan, yukarıda geçen 25. dipnot, 167.

²⁹ BM İnsan Hakları Merkezi Kararı, yukarıdaki 25. dipnot, önsöz.

³⁰ A.g.e., par., 3.

³¹ A.g.e., par., 4.

uzak olduğunu”³² öne sürdü. Dinstein’in söyledikleri bir yere kadar doğru olsa da kendisinin kötümserliğinin tamamen doğru olduğu belli değildir. Genel söylem, uluslararası insan hakları hukukunun, kendisinin, iç mevzuatla ilişkisine itibar etme noktasında dikkatli olması gerektiğidir. Uluslararası insan hakları hukuku, hakları tanımlasa bile onların tanınması ve yerel olarak uygulanması iç güçlere bağlıdır. Bu nedenle uluslararası insan hakları hukuku sonuçta bu haklara verilen desteği kaybedebileceğinden dolayı insan haklarının aşırı derecede genişletilmemesine dikkat etmek zorundadır. Eğer ICCPR ölüm cezasının kaldırılmasını açık bir şekilde destekleseydi belki de şuan ki kadar güçlü bir küresel destek bulamayacaktı. Yaşam hakkı tabii ve mutlak bir hak olarak belirlenmiştir ancak bu hakkın gerçekleşmesi bütün devletlerin ortak uygulamasını gerektirmektedir. Gerçek şu ki bir hakkın tanınması ve uygulanması zaman alacaktır. Yaşam hakkının “tabii” olduğunu söylemesinden beri ICCPR’nin en güçlü yönlerinden biri 6. maddenin muhtemel hedef olan ölüm cezasının kaldırılması dâhil yaşam hakkına dair her geçen gün artan korumalara yönelik taraftarlarını işaret ediyor görünmesidir. Ayrıca, 2. İhtiyari Protokol, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Amerika İnsan Hakları Sözleşmesi gibi bölgesel belgelere rağmen ICCPR’ye cevap olarak uluslararası toplumun ölüm cezasının tamamen kaldırılmasına yönelik bazı ek adımlar attığına dair bir işaret olmaması önemlidir.

Schabas, 6. maddenin Sözleşmenin ölüm cezasının kaldırılmasına yönelik olduğuna işaret ettiğini ve “6. madde içerisinde [ölüm cezasına dair kısıtlamalara] yer

³² Dinstein, yukarıdaki 13. dipnot, 118.

vermekle onu hazırlayanların sadece taraftar devletler için gelecekte bir hedef belirlemediklerini aynı zamanda yaşam hakkının korunmasına dair tek açık istisnanın yapımında dikkate alınması gereken bir standardı da ortaya koyduklarını³³ ileri sürdü. İnsan Hakları Komitesinin talebi üzerine taraftar devletlerin haklara işlevsellik kazandırılması adına benimsedikleri önlemleri özetleyen raporlar ile bu haklardan istifadede kat edilen mesafe hakkında raporlar yazılmasını gerekli gören 40. maddeye rağmen kaldırılma yönünde 6. maddenin gelişmesi etkili oldu. Bu nedenle Komite kendilerinin 6. maddede belirtilen ölüm cezasına dair kısıtlamaları uygulamaları ile ilgili bilgiler sağlamaları için taraftar devletlere ısrarda bulunabilir. 6. maddenin diğer kısımlarının onun devam eden kullanımına ruhsat vermesine ya da en azından müsamaha göstermesine rağmen Schabas bunun Komiteye “ölüm cezasının kaldırılmasını düzenlemek için olanak tanıyabileceğini”³⁴ ileri sürdü. Örneğin Komite, bir devlet ölüm cezasını prensipte kaldırıp uygulamada kaldırmadığında veya bir ülke kendi iç mevzuatında ölüm cezası vakarlı azaltmaya çalışacağına açıkladığında kaldırılma yönündeki ilerlemeyi motive etmede etkili olabilir.³⁵

ICCPR'nin 2. İhtiyari Protokolü ölüm cezasının kaldırılmasını amaçlamaktadır.³⁶ ICCPR ölüm cezasının kaldırılmamasına ve taslağı hazırlayan milletlerden bazılarının büyük çabalarına rağmen 2. İhtiyari Protokolün önsözü “ICCPR'nin 6. maddesinin arzu edilen kaldırmayı güçlü bir şekilde önermesinden dolayı ölüm

³³ Schabas. yukarıdaki 1. dipnot, 138.

³⁴ Schabas. yukarıdaki 1. dipnot, 138–139.

³⁵ Bir örnek için, bak Schabas, 139.

³⁶ 1642 U.N.T.S. 414., (1990) 29 ILM 1464, GA Karar 44/128.

cezasının kaldırılmasına atıf yaptığını” ve “ölüm cezasının kaldırılmasına dair tüm tedbirlerin yaşam hakkının kullanımında bir ilerleme olarak değerlendirilmesi gerektiğini” söyler. Protokolün 1. maddesi: “i)Mevcut İhtiyari Protokol taraf devletlerin yargılama yetkisi dâhilindeki bir kişiye uygulanmaz ve ii) Her Taraf Devlet kendi yargı yetkisi dâhilinde ölüm cezasının kaldırılması için gerekli bütün önlemleri alır.”

Genel Sekreter ICCPR'ye taraf devletlerden 2. İhtiyari Protokole ilişkin başvuruları istedi. Genel Kurulun 3. Komitesinin 52. toplantısında ülkelerin imza ve onayına açılan 2. İhtiyari protokolün önerilen taslağının oylanması ve kabul edilmesi konusunda bir tartışma oldu. Bu toplantıda, toplantının özetinde ana hatlarıyla belirtilen bazı ilginç yorumlar vardı.³⁷ Birkaç ülke protokole verdikleri desteği ifade etti fakat daha ilginç yorumlar onaylamama noktasında yapıldı. İlginç ama belki de şaşırtıcı olmayanı, çoğu karşıt görüş Müslüman ülkelerden gelmesiydi.³⁸ 2. İhtiyari Protokole dair en ciddi çekişmeler onun bütün ülkelere kaldırmayı dayatmaya çalışan ırkçı ve emperyalist bir belge olduğu,³⁹ kaldırma meselesindeki ihtilafı kasıtlı olarak dikkate almadığı⁴⁰ ve özellikle Kur'an'a ve İslam hukukuna aykırı olduğu⁴¹ suçlamalarını içerenlerdir.

Bazı ülkelerin, Protokolün, ölüm cezasının

³⁷ UN Doc. A/C.3/44/SR.52.

³⁸ Schabas, yukarıdaki 1. dipnot, 176' da “Genel bir hüküm olmasından dolayı, güçlü bir Müslüman nüfusa sahip ülkeler karara karşı oy kullandığını ve birçok durumda oylarına gerekçe olarak İslam hukukunun ölüm cezasına izin verdiği gerçeğini gösterdiklerini” ifade etti.

³⁹ Mısır, yukarıdaki 37. dipnot, par., 7.

⁴⁰ Cezayir, yukarıdaki 37. dipnot, par., 8.

⁴¹ Cezayir, par.,12, 13, 18, 19, 22.

kaldırılması taraftarlarınca kendi görüşlerini uluslararası toplumda zorla kabul ettirmek için bir araç olarak kullanıldığını algılaması yapılan önemli bir itirazdı. Protokolün tamamen gönüllü bir şekilde kabul edilmesi ve imzalanması gerçeği bu iddianın gücünü azaltmaktadır.*** Fakat diğer taraftan BM antlaşmalarının sonuçlarının ve politik tabiatının dikkate alınması önemlidir. Örneğin, gelişmekte olan bir millet için uluslararası yardımı, uluslararası desteği alması ve daha gelişmiş milletlerle ticareti arttırması adına onların gelişmeyle ve ilerlemeyle ilgili olduklarını gösteren birçok insan hakları antlaşmasını desteklemesi uluslararası siyasette çok önemli olabilir. Fakat bu insan hakları antlaşmalarının desteklenmesi bölgesel olarak temsil edilen kültürel ve dini değerlerden dolayı iç siyasette olumsuz anlamda kullanılabilir. Maalesef uluslararası belge desteklense de desteklenmese de sonuç negatif: Şayet o desteklenseydi (kendisinin uluslar arası yürürlükten kaldırılmasıyla daha az ilgilenecek ve kontrolü eline alacak yeni bir yönetimle sonuçlanabilecek) idare organının siyasi güç kaybı ile sonuçlanabilirdi; ya da desteklenmeseydi uluslararası destek olmadan ve millet desteği eksik bir şekilde devam edebilirdi.

Diğer taraftan bazı milletler, ölüm cezasının kaldırılmasının bir milletin inancını ihmal etmek anlamına geleceğinden dolayı onun dayatılmaması

*** Örneğin, AB üyelik sürecinde Türkiye'ye Kopenhag kriterlerini yerine getirilmesinin şart koşulması. Kısa, orta ve uzun vadeli önceliklerden oluşan bu kriterlerin orta vadeli önceliklerinden birinin ölüm cezasının kaldırılması ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 6 Nolu Protokolünün imzalanması ve onaylanması olması bu tür sözleşmelerin her zaman tamamen gönüllü imzalanmadığı tezini doğrulamaktadır.

gerektiğini savundular.⁴² Bu, bir milletin, o milletin duygularını, kültürünü ve inancını yansıtan yasaları olan bir tür “kültürel görecelik”in desteklenmesi ve bir milletin kendisinin uygun gördüğünü yasama ‘hakkı’nın olduğu hususundaki bir iddia kadar değeri olan bir savunma değildir. Bu mesele bu çalışmada daha sonra İslam hukuku ile uluslararası insan hakları hukuku bağlamında tetkik etmek istediğim bir meseledir. Bu noktada bu tartışmanın ICCPR’nin 2. İhtiyari Protokolüne karşı kullanıldığına işaret edilmesi ilginçtir.

2. İhtiyari Protokolün oluşturulması Birleşmiş Milletler’de ölüm cezasının kaldırılmasına büyüyen bir destek olduğuna açık bir kanıttır. 2. İhtiyari Protokole karşı çıkılmasına rağmen o Genel Kurul tarafından 1989’da kabul edildi.⁴³ Protokol, protokolün 10 taraf devletin onayından sonra yürürlüğe gireceğini söyleyen 8(1). madde uyarınca 11 Temmuz 1991’de yürürlüğe girdi. 1991’in sonuna kadar protokolü kabul eden ve/veya imzalayan 21 devlet vardı. Schabas’a göre, Mayıs 2001 itibariyle mukaveleyi onaylayan 44 devlet vardı.⁴⁴ 19 Ekim 2007 itibariyle protokole taraf 64 devlet vardı.⁴⁵ Bu, Protokolün 1991–2001 arası 23 devletin desteğini, 2001–2007 arası ise 20 ilave devletin desteğini aldığı anlamına gelir. Protokole verilen destek ICCPR gibi daha kapsamlı

⁴² Bazı milletler, Müslüman milletlerin İslam hukukuna bağlılıklarından dolayı ölüm cezasının kaldırılmasını kabul etmelerinin imkânsız olduğunu iddia etti. Örneğin Umman 18. paragrafta (yukarıdaki 37. dipnot) “Kur’an’ın, suçların cezalandırılması ve bir insanın canını alma suçu için Allah’ın kanununa başvurulması gerektiğini öngördüğünü” ileri sürdü.

⁴³ Genel Kurul, Karar 44/128.

⁴⁴ Schabas, yukarıdaki 1. dipnot, 399.

⁴⁵ Online: Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (BM İnsan Hakları Yüksek Komiserliği) <<http://www2.ohchr.org/english/bodies/ratification/12.htm>>.

uluslararası belgelere verilen destekle karşılaştırıldığında sınırlı olmasına rağmen, ona verilen destekteki istikrarlı büyüme onun uluslararası anlamda destek görmeye devam edeceğini gösterir. Bunun, ölüm cezasının kaldırılması yönünde küresel bir eğilim olduğunu kanıtlayıp kanıtlamadığı net değildir. Bununla birlikte o, Protokolün oluşturulmasından bu yana kaldırılma için destekte istikrarlı bir artış olduğunu göstermektedir.

Bölgesel Uluslararası Hukukta Ölüm Cezasının Kaldırılması

Bölgesel hukuk, tanım itibariyle evrensel olmamasına rağmen, farklı bölgelerde hukuk prensiplerinin gelişmesi, uluslararası hukukun evrensel prensiplerinin bazı delilleridir. İki temel bölgesel antlaşmada, İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerin korunmasına dair Avrupa Sözleşmesi ve Amerikan İnsan Hakları Sözleşmesi ölüm cezası ile ilgili genel kısıtlamalar gelişmiştir. Ayrıca, bu sözleşmelerin, ölüm cezasının tamamen kaldırılması için çağrıda bulunan protokolleri vardır.

İnsan Haklarının ve Temel Özgürlüklerin Korunmasına İlişkin Avrupa Sözleşmesi⁴⁶

İnsan Haklarının ve Temel Özgürlüklerin Korunmasına İlişkin Avrupa Sözleşmesi, Avrupa Konseyi bünyesinde oluşturulmuş bir sözleşmedir. Avrupa Sözleşmesinin 2. maddesi yaşama hakkının korunmasını garanti eder: “Her bireyin yaşam hakkı hukuk tarafından korunur. Yasanın ölüm cezası ile cezalandırıldığı bir suçtan dolayı hakkında mahkemece hükmedilen bu cezanın uygulanması dışında hiç kimse kasten

⁴⁶ 213 U.N.T.S 221, E.T.S. 5, (3 Eylül 1953’te yürürlüğe girdi.).

öldürülemez.” Yaşama hakkı ile ilgili bu hüküm ICCPR’dekenden daha az cebridir. ICCPR’de yaşam hakkının “tabii” olduğu söylenirken Avrupa Sözleşmesinde yaşam hakkı “yasa ile korunur” denilmektedir. Daha da önemlisi bu çalışmanın mesajı, Avrupa Sözleşmesi’nin ölüm cezası hakkında herhangi bir kısıtlamaya yer vermediğidir. Ölüm cezasının uygulanmasındaki tek kısıtlama onun sadece yasanın ölüm cezası ile cezalandırdığı bir suç için uygulanabilecek olmasıdır.⁴⁷

Avrupa Sözleşmesi ile ilgili daha da önemli belge İnsan Haklarının ve Temel Özgürlüklerin Korunmasına İlişkin Avrupa Sözleşmesi’nin Ölüm Cezasının Kaldırılması ile ilgili 6. Protokolüdür.⁴⁸ 31 Ekim 2007’ye kadar bu Protokolün 46 onayı vardı.⁴⁹ 6. Protokolün önsözü “...ölüm cezasını kaldırılması yönünde genel bir eğilim olduğunu ifade eden...” Avrupa Konseyi’nin çeşitli devlet üyelerinin açılımını onayladı. Daha sonra Protokol ölüm cezasının kaldırılması gerektiğini ifade etmeyi sürdürdü (Madde 1).⁵⁰ Fakat Protokol ölüm cezasının kaldırılmasından diğer bölgesel sözleşmelerdeki hükümlerle benzer olan “savaş veya yakın savaş tehlikesi zamanında işlenmiş olan filler”⁵¹ için istisna yapılmasına

⁴⁷ Avrupa Sözleşmesi yukarıdaki 46. dipnot, Madde 2: “Herkesin yaşam hakkın yasa ile korunur. Yasanın ölüm cezası ile cezalandırdığı bir suçtan dolayı hakkında mahkemece hükmedilen bu cezanın uygulanması dışında hiç kimse kasten öldürülemez.”

⁴⁸ 28 Nisan 1983, E.T.S. No. 114 (1 Mart 1985’te yürürlüğe girdi.).

⁴⁹<http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/ChercheAvecSTE.asp?CM=1&CL=ENG> ara “114”; tıkla Convention başlığı; tıkla “Chart of signatures and ratifications”.

⁵⁰ Protokol No. 6, yukarıdaki 48. dipnot. Madde 1: “Ölüm cezası kaldırılmıştır. Hiç kimse bu tür bir cezaya çarptırılmaz ve idam edilemez.”

⁵¹ Protokol No. 6, Madde 2: “Bir devlet kendi hukukunda savaş veya yakın savaş tehlikesi zamanında işlenmiş olan filler için ölüm cezasını

olanak tanır.

Amerikan İnsan Hakları Sözleşmesi⁵²

Amerikan İnsan Hakları Sözleşmesi ICCPR’de kullanılan dile çok benzer bir dili benimsedi. Avrupa Sözleşmesi ve ICCPR gibi Amerikan Sözleşmesi de ölüm cezasını kaldırmadı. Bununla birlikte, Avrupa Sözleşmesi’nden farklı fakat ICCPR’ye benzer şekilde Amerikan Sözleşmesi “en ciddi suçlar” için ölüm cezasını sınırladı.⁵³ Amerikan Sözleşmesi ve ICCPR arasındaki fark, Amerikan Sözleşmesinin yaşam hakkından bir “tabii hak” olarak bahsetmemesidir.⁵⁴ Dahası amerikan Sözleşmesi ölüm cezası ile ilgili ICCPR’nin kapsamını aşan kısıtlamalara yer vermiştir: Birincisi, Amerikan Sözleşmesi ölüm cezasını kaldırmış olan devletleri onu tekrar yürürlüğe koymaktan men eder⁵⁵ ve ikincisi, Amerikan Sözleşmesi ölüm cezasının politik suçlar, müşterek suçlar için veya 18 yaşın altında ve 70 yaşın üstündeki bireylere yönelik kullanılmasına müsaade etmez.⁵⁶ Amerikan Sözleşmesi 18 Temmuz 1978’de yürürlüğe konmuştur ve 3Kasım 2001 itibariyle

öngörebilir; bu ceza ancak yasanın belirlediği hallerde ve onun hükümlerine uygun olarak uygulanabilir...”

⁵² (1979) 1144 U.N.T.S 123, O.A.S.T.S. No. 36.

⁵³ Amerikan Sözleşmesi Yukarıdaki 52. dipnot, Madde 4(2): “Ölüm cezası, ölüm cezasını kaldırmayan ülkelerde sadece en ciddi suçlar için uygulanabilir. Nihai karar, yetkili bir mahkeme tarafından ve benzer suçlar için oluşturulmuş, suç komisyonundan önce yürürlüğe giren yasaya uygun olarak uygulanabilir. Bu cezanın uygulanması günümüzde işlenen suçlar için genişletilemez.”

⁵⁴ A.g.e. Madde 4(1): “Herkesin saygın bir hayata sahip olma hakkı vardır. Genel olarak bu hak ana rahmine düşme anından itibaren yasa tarafından korunur. Hiç kimse keyfi olarak öldürülemez.”

⁵⁵ A.g.e. Madde 4(3): “Ölüm cezası, kaldırıldığı devletlerde tekrar uygulamaya konulamaz.”

⁵⁶ A.g.e. Madde 4(4) ve 5.

kendisinin 24 onayı vardı.⁵⁷

Daha önemlisi, ölüm cezasının kaldırılmasına dair Ölüm Cezasının Kaldırılmasına İlişkin Amerikan İnsan Hakları Sözleşmesi Protokolü olmasıdır.⁵⁸ Bu belge 28 Ağustos 2001'de yürürlüğe girdi. 3 Kasım 2007'ye kadar 9 onayı vardı.⁵⁹ Belirsizliğe rağmen Protokol'ün "ölüm cezasının kaldırılması yaşama hakkının daha etkim korunmasına yardımcı olur"⁶⁰ önsözü ölüm cezasının kaldırılması için bir gerekçe sağlar. Bu belgede ölüm cezasının kaldırılmasına dair hükümler çok sade ve geniştir. 1. madde basitçe kendilerinin yargı yetkisi alanında olmayan biri için ölüm cezasına başvurulamayacağını söyler. Fakat 2. madde Avrupa sözleşmesi gibi savaş zamanlarındaki ciddi askeri suçlar için 1. maddeden istisna yapılmasına olanak tanır.

Ölüm Cezasının Kaldırılması Uluslararası bir Hukuk Kuralı mıdır?

Birleşmiş Milletlerin kurulduğu günden beri ölüm cezasının kaldırılması meselesine artan bir ilginin ve onun kısıtlanması ve kaldırılması yönünde büyüyen bir gayretin varlığını inkâr etmek zordur. Bir kişi, ölüm cezası ve onun kaldırılması ile ilgili birimlerin artan sayısına ve ölüm cezası ve onun uygulanması kapsamında yapılan araştırmaların çoğalan miktarına baktığında bu nispeten açıktır. Muhtemelen ICCPR'nin mevcudiyeti ve onun ölüm cezasına yönelik kısıtlamaları, uluslar arası hukukta ölüm cezasının kısıtlanmasının desteklenmesinde rol oynayan tek en önemli faktördür. ICCPR'ye yönelik bazı eleştirilere rağmen onun ölüm cezasına

⁵⁷ Online: <<http://www.oas.org/juridico/english/sigs/b-32.html>>

⁵⁸ 8 Haziran 1990, O.A.S.T.S. No. 73, 21 ILM 58.

⁵⁹ Online: <<http://www.oas.org/juridico/english/Sigs/a-53.html>>.

⁶⁰ Amerikan Sözleşmesi Protokolü, yukarıdaki 58. dipnot, önsöz.

yönelik açık kısıtlamaları ve desteği onu son derece önemli kılmaktadır. ICCPR'nin 6. maddesinin giderek genişleyen kapsamı, uluslar arası hukukta ölüm cezasının kısıtlanması ve kaldırılması yönünde giderek artan bir eğilim olduğu tezini destekler şeklinde yorumlanmaktadır. Ayrıca, 2. İhtiyari Protokol'ün oluşumu ICCPR'nin kendi destekçilerine ileride ölüm cezasının kaldırılmasının yolunu işaret ettiği yönünde güçlenen bir algı olduğunu gösterir.

Birleşmiş Milletler mekanizmasının yanı sıra ölüm cezasının kısıtlanmasını ve kaldırılmasını destekleyen bazı bölgesel antlaşmalar vardır. Bu çalışmada bahsedilen en önemli iki tanesi: Avrupa Sözleşmesi ve Amerikan İnsan Hakları Sözleşmesi'dir. Bu sözleşmelere verilen toplam desteğin ICCPR'ye verilen destekten az olduğu ve bölgesel antlaşmaların destekçilerinden birçoğunun ICCPR'yi onayladığı doğrudur. Ayrıca, ICCPR'nin 2. Protokolü bünyesinde ölüm cezasının kaldırılmasına verilen toplam desteğin ölüm cezasını kaldıran bölgesel antlaşmaların protokollerine verilen birleştirilmiş destekten daha çok olduğu da doğrudur. Yine de bu antlaşmalar onların Birleşmiş Milletler Mekanizmalarının dışında ölüm cezası ile ilgili yasaklamaların bağımsız gelişimini temsil etmelerinden dolayı önemlidir. Bu, onların, ölüm cezasının kısıtlanması ve kaldırılması için destek sağlamak adına kendi bölgesel mekanizmalarını geliştirecekleri bu bölgelerde ölüm cezasının kısıtlanmasının ve kaldırılmasının önemini ifade etmektedir.

Bu çalışmada şimdiye kadar ele alınan mezkûr delillerin çokluğuna bakılarak Kanada Yüksek Mahkemesi'nin ölüm cezasına karşı bir uluslararası hukuk normu olmamasına rağmen "ölüm cezasının

kaldırılması... prensibinin uluslararası anlamda kabulüne yönelik önemli bir adımı... gösteren”⁶¹ uluslararası hukukun gelişimini tamamladığının kaydedilmesi ilginçtir. Yüksek Mahkeme bu gözlemi Kanada hükümetinin, vatandaşı olduğu ülkenin yargı sisteminde hala ölüm cezası kullanan birini, ülkesine iade edilen suçluya ölüm cezasının uygulanmayacağını garanti etmeksizin o kişiyi ülkesine iade etme zorunluluğunun olmadığı sonucuna varılmasında bir etken olarak kullandı.⁶² Kanada Yüksek Mahkemesi'nin görüşünün mevcut devlet veya uluslararası hukukun yorumu üzerinde herhangi bir etkisinin olmamasına rağmen, devletin, suçlunun ülkesine iadesine izin verme ehliyetinin belirlenmesinde kaldırmaya yönelik bariz uluslararası 'hareketi' kullanan bir mahkemenin mevcudiyeti ilginçtir. Kanada Yüksek Mahkemesi tarafından kaldırmaya yönelik hareketin uluslararası bir geleneksel yükümlülükten daha az değeri olmasına rağmen iç hukuk açısından önemli bir şey olarak görülür.

Birleşmiş Milletler 1959–1980 yılları arasında ölüm cezası ile ilgili o güne kadar tartışılmış belli başlı antlaşmalar dışında çalışmalara, konseylere, komitelere ve kararlara ev sahipliği yaptı. Birleşmiş Milletler'de bu süre zarfındaki faaliyet Schabas tarafından geniş bir biçimde tetkik edildi.⁶³ Schabas, uluslar arası anlamda ölüm cezasının kaldırılması yönünde büyüyen bir eğilim olduğunu ileri süren süreçten gelen çok sayıda rapora⁶⁴

⁶¹ Amerika Birleşik Devletleri *v. Burns*, [2001] 1 S.C.R. 283 paragraf, 89. Mahkemenin uluslar arası hukuk analizleri için bak pa., 85–93.

⁶² A.g.e. par., 131–132.

⁶³ Bak Schabas, yukarıdaki 1. dipnot, 157–173. Schabas, uluslar arası hukukta ölüm cezasının kaldırılmasının gelişimine dair BM'deki faaliyetler hakkında geniş bir araştırma yaptı.

⁶⁴ Örneğin 1962'de Ekonomik ve Sosyal Konsey'e "her kim, tarihi bir

ve fazla kötümser bir tablo çizen hatrı sayılır miktarda rapora rağmen aslında ölüm cezasının kaldırılması yönünde bir ilerleme olmadığını ve gerçekte bazı devletlerin ölüm cezasını kullanmayı arttırdıklarını fark etti.⁶⁵ Dahası, Birleşmiş Milletler organlarının ölüm cezası hakkında araştırma yapmak ve karar çıkarmak için herhangi bir hareket ve gelişimine ve de ölüm cezasının olası kaldırılışına açıkça karşı çıkan çok sayıda ülke vardı.⁶⁶ Ölüm cezasının kaldırılmasına yoğun bir ilgi olmasına rağmen onun kaldırılmasına karşı çıkanlar giderek yükselen bir ses haline geliyordu. Bu, o süreçte hukuk devleti üzerinde ölüm cezasına ve onun tartışmasına artan bir eğilim olduğunu söylemekten daha fazla bir etkiye sahip olmayabilir.

1980'den günümüze kadar konu hakkındaki tartışma devam etti. Kaldırılma taraftarları, ölüm cezasına başvurulmasına dair artan kısıtlamalar için etkili bir lobi oluşturdular fakat bu duruma ölüm cezasının kullanılması taraftarı olanlardan sesli bir itiraz vardı. 1980'den bu yana ölüm cezasını kaldırmak için oluşturulan üç ana belge vardır: 2. İhtiyari ICCPR Protokolü, Ölüm Cezasının Kaldırılmasına dair Amerikan İnsan Hakları Sözleşmesi Protokolü ve Temel Özgürlüklerin Korunması Sözleşmesi 6. Protokolü.

perspektifte ölüm cezasının bütün problemini incelerse, ölüm cezasının uygulanabileceği suçların sınıf ve sayısında gözle görülür bir azalma yönünde dünya çapında bir eğilim olduğunun aşikâr olduğunu... ve "uzmanlar ile diğer uygulayıcılar arasında başlıca eğilimin kaldırılma yönünde olduğunu ve kaldırma politikasını desteklemeyenlerin bile ölüm cezasının kullanımına karşı kısıtlayıcı bir tavır alma eğiliminde olduklarını" söyleyen bir rapor sunulmuştur. (Schabas'tan alıntı, yukarıdaki 1. dipnot, 158)

⁶⁵ Schabas, yukarıdaki 1. dipnot, 164.

⁶⁶ A.g.e., 167.

Ayrıca 1985'te ve yine 1988'de Genel Kurul ve Ekonomik Sosyal Konsey tarafından bir dizi 'Koruma Önlemleri' kabul edilmiştir.⁶⁷ Bu kararlardaki 'Koruma Önlemleri' ölüm cezasına yönelik bu hakların ve ICCPR'deki 6,14 ve 15. maddelerdeki**** belirlenmiş

⁶⁷ 'Koruma önlemleri ölüm cezası ile yüz yüze gelenlerin haklarını garanti eder': Genel Kurul Karar, 39/118 (UN Doc. A/PV.101); ve Ekonomik Sosyal Konsey Karar, 1984/50 (UN Doc. E/1989/91).

**** ICCPR'nin ilgili maddeleri şöyledir;

Madde 6: 1. Her insanın doğuştan gelen yaşama hakkı vardır. Bu hak yasalarla korunacaktır. Hiç kimsenin yaşamı keyfi olarak elinden alınamaz.

2. Ölüm cezasını kaldırmamış olan ülkelerde idam hükmü, ancak suçun işlendiği anda yürürlükte olan yasalara uygun olarak ve bu Sözleşme ile Soykırım Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılması Sözleşmesi hükümlerine aykırı olmamak şartı ile en ağır suçlar için verilebilir. Bu ceza ancak yetkili bir mahkeme tarafından verilmiş kesin bir karar üzerine uygulanabilir.

3. Yaşamdan yoksun bırakma eyleminin soykırım suçunu oluşturması durumunda, bu maddenin hiçbir hükmünün Sözleşme'ye Taraf Devletlerden hiçbirine Soykırım Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılması Sözleşmesi hükümlerinden doğan herhangi bir yükümlülüğüne herhangi bir biçimde aykırılık olanağını vermeyeceği açıktır.

4. Ölüm cezasına çarptırılan herkesin, cezanın affedilmesini ya da daha hafif bir cezaya çevrilmesini istemeye hakkı vardır. Genel af, özel af ya da ölüm cezasının değiştirilmesi kararı her durumda verilebilir.

5. Ölüm cezası onsekiz yaşın altındaki kimseler tarafından işlenen suçlar için verilemez ve hamile kadınların idam cezaları yerine getirilemez.

6. Bu maddenin hiçbir hükmü, Sözleşme'ye Taraf herhangi bir Devlet tarafından, idam cezasının kaldırılmasını geciktirmek ya da önlemek için kullanılamaz.

Madde 14: 1. Herkes mahkemeler ve yargı organları önünde eşittir. Herkes, bir suçla itham edildiğinde ya da bir hukuk davasında hak ve yükümlülükleri hakkında karar verilirken, yasalar uyarınca kurulmuş yetkili, bağımsız ve tarafsız bir mahkeme önünde adil ve kamuya açık bir duruşma hakkına sahiptir. Demokratik bir toplumda ahlak, kamu düzeni ya da ulusal güvenlik gerekçeleriyle ya da tarafların özel hayatları bunu gerektirdiğinde, ya da özel durumlarda, mahkeme, açıklığın adalete zarar vereceği düşüncesine vardığı takdirde, mahkemenin gerekli gördüğü ölçüde, basın ve dinleyiciler duruşmaların tümü ya da bir kısmının dışında tutulabilirler. Ancak,

küçüklerin çıkarları aksini gerektirmedikçe, ya da duruşmalar çocukların vesayetine ilişkin evlilikle ilgili uyuşmazlıklar hakkında olmadıkça, ceza ya da hukuk davalarında verilecek herhangi bir kararın aleni olması zorunludur.

2. Bir suçla itham edilen herkes, yasalara göre suçlu olduğu kesinleşene dek masum kabul edilmek hakkına sahiptir.

3. Herkes, itham edildiği suçla ilgili olarak, tam bir eşitlik içinde, aşağıdaki asgari garantilere sahip olacaktır:

(a) Kendisine, en kısa zamanda ve anlayacağı bir dilde, aleyhindeki iddianın niteliği ve nedenleri hakkında ayrıntılı bilgi verilmesi;

(b) Savunmasını hazırlayabilmek ve kendi seçtiği avukatla temas edebilmek için yeterli zaman ve kolaylıkların tanınması;

(c) Gereksiz bir gecikme olmadan yargılanması;

(d) Yargılanmada hazır bulunması ve kendisini ya doğrudan ya da kendi seçtiği avukat yardımı ile savunması; avukatı yoksa bu hakkının var olduğunun kendisine bildirilmesi; adaletin gerektirdiği her durumda kendisine bir avukat tayin edilmesi ve böyle durumlarda ödeme yapma olanağı yoksa bu yardımın parasız olarak sağlanması;

(e) Aleyhindeki tanıklara soru sorabilmesi ya da soru sordurabilmesi, lehindeki tanıkların da aleyhindeki tanıklarla aynı şekilde sorgulanabilmelerinin sağlanması;

(f) Mahkemede kullanılan dili anlamıyor veya konuşamıyorsa bir tercümanın parasız yardımının sağlanması;

(g) Kendi aleyhinde tanıklıkta bulunmaya ya da suç itirafına zorlanmaması.

4. Küçükler için yargılama bu kişilerin yaşları ve topluma yeniden kazandırılmaları düşüncesi göz önüne alınarak yürütülecektir.

5. Bir suçtan hüküm giyen herkes, mahkûmiyet ve cezanın yasalara uygun olarak daha yüksek bir yargı organınca yeniden incelenmesi hakkına sahip olacaktır.

6. Kesin bir kararla bir suçtan dolayı mahkum olan ve daha sonra hakkındaki hüküm, adaletin yanlış tecelli ettiğini kat'i şekilde ortaya koyan yeni veya yeni ortaya çıkan bir maddi delil dolayısıyla bozulan veya bu sebeple affa uğrayan bir kişi, evvelce bilinmeyen maddi delilin zamanında ortaya çıkmamasında kısmen ya da tamamen kendi kusuru bulunduğu ispat edilmediği takdirde, böyle bir hükmün sonucunda ceza çekmesinin karşılığı olarak yasalara uygun şekilde tazminata hak kazanır.

7. Hiç kimse, bir ülkenin yasalarına ve ceza usulüne göre daha önce kesin olarak mahkum olmuş ya da beraat etmişse, aynı fiil için yeniden yargılanamaz ve cezalandırılmaz.

Madde 15: 1. Hiç kimse, işlendiği zamanda ulusal ya da uluslararası hukuk bakımından suç sayılmayan bir fiil ya da ihmal yüzünden suçlu sayılamaz. Suç sayılan bir fiile, işlendiği zaman yürürlükte olan bir cezadan daha ağır ceza verilemez. Fiilin işlenmesinden sonra

benzer hakların korunmasını garanti etti.⁶⁸ Schabas, bu ‘Koruma Önlemleri’nin “Ekonomik ve Sosyal Konsey tarafından oybirliği ile kabul edilmesinin onların uluslar arası toplum tarafından oybirliği ile kabul edildiğini göstermesinden”⁶⁹ dolayı ölüm cezasına yönelik geliştirmekte olan kısıtlamalar için çok önemli olduğunu öne sürmektedir. Bunun gibi Schabas, “ ‘Koruma Önlemleri’nin etkisinin ICCPR’nin ölüm cezası konusundaki 6. ve 14. maddelerinin normlarını geleneksel uluslararası hukuk statüsüne yükselttiğini”⁷⁰ savundu. Ekonomik ve sosyal Konsey Birleşmiş Milletler Kuruluş Sözleşmesi kapsamında oluşturulan organlardan biridir ve Birleşmiş Milletler üyelerinde geniş bir yelpazenin tutumunu temsil eder. Böylelikle Ekonomik ve Sosyal Konsey ölüm cezasının kısıtlanmasına ICCPR gibi bir antlaşma kapsamında mümkün olandan farklı, daha kapsamlı ve seviyeli bir destek sunar. Şunu da belirtmek önemlidir ki Ekonomik ve Sosyal Konsey’in desteği, ölüm cezasının kaldırılmasından yana değildir fakat ölüm cezasının sadece “en ciddi suçlar” için olması gibi onun uygulanmasına yönelik bazı temel kısıtlamalar içindir.⁷¹

yasalarda bu fiile karşılık daha hafif bir ceza öngörülecek olursa, fiili işleyene bu ikinci ceza uygulanır.2. Bu maddenin hiçbir hükmü, işlendiği sırada uluslar topluluğunun kabul ettiği genel hukuk ilkelerine göre suç sayılan bir fiil ya da ihmâl yüzünden bir kimsenin yargılanmasını ya da cezalandırılmasını engellemez.

⁶⁸ Schabas, yukarıdaki 1. dipnot, 168. “Koruma Önlemleri”ndeki ölüm cezasına ilişkin kısıtlamalar: O ‘en ciddi suçlar’a uygulanmak üzere kısıtlanmıştır, 18 yaşının altındakilere uygulanamaz, hamile kadınlara uygulanamaz, zihinsel engelli kişilere uygulanamaz ve diğer usul kurallarına uyulması zorunludur.

⁶⁹ A.g.e., 173.

⁷⁰ A.g.e., 173.

⁷¹ A.g.e., 168.

Ölüm cezasına yönelik artan kısıtlamalara rağmen ölüm cezasının uluslararası anlamda kaldırılmasına yönelik herhangi bir adım için her zaman bir itiraz olmuştur. Örneğin 2001 yılında Singapur Daimi Temsilcisi, İnsan Hakları Komisyonu 58. oturum Başkanı'na ölüm cezası konusunda kurumun müdahalesini eleştiren bir mektup yazdı.⁷² Bu mektup doğrudan Ekonomik ve Sosyal Konsey'in Yasadışı, Resmi Muameleyi Beklemeyen veya Keyfi İdamlar raporuna bir tepki olarak yazılmıştır.⁷³ Ölüm cezasının kısıtlanması yönünde dünya çapında bir eğilim olduğunu ileri süren ve halen ölüm cezasını kullananlara infazlar hakkında resmi bir geciktirmeyi yürürlüğe koymaları için çağrı yapan eleştiriye uğramış rapor ölüm cezası hakkında bazı yorumlar yapar.⁷⁴ Singapur daimi temsilcisi, BM'yi, ölüm cezasının kaldırılması yönünde büyüyen bir eğilim olmadığı deliline rağmen kendi gündemini ölüm cezasının kaldırılması lehine zorla kabul ettirmekle suçladı.⁷⁵ Bu iddiayı desteklemek üzere yazar, ölüm cezasının kaldırılması yönünde "uluslararası bir uzlaşma" olmadığını belirtti.⁷⁶ Yazar konu ile ilgili uluslararası bir uzlaşma olmadığına delil olarak 61 ülkenin kendilerinin Komisyon'un ölüm cezası hakkındaki 2001/6 kararına

⁷² BM Doc. E/CN.4/2002/170.

⁷³ Yasadışı, Resmi Muameleyi Beklemeyen veya Keyfi İdamlar: Özel Raportör Raporu, İnsan Hakları Komisyonuna 2001/45 (UN Doc. E/CN.4/2002/74) karar uyarınca sunuldu.

⁷⁴ A.g.e. Par., 149.

⁷⁵ Yukarıdaki 72. dipnot, par. d: "126. paragrafta... "ölüm cezasının kullanılmasının sınırlandırılması hususunda yükselen bir küresel eğilim" olduğunu iddia ettiniz. Ayrıca 'bütün muhafaza taraftarı ülkelere infazlar hakkında resmi bir geciktirmeyi kabul etmeleri için' çağrı yaptınız. Böyle yaparak ölüm cezasının kaldırılmasına dair uluslar arası bir uzlaşma olmadığı gerçeğinin örtbas edilmeye çalışıldığı açık önyargısını ağızınızdan kaçırdınız."

⁷⁶ A.g.e. aynı yer.

katılmadıklarını gösteren İnsan Hakları Komisyonuna 2001 yılında yazılan bir mektuptan bahsetti.⁷⁷ Yazarın, kaldırılma yönünde bir uzlaşma yoktur beyanının doğru olmasına rağmen BM raporu tarafından gündeme getirilen konu gerektiği şekilde ele alınmadı. BM raporu uluslararası bir uzlaşma olduğunu iddia etmedi fakat sadece ölüm cezasının kaldırılmasına yönelik artan bir eğilim olduğunu ileri sürdü. Gerçek şu ki bu evrensel olmayan artan eğilim onları hala ölüm cezasını kullanan devletlere infazlar hakkında resmi bir geciktirme (moratoryum) konulması için çağrı yapılması konusunda teşvik etti. Mektubun bu ışık altında rasyonel olmaktan ziyade tepkisel olduğu görülür.

Singapur Daimi Temsilcisi'nin delili, Suudi Arabistan Daimi Temsilcisi tarafından 2003'te İnsan Hakları Komisyonu 59. oturum Başkanı'na yazılan mektuptan daha nettir.⁷⁸ Bu mektup, İnsan Hakları Komisyonu'nun 2003/67.79 sayılı kararına resmi bir itiraz olarak yazılmıştır.⁷⁹ Bu mektubun önemi ve ağırlığı onun 63 farklı ülke adına imzalanması ve gönderilmesi gerçeğiyle gösterilmektedir. Bu mektup, çeşitli BM kuruluşları bünyesinde özellikle İnsan Hakları Komisyonu'ndaki yazarların ölüm cezasının

⁷⁷ Bunun, aşağıda tartışılan 2003 yılında Suudi Arabistan tarafından yazılan mektupla aynı olduğuna dikkat ediniz. 2001'de Singapur temsilcisinin bir kopyadan bahsedebilmesine sebep olan mektup güncellenmiş ve Ekonomik ve Soysa Konsey'e birkaç kez gönderilmiştir. (UN Doc. E/CN.4/2003/G/84, UN Doc. E/CN.4/2001/161'in güncellenmiş bir versiyonudur). Ayrıca CHR'nin 2001/69 kararının UN Doc. E/CN.4/2003/L.93 karar tasarisına dayanan bazı ilaveler haricinde CHR 2003/67 ile aynı olduğuna dikkat ediniz.

⁷⁸ UN Doc. E/CN.4/2003/G/84. Bu mektubun aynı olduğuna, sadece Singapur Daimi Temsilcisi tarafından atıfta bulunulan mektubun (yani UN Doc. E/CN.4/2001/161) güncellenmiş versiyonu olduğuna dikkat edin.

⁷⁹ Bu karar daha önce "en ciddi suçlar" başlığı altında ele alındı.

kaldırılmasını tartışmalarındaki hoşnutsuzluğu belirtti.

İlk olarak bu mektup 1998'de ölüm cezasını kapsayan Roma tüzüğünün milletler üzerinde bağlayıcı yasal bir etkisinin olmaması gerektiğini ve onun geleneksel uluslararası hukukun bir gelişmesi olarak kabul edilmesi gerektiğini söyleyen Uluslararası bir Suç Mahkemesinin Kurulmasına ilişkin Roma Tam Yetkili Temsilciler Diplomatik Konferansı Başkanını tanıdı.⁸⁰ Mektup “herhangi bir şekilde başka bir devletin müdahalesi olmaksızın her devletin devredilemez kendi politik, ekonomik, sosyal, kültürel ve yasal sistemlerini seçme hakkının olduğunu” ve Birleşmiş Milletler’in BM Bildirgesi kapsamında herhangi bir ülkenin iç yargısına müdahale hakkı olmadığını iddia etmeyi sürdürdü.⁸¹ Daha sonra aynı paragrafta yazar şunları söylemeye devam etmektedir:

“Ölüm cezası kaldırılacak mı yoksa devam mı ettirilecek sorusu insanları fikirlerini tamamen dikkate alan her devlet, suçun işlendiği yer ve suç politikası tarafından araştırılmalıdır. Bu soru hakkında evrensel bir karar vermek ya da bir uluslararası forum organizasyonunda bu tür bir hareket teklif etmek uygun değildir.” (a.g.e.)

Bu mektuptaki temel iddia her devletin kendi yasalarını belirleme hakkıdır. Bu iddianın, hukukun, bir milletin kültürel, dini, siyasi, coğrafi ve ekonomik

⁸⁰ Yukarıdaki 78. dipnot, par. c: Ölüm cezasının dâhil edilmesi veya edilmemesi hakkında uluslar arası bir uzlaşısı yoktur. Ölüm cezasını içeren Roma tüzüğünün herhangi bir şekilde milli kanunlar veya uygulamalar üzerinde hukuki bir etkisi olmayacaktır. O, geleneksel uluslar arası hukukun gelişiminde veya herhangi başka bir şekilde ciddi suçlar için ulusal sistemler tarafından uygulanan cezaların meşruluğuna etki edici bir faktör olarak düşünülmemelidir.”

⁸¹ Yukarıdaki 78. dipnot, par. e.

gerçeklerini kapsayan eşsiz elementlerinin tamamının bir yansıması olması gerektiğini söyleyen kültürel rölativizmin bazı fikirleri üzerine temellendiği görülmektedir. Her devletin yukarıda bahsedilen elementler üzerine temellenmiş ölüm cezasını uygulama hakkı vardır iddiası özellikle ölüm cezasına ilişkin olarak kullanılır. Bu iddia kendisinin aynı şekilde uluslararası insan hakları hukukunun herhangi bir açıdan (ya da tamamen) reddetmek için kullanılabilecek olmasından dolayı çürütülmüştür. Şayet bir devlet gerçekten kendi siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel ve yasal sistemlerine müdahale edilmeme hakkına sahipse uluslararası insan hakları hukukuna söyleyecek ne kalmaktadır? Özel anlamda sadece iç hukukta ölüm cezasının neden bulunması gerekliliğine dair bir açıklama olmasından dolayı bu mektup uluslararası insan haklarının tamamının otoritesini ve geçerliliğini kasıt olmaksızın reddetti. Müslüman bir ülke olarak Suudi Arabistan'ın iddiası genel olarak İslam hukuku ile uluslararası insan hakları hukuku arasındaki ilişki hakkında bazı problemler meydana getirdi.

Bu bölümde sonuç olarak uluslararası insan hakları hukukunda ölüm cezasının kısıtlanmasına yönelik artan bir eğilim olduğu görülür. Bu kısıtlamalar ICCPR'nin desteği ve koruma önlemlerine verilen destek gibi geniş bir destek buldu. ICCPR ve Koruma Önlemleri'nde kısıtlamalara verilen geniş destek düşünüldüğünde onları uluslararası geleneksel normlar haline getirmek için güzel bir sebep vardır. Ayrıca ölüm cezasının kaldırılmasının Birleşmiş Milletler ve yerel belgelerdeki ölüm cezasına dair kısıtlamaların nihai hedefi olduğu görülmektedir. Ancak buna rağmen ölüm cezasının kaldırılması çok daha az bir resmi destek

görmüştür ve bundan dolayı muhtemelen o geleneksel bir norm değildir. Ölüm cezasına ilişkin artan kısıtlamalara verilen ciddi desteğe rağmen onun kaldırılmasına yönelik hareket aynı şekilde ciddi bir muhalefetle karşılaşmıştır. Müslüman devletlerin uluslararası insan hakları topluluğuna karşı kolektif bir nüfuz sergiledikleri görülmektedir. Fakat neden Müslüman devletler ölüm cezasına yönelik uluslararası kısıtlamaların gelişimine karşıdır? Çalışmamızın devamında İslam hukuku-insan hakları ve ölüm cezası arasındaki ilişkiyi ele alacağız.

İslam Hukukunda Ölüm Cezası

Ölüm cezasının kaldırılmasına karşı başlıca iki iddia vardır. Birincisi, uluslararası hukuk bir devletin iç ceza mevzuatına müdahale hakkına sahip olmamalıdır. Bu iddia Müslüman devletler tarafından kullanılmıştır fakat onlara münhasır değildir. Birçok devlet özerkliklerini korumakla ilgilenmektedir ve haliyle kendi ulusları için en iyisi olarak düşündükleri şeyi yapmaktan alıkonulmaktan çekindikleri için uluslararası insan haklarını destekleme konusunda tereddütlüdürler. İkinci iddia ise, devletler, bireysel “hakları” tanımak zorunda değildirler ancak toplumu ve haliyle bireyi koruyan ilahi normları takip etmek zorundadırlar. Bu iddia, İslam dininin ve hukukunun görüşleri üzerine temellenmesinden dolayı Müslüman devletlere özgüdür.

Buraya kadar ele alınandan da ilk bakışta anlaşılacağı üzere Müslüman devletler uluslararası forumda ölüm cezasının kısıtlanması ve kaldırılmasını destekleyecek gibi görünmüyorlar. Sorun, Müslüman milletlerin ölüm cezasını kısıtlayan ve kaldıran

uluslararası belgeleri hiç kabul edip etmeyeceğinden kaynaklanmaktadır.**** Müslüman devletler tarafından kullanılan dini delile daha yakın bir bakış İslam hukuku ile uluslararası insan hakları hukuku arasındaki özgün ilişkiye biraz ışık tutacaktır. Bunu yapmak için İslam şeriatının temel elementlerinden bazılarını ve onun İslam hukuku ile ilişkisine kısaca bir göz atacağım. İslam hukuku ile uluslararası insan hakları hukuku arasındaki ilişkide ciddi bir ayrılık olduğunu ve bunun uluslar arası insan hakları hukukunda ölüm cezasının kaldırılmasının gelişimine etkisinin olduğunu öne süreceğim. Sonrasında, bazı akademisyenlerin İslam hukuku ile uluslararası insan hakları arasındaki ilişkinin düzeltilmesini önermelerini ve İslam hukukunun uluslararası insan hakları hukukunda ölüm cezasının kısıtlanmasına imkân tanıyan bir konuma doğru hareket etme fırsatının olup olmadığını ele alacağım.

İslam hukuku ve Şeriat

Geleneksel İslam hukukundan yaygın bir şekilde şeriat olarak bahsedilir. Bununla beraber bu ilişkinin kesinliği biraz yanıltıcıdır. Şeriatın kesin tek belge olduğu doğru değildir. Dahası şeriat farklı kaynaklardan alınmış bir yasalar yığıdır. Şeriatı oluşturan temel kaynaklar Kur'an (İslam'ın kutsal metni), Sünnet (Muhammed peygamberin eylemleri ve öğretileri), icma (Müslüman âlimler) ve kıyas (hukukun ilk yasal yorumları).⁸² İlk

**** Anlamakta zorlandığımız bir nokta da İslam Hukukunda her suç için ölüm cezasının uygun görülebileceği ve bunda hiçbir kısıtlama yokmuş gibi konunun ele alınmasıdır. Oysaki ölüm cezasının uygulanacağı suçlar ve bu suçların nasıl tespit edilmesi gerektiği bellidir. Bak Karaman, Hayreddin, Ana Hatlarıyla İslam Hukuku (1.2.3. Ciltler Bir Arada), İstanbul, 2008, 170-178.

⁸² Donna E. Arzt, "The Application of International Human Rights Law in Islamic States" (1990) 12:2 Hum. Rts. Q. 202, 204.

İslam hukukçularının Müslüman halk için hukuk prensiplerini ortaya koyma adına 'bağımsız akıl' (ictihad) ile Kur'an ve Sünnet'e müracaat ederek uygulanabilir bir hukuk sistemi oluşturma görevleri vardı.⁸³

İctihadın kullanımı 13. yüzyılda gayr-i resmi olarak safha safha azaltıldı ve onların yerine daha önce kararlaştırılan prensiplerin takip edilmesini talep etmesi suretiyle yeni yasal kararları kısıtlayan taklit prensibi yerleştirildi.⁸⁴ Taklidin amacı, İslam'ın yol gösterici prensiplerini korumak ve onları yozlaşmış siyasi liderlerin ve aşırı özgürlükçü âlimlerin değiştirmesinden uzak tutmaktır.⁸⁵ Taklidin sonucu İslam hukuku durağanlaştı ve bundan dolayı o, 13. yüzyılın tarihi ve kültürel gerçeklerini yansıttı.⁸⁶ İctihadın yasaklanmasına rağmen (çağdaşlar da dâhil) onu yeniden tesis etmeye çalışan uzun bir İslam âlimleri silsilesi var olmuştur.⁸⁷ Bununla beraber yazar İrşad Abdul Hak, İslami yorum ekolleri arasında ictihadın yeniden tesis edilmesine dönük en küçük bir gelişme olmadığını ifade etmiştir.⁸⁸ Sonuç olarak şeriat, durağanlaştığı zamanı yansıtan eski bir kalitede devam etmiştir.

İslam hukuku ile şeriat arasında altı çizilmesi gereken bir ayırım vardır. İkincisi şimdiye kadar tartışılan geleneksel dini hukuktur; ilki ise ikincisinin, hukukun tutarlı modern bir sistemi içerisinde uygulanmasıdır.

⁸³ Dalacoura, Katerina, *Islam, Liberalism and Human Rights 3rd ed.* (London: I.B. Tauris & Co Ltd., 2007), 43.

⁸⁴ Irshad Abdal-Haqq, "Islamic Law: An Overview of Its Origin and Elements" in Hisham M. Ramadan, ed., *Understanding Islamic Law* (Lanham: Alta Mira press, 2006) 1, 20.

⁸⁵ A.g.e., 21.

⁸⁶ A.g.e., 21.

⁸⁷ A.g.e., 21.

⁸⁸ A.g.e., 22.

Modern dünyada her Müslüman devletin aynı sisteme sahip olmadığını ve farklı devletlerin şeriatı açıklık ve gerçekliğin değişen dereceleri ile uyguladıklarının farkına varmak önemlidir. İslâmî olan bir hukukun her ne kadar değişen derecelerde de olsa hukuk ile şeriat arasında bir yakınlığı var saydığı akıldan çıkarılmamalıdır. Modern İslam hukuku genel olarak şeriatın literal bir şekilde uygulanması yönünde bir akıma maruz kalmaktadır.⁸⁹ Bir ülkenin kendi yasalarını sistemli bir şekilde tekrar gözden geçirdiğinde ve onları tabiatında daha çok “İslâmî” ve şeriat prensiplerinin daha yakın bir yansıması olması için değiştirdiği zamanki şeriat rönasansının bu türü İslam hukukunda ortak şekilde “İslamlaştırma” olarak adlandırılır.⁹⁰

İslam hukuk geleneği Batı hukuk geleneğinden çok farklıdır. En önemli farklılıklardan biri İslam hukukunun temelinde yatan İslam felsefesinin bireylerden daha çok topluluklar üzerine odaklanmasıdır. Belki de İslam hukuku bu yönüyle kavramsal olarak komünizme benzemektedir fakat topluma odaklanma gerekçesi tamamen farklıdır. Arzt, İslam hukukuna dair şunları gözlemlemiştir:

...Bireysel hakların yokluğu İslam tarafından olumsuz bir şey olarak görülüyor. ...Birey, tam bir bütün olarak haklara sahip olan müminler topluluğu

⁸⁹ Mayer, Ann Elizabeth, “Law and Religion in the Muslim Middle East” (1987) 35:1 Am. J. Comp. L. 127, 129. Bütün Müslüman milletlerin böyle yapmadığına dikkat edilmelidir. Örneğin Türkiye, şeriatın uygulanması konusunda daha ilerici ve sekülerdir. Bundan dolayı ölüm cezasını kaldırmış ve 2 Mart 2006 da 2. İhtiyari ICCPR Protokolüne imza atmıştır.

⁹⁰ İslamlaştırma olgusu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır. Buradaki asıl nokta, İslam hukuku ile şeriat arasında bir fark olduğunu ve sonrakinin öncekini şekillendirdiğini fark etmektir.

bağlamında bir yere konuluyor... Müslüman, Batı felsefesinin özerk bireyi değildir ancak o tamamen Allah'a itaat eder.⁹¹

Bireyselliğin grup bağlamında en aza indirilmesinin önemli teorik çıkarımları vardır. Arzt'ın bahsettiği gibi, yükümlülük dilinin hakların diline göre öncelikli olması bunun bir sonucudur. İslam dinine göre idareci, halkın refahından ve Allah'ın buyruğuna göre yönetmekten sorumludur.⁹² İslam hukuk geleneğine göre bireyin Allah'a teslimiyeti yöneten otoriteye teslimiyetine denktir. Öyle ki "[İslam'da], Batı'da 'devredilemez' olan haklar (tabii haklar düşüncesi) Sadece Allah'a ve Allah'ın memuru devlete aittir."⁹³ ICCPR'deki yaşam hakkının altında yatan felsefe İslam hukukuna aykırı gibi görünmektedir. İslam hukukunda yaşama hakkı, bireylerin sadece Allah ile ilişkide toplum üzerinden tanınması olarak görülürken, daha önce de bahsedildiği gibi ICCPR'nin onu, bütün hukuki yapılar için öncelikli ve tüm insanların varlığı için tabii kabul ettiği görülür.

Belirtildiği gibi İslam hukukuna göre bireyin devlete teslimiyeti, yöneticinin Allah'a ve Allah'ın kanunlarına tâbi olma zorundadır düşüncesiyle tanımlanmıştır ve bu itibarla birey yöneticiye sadece o, Allah'a tabi olduğu sürece tabi olmak zorundadır.⁹⁴ Mayer benzer şekilde İslam'da yöneticinin rolü üzerinde anlaşmazlıklar olmasına rağmen yöneticilerin kendi yetki alanlarında şeriatın takip edilmesini sağlamak zorunda oldukları şeklinde bir fikir birliği olduğunu

⁹¹ Arzt, yukarıdaki 80. dipnot, 206.

⁹² Dalacoura, yukarıdaki 81. dipnot, 45.

⁹³ Arzt, yukarıdaki 80. dipnot, 206.

⁹⁴ Dalacoura, yukarıdaki 81. dipnot, 45. Ayrıca bak, Kur'an 26: 151-152.

gözlemlemiştir.⁹⁵ İslam hukuk geleneğinde yöneticinin Allah'a karşı sorumlulukları ve bireylerin yöneticiye itaati üstün birey ile değil toplum ile sonuçlandı.⁹⁶ Aslında"...İslam'da "haklar" vardır ancak onlar Allah'a ve diğer bireylere karşı sorumlulukların doğal sonuçlarıdır."⁹⁷ Zulüm, asla bir olasılık olarak hesaba katılmadı; bu, eğer bireyler ve yönetici Allah'ın kanunlarına riayet ederse ve Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirirse orada uyum olacağı düşüncesiydi.⁹⁸ Bundan dolayı başlangıçtan beri İslam hukukunda bireysel haklara, karşı bir eğilim vardı. Afşârî, İslam hukuku ile Batı hukuku arasındaki bu farkı şöyle özetliyor:

...İslam'da bir hak tanındığında genellikle o, soyut bir dini söylemin ahlaki ve manevi bir açıklamasıdır. Bir Batı devletinde bir hak tanındığında ise o, bireyin halk otoritesi uyarınca yasal talepler doğrultusunda belirli hukuki davalar açabilmesine olanak tanıyan temel bir haktır.⁹⁹

Buradaki önemli nokta, İslam hukukunda haklardan bahsedilebilmesine rağmen, bu hakların herhangi bir anlama sahip olmaması gerçeğidir. Bu eleştiri, çözümsüz bir hak yoktur özlü sözü ile ilgili gibi görünmektedir. İslam hukukunun iddiası, hem bireyin hem de yöneticinin Allah'a karşı sorumluluğunu yerine getirdiği sürece orada insan haklarının düzenlenmesi için

⁹⁵ Mayer, "Law and Religion in the Muslim Middle East", yukarıdaki 87. dipnot, 132.

⁹⁶ Dalacoura, yukarıdaki 81. dipnot, 45.

⁹⁷ Arzt, yukarıdaki 80. dipnot, 205.

⁹⁸ Dalacoura, yukarıdaki 81. dipnot, 45. Ayrıca bak, Arzt, yukarıdaki 80. dipnot, 207.

⁹⁹ Afshari, Reza, "An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights" (1994) 16 Hum. Rts. Q. 235, 260.

pratikte olduğu şekliyle teoride de kendilerinin karşı çıktığı insan hakları hukukuna ihtiyaç olmadığıdır.

İslam hukuku ve İnsan Hakları Hukuku Arasındaki İlişki

Mayer, çok sayıda İslâmî iç yasal sistemin, asli hükümleri ve insan hakları dilini başlıca uluslararası insan hakları belgelerinden ödünç aldığını fakat genellikle onları şeriatın sınırlamalarına tabi tutmak suretiyle onlarda geniş kısıtlamalara gittiğini gözlemlemiştir.^{100*****} Mayer'e göre İslam hukuku ile ilgili temel problemlerden biri İslam hukukunun insan haklarının izin verilen kapsamına dair çok net standartlar koymaması ve bundan dolayı Müslüman devletlerin doğru yasa olarak inandıkları şeyi belirlemek için oldukça rahat hareket edebilecekleri bir alana sahip olmalarıdır.¹⁰¹ Bu yargı gücü insan haklarının ihlaline kapı aralar. Asıl problem bireylerin haklarını kökleştirmeyen veya insan haklarına ilişkin şeriatı net bir şekilde yorumlamayan İslam hukuk sistemidir.¹⁰² Hukukta ya da şeriat uygulamasının yorumlarında böylesi bir yargı gücü olduğunda bu boşluklar o günün ele alınan sosyo-politik meseleleri ne ise onunla doldurulur. Ne yazık ki Müslüman milletlerde bugünün sosyo-politik gerçekleri ve düşünceleri genellikle Batı karşıtıdır. İslam hukuku ile insan hakları üzerine temellenen hukuklar arasındaki felsefi farklarla beraber bu durum insan haklarına artan İslami dirençle sonuçlanmaktadır.

¹⁰⁰ Mayer, yukarıdaki 5. dipnot, 80.

***** Şayet bu iddia doğru ise İslam Hukukunun teşekkül tarihinin bahsedilen uluslar arası belgelerden sonra olması gerekir ki kesinlikle bu doğru değildir. Çünkü bu süreç, Hz. Peygamber'in risaletle görevlendirilmesi (M. 610) ile başlamıştır.

¹⁰¹ A.g.e., 81.

¹⁰² A.g.e., 81.

Bu problem uluslararası İslâmî hukukta olduğu gibi İslâmî iç hukuklar arasında da mevcuttur.

Müslüman milletlerden birçoğu, özellikle Müslüman milletler için uygun olan 'yerel' uluslararası belgelere belli ölçüde ortak olmuşlardır. Bu belgelerin hepsindeki genel eğilim, onların dili ve önemli fikirleri daha çok 'batılı' insan hakları sözleşmelerinden ödünç aldığı ancak onları şeraite arz ettiği'dir. Mayer, belirsiz bir şekilde tarif edilen 'İslami prensipler'e göre insan haklarının kısıtlanması İslâmî insan hakları şemalarını belirleyen özelliklerinden biri olduğunu öne sürdü.¹⁰³ Birkaç tane İslâmî insan hakları sözleşmesi vardır fakat anlatmak istediğim şeyi göstermek için sadece göz atmak gerekiyor.

İlki, İslam Konferansı Örgütü'nün (OIC) düzenlediği, 5 Ağustos 1990'da Kahire'de 19. Dışişleri Bakanları İslam Konferansı'nda kabul edilen ve yayımlanan İslam'da İnsan Hakları Kahire Bildirisi'dir.¹⁰⁴ Kahire Bildirisi'nin dili, insan haklarını ve uluslararası hukuku açık bir şekilde şeriatın prensiplerine tabi tutar. Örneğin önsöz, "onun, insan haklarının savunulması adına insanlığın çabalarına, insanın istismardan ve zulümden korunmasına ve de özgürlüğünün ve onurlu

¹⁰³ Mayer, yukarıdaki 5. dipnot, 77: "İslâmî insan hakları projelerinin tamamındaki en dikkat çekici ve en tutarlı özelliklerden biri, insan haklarının kısıtlanmasında İslami kriterlerin kullanılmasıdır... Ancak tezin net bir ifadesi yoktur... Belirsiz "İslâmî" sınırlamalara vasıflandırılan bildik haklarda olduğu gibi, hakların formüle edilmesindeki belirsizlikle sonuçlanmalar, onların ayırt edici karakteristiklerinden biri olarak ortaya çıkar."

¹⁰⁴ <<http://www.religlaw.org/interdocs/docs/cairohrislam1990.htm>>. OIC, Dünya İnsan Hakları Konferansı'na OIC'nin bir katkısı olarak dâhil edilmesini istediği Kahire Bildirisi'ni BM Hazırlık Komitesi'ne sunmuştur (Temmuz 1993, UN Doc. A/CONF.157/PC/62/Add.19, Bildirinin tam metnini ihtiva eder. Tam metin ayrıca online bulunabilir: <http://www.religlaw.org/interdocs/docs/cairohrislam1990.htm>>).

bir yaşam hakkının tasdik edilmesine İslam şeriatı uyarınca katkıda bulunmayı¹⁰⁵ temenni ettiğini söyler. Yaşama hakkının garantisini kapsayan madde 2(a) şunu der: “Yaşam, Allah tarafından bir hediyedir ve yaşama hakkı her insan için garanti edilmiştir. Emredilen şer’i sebep için olması hariç yaşam hakkı kimsenin elinden alınamaz.” Artakalan şart olan 24. maddede bulunan en kapsamlı örnek “Bildiride şart koşulan bütün hak ve özgürlüklerin İslam şeriatına tâbî” olduğunu bildirir. Mayer’in Kahire Bildirisi’nde teker teker sayılan insan haklarını kötüye kullanılmayı terk eden şeriatın tanımı yoktur eleştirisi ivedilikle akla gelir.

İkinci bir İslami uluslararası insan hakları belgesi ise 15 Eylül 1994’te 22 Arap üye devletinden oluşan Arap Devletler Birliği¹⁰⁶ tarafından kabul edilen İnsan Hakları Arap Beyannamesi’dir.¹⁰⁷ Arap beyannamesinin önsözü, medeniyete katkılarından dolayı Arap dünyasını uzun uzadıya ögen bir dilin yanında Birleşmiş Milletler Beyannamesi, UDHR, ICCPR, ICESCR ve Kahire Bildirisi prensiplerinin bir tasdikidir.¹⁰⁸ Arap Beyannamesinde ölüm cezası meselesiyle ilgili üç madde vardır: madde 5, 10 ve 12. Beşinci madde yaşam hakkını, hürriyeti ve kişi güvenliğini garanti eder; onuncu madde ölüm cezasını ‘en ciddi suçlar’a münhasır kılar ve on ikinci madde onun, 18 yaş altı bireylere, hamile kadınlara ve emzikli kadınlara uygulanmasının yasaklanmasıyla ölüm

¹⁰⁵ Yukarıdaki 104. dipnot vurgu eklendi.

¹⁰⁶http://www.arableagueonline.org/las/english/level2_en.jsp?next=20&level_id=11&x=22&y=18.

¹⁰⁷ *Arab Charter of Human Rights*, (1997) 18 HRLJ 151. İnsan Hakları Arap Beyannamesi Arap Devletler Birliği Konseyi tarafından kendisinin 5437 (102. mutakat oturum) numaralı kararıyla kabul edildi. Belgenin tam metni için bak 18 Hum. Rts. L.J. 151 (1997), veya online <<http://www1.umn.edu/humanrts/instreet/arabhrcharter.htm>>.

¹⁰⁸ Yukarıdaki 109. dipnot.

cezasına dair kısıtlamaları genişletir.

10. ve 12. maddelerde kullanılan dil ICCPR'nin diliyle neredeyse aynıdır. Fakat ICCPR'nin 6(2). Maddesindeki 'en ciddi suçlar'a gönderme yapan çağrı çok belirsiz olmakla ve insan haklarını istismara açmakla eleştirilmiştir. En azından bu eleştiri İnsan Hakları Komisyonu ve İnsan Hakları Komitesi tarafından yapılan yorumlar sayesinde 'en ciddi suçlar' tanımının daraltılmasıyla en azından kısmen çözüme kavuşturulmuştur. Arap Beyannamesindeki sorun, Birleşmiş Milletler insan hakları belgelerinin yanı sıra İnsan Hakları Kahire Bildirisi'ni teyit etmesidir.¹⁰⁹ Bu referans, Kahire Bildirisi'ndeki insan hakları şeriata uygun olmalıdır prensibini îma ediyor gibi görünmektedir. Bu, 'en ciddi suçlar'ın İnsan Hakları Komisyonu ve İnsan Hakları Komitesi tarafından yapılan tanımlar yerine şeriata uygun bir şekilde tanımlanmasında etkili olacaktır. Sonuç olarak Arap Beyannamesi kendisinin 'en ciddi suçlar'a dair göndermesinin aşırı belirsiz ve istismara açık olduğu eleştirisine maruz kalır.

Bu iki örnek İslâmî insan hakları şemalarındaki görüntünün şu iki yanını göstermek içindir: Kahire Bildirisi insan haklarının şeriata tâbî tutulmasına ilişkin özür dilemezken, Arap Beyannamesi Birleşmiş Milletler insan hakları prensiplerini takip ediyor görünmektedir. Arap Beyannamesi, Birleşmiş Milletler insan hakları standartlarına uygun olmasına rağmen ifsat çok incelikli olsa bile Kahire Bildirisini desteklemekle statükoyu ifsat etmiştir. İslam hukukundaki her iki durumda da haklar düşüncesi şeriata dini prensiplerine tâbidir. İslam

¹⁰⁹ Yukarıdaki 110. dipnot.

hukukundaki bu haklar şeriatla çelişmediği sürece onların uluslararası insan haklarına uygun olmasını engelleyen hiçbir şey olmadığı görülür.¹¹⁰ Bununla beraber sorun, şeriata tâbî olunmakla uluslararası insan haklarının normatif gücünü kaybetmesidir. Mayer, kendisinin, uluslararası hükümleri benimseyen, ancak onları şeriata tâbî tutan İslam hukuku şüphesizliğini defalarca dile getirmiştir. O, şunu iddia etmiştir:

İslâmî insan hakları hükümlerinin, hepsini ortadan kaldırmasa da kendilerinin etkisinin azalmasıyla sonuçlanan uluslararası hukukun tanıdığı sivil ve politik haklardan ayrıldığı nokta... [Bu projelerin yazarlarının] insan haklarının korunmasına dair her yerde İslâmî prensiplerin üstünlüğünü iddia etmeleridir ancak İslâmî prensipler öyle belirsiz ve esnek bırakılmıştır ki yönetimdekiler tarafından insan haklarının geçersiz kılınmasıyla bağdaştırılabilir.¹¹¹

Bir kimse ölüm cezası meselesini göz önüne aldığı zaman problemin aslı daha net ortaya çıkar. İslam hukukunda başlıca üç ceza kategorisi vardır: hudud, kısas ve ta'zir. Ölüm cezasına dair bu kategorilerden en dikkat çekicisi hudud cezalarıdır. Hudud (tekili: hadd) cezaları İslam hukukundaki en ağır cezalardır ve Kur'an ve Sünnet'teki mevcut emredilen cezalar tatbik edilir. Hudud cezası gerektiren suçlar İslam toplumu için bir tehdit olarak değerlendirilenlerdir.¹¹² Bazı İslam âlimleri Hudud cezası gerektiren suçların "Allah hakkının başka

¹¹⁰ Arzt, yukarıdaki 80. dipnot, 214.

¹¹¹ Mayer, yukarıdaki 5. dipnot, 193-194.

¹¹² Abdel Haleem, Muhammed, "Compensation for Homicide in Islamic Shari'a" in Muhammad Abdel Haleem, Adel Omar Sherif & Kate Daniels, eds., *Criminal Justice in Islam: Judicial Procedure in the Shari'a* (London: I.B. Tauris, 2003) 97, 103.

bir deyişle kamu yararının ihlali olduğunu söylerler...”¹¹³ Belirtilen cezalar “Allah hakları”nın uygulanması olarak algılanmasından dolayı zorunlu ve değişmez olarak kabul edilir.¹¹⁴ Rudolf Peters’e göre hadd cezalarının hükümlerinin Allah tarafından düzenlendiği kabul edilir ve bundan dolayı değişmezler... Devlet başkanı bile onları hafifletemez.”¹¹⁵ Hudud cezalarının tamamı ölüm cezasına başvurulmasını gerektirmez. Çeşitli usul şartlarından dolayı hudud cezalarının tespiti genellikle zordur.¹¹⁶ Her şeye rağmen İslam geleneğinde kendi inançlarından dönen bir Müslüman dâhil dönmelere birçok muhtemel fiilden biri olan ölüm cezası uygulanır.¹¹⁷ Bu suçun tanımı oldukça dar olmasına rağmen haydutluk vakaları için ölüm cezası uygulanabilir.¹¹⁸ Ölüm cezasını gerektiren evlilik dışı cinsel ilişkinin kesin olduğu durumlar olan hukuka aykırı cinsel ilişki (zina) için ölüm cezasına müracaat edilebilir.¹¹⁹ Eşcinsel ilişki de çoğu İslâmî geleneğin ölüm cezasını gerekli gördüğü hukuka aykırı cinsel ilişki kapsamına dâhildir.

Uluslararası insan hakları hukuku bağlamında hudud cezalarıyla ilgili ilk problem cezalarının sabit olmasıdır. ICCPR’de özellikle belirtilen ölüm cezasının

¹¹³ Peters, Rudolph, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) , 53.

¹¹⁴ M. Charif Bassiouni, “Crimes and the Criminal Process” (1997) 12:3 Arab L.Q. 269, 269. Ayarınca bak Abdel Haleem, yukarıdaki 112. dipnot, 103.

¹¹⁵ Peters, yukarıdaki 113. dipnot, 54.

¹¹⁶ Peters, yukarıdaki 113. dipnot, 54.

¹¹⁷ A.g.e., 64-65. Ayrıca bak Dalacoura, yukarıdaki 81. dipnot, 44 ve Bassiouni, yukarıdaki 114. dipnot, 277.

¹¹⁸ A.g.e. Peters, 57-58.

¹¹⁹ A.g.e., 61.

uygulanmasına dair kısıtlamalardan biri “ölüm cezasına çarptırılan kimse af, cezanın hafifletilmesi ya da değiştirilmesini talep etme hakkına sahiptir”dir.¹²⁰ Hudud cezaları ICCPR ile çelişmelerine rağmen ‘Allah hakları’ olarak değerlendirildikleri için hafifletilemez ve değiştirilemezler. Dahası, şeriatın kendileri için ölüm cezasını uygun yahut gerekli gördüğü suçların çoğu, bu çalışmanın daha ön kısımlarında incelenen çeşitli Birleşmiş Milletler kaynaklarına göre ‘en ciddi suçlar’ olarak değerlendirilemeyecektir. Eşcinsellik ve dönmelik açık bir şekilde ölüm cezasına ruhsat verecek kadar ciddi olarak değerlendirilemeyecek en net örneklerinden ikisidir.^{121*****} ICCPR’de din değiştirme özgürlüğü bir suç değil ancak kişiye garanti edilen bir haktır.¹²² Daha önce de belirttiğimiz gibi İnsan Hakları Komisyonu ‘en ciddi

¹²⁰ ICCPR, yukarıdaki 8. dipnot, madde 6(4).

¹²¹ Bak Schabas, yukarıdaki 1. dipnot, 109, Joseph, Schultz & Castan, yukarıdaki 25. dipnot, 167.

***** Eğer en ciddi suçlar kapsamına giren suçların ortak özellikleri makalede geçtiği üzere İnsan Hakları Komisyonu tarafından belirtilen ölümle sonuçlanma veya son derece ciddi sonuçlarının olması şeklinde ifade ediliyorsa bir kavmin helak olmasına sebep olacak kadar ciddi olan eşcinsellik suçunun en ciddi suçlar kapsamına girmediğini iddia etmek anlaşılır gibi değildir. Çünkü Hz. Lut’un kavmi bu fiilden dolayı helak olmuştur (Araf 7/80-84). Böyle kabul edilmemesi halinde birinci açıklamamızın gayet isabetli olduğu bir gerçektir. İslam hukukuna göre her dönmeye ölüm cezası uygulanmışçasına bir ifade yersizdir. Çünkü ölüm cezası bir dönmeye uygulanacak en son müeyyidedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. es-Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, el-Mebsût (Editör, Mustafa Cevat Akşit), İstanbul, 2008, X, 182-229; Karaman, 174-175.

¹²² ICCPR, yukarıdaki 8. dipnot, madde 18 (1) ve (2): “Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkına sahiptir. Bu hak kendi tercihiyle bir dini kabul etme veya bir inanca sahip olma özgürlüğü ile tek başına veya başkalarıyla birlikte toplu bir biçimde aleni veya özel olarak dinini veya inancını ibadet, uygulama ve öğretim şeklinde açığa vurma özgürlüğünü de içerir.” “Hiç kimse kendi tercihi olan bir dini kabul etme veya inanca sahip olma özgürlüğünü zayıflatacak bir zorlamaya tâbi tutulamaz.”

suçlar'ın tanımının "ölümcül veya son derece tehlikeli sonuçları olan kasıtlı suçlardan öteye geçememesi gerektiğini ve ölüm cezasının mali suçlar gibi şiddet içermeyen eylemler, şiddet içermeyen dini uygulama veya inanç ifadesi ve rızası olan yetişkinler arasındaki cinsel ilişkiler için uygulanmaması gerektiğini söyler."¹²³ Bu tanım, İslam şeriatının ölüm cezasını öngördüğü bütün suçları dışarıda bırakıyor görünmektedir.

Bu, uluslar arası forumda ölüm cezası ile ilgili tartışmalara Müslüman milletlerden gelen şiddetli muhalefetin sebebini açıklamaya yardımcı olur. Birincisi, İslâmî felsefe, özünde bireysel haklar için elverişli değildir. İkincisi, İslam hukuku, korunan hakların hangileri olduğunu ve şeriat prensiplerinin insan hakları ile nasıl bir ilişkisinin olduğunu açıklamada çok muğlaktır. Üçüncü olarak, hudud cezaları gibi İslam hukukunun bazı prensipleri uluslararası insan hakları hukukundaki en temel kısıtlamalara bile açıkça karşıdır. Ardından, İslam hukukunun ölüm cezası ile ilgili uluslararası insan hakları standartlarına uyup uymayacağı sorusu akla gelir. Bazı bilim adamları İslam hukuku ile uluslararası insan hakları hukukunu uyumlu hale getirmek için önerilerde bulundular. Bazıları, çeşitli insan hakları belgelerinin belirli hükümlerinin İslam hukukuna aykırı olmadığını öne sürdü. Mesud Baderin, Kur'an'ın, ICCPR'nin 6. maddesinin büyük bir bölümünü daraltmadığını göstermek için ondan bazı pasajlara işaret etti.¹²⁴ Baderin'in iddialarındaki sıkıntı, onun, İslam hukuk geleneği ile uluslararası insan hakları hukuku arasındaki gerginliklere değinmemesidir. Baderin'in

¹²³ Yukarıdaki 25. dipnot.

¹²⁴ Baderin, Mashood A., *International Human Rights and Islamic Law*, (Oxford: Oxford University Press,2003), 67.

iddiaları Kur'an tarafından ifade edilen bazı ortak noktaları ve ölüm cezası hakkındaki uluslararası kısıtlamaları göstermesine rağmen İslam şeriat hukukunun ölüm cezasının kaldırılmasını desteklemesinin mümkün olup olmadığından bahsetmez. Uluslararası insan hakları hukukunun sürekli olarak değişmesi ve gelişmesinden dolayı İslam hukukunun uluslararası insan hakları hukukunun gelecekte yapacağı direktiflere uyum sağlayabileceği gösterilmelidir.

Diğer bilim adamları, İslam hukukunun kendi kaynaklarını yorumlamada yeni bir yola gereksinim duyduğunu iddia ettiler. Mayer, çağdaş İslam hukukunun gerçek İslami inancın tam bir tesliminden daha çok bir devletin ideolojisi olduğunu öne sürdü.¹²⁵ Bunun gibi, biri 'doğru' İslami prensipleri keşfetse o vakit İslam hukuku, uluslar arası insan haklarıyla çelişmeyecektir. Müslüman bilgin en-Nâim, geleneksel şer'i prensiplerin kendilerinin ortaya konuldukları zaman ile ilgili İslâmî kaynakların yorumlarına dayanmasından dolayı günümüzle ilgili olmadığını, günümüz meseleleri ile ilgili şeriatı ortaya koymak için bu kaynakların yeni yorumlarının gerekli olduğunu ileri sürmüştür.¹²⁶ En-Nâim, "[İslami] geleneksel normları mevcut uluslararası standartlar formülasyonu ile tam bir şekilde uyumlu hale getirmek için onların yenilikçi yeni bir yorumunu... önerdi."¹²⁷ Ayrıca o, İslâmî geleneğin mevcut uluslararası standartlarla uyumlu olması için gerekli unsurların kendi içerisinde mevcut olduğunu öne sürmektedir.¹²⁸ Nâim,

¹²⁵ Mayer, yukarıdaki 5. dipnot, 87.

¹²⁶ en-Nâim, Abdullah A., "Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism" (1987) 9 Hum. Rts. Q. 1,10-11.

¹²⁷ A.g.e., 3-4.

¹²⁸ A.g.e., 3-4.

İslam hukukunun yaygın şeriat olan eski yorumlardan kurtulmasını sağlamak için içtihadın yeniden canlandırılmasını önermiş gibi görünüyor. Bence en-Nâim'in tutumuna ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. En-Naim'in yorum hakkında çok önemli vurgular yapmasına rağmen, din ve hukuk sistemlerinin zaman içinde gelişen sağlam inanç geleneklerine dayandığı unutulmamalıdır. Dinler toplumun kabul etmeyi tercih ettiği yönde tanımlanır ve bu, inanç 'gelenegini' şekillendirir. Toplum, kendisine sunulan yeni fikirlere cevap verir ve bu cevap toplumun yeni tanımı, onun geleneği ve inanç olarak değerlendirdiği şey olur. Eğer İslam geleneği gerçeği, haklar yerine sorumluluklara dayanıyorsa, tam anlamıyla İslâmî olandan uzaklaşmaksızın bir miktar 'yenilik' ile değişemez. Diğer taraftan, taklit süreci boyunca 13. yüzyıldaki İslam hukukunun durağanlaşmasının problemin önemli bir bölümü olduğu ve içtihadın yeniden tesis edilmesinin İslam hukuku ile uluslararası insan hakları hukuku arasındaki gerilimi azaltacağı doğru gibi görünüyor.

İslam hukuk geleneğinin içtihadı canlandırıp canlandıramayacağını, eğer bunu yaparsa uluslararası insan haklarına daha yatkın olup olmayacağını ve olursa ne ölçüde yatkın olacağını söylemek zordur. İslam hukuku ile insan hakları arasındaki önemli felsefi farklılıklar dikkate alındığında, İslam hukukunun uluslararası insan hakları ile uyumlu hale geleceğini ummak fazla iyimser gibi geliyor. Dahası, ölüm cezasının İslam şeriatındaki ceza hukuku kurallarının ayrılmaz bir parçası olmasından dolayı bir Müslüman millet isteyerek İslam hukukundan uzaklaşıp daha seküler bir hukuk sistemine yönelmedikçe onların ölüm cezasının kaldırılmasını desteklemesi pek mümkün değildir.

Sonuç

Uluslararası hukukta ölüm cezasının geleceği biraz belirsiz görünmektedir. Uluslararası forumda -her ikisi de bölgesel olmakla beraber Birleşmiş Milletler'de- ölüm cezasının kısıtlanması ve kaldırılmasına dair atılan önemli adımlar vardır. Uluslararası belgeler ölüm cezasının kaldırılmasına işaret ediyor ve kaldırılmaya verilen destek giderek büyüyor gibi görünse de onun geleneksel uluslararası bir yükümlülük şeklini alması için ölüm cezasının kaldırılmasına yeterli desteğin olduğunu iddia etmek zordur. Diğer yandan, ölüm cezasına dair geleneksel normlar olarak değerlendirilebilecek bazı kısıtlamaların olduğu görülüyor. Bu normların tam kapsamının biraz belirsiz olmasına rağmen, muhtemelen onlar bu belgelere gösterilen büyük destekten dolayı, ICCPR ve Koruma Önlemleri'ndeki kısıtlamaları içermektedir.

Ölüm cezasının kısıtlanmasının ve kaldırılmasının gelecekteki gelişimine dair İslâmî karşıtlığın uluslararası geleneksel normların gelişimi üzerinde nasıl bir etkisinin olacağını söylemek zordur. Diğer taraftan, önemli sayıda Müslüman devlet var ve onlar uluslararası siyasi nüfuz kazanmaktalar. Buna karşılık, İslam hukuku ile uluslararası insan hakları hukuku arasında felsefedeki aşırı farklılığı göz ardı edemezsiniz. İslam hukukunun aşırılığı, geleneksel bir normun oluşumu üzerinde kendilerinin etkisini azaltacak salt muhalifler olan Müslüman milletler şeklinde tasvir edilebilir. İslam hukukunun uluslararası insan haklarına karşı çıkmak zorunda olmadığı ve onun uluslararası insan haklarının gelişimine uygun bir şekilde yeniden yorumlanabileceği iddiasına dair birtakım haklı nedenlerin olmasına rağmen, bu, olacak gibi görünmemektedir. İslam hukuku

için tek uygun seçenek geleneksel şeriata müracaat etmekten kaçınmak ve insan hakları ve ölüm cezası hakkındaki müzakerede yerini alacak daha seküler bir hukuk sitemine yönelmektir.

Maalesef, uluslararası insan hakları hukukunda ölüm cezasının kaldırılmasının geleceği hakkında çok kesin bir şey söylemek zor. Henüz ölüm cezasının kaldırılması uluslararası geleneksel bir norm olarak değerlendirilebilecek kadar yeterli destek görmemiştir. Bununla beraber, uluslararası toplum onun kaldırılması yönünde hareket ediyor gibi görünmektedir. Çeşitli Birleşmiş Milletler belgeleri, ölüm cezasına dair kısıtlamaların kaldırılma yönünde işlediği kanısını ifade ediyor. Ayrıca, ölüm cezasının kaldırılması için çağrıda bulunan birçok bölgesel ve uluslararası antlaşma ölüm cezasının kaldırılmasına yönelik Birleşmiş Milletler haricinde bir hareket olduğunu öne sürer. Sonuç olarak, Ölüm cezası üzerine en üretken yazarlardan biri olan William Schabas şunu söyler: “Ölüm cezasının kaldırılmasının ne gelecek ne de sözleşme tarafından değiştirilebilen ve üstün kurallardan mutlak bir kural olarak nitelenen evrensel bir norm olacağı günün yakın gelecekte olduğu inkâr edilemez.”¹²⁹ Bu tahminin doğruluğunu sadece zaman söyleyebilir.

¹²⁹ Schabas, yukarıdaki 1. dipnot, 3.

Ümit KOCA

KİTAP TANITIMI

Arşt.Gör. Rabia YANAR*

Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri,

Ahmet ABAY, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012, 352 sayfa.

İyiye ve kötüye yönelebilecek temayül ve zihni yeteneklerle donatılan insan için eğitim temel bir gereksinim olmasının yanında onun yapısına/fitratına yerleştirilmiş bir olgudur. Bu bakımdan eğitim, insan hayatında son derece önem arz eden bir yapıya sahiptir. Eğitim söz konusu edildiğinde de vurgulanmak istenen ve hayati değere sahip olan ise kişilik eğitimidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah eğitim ve öğretim olgusuna dikkat çekmiş ve insan eğitiminde kullanılacak prensip, gaye ve metotları onun fitratına göre ayarlayıp temellendirmiştir.

Bu açıdan bakıldığında Yard. Doç. Dr. Ahmet ABAY tarafından doktora tezi olarak kaleme alınan *Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri* adlı çalışma kişilik-eğitim ilişkisini, kişilik eğitimi yapılırken dikkat edilmesi gereken ilkeleri ve Kur'an'da kişilik eğitimiyle ilgili ilkeleri ortaya koyma noktasında önemli bir fonksiyonu yerine getirmektedir.

Amacının Kur'an'ın ortaya koyduğu eğitim ilkeleri doğrultusunda kişilik eğitiminin nasıl yapılacağını ortaya koymak olduğunu belirten yazarın bu çalışması giriş ve üç bölümden müteşekkildir. Önsözünde insanı değerli ve değersiz kılan tutum ve davranışların kişinin inanç, değer ve kişilik özelliklerine göre şekillendiğini, kişiliğin şekillendirdiği bu davranışların da kişiyle ilgili bilgiler

* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri.

verdiğini vurgulayan yazar, giriş bölümünde de hayatı öğrenmeye Kur'an'dan başlamanın, ümmet arasında ortak bir anlayışın gelişmesine, ortak bir bakış açısı ve stratejinin oluşmasına, ortak kimliğin yaratılmasına, ortak bir hedef ve idealin ortaya konmasına yardım edeceğini dile getirmektedir. Kur'an-ı Kerim, bu açıdan incelendiğinde Allah'ın bir rehber olarak gönderdiği elçilerini bir şekilde eğitime tabi tuttuğu, Efendimizin eğitiminin de Kur'an ile başladığını görmek mümkündür. Kur'an'ın amacı, mutlak bir eğitime ve bilgi edinmeye muhtaç olan insanın, aklını ve ruhunu terbiyeye elverişli hale getirmek suretiyle eğitim sürecini başlatmak, ardından kabiliyet ve değerlerini kendi doğallığı ve bütünlüğü içinde geliştirmektir. Nitekim en büyük terbiyeci Allah, en önemli rehber Kur'an, en iyi eğitimci de Hz. Peygamberdir. (s. 19-25)

Müellif, **'Eğitim ve Kişilik'** diye isimlendirdiği birinci bölümde (s. 27-146) eğitimin tanımları, amaçları, Kur'an'a göre eğitimin temelleri, Kur'anî eğitimin temel özellikleri, kişiliğin tanımı ve kişilikle ilgili görüşlere yer vermiştir. Eğitim kavramı üzerine farklı görüşlerin olmasının sebebinin her yazarın kendi eğitim felsefesine göre bir görüş dile getirmesini ve bazı eğitimcilerin eğitimin belli bir alanına yönelik tanım yapması olduğunu aktaran Abay, eğitim kavramına yönelik çeşitli tanımlamalara değinerek eğitimin kişiliğin gelişimine yardım eden bilgi beceri ve davranışları elde etmesine yarayan bir süreç olduğunu ifade etmiştir. (s. 27-29) Kur'an-ı Kerim'de eğitim kavramı daha çok r-b-b kökünden gelen terbiye kelimesi ile karşılanmıştır. Yazar da çalışmasında terbiye kelimesine dair tanımlamalara ve terbiye çeşitlerine yer vermiştir. (s. 30-35) Ardından müellif, terbiye kelimesi ile aynı kökten gelen Rabb,

rabbânî, rabbâniyyûn ve ribbiyyûn kelimeleri üzerinde durmuş ayet ve nakillerden örnekler vererek kelimenin daha anlaşılır hale gelmesini sağlamıştır. (s. 36-40) ‘Terbiye ile İlişkili Kavramlar’ başlığı altında yazar, irşat, mürşit, tehzip ve te’dip, ta’lim ve öğretim kelimelerini açıklamış, eğitimin te’dip ve terbiye, öğretimin ise ta’lim ve tedris anlamında değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayarak bu iki kavram arasındaki farka değinmiştir. Ayrıca Abay, eğitimle yakından ilgili olduğunu tespit ettiği tezkiye, tebliğ ve fitrat kavramları üzerinde de durmuştur. (s. 41-51)

‘Kur’ân’a Göre Eğitimin Temelleri’ başlığı altında eğitimin, genel itibariyle toplumun kültürel yapısına, inanç değerlerine ve ekonomik durumuna göre değişiklik arz ederken Kur’ân’da eğitimin ise bilgi, duygu ve amel-eylem temelleri üzerine dayandırıldığını belirten müellif, bu temelleri tek tek ele alarak detaylandırmıştır. Müellif, insanın ilahî ve beşerî olmak üzere iki kaynaktan bilgi edindiğine ancak iki bilgi türünün de netice itibariyle Allah’a dayandığına dikkat çekmiştir. (s. 52) Eğitimin sadece bilgi temelli olmadığını, kişinin ruh halinin ve duygu dünyasının da dikkate alınması gerektiğini ve ayrıca eğitimin pratiğe yansıyan bir boyutunun da bulunduğunu vurgulayan yazar, bu üç temel dışında kalan inanç, ahlak, hukuk ve ibadet eksenli temelleri de detaylandırmıştır. (s. 51-60)

‘Eğitimin Hedefleri’ başlığı altında eğitimin amacının, hayatın amacı içinde olduğunu ve hayata yüklenen anlama göre eğitimin amacının da değiştiğine dikkat çeken müellif, diğer kültürlerde eğitimin amaçlarını düşünürlerin görüşleri çerçevesinde aktardıktan sonra Kur’ân’da eğitimin amaçlarını sıralamıştır. (s. 61-66) Ayetlerden örneklerle islâmî

eğitimin temel amacının, adalet ve insanların mutluluğunu sağlamak olduğunu belirten müellif, bu amacın aynı zamanda dinin va'z edilmesinin amacıyla da paralellik arz ettiğine dikkat çekmiştir. (s. 71) Kur'an'da eğitimin amaçları, Yalnızca Allah'a Kulluk Yapmak, Hayırlı İnsan ve Hayırlı Bir Toplum İnşa Etmek, Kurallara Uyma Bilinci Oluşturmak, Toplumsal Adalet Bilinci Oluşturmak, Şefkat Merhamet ve Barış Ruhu Oluşturmak, Yardımlaşma ve İyiliği Yayma Ruhu Oluşturmak, Cihad Ruhu Oluşturmak, Yakın ve İtmi'nan Sahibi Kişiler Yetiştirmek, Düşünen ve Akleden Kişiler Yetiştirmek, Maddî ve Manevî Yarar ve Erdemleri Korumak, İnsanın Bütün İhtiyaçlarını Gidermek şeklinde sıralamaktadır. (s. 70-110)

Ardından 'Kur'ânî Eğitimin Temel Özellikleri'ne değinen yazar, bunları, Kur'an'a göre eğitim doğumdan önce başlar, geçmişle geleceği birbirine bağlayan bir eğitimidir, insanı bütün yönleriyle ele alır, kuşatıcıdır, dengelidir, insanı olduğu gibi kabul eder, özgürlükçüdür, sevgi eksenslidir başlıkları altında detaylandırmaktadır. (s. 110-130)

'Kişiliğin Tanımı ve Kişilikle İlgili Görüşler' başlığı altında değişik açılardan kişilik tanımları üzerinde duran müellif, çalışması sırasında kişiliğin pek çok tanımıyla karşılaştığını, herkes tarafından kabul gören bir tanımın yapılmasının zor olmasına rağmen çeşitli tanımlamalarda özgünlük, devamlılık ve ayırıcı oluş gibi unsurların vurgulandığını belirtmiştir. Ayrıca yazar, kişilik eğitimi toplumu oluşturan bireylerin eğitimi ve bireyin bizzat kendisinin eğitimi olmak üzere iki alanda incelemek gerektiğine dikkat çekmiştir. Zira nitelikli bir toplum, kişiliği sağlam bireylerden oluşmaktadır. (s. 130-135) Kişilik kavramını irdeledikten sonra yazar, bu kavramla

ilişkili ve bazen kişilik ile karıştırılan fert, vech, karakter, huy-mizaç, şâkile, kavramlarını açıklamıştır. (s. 135-141) Birinci bölümde daha çok konuyla ilgili kavramların tanımlamasını ve ayrıntılı bir şekilde açıklamasını yapma gayreti içinde bulunan müellif, kimlik ve kişilik oluşumunu kısaca anlattığı kısım ile birinci bölümü nihayete erdirmiştir. (s. 141-146)

Çalışmanın asıl amacı olan **“Kur’ân’da Kişilik Eğitimi”**ni ihtiva eden ikinci bölümde müellif, ‘Kur’ân’a Göre Kişilik Eğitiminin Temel Amaçları’ (s. 147-165), ‘Kur’ân’a Göre Kişilik Eğitimi Etkileyen Faktörler’ (s. 165-189) ve ‘Kişilik Eğitiminde Kullanılan Yöntemler’ (s. 190-225) adı altında üç ana bölümde Kur’ân’da kişilik kavramını incelemektedir.

Kişilik eğitiminin nihâi hedefini vurguladıktan sonra yazar, (s. 147) Kur’ân’a dayalı ideal bir neslin yetişmesi için kişilik eğitiminin amaçlarını; İnançlı, Salih, Sağlıklı, İlim ve Hikmete Saygılı, Girişimci, Atak ve Cesur, İradesi Güçlü/Şahsiyetli ve Yaratıcı/Tasarımcı Nesiller Yetiştirmek şeklinde sıralamaktadır. (s. 161-165)

Kişilik Eğitiminin Amaçlarını Kur’ân ve Hadisler ışığında ele alan müellif, İnançlı ve Salih nesilden maksadın, Allah’ın emirlerine teslim olmuş ve salih bir nesil olduğunu vurgular. Yazar, salih neslin, iyi amel üzere olan hayırlı bir nesil anlamını ihtiva ettiği gibi yaratılış yönünden tam, yani sakat olmayan bir nesil anlamında da anlaşılması gerektiğine dikkat çekmiştir. (s. 148-149) İnsanın maddi ve manevi boyutunu göz önünde bulunduran yazar, sağlıklı bir neslin beden, ruhen ve aklen sağlıklı olmasıyla gerçekleşeceğini dile getirmiştir. Nitekim İslâm dininin, sağlıklı nesiller yetişmesi için her türlü koruyucu tedbiri de aldığı altını çizen müellif, insana düşenin ise kendisine emanet

olarak verilen nimetleri koruması gerektiği gerçeğini ifade etmiştir. (s. 149-152)

Hikmet kelimesinin sözlük ve terim anlamına değindikten sonra bu kavramın Kur'ân'da hangi anlamlarda kullanıldığını kaydeden müellif, bütün tanımların ittifak ettiği hususa göre hikmetin, sebep ve netice ile ilgili, düşünce düzeyinden eyleme çıkabilen bilgi olduğunu belirtmiş, ardından İslâm dininin en çok değer verdiği düsturlar arasında ilim ve hikmetin olduğunu da ifade etmiştir. (s. 152-155)

İslâm, Müslümanlardan âtil durmayıp aktif olmalarını istemektedir. Yazar da İslâm tarihine bakıldığında ancak Allah'a dayanan ve hakkı yüceltme gayreti taşıyan toplumların dünyaya hükmettiğini belirtmiştir. Nitekim kendini süper güç sayan birkaç ülkenin esiri olduğumuz bu çağda cesaret ve girişimciliğe ne kadar ihtiyacımız olduğu bunun en açık kanıtıdır. (s. 155-158)

Kur'ân'da kişilik eğitiminin amaçlarından biri de iradesi güçlü, dünyaya geliş amacının farkında olup hayata bu perspektiften bakan ve aynı zamanda mucit, tasarımcı nesiller yetiştirmektir. Müellifin de haklı olarak altını çizdiği taklit, taassup ve işin kolayına kaçma, yaratıcılık düşüncesini ne yazık ki yok etmiştir. (s. 158-165)

'Kur'ân'a Göre Kişilik Eğitimi Etkileyen Faktörler'(s. 165-190) başlığı altında söz konusu amillerin tespit ve izahını yapan müellif, bu faktörlerin her birinin etki gücünün ne kadar olduğunu kestirmenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bilinen tek şey kişiliğin oluşumunu sadece bir etkene bağlamanın mümkün olmadığıdır. (s. 165-167) Ardından yazar kişilik eğitimi etkilediğini tespit ettiği; İrsiyet ve Ailenin Rolü (s. 167-

178), Çevrenin Rolü (s. 178-180) Tarihsel ve Kültürel Faktörler (s. 180-183) ve Duanın Rolü (s. 184-189) gibi etmenleri tek tek ele alarak açıklamıştır.

Kişilik oluşumunda irsiyet ve ailenin rolünün önemine değinen yazar, kişiliği etkileyen âmillerin, anne-babanın kişiliğiyle başlayıp anne rahmi ve çevreyle devam ettiğini söylemektedir. (s. 168) İnsanın temelde; aslı tabiat, kalp ve akıl olmak üzere üç temel unsurdan oluştuğunu dile getiren müellif, bu üç temel unsuru tek tek ele alarak bunların doğrudan ya da dolaylı olarak kişiliği etkilediğini vurgulamıştır. (s. 169-178) Yazara göre doğuştan getirilen yetenekler ve akıl ne kadar üstün olursa olsun kişilik, bunlardan daha çok, içinde her an yaşanan çevreden etkilenmektedir. (s. 180)

Tarihsel ve kültürel faktörlerin diğer bir ifadeyle atalar kültürünün kişilik üzerinde yadsınamaz bir etkisi olduğunu dile getiren müellif, bu etkilenmenin bazen olumlu bazen de olumsuz olarak gerçekleştiğinin altını çizmiş, bu nedenle tarihi ve kültürel âmillerden yararlanılırken dikkatli olunması ve kimden gelirse gelsin yanlış anlayışların reddedilmesi gerektiği hususunda uyarılarda bulunmuştur. (s. 180-183)

İnsan hayatının vazgeçilmezlerinden biri olan duanın rolüne de değinen yazar, Yaraticının bu fitri duygunun kendine yöneltilmesini istediğini belirterek insanın karakter ve özellikleri üzerinde de tesiri olan duanın, alışkanlık biçiminde süreklilik kazanması gerektiğini ifade etmiştir. Öte yandan insanın iç dünyasından başlayarak bütün âlemi evrensel bir dil olarak kuşatan dua, insanı olumlu düşünmeye sevk edecektir. (s. 184-189)

Bu bölümde yazar son olarak 'Kişilik Eğitiminde Kullanılan Yöntemler'i söz konusu etmiştir. (s. 190-225)

Kur'ân'ın bu hususta önerdiği/kullandığı yöntem ve metotları: İnsanlara Kendi Dilleriyle Hitap Etmek (s. 190), Somuttan Soyuta Gitmek (s. 191-192), Bilinenden Bilinmeyene, Yakından Uzağa (s. 192-193), Sözün En Güzelini ve Yumuşağını Söyleyerek Eğitmek (s. 193-194), Takrir (s. 194-196), Soru-Cevap (s. 196-197), En Güzel Yöntemi Kullanarak Tartışmak (197-199), Teşbih ve Temsil Yoluyla Eğitme (s. 199-202), Tedrici Eğitim (s. 202-203), Kıssalar İle Eğitim (s. 203-211), Yaparak-Yaşayarak ve Gözlemle Eğitim (s. 211-215), Öğütle Eğitim (s. 215-217), Terğib (sevdirme) ve Terhib (sakındırma) (s. 217-225) şeklinde sıralamıştır.

Kur'ân'ın kullanmış olduğu bu yöntemlerin, eğitimde göz önünde bulundurulması gereken yöntemler olduğuna dikkat çeken yazar, bu yöntemleri tek tek detaylandırmıştır. Söz konusu yöntemler arasında zikredilen 'Kıssalar ile Eğitim' bölümünde müellif, Kur'ân'da yer alan kıssaların, genel itibariyle peygamberlerin kıssaları, kim tarafından yaşandığı belli olmayan birtakım olayların ve Peygamber olup olmadıkları kesin olmayan kişilerin anlatıldığı kıssalar, Peygamberimiz döneminde meydana gelen birtakım hadiselerle ilgili kıssalar ve gaybî konularla ilgili kıssalar şeklinde dört bölümde ele alınabileceğini zikretmiştir. (s. 206-207) Kıssaların gayelerini de sınıflandırmayı ihmal etmeyen yazar bu hususta şöyle bir sınıflandırma yapmıştır: Hz. Muhammed'in Peygamberliğini İspat Etmek, Bütün Peygamberlerin Aynı Hakikati Tebliğ Ettiklerini Göstermek, İbret ve Örnek Alınmasını Sağlamak ve Peygamberi ve Ona İman Edenleri Yüreklendirmek (s. 207-208)

Yazar, Kur'ân'ın sık sık kullanmış olduğu Terğib ve Terhib kısmında (s. 217-225) Kur'ân'ı Kerim'de İnsanların

Terğib Edildiği Şeyler (s. 218-220) ve Kur'an'ı Kerim'de İnsanların Terhib Edildiği Şeylere (s. 220-225) değinerek bölümü sonlandırmıştır.

Kişilik Eğitiminde Göz Önüne Alınacak İlkeler

başlığını taşıyan üçüncü bölüm, tezin son bölümünü oluşturmaktadır. (s. 227-329) "Kur'an'ın Kişilik Eğitimi İçin Sunduğu İlkeler" (s. 227-308) ve "Kişilik Örnekleri" (s. 309-329) bölümün ana konularını ihtiva etmektedir.

Yazar, bölümün ilk ana konusunu oluşturan "Kur'an'ın Kişilik Eğitimi İçin Sunduğu İlkeler" başlığı altında öncelikle 'ilke' kavramının anlamı üzerinde durmaktadır. Kâinat kitabını yaratan Allah, bu kitabıyla insan arasında bağ kurup, insanı bu kâinat kitabının bir fihristi yapmıştır. Kâinatı en iyi bilen ve tanıyan hiç şüphesiz Allah'tır. İnsanın eğilimlerini, iç dünyasını, maddi ve manevi boyutunu en iyi bilen de Allah olduğuna dikkat çeken yazar, dolayısıyla kişilik eğitimi yapılırken Kur'an'a müracaat etmenin zorunluluğunu ifade etmektedir. (s. 227-228) Ardından müellif, Kur'an'ın ortaya koyduğu ilkeleri sıralayıp açıklamaktadır. Bu ilkeler; Tevhid Yani Allah'ı Hayatın Merkezine Yerleştirmek (s. 228-235), Tedebbür ve Tertil Üzere Kur'an Okuma (s. 235-236), Yapılan Amelin Karşılığını Sadece Allah'tan Beklemek (s. 236-237), Problemlerin Çözümü İçin Allah ve Resulüne İtaat (s. 238-239), Haşyet Sahibi Olmak (s. 239-240), İmanın Sınanacağını Bilmek (s. 240), Rızkı Allah'ın Verdiğini Bilmek (s. 240-242), Ferdin Öncelikle Kendinden Sorumlu Olması (s. 242-243), Dünya ve Ahiret Boyutunu Birlikte Düşünmek (s. 243-245), Geçici Olanı Değil Kalıcı Olanı Tercih Etmek (s. 245-247), Nitelikli Olmak (s. 247-250), Sözünde ve Eyleminde Tutarlı Olmak (s. 250-251), Herkese Seviyesine Göre Sorumluluk Yüklemek (s. 251-252),

İnsanların İşini Kolaylaştırmak (s. 253-254), Vahyi Ölçü Almak (s. 254-257), Yeryüzünün Emanetçisi ve Halifesi Olduğunu Bilmek (s. 257-260), Tevbe Etmek (s. 260-261), Çokluk Arzusu ve Hırstan Uzak Durmak (s. 261-265), İnsanın Kurtuluşu: Sarp Yokuşa Tırmanmak (s. 265-267), Riyadan Kurtulup Gerçek Dine Yönelmek (s. 268-271), Adanmışlık ve Fedakârlık Bilinci Oluşturmak (s. 271-273), Yardımlaşma ve Dayanışma Bilinci Kazandırmak (s. 273-275), Takva Örtüsüne Bürünmek (s. 275-278), Seyahat Ederek Allah'ın Ayetlerini Müşahede Etmek (s. 278-279), Haklara Saygı Duymak (s. 279-281), Belli Tehlikelere Karşı Uyararak (s. 281-308) olarak tespit edilmiştir. Yazar son ilke olarak ele aldığı 'Belli Tehlikelere Karşı Uyararak' kısmında, insanların maruz kaldığı ve uyarılması gereken söz konusu tehlikelerin, nefis, şeytan ile yakıtı insanlar ve taşlar olan ateş olduğunu belirtmiştir.

Son bölümün konusu olan "Kişilik Örnekleri" (s. 309-329) bölümünde yazar, 'Kur'an Işığında Örnek Kişilikler' (s. 309-321) ve 'Olumsuz Kişilikler'den (s. 321-329) söz etmiştir. İslâm'ın, kişilik sahibi bir insan olabilmek için insanî kişiliğin üzerine vahiyle yoğrulup şekillenmiş bir hayat yaşamayı öngördüğünü dile getiren yazar bunun için en güzel örneğin peygamber kıssalarında gizlendiğini tespit etmiş ve Kur'an'ı Kerim'de zikredilen peygamber kıssalarından hareketle çıkarılması gereken örnekliliği gözler önüne sermiştir. Ardından yazar, ayrı bir başlık altında, âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz Peygamber'in model şahsiyeti üzerinde durarak onun âlemlere olan örnekliliğini nazara vermiştir. (s. 309-321) Son olarak yazar, Kur'an'ı Kerim'in üzerinde önemle durduğu birtakım olumsuz kimlik tiplerinden bahsederek çalışmasını sonlandırmış ve bu tiplerin

bazen kâfir (inkârcı), bazen münafık (ikiyüzlü), bazen müşrik (ortak koşan), bazen de fâsık ve zâlim şeklinde tezâhür ettiğini belirtmiştir. (s. 321-329)

Sonuç bölümünde yazar, genel olarak Kur'ân'ın sunduğu eğitim modelinde oluşturulmak istenen kişiliğin özelliklerini ve bu modelin dayandığı ilkeleri özetlemekte asıl örnek alınacak kişiliğin, yüce bir ahlak üzere olan, tüm insanları seven ve son derece merhametli olan Efendimiz Hz. Muhammed olduğunu vurgulayarak çalışmasını tamamlamaktadır.

Sayın Abay tarafından kaleme alınan bu çalışma Kur'ân-ı Kerîm'e bütüncül bakarak Kur'ân'da kişilik eğitiminin ilkelerini tespit edip okuyucuya derli toplu sunması açısından önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Tanımlamalar ve teknik terimlerin yoğun olduğu çalışma, ayetler ve çeşitli örneklerle açıklanıp zenginleştirilerek okuyucu tarafından kolay anlaşılır hale getirilmiştir. İlk baskısı olması hasebiyle her ne kadar yer yer imlâ ve baskı hatalarına rastlansa da yoğun emek harcanmış bir çalışma olduğu dikkat çekmektedir.