



**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**Hakemli Dergi
Review of The Faculty of Divinity
Atatürk University**

Yıl: 2008

Sayı: 30

**Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi-25240/Erzurum
Tel: 0 442 236 09 51
Fax: 0442 236 09 53
e-mail: erilfak@atauni.edu.tr**

**Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
30/2008**

DERGİNİN SAHİBİ

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Dekan)

YAYIN KURULU

**Prof. Dr. Davut YAYLALI (Başkan)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU
Doç. Dr. Selçuk COŞKUN
Yrd. Doç. Dr. Bozkurt KOÇ
Yrd. Doç. Dr. Arif ULU**

Dizgi ve Tasarım

**Yrd. Doç. Dr. Bozkurt KOÇ
Yrd. Doç. Dr. Arif ULU**

Kapak

Güven Matbaası/Erzurum

Baskı

**Yılmaz GÜZELBOYACI
Hikmet ÖZDEMİR**

Baskı Tarihi: Aralık 2008

SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. Ali EROĞLU
Prof. Dr. Arif YILDIRIM
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR
Prof. Dr. İbrahim BAYRAKTAR
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ
Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU
Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN
Doç. Dr. Abdulkadir DÜNDAR
Doç. Dr. Ahmet Ali BAYHAN
Doç. Dr. Kemal POLAT
Doç. Dr. Mehmet DAĞ
Doç. Dr. Nihat YATKIN
Doç. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Sinan ÖGE

İÇİNDEKİLER

Makaleler

PEYGAMBERLERİN MİSYONU İLE İLGİLİ BAZI MÛLÂHAZALAR (Some Considerations Related to The Mission of The Prophets)

◆ 1-19

Doç. Dr. Nihat YATKIN

SİLVAN ULU CAMİİ'NİN PLAN BAKIMINDAN BİR DEĞERLENDİRMESİ VE ANADOLU TÜRK CAMİ MİMARİSİNE KATKILARI (The Assessment of Silvan Great Mosque on Account of Its Plan and Benefits to the Anatolia Turkish Mosque Architecture)

◆ 21-40

Yrd. Doç. Dr. Yusuf ÇETİN

SÛNNETE GÖRE KADINLARIN TOPLU İBADETI YA DA CEMAAT NAMAZI (According to The Sunnah Women in Public Worship or Public Worship)

◆ 41-92

Yrd. Doç. Dr. Tevhit BAKAN

ELMALILI ve ÇANTAY'IN 'MUKADDİMELERİ' ÖZELİNDE 'ÇEVİRİ OLGUSU' ve 'KUR'ÂN MEÂLLERİNE' DAİR (With in The Context of Elmalılı and Cantay's 'Forewords' About 'Translation Phenomenon' and 'Qur'ân's Translations')

◆ 93-119

Okt. Dr. Hasan YILMAZ

İSLAMDA MÜŞRİK ÇOCUKLARI MESELESİ (The Matter of Polytheist's Children in Islam)

◆ 121-138

Dr. Arif AYTEKİN

**DİN DİLİNİ YORUMLAMA ÇABALARI ve BU BAĞLAMDA AKIL-NAKİL
DENGESİNİN ÖNEMİ**
*(The Efforts of Interpretation of The Religious Language and in This Context
The Importance of Balance of The Reason and Conveyance)*

◆ 139-171

Maşallah TURAN

Dergi Yayın İlkeleri

◆ 173

PEYGAMBERLERİN MİSYONU İLE İLGİLİ BAZI MÜLÂHAZALAR

Doç. Dr. Nihat YATKIN*

ÖZET

Nebî ve rasûl kavramlarının salt kök anlamlarından hareketle, peygamberlerin misyonunun, kendilerine indirilen vahyi tebliğ etmekten ibaret olduğunu ileri sürenler çıkmaktadır. Bunun varacağı netice ise “sünnet”in hayattan uzaklaştırılmasıdır, denilebilir.

Bu çalışmanın amacı, elçileri görevlendiren makamla elçiler arasındaki münasebetin sadece tebliğ misyonuyla sınırlı olmayıp, görevlerinin daha fonksiyonel bir yapıya sahip olduğuna vurgu yapmak, böylece Allah elçilerinin konumlarının daha iyi anlaşılmasına bir nebze katkı sunmaktır.

Anahtar kelimeler: *Nebi, rasûl, haber, nübüvvet, dua, aracılık.*

ABSTRACT

Some Considerations Related to The Mission of The Prophets

Considering merely root meanings of nabi and rasul, some peoples claim that the mission of the prophets is only to convey the revelations revealed to themselves. It has been called “result of this, the sunnah will be removed from life”.

The aim of This Study to emphasize that the relationship between the Messenger and the position of authority choosing his as a Messenger isn't only limited by mission relationship, but it has more functional nature and Thus, to make some contribution to understand the situation of the Messengers of Allah.

Key Words: *Nabi, rasul, message, prophethood, prayer, intercession.*

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: nyatkin@atauni.edu.tr.

Giriş

Farsça “haber” anlamına gelen *peyam* sözcüğüyle, “yük taşıyan, alan, getirip götürən” anlamında *ber* sözcüğünün birlikteliğinden elde edilen “peygamber”¹ kelimesi, Arapça’daki *nebinin* karşılığıdır. Nebi, “haber verdi” anlamına gelen *ne-be-e* fiilinden türetilmiş bir isimdir.² Peygamberlik, öznesi nebilere (enbiya) olan, “haber verme kurumu”dur.³

Bir nebiyi, sıradan bir “haberci”den ayıran, verdiği haberin “kaynağı”dır. Bu kaynak, *mutlak bilginin* de kaynağı olan Allah’tır ve bu kaynaktan gelen haber, *vahiy* adı verilen özel bir yöntem ve kanalla nebiye aktarılır. Görüldüğü gibi peygamberlik, *haberlin kaynağıyla haberlin hedefi* arasında bağlantı kuran bir işleve sahiptir.⁴

Rasûl ise “kolay, sıkıntısız ve güvenli olarak yol almak” anlamına gelen *res*’den türetilmiştir. “Sözlü ya da yazılı bir haberi taşımakla görevlendirilen kişi” anlamına gelir.⁵ Sadece taşıyıcı değil, aynı zamanda haberlin kaynağını haberlin hedefi nezdinde *temsil eden* bir misyona sahiptir. Bu nedenle *rasûl* sözcüğünün “elçi” diye çevrilmesi, bu anlamı da kapsadığı için en doğru çeviridir.⁶

Sözü edilen *nebi* ve *rasûl* kavramlarının salt kök anlamlarından hareketle; maksatlı veya maksatsız, *peygamberlik* kurumunu sırf *haber taşıyıcılık* olarak lanse etme çabaları, zaman zaman müşahede edilmekte; daha da ileriye gidilerek, “peygamber postacıdır” denilebilmektedir. Niyetleri sorgulama gibi bir yetkimizin olmadığını farkındayız, ancak burada en azından “sünnet”in kaynaklık değerinin zayıflatılmak istendiği söylenebilir.

Bu yazıda maksadımız, elçileri atayan makamın, onlara yüklediği risâlet misyonunun mahiyetini, onlara affettiği kıymeti, başka bir deyişle, kendi nezdindeki hatırlarını araştırmak, kendilerine tabi olunmasının gerekçelerini tesbit etmek, böylece onların daha iyi anlaşılmasına ve öğretilerine tabi olmada daha hassas davranılması gerektiğine bir nebze katkı sunmak olacaktır.

¹ İbrahim Olgun-Cemşit Draşan, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Elhan Kitabevi, Ankara 1984, s. 42, 76.

² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, tsz., I, 162 vd.; Râğıb Esfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi’l-Kur’ân*, Nşr., Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, tsz., s. 481-482.

³ Mustafa İslâmoğlu, *Üç Muhammed –iki tasavvur bir gerçek-*, Denge Yayınları, İstanbul, 2001, s. 129.

⁴ İslâmoğlu, a.g.e., a.y.

⁵ İbn Manzûr, a.g.e., XI, 281.

⁶ İslâmoğlu, a.g.e., a.y.; Nebi ve *rasûl* kavramları hakkında daha fazla bilgi için bkz., Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği*, DIB Yay., Ankara 2007, s. 25 vd.

I- Peygamberlerin Misyonu

Öncelikle belirtmek gerekir ki, nübüvvet İlâhî bir bağıştır. Allah Teâlâ, kullarından dilediğini bu göreve getirir.⁷ Çok çalışıp yorulmakla; itaat ve ibadetle elde edilemez.⁸ O, ancak fazl-ı ilâhîdir;⁹ “Allah rahmetini dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir.”¹⁰ Peygamberlik kurumu, Allah-insan ilişkilerinde, hem *misyon* hem de *fonksiyon* üstlenmiş çok ayrıcalıklı bir kurumdur. Bu kurumun mensupları olan peygamberlerin söz konusu misyonlarını kabullenmeden (imân etmeden), onların getirdiklerinin kaynağını, doğruluğunu kabullenmek söz konusu olamaz.¹¹

Bu göreve seçilen vahiy elçileri, daha önce taşımadıkları birtakım sorumlulukları, söz konusu görevlendirmeye birlikte üstlenirler. Bunlar, makamın getirdiği yükümlülüklerdir.¹² Buna mukabil peygamberlerin, görevlerini etkin bir şekilde yerine getirebilmeleri için, otorite ve yaptırım gücüne sahip olmaları da elzem olsa gerektir. İşte bu perspektiften hareketle ve Kur’an ışığında peygamberlerin misyonu ve fonksiyonlarını, başka bir deyişle vazifelerini, maddeler halinde kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1- Şüphe yok ki peygamberlerin asli görevleri, insanları Bir ve Kahr olan Allah’a iman edip yalnızca O’na kul olmaya davet etmektir.¹³ Kur’an’da bu gerçek şöyle ifade edilir; “Senden önce hiçbir rasûl göndermedik ki ona: ‘Benden başka ilâh yoktur; şu halde bana kulluk edin’ diye vahyetmiş olmayalım.”¹⁴ Aynı gerçek bir başka âyette şöyle dile getirilir: “Andolsun ki biz, ‘Allah’a kulluk edin ve Tâğut’tan sakının’ diye (emretmeleri için) her ümmete bir peygamber gönderdik...”¹⁵ Nuh (a.s.)’un, yaklaşık on asır süren,¹⁶ tevhit inancına ve Allah (c.c.)’a kulluğa daveti, peygamberlerin mücadelesine verilebilecek en güzel örneklerden biridir.

2- Yüce Allah’ın emir ve yasaklarını, olduğu gibi ve hiçbir şeyden çekinmeden, korkmadan insanlara ulaştırmak ve bunları bizzat uygulayarak insanlara örnek

⁷ İbrâhim, 14/11; Hac, 22/75; Seyfeddîn Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, Nşr., Ahmed Ferid Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 273-274.

⁸ Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Teymiyye, *Kitâbu'n-Nübüvvât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 422.

⁹ Muhammed Ali Sâbûnî, *en-Nübüvvet ve'l-Enbiyâ*, Mektebetü'l-Gazâlî, Dimeşk 1985, s. 10.

¹⁰ Bakara, 2/105.

¹¹ İslâmoğlu, a.g.e., s. 130.

¹² İslâmoğlu, a.g.e., s. 239.

¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2007, XXXIV, 261.

¹⁴ Enbiyâ, 21/25. Daha fazla bilgi için bkz., İslâmoğlu, a.g.e., s. 250 vd.

¹⁵ Nahl, 16/36.

¹⁶ Ankebût, 29/14.

olmak.¹⁷ “O peygamberler ki Allah’ın gönderdiği emirleri duyururlar, Allah’tan korkarlar ve O’ndan başka kimseden korkmazlar. Hesap görücü olarak Allah (herkese) yeter.”¹⁸ “Ey Rasûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O’nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır...”¹⁹ Dikkat edilirse bu âyetlerde Allah Teâlâ, risâletle görevlendirdiği elçilerin, tebliğ vazifelerini çekinmeden yapmaları gerektiğini, zira bu yolda onları bizzat kendi himayesine aldığı beyan etmiştir. Burada şunu da hatırlatmak gerekir ki, vahiy sürecinde peygamberin rolü, kendisine iletilen mesajı, herhangi bir müdahalede bulunmaksızın olduğu gibi aktarmaktır.²⁰ Ancak, ulaştırdığı bu mesajı beyan etme yani açıklama görevinin de, bizzat Allah tarafından tevdi edildiği²¹ de bir gerçektir.

Tebliğ görevini yapan peygamberini, Allah (c.c.)’in koruyacağını taahhüt etmesinden, bu görevi yerine getirirken mücadele etmesi ve bu mücadele esnasındaki tehlike ve risklere karşı himaye edileceği anlaşılmalıdır, yoksa yalnız tebliğ etmekle yetinmenin fazla bir risk taşımayacağı aşikârdır.

Nitekim Hz. Peygamber risâlet görevini ifa ederken sadece tebliğle yetinmemiş, Allah (c.c.)’in emir ve yasaklarının yerine getirilmesi hususunda, yerine göre teşvik yerine göre de son derece ağır tehditlerde bulunmuştur. Cemaatle namaz kılınmasına ihtimam göstermesi bunun bariz bir misalidir. Bilindiği üzere O, özellikle yatsı ve sabah namazlarının cemaatle kılınmasını çok önemsemiş, mescide gelmeyenlerin evlerini başlarına yakacak kadar öfkelenmiştir.²² Üstelik (aksi görüşte olanlar varsa da),²³ namazın cemaatle kılınması zorunluluğu da söz konusu değildir.

Hz. Peygamber’in, “İnsanlar Allah’tan başka ilâh olmadığına, Muhammed’in O’nun elçisi olduğuna inanıp, namazı ikame edip, zekâtı verinceye dek onlarla savaşmakla emrolundum...”²⁴ ifadesi, O’nun görevinin tebliğle sınırlı olmadığını önemli bir kanıttır. Hz. Ebû Bekr’in, zekâtı vermeyenlere karşı savaş açmasına bu

¹⁷ Yavuz, a.g.md., a.y.; İslâmoğlu, a.g.e., s. 244 vd.

¹⁸ Ahzâb, 33/39.

¹⁹ Mâide, 5/67.

²⁰ Daha fazla bilgi için bkz., Sinan Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 207 vd.

²¹ Bkz., Nahl, 16/44, 64.

²² Konuyla ilgili hadisler için bkz., Buhârî, Cemâat ve İmâmet, 1; Müslim, Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât, 251-253; Ebû Dâvûd, Salât, 47; Tirmizî, Salât, 48; Nesâî, İmâmet, 48-49; İbn Mâce, Mesâcid ve Cemâat, 17; Ahmed b. Hanbel, II, 244, 376.

²³ Bkz., Mustafa Bakır, “Câmi ve Cemaatin Hayatımızdaki Yeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ekim-Kasım-Aralık 1992, Cilt: 28, Sayı: 4, s. 79-80.

²⁴ Buhârî, İmân, 15; Müslim, İmân, 32-38; Ebû Dâvûd, Zekât, 1; Tirmizî, İmân, 1; Nesâî, Tahrîmu’d-Dem, 1.

hadisi dayanak yapması²⁵ da Hz. Peygamber'i doğru anlamının bir tezahürü olsa gerektir.

3- İnsanları hidayete ve 'dosdoğru yol' olarak tanımlanan *sırât-ı mustakîme* irşâd etmek. "Andolsun ki Musa'yı da: Kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve onlara Allah'ın (geçmiş kavimlerin başına getirdiği felâket) günlerini hatırlat, diye mucizelerimizle gönderdik. Şüphesiz ki bunda sabırlı, çok şükreden herkes için ibretler vardır."²⁶ "Ey peygamber! Biz seni hakikaten bir şahit, bir müjdeleyici ve bir uyarıcı olarak gönderdik. Allah'ın izniyle, bir davetçi ve nûr saçan bir kandil olarak (gönderdik)."²⁷

Hz. Peygamber, irşad görevini yerine getirme amaçlı bir konuşma yapacağı zaman, gözleri kızarır; sesi yükselir ve hiddeti artar; öyle ki, bir orduyu korkutarak; "Düşman akşama sabaha size baskın yapacak" diyen bir ordu komutanı gibi olurdu.²⁸ Nitekim bu tarz bir konuşmanın ardından, "Sözün en hayırlısı Allah'ın kitabıdır. İrşadların en hayırlısı da Muhammed'in irşadıdır..."²⁹ diyerek, insanların kendi yolunu takip etmelerini istemiştir. Şüphe yok ki, görevi yalnız tebliğ etmekten ibaret olan birinin, tebliğ esnasında bu derece sıkıntılı bir hâlet-i ruhiyeye girmesi, tebliğ ettiği hususların bizzat hayata geçirilmesini temin etmeye çalışma ile izah edilebilir.

4- İnsanlara güzel örnek ve erdemli numune olmak. "Andolsun ki, Rasûlullah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir."³⁰ "İbrahim'de ve onunla beraber olanlarda, sizin için gerçekten güzel bir örnek vardır."³¹ "İşte o peygamberler Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy."³²

Peygamberlerin, özellikle Hz. Peygamber'in bütün bir hayatı göz önüne alındığında, insanlığa örnek gösterilemeyecek davranışlarının olduğunu göstermek neredeyse imkânsızdır. Sadece onlara nisbet edilen ve 'zelle' diye tabir olunan basit yanılma ve sehivlerden söz edilebilir. Nitekim örneklikten bahseden âyetlerin

²⁵ Buhârî, İ'tisâm, 2; Müslim, İmân, 32; Ebû Dâvûd, Zekât, 1; Tirmizî, İmân, 1; Nesâî, Tahrîmu'd-Dem, 1.

²⁶ İbrâhîm, 14/5.

²⁷ Ahzâb, 33/45-46.

²⁸ Buhârî, Edeb, 70; Müslim, Cuma, 43; İbn Mâce, Mukaddime, 7; Dârimî, Mukaddime, 23; Ahmed b. Hanbel, III, 310, 319, 371.

²⁹ Bkz. aynı kaynaklar, aynı yerler.

³⁰ Ahzâb, 33/21.

³¹ Mümtehine, 60/4.

³² En'âm, 6/90.

kayıtlanmamış olması da, onların her alanda üsvey-i hasene olduklarının bir kanıtıdır, kanaatindeyiz.

5- *Mebde* ve *meadı* hatırlatmak ve insanlara, ölümden sonra vuku bulacak sıkıntı ve hallerden bahsetmek. “Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bu günle karşılaşacağınıza dair sizi uyarın peygamberler gelmedi mi?”³³ Özellikle ahiret yani mead konusu, bütün müfessirlerin ittifakıyla, Kur'an'ın asıl maksatlarından biri olarak kabul edilmiştir.³⁴ Gazalî, *Mühimmâtu'l-Kur'ân* olarak isimlendirdiği Kur'ân'ın asıl maksatlarının, *Allah'ı tanıma, ahireti tanıma, sırât-ı mustakîmi tanıma* olduğu ve Kur'ân'daki diğer meselelerin ise, bunları takip ettiğini³⁵ ifade etmektedir.

Şüphe yok ki, ahiret inancının olmadığı bir toplumda, dindeki emir, yasaklar ve kuralların bir anlamı olmayacağı gibi, böyle bir dinin insanlar üzerindeki emirlerin yerine getirilip, yasaklardan uzaklaşma konusunda hiçbir yaptırım gücü de kalmayacaktır.³⁶

Bu yüzden olacak ki Hz. Peygamber (s.a.v.), *nezîr (uyarıcı)*³⁷ sıfatıyla, zaman zaman ahiret ahvalinden bahsederek ümmeti uyarılmış, onların sürekli teyakkuz halinde olmalarını sağlamaya gayret etmiştir. Adıyy b. Hatim'den gelen bir rivayette Rasûlullah (s.a.s.)'in şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “Sizden hiçbir kimse müstesna olmamak üzere, muhakkak Rabbi kendisiyle, arasında bir tercüman olmaksızın konuşacaktır. O kimse sağına bakar önden gönderdiği amelinden başka bir şey göremez. Soluna bakar, önden gönderdiğinden başka bir şey göremez. Önüne bakar, yüzünün karşısında ateşten başka bir şey göremez. Onun için sizler şimdiden bir tek hurmanın yarısı ile olsun ateşten korunun.”³⁸

6- İnsanların dikkatini, ihtimamını, fanî dünya hayatından bakî hayata çevirmek. “Bu dünya hayatı sadece bir eğlenceden, bir oyundan ibarettir. Ahiret yurduna (oradaki hayata) gelince, işte asıl yaşama odur. Keşke bilmiş olsalardı!”³⁹

³³ En'âm, 6/130.

³⁴ Güllüce, Veysel, *Kur'ân-ı Kerîm'de Ahiret İnancının Temelleri*, Ekev yay., Erzurum 2001, s. 67; Geniş bilgi için bkz., Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, İFAV Yay., İstanbul, 2000.

³⁵ Bkz., Ebû Hâmid Gazalî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Nşr., M. Kabbâbî, by., 1986, s. 78; Çelik, Ahmet, “Kur'ân'a Göre Ahiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Yönü”, AÜİFD, Sayı: 16, Erzurum 2001, s. 178.

³⁶ Çelik, a.g.m., s. 191-192.

³⁷ Ahzâb, 33/45; Nisâ, 4/165.

³⁸ Buhârî, Tevhîd, 36 (konuyla ilgili diğer rivayetlerin bir kısmı için bkz.: Buhârî, Fiten, 19; Rikâk, 47; Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'an, 17; Sifâtu'l-Kiyâme, 2; İbn Mâce, Zühd, 33).

³⁹ Ankebût, 29/64.

“Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibidir ki, bitirdiği ziraatçıların hoşuna gider. Sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer çöp olur. Ahirette ise çetin bir azap vardır. Yine orada Allah'ın mağfireti ve rızası vardır. Dünya hayatı aldatıcı bir geçimlikten başka bir şey değildir.”⁴⁰ “Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Muttakî olanlar için ahiret yurdu muhakkak ki daha hayırlıdır. Hâla akıl erdiremiyor musunuz?”⁴¹

Enes b. Mâlik (r.a.)'den rivayete göre Rasûlullah (s.a.s.); “Kimin kaygısı ahiret olursa, Allah onun zenginliğini kalbinde kılar, iki yakasını bir araya getirir ve dünya ona boyun eğerek gelir. Her kimin kaygısı da dünya olursa, Allah onun fakirliğini iki gözü arasında kılar ve iki yakası bir araya gelmez, perişan olur. Kendisine de dünyalık olarak ne takdir edildiyse en çok o kadarına erişir.” buyurmak suretiyle, yukarıda geçtiği üzere, Kur'an'ın *asıl yaşam* olarak nitelediği ahiret hayatına dikkatleri çekmiştir.⁴²

7- İnsanoğlu için Allah'a karşı bir hüccet/bahane bırakmamak.⁴³ “(Yerine göre) müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir.”⁴⁴

Netice itibariyle peygamberler, Allah'ın, kulları arasından seçtiği, nübüvvet ile şereflendirdiği, kendilerini hikmet, güçlü akıl ve isabetli görüşle rızıklandırdığı kimselerdir. Kendisi ile yarattıkları arasında vasıtadılar. Emirlerini tebliğ eder, azabından sakındırırlar. İnsanların, dünya ile ahiret hayatının saadetini elde etmelerine kılavuzluk ederler.⁴⁵

II- Misyonlarını Yerine Getirmede İlahî Desteğe Mazhar Olmaları

1- Dua/Beddualarının Kabul Görmesi

Kendilerine tevdi olunan risâlet görevlerini hakkıyla yerine getirmeleri nedeniyle Yüce Allah nebîleri diğer halkına üstün kıldığı içindir ki, onlar isteklerinin yerine getirilmesi hususunda temeyyüz etmişlerdir. Bu itibarla, üstlenmiş oldukları görevlerinde yardım olunsunlar ve inkâr edenlere karşı delil olsun için Allah Teâlâ

⁴⁰ Hadîd, 57/20.

⁴¹ En'âm, 6/32.

⁴² Tirmizî, Sıfâtul-Kıyâme, 30.

⁴³ Sâbûnî, en-Nübüvvet ve'l-Enbiyâ, s. 26-27.

⁴⁴ Nisâ, 4/165.

⁴⁵ Sâbûnî, en-Nübüvvet ve'l-Enbiyâ, s. 15.

onları, dua/beddualarına karşılık vermek suretiyle üstün bir konuma sahip kılmıştır.⁴⁶ Birçok âyette Yüce Allah'ın, Hz. Peygamber'e, kendisinin ve müminlerin günahları için istiğfarda bulunmasını emretmesi,⁴⁷ onları bağışlayacağını ispatıdır. Aksi halde Hak Teâlâ, reddedeceği halde, ona dua etmesini emretmiş olurdu ki bu da sırf tahkir ve eziyet verme anlamına gelirdi. Böyle bir şey ise ne Cenâb-ı Allah'a yakışır, ne de Peygamberimiz (s.a.s.)'e lâyük olur. O halde Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'e bütün günahkârlar için istiğfarda bulunmasını emretmesi, O'nun duasına icabet ettiğinin bir delilidir.⁴⁸

Bu hususta Peygamber Efendimizle ilgili birkaç örnek vermek gerekirse mesela bunlardan biri, Hz. Peygamber, *النجم إذا هوى* âyetini okuyunca Utbe b. Ebî Leheb *كفرت بالذي دنا فتدلى* dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Allah'ım ona köpeklerinden birini musallat kıl!" diye beddua etti. Utbe bir Şam yolculuğuna çıktığında bir aslan tarafından parçalandı.⁴⁹

Kureyşlilerden kendisiyle alay eden Velîd b. Muğîre, Âs b. Vâil, Esved b. Abdi Yeğûs, Fûkeyhe b. Âmir, Hâris b. Tulâtıla, Esved b. Hâris ve İbn Aytal'e yapmış olduğu bedduaları icabet görmüştür.⁵⁰

Habbâb b. Eret'in, işkenceler artınca, Mudar'a karşı kendilerine yardım maksadıyla Hz. Peygamber'den dua istemesi üzerine, onların kılığa düşmeleri için dua etmiş, Allah Teâlâ da onlardan yağmuru kesmiş, nebatat kurumuş, hayvanları ölmüş, derileri ve çekirgeleri yemeğe başlamışlar.⁵¹

Enes b. Mâlik rivayet ediyor: "Cuma günü Dâru'l-Kazâ tarafındaki bir kapıdan mescide bir adam girdi. Rasûlullah (s.a.s.) ayakta hutbe okuyordu; onun karşısına dikildi. Ve:

⁴⁶ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Mâverdî, *A'lâmu'n-Nübüvvet*, Nşr., Muhammed Mu'tasimbillah Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1987, s. 167; Bkz., Ahatlı, a.g.e., s. 260 vd. (Peygamberlerin dualarının müstecab olduğu ile ilgili hadisler için bkz., Buhârî, Deavât, 1; Müslim, İmân, 338; et-Tirmizî, Deavât, 131; İbn Mâce, Zühd, 37; Ahmed b. Hanbel, II, 254, 275, 426).

⁴⁷ Mesela bkz., Nisâ, 4/64; Tevbe, 9/103; Muhammed, 47/19; Münafikûn, 63/5-6.

⁴⁸ Fahrüddîn Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru l-hyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz., III, 61.

⁴⁹ Mâverdî, *A'lâmu'n-Nübüvvet*, s. 167; Muhammed b. Abdillâh Ebû Abdillâh Hâkim Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, Nşr., Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990, II, 588 (Ha. No: 3984).

⁵⁰ Mâverdî, *A'lâmu'n-Nübüvvet*, s. 169; daha fazla bilgi için bkz., Ebu'l-Fidâ Hâfiz İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetu'l-Maârif, Beyrut, tsz., III, 105-106.

⁵¹ Mâverdî, *A'lâmu'n-Nübüvvet*, a.y.; İbn Kesîr, a.g.e., III, 107 (Hz. Peygamber'in bedduaları için ayrıca bkz., Müslim, Mesâcid, 294 vd.).

-Yâ Rasûlallah! Mallar helâk oldu. Yollar kesildi: Binaenaleyh dua et de, Allah bize yağmur versin, dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.) ellerini kaldırdı ve şöyle dua etti:

'Allahım! Bize yağmur ver! Allahım! Bize yağmur ver! Allahım! Bize yağmur ver!'

Enes diyor ki: 'Vallahi gökyüzünde ne bir bulut görüyorduk, ne de bir bulut parçası. Bizimle Sel' dağı arasında hiçbir ev ve bina yoktu. Derken dağın ardından kalkan şeklinde bir bulut belirdi. Bulut semânın ortasına gelince yayıldı. Sonra yağmur yağdı. Vallahi bir hafta güneşi göremedik. Ertesi Cuma yine o kapıdan bir adam girdi. Rasûlullah (s.a.s.) ayakta hutbe okuyordu. Gelen zat karşısına dikilerek:

-Yâ Rasûlallah! Mallar helâk oldu; yollar kesildi. (Ne olur) Allah'a dua ediver de, artık bu yağmuru bizden dindirsin.' dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.) yine ellerini kaldırdı ve:

'Allahım! Üzerimize değil; etrafımıza (yağdır). Allahım! Dağlara, tepelere, vadi içlerinde ve ormanlara...' diye dua etti.

Müteakiben yağmur dindi; biz de güneşe karşı çıktık, gittik."⁵²

Yine Enes b. Malik rivayet ediyor: "Kıtlık olduğunda, Ömer b. Hattâb, Abbâs b. Abdulmuttalib ile istiskâ (yağmur duası) eder ve 'Allah'ım, (hayatta iken) Peygamberimiz (s.a.s.) ile tevessül ederdik, bize yağmur ihsan ederdin. Şimdi de sana, rasûlünün amcası ile tevessül ediyoruz, bize yağmur ver' derdi. (Hadisin ravisi Enes (r.a.) der ki: (Bu duayı edince) yağmur yağardı."⁵³ Misalleri çoğaltmak mümkün, ancak bu kadarı ile yetinmek istiyoruz.⁵⁴

2- Yakınları ve Ümmetlerinin Bağışlanmaları İçin Aracı Olabilmeleri

"Dinde aracılık yoktur" yargısı, yaygın bir kanaattir. Aslında bu bir genellemedir. Bununla; "Allah'ın kudretinde olan işlerde O'ndan başka müessir ve kendisine yönelinebilecek merci tanımak" kastediliyorsa, buna kimsenin bir itirazı olamaz. Bu anlamda bir aracılık batıldır, bunun da ötesinde şirktir. Hıristiyanlıkta olduğu gibi, rahiplerin, kul ile Allah arasına girip günah çıkarmaları⁵⁵ anlamında bir aracılığın İslâm'da yeri olmadığını da hatırlatmak gerekir. Ancak şu bir gerçektir ki,

⁵² Müslim, Salâtu'l-İstiskâ, 8 (Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1977, V, 47); Buhârî, İstiskâ, 23; bkz., İbn Kesîr, *a.g.e.*, III, 107.

⁵³ Buhârî, İstiskâ, 3; Fedâilu'l-Ashâb, 11.

⁵⁴ Diğer misaller için bkz., Mâverdî, *A'lâmu'n-Nübüvvet*, s. 171-175 vd.

⁵⁵ *Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*, Çev., Dominik Pamir, İstanbul 2000, s. 356, 247-248; Kemal Polat, *Katolik Hıristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, Salkımsöğüt Yay., Erzurum 2008, s. 177 vd.

dinde dayanağı olan meşru tevessül şekilleri de mevcuttur. Bunlar, peygamberler ve salih bir zatın duası ile,⁵⁶ imân ve salih amelle⁵⁷ ve Allah'ın isim ve sıfatları ile tevessüldür.⁵⁸ Biz bunlardan birincisi yani, salih bir zatın duası üzerinde duracak; konumuz peygamberler olduğu için de özellikle onların, yakınları ve ümmetleri için aracılıkları hususunda bazı mülahazalarımızı ifade etmeye çalışacağız.

Burada akla, peygamberlere tanınan ve onların seçkin konumlarını, müminler nezdinde daha da güçlendiren bir ayrıcalık olan *şefaaf*⁵⁹ olgusu da gelebilir ki, bu doğaldır. Çünkü konumuzun şefaate de yakından ilgisi vardır. Ancak şefaatin, daha çok ahirette, günahların bağışlanmasına yönelik bir fonksiyona sahip olduğu algılanmaktadır. Bizim maksadımız ise, peygamberlerin sağlığında, Yüce Allah tarafından onlara verilen değerlerin örneklerini araştırmak olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, özellikle de Hz. Muhammed'in, yakınları ve ümmetleri için, Allah'tan bağışlanma taleplerinden bahsedilmektedir. Ancak, Hz. Nuh'un, iman etmeyen oğlu Yâm⁶⁰ için yaptığı dua⁶¹, Hz. İbrahim'in, babası için yaptığı bağışlanma talebi⁶², Yüce Allah tarafından geri çevrilmiştir. Çünkü insanlar arasında yakınlığın asıl sebebi din birliğidir. Allah'ın dinine inanmış ve peygamberlerini tasdik etmiş kimseler birbirlerinin manevi akrabası, yakın dostlarıdır. Bunların aralarında manevi birlik vardır. Müminlerle kâfirler ırk bakımından birbirlerinin akrabası olsalar bile, bu akrabalığın Allah katında hiçbir değeri yoktur. Nitekim Hz. Nuh'un oğlu babasına inanmadığı için, Allah Teâlâ onu Nuh peygamberin ailesinden saymamıştır.⁶³

Hz. İbrahim kıssasında da dikkat çeken husus, onun, babası için aracı olmasına itiraz edilmediği; itirazın asıl nedenin babasının kâfir olduğudur. Nitekim babasının iman etmediği kesin olarak ortaya çıkınca Hz. İbrahim ondan uzaklaşmış; bir peygambere yakışan davranışı göstererek bu konuda da örnek olmuştur.⁶⁴

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Teveşşül*, Terc., Heyet, Tevhid Yay., İstanbul 1996, s. 132.

⁵⁷ Bkz., Âl-i İmrân, 3/53, 193; Mü'minûn, 23/109; Buhârî, Edeb, 5.

⁵⁸ Bkz., Timizî, *Deavât*, 81-83, 100; İbn Mâce, *Duâ*, 9-10.

⁵⁹ M. Fatih Kesler, "Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Şefaaf İnanç", *Tasavvuf -İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi-*, Yıl: 5, Sayı: 13, Ankara 2004, s. 125.

⁶⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıssas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, Bedir Yay., İstanbul 1981, I, 18.

⁶¹ Bkz., Hûd, 11/45.

⁶² Meryem, 19/47.

⁶³ Ali Özek ve arkadaşları, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 226; Sâbûnî, *en-Nübüvvet ve'l-Enbiyâ*, s. 160.

⁶⁴ Bkz., Sâbûnî, *en-Nübüvvet ve'l-Enbiyâ*, s. 160.

Yakub (a.s.)'un oğullarının, kardeşleri Yusuf'a yaptıkları kötülüklerin ardından Yüce Kudret sahibi Allah Teâlâ onu Mısır'a melik yapmış ve kardeşlerini de kapısına iltica ettirmiştir. Gerçek ortaya çıkıp mahcubiyet duygusu ile boyun büktüklerinde, babaları Hz. Yakub'a şöyle derler: "Ey babamız! Bizim için istiğfar et. Biz gerçekten suçlular idik, dediler. (Yakub da): 'Sizin için Rabbimden bağışlanmanızı dileyeceğim. Şüphesiz O gafûr ve rahîmdir.' dedi.⁶⁵ Bu âyetlerden çıkan sonuç, Hz. Yakub'un oğulları, babalarının Allah nezdindeki hatırını hesaba katarak, ondan istiğfar talep etmiş olmalarıdır. Dikkat edilirse, suçlu oldukları ortaya çıkınca hemen Allah'a yönelerek bağışlanma talebinde bulunmamışlar, babalarını aracı koymuşlardır. Bu da göstermektedir ki, peygamberler, Allah katında kıymetli bir mevkiye sahiptirler.

Hz. Peygamber (s.a.s.), ölmek üzere olan amcası Ebû Tâlib'e geldi. Yanında Ebû Cehil ile Abdullah b. Ebî Ümeyye b. Muğîra'yı buldu. Müteakiben Rasûlullah (s.a.s.): "Ey amca! Allah'tan başka ilâh yoktur de. Bu kelimeyi söyle ki, onun sebebiyle huzur-i ilâhide senin lehine şehâdet eyleyeyim." dedi. Ebû Tâlib, yanındaki müşriklerin baskısı ile diretince Hz. Peygamber (s.a.s.); "Yasaklanmadığım sürece senin bağışlanmanı dileyeceğim."⁶⁶ dedi. Bunun üzerine Yüce Allah, yukarıda da geçtiği üzere; "(Kâfir olarak ölüp) cehennem ehli oldukları açıkça belli olduktan sonra, akraba dahi olsalar, (Allah'a) ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara."⁶⁷ âyetini indirerek, müşrikler için mağfiret dilemenin yasak olduğunu beyan etti.⁶⁸

Münafıkların reisi Abdullah b. Übey öldüğü vakit oğlu Abdullah b. Abdillâh, Rasûlullah (s.a.s.)'a gelerek babasını kefenlemek için ondan gömleğini vermesini istedi. O da verdi. Sonra cenaze namazını kılmasını istedi. Rasûlullah (s.a.s.) da namazını kılmak için ayağa kalktı. Derken Hz. Ömer Rasûlullah (s.a.s.)'ın elbisesinden tutarak: 'Yâ Rasûlallah! Allah onun namazını kılmayı yasak ettiği halde onun namazını mı kılacaksın?' dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.): 'Beni Allah sadece muhayyer bıraktı ve: Onlar için ister istiğfar et, ister etme. Onlar için yetmiş kere istiğfar etsen de Allah onları asla affetmeyecek...'⁶⁹ buyurdu. Ben yetmişten de ziyade yapacağım, dedi.' Ömer (r.a.): 'Hiç şüphe yok ki o münafıktır', dedi. Müteakiben Rasûlullah (s.a.s.) onun namazını kıldı. Bunun üzerine Allah Azze ve

⁶⁵ Yûsuf, 12/97.

⁶⁶ Buhârî, Cenâiz, 79; Müslim, İmân, 39; Nesâî, Cenâiz, 102.

⁶⁷ Tevbe, 9/113.

⁶⁸ Zemahşerî, a.g.e., II, 304.

⁶⁹ Tevbe, 9/80.

Celle: “Onlardan ölen bir kimsenin üzerine ebediyen namaz kılma! Kabrinin başına da dikilme.”⁷⁰ âyetini indirdi.⁷¹

Yukarıdaki üç olayda da, Hz. Peygamber’in akrabaları ve arkadaşlarının yakınları için, Allah nezdinde bağışlanmalarına aracı olması söz konusudur. Ancak burada aracı olmasına karşı çıkışın illeti, birinci ve ikincide bağışlanma talebinde bulunulanların müşrik, üçüncüsünde ise münafık olmasıdır. Yoksa Hz. Peygamber’in devreye girmesine direkt olarak bir karşı çıkış söz konusu değildir.

Bazı âyetlerde ise bizzat Allah Teâlâ kullarını, kendileri için istiğfarda bulunmak üzere elçisine yönlendirdiği görülmektedir ki, konumuz açısından üzerinde durulması gereken asıl nokta bu olmalıdır. Zira inananların birbirleri için dua ederek, Yüce Yaratıcıları tarafından bağışlanma talebinde bulunmaları doğal bir durumdur. Peygamberler için de aynı durum söz konusudur, ne var ki, peygamberlerin diğer insanlardan farkı, Yüce Allah nezdindeki hatırları nedeniyle dualarının müstecâb olmasıdır. Kur’an-ı Kerîm’de ilgili misaller şunlardır:

a- Mümtehine, 60/12. âyeti

Yüce Allah Mümtehine sûresinde, Hz. Peygamber’in kadınlardan biat alması ile ilgili olarak şöyle buyurur: “Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, iyi işler işlemekte sana karşı gelmemek hususunda sana biat etmeye geldikleri zaman, biatlarını kabul et **ve onlar için mağfiret dile**. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok esirgeyendir.”⁷² Dikkat edilirse bu âyette biat eden kadınlar hakkında Allah Teâlâ, evvel emirde, “Ben onları bağışlarım” demiyor; Hz. Peygamber’e hitaben, “... ve onlar için mağfiret dile” demek suretiyle bağışlanmaları için elçisini aracı yapıyor. Müteakiben de, zatının çok bağışlayıcı, çok esirgeyici olduğunu beyan ediyor. Buradan çıkan bir netice de, Peygamber’in mağfirete dua ve şefaahat salahiyetine sahip olduğudur.⁷³

⁷⁰ Teybe, 9/84.

⁷¹ Müslim, Sıfatu'l-Münafikîn, 3; Buhârî, Cenâiz, 22; Ali b. Ahmed Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Nşr. Mustafa Dîbü'l-Büğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1988, s. 216-217.

⁷² Mümtehine, 60/12.

⁷³ Bkz., Elmalılı, a.g.e., VII, 4919.

b- Münâfikûn, 63/5-6. âyetleri

Münafıkların hıyanetleri ortaya çıkınca Yüce Allah şöyle hitap eder: “Onlara: Gelin, Allah’ın Peygamberi sizin için mağfiret dilesin, denildiği zaman başlarını çevirirler ve sen onların, büyüklük taslayarak uzaklaştıklarını görürsün. Onlara mağfiret dilesen de, dilemesen de birdir. Allah onları kesinlikle bağışlamayacaklardır. Çünkü Allah, yoldan çıkmış topluluğu doğru yola iletmez.”⁷⁴ Bu âyette de Allah Teâlâ, münafıkları elçisine göndererek, kendisinden bağışlanmaları için dua etmesini istemiş, ancak münafıklar kafa tutup yüz çevirdiklerinden dolayı bağışlanma fırsatını da tamamen ellerinden kaçırmışlardır.⁷⁵

c- Nisâ, 4/64. âyeti

Nisâ sûresinin 64. âyeti, bu hususta daha dikkat çekicidir. Konunun siyakını görmek açısından 60. âyetten itibaren olaya bakmak isabetli olacaktır. Yüce Allah şöyle buyurur: “Sana indirilene ve senden önce indirilenlere inandıklarını ileri sürmeleri görmedin mi? Tâğût’a inanmamaları kendilerine emrolunduğu halde, Tâğût’un önünde muhakemeleşmek istiyorlar. Halbuki şeytan onları büsbütün saptırmak istiyor. (Bir münafığın hasmına, ‘Rasûlullah yerine Kâ’b b. Eşref’e başvuralım’ demesi bu âyetin nüzulüne sebep teşkil etmiştir)⁷⁶ Onlara: Allah’ın indirdiğine (Kitab’a) ve Rasûl’e gelin (onlara başvuralım), denildiği zaman, münafıkların senden iyice uzaklaştıklarını görürsün. Elleriyle yaptıkları yüzünden başlarına bir felâket gelince hemen, biz yalnızca iyilik etmek ve arayış bulmak istedik, diye yemin ederek sana nasıl gelirler! Onlar Allah’ın, kalplerindekini bildiği kimselerdir; onlara aldırma, kendilerine öğüt ver ve onlara, kendileri hakkında tesirli söz söyle. Biz her peygamberi -Allah’ın izniyle- ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik. **Eğer onlar (Tâğût’la muhakemeleşmek suretiyle) kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah’tan bağışlanmayı dileseler, Rasûl de onlar için istiğfar etseydi Allah’ı ziyadesiyle affedici, esirgeyici bulurlardı.** Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükmünden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar.”⁷⁷

⁷⁴ Münâfikûn, 63/5-6.

⁷⁵ Bkz., Elmalılı, a.g.e., VII, 5002-5003.

⁷⁶ Vâhidî, a.g.e., s. 137.

⁷⁷ Nisâ, 4/60-65.

Nisâ, 64. âyette, müşrik Kâ'b b. Eşref'e başvurmak isteyerek kendilerine zulmedenleri Yüce Allah elçisine yönlendiriyor ki, kendileri için bağışlanma talebinde bulunsunlar. Şayet öyle yapsalardı onları ziyadesiyle affedeceğini ve esirgeyeceğini beyan etmek suretiyle de, kendi nezdinde elçisinin hatırına açıkça işaret etmiş olmaktadır. Âyete yakından bakıldığında bunun böyle olduğu daha net olarak anlaşılmaktadır. Zira Allah Teâlâ, peygamberinin şanını yüceltmek, istiğfarının önemini belirtmek ve ismi 'râsûl' olanın şefaatinin Allah katında değerli olduğuna dikkat çekmek için, "Onlar için Râsûl de mağfiret isteseydi" demiş, ama "Sen, onlar için mağfiret isteseydin" dememiştir. Çünkü onlar, o peygambere geldiklerinde, Allah'ın, kendisine peygamberliğini verdiği, vahyi ile ikramda bulunduğu ve O'nu, kendisi ile mahlûkatı arasında bir elçi kıldığı kimseye gelmişlerdir. Bu özellikleri taşıyan kimsenin şefaatinin Allah geri çevirmez. Binaenaleyh muhatap lafızdan, gâib lafza geçmenin hikmeti işte budur.⁷⁸

Burada bir incelik de şudur, Tâğût'un huzurunda muhakeme olmayı istemek, hem Allah'ın hükmüne karşı çıkmak, hem de Rasûlullah'a karşı bir edepsizlik ve O'nun kalbine bir keder sokmaktır. Bu yüzden Cenâb-ı Allah, onları peygamberine yönlendirerek O'ndan özür dilemek suretiyle hatalarını telafi etmelerini de istemiştir.⁷⁹

d- Âl-i İmrân, 3/159. âyeti

Yüce Allah Âl-i İmrân sûresinde, insanlara karşı Hz. Peygamberin nasıl davranması gerektiğini beyan etmek üzere şöyle buyurur: "O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; **bağışlanmaları için dua et**; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever."⁸⁰

Râzî, âyetin tefsîrinde şu izahı getirir: "Âyetteki, '(Onların) günahlarının mağfiretini dile...' ifadesinde, Hz. Peygamber'e, büyük günah sahipleri için mağfiret talep etmesi emredilmektedir. Allah Teâlâ, ona mağfiret etmesini emrettiği zaman, onun bu duasına icâbet etmemesi caiz olmaz. Çünkü kerîm olana bu yakışmaz. Bundan dolayı bu âyet, Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamberi bu dünyada büyük günah

⁷⁸ Râzî, a.g.e., X, 162; Zemahşerî, a.g.e., I, 517; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseffî, *Tefsîru'n-Neseffî*, Kahraman Yay., İstanbul 1984, I, 234.

⁷⁹ Râzî, a.g.e., X, 162; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz., II, 231.

⁸⁰ Âl-i İmrân, 3/159.

sahiplerine şefaathçi kıldığına delâlet etmektedir.”⁸¹ Nitekim sahih olduğu ifade edilen bir hadiste de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Benim şefaathim, ümmetinden büyük günah sahibi olanlar içindir.”⁸²

e- Tevbe, 9/103. âyeti

Mazeretsiz olarak Tebük seferinden geri kalan bir grup, hatalarını anlayıp pişman olduktan sonra, kendilerini mescidin direklerine bağladılar ve Allah Rasûlü çözmedikçe kendilerini çözmeyeceklerine yemin ettiler. Rasûlullah (s.a.s.) seferden döndükten sonra onların durumunu öğrenince, buyurdu ki: “Haklarında emir alıncaya kadar ben de onları çözmeyeceğime yemin ederim.” Sonra; “Diğerleri ise günahlarını itiraf ettiler, iyi bir ameli kötü bir amelle karıştırdılar. (Tevbe ederlerse) umulur ki Allah onların tevbesini kabul eder. Çünkü Allah çok bağışlayan, pek esirgeyendir.”⁸³ âyeti nâzil olunca onları çözdü. Bu âyetin ardından Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “Onların mallarından sadaka al; bununla onları (günahlardan) temizlersin, onları artırıp yüceltirsin. **Ve onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir** (onları yatıştırır). Allah işitendir, bilendir.”⁸⁴

Âyette geçen sükûnetle ilgili olarak Râzî şu izahı getirir: “Hz. Muhammed’in ruhu, güçlü, parlak, saf ve berrak bir ruhtur. Binaenaleyh, Hz. Muhammed onlara dua edip, onları hayırla yâd edince, onun ruhanî kuvvetinden, onların ruhlarına birtakım tesirler akar. Böylece de onların ruhları aydınlanır, gönülleri de saflaşır. Bu sebeple de onlar, zulmetten nura, maddeden manaya geçmiş olurlar.”⁸⁵ Zemahşerî ise “sekenun lehum (onlar için sükûnettir)” ifadesi için, Hz. Peygamber’e itimat ederler ve Allah’ın, tevbelerini kabul ettiği hususunda kalpleri mutmain olur,⁸⁶ izahını getirmektedir.

f- Muhammed, 47/19. âyeti

Allah Teâlâ Muhammed sûresinde, “Bil ki, Allah’tan başka ilâh yoktur. (Habibim!) **Hem kendinin hem de mümin erkeklerin ve mümin kadınların günahlarının bağışlanmasını dile!**”⁸⁷ buyurmak suretiyle, Hz. Peygamber’in,

⁸¹ Râzî, a.g.e., IX, 65..

⁸² Ebû Dâvûd, Sünnet, 23; Tirmizî, Sıfatu’l-Kıyâme, 11; İbn Mâce, Zühd, 37; Ahmed b. Hanbel, III, 213.

⁸³ Tevbe, 9/102.

⁸⁴ Tevbe, 9/103.

⁸⁵ Râzî, a.g.e., XVI, 184.

⁸⁶ Zemahşerî, a.g.e., II, 297.

⁸⁷ Muhammed, 47/19.

ümmei için bağışlanma talebinde bulunmasını öğütleyerek âdeta onu kulları ile arasında aracı kılıyor.

g- Tevbe, 9/99. âyeti

Yüce Allah bedevîlerden bahsederken şöyle der: “Bedevîlerden öylesi vardır ki, Allah’a ve ahiret gününe inanır, (hayır için) harcayacağını Allah katında yakınlığa ve Peygamber’in dualarını almaya vesile edinir. Bilesiniz ki o (harcadıkları mal, Allah katında) onlar için bir yakınlıktır. Allah onları rahmetine (cennetine) koyacaktır. Şüphesiz Allah bağışlayan, esirgeyendir.”⁸⁸

Âyetten anlaşılan, bedevî, Allah’a yakınlaşmak yani, O’nun rızasını kazanmak ve Rasûlünün dualarına nail olmak için infak etmektedir. Çünkü Allah Rasûlü, tasadduk edenler için hayır ve bereket duası yapar ve istiğfar ederdi. Nitekim, “Allah’ım sen Ebû Evfâ ailesine rahmet et”⁸⁹ demesi bunu göstermektedir.⁹⁰ Allah Teâlâ’nın, elçisine, ashâbına dua etmesiyle ilgili âyet yukarıda geçmişti.

Hiz. Peygamber’in konumunu bilen sahâbe de zaman zaman O’ndan dua talebinde bulunmuşlardır. Hadis edebiyatı, Hiz. Peygamber’den dua isteyenlerin haberleriyle doludur. Sahâbenin Hiz. Peygamber’in duasını almak için yarışmalarının nedeni, sadece O’nun duasının Allah katında iç arınmaya vesile olduğunu bilmeleri değildi. O’nun duasının fiilî sonucunu, birçok olayda bizzat gözleriyle görmüşler ve canlı olarak yaşamışlardır.⁹¹ Ashâbın dua taleplerine şu olay misal verilebilir. Enes b. Mâlik anlatıyor: “Ensâr’a, develerle su çekerek sulama yapmaları çok sıkıntı verince, toplanarak Hiz. Peygamber’e gelip akarsu kanalı talebinde bulundular. Rasûlullah (s.a.s.), onlara, ‘Ensâr’a merhabalar, Allah’a yemin olsun ki, bugün benden ne isterseniz onu vereceğim ve Allah’tan ne istesem onu verecektir.’ dedi. Bunu duyan Ensâr, birbirlerine, ‘Bunu bir ganimet bilip ondan mağfiret talep edelim.’ dediler ve ardından şöyle talepte bulundular: ‘Ey Allah’ın Rasûlü! Bizim için Allah’tan mağfiret dile.’ dediler. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.) şöyle dua etti: ‘Allahım! Ensâr’ı, Ensâr’ın çocuklarını ve Ensâr’ın çocuklarının çocuklarını bağışla.’”⁹²

⁸⁸ Tevbe, 9/99.

⁸⁹ Buhârî, Zekât, 63; Müslim, Zekât, 176; Ebû Dâvûd, Zekât, 6; İbn Mâce, Zekât, 8; Ahmed b. Hanbel, IV, 353, 354, 355, 381, 383.

⁹⁰ Zemahşerî, a.g.e., II, 293; Râzî, a.g.e., XVI, 168.

⁹¹ İslâmoğlu, a.g.e., s. 264.

⁹² Ahmed b. Hanbel, III, 140 (diğer misaller için bkz., Ahmed b. Hanbel, III, 214, 217, 485; IV, 191, 312, 339; V, 72, 392; Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünenü’l-Dârekutnî*, Nşr., Abdullah Haşim Yemânî Medenî, Dâru’l-Mehâsin, Kahire, tsz., I, 412; II, 173; III, 90; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, Nşr., Habîburrahmân A’zamî, el-Meclisü’l-İlmî, Karaçi 1972-1392, XI, 465).

Bütün bunlardan anlaşılın şu ki, bizzat Yüce Allah, elçisini, yakınları ve diğer insanlar için istiğfarda bulunmaya ve dua etmeye teşvik etmiş, bir anlamda onu, kendisi ile kulları arasında aracı kılarak, dualarını da kabul edeceğini de beyan etmek suretiyle şanını yüceltmış ve nezdindeki hatırının farklı bir yerinin olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber de, kendisi, diğer aile fertleri ve umumu ilgilendiren istekler ve sıkıntılar sebebiyle zaman zaman dua ederek bu misyonunu yerine getirmeye gayret etmiştir.⁹³

Hız. Peygamber'in, Yüce Allah nezdindeki hatırını bariz bir şekilde ortaya koyan şu âyetler gerçekten oldukça dikkat çekicidir; "Hani (o kâfirler) bir zaman da: Ey Allah'ım! Eğer bu Kitap senin katından gelmiş bir gerçekse üzerimize gökten taş yağdır yahut bize elem verici bir azap getir! demişlerdi. Halbuki sen onların içinde iken Allah, onlara azap edecek değildir. Ve onlar mağfired dilerlerken de Allah onlara azap edici değildir."⁹⁴ Demek ki Allah Teâlâ, elçisinin bulunduğu topluma, kâfir de olsalar azap etmiyor. Nitekim, Ebû Musa (r.a.)'den gelen bir rivayette, Rasûlullah (s.a.s.) bu gerçeği şöyle dile getirir: "Allah, ümmetim için bana iki emniyet indirdi: 'Oysa ey peygamber! Sen onların arasında iken, Allah onlara azâb edecek değildir. Ve onların arasında bulunan müminler, Allah'tan bağışlanmalarını isterlerken yine Allah onlara azâb edici değildir.'⁹⁵ Ben ahirete göçüp gittiğimde ikinci emniyet olan istiğfarı kıyamete kadar ümmetime bırakacağım."⁹⁶

Dikkat çeken bir başka husus da, Hz. Peygamber'in konumunun diğer peygamberlerden farklı oluşudur. Çünkü diğer peygamberlerden bir kısmının, içinde buldukları toplum helâk edilmiş, ancak peygamberler ve kendilerine inananlar helâk olmaktan kurtarılmışlardır. Mesela Nuh (a.s.)'un kavmi, bütün canlılarla birlikte suya gark oldu; Hûd (a.s.)'a inananları şiddetli bir rüzgâr helâk eyledi; Sâlih (a.s.)'in kavmi, gökten gelen kuvvetli bir ses ile yok oldu; Nihayet Lût (a.s.)'a karşı çıkanların başına Cenab-ı Hak taş yağdırdı ve yerin altını üstüne getirerek toprağa katmak suretiyle köklerini kazıdı.⁹⁷

Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Peygamber'in Yüce Allah'ın inananlar için bir lütfu olduğu,⁹⁸ O'na inanmanın farz olduğu,⁹⁹ kendisine itaati emreden;¹⁰⁰ isyan ve

⁹³ Bkz., Elmalılı, a.g.e., IX, 6245 vd.; Habil Şentürk, *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamberin İbadet Hayatı*, Bahar Yay., İstanbul, tsz., s. 98.

⁹⁴ Enfâl, 8/32-33.

⁹⁵ Enfâl, 8/33.

⁹⁶ Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 9.

⁹⁷ Bkz., Ahmet Cevdet Paşa, a.g.e., I, 18-20.

⁹⁸ Âl-i İmrân, 3/164; Tevbe, 9/128-129; Bakara, 2/151; Enbiyâ, 21/197; Cuma, 62/2-4.

her türlü eziyeti yasaklayan¹⁰¹ vb. âyetlerin bir kısmına atıfta bulunmakla yetinmek istiyoruz, zira bu konu gerek müstakil ve gerekse, *sünnetin* kaynaklığı ve delil oluşu konusunda telif edilen eserlerde genişçe ele alınmış bulunmaktadır.¹⁰²

Sonuç

Peygamberlik, Allah-insan ilişkilerini tanzim eden ayrıcalıklı bir kurumdur ve bu kurumda Yüce Allah, kullarından dilediğini görevlendirerek onu diğer insanlardan ayrı bir konuma yerleştirmiştir. Üstlendikleri görevin ciddiyeti ve ağırlığı nedeniyle, onları mucizelerle ve taleplerini yerine getirmekle desteklemiş; dualarına icabet etmek suretiyle hem onlara yardımcı olmuş hem de inkârcılara karşı ellerini güçlendirmiştir.

Peygamberlerin aslî görevleri Bir olan Allah'a kulluğa davet etmektir. Bunun yanında, Yüce Allah'ın emir ve yasaklarını olduğu gibi insanlara ulaştırmak ve pratiğe aktarılabilmesi için açıklama ve uygulamasını yapmak, insanları doğru yola irşad etmek, onlara her alanda güzel örnek olmak ve öte dünyaya hazırlıklı olmaları için ikazlarıyla uyanık tutmak da, onların görevleri arasındadır.

Her nimetin bir külfeti olduğu gibi, her külfetin de bir nimeti olacaktır. Külfetin en ağırını üstlenmiş olan peygamberlerin, diğer insanlar nezdinde şanlarını yüceltmek üzere Cenâb-ı Hakk, onlara birtakım ayrıcalıklar vermiştir. Âdem (a.s.) ile başlayan tevhîd inancının yerleştirilmesi mücadelesinin son halkasında Allah'ın dini kemâle ermiş, son peygamber Hz. Muhammed (s.a.s.) de, imtiyaz açısından zirveye oturtulmuştur.

Peygamberleri, dolayısıyla Hz. Peygamber'i diğer insanlardan ayıran en önemli özellik vahye mazhar olmasıdır.¹⁰³ Ancak bu O'nun yegâne özelliği değildir, hem vahy alabilmek, hem de kendisine verilen vazifeleri yerine getirebilmek için O'nun daha birçok üstün ve emsalsiz vasıf ve özelliklerle bezenmesi, şânına uygun

⁹⁹ Bkz., Nisâ, 4/136; Tevbe, 9/91; Nûr, 24/62; Fetih, 48/8-9, 13; Hucûrât, 49/15; Teğâbün, 64/8; A'râf, 7/158.

¹⁰⁰ Nisâ, 4/80; Haşr, 59/7; Âl-i İmrân, 3/31-32.

¹⁰¹ Nisâ, 4/14, 42, 80-81, 115; Enfâl, 8/13, 27; Tevbe, 9/63, 120; Nûr, 24/47-50, 63; Ahzâb, 33/36.

¹⁰² Sünnet'in kaynaklığı ve delil oluşu konusunda yapılan çalışmaların bir kısmı için bkz., Mustafa Sibâ'î, *es-Sünnetü ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'il-İslâmî*, Dâru'l-Kavmiyye, by., 1966; İbrahim b. Musa Şatıbî, *el-İ'tisâm*, Dâru'l-Burâk, Kahire 1988; Sâlim Ali Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-Müfterâ aleyhâ*, Dâru'l-Vefâ, by., 1992; Abdulganî Abdulhâlık, *Hücciyetü's-Sünne*, Dâru'l-Vefâ, by., 1993; *Sünnetin Dindeki Yeri (Sempozyum)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997; Kâmil Çakın, *İslâm'da Hadis ve Sünnetin Yeri*, Seba Yay., Ankara 1997.

¹⁰³ Kehf, 18/110.

bir terbiye alması gerekmiş, bunlar da bizzat Allah Teâlâ'nın lûtfu ile gerçekleşmiştir. O âlemlere rahmettir,¹⁰⁴ insanlara şâhid, müjdeleyici, uyarıcı, Allah'a çağırın davetçi ve çevresine ışık saçan bir kandil olarak gönderilmiştir.¹⁰⁵ Yalnızca uyarmak ve müjdelemekle yetinmeyip Allah iradesini yeryüzünde hâkim kılmak üzere mücadele etme vazifesi ve kendisine itaat edilme selâhiyeti ile teçhiz edilmiştir.¹⁰⁶ Ebedî saadete talip olanlar için en güzel örnektir.¹⁰⁷ Yalnızca Kur'an'ı tebliğ etmeyecek, aynı zamanda onu açıklayacaktır.¹⁰⁸ Ahlâkını soranlara Hz. Aîşe'nin, "Onun ahlâkı Kur'an'dan ibaretti"¹⁰⁹ cevabı, Kur'an'la bütünleştiğinin bir göstergesidir.

Bir kimsenin hem Allah'ın razı olmadığı, O'na itaatsizlik ve isyan teşkil eden (günah) filler işlemesi, hem de insanlara örnek olarak gönderilmiş bulunması bir arada düşünülmemeyeceği için peygamberlerin önemli özelliklerinden biri de "İsmet" sıfatları olmuştur. Bu sıfatın gereği olarak peygamberler kasten Allah rızasına aykırı bir davranışta bulunmazlar, unutma, yanılma gibi elde olmayan sebeplerle hata ederlerse Allah tarafından uyarılırlar, hataları din kuralı, dinî hüküm ve örnek davranış olarak ümmete intikal etmez.¹¹⁰

Peygamberlerin ayrıcalıklarından biri; belki de en önemlisi, günahkârlara aracılık yaparak onların bağışlanmalarında müessir olmalarıdır. Şüphesiz bunun bariz misalleri Hz. Peygamber'in şahsında tecelli etmiştir. Diğer peygamberler kendi iradeleri ile bu misyona talip oldukları halde, Hz. Peygamber'i bizzat Yüce Allah, kulları ile arasında aracılık yapmaya yönlendirmiştir.

Netice itibarıyla son derece önemli bir misyona sahip olan peygamberler, hususen Hz. Peygamber Efendimiz "haber taşıyıcı" değil, son derece fonksiyonel roller üstlenmiş ve her alanda insanlığı yönlendirip doğruya iletmiş, insanlar nezdinde olduğundan çok daha fazla Allah katında müstesna bir konuma sahip olmuştur. Binaenaleyh O'nun Sünnet'i, nübüvvetinin kıyamete değin devam ettiğinin bir göstergesidir ve insanlık, Sünnet'ine uymak suretiyle O'na imân ettiğini izhar etmiş olacaktır.

¹⁰⁴ Enbiyâ, 21/107.

¹⁰⁵ Sebe', 34/28.

¹⁰⁶ Tevbe, 9/33; Nisâ, 4/59.

¹⁰⁷ Ahzâb, 33/21.

¹⁰⁸ Nahl, 16/44, 64.

¹⁰⁹ Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, Nşr., Muhammed Fuad Abdulkaki, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1989, I, 115; Ahmed b. Hanbel, VI, 91, 163, 216.

¹¹⁰ Hayrettin Karaman, "Zaman ve Mekânın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği", *Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997, s. 44.

SİLVAN ULU CAMİİ'NİN PLAN BAKIMINDAN BİR DEĞERLENDİRMESİ VE ANADOLU TÜRK CAMİ MİMARİSİNE KATKILARI

Yrd. Doç. Dr. Yusuf ÇETİN*

ÖZET

Artuklu cami mimarisinin en önemli yapılarından birisi olan Silvan Ulu Camii, Silvan şehir merkezinde bulunmaktadır. Halk arasında "Selahaddin Eyyubi Camii" olarak da bilenen yapının bu adla anılmasının nedeni, Eyyubiler döneminde bazı onarımlar görmesi ve eklemeler yapılmasıdır.

Silvan tarihi ile ilgili en eski kaynak olan İbn el Azrak'ın "Tarih-i Meyyafarikin" adlı eserinde, kubbenin H. 547 (M.1152) tarihinde yıkılması üzerine H.552 (M.1157) tarihinde onarımının tamamlandığı belirtilmektedir. Böylece caminin 1152-1157 yılları arasında beş yıl boyunca, Artuklulardan Necmettin Alpi tarafından tamamlandığı anlaşılmaktadır.

Silvan Ulu Camii, plan bakımından kendinden önceki Orta Asya Türk cami mimarisi ile kendinden sonraki Anadolu Türk Cami mimarisi arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Yapı, Anadolu Türk cami mimarisinin bir buluşu olan ve başlangıçtan itibaren hedef kabul edilen, toplu mekân anlayışı doğrultusunda mihrap önü kubbesinin büyüyerek merkezi bir mekân gelişimine ön ayak olması aşamasının ilk önemli adımlarından birisini oluşturur. Ortaya koyduğu bu gelişim, Manisa Ulu Camii ile devam edip Osmanlı döneminde Mimar Sinan ile doruk noktasına ulaşacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Silvan Ulu Camii, Artuklu, Mimar Sinan, Plan*

ABSTRACT

The Assessment of Silvan Great Mosque on Account of Its Plan and Benefits to the Anatolia Turkish Mosque Architecture

One of the most important constitutions of Artuqid mosque architecture Silvan Great Mosque is located in the centre of Silvan. The reason why this constitution also known as "Selahattin Eyyubi Mosque" is its restorations and insertations being made in Ayyubid's time.

* Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Eğitim Fakültesi Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi, e-mail: yusufcetin04@hotmail.com.

In the work of Ibn el Azrak "Tarih-i Meyyafarikin" which is the oldest source about the Silvan's history clarifies that because of being demolished in H.547/M.1152/ the dome of the mosque restored in H.552/M.1157. So it is clear that the mosque is completed during the five years time among the years of 1152-1157 by Artuqid Necmeddin Alpi.

Silvan Great Mosque has a function being a bridge from the middle Asia Turkish mosque architecture before itself and to Anatolia Turkish mosque architecture after itself on account of its plan. Structure forms the first important step to pioneer the development of central locality by the view of collected locality of mihrap fore which is accepted as an Anatolia Turkish mosque discovery and a target from the beginning. Its bringing up this development continues with Manisa Great Mosque and develops magnificently with Mimar Sinan in Ottoman period.

Key Words: *Silvan Great Mosque, Artuqid, Mimar Sinan, Plan.*

Artuklu cami mimarisinin en önemli yapılarından birisi olan Silvan Ulu Camii, Silvan şehir merkezinde bulunmaktadır (Resim 1). Halk arasında "Selahaddin Eyyubi Camii" olarak da bilenen yapının bu adla anılmasının nedeni Eyyubiler döneminde bazı onarımlar görmesi ve eklemeler yapılmasıdır¹.

Yapıldığı ilk yıllardan başlamak üzere günümüze kadar çeşitli onarımlar geçiren caminin tarihlendirilmesi ile ilgili kaynaklar oldukça sınırlıdır. Silvan tarihi ile ilgili bilgi veren kaynaklarda bu caminin bulunduğu yerde daha önce 1031'de yapılmış musalla biçimli bir caminin varlığından söz edilir. 1046 yılında buradan geçen ünlü gezgin Nasır Hüsrev'in de birkaç kelime ile geçiştirdiği caminin bugünkü cami ile ilgisinin olmaması gerekir².

Caminin tarihini aydınlatmada belge olarak kullanılan iki önemli kitabe günümüze ulaşmıştır. Bunlardan ilki caminin kubbe eteğinde beyaz taş üzerine nesih harflerle yazılan ve içerisinde tarih bulunmayan, Artukoğulları'ndan Necmeddin Alpi bin Timurtaş (1152–1176)'ın adının geçtiği kitabedir (Resim 2). Bir diğer kitabe de doğudaki mihrap üzerinde bulunmakta olup, Eyyubilerden Ebu'l Muzaffer Gazi'ye

¹ Ş. Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi (Başlangıçtan Akkoyunlular'a Kadar)* C. I, Ankara 2003, s. 325.

² A. Altun, *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisi'nin Gelişmesi*, İstanbul 1978, s. 48; Nasır Hüsrev (Çev. A.Tarzi), *Sefemâme*, İstanbul 1988, s. 11; A. Durukan, *Mayyafarikin (Silvan) Ulu Camisi*, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, (Editör: D. Kuban), İstanbul 2002, s. 96-102.

aittir. İçerisinde H. 624 (M.1227) tarihinin bulunduğu bu kitabe bir onarım kitabesidir (Resim 3)³.

Silvan tarihi ile ilgili en eski kaynak olan İbn el Azrak'ın "Tarih-i Meyyafarikin" adlı eserinde kubbenin H. 547 (M.1152) tarihinde yıkılması üzerine H. 552 (M.1157) tarihinde onarımının tamamlandığı belirtilmektedir. Böylece caminin 1152-1157 yılları arasında beş yıl boyunca, Artuklulardan Necmettin Alpi tarafından tamamlandığı anlaşılmaktadır⁴.

Yapıldığı ilk yıllardan günümüze kadar çeşitli onarımlarla ulaşabilen ve her bir onarımın bünyesinde köklü değişiklikler yaptığı anlaşılan caminin bugünkü planı mihraba paralel uzanan dört nefin ortada üç nef boyunca bir mihrap önü kubbesi ile kesilmesinden meydana gelir (Çizim 1).

Tamamen düzgün kesme taşın kullanıldığı yapıda sadece mihrap önü kubbesinde tuğla malzeme kullanılmıştır. Yapının dış ve iç mimarisinde görülen farklılıklar, ilk yapıldığı dönemden günümüze kadar çeşitli onarımlar geçirdiğini göstermektedir. 1913 yılında yapılan onarımdan önce kısmen harap durumdaki yapıyı inceleyen G. Bell⁵ ve 1932 yılındaki incelemelerini 1940 yılında yayınlayan A. Gabriel⁶ cephelelerdeki farklı görünümünden yola çıkarak caminin farklı dönemlerde yapıldığı üzerinde birleşmişlerdir. G. Bell, tek kubbeli bir cami şekline yan mekânların sonradan eklendiği fikri ile, A. Gabriel'in tonozlu mekânlarla örtülü caminin ortasına sonradan kubbeli kısmın yapıldığı düşüncelerinden ikisine de uymayan bir kuzey cephesi mevcuttur. Bu kuzey cephenin ve orta kubbenin aynı dönemde yapılmış olduğu süsleme benzerliklerinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yapının Artuklu dönemindeki ilk şeklinin en azında dikdörtgen planlı, mihrap önünde kubbeli bir şemaya sahip olduğunu göstermektedir⁷. 1969 yılında yapıyı inceleyen ve ayrıntılı bir çalışma ile değerlendiren A. Altun'un⁸ caminin kuzey-doğu köşesinde ortaya çıkardığı izler bir avlunun varlığını da ortaya koymaktadır (Resim 4).

³ S. Savcı, *Silvan Tarihi*, Diyarbakır 1956, s. 31, 46; Beysanoğlu, a.g.e., s. 327; A. A. Bayhan, "Diyarbakır ve Çevresindeki Eyyubi Esrelerinden Örnekler", *I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu (20-22-Mayıs 2004) Bildirileri*, Diyarbakır 2004, s. 289-290; G. Baş, "Silvan Ulu Camii Mimari Süslemeleri", *X. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (03-06 Mayıs 2006) Bildirileri*, Ankara 2009, s. 31-32, 40.

⁴ Savcı, a.g.e., s. 56-57; Altun, a.g.e., s. 48; O. Aslanapa, *Anadolu'da İlk Türk Mimarisi (Başlangıcı ve Gelişmesi)*, Ankara 1991, s. 7; Durukan, a.g.e., s. 96.

⁵ G. Bell, *Palace and Mosque at Ukhaïdir*, Oxford 1914.

⁶ A. Gabriel, *Voyages Archéologiques dans la Turquie Orientale*, Paris 1940.

⁷ D. Kuban, *Batiya Göçün Sanatsal Evreleri*, İstanbul 2009, s. 295-298.

⁸ Altun, a.g.e., s. 44-60; Baş, a.g.e., s. 35.

Böylece Silvan Ulu Camii'nde Güney Doğu Anadolu'da Artuklu dönemine ait Cizre Ulu Camii (1160), Mardin Ulu Camii (XII. yüzyıl) ve Kızıltepe Ulu Camii (1204)'lerinde görmeye alışık olduğumuz dikdörtgen planlı, enine düzenlemeli ve mihrap önü kubbeli plan şemasının varlığı anlaşılmaktadır.

Yapının ortasındaki mihrap önü kubbesi planın merkezini oluşturmaktadır. 13.50 m. çapındaki bu kubbe, mihrap önü dışında üç yana üçer kemerle açılan anıtsal bir görünüşe sahiptir. Erken bir dönemde yapılmış olmasına rağmen oldukça geniş bir açıklığa sahip olan kubbeye, İsfahan Mescid-i Cuması'nda gördüğümüz kubbe yapısının aynen uygulandığı görülmektedir⁹. Mukarnaslı tromplar üzerine oturan kubbe içten kademe kademe yükselerek yapıya kuvvetle hâkim duruma gelmiştir (Resim 5-6).

Türklerde öteden beri çadırdan ve kurganlardan başlayan kubbe mimarisi, gök-kubbenin sembolü olarak özenle kullanılarak geliştirilmiş,¹⁰ Müslüman olan Türk boylarının, yeni bir yaratma heyecanı ile ele aldıkları cami mimarisinde X. yüzyıl içinde şaşırtıcı özelliklerle uygulanmaya başlanmıştır. İlk Müslüman Türk devleti kabul edilen Karahanlılar dönemine tarihlenen Şir-Kebir isimli yapı, Buhara yakınlarındaki Hazara Camii ve Talhatan Baba Camii, kubbenin üst örtü olarak kullanıldığı ilk önemli örneklerdir¹¹. Gazneli dönemine ait Leşker-i Bazar Camii de kazılarla aydınlatılmış bir erken dönem denemesidir (Çizim 2). Burada iki sıra paye ile enine gelişen mekânda bir mihrap önü kubbesi yer almaktadır. Ama geri tarafı, kemerlerle tamamen avluya açıktır. Zaten bir saray camisi olan yapıda yine aynı eğilim sezilmektedir. İlk İslam camilerinde görmeye alışık olduğumuz çok ayaklı ve enine gelişen ana mekân sistemi, İran ve Irak'ta Abbasi dönemi camilerinde de etkin olmuştur. Hazara Camii'nin kapalı tasarımı bir yana bırakılacak olunursa, Karahanlı ve Gazneli camilerinde bir bakıma, dışarıya kuvvetli bağlantı ile genişleyebilecek cemaate yönelik ordugâh esaslı bir kaygı sezilmektedir. Ama mihrap önünde kubbenin kuvvetli bir motif olarak, bu erken dönemden itibaren varlığını hissettirmeye başladığını da açıklıkla söylemek mümkündür¹².

⁹ O. Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1993, s. 103.

¹⁰ S. Ögel, "Orta Çağ Çevresinde Anadolu Selçuklu Sanatı", *Malazgirt Armağanı*, Ankara, 1972, s. 133; O. Tunçer, "Anadolu Türk Sanatı ve Yerli Kaynaklarla İlişkiler Üzerine Bir Deneme", *Vakıflar Dergisi*, S. XI, Ankara 1976, s. 268.

¹¹ M. Cezar, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, İstanbul 1977, s. 144-161; O. Aslanapa, "Moğol Öncesi Mimari (Karahanlı, Selçuklu, Gazneli)", *Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri*, Ankara 1996, s. 197-198.

¹² A. Altun, "Orta Asya Türk Sanatı İle Anadolu'da Selçuklu ve Beylikler Mimarisi", *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri I*, İstanbul 1988, s. 34.

Karahanlı ve Gaznelilerde başlayan, mihrap önü kubbesi ile bir mekân birliği gösteren cami mimarisine yönelik gelişmeleri toplayıp değerlendirerek büyük ölçüde abidevî bir cami mimarisi yaratan Büyük Selçuklular olmuştur. İran'daki ilk Selçuklu Camii olan İsfahan Mescid-i Cuması'nda 1080'de Nizamülmülk'ün emri ile Melikşah adına yaptırılan büyük mihrap kubbesi ile orijinalde kubbenin iki yanında uzanan neflerin, daha önce Leşker-i Bazar Camii'nde uygulanan planın devamı niteliğinde karşımıza çıkmaktadır (Çizim 3). İsfahan Mescid-i Cuması'ndan sonra inşa edilen Gülpayegan Mescid-i Cuması (1108-1118), Zevvare Mescid-i Cuması (1135) ve Ardistan Mescid-i Cuması (1158) ile birlikte İslam mimarisinde daha önce görülmemeyen yeni estetik değerlerle ele alınan kubbe ve kubbeye geçiş sistemlerinde, yapısal sorunların çözümü ile dekoratif amaçların başarılı bir şekilde değerlendirildiği görülmektedir¹³.

Ancak Zevvare Mescid-i Cuması ile başlayan çok olgun orantılar kurularak, kubbe-eyvan bileşiminin uygulandığı açık avlulu dört eyvanlı plan şeması kısa sürede bütün doğu dünyasındaki camilerin vazgeçilmez plan şeması haline gelmiş, Anadolu'daki gelişmelere kadar bir ölçüde merkezi kubbe probleminin adeta unutulmasına neden olmuştur¹⁴.

İran Selçuklu camilerinde mihrap önünde kubbe, öyle görünüyor ki; Türklerin kubbe sevgilerinin, Türk mimarının kubbe ile kucaklaşmasının İran'daki zaferini vurgulayan bir husustur. Öte yandan bu husus, cami mimarisinde toplu mekân elde etme arzu ve çabasının bir sonucu şeklinde de yorumlanabilir¹⁵.

Büyük Selçuklular döneminde Anadolu'da inşa edilen camilerden 1091-92 tarihli Diyarbakır Ulu Camii¹⁶, plan olarak Şam Emeviye Camii (705-715)'nin bir tekrarı biçimindedir. Yapı, transept planı, kare planlı minaresi ve revaksız avlusu ile Anadolu cami mimarisine pek etki etmemiştir. Bu tarihten sonra inşa edilen ve 1128'de onarım görmüş olan Siirt Ulu Camii'nde mihrap önü kubbesinin tekrar ele alınması kubbe problemi üzerinde tekrar durulduğunu göstermektedir. 1150 tarihli Bitlis Ulu Camii'nde ise Artuklu camilerinde sıklıkla kullanılacak enine düzenlemeli, mihrap önü kubbeli planın ilk ve sade bir şekli uygulanmıştır. Diyarbakır Ulu

¹³ O. Anık, "İslam Mimarisine Türklerin Getirdikleri", *İslam Sanatında Türkler*, İstanbul 1976, s. 13; Cezar, *a.g.e.*, s. 354-367.

¹⁴ Altun, *a.g.e.*, II, s. 35.

¹⁵ Cezar, *a.g.e.*, s. 356.

¹⁶ S. Savcı, "Diyarbakır Kitabeleri", *Karacadağ*, S. 13, Şubat 1939, s. 6-7; Savcı, "Diyarbakır Kitabeleri", *Karacadağ*, S. 14, Mart 1939, s. 14-15; Savcı, "Diyarbakır Kitabeleri", *Karacadağ*, S. 15, Nisan 1939, s. 5-7; Beysanoğlu, *a.g.e.*, s. 272-293.

Camii'nden sonra bu camilerde avlunun kaybolması, asıl mekânın geliştirilmesi ve kubbe problemi üzerinde durulduğunu göstermektedir¹⁷.

1071 Malazgirt Zaferi ile birlikte Anadolu'yu fetheden Selçuklular, burada yeni geliştirdikleri İslamî şekillerle daha da yeni arayışlara girmişlerdir. Bu arayışlar arasında en ilgi çekici olanı anıtsal kubbeli-kübik mekânın bu kez de Emevî şemasıyla kaynaştırılması şeklinde bir sentez denemesidir. Konya Alâeddin Camii (1155) (Çizim 4) ile başlayan bu deneme özellikle Silvan Ulu Camii'nde, erken İslam geleneğine bağlı, enine harimli büyük cami tipinde, merkezî ferah bir hacim hâkimiyetinde olgun bir mekân kompozisyonu yaratmayı çabalayan bir uygulama halinde ortaya çıkmaktadır¹⁸. Artuklu mimarisinin muhteşem üslubunun başladığı ilk önemli örnek olan bu camide, Gaznelilerin Leşker-i Bazar Camii'nde iki nefi kesen mihrap önü kubbesi, Melikşah'ın İsfahan Mescid-i Cuma kubbesi fikri ile birleştirilerek, Anadolu'da Türk cami mimarisinin abidevî şekli inanılmaz bir kuvvetle gerçekleştirilmiştir¹⁹.

Böylece mihrabönü kubbeli cami şeması, Artuklular vasıtasıyla Anadolu'ya taşınırken Türklerin egemen oldukları başka coğrafyalarda da karşımıza çıkmaktadır. 1250 yılında Mısır'da kurulan Memlûklar zamanında inşa edilen Kahire Baybars Camii (1266-69), Nasır Muhammet Bin Kalavun Camii (1318-35), Sitti Miska Camii, Aksungur Camii (1347), Emir Şeyhu Camii (1349) ve Nahcivan Cuma Camii (1175-1186) ile Derbent Cuma Camii (1368) bu tipin Kuzey Afrika ve Kafkaslardaki önemli örnekleridir²⁰.

Büyük camilerde sultanlara, meliklere, emirlere, valilere mihrap önünde özel bir yer ayrılması, Türk egemenliğindeki bütün ülkelerde yeni cami planlarının gelişmesini yönlendirmiştir²¹.

XIV. yüzyıl başlarında Anadolu Selçuklu Devleti'nin parçalanması ile birlikte ortaya çıkan beyliklerden Saruhanoğulları Beyliği döneminde yaptırılan Manisa'daki Ulu Camii (1375), aynı yolda daha başarılı, tamamlanmış anıtsal bir tipe daha yaklaşan bir deneme meydana getirmiştir (Resim 7). Mihrap duvarına paralel yedi

¹⁷ Aslanapa, *a.g.e. II*, s. 103.

¹⁸ Altun, *a.g.e., II*, s. 13.

¹⁹ Aslanapa, *a.g.e., I*, s. 6; M. Meinecke, "The Great Mosques Southeastern Anatolia: a Genetic Approach", *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi Bildirileri (23-27 Eylül AKM İstanbul) C.2*, Ankara 1995, s. 467-484.

²⁰ A. A. Bayhan, "Mısır'da Memlûk Sanatı", *Türkler*, C.6, Ankara 2002, s. 121; T. Yazar, "Nahcivan'da Türk Mimarisi", *Türkler*, C. 8, Ankara 2002, s. 174-175; Aslanpa, *a.g.e. III*, s.133, 165-169.

²¹ Kuban, *a.g.e. s.* 158.

bölümlü dört neften ibaret camide, mihrap duvarına bitişik iki sütun ve altı payenin meydana getirdiği sekizgen şema üzerine kemerlere oturan, 10.80 m. çapındaki mihrap önü kubbesi, üç nef boyunca bunları kesmektedir (Resim 8). Önünde hemen hemen harim ile aynı genişliğe sahip revaklı avlusu olan cami mihrap önü kubbesinin gelişmesi bakımından Silvan Ulu Camii'nden sonra Anadolu'daki ikinci önemli adımı oluşturmaktadır²² (Çizim 5).

Manisa Ulu Camii Silvan Ulu Camii gibi, enine dikdörtgen planlı, kibleye paralel uzanan dört sahnıdır. Mihrap önü kubbesi bu sahnılardan üçünü keser. Manisa Ulu Camiinden farklı olarak Silvan'da, kubbeli mekânın dışında kalan çok destekli bölümlerin üzerini enine uzanan beşik tonozlar örter. Manisa'da ise kare birimler oluşturulmuştur. Kare birimlerin üzerini, çelipleme (kubbemsi) tonozlar örter. Silvan'da kubbenin oturduğu sekizgen, ayaklara atılan kemerler tarafından oluşturulmuştur. Güney tarafında ise, kemerler doğrudan doğruya duvarlara atılmıştır. Manisa'da ise güney duvarına yapışık iki tane sütun vardır. Kemerler bu sütunlar üzerine atılmıştır. Böylece kubbe sekiz destek üzerine oturtulmuştur. Anadolu'da kubbesi sekiz destek üzerine oturan, bilinen ilk cami örneği Manisa Ulu Camii'dir. Bu uygulama Mimar Sinan'ın elinde daha da gelişerek Edirne Selimiye Camii(1569-1575) ile doruğa ulaşacaktır.

Manisa Ulu Camii, 10.10 m. çapındaki mihrap önü kubbesiyle merkezi plana geçişte büyük bir atılım göstermiş olup bu mimari atılım ileride klasik Osmanlı Mimarisinde görebileceğimiz olgun boyutların temel taşlarını oluşturmuştur²³.

Manisa Ulu Camii'nden sonra merkezi plana gidişi, bir Karakoyunlu eseri olan Van Ulu Camii (1389-1400)'nde de görmekteyiz. İran'daki Büyük Selçuklu camilerinde bağımsız kubbeli maksurelerin çok ayaklı çevre mekânlarıyla tam anlamda bütünleşmemesi Van Ulu Camii'nde hemen hemen gerçekleşmiştir. Mukarnaslı kubbenin strüktürel ve biçimsel özellikleri merkezi plana gidişte önemli bir aşamadır²⁴.

Osmanlıların II. Murat döneminde 1437–1447 yılları arasında Edirne'de yaptırdıkları Üç Şerefeli Camii, bu arayış ve denemelerin sonuca ulaşmasını, Anadolu'daki cami mimarisinde yeni bir sentezin gerçekleşmesini temsil etmektedir.

²² G. Öney, *Beylikler Devri Sanatı XIV-XV. Yüzyıl (1300–1453)*, Ankara 1989, s. 13; O. Aslanapa, *Türk Sanatı I-II*, İstanbul 1984, s. 220–221; S. Mülayim, *Ters Lale Osmanlı Mimarisinde Sinan Çağı ve Süleymaniye*, İstanbul 2001, s. 163; D. Kuban, *Çağlar Boyunca Türkiye Sanatının Ana Hatları*, İstanbul 2004, s. 115.

²³ H. Acun, *Manisa'da Türk Devri Yapıları*, Ankara 1999, s. 41-44.

²⁴ Durukan, *a.g.e.*, s. 112-114.

Bu camide tam anlamıyla merkezi kubbe hâkimiyetinde organik mekân kompozisyonu olan yeni bir anıtsal cami tipi doğmuştur. Revakla çevrili ön avlunun yeniden canlandırıldığı Manisa Ulu Camii'nde, Şam Emeviye Camii'nden gelen şema ile Asyalı kubbeli kübik hacim açıkça seçilmektedir. Üç Şerefeli Camii'nde ise bütün bu bileşenler, birbirleriyle tam ve organik bir kaynaşma kazanmış, yepyeni bir kişiliğe bürünmüştür. Artık ne merkezi kubbe ile Büyük Selçukluların İran'daki Mescid-i Cumaların mihrap önü kubbeleri, ne yandaki kubbeli küçük kare bölümlerle Silvan ve Manisa Ulu Camilerinin enine yan nefleri arasındaki bağıllık ilk bakışta fark edilememektedir. Bunların yanı sıra Üç Şerefeli Camii'nin avlusunun Emevi cami geleneği ile akrabalığı hiç belli olmamaktadır. Buradaki dört yandan kubbeli revaklarla çevrili, cepheleri gelişmiş bir düzenle yer alan ikişer kat halinde pencere sıraları ile zenginleştirilmiş anıtsal avlu, dıştan bakınca caminin önüne çok kubbeli, saray gibi bir yapı eklenmiş görüntüsünü vermektedir²⁵ (Çizim 6). Osmanlı mimarisinin normal gelişme imkânlarını aşıp beklenmeyen, şaşırtıcı bir gelişme olarak karşımıza çıkan bu yapı, yüz yıl sonra Mimar Sinan tarafından ortaya atılan, camilerin ana fikrini gerçekleştiren bir öncü olarak oldukça önemlidir²⁶ (Resim 9-10).

Bu cami ile birlikte doğmaya başlayan yeni mimarlık üslubunda, Ortaçağın yağma inşaatı ve bu masif yapıların görüntüsünü hafifletmek için yüzey değerlendirmelerini öne alan estetiği son bulmakta; yeni bir çağın, daha ileri bir teknikle yapılan, organik hacim ve kütle kompozisyonlarına yönelen mimarisinin gerektirdiği yeni bir estetik doğmaktadır.

Silvan Ulu Camii ile başlayan ve XVI. yüzyıla kadar uzanan süre içinde Selçuklu sonrası Beyliklerde ve Osmanlılarda bol çeşitlemelerle başlayan arayış ve denemenin ürünü olan yapılar Mimar Sinan ile birlikte bu gelişimin doruk noktasını oluşturmuştur. Mimar Sinan'ın yaratıcılık gücü ile birleşen geleneksel mimari birikim, imparatorluğun politik gücünü de yansıtacak yeni ve görkemli örneklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sarayın sağladığı maddi güç ile, imparatorluk kurumlarının sağladığı iş gücü ve olanaklarını organize eden Mimar Sinan, devletin politik gücünü ve imparatorluğun yüceliğini anıtsal yapılarda ve büyük külliyelerde somutlaştırmıştır²⁷.

²⁵ Arık, a.g.e., s. 14; Mülayim, a.g.e., s. 163-164.

²⁶ E.H. Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murat Devri II*, İstanbul 1972; O. Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, s. 66.

²⁷ F. Yenişehirlioğlu, "Mimar Sinan Yapılarında İşlev-Biçim İlişkisi", *Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 24-27 Ekim 1988), Ankara 1996, s. 134.

Sinan, kendinden önce ortaya çıkmış bulunan başlıca tip şemalarını yeniden ele alıp bunları kendi doğrultusunda varabilecekleri en uygun aşamaya ulaştırmayı denemiştir. Bu denemelerden birisi de yatık dikdörtgen biçimindeki camilerde mihrap önü kubbesini geliştirerek merkezi sisteme ulaşması olmuştur. Sinan, Edirne Üç Şerefeli Camii'nde daha önce denenilen bu planı İstanbul Sinan Paşa Camii (1555)'nde yeniden ele almıştır (Çizim 7). Sinan, bu camide daha önce Edirne Üç Şerefeli Camii'nde önemli bir aksaklık olan büyük kubbeyi taşıyan kemerlerin çok aşağıya sarkması ile ortaya çıkan ağır hava, değişik nispetler ve inceltilmiş payelerle iyice hafifletilmiş, ferah bir mekân etkisi sağlanmıştır (Resim 11-12)

Mimar Sinan Osmanlı cami mimarisinin asıl hedefi olan toplu mekân anlayışını gerçekleştirmede bir önemli yol olarak denediği bu plan şemasını, İstanbul'da çeşitli denemelerle camiler için kendisine ideal görünen bir plan şeklini ve yapı şemasını iyice hazırlayıp geliştirmiştir²⁸. Daha sonra diğer arayış denemeleri ile bu plan şeklini birleştirmiş ve bu birleşmenin sentezi noktası olan Edirne Selimiyesi (1569–1574) ile doruk noktasına ulaştırmıştır²⁹ (Çizim 8) (Resim 13–14).

Selimiye mimarlık tarihinde bütün meselelerin en mükemmel şekilde halledildiği harikulade bir eser olarak Türk Mimarisinin, İslam Mimarisinin olduğu gibi, dünya mimarisinin de tacını teşkil etmektedir.³⁰

Silvan Ulu Camii plan bakımından kendinden önceki Orta Asya Türk cami mimarisi ile kendinden sonraki Anadolu Türk cami mimarisi arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Yapı, Anadolu Türk cami mimarisinin bir buluşu olan ve başlangıçtan itibaren hedef kabul edilen, toplu mekân anlayışı doğrultusunda mihrap önü kubbesinin büyüyerek merkezi bir mekân gelişimine ön ayak olması aşamasının ilk önemli adımlarından birisini oluşturmuştur. Ortaya koyduğu bu gelişim, Manisa Ulu Camii ile devam edip Osmanlı döneminde Mimar Sinan ile doruk noktasına ulaşmıştır.

²⁸ O. Aslanapa, *Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri*, Ankara 1988, s. 96.

²⁹ D. Kuban, *Sinan'ın Sanatı ve Selimiye*, İstanbul 1997, s. 127-238; M. Sözen, *Türk Mimarisin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975.

³⁰ H.Karamağaralı, "Türk Cami Mimari'sinde Mekân Gelişmesi ve Ayasofya Mes'alesi", (*Ekrem Hakkı Ayverdi ve Osmanlı Mimarisi Sempozyumu Ankara 1999*), Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, Ankara 2002, s. 88.



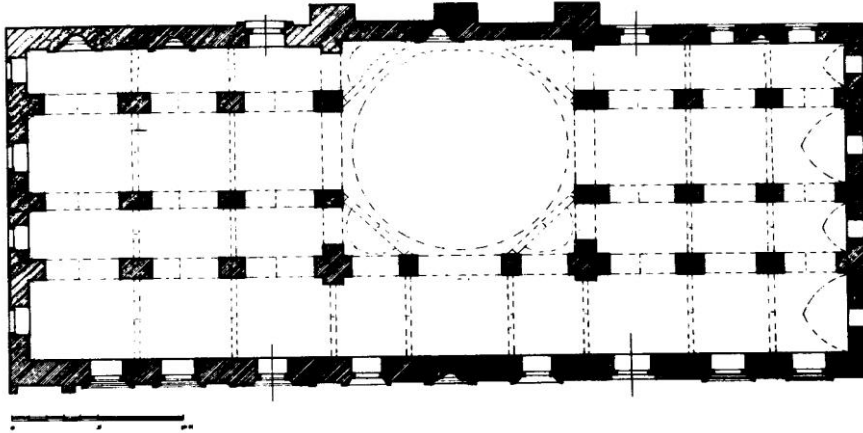
Resim 1. Silvan Ulu Camii kuzey cepheden görünüm



Resim 2- Mihrap önu kubbesi eteğinde yer alan Artuklu kitabesi



Resim 3- Doğu mihrabı üzerinde yer alan Eyyubiler dönemine ait kitabe



Çizim 1- Silvan Ulu Camii planı (A. ALTUN'dan)



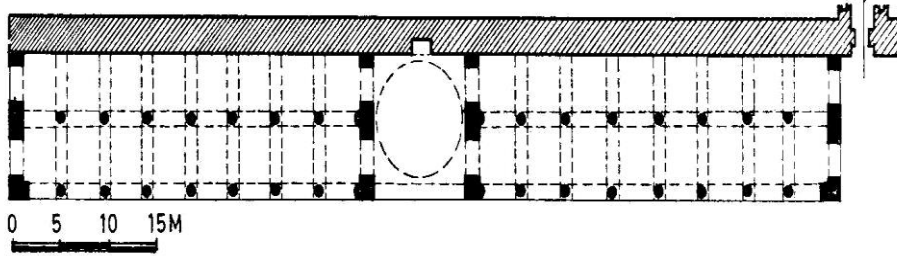
Resim 4- Caminin kuzeydoğu köşesinde yer alan avluya ait izler



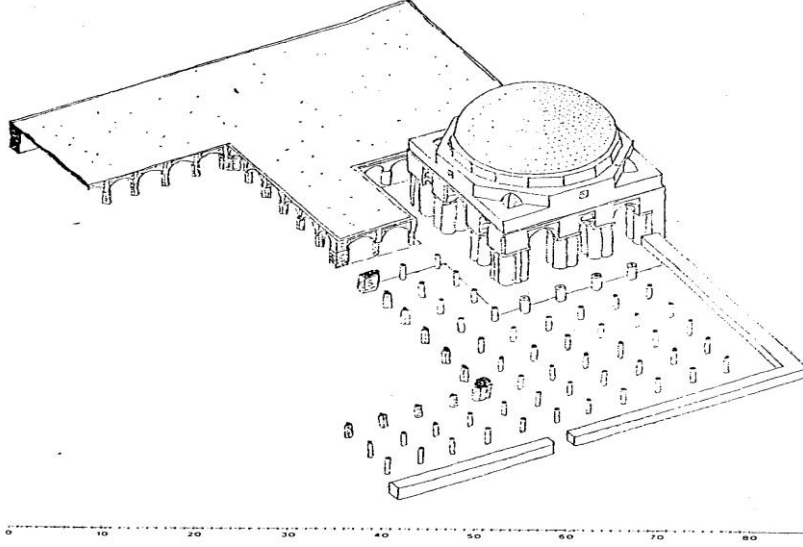
Resim 5- Kubbeye geçişte kullanılan mukarnaslı tromplar



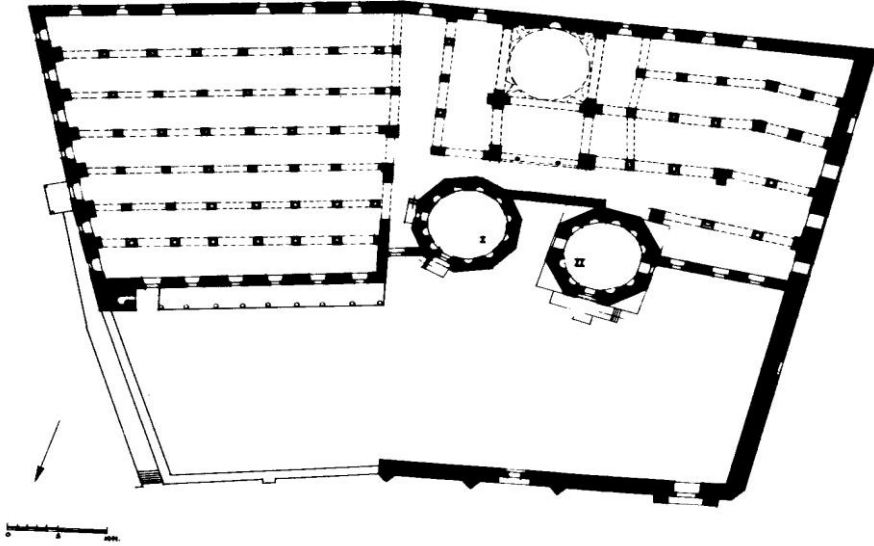
Resim 6- Güney cepheden mihrap önü kubbesinin görünümü



Çizim 2- Leşker-i Bazar Camii planı (O. ASLANAPA'dan)



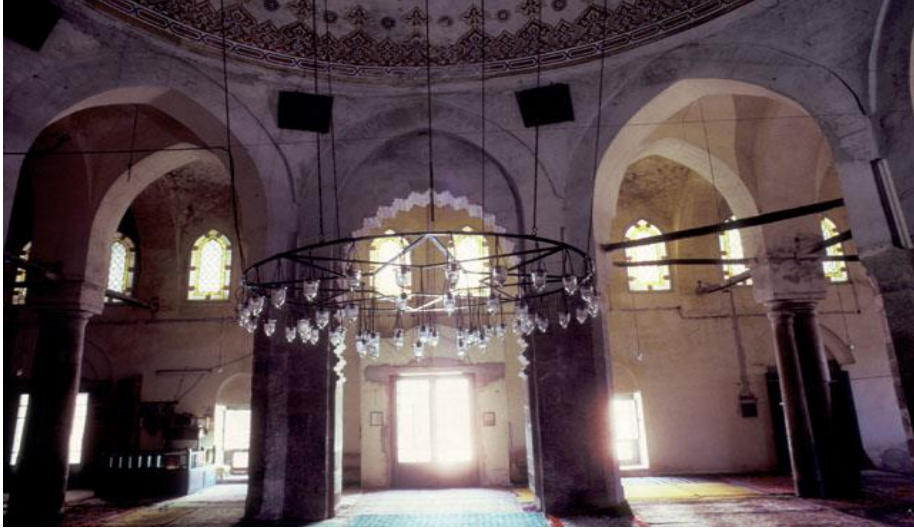
Çizim 3-İsfahan Mescid-i Cuması'nın izopik görünümü (M. MEİNECKE'den)



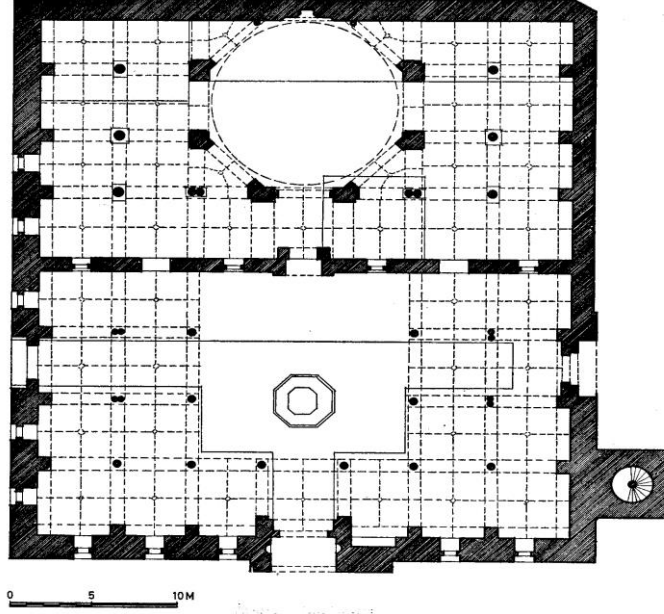
Çizim 4- Konya Alâeddin Camii planı (O. ASLANAPA'dan)



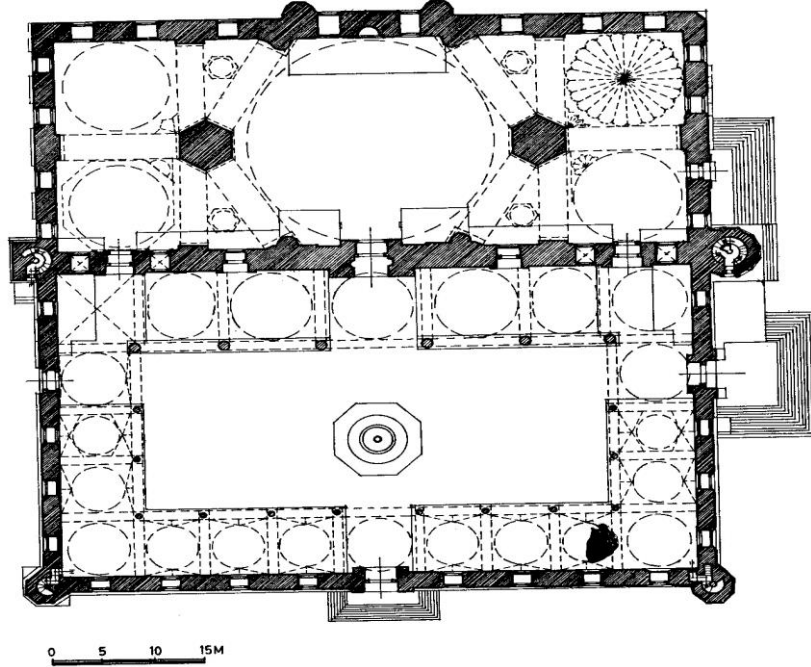
Resim 7- Manisa Ulu Camii'nin üstten görünümü (W.B.DENNY'den)



Resim 8- Manisa Ulu Camii iç mekândan görünüm (D.OSSEMAN'dan)



Çizim 5- Manisa Ulu Camii planı (O. ASLANAPA'dan)



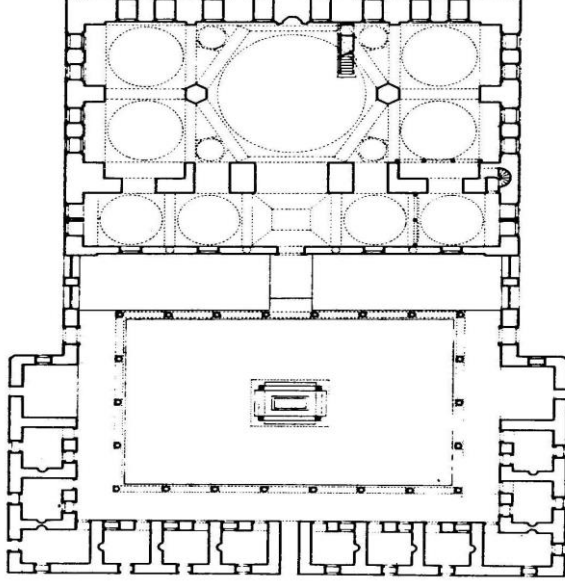
Çizim 6- Edirne Üç Şerefeli (O.ASLANAPA'dan)



Resim 9- Edirne Üç Şerefeli Camii genel görünümü



Resim 10- Edirne Üç Şerefeli Camii iç mekânından görünüm (W.B. DENNY'den)



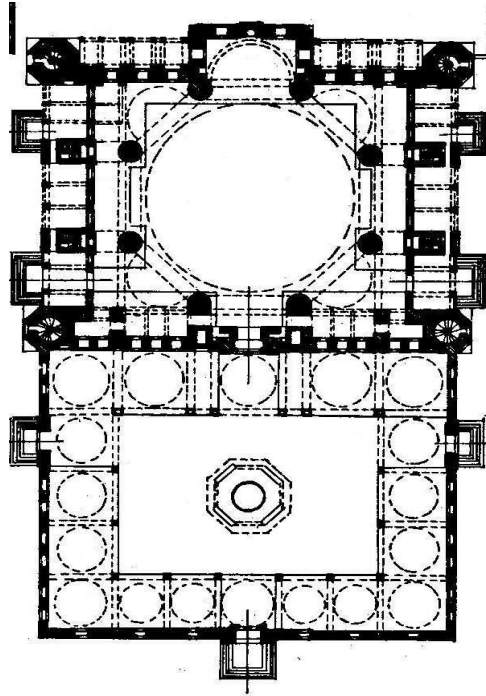
Çizim 7- İstanbul Beşiktaş Sinan Paşa Camii planı (M. SÖZEN'den)



Resim 11- İstanbul Beşiktaş Sinan Paşa Camii genel görünüm (Y. TUFAN'dan)



Resim 12- Beşiktaş Sinan Paşa Camii iç mekândan görünüm (Y. TUFAN'dan)



Çizim 8- Edirne Selimiye Camii planı (O. ASLANAPA'dan)



Resim 13- Edirne Selimiye Camii genel görünüm



Resim 14- Edirne Selimiye Camii iç mekândan görünüm (B. ÖNİZ'den)

SÜNNETE GÖRE KADINLARIN TOPLU İBADETİ YA DA CEMAAT NAMAZI

Yrd. Doç. Dr. Tevhit BAKAN*

ÖZET

Bu makalede, Hz. Peygamber'in sünnetine ve onun koyduğu ölçülere göre kadınların toplu ibadeti; vakit namazlarını, Cuma ve Bayram namazlarını camide cemaatle kılmaları, mabedin manevi atmosferinden yararlanabilmelerinin meşru olup olmadığı araştırılacaktır. Ayrıca kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmaları, kadının kadınlara imam olması, kadının ev halkına imam olması, kadınların cenaze namazı kılmaları konuları da irdelenecektir. Bu konular işlenirken İslam bilginlerinin mevzu ile ilgili görüşlerine temas edilecek, sosyal şartların hadis seçim ve yorumuna etkisi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cemaatle namaz, Kadınların cemaatle namazı, Kadının imamlığı.

ABSTRACT

According to The Sunnah Women in Public Worship or Public Worship

In This Study, It has been studied women in public worship, to make Friday and Holiday prayers at the mosque with the congregation and they can benefit from the spiritual atmosphere of the temple. Moreover It have been dealt with legitimacy of making women among themselves to pray with the congregation, having imam of women to women and household, funeral prayer of women. These issues related to information processing views of Islam will also come into contact, and the effect of social conditions and interpretation of the hadith selection will be emphasized.

Key Words: Prayer in congregation, Congregation of women with a prayer, social change.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Giriş

İslâm dîni, birlik ve beraberliğe, kardeşlik ve dayanışmaya önem veren sosyal bir dindir. Bu nedenle beş vakit namazın cemaatle kılınmasını teşvik etmiş, Cuma ve bayram namazlarının ise mutlaka cemaatle kılınmasını şart koşturmuştur. Zira cemaatle namaz, insanların bir araya gelmelerine, birbirleriyle tanışmalarına, aralarında kardeşlik bağlarının oluşmasına vesile olur. Ayrıca camide yapılan sohbetler, cami cemaatinin dinî, ahlakî ve sosyal konularda aydınlanıp eğitilmesini de sağlar.

Bireysel yönden bakıldığında, namazı cemaat halinde kılmanın kişiye ruhsal açıdan bir haz ve manevî bir zevk verdiği bilinen bir husustur. Günlük hayatın karmaşası içerisinde savrulan insan, güzel bir ezan sesiyle kendine gelir; ilâhî davete icabet ederek, camide namazını kılar ve adeta kendisini yeniden doğmuş gibi hisseder. Sonuçta namazını cemaatle kılan insan, hem Hz. Peygamber'in sünnetini yerine getirmiş, hem cemaat sevabı almış, hem de psikolojik bakımdan rahatlamış olur. Bu bakımdan mazereti olmayan ve imkânı olan her müminin farz namazlarını cemaatle kılması, mabetlerin o manevî atmosferinden yararlanması hem görevi ve hem de hakkıdır.

Namazın cemaatle kılınabilmesi ve müminlerin pek çok yönden eğitilmeleri için Hz. Peygamber döneminden itibaren mescitler, camiler inşa edilmiştir. Mescitler, herkese açıktır. Orası Allah'ın evidir. Orada makam, mevki, zengin, fakir ayrımı yoktur. Orada herkesin tek kimliği vardır, o da Allah'ın kulu olmaktır. Orada kadın-erkek herkese yer vardır. Zira Hz. Peygamber, mescide gelmenin ve cemaatle namaz kılmanın kurallarını ashabına öğretmiş, bu kurallar çerçevesinde onun mescidine erkekler geldiği gibi kadınlar da gelmiş, Allah Resûlü'nün sohbetini dinlemiş, onun arkasında namazlarını kılmışlardır. Kadınların camilere gidip ibadet etmeleri dört halife döneminde de devam etmiştir. Gerçi Sahabe döneminde Hz. Aişe, mescide gelirken kıyafetine dikkat etmeyen, Hz. Peygamber'in belirlediği ölçülere uymayan bazı kadınları uyarmıştır. Fakat kendisi bu konuda herhangi bir yasak koymadığı gibi halifelerden de böyle bir yasak koymalarını istememiştir. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber ve sahabe döneminde kadınların camiye gelmeleri, orada ibadet yapmaları genel olarak meşru ve normal kabul edilmiş ve yadırganmamıştır.

Ne var ki, günümüzdeki uygulamada bunun aksini görüyoruz. Zira kadınlar camiye fazlaca rağbet ettiği zaman erkekler tarafından yadırgandıklarını, garip karşılandıklarını fark ediyoruz. Ramazanda, kandil gecelerinde camiye gelip o gecenin feyzinden, bereketinden istifade etmek isteyen kadınların karşılaştıkları

problemlere zaman zaman tanık oluyoruz. Evinin dışında olan kadın, camiye gidip namaz kılmak durumunda kaldığı zaman abdest alacak uygun bir yer bulamama problemiyle karşı karşıya kalması bir vakıdır. Zira cami ve müştemilatı inşa edilirken kadın cemaat pek dikkate alınmamıştır.

Bu günün müslümanları olarak Hz. Peygamber'in uygulamalarını referans almak, ona göre zihniyetimizi düzeltip, bu eksiklikleri gidermek durumundayız. Çünkü Müslümanlar için bu konudaki en önemli ölçü, Allah'ın Kitabı ve Peygamber'inin sünnetidir. Yaşadığımız dini hayatın istikameti de bu ölçülere göre test edilmelidir. Taklitten kurtulmanın, yozlaşmayı önlemenin tek yolu da budur. O halde yapılacak iş günümüzdeki mevcut uygulamayı Allah Resûlü'nün sünnet'ine göre yeniden gözden geçirmek ve kaybolan veya ihmal edilen sünnetleri ihya etmektir. Aksi takdirde mescide gelip ibadet yapmak isteyen hanımlara karşı menfi anlayış devam edecektir.

Kadının, hemcinsleri olan diğer kadınlara, ya da ev halkına imamlik yapıp yapamayacağı meselesi de tartışılan konulardan biridir. İşte bu makalemizde yukarıda değinmeye çalıştığımız konuları hadisler ışığında ele almaya çalışacağız.

1- Namazın Cemaatle Kılınması

İslam, insan olmak ve Allah'a kul olmak bakımından kadınla erkek arasında herhangi bir fark görmemiştir¹. Kadın-erkek, ergenlik çağına gelmiş her Müslüman için günde beş vakit namaz kılmak farzdır. Bu hususta kadın erkek arasında herhangi bir ayırım söz konusu değildir. Müslümanlar, vakit namazlarını cemaat halinde, bir imama uyarak topluca kılabilirdikleri gibi tek başlarına da eda edebilirler. Zira Hz. Peygamber, vakit namazını tek başına kılanların bu namazlarını yeniden kılmalarını onlardan istememiştir. Binaenaleyh namazını cemaatle kılamayanlar namazlarını tek başına kılabilirler. Ancak Hz. Peygamber ümmetine namazı cemaatle kılmayı tavsiye etmiştir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah, savaş halinde bile namazın cemaatle nasıl kılınacağını Hz. Peygamber'e tarif etmiştir². Ayrıca cemaatle namaz kılmaya, "Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin,"³ anlamındaki ayetle işaret edilmektedir. Ayetin başında "namazın kılınması", sonunda ise "rükû edenlerle birlikte rükû edilmesi" emredilmektedir. "Rükû edenler" den maksat Müslümanlardır.

¹ Nahl,(16),97; Gâfir,(24) 40.

² Bk. Nisa (4),102.

³ Bakara (2),43.

Dolayısıyla “Müslümanlarla birlikte rükû edin” demek, “cemaatle namaz kılın” demektir. Ayette hem Müslümanların namazlarının rükûlu olduğuna hem de cemaatle namazın varlığına işaret vardır. Yine Al-i İmran suresinin 43. ayetinde de Yüce Allah Hz. Meryem'e hitaben, “Ey Meryem! Rabbine gönülden itaat et, secde yap, rükû edenlerle beraber sen de rükû et” buyurmuştur. Bazı müfessirler, bu ayeti de cemaatle namazın meşruiyetine yorumlamışlardır⁴. Burada muhatabın kadın olması, Hz. İsa'nın (a.s.) dininde de kadınların cemaatle namaz kılmalarının meşruiyetine bir işaret sayılabilir.

Kur'an'ı tebliğ ve tatbik eden Allah Resûlü, farz namazları daima cemaatle kıldırması ve kılmıştır. Hatta son hastalığında bile cemaatten geri kalmamış, hastalığı ağırlaşınca namazı Hz. Ebu Bekr'in kıldırmasını emretmiş; kendini biraz iyi hissedince hemen kalkıp Hz. Ebu Bekr'in ashaba kıldıracağı namaza iştirak etmiştir⁵. Sürekli olmamakla beraber Hz. Peygamber'in bazen nafie namazları da cemaatle kıldıracağı vakidir⁶.

Hanefî alimlerden Serahsî (483/1090) farz olan bir namazı, bütün şartları ile ta'dil-i erkâna riayet ederek ve cemaatle kılmayı “kâmil eda” diye tanımlamış aynı namazı münferiden veya ta'dil-i erkâna riayet etmeksizin kılmayı ise “kâasır eda” diye nitelemiştir⁷. Buradaki “kâmil eda” terimini, ibadet atmosferine girerek, yoğunlaşarak, hakkını vererek istenildiği şekilde namazı eda etmek şeklinde anlayabiliriz. Tek başına kılınan namaz, cemaatle kılınan namaz kadar kâmil kabul edilmesinin pek çok nedeni vardır. Örneğin tek başına namazını kılan insan, günlük hayatın telaşı içerisinde namazda hata edebilir, yanılabilir, bazen kaç rekât kıldığına bile farkında olmaz. Başkasının onun hatasını düzeltme imkânı da olmaz. Fakat cemaatle kılınan namazda bu ihtimaller yok denecek kadar azdır. Namaz kıldıran imam son derece dikkattidir. Yanılmamak için azami gayret gösterir. Yanılsa bile cemaat derhal onu uyarır. Ayrıca cemaatle namazını kılan, namazını vaktinde kılmış olur. Namazın mükemmeliyeti bakımından cemaat namazı önemlidir. Bu nedenle Hz. Peygamber, sadece namazlarını cemaatle kılmakla kalmamış aynı zamanda ümmetine ve dini öğrenmek için kendisine gelenlere namazı cemaatle kılmayı tavsiye etmiştir⁸.

⁴ Bkz. ez-Zemahşerî , Cârullah, *Keşşaf*, Beyrut, 1415/1995, I, 355; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, Dânu'l-Fikr I, 338.

⁵ Buhârî, Ezân, 39, 67,68; Müslim, Salât, 95; Nesaî, İmamet, 40.

⁶ Buhârî, İlm 24, Ezân, 171.

⁷ Bkz.Molla Husrev, *Mir'atü'l-Üsûl*, İstanbul, ty, s.107,108.

⁸ Buhârî, Ezân, 17,18; Müslim, Mesâcid, 293; Nesaî, Ezân, 8.

Allah Resûlü, cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan; bazı rivayetlerde 25,⁹ bazılarında ise 27¹⁰ kat daha sevaplı olduğunu söyleyerek Müslümanları cemaate teşvik etmiştir

Bu hadislerdeki derece farklılığı, namaz kılan kişinin samimiyeti, ihlâsı, uzak mesafe kat ederek camiye gelmesi, kendini namaza vermesi, zevk alarak namaz kılması gibi hususlarla açıklanabilir. Bu rivayetlerde “cemaatle eda edilen namaz...” ifadesinin mutlak olması, söz konusu sevabın kadın erkek herkesi kapsadığına bir işaret sayılabilir. Buna göre namazını cemaatle kılan erkek ya da kadın herkesin yirmi beş veya yirmi yedi derece fazla sevap alabileceği söylenebilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla rivayetlerin çoğunda kadın erkek ayrımı yapılmamıştır. Nitekim imam Mâlik (179/795) cemaatle namazın fazileti konusunda sadece yukarıdaki iki rivayeti kaydetmekle yetinmiştir¹¹.

Bununla birlikte erkeğin cemaatle kıldığı namazın faziletine vurgu yapan rivayetler de mevcuttur. Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmuştur:

صلاة الرجل في جماعة تزيد على صلواته في بيته وصلاته في سوقه بضعاً وعشرين درجة.

“Erkeğin cemaatle kıldığı namazı, evinde ve çarşıda (işyerinde tek başına) kıldığı namazdan yirmi küsur derece daha faziletli olur”¹². Burada erkeğin cemaatle kıldığı namazın faziletinin yirmi küsur derece olduğunun ifade edilmesi, kadınların cemaatle kıldıkları namazdan sevap alamayacakları anlamına gelmez. Nitekim bu hadisi yorumlayan şarihler de söz konusu hadisten kadınların cemaatle namazdan istisna edildiği ve cemaatle namaz sevabı almayacakları gibi bir anlam çıkarmamışlardır¹³.

Kadınların vakit namazlarını Allah Resûlü'nün mescidinde cemaate katıldıkları ve Hz. Peygamber'in de bunu onayladığı sabittir¹⁴. Şayet kadınların cemaate katılmaları meşru olmasaydı Allah Resûlü bunu açıklar, onların mescide

⁹ Buhârî, Ezân, 30; Müslim, Mesâcid, 247, 248; Tirmizî, Salât, 48; Nesaî, İmamet, 42; İbn Mâce, Mesâcid, 16; Ahmed b. Hanbel, Müsned, Müessesetü Kurtuba, Mısır, ty. II, 264.

¹⁰ Buhârî, Ezân, 30; Müslim, Mesâcid, 249, 250; Tirmizî, Salât, 48; İbn Mâce, Mesâcid, 16; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., II, 65, 102, 112.

¹¹ Bkz. *Muvatta'*, thk. M. Fuad Abdülbakî, İse'l-Babi'l-Halebî, 1370/1951, Salâtu'l-Cemaa, 1,2.

¹² Bkz. Buhârî, Ezân, 30; Krş. Müslim, Mesâcid, 250; Tirmizî, Salât, 47.

¹³ Bkz. İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, el-Mağrib, 1387, XVI, 202; el-Bacî Ebu'l-Velîd, *el-Münteka*, Beyrut, 1403/1983, I, 229; el-Aynî, *Umdetü'l-Karî*, Beyrut, ty., IV, 258, 259; Nevevî, *el-Minhâc*, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, Beyrut, 1329, V, 165; Süyûtî, *Şerhu Sünen-i İbn Mâce*, Karaçi, ty. I, 57; el-Münâvî, *Fezû'l-Kadîr Şerhu'l-Cami's-Sağîr*, Mısır, 1356, IV, 219.

¹⁴ Bkz. Bu makale sayfa 13.

gelmelerine müsaade etmezdi. Öyle anlaşılıyor ki, Allah Resulü'nün "Erkeğin cemaatle kıldığı namazı..." hadisindeki kastı, cemaat sevabında kadın erkek ayrımı yapmak değil; özellikle işi gücü ve daha genel bir ifade ile meşguliyeti olan erkekleri cemaate teşvik etmektir. Daha açıkçası genellikle çarşıda pazarda işi olan fakat aynı zamanda namazlarını cemaatle kılma imkânı olan erkeklerin, işlerini bahane ederek cemaati ihmal etmelerini önlemeye yönelik olduğunu söyleyebiliriz.

Bu hadisler bir bütün olarak değerlendirildiğinde kadınların da cemaate katılabilecekleri ve cemaat sevabı alacakları kolaylıkla anlaşılabilir.

Günümüz İslam araştırmacıları da kadınların cemaate katılmalarını meşru kabul etmiş ve görüşlerine Allah Resulü dönemindeki uygulamaları delil getirmişlerdir.¹⁵

Allah Resûlü, cemaatle namaz üzerinde çok durmuş, sadece cemaate gelme imkânı olmayan ve ciddi mazereti olan insanlara cemaate gelmeme ruhsatı vermiştir. Görme özürülü olan Abdullah b. Ümmü Mektum, namazını evinde kılma ruhsatı isteyince Allah Resulü önce ruhsat vermiş, sonra geri çağırıp ezanı işitip işitmediğini sormuş, işittiğini öğrenince de ruhsatı kaldırmıştır¹⁶. Çünkü Abdullah âmâ olmasına rağmen tek başına mescide gidebiliyordu. Nitekim Abdullah, cemaate devam etmiş ve sabah namazının ikinci ezanını okumuştur¹⁷. Ancak gözleri yolu görmeyecek derecede rahatsız olan, karanlık, yağmur ve sel sebebiyle mescide gelemeyen İtban b. Mâlik gibi sahabîlere Allah Resûlü ruhsat vermiştir¹⁸. Ayrıca Hz. Peygamber, yağmurlu ve soğuk gecelerde veya seferde müezzine ezan okumasını ve ardından da:

"ألا صلوا في الرجال" *Namazı konakladığınız yerde kılınız*" diye ilan etmesini emretmiştir¹⁹. Bu da olumsuz hava koşullarında camiye gitmenin zorunlu olmadığını göstermektedir.

Bununla beraber Hz. Peygamber, cemaat olabilecek her yerde namazın cemaatle kılınmasını tavsiye etmiştir:

¹⁵ Karaman Hayrettin, "Evde Cemaatle Namaz ve Kadın İmam", <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0048.htm> (13.8.2009); Karagöz İsmail, "Cemaatle Namaz Kılmanın Hükümü ve Önemi", *Diyanet Aylık Dergi*, Ocak 2009, 38-41.

¹⁶ Müslim, *Mesâcid*, 255; Ebu Davûd, *Salât*, 46; İbn Mâce, *Mascid*, 17.

¹⁷ *Muvatta'*, *Salât*, 14,15; Buhârî, *Ezân*, 11, *Savm*, 17; Müslim, *Savm*, 8.

¹⁸ *Muvatta'*, *Salât*, 86; Buhârî, *Ezân*, 40.

¹⁹ Buhârî, *Ezân*, 18, 40; Müslim, *Müsafirîn*, 23; Ebu Davûd, *Salât*, 207,208; Nesâî, *Ezân*, 17, *İmamet*, 51; İbn Mâce, *İkame*, 35.

ما من ثلاثة في قرية ولا بدو لا تقام فيهم الصلاة إلا قد استحوذ عليهم الشيطان فعليك
بالجماعة فإنما يأكل الذئب القاصية

“Köyde ve çölde (kırdı) üç kişi bir arada olur da namazı cemaatle kılmazlarsa, şeytan mutlaka onlara galip gelir. Binaenaleyh sen cemaate katıl, çünkü sürüden ayrılan koyunu kurt kapar”²⁰, buyurarak mescit dışında da cemaat halinde namaz kılmayı teşvik etmiştir.

Mazereti olmadığı halde mescide gelmeyenleri Allah Resulü ağır bir dille uyararak şöyle buyurmuştur: “Münafıklara sabah ile yatsı namazlarından daha ağır gelen hiçbir namaz yoktur. Şayet onlar, yatsı ile sabah namazlarında olanı (sevabı) bilselerdi, emekleyerek veya sürünerek de olsa bu iki namaza gelirlerdi. And olsun ki, içimden şunu geçirdim: Müezzine emir vereyim, namaz için kamet getirilsin, sonra bir adama emredeyim, cemaate namaz kıldırısın, sonra da bir ateş alayım, namaza gelmeyenlerin -onlar içlerinde iken- evlerini üzerlerine yakayım”²¹.

Buradaki tehdide muhatap olanların kimler olduğunu irdelediğimizde bunların başında münafıkların geldiği açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Mes’ûd’un cemaatten sadece münafıklığı bilinen insanların geri kaldıklarını söylemesi bunu göstermektedir²². Ancak rivayetdeki “من لا يخرج إلى الصلاة” namaza çıkmayan” ifadesi, mazeretsiz olarak yatsı ve sabah namazına çıkmayan herkesin Allah Resûlü’nün bu tehdidine muhatap olduğunu düşündürmektedir. Nitekim başka bir rivayette Allah Resûlü, münafıklardan hiç söz etmeden:

أخالف إلى منازل قوم لا يشهدون الصلاة

“Namaza gelmeyen kavmin evlerine gideyim onların evlerini yakayım”²³ buyurmuştur. Bu rivayetten, tehdidin sadece münafıklarla sınırlı olmadığı, aksine namaza gelmeyen herkesi kapsadığı anlaşılabilir. Nitekim bazı rivayetlerde:“...Sonra hasta olmadıkları halde namazlarını evde kılanlara geleyim...” ifadesi yer almaktadır²⁴. Bu ifade de tehdidin münafıklarla sınırlı olmadığını göstermektedir. Çünkü burada sözü edilen insanların, aslında namazını kılan kimseler olduğu belirtilmektedir. Oysaki münafıklar, gösteriş için namaz kılar, başkalarının görmesinin söz konusu olmadığı kendi evlerinde namaz kılmazlar. Ayrıca Allah Resulü camiye

²⁰ Ebu Davûd, Salât, 46; Nesaî, İmamet, 48; Ahmed, b. Hanbel, V, 196, VI, 445, 446.

²¹ Buhârî, Ezân, 34; Müslim; Mesâcid, 252

²² Müslim; Mesâcid, 257; Ebu Davûd, Salât, 46; Nesaî, İmamet, 50.

²³ Buhârî, Husûmât, 5; Müslim; Mesâcid, 520; Ebu Davûd, Salât, 46; Tirmizî, Salât, 48; İbn Mâce, Mesâcid, 17; Ahmed b. Hanbel, II, 472.

²⁴ Ebu Dâvud, Salât, 46; Tebrânî el-Mu’cemü’l-Evsat, VII, 299; Behakî Sünen, III, 56.

gelmeyenlerin ortak özelliğini de belirtmiştir. Bunlar genellikle dünyevî menfaate değer veren, fakat ahiret sevabını idrak edip ona değer vermeyen insanlardır. Hz.Peygamber, bu karakterdeki insanları tavsif ederken, onların mescitte semiz etli bir kemik ya da iki tane güzel paça bulmaları halinde mutlaka yatsı namazına gelip hazır bulunacaklarını belirtmiştir²⁵. Demek isteniyor ki, bu insanlara göre dünyadaki maddi kazanç, örneğin bir öğün yemek, ahirette elde edeceği yirmi beş veya yirmi yedi derece sevaptan daha önemlidir. İşte böyleleri cemaate gelmezler.

Başka bir rivayette Allah Resulü: “ ثم أخالف إلى رجال ” sonra namaza gelmeyen erkeklere gideyim onların evlerini yakayım” ifadesini kullanmıştır²⁶. Bu rivayet ile yukarıdaki rivayetleri bir bütün olarak ele aldığımızda Allah Resulü'nün sözü konusu tehdidinin münafıklara olduğu gibi, mazereti olmadığı halde cemaati terk eden diğer Müslümanlara da yönelik olduğunu anlayabiliriz. Buna göre günümüzde mazereti olmadığı halde cemaate gelmeyenlerin Müslümanların da bu tehlide muhatap olduklarını söylemek yanlış sayılmaz.

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in namazlarını cemaatle kılması, namazı cemaatle kılmaya teşvik etmesi, mazeretsiz olarak cemaate gelmeyenleri tehdit etmesi, namazı cemaat halinde kılmanın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Görünen o ki, imkânı olan ve mazereti olmayan mükellef her Müslüman için namazını cemaatle kılmak, en azından müekked bir sünnettir. Bu, namazını cemaatle kılanların sevaba nail olacağı; mazeretsiz cemaati terk edenlerin de Allah Resulü tarafından kınanıp uyarıldığı bir sünnettir. Bu genel bilgidен sonra şimdi doğrudan doğruya kadınların cemaate katılmaları ile ilgili rivayetleri ele alalım.

2- Kadınların Mescitte Namaz Kılmaları

2.1- Mescide Gitmek isteyen Hanımlara İzin Verilmesi

Cemaatle namaz, cemaat olan her yerde kılınabilir. Faka cemaat namazı denince, akla ilk gelen, namazın mescitte cemaat halinde kılınmasıdır. Cemaatle namaz kılmanın sevabından bahsedilirken kadınların bundan istisna edilmediğini; dolayısıyla namazlarını cemaatle kıldıklarında onların da sevap alacaklarına yukarıda işaret etmiştik. Bunun mescitte gerçekleşebilmesi için her şeyden önce kadınların mescide gitmeleri gerekiyordu. Ama cahiliye kalıntılarını henüz üzerinden atmamış

²⁵ Buhârî, Ezân,29.

²⁶ Buhârî, Ezân,30, Ahkâm, 52;Müslim; Mesâcid, 251; Nesai, İmamet, 49.

bir toplumda kadınların mescide gitmelerinin kendiliğinden gerçekleşmesi beklenemezdi. Cahiliye insanın kadınlara karşı olumsuz tutumu bir tarafa Hz. Aişe'nin belirttiğine göre İsrailoğulları kadınların mescide gitmelerini yasaklamışlar. Rivayete göre bu yasağın sebebi, o dönemdeki bazı hanımların mabedin manevi havasına uymayan bir takım davranışlarıdır²⁷. İsrailoğulları kadınların mescide gitmelerine izin vermezken Allah Resülü,

لَا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ

“Allah'ın kadın kullarının mescitlere gitmelerine mani olmayın” buyurarak onlara izin verilmesini istemiştir²⁸. Hz. Peygamber bu hadisinde kadınlar için “Allah'ın kulları” ifadesini kullanmıştır. Zira her şeyden önce kadın, Allah'ın kuludur ve Allah'a ibadet etmekle mükelleftir, Rabbinin rızasını kazanma önceliği vardır. Allah'a inanan bir insanın, O'nun kulu olan birinin ibadetine engel olması düşünülemez. Binaenaleyh bir kadının Allah rızası için cemaatle namaz kılmak, mabedin manevî havasını teneffüs etmek, onun feyz ve bereketinden istifade etmek için mescide gitme isteğine engel olunamaz.

Diğer taraftan Allah Resülü'nün bu hadisinde genç yaşlı ayrımının olmaması da bu iznin hanımların tümünü kapsadığı anlamına gelmektedir. İleride görüleceği üzere çocuklu hanımların cemaatle namaza katıldıklarını bildiren rivayetler, söz konusu iznin genç bayanları da kapsadığını göstermektedir. Buna göre müslüman bir hanım, istediği takdirde camiye gidip ibadetini yapabilir. Meşru bir neden olmaksızın buna hiçbir kimsenin engel olma hakkı yoktur. Hz. Peygamber döneminde mescit, sadece namaz kılınan bir mekân değil, aynı zamanda bir eğitim yuvası idi. Bu bakımdan Allah Resülü, kadınları vahyin nurundan, mabedin feyzinden asla mahrum etmez, kadınların eğitimine çok önem verirdi. Hanımlar da bu konuda çok istekli idiler. Bundan dolayı Allah Resülü, dini konularda kadınları eğitmek üzere haftanın belli günlerini onlara tahsis etmişti²⁹.

Ancak Hz. Peygamber, camiye gitmek isteyen hanımların tabîi halleri ile ve koku sürünmeden mabede gitmelerini emretti: “Bayanlar, sizden birisi yatsı namazına gitmek istediğinde sakın koku sürünmesin”³⁰. Koku sürünen kadının, erkeklerin şehvi duygularını harekete geçirmesi muhtemeldi. Cami gibi, ibadet mahallerinde

²⁷ *Muvatta'* Kible, 15; Buhârî, Ezân, 162; Müslim Salât, 144; İdeyn, 36.

²⁸ *Muvatta'*, Kible, 12; Ebu Davûd, Salât, 53.

²⁹ Buhârî, İlim, 36.

³⁰ *Muvatta'* Kible, 13.

kötü duyguları harekete geçirmek, asla kabul edilemezdi. Bu sebeple kadınların, camiye gelirken koku sürünmemelerini emretti.

Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in, kadınların süslenip mescitte salına salına yürüyerek cemaati rahatsız etmelerine izin vermemiş ve إياكن والزينة والتبختر في المساجد " Siz hanımlar, sakın süslü elbise giyip de mescitlerde salına salına yürümeysin" buyurarak camide nasıl davranılması gerektiğini hatırlatmıştır³¹. Allah Resûlü kadınların, mescitte namaz kılacakları safı da belirlemiş; kadınlar için en hayırlı safın, arka saf olduğunu ifade etmiştir.³² Zira ön saflarda yer alacak kadınların, erkek cemaatin dikkatini çekeceği ve namazdaki huşua zarar vereceği bir vakıadır. Allah Resulü bu durumu önlemek için kadınların arka saflarda yer almasını istemiştir. Namazdaki huşuu korumak için alınan tedbirlerden biri de kadınların, erkeklerden önce başlarını secdeden kaldırmamalarına yönelik emirdir: Hz. Peygamber, "Ey kadınlar cemaati, erkeklerden önce başınızı (secdeden) kaldırmayın"³³ buyurmuştur. Onun bu emri, kendi dönemine ait bir mahzuru önlemeye yönelik bir tedbirdi. Zira o dönemde herkesin kendine uygun elbise bulması zordu. Sahabiler bulabildikleri elbiseyi giymek zorunda kalıyorlardı. Bazen elbiselerini çocuklar gibi boyunlarına bağlıyorlardı. Böylesi elbiseyi giyen erkekler secdeye varırken avret mahallerinin açılması ve arka safta namaz kılan kadınların başını erken kaldırması durumunda erkelerin avret mahallini görme ihtimali söz konusu idi. İhtimal dahi olsa böyle bir halin vuku bulmaması için Hz. Peygamber, kadınların erkeklerden önce başlarını kaldırmamalarını tavsiye etmişti.

Hz. Peygamber, cami cemaati içerisindeki kadın cemaati dikkate alır, namazını kılar kılmaz hemen mescitten çıkmaz, önce kadınların çıkmasını bekler, sonra da kendileri ve diğer cemaat çıkarlardı. Ümmü Seleme bu konudaki müşahedesini şöyle anlatır: "Allah Resûlü'nün zamanında mescitte farz namazı kılındıktan sonra önce kadınlar kalkıp giderler, Allah Resûlü ile sahâbîler ise

³¹ İshak b. Râhûye, *Müsned*, thk. Abulğafûr Abdülhak el-Belûşî, Birinci baskı, Medine, 1412/1991, II,330;Krş.İbn Abdilberr, et-*Temhîd*, XXIII, 407; el-Münavî, *Feyzü'l-Kadîr*, I,274. (Bu rivayetin sıhhat problemi vardır. Çünkü senedinde iki zayıf ravi bulunmaktadır. Bunlardan Davûd b. Müdrîk, meçhul bir ravidir. Musa b. Ubeyde ise zayıftır. Bk. İbn Ebiddünya, *Kitabu'l-İyâl*, nşr. Dâru İbn el-Kayyim, thk. Necm Abdurrahman Halef, Birinci baskı, ed-Demmam, 1990, II, 584)

³² Müslim, *Salât*, 132; Ebû Davut, *Salât*, 97; Tirmizî, *Salât*, 52;Nesaî, *İmamet*, 32; İbn Mâce, *İkametu's-Salevât*, 52.

³³ Buhârî, *Salât*,5; Sıfatu's-Salat,52;Ebu Davûd, *Salat*,78;Nesaî, *Kible*,16;Ahmed b.Hanbel, II,433,V,331.

kadınların gitmesini beklerlerdi. Hz. Peygamber kalkınca sahâbîler de kalkıp giderlerdi³⁴.

Allah Resûlü, kadınların rahat girip çıkmalarını temin için mescidin kapılarından birisinin hanımlara ayrılmasını tavsiye etmiştir³⁵. Bunu dikkate alan Abdullah b. Ömer, kadınlara ayrılan kapıdan başkasının geçmesini yasaklamıştır³⁶.

Burada dikkatimizi çeken hususlardan birisi de, kadınların mescitlere gitmelerine mani olunmaması hususunda pek çok sahih hadisin mevcut oluşudur. Bu konu ile ilgili hadisleri başta Abdullah b. Ömer³⁷, sonra sırasıyla Ebu Hüreyre³⁸, Hz. Aişe³⁹, ve Zeyd. b. Halid el-Cühenî⁴⁰ gibi sahâbîler rivayet etmişlerdir. Bu hadisleri, İmam Mâlik'in el-Muvatta' adlı eseri başta olmak üzere, Buhârî, Müslim, Ebu Davûd ve Tirmizî, gibi temel hadis kaynaklarımızda "Kadınların Mescitlere Çıkması" adlı özel başlıklar altında görmekteyiz⁴¹. Kaynaklarımızda bu kadar sahih hadisin oluşu, Allah Resulü'nün bu konuya ne kadar önem verdiğini, daha önceki toplumda var olan söz konusu yasağın kalkması için tekrar tekrar açıklama yapmak zorunda kaldığını göstermektedir. Bu da zamanla oluşan yanlış adetlerin, alışkanlıkların düzeltilmesinin kolay olmadığını göstermektedir. Şimdi Allah Resulü'nün Kadınların mescide gitme izni ile ilgili rivayetlerin ayrıntılarına geçelim. Bu konudaki rivayetleri muhteva bakımından genel ve özel iki kısma ayırabiliriz.

Genel İfadeli Hadisler

Bu tür hadislerde kadınların mescide gitme izni herhangi bir vakit belirtilmeden, genel olarak ifade edilmiştir: "Birinizin hanımını mescide gitmek isterse ona mani olmasın."⁴² "Hanımlarınız mescitlere gitmek için izin isterlerse onlara izin veriniz"⁴³ "Sizden izin istediklerinde sakın kadınların mescitlerden nasiplenmelerine

³⁴ Buhârî, Ezân, 163

³⁵ Ebu Davûd, Salât, 17.

³⁶ Ebu Davûd, Salât, ay.

³⁷ Bkz. *Muvatta'*, Kible, 6; Buhârî, Cuma, 13; Müslim, Salât, 135-144; Ebu Davûd, Salât, 52; İbn Mâce, Mukaddime, 2; Sünenü'd-Dârimî, Salât, 58.

³⁸ Müslim, Salât, 143; Ebu Davûd, Salât 52; Sünenü'd-Dârimî, Salât, 58; *Müsnedü's-Şafii*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., I, 171.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, VI, 69.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, V, 193.

⁴¹ Buhârî, Ezân, 162; Müslim Salât, 30; Ebu Davûd, 52.

⁴² Buhârî, Nikâh, 117, Ezân, 166; Müslim, Salât, 134; Nesai, Mesâicid, 15; İbn Hanbel, II, 10.

⁴³ Müslim, Salât, 137; İbn Hanbel, II, 58, II, 144, II, 5.

mani olmayın”⁴⁴. “Kadınlarınız mescitlere gitmek için sizden İzin istedikleri vakit, onları mescitlerden menetmeyin.”⁴⁵ “Allah’ın kadın kullarını mescitte namaz kılmaktan menetmeyiniz”⁴⁶ gibi. Bu rivayetler, mescide gitmek için izin isteyen kadınlara her vakit izin verilebileceğini göstermektedir.

Özel İfadeli Hadisler

Bu tür hadislerde ise ‘Geceleyin mescide gitme’ kaydı vardır: “Kadınlara geceleyin mescitlere gitmeleri için İzin verin!”⁴⁷. “Kadınları geceleyin mescitlere çıkmadan menetmeyin”⁴⁸.

Bu hadislerin tümünü birlikte okuyup bir bütünün parçaları olarak düşündüğümüzde, ister gece ister gündüz olsun, kadınların, mescide gitmek istedikleri takdirde onlara izin verilmesi gerektiğini ve mescide gidip ibadet edebileceklerini ve bunun sünnet olduğunu anlayabiliriz.

Bu hadislerin ashâb üzerindeki yansımalarına gelince, onların Hz. Peygamber’in sünnetine karşı hassas olduklarını söyleyebiliriz. Bunların başında da Abdullah b. Ömer gelmektedir. Abdullah b. Ömer bir gün; “Kadınlarınız mescitlere gitmek için izin istedikleri vakit onları mescitlerden menetmeyin” hadisini rivayet ederken oğlu Bilal: “Biz onları pekâlâ menederiz” deyince Abdullah b. Ömer ona çok kızdı ve şöyle dedi: “ Ben sana Allah Resûlü’nün hadisini söylüyorum sen ise hâlâ: Vallahi biz onları men ederiz, diyorsun”⁴⁹. Başka bir rivayette de Abdullah b. Ömer buna benzer bir tavrı gösteren diğer oğlu Vakid’e çok sert tepki göstermiştir⁵⁰. Bu gençlerin niyetlerinin ne olduğunu bilemiyoruz. Kim bilir belki, onlar da ‘kadınlar mescide gelirlirse o mekânın manevi havasını bozacak davranışlarda bulunurlar’ diye endişe etmiş olabilirler. Fakat olgun sahabî Abdullah b. Ömer bu anlayışa asla rıza göstermedi, sünnetin dikkate alınmamasına karşı tepki gösterdi.

Sahâbîler nazarında Hz. Peygamber’in sünneti, evrensel bir karaktere sahipti. Bu da sünnetin ashâb-ı kiram tarafından değiştirilmesine mani oluyordu. Nitekim Hz. Aişe: “Eğer kadınların yeni yeni icat ettikleri hallerini Resûlullah görseydi, -

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, II, 90

⁴⁵ Müslim, Salât, 135; Sünenü’-d-Dârimî, Salât, 57; Ahmed b. Hanbel, II, 44, II, 37.

⁴⁶ İbn Mâce, Sunne, 2.

⁴⁷ Buhârî, Cuma, 13; Müslim, Salât, 139; Ebu Davûd, Salât, 52; Tirmizi, Cum’a, 48.

⁴⁸ Müslim, Salât, 138.

⁴⁹ Müslim, Salât, 135,138; İbn Mâce, Mukaddime, 2.

⁵⁰ Müslim, Salât, 139.

İsrailoğullarının kadınlarının men olduğu gibi- kadınları mescitlere gitmekten menederdi”⁵¹ demekle beraber, böyle bir yasaklama yoluna ne kendisi gidiyor, ne de halifelerden böyle bir yasak getirmelerini istiyordu. Çünkü “Allah’ın hanım kullarını, Allah’ın mescitlerinden men etmeyiniz!” hadîs-i şerîfi ona bu yetkiyi vermiyordu. Bu nedenle Hz. Aişe Hz. Peygamber’in vefatından sonra camiye giden kadınların giyim ve kuşamlarına ve tavırlarına dikkat etmeyen hanımları sadece uyarmakla yetiniyor; onların Hz. Peygamber’in koyduğu kurallara uymalarını istiyordu.

2.2-Kadınların Vakit Namazlarını Mescitte Cemaatle Kılmaları

Allah Resulü’nün yukarıdaki talimatlarını duyan ve durumu müsait olan bazı hanımlar, namaza çağırılı duyar duymaz hemen mescide koşmuşlardır. Nitekim Fatıma bint Kays adındaki, bir hanım namaza çağırılı duyar duymaz, hemen diğer insanlarla beraber mescide koşmuş, erkek saflarının bitip kadın saflarının başladığı ilk safta yerini almıştı⁵².

Hz. Aişe de hanımların sabah namazına gittiklerini şöyle nakletmektedir:

عن عائشة قالت: إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي الصبح فينصرف النساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس

“Allah Resulü sabah namazını kıldırırdı. Namazını bitiren hanımlar da örtülerine bürünmüş oldukları halde (mescitten) çıkarlardı, karanlıktan ötürü tanınmazlardı”⁵³.

Yine kadınların yatsı namazında mescitti olduklarını Aişe’den dinleyelim:

عن عروة أن عائشة أخبرته قالت أعتنم رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة بالعشاء وذلك قبل أن يفشو الإسلام فلم يخرج حتى قال عمر نام النساء والصبيان فخرج فقال لأهل المسجد ما ينتظرها أحد من أهل الأرض غيركم

“Allah Resulü (a.s.) bir gece yatsı namazını geç vakte kadar bırakmışlardı. Bu, İslâm’ın (Medine’de) yaygın hale gelmesinden önce idi. Hz. Ömer gelip ‘Ya Resûlallah, buradaki kadınlar, çocuklar uyuyakaldılar’ deyinceye kadar da (mescide) çıkmadı. Hz. Ömer’in bu çağırısı üzerine Allah Resulü çıktı ve mescittekilere onların

⁵¹ Buhârî, Ezan, 163; Müslim, Salât, 144.

⁵² Müslim, Fiten, 120; Ebu Davûd, Melahim, 95.

⁵³ Muvatta’ Vukûtu’s-Salât 4; Buhârî, Ezân, 163, 165; Müslim, Mesâcid, 230, 231, 232.

fedakârlığını ifade ederek: Şimdi yeryüzünde sizden başka bu namazı kılmak için bekleyen hiç kimse yoktur" buyurdular"⁵⁴.

Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere pek çok kaynakta yer alan bu hadisler, kadınların sabah ve yatsı namazlarına gittiklerini açıkça göstermektedir.

İşaret etmek gerekir ki, kadınların yatsı ve sabah namazlarına katılmalarının nedeni daha sonraki bilginler tarafında farklı değerlendirilmiştir⁵⁵. İleride bu ihtilafa değinilecektir. Şu kadarını söyleyelim ki, kadınları bu vakitlerde mescide gelmeye sevk eden en önemli neden, Hz. Peygamber'in yatsı ve sabah namazını cemaatle kılmanın daha sevap olduğunu belirtmesidir. Zira bu vakitlerdeki cemaat sevabı 25 veya 27 derece ile sınırlı değildir. Nitekim Hz. Peygamber: "Kim yatsı namazını cemaatle kılsa gecenin yarsını ibadetle geçirmiş gibi olur. Kim de sabah namazını cemaatle kılsa gecenin tümünde namaz kılmış gibi olur"⁵⁶. Hz. Peygamber bu vakitlerdeki cemaat sevabı, nail olabilmek için insanların birbirleriyle yarıştığı, yürümekte zorluk çekenleri emekleyerek dahi mescide gitmeye cezbeden bir sevaptır⁵⁷, buyurmuştur.

Sabah nazmına giden kadınlar, gündüz namazlarına da mescide gitmişler. Nitekim "Medine'de Kibleteyn Mescidi'nde kıblenin değiştiği vakit orada namaz kılan cemaatte kadınlar da vardı. Her zaman olduğu gibi kadınlar yine erkelerin arkasında yerlerini almış, namaz kılıyorlardı. Namaz esnasında kible değiştiği ve Allah Resulünün de Kâbe'ye doğru yöneldiği haberi gelince, cemaat de Ka'be'ye doğru döndüler ve tabiatıyla kadınlarla erkekler yer değiştiler, Namazın iki rekatını Kudüs'e, son iki rekatını Kabe'ye yönelerek kıldılar⁵⁸. Buhârî bu olayın ikinci namazında

⁵⁴ Buhârî, *Mevâkîtu's-Salât*, 22, 24, *Ezân*, 161,162; Müslim, *Mesâcid*, 218; Nesaî, *Salât*, 19, *Mevâkîtu's-Salât*, 21; Ahmed b.Hanbel, I, 221, VI, 33,199, 215, 272; Sünenü'd-Dârimî, *Salât*,19. Allah Resulü'nün yatsıya geç gelmesinde ki maksadı eğitim amaçlı idi. Böylece o, yatsı namazının vaktinin genişliğini ümmetine öğretiyordu: Zir bir hadislerinde:

لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يؤخروا العشاء إلى ثلث الليل أو نصفه

"Eğer ümmetimi sıkıntıya sokmayacağımı bilseydim onlara yatsı namazlarını gecenin üçte birine veya yarısına kadar geciktirmelerini emir ederdim buyurmuştur.(Timizî, *Salât*, 10.Ayrıca bk, Ebu Davûd, *Tahâret*,25; Nesaî, *Mevâkîtu's-Salât*, 19; Ahmed b. Hanbel, II,345.)

⁵⁵ Bkz. el-Aynî, *Umde*, II,156.

⁵⁶ Müslim, *Mesâcid*, 260.

⁵⁷ *Muvatta'*, 3, *Salâtu'l-Cemaa*, 5; Buhârî, *Ezân*,34; Müslim; *Mesâcid*, 252.

⁵⁸ Taberani, *el-Mu'cemül- Kebîr*, Musul, 1404/1983, XXIV, 207; el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevaid*, Beyrut, 1402/1982,II,14; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, XVII, 46.

gerçekleştiğini nakletmiştir⁵⁹. Ayrıca kadınların Güneş tutulması namazına katıldıkları da sabittir⁶⁰. Adından da anlaşılacağı üzere güneş tutulması gündüz vaki olmaktadır. Bunlar da kadınların gündüz namazlarına katıldıklarını göstermektedir. Ne var ki, bazı hanımların sabah namazına daha çok devam ettiklerini söyleyebiliriz. Mesela: Ümmü Hişam binti Harise b. Numan : “Ben, Kâf sûresini sabah namazında Rasûlullah (s.a.v) ‘in arkasında namaz kılarken öğrendim. O, bu sure ile sabah namazını kıldırırdı,” demiştir.⁶¹ Bu rivayet, bu hanımın ne kadar sıklıkla sabah namazına gidip Hz. Peygamber’in arkasında namaz kıldığını göstermektedir.

Bazı hanımlar, namazlarını camide cemaatle kılmada daha çok ısrar etmişlerdir. Bunlardan birisi de Hz. Ömer’in hanımı Atike bint Zeyd idi. Bu hanım mescide gitmek için izin istediğinde Hz. Ömer sesini çıkarmazdı. Hanımı da: “Vallahi sen, beni men etmedikçe ben de mescide çıkacağım derdi. Hz. Ömer de onu mescide gitmekten men etmezdi⁶². Bu hanımı cesaretlendiren ve Hz. Ömer’i izin vermek zorunda bırakan şey ise Allah Resûlünün bu konudaki talimatları idi. Nitekim Abdullah b. Ömer’in naklettiği rivayette bu açıkça görülmektedir. Sabah ve yatsı namazlarına mescide giden Atike bint Zeyd’e: Hz. Ömer’in kıskançlığını ve hoşlanmadığını bildiğin halde niye mescide çıkıyorsun denildiğinde Atike şu cevabı verdi: “Onun bana izi vermemesine mani olan ne ?” Yani mademki namaza gitmem onun hoşuna gitmiyor, o halde izin vermesin olsun bitsin dedi. Orada bulun İbn Ömer de: “Hz. Ömer’e mani olan Allah Resulünün: “Allah’ın hanım kullarını mescitlerden alıkoymayın” sözüdür⁶³, dedi. Böylece Hz. Peygamber’in hadisinin herkesi bağladığını söyledi.

Bütün bunlar Allah Resûlü ve sahabe döneminde kadınların onun mescidine geldiklerini göstermektedir. Allah Resulü de mescide gelen kadınlara karşı çıkmamış, bazen onlara eliyle selam vermiştir. Nitekim Ema bint. Yezid’in rivayet

⁵⁹ Buhârî, İman, 30; Söz konusu olayın daha başka vakitlerde geçtiğini gösteren rivayetler için bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, Beyrut, ty., 1,97; el-Aynî a.g.e., 1,245.

⁶⁰ Bkz. *Muvatta’*, Küsûf,2, 3,4; Buhârî, İlim, 24; Müslim, Küsuf,16.

⁶¹ Nesai, İftitah, 43

⁶² *Muvatta’* Kible 6; Ahmede b.Hanbel, II,7,9; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, (thk. Salim Muhammed - Muhammed Ali, Beyrut,1421/2000, II,467.

⁶³ Buhârî, Cuma, 13; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd,1409, II, 156; el-Beyhakî, *Sünenü’l- Beyhakî elKübra*, Metebetü Dâri’l-Bâz, Mekke, 1414/1994; III,132; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, XXIII, 397, XXIV, 280.

ettiğine göre: “Allah Resûlü, bir gün mescitte oturmakta olan kadınların yanından geçmiş ve eliyle selam işareti vermiştir⁶⁴.

سَمِعْتُ أَسْمَاءَ بِنْتِ يَزِيدَ تُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ فِي الْمَسْجِدِ يَوْمًا
وَعُصْبَةً مِنَ النِّسَاءِ فَعُوذُ فَأَلْوَى بِيَدِهِ بِالتَّسْلِيمِ

Hiz. Peygamber döneminde kadınlar mescide hizmet ediyor ve mescitten faydalanıyorlardı. Örneğin mescidin temizliğini yapan siyahî bir bayan vardı⁶⁵. Ayrıca barınacak yeri olmayan bir bayanın da mescitte çadırı vardı ve orada ikamet ederdi⁶⁶.

Yukarıda da işaret edildiği gibi çocuklu kadınlar da mescitten yararlanırlardı. Rahmet Peygamberi bazen namazda uzun süre okuyarak namazı kıldırmak isterdi. Fakat çocuk sesini duyunca annesine sıkıntı vermemek için hemen bu düşüncesinden vazgeçer namazı uzatmazdı⁶⁷. Ayrıca mescitte kadınlara tahsis edilmiş kadınlar Suffası vardı⁶⁸.

Kısaca Hiz. Peygamber'in mescidi kadınlara kapalı değildi. Cemaatle namaz kılmak, eğer kadınlar için sünnet olmasaydı ya da bunda kadınlar için bir sevap olmasaydı, Allah Resûlü, onların mescide gelmelerine hiç müsaade eder miydi? Onların mescitte bulunmalarını onaylar mıydı? Demek ki, o dönemde bizzat Hiz. Peygamber'in talimatlarına muhatap olan kadınlar, onun açıklamalarından kendilerinin mescide gidip namaz kılacaklarını ve karşılığında sevap alabileceklerine anlamışlar ki, yukarıda sözü edilen namazlara katılmışlardır. Buna göre Hiz. Peygamber'in koyduğu ölçülere riayet eden kadınların cemaate katılıp sevap alma bakımından erkeklerden farklı olduğunu söylemek mümkün değildir.

Ancak cemaate katılmama konusunda Allah Resûlü'nün, sanki kadınların “fıtrî yapıları ve ev işleri dolayısıyla” onları mazur saydığı ve onlara biraz müsamaha ettiğini söylemek de yanlış olamaz. Nitekim yukarıda da zikredildiği gibi mazereti olmadığı halde cemaate gelmeyen erkekleri de Hiz. Peygamber kınamıştır. Fakat kınama ile ilgili rivayetlerde kadınların açıkça kınadığını hiç göremiyoruz. Acaba kadınlar cemaate katılma konusunda erkeklerden daha mı hassas davrandılar ki Hiz. Peygamber onları uyarmaya gerek görmedi, yoksa Allah Resûlü, kadınların çocuk bakımı gibi namazı evde kılmayı zorunlu kılan durumlarını göz önünde bulundurarak

⁶⁴ Tirmizi, İsti'zan, 9; Buhârî, *Edebü'l-Müfred*, Beyrut, 1989, s.360.

⁶⁵ Buhârî, Salât, 72,73; Müslim, Cenâiz, 71.

⁶⁶ Buhârî, Salât,57;

⁶⁷ Buhârî, Ezân, 65,162; Ebu Davûd, Salât, 126; Nesâî, İmamet, 35; Ahmed b.Hanbel, V,305.

⁶⁸ Ebu Davûd, Hudûd,12; Nesâî, Kat'u's-Sarik, 8; Ahmed b.Hanbel, II,145,VI,379; et-Taberânî, a.g.e., XXII, 430, XXIV, 204; el-Beyhakî,-*Sünen*., VIII, 256.

onlara müsamaha mı gösterdi? Bunun hangi nedene dayandığını kesin olarak bilemiyoruz. Ancak ikinci ihtimalin, yani kadınların ev işlerinde üstlendikleri görevlerin erkeklerden daha ağır olduğu hususunu dikkate alma ihtimalinin daha kuvvetli olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere gerektiğinde kadın erkeğin; erkek de kadının görevini yapabilir. Manevî bakımdan kadınla erkek birbirlerine eşittirler. Fakat birde işin fitrî ve fizikî yönü vardır. Bu bakımdan kadınla erkeğin aynı yapıda olduğu söylenemez. Örneğin hiçbir erkek, çocuk doğurma becerisini gösteremez. Zaten bu, fitrata aykırıdır. Genel olarak toplum içerisinde kadınların çocuklarına bakma ve ev işlerini üstlenmede erkeklerden daha çok rol aldıkları bilinmektedir. Bu da ister istemez kadının cemaate katılmasını zorlaştırmaktadır. İslâm dini zaten kolaylık dinidir. Allah hiçbir kimseye güç yetiremeyeceği bir şeyi emretmez. Bu nedenle Allah Resulü'nün cemaate gelemeyen hanımlara müsamaha ettiğini söyleyebiliriz. Ama Allah Resulünün bu müsamahasını o günün hanımları, kendilerinin cemaati ihmal edebilecekleri şeklinde anlamamışlar ve mescitte cemaatle namaz kılmaya devam etmişlerdir. Allah Resûlü de bunu onaylamıştır. Bu durum devam etmiştir. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi Hz. Ömer'in mescide giden hanımına ses çıkarmaması da sahabe döneminde kadınların mescide gitmelerinin devam ettiğini göstermektedir.

Müslüman hanımların uzun süre mescitleri doldurdıkları, bazen erkeklerin mescidin içinde yer bulamayıp dışarıda kadınların arkasında namaz kılmak zorunda kaldıklarını gösteren bilgilere bazı kayanlarda rastlamak mümkündür. Nitekim bu durumda olan erkeklerin namazı İmam Mâlik'e soruldu. Denildi ki: bazı insanlar mescide geliyorlar ki, mescidin avlusunu kadınlar, içerisinde de erkekler doldurmuşlar. Bu durumdaki erkekler namazlarını kadınların arkasında kılarlarsa bu caiz mi? O da, bu erkeklerin namazı tamdır, namazlarını iade etmezler⁶⁹ diye cevap vermiştir. Buna göre hicrî II. asrın sonlarına kadar Medine'de kadınların mescitte cemaatle kılınan namazlara devam ettiklerini söyleyebiliriz.

2.3- Kadınların Cuma Namazına Katılmaları

Kadınların mescitte cemaatle kılınan Cuma namazını kılmalarına gelince, kaynaklarımızda bunun caiz olmayacağını gösteren herhangi bir hadis yoktur. Aksine kadınların Cumaya gidebileceklerini ve gittiklerini gösteren az sayıda da olsa

⁶⁹ İmam Mâlik, *el-Müdevvene*, Dâru Sadır, Beyrut, (ty.) I, 106.

bazı rivayetler vardır. Bunlardan birisi Abdullah b. Ömer'in Hz. Peygamber'den rivayet etmiş olduğu şu hadistir:

من أتى الجمعة من الرجال و النساء فليغتسل ...

“Erkek ve kadınlardan her kim, Cuma'ya gelirse boy abdesti alsın⁷⁰”. İbn Hacer, bu hadisin ravilerinin (sika) güvenilir olduklarını belirttikten sonra arkasından; “Ancak el-Bezzâr'ın bu hadisin senedinde bulunan Osman b.Vakit el-Omerî'nin vehmettiğinden endişe ederim” dediğini kaydetmiştir⁷¹. Bu tenkit hadisin sıhhat derecesini düşürse bile onun tam zayıf olduğunu da göstermez. Dolayısıyla bu makbul bir haber olarak kabul edilebilir. Bu hadis, kadınların cumaya gidebileceklerini göstermektedir. Eğer hanımların cumaya gitmesi söz konusu olmasaydı Allah Resûlü erek ve kadın ifadesini kullanmaz sadece erkeklerin cumaya gederken boy abdesti almaları gerektiğini söylerdi. Ancak yine de bu haberi ihtiyatla karşılamak gerekir.

Ayrıca nadir de olsa bazı hanımların Hz Peygamber döneminde Cuma namazını cemaatle kıldıklarını gösteren rivayetler de bu görüşü destekler mahiyettedir. Bu dönemde Cumaya giden hanımlardan Harise b. en-Numan'ın kızı Ümmü Hişam'dan bahsedilebilir. İbn Hacer, bu hanım efendinin “Rıdvan biati”na katıldığını kaydetmektedir.⁷² Evi Hz. Peygamber'in evine yakın olan bu hanım şöyle diyor: “ Ben “Kaf” sûresini yalnız Allah Resûlü'nün ağzından ezberledim. Çünkü Allah Resûlü her Cuma günü hutbe esnasında minberde bu sureyi okurdu.⁷³ Bu ifade, bu hanımın cumaya bir sûreyi ezberleyecek kadar sık gittiğini ya da çok zeki olduğunu göstermektedir. Bu hanımeffendinin evinin yakın olmasından yola çıkarak mescide gitmeden hutbeyi evinden dinleyerek (Kaf) suresini öğrendiğini söylemek pek makul gözükmemektedir.⁷⁴

Bir başka rivayette Safiye bint Huyey'in Cuma namazına katıldığı, İmam hutbeye çıkmadan önce 4 rekât namaz kıldığı, hutbeden sonra imamla cumayı iki

⁷⁰ İbn Hibbân, *Sahih*, Beyrut, 1414/1993, IV,27; el-Beyhakî, *Sünen*, III,188; el-Heysemî, *Mevaridu'z-Zam'ân*, thk. Şuayb el-Arnaud, Beyrut, 1414/1993; el-Aynî, *Umde*, VI, 165; İrakî, *Tahrîcu Ahâdisi'l-İhya*, Kahire, 1387/1967, I, 240, Dipnot: 2(Gazzalî'nin İhya adlı eserinin altında).

⁷¹ İbn Hacer, a.g.e., II, 358; el-Mubarekfürî Ebü'l-Alâ, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty. II,507;

⁷² İbn Hacer, *el-İsabe*, Dâru'l-Cîyl, Beyrut, 1412/1992, VIII, 319

⁷³ Müslim, Cuma 50, 52; Ebu Davûd, Salât, 221; Nesaî İftitah 43; Ahmed b. Hanbel, V, 143; el-Beyhakî, III, a.g.e., 211.

⁷⁴ Bkz. Necatî Yeniîl-Hüseyn Kayapınar, *Sünen-i Ebu Davûd Terceme ve Şerhi*, Şamil Yayınevi, İst, 1988, IV, 206.

rekât kıldığı belirtilmektedir.⁷⁵ Bu uygulamalar da hanımların Cuma namazını kılmalarının caiz olduğunu göstermektedir. Zaten asıl tartışma da kadınların Cuma namazı kılıp kılmayacakları hususu değildir. Bunun cevazı hususunda ciddi bir ihtilaf yoktur. Nitekim erken dönem fıkıh literatüründe Cuma namazı farz olmayan yolcu, kadın, hasta ve köle için; eğer mescide gidip Cuma namazı kılarılsa bunların namazlarının geçerli olacağı belirtilmiştir. Ebu Hanife:

“ قال أبو حنيفة فإن فعلوا أجزاءهم قال محمد وبه تأخذ

Eğer onlar(kadın hasta, yolcu ve köle), cuma namazını kılarılsa bu namazları geçerli olur” demiştir. İmam Muhammed de: “ Biz bu hükümle amel ederiz” demiştir⁷⁶. Daha sonraki fıkıh kitaplarında bu görüş şöyle vurgulanmıştır:

Üzerine Cuma vacip olmayan kimse eğer cumayı kıırsa o kıldığı Cuma öğle namazı yerine geçer. Çünkü bunlar, mazeret makamında olduklarından dolayı ruhsat için bu namazı kılma mecburiyetleri kaldırılmıştı. Bunlar gidip bu namazı kıldıklarında artık bu özürleri zail olmuş olur.⁷⁷ Binaenaleyh imkânı, vakti musait olan bayanların Cuma namazı kılabilmelerinde, vaaz dinlemelerinde dini bir engel yoktur.

Asıl tartışma, kadınlara Cuma namazının farz olup olmaması meselesidir. Aslında Cuma'nın farzietini beyan eden ayetin genel olmasından yola çıkarak erkeklere olduğu gibi kadınlara da Cuma namazının farz olduğu sonucuna varılabilir. Nitekim Sabrı Hizmetli de cuma namazının kadınlara faz olduğunu söylemiştir⁷⁸. Fakat Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalar bu görüşü pek de doğrular mahiyette değildir. Daha açıkçası Allah Resûlü döneminde yukarıda işaret edilen bir iki örnek dışında kadınların Cuma namazı kıldıklarını gösteren örnekler yok. Eğer Cuma namazı hanımlara farz olsaydı, hanımlar bu namazı eda ederler ve biz de bunu gösteren pek çok rivayete tanık olurduk. Binaenaleyh yukarıda zikredilen bir kaç rivayetten başka rivayet olmaması, kadınların Cuma namazından muaf tutulduklarını göstermektedir. Hatta Ebu Davud'un Tarık b. Şihâb'dan rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber Cuma namazı kendilerine vacip olmayanlar arasında kadını da zikretmiş ve şöyle buyurmuştur:

⁷⁵ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, Dâru Sadır, Beyrut, ty. VIII, 491.

⁷⁶ İmam Muhammed, b. el-Hasen eş-Şeybanî, *Kitabu'l-Asâr*, nşr. Ebu'l-Vefa el-Afgânî, Beyrut, ty. I, 530. Krş. et-Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, nşr. Ebu'l-vefa Efgânî, Kahire 1370, s.36.

⁷⁷ Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 83-84; İsmail el-Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, Dâru'l-Marife, 1410/1990, I, 31

⁷⁸ Bkz. Sabri Hizmetli, *Cuma Namazı Kadınlara Farzdır*, Yeni Çizgi Yayınları, Ankara, 1996, 1-214.

عن طارق بن شهاب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال " الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة عبد مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض "

"Köle yahut kadın veya çocuk hariç Cuma namazını cemaatle kılmak her Müslüman'a vaciptir"⁷⁹.

Bu rivayette Cuma namazının kadınlara vacip olmadığı açıkça belirtilmiştir. Gerçi Ebu Davud, Tarık b. Şihab'ın Hz. Peygamber döneminde yaşadığını, ama Hz. Peygamberi görmediğini belirtmektedir. Buna göre Tarık'ın söz konusu hadisi Hz. Peygamber'den duyma ihtimali olamaz. Onu başka bir sahabiden duymuş ancak hadisi rivayet ederken o sahabiye atlamıştır. Ancak Raviyi atlayan Tarık, sahabi olduğuna göre hadis de sahabi mürseli olmuş olur. Ancak Hakim en-Neysaburî, aynı haberi doğrudan Tarık'tan değil; Hz. Peygamber'den duyması muhtemel olan sahabi, Ebu Musa el-Eş'arî'den rivayet etmiştir⁸⁰. Beyhakî de bu hadisin Ebu Musa el-Eş'arî kanalıyla mesul olarak rivayet edildiğini belirtmiştir⁸¹. Bu son duruma göre söz konusu hadisin senedi mevsul olmuş ulur ve artık sahabi mürseli olmaz⁸². Ancak rivayetin orijinali ve mahfuz olanı sahabi mürseli olmasıdır⁸³. Tercih edilen görüşe göre sahabi mürseli de delil olma özelliğine sahiptir⁸⁴. Dolayısıyla bu hadisin ayetin genel ifadesini tahsis ettiği söylenebilir. Buna göre kadınların Cuma namazı kılma mecburiyetinde olduğunu söyleyemeyiz. Ama bu, kadınların mescide gidip Cuma namazını orada kılamayacakları anlamına da gelmez. Yukarıda da işaret edildiği gibi Hz. Peygamber döneminde Cuma namazını kılan bir iki kadın örneği vardır. Sonuç olarak kadınların Cuma namazı kılmaları caizdir. Kadınlar isterlerse gidip Cuma namazı kılabilirler.

2.4- Kadınların Bayram Namazına Katılmaları

Hz. Peygamber, bütün kadınların bayrama katılmasını emrederdi. Nitekim Allah Resûlü ile beraber savaşlara katılıp yaralı ve hastaları tedavi eden Ummu Atiyye adındaki hanım Hz. Peygamber'in bu konudaki talimatını şöyle anlatıyor:

⁷⁹ Ebu Davûd Salât, 208.

⁸⁰ Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1997, I, 416.

⁸¹ Bkz. el-Beyhakî, a.g.e., III,172.

⁸² Bkz. es-San'anî, *Sübülü's-Selam*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut,2003, I,91

⁸³ Bkz. el-Beyhakî, a.g.e., ay.

⁸⁴ Bkz. Muhammed Şemşü'l-Hakk el-Azîm Âbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, Berut, 1415, III,279; Süyûtî, *Tedrîbü'r-Râvî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1993, I,127-132; es-San'anî, *Tavdîhu'l-Efkâr*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997,I,268;Tahir el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar*,Haleb, ty., II,561.

عن أم عطية قالت أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرجهن في الفطر والأضحى العواتق والحيض وذوات الخدور فأما الحيض فيعتزلن الصلاة ويشهدن الخير ودعوة المسلمين قلت يا رسول الله إحدانا لا يكون لها جلباب قال لتلبسها أختها من جلبابها

“Allah Resûlü bize, henüz evlenmemiş genç kızları, adetli hanımları, evinin içinde başı örtülü bayanları, Ramazan ve Kurban bayramlarında namaza çıkarmamızı emretti. Fakat adet halinde olan bayanlar, bu durumda namaza katılmaz (namaz kılmaz), Müslümanların duasına ve hayra katılırlar,” buyurdu. Ben de: “Ey Allah’ın Resûlü bizden birisi başına örteceği bir şeyi olamıyor, (namaza gelmeyebilir mi?) dedim. Allah Resûlü de: Hanım kardeşi kendi örtüsünden birini ona giydirsin buyurdu”⁸⁵. Böylece Hz. Peygamber, elbisesi olmayan hanımları bayram namazında muaf tutmadı. O dönemde Hz. Peygamber, bayram namazlarını hep musallada (açık alanda) kıldırması⁸⁶. Havanın müsait olmadığı, yağmurlu günlerde ise mescitte kıldırması⁸⁷. Bayram namazlarının kılındığı açık alana “cebbâne” (جَبَّانَةٌ) denirdi. Hz. Ali’ye göre bayram namazlarını açık alanda kılmak sünnettir⁸⁸. Bayram namazlarının açık alanda kılınması ise genç, yaşlı, namaz kılan ve kılamayan bütün kadınların bayram namazlarına katılmasını kolaylaştırıyordu.

Yukarıdaki hadisten de anlaşıldığı üzere Hz Peygamber Müslümanların duasına iştirak etmeleri ve hayra tanık olmaları için tüm kadınların bayram namazlarına katılmalarını istemiş, buna özel günlerini yaşayan adetli hanımları da dahil etmiştir. Ancak onların namaz katılamayacaklarını da belirtmiştir. Başka bir rivayette adetli hanımların, namaz kılan cemaatin arkasında duracakları, cemaatle bayram tekbirlerini getirecekleri açıklaması da vardır⁸⁹. Bu da söz konusu hanımların, -mazeretleri dolayısıyla namaz kılmaları bile- tekbir getirerek, duaya iştirak ederek bayram coşkusuyla katıldıklarını göstermektedir. Buna göre Allah elçisinin herkesin bayrama katılmasını istediğini ve hiçbir kimseyi istisna etmediğini söyleyebiliriz.

Yine bir gün Efendimiz bayram namazını kıldırması, arkasından bayram hutbesini okumuştur. Uzakta olan hanımların hutbeyi duyamadıklarını gören Allah Resûlü, konuşmasını bitirdikten sonra minberden inmiş, kadınların bulunduğu mekâna gelerek onlara hitap etmiştir⁹⁰. Muteber kaynaklarda yer alan bu hadisler,

⁸⁵ Bak Buhârî, İdeyn, 15,21; Müslim İdeyn, 10, 12.

⁸⁶ Buhârî, İdeyn,6;

⁸⁷ Ebu Davûd Salât,257; İbn Mâce İkametu’s-Salât 167.

⁸⁸ Beyhakî, a.g.e III, 295.

⁸⁹ Müslim, İdeyn, 11,

⁹⁰ Buhârî, İdeyn, 7,19; Müslim İdeyn, 2,3; Ebu Davûd, Salât, 239-242; İbn Mâce, İkametu’s-Salât, 155.

kadınların bayram namazlarına gelmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde kadınlar, bayram namazlarına katılmışlar, bayramı doyusya yaşamışlar, bu sayede toplumun çok önemli bir parçası olduklarını anlamışlar ve kendilerine düşen görevleri yerine getirmişlerdir.

San'anî (1182/1768) 'nin kaydettiğine göre kadınların bayram namazlarına katılmaları hususunda üç görüş vardır:

Bir görüşe göre **kadınların bayram namazlarına iştiraki vaciptir**. Bu, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'in görüşüdür⁹¹. İbn Abbas'ın da hanım ve kızlarını bayram namazına götürmesi, bu görüşü teyit etmektedir. Bu hüküm bütün kadınları kapsamaktadır⁹². İbn Teymiyye de hanımların bayram namazlarına katılmalarının vacip olduğu görüşüne meyletmiştir⁹³.

Bazı alimlere göre **kadınların bayram namazına katılmaları sünnettir**. Bu görüşü benimseyenler, Allah Resulü'nün bu konudaki emrinin "vucub" değil de "nedb" ifade ettiği yorumunu yapmışlardır⁹⁴. Onlara göre hadisteki "bize emretti" sözü, "kadınların mutlaka bayram namazına katılmaları gerekir" anlamında değil; kadınlar bayram namazına gelsinler, gelirlerse iyi olur, anlamındadır. Bu değerlendirmeye de sıcak bakılabilir.

İmam Şafî'ye göre bayram namazlarına bütün kadınlar katılabilir, fakat yaşlı kadınların katılması daha iyidir⁹⁵. Burada ufak bir ayırımın yapıldığı ve yaşlı kadınlara öncelik verildiği söylenebilir.

Hanefilerde bu ayırım daha barizdir. Onlar bayram namazına katılma hakkını sadece yaşlı hanımlara tahsis etmişlerdir. Nitekim imam Muhammed:

قال محمد لا يعجبنا خروجهن في ذلك إلا العجوز الكبيرة وهو قول أبي حنيفة

"Biz, yaşlı olan hanımlar hariç, bayanların bayram namazına katılmalarını hoş karşılamıyoruz, bu görüş aynı zamanda Ebu Hanife'nin görüşüdür", demiş fakat böyle bir kanaate nereden varıldığını söylememiştir⁹⁶. Fakat daha sonra Hanefî alimlerinden Tahavî(321/933), bir adım daha ileri giderek kadınların bayram namazlarına katılmalarının "mensûh" olduğunu söylemiş,⁹⁷ fakat bunu nesh eden

⁹¹ es-San'anî, *Sübülü's-Selam*, II,104.

⁹² Bkz. a.g.e. ay.

⁹³ Bkz. Abdullah b. Abdurrahman b.Salih Âli Bessâm, *Teyşîru'l-Allam*, Mekke,1404/1987,I,341.

⁹⁴ es-San'anî, a.g.e. ay.

⁹⁵ es-San'anî, a.g.e. ay.

⁹⁶ İmam Muhammed, *Kitabu'l-Asâr*, I, 550.

⁹⁷ es-San'anî, a.g.e., ay.

delilden hiç söz etmemiştir. Ayrıca Tahavî, Hz. Peygamber'in kadınların bayram namazına katılmalarını istemesinin sebebini de çok farklı izah etmiş ve şöyle demiştir: O devirde Müslüman sayısı az olduğu için Hz. Peygamber, kadınların bayram namazlarına katılmalarını emretmiş ki, Müslümanlar düşmanlarının gözünde çok görünsün ve böylece düşmanlar korksun⁹⁸. İbn Hazm(456/1063) bu yorumu şiddetle eleştirmiş ve bunun bir yalan olduğunu söylemiştir. Zira Hz. Peygamber, kadınların bayram namazlarına katılmalarının gerekçesini yukarıda hadiste açıkça belirtmiştir⁹⁹.

Bu konuda İbn Hazm'a katılmamak mümkün değildir. İslâm'ın ilk yılları için belki böyle bir neden ileri sürülebilir. Fakat Mekke fethinden sonra artık Müslümanların böyle çok görünme gibi bir ihtiyaçları olduğu söylenemez. Üstelik Ummü Atiyye yukarıdaki hadisi hem rivayet etmiş hem de o doğrultuda fetva vermiş, sahâbîlerden ona karşı çıkanlar olmamıştır. Gerçi kaynaklarımızda bu hanım sahâbîye'nin ne zaman vefat ettiği tesbit edilememiştir. Ancak sahabe ve tabinûdan pek çok kimsenin bu hanımdan cenâze yıkamayı öğrendikleri sabit olduğundan¹⁰⁰ onun Hz. Peygamber'den sonra vefat ettiği söylenebilir. Bu durumda Hz. Peygamber'den sonra bu hükmün nesh edilmiş olması söz konusu olamaz. Ayrıca genç sahâbi İbn Abbas (68/687) ailesini bayram namazına götürerek bunun bizzat kendisi uygulamıştır¹⁰¹. O halde Tahavî'nin nesh iddiasını bu iddiaya dayanak ileri sürdüğü gerekçeyi kabul etmek oldukça zordur. Netice itibariyle Hz. Peygamber'in uygulamasını dikkate alarak kadınların bayram namazlarına katılabileceklerini söyleyebiliriz.

Ama günümüzde bu sünnetin her coğrafyada uygulanmasının zor olduğunu da biliyoruz. Zira Hz. Peygamber zamanında bayram namazları açık alanda kılındığından kadınların yer bulmama problemi yoktu. Bu gün ise bayram namazları genellikle camilerde kılınmaktadır. Bu da belli bir kapasiteye sahip olan camilerde kadınların yer bulamama sıkıntısını beraberinde getireceği açıktır. Ancak böyle bir durum bile sünnetin tamamen ihmalini gerektirmez.

⁹⁸ İbn Hazm, *el-Muhalla*, Mısır,1387/1967, III, 180-181.

⁹⁹ İbn Hazm, a.g.e., ay.

¹⁰⁰ Bkz. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, Darul-Fikr, Beyrut, 1404/1984, XII,482.

¹⁰¹ es-San'anî, a.g.e., ay.

Zira kadınlar için yer bulma probleminin bulunmadığı bölgelerde Hz. Peygamber'in sünneti doğrultusunda kadınların bayram namazlarına katılmaları iyi olur.

Kadınların bayram namazı kılmalarına ister vacip, ister sünnet denisin, şu bir hakikat ki, Allah Resûlü'nün bütün kadınların bayram namazlarına katılmalarını istediği kesin ve sabittir. Uygun ve müsait ortamlarda bu sünneti ihya etmek de gerekir. Uygun olmayan ortamları uygun hale getirmek de müslüman topluma düşen bir görevdir. Bu görev yerine getirilir ya da getirilmez bu ayrı bir konu. Ama herkesin bilmesi gereken şey, Hz. Peygamber döneminde ve onun emri ile kadınların bayram namazlarına katıldıkları gerçeğidir.

3- Kadınların Evde Namaz Kılmaları

Bazı hadislerde kadınların evlerinin özel bölmelerinde kılacakları namazın daha sevaplı (efdal) olduğu ifade edilmiştir. Gerçi bu mealdeki hadisler, kadınların mescide gidip namaz kıldıklarını gösteren hadisler kadar sahih ve yaygın değildir. Nitekim meşhur altı ana hadis kitabından sadece Ebu Davûd'un Sünen'inde konu ile alakalı iki rivayet vardır. Bu rivayetlerden birisinin de konu ile alakası pek yoktur. Diğer 5 hadis kitabında yer almayan bu rivayetler, her nedense bazı Müslümanların zihninde sahih hadislerden daha çok şöhrat bulmuş ve sanki sahih hadsileri gölgede bırakmıştır. Zira kadınların camide namaz kılmaları söz konusu olunca hemen “kadınların evleri onlar için daha hayırlı değil mi? diye sorularak bu anlamdaki hadisler hatırlatılır ve öne sürülür. Hatta bazı müellifler, bu mealdeki rivayetlerden yola çıkarak “kadınlar cemaate gelemeyiz” sonucuna varmışlardır¹⁰². Oysaki aşağıda metnini zikredeceğimiz birinci rivayetten kadınların mescide gelemeyecekleri manasını çıkarmak pek kolay değildir. Zira söz konusu hadisinde Hz. Peygamber, şöyle buyuruyor:

صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها وصلاتها في محدها أفضل من صلاتها

في بيتها

Kadının yatak odasında kıldığı namaz, salonunda kıldığı namazdan daha sevaplıdır, özel eşyalarını saklandığı odada kıldığı namaz da yatak odasında kıldığı namazdan daha sevaplıdır¹⁰³. Bu rivayetten ‘kadının evinde kıldığı namazı, mescitte

¹⁰² Bkz. Şeyhzâde, Abdurrahman, b. Şeyh Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l-Enhür*, İst,1319,1,90.

¹⁰³ Ebu Davûd, *Salât*, 35; İbn Huzeyme, *Sahih*, el- Mektebetü'l-İslâmî, 1390/1970, III, 95.

kıldığı namazdan daha sevaplıdır, ya da kadınlar mescide çıkamazlar' diye bir sonuç çıkarmak oldukça zordur. Dikkat edilirse buradaki hayırlı namaz mukayesesi, kadının mescitte kıldığı namazı ile evde kıldığı namazı arasında değildir. Mukayese, onun kendi evinin bölümleri arasındadır. Buna göre kadının evinin bölümleri arasındaki en hayırlı namazı, evinin en sakin bölümünde kıldığı namazı olduğu anlaşılmaktadır¹⁰⁴. Evin en sakin bölümü ise kadının huşu içerisinde namaz kılmasına en uygun yerdir.

Bu konuda delil olmaya elverişli gibi görünen ikinci rivayettir. Bu rivayette Allah Resûlü:

لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خير لهن

“Kadınlarınızın mescitlere gitmelerine mani olmayınız. Ancak onların evleri kendileri için daha hayırlıdır”, buyurmuştur¹⁰⁵. Ne var ki, bu hadisin sıhhati tartışmalıdır. Gerçi Hâkim en-Neysaburî (405/1014) bu rivayete sahih demiş, Zehebi de ona muvafakat etmiştir. Fakat Elbânî bu görüşe karşı çıkarak : “Eğer bu rivayet, Habib b. Sabit (119/737)’in “عن” siygasıyla yaptığı bir rivayet olmasaydı, onların dediği gibi rivayet sahih kabul edilebilirdi,” değerlendirmesinde bulunmuştur¹⁰⁶. Araştırdığımızda gerçekten *وبيوتهن خير لهن* ziyadesinin bulunduğu rivayetlerin ortak ravisinin Habib b. Sabit olduğunu ve “عن” eda siygası ile rivayet edildiğini görüyoruz¹⁰⁷. Senedin ilgili kısmı Habib b. Sabit - İbn Ömer’den şeklindedir.

حبيب بن أبي ثابت عن ابن عمر

Habib b. Sabit’in (129/746) hadis otoriteleri tarafından “tedlis” yapığının belirtilmesi¹⁰⁸ ve adı geçen siyga ile hadisin rivayet edilmesi, bu rivayetin sahih olduğunu göstermez. Hatta rivayetin son kısmının Hz. Peygamber’e aidiyetinin biraz zayıf olduğu da söylenebilir. İşin ilginç yanı, en çok dile getirilen de adı geçen hadisin son cümlesidir. Yani “(...)Kadınların evleri kendileri için daha hayırlıdır”, kısmıdır.

¹⁰⁴ Ebu Davûd’a atıfta bulunarak yukarıdaki hadisi eserine alan İbn Hazm, hadisin lafzında tashîfde bulunarak, | وصلاتها في مسجدها | lafzını | وصلاتها في محدها | şeklinde kaydetmiş ve buradaki “mescit” ifadesini de “mahalle mescidi” diye yorumlamıştır. Oysaki hadisin Ebu Davûd’daki metninde “mescit” lafzı yoktur. (Bkz. İbn Hazm, *el-Muhalla*, III,183. Krş. Ebu Davûd, *Salât*, 35).

¹⁰⁵ Ebu Davûd, *Salât*,52; Ahmed b.Hanbel, II, 76; İbn Huzeyme, a.g.e., II, 92;Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 327.

¹⁰⁶ Bkz Nasıruddîn el-Elbânî, *İrvâu'l-Ğalîl*, nşr. el-Mektebetu'l-İslâmî, ikinci baskı, Beyrut, 1405/1985, II, 294.

¹⁰⁷ Bk. A.g.e., ay.;a.g.e.,ay.

¹⁰⁸ Bk. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II,156; amlf, *Takrîbu't-Tehzib*, Suriye, 1406/1986, I,150; İbn Hibban *es-Sikât*, Dâru'l-Fikr, 1395/1975, IV,137; el-Alâî, *Camiut-Tahsil*, Beyrut,1407/1987, I, 105.

Hadisin baş tarafı da söylenmeyince bundan sadece kadınların mescide gitmelerinin gereksiz ve hayırsız olduğu anlaşılır.

Oysaki hadisin birinci cümlesinde Allah Resûlü, yine erkeklere; mescide gitmek isteyen hanımlara mani olmayın, buyuruyor. Böylece Hz. Peygamber, mescide gitmeyi kadınlara yasaklamıyor. Başka bir ifade ile yine burada kadınların mescide gidebileceği vurgulanıyor. Arkasından ikinci cümlede hanımların evlerinin de kendileri için daha hayırlı olduğunu belirtiyor. Fakat acaba bu hayırlılık bütün kadınlar için mi yoksa bazı hanımlar için mi? sorusu akla gelmektedir. Çünkü buraya kadar hep kadınların cemaate katımlarının sevap olacağını söyledik. Gerçi bu hadisin ikinci kısmı sahih hadislerle çelişecek kadar sahih değildir. Fakat onu yok saymaktansa yine de anlamaya çalışmak gerekir.

Aslında bu rivayetten ne kast edildiğini tam anlamak için Allah Resûlü'nün bu sözü, hangi makamda ve kimlere söylediğini tespit etmemiz gerekir. Bu konuda bize yardımcı olacak olan hadisin sebebi vürûdu yani söyleniş sebebidir. Ne var ki, kaynaklarda bu tür bilgiye sahip değiliz. Bu durumda Allah Resulü'nün, bununla bütün kadınları mı yoksa işi gücü ve küçük çocukları olması dolayısıyla mescide gidemeyen veya izin almakta sorun yaşayan kadınları mı kastettiğini kesin olarak bilemeyiz. Ancak bazı ipuçlarından yola çıkarak adı geçen iki ihtimal üzerinde durabiliriz. İlk bakışta hadisteki ifadede sanki 'kadınlar cemaate gelmeseler daha iyi olur' ve bütün kadınların kast edildiği manası da anlaşılabilir. Ancak o dönemdeki bazı hanımların mescide gidip orada namaz kılmaları, bu yaklaşımın isabetli olmadığını düşündürmektedir. Çünkü eğer Hz. Peygamber, bütün kadınları kast ederek 'onlar namazlarını evde kılsalar da cemaate gelmeseler daha iyi olur' demek istemiş olsaydı; kadınlar da bunu anlamış olur, daha hayırlı olanı yapar, namazlarını evlerinde kılar, hiç mescide gitmezlerdi. Eğer kadınlar yanlış anlamış olsaydı, o takdirde Allah Resulü onu tashih ederdi ve yine kadınlar namaza mescide gelmezlerdi. Halbuki pek çok hanımın mescide gidip namaz kıldıklarını yukarıda gördük. Buna göre burada bütün kadınların kast edildiğini söylemek zordur. Zaten bazı rivayetlerde Allah Resulü'nün bu tür tavsiyesinin özel olduğu, daha açıkçası mescide gelmek için kocasından izin alamayan veya mescide gelme imkânı olmayan hanımlarla alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mescide gitmek için kocalarından izin alamayan bazı hanımlar, Hz. Peygamber'e gelerek:

بمعنا أزواجنا أن نصلّي معك ونحب الصلاة معك “ Ey Allah’ın elçisi, biz seninle namaz kılmayı seviyoruz, ama kocalarımız mani oluyor, izin vermiyorlar.(Ne yapalım?).” dediler. Bunun üzerine Allah Resulü de:

“Sizin kendi odalarınızda وصلاتكن في حجركن أفضل من صلاتكن في الجماعة kıldığınız namaz, cemaatle kıldığınız namazdan daha sevaplıdır,”buyurdu¹⁰⁹. Allah Resûlü’nun burada, kocasından izin alamayan hanımlar için evinde kılacakları namazın daha hayırlı olduğunu söylemesi, onların bu yüzden kocalarıyla problem yaşamamalarını sağlamaya yönelik olduğu açıktır. Gerçi bu hadisin, sıhhat problemi vardır; senedinde bulunan İbn Lehîa’dan dolayı bu hadis zayıftır. Ancak Beyhakî’nin bu hadisi başka bir senedle rivayet etmesi, onun sahih senedinin bulunduğu delil gösterilebilir¹¹⁰. Böylece hadisin sıhhat problemi ortadan kalkmış olur.

Yine bir başka hanım:

يا رسول الله اني أحب الصلاة معك قال قد علمت انك تحبين الصلاة معي وصلاتك في بيتك خير لك من صلاتك في حجرتك وصلاتك في حجرتك خير من صلاتك في دارك وصلاتك في دارك خير لك من صلاتك في مسجد قومك وصلاتك في مسجد قومك خير لك من صلاتك في مسجدي قال فأمرت فبنى لها مسجد في أقصى شيء من بيتها وأظلمه فكانت تصلي فيه حتى لقيت الله

“Ey Allah’ın Elçisi seninle beraber namaz kılmayı seviyorum,” dedi. Ama başka bir açıklamada bulunmadı. Onun halinden ne demek istediğini anlayan Allah Resûlü de: “ Senin benimle namaz kılmayı istediğini kesin olarak biliyorum. Ama senin için yatak odanda kıldığın namaz, hücrende kıldığın namazdan daha hayırlıdır, Hücrende kıldığın evinde kıldığından, evinde kıldığın mahalle mescidinde kıldığından mahalle mescidinde kıldığın ise benim mescidimde kıldığından daha sevaplıdır, buyurdu. Allah Resulünün bu açıklamasını dinleyen kadın kendisi için emretti, evinin en ücra ve karanlık köşesinde bir mescit yapıldı. Rivayetin devamında bu hanımın vefat edinceye kadar namazlarını o mekânda eda ettiği belirtilmektedir.¹¹¹ Bu olayda da yine özel bir durum söz konusudur. Zira Allah Resulü o kadına özel olarak “senin için evinde namaz kılman hayırlı” ifadesini kullanıyor; “Siz kadınlar için hayırlı” demiyor. Bu hadiste bütün kadınlar değil sadece mescide gelemeyen hanımların söz konusu olduğu açıktır. Buna göre işi gücü olan vakti müsait olmayan hanımlar için

¹⁰⁹ Bkz İbn Ebî Şeybe, a.g.e., II,157;et-Taberânî, a.g.e., XXV, 148.

¹¹⁰ el- Beyhakî, a.g.e., III,132.

¹¹¹ Ahmed b.Hanbel, VI, 371; İbn Huzeyme, a.g.e., III,91; İbn Hibban, *Sahih*, V,595.

evde namaz kılmaların onlar için daha hayırlıdır, diyebiliriz. Vakti müsait olan, camiye gidebilen hanımlar için de camide namaz kılmak daha hayırlıdır. Çünkü camide namaz kılan hanım, ruhen rahatlar, vaaz nasihat dinler, kendisi için ve toplum için camide çok şey öğrenir, sosyalleşir, toplu ibadetin zevkini tadar.

Tabii bu arada bazı kaynaklarda bütün hanımların evinde kıldıkları namazın mescitte kıldıkları namazdan daha sevap olduğunu ifade eden haberler de yok değildir. Ama aşağıda görüleceği üzere bunların hepsi zayıftır. Bunlara dayanarak bir hükme varmak oldukça zordur. Örneğin Beyhakî'nin Hz. Aişe kanalı ile rivayet ettiği hadis böyledir. Bu uzun hadiste özetle Allah Resulünün:

”لأن تصلي المرأة في بيتها خير من أن تصلي في المسجد“

”Kadının evinde kıldığı namaz, mescitte kıldığından daha hayırlıdır,” buyurduğu nakledilmektedir¹¹². el-Münâvî, Süyûtî'nin bu haberi kaydettiğini ve bu haber için “hasen” işareti koyduğunu; ancak söz konusu haberin, senesinde bulunan Muhammed b.Abdurrahman b. Ebu Lebîne'den dolayı zayıf olduğunu ifade etmiştir¹¹³. Bu habere benzeyen bir başka rivayeti de İbn Abdilberr kaydetmiştir¹¹⁴. İbn Hazm bu haberin delil olamayacağını çünkü bunda çokça tashif, ve galatın bulunduğunu söylemiştir¹¹⁵. Aynı anlamı ifade eden bir başka haber de Müttakî el-Hindi kaydetmiş ve arkasından bu haberin senesinde yer alan Cerir b. Eyyub el-Becelî'nin metruk bir ravî olduğunu belirtmiştir¹¹⁶.

Bir başka rivayette ise Efendimiz'in: “خير صلاة النساء في قعر بيوتهن” kadınların namazlarının hayırlısı evlerinin dip odasında kıldıkları namazdır.¹¹⁷ Metni aynı fakat Senedi farklı olan başka bir haber de Ebû Ya'la'nın Müsned'inde yer almaktadır¹¹⁸. Bu rivayetlerin hepsinin senesinde ortak olarak İbn Lehia' bulunmaktadır. Bu ravi ise zayıftır¹¹⁹.

Daha enteresanı ilk kaynaklarda hiç bulunmayan ve sahih hadislerle tamamen zıt olan bir rivayette ise Hz. Peygamberin şöyle buyurduğu nakledilmektedir: “Kadının

¹¹² Bkz. el-Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410, VI, 172; Aynı müellif, Sünen, III,132.

¹¹³ el-Münâvî, *Feyzül- Kadir*, V,257. Bu râvinin zayıf olduğunu görmek için bkz. İbn Hacer, *Tarkîbu't- Tehzîb*, I,493; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, thk, Muhammed Avvame, Cidde,1413/1992, II,193.

¹¹⁴ Bkz. İbn Abdilberr, *et-Temihid*, XXIII, 399.

¹¹⁵ İbn Hazm, *el-Muhalla*, III, 180-184.

¹¹⁶ el-Müttekî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummal*, Beyrut,1405/1985, VII, 1158.

¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, VI,301

¹¹⁸ *Müsnedü Ebi Ya'la*, Dimeşk, 1404/1984, XII,454

¹¹⁹ Bkz. el-Elbânî, *İrvâu'l-Galîl*, Beyrut,1405/1985,I,295.

tek başına namaz kılması cemaatle namaz kılmasından yirmi beş derece daha sevaplıdır.” Hicrî 5. asra kadar yazılan kaynakların hiç birisinde yer almayan bu rivayeti, önce ed-Deylemî(509/1115)¹²⁰ ve daha sonra da Süyûtî (911/1505) kaydetmiştir. Daha da garibi Suyûtî'in bu habere sahih işaretini koymasındır, Senedi olmayan bu haberin sahabî ravisinin İbn Ömer olması düşündürücüdür¹²¹. Çünkü İbn Ömer kadınların mescide gelmeleri ilgili hadislerin çoğunu rivayet eden ve buna karşı çıkan çocuklarına sert tepki gösteren bir sahabîdir. Elbanî bu haberin münker olduğunu söylemiştir¹²². Sahih hadislerle çelişen bu habere güvenmek söz konusu olamaz.

Buna benzeyen rivayetleri bazı ahlak ve fıkıh kitaplarında görmek mümkündür: Mesela İmam Gazali, İhya adlı eserinde şöyle bir hadis kaydetmiştir:

أقرب ما تكون المرأة من وجه ربحا إذا كانت في قعر بيتها وإن صلاتها في صحن دارها
أفضل من صلاتها في المسجد وصلاتها في بيتها أفضل من صلاتها في صحن دارها

“Kadının Rabbine en yakın olduğu zaman, onun evinin en dip odasında olduğu zamandır. Şüphesiz onun evinin salonunda namaz kılması mescitte namaz kılmasından daha faziletlidir. Yatak odasında kıldığı namaz da, salonda kıldığı namazdan daha faziletlidir”¹²³. Bu haber, kadının evinde kıldığı namazın mescitte kıldığı namazdan efdal olduğunu göstermektedir. Fakat bu haberin de hiçbir senedi yoktur. Üstelik İmam Gazzalî(505/1111) hariç, hicrî beşinci asra kadar yazılan hadis kaynaklarında bu kompozisyonda senedli bir hadis metnine rastlamıyoruz. Öyle anlaşılıyor ki bu metin, bazı hadislerin birleştirilmesi ve bazı ilavelerin yapılmasıyla oluşturulan bir metindir. Nitekim İrakî de buna işaret etmiştir. Senedi olmayan bu habere sahih demek oldukça güçtür. Buna benzer bir metni de Kasanî kaydetmiştir:

صلاة المرأة في مسجد بيتها أفضل من صلاتها في مسجد دارها و صلاتها في صحن دارها
أفضل من صلاتها في مسجد حبيها

“Kadının evinin mescidinde namaz kılması, onun dairesinin mescidinde kılmasından daha faziletlidir. Evinin salonunda kıldığı namaz da mahallesinin mescidinde kıldığından efdaldır.” Kasanî de bu haberi bizim konumuza delil olarak

¹²⁰ ed-Deylemî, *Firdevsü'l- Ahbâr*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1407/1987; II,542; el-Münavî, a.g.e., IV,223.

¹²¹ Süyûtî, *el-Camiu's-Sağîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990,s.314.

¹²² Muhammed, Nasıruddin el-Elbânî, *es-Silsiletu'd-Daife*, Riyad, ty., VI,389.

¹²³ İmam Gazzalî, *İhya*, Kahire, 1387/1967, II,73-74

kullanmamış; o, söz konusu haberi, kadınların evlerinde itikâfa girmeleri efdaldır” görüşüne delil olarak ileri sürmüştür¹²⁴.

Ve nihayet Şeyhzâde h. 1701’ de birinci cildini tamamladığı eserinde bu konuda şöyle bir haber kaydetmiştir:

صلاتها في قعر بيتها أفضل من صلاتها في صحن دارها وصلاتها في صحن دارها أفضل
من صلاتها في مسجدها وبيوتها خير لمن

“Kadının evinin en dip odasında namaz kılması, dairesinin salonunda kıldığından efdaldır. Dairesinin salonunda kılması da mescidinde kılmasından daha faziletlidir. Onların evleri kendileri için daha hayırlıdır.” Şeyhzâde bu haberi “Bayanlar, gece veya gündüz cemaate gelmezler” görüşüne delil olarak kullanmıştır¹²⁵. Bu üç kaynak dışında bu hadisi bulamıyoruz. Üstelik bu rivayetlerin senedi de yoktur. Senedi olmayan bu rivayetlere sahih demek, bunlar üzerin hüküm bina etmek oldukça zordur.

Görüldüğü üzere kadının tek başına kıldığı namazın mescitte kıldığı namazdan efdal olduğuna dair rivayetlerin bir kısmının senedi hiç yoktur. Yani Hz. Peygamber’e aidiyetleri hiç belli değildir. Bir kısmı zayıftır. Bu tür rivayetlere hüküm bina edilemez. Sahihe yakın olanlar ise özeldir. Yani kocasından izin alamayan ve camiye gelme imkânı olmayan hanımlarla alakalıdır. Elbette ki, bu durumda olan kadınların evlerinde namazlarını kılmaları hayırlıdır. Mazereti olan bütün hanımlar, bu kategoriye dahil edilebilir. Ancak imkânı olan cami adabına riayet eden hanımların koku sürünmemek ve kılık kıyafetlerine dikkat etmek kaydıyla Mescide gidip kendilerine ayrılan kısımda namaz kılmaları daha sevaplıdır.

3.1-Fakihlerin Konuya Yaklaşımı

Yukarıda da işaret edildiği gibi genel olarak fakihler, kadınların cemaate katılmaları konusuna sıcak bakmamışlardır. Zira fakihler, hüküm verirken sadece “nass”ı değil; “nass”la birlikte sosyal realiteyi ve içinde yaşadıkları dönemin şartlarını da dikkate almaktadırlar. Binaenaleyh ilk müçtehitler kendi dönemlerindeki toplum yapısını dikkate alarak kadınların cemaate katılmaları hususunda bazı sınırlamalar getirmişlerdir. Ancak bu sınırlamayı getirirken Hz. Peygamber zamanında tüm

¹²⁴ Bkz. Kâsanî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes’ûd, *Bedâiü’-Sanâi’ fî Tertibi’ş-Şerâi’*, Beyrut, 1406/1986, I, 275-75.

¹²⁵ Şeyhzâde, Abdurrahman, a.g.e., I, 90.

kadınların mescide gitmelerine izin verildiğini belirtmişler, bu sınırlamaya gerekçe olarak Hz. Peygamberin herhangi bir hadisini de zikretmemişlerdir. Nitekim Ebu Hanife, (150/767) naklî hiçbir delil ileri sürmeden bu konudaki görüşünü şöyle ifade etmiştir: “Kadınların (mescide) çıkmalarına ruhsat verilmişti. Ama bugün yaşlı kadınların dışındakilerin mescide çıkmaları uygun olmaz. Yaşlı kadınların çıkmasında ise bir beis yoktur”¹²⁶. Buradaki *و أما اليوم فلا ينبغي* “bugün uygun olmaz” ifadesi bu görüşün zamanla kayıtlı olduğunu, yani toplumsal şartlardan kaynaklandığını açıkça göstermektedir. Hocasının görüşlerini aktaran İmam Muhammed de tıpkı Ebu Hanife gibi bu ayırımın nakli dayanağından hiç söz etmemiştir¹²⁷. Bu da bu hükmün zamanla kayıtlı olduğunu te’yîd etmektedir. Zaten Allah Resulü’nün genç bayanların mescide gitmemeleri yönünde bir beyanı olsaydı sahâbiler tarafından mutlaka zikredilir ve kaynaklarda yerini alırdı. Oysaki muteber hadis kaynaklarında bu mealde bir hadis göremiyoruz. Kısacası bu ifadelerden kadınların mescide gitmeleri konusunda genç yaşlı ayırımına gidildiği ve bu ayırımın herhangi bir nakle değil de o döneme ait bir problemenden kaynaklandığını anlamak yanlış olmasa gerekir.

Daha sonraki Hanefî uleması, Ebu Hanife’nin görüşlerini tekrarlamışlar ilave olarak bu görüşün gerekçesini ve adını koyabilmişlerdir. Buna ek olarak da bu konuda naklî delil olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Serahsî (483/1091), genç bayanların camiye gelmelerinin mekruh olmasının dayanağı hususunda şunu kaydetmiştir: “Fitneden dolayı Onlara (genç bayanlara) evlerinde oturmaları emredildi ve dışarı da çıkmaları yasaklandı”¹²⁸. Bu ifadeden genç bayanların dışarı çıkmalarının yasaklandığı anlaşılmaktadır. Fakat bu yasağın kim tarafından konulduğunu belirtilmemektedir. Daha açıkçası Serahsî, bu konuda sanki bir nakil olduğunu ima etmiş, fakat bunun failini açıkça söylememiştir. Ondandır bir asır sonra gelen Kâsânî (587/1191) ise, bir rivayete dayanarak bu yasağın failinin Hz. Ömer olduğunu şu ifadelerle kaydetmektedir:

“Genç bayanların cemaate çıkmaları mubah olmaz. Çünkü Hz Ömer, genç bayanların çıkmalarını yasakladı. Ayrıca kadınların cemaate çıkmaları fitneye sebep olur, fitne ise haramdır, harama götüren şey de haramdır”¹²⁹.

¹²⁶ İmam Muhammed, *Kitabu'l-Hucce*, Alemu'l-Kutub, Nşr Mehdî, el-Keylanî,el-Kadirî(3. baskı), Beyrut,1403/1893, I, 306

¹²⁷ İmam Muhammed, *Kitabu'l-Asâr* I, 547- 550.

¹²⁸ Serahsî, Muhammed Ahmed b.Ebü Sehl, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1989, II,41.

¹²⁹ Kâsânî, , a.g.e., I,157.

Ne var ki Kâsanî'nin senedini ve kaynağını zikretmeden kaydettiği 'Hz. Ömer'in genç bayanların camiye gelmelerini yasakladığına' dair rivayeti hadis kaynaklarının hiçbirisinde bulamıyoruz. Bu da rivayetin sahih bir kaynağının olmadığını; dolayısıyla bu yasağın Hz. Ömer'e dayanmadığını göstermektedir. Gerçi Hz. Ömer'in kadın konusunda hassas olduğu bilinmektedir. Bu da Hz. Ömer'e böyle bir hükmün isnadını kolaylaştırmış olabilir. Ama bu, sağlam delil olmadan Hz. Ömer'e veya bir başkasına böyle bir isnadda bulunmayı haklı kılamaz. Kaldı ki, Hz. Ömer'in kendi hanımının camiye çıkmasına dahi mani olmadığını biliyoruz. Kendi hanımına mani olmayan Hz. Ömer'in diğer hanımlara mani olması düşünülemez. Kanaatimize göre, burada ya bir sehiv ya da bir gözden kaçma söz konusu olmuş olabilir. Nitekim Kâsanî'den beş yıl sonra vefat eden çağdaşı Hanefî alimi Merginânî (593/1196) böyle bir naklî delilden hiç bahsetmez. O, bu hükmün sebebinin sadece "fitne endişesi" olduğunu belirterek: "Kadınların yani genç bayanların cemaate gelmeleri mekruh olur. Çünkü onda (onların cemaate çıkmasında) fitne vardır,¹³⁰ der. Bu da Hz. Ömer'e isnad edilen söz konusu yasağın sahih bir delilden yoksun olduğunu göstermektedir.

Mavsîlî(683/1284) ise, genç bayanların cemaate katılmalarının mekruh olmasını iki nedene bağlamaktadır. Bunlardan birisi daha önceki müelliflerin söz ettiği "fitne" gerekçesi; diğeri de Hz. Peygamber'in: *بيوتهن خير لهن* "Kadınların evleri kendileri için daha hayırlıdır" hadisidir ¹³¹. Mavsîlî'nin bu delili, hadis olma özelliği taşıması bakımından diğer fakihlerin bu konuda hadis diye ileri sürdüklerinin en sağlamı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü söz konusu rivayetin sıhhati tartışmalı olsa bile en azından Ebu Davûd'un Sünen'inde ve diğer bazı kaynaklarda bulabiliyoruz. Ancak Mavsîlî de rivayetin sahih olan kısmını, yani, baş tarafını almamıştır. Rivayetin tamamı ise şöyledir:

لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خير لهن

"Kadınlarınızın mescide gitmelerine mani olmayınız. Onların evleri kendileri için daha hayırlıdır." Bu rivayetin sıhhati konusundaki değerlendirmelerden yukarıda söz etmiş, rivayetin işi gücü olan veya kocasından izin alamayan hanımlarla ilgili olabileceğini belirtmiştik. Ne var ki, Mavsîlî, bu hadisi genç bayanların namaza

¹³⁰ el-Merginânî, Ebu'l-Hasen, Ali.b. Ebu Bekr, el- *Hidâye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,Beyrut,1410/1990, I, 61.

¹³¹ el-Mavsîlî, -*el İhtiyâr li Ta'lîli'l- Muhtâr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut,1395/1975,I,59.

çıkmalarının mekruh olduğu görüşüne delil olarak zikretmiştir. Oysaki Hz. Peygamber döneminde böyle bir mananın anlaşıldığını, yani genç yaşlı bayan diye bir ayırım yapıldığını görmüyoruz. Tam aksine çocuklu kadınların mescide geldiklerini, çocuğun ağlaması üzerine Hz. Peygamber'in fatiha suresinden sonra kıraati uzatmadığını görmüştük. Binaenaleyh bu ifadeyi genç bayanların namaza çıkmalarının mekruh olduğuna delil getirmek güçtür.

Görüldüğü üzere “genç bayanların cemaate çıkmaları mekruhtur” hükmünün hadislere dayandığını söylemek bir zorlamadan başka bir şey değildir.

Hanefiler kadar olmasa bile diğer mezheplerde de bayanların cemaate katılmaları hususunda az çok bir sınırlamanın olduğu söylenebilir. Mesela İmam Malik'e göre kadınların mescitlere gitmelerine mani olunmaz. İstiska ve bayram namazlarına gelince, yaşlı bayanların bu namazlara gitmesinde bir beis yoktur. Başka bir rivayete göre İmam Malik, bu konuda şöyle demiştir: “ Erkeklerin şehvet duymayacağı kadınlar her zaman mescide çıkabilirler. Genç bayanlar da ara sıra gidebilirler”¹³². İmam Şafii de güzel ve gösterişli bayanların yağmur duasına çıkmalarına sıcak bakmamıştır¹³³.

Kadınların cemaate katılmaları konusunda bir başka sınırlama da vakit sınırlamasıdır. Yalnız bu sınırlama sadece İmam Ebu Hanife'ye aittir. Ebu Hanife'ye göre yaşlı kadınlar akşam, yatsı, sabah ve bayram namazlarına çıkabilirler. Öğle ikindi ve Cuma namazlarına çıkmalarına izin verilmez.¹³⁴ Çünkü ona göre fasıklar geceleri fiskları ile meşgul olurlar, kadınları rahatsız etmezler. Gündüzleri de ortalıkta dolaşip kadınları rahatsız edebilirler. Ne var ki, Ebu Yusuf ile İmam Muhammed bu konuda Ebu Hanife'den farklı düşünmektedirler. Bu iki imama göre yaşlı kadınlar her vakit camiye gidebilirler¹³⁵.

İbn Hacer de kadınların camiye gitmesinde gece gündüz ayrımı yapılmasını isabetli bulmaz. Bu alime göre Hanefilerden biri (Ebu Hanife) haberin zahirine baktı. Yani oradaki (bazı hadislerdeki) بالليل kaydına baktı ve yaşlı kadınların sadece “gece” camiye gidebileceklerini söyledi. Sebep olarak da fasıkların geceleri kendi fiskları ile meşgul olacaklarını düşündü. Gündüzleri ise onlar, halk arasında olurlar, bu nedenle kadınları rahatsız edebilirler dedi. İbn Hacer sözüne devamlı şöyle der:

¹³² İbn Abdilberr, *et-Temhid*, XXIII, 402,403.

¹³³ Bkz. Şafii, *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1393, I, 284.

¹³⁴ Serahsî, *Mebûd*, II,41; el- Merginâi, el- Hidaye, I, 61,62.

¹³⁵ Serahsî, a.g.e ay.; el- Merginî, a.g.e., I, 62.

Bazı fasıkların geceleri meşgul oldukları doğru olabilir. Fakat hepsi için durum böyle değildir. Tam aksine bazıları bu iş için geceleri bir fırsat olarak değerlendirirler. Çünkü gündüzün onların yakayı ele vermeleri daha kolay olur, halk da böylesi insanlara gündüz tepki gösterir¹³⁶. Vakit ayırımına karşı olanlara göre yaşlı hanımlara rağbet az olacağından onların her vakit camiye gelmeleri fitneye sebep olmaz¹³⁷.

Azımabâdî (1273/1856) de genç- yaşlı ayırımına karşı çıkar ve bunu pek doğru bulmaz. Nitekim o, şöyle der: Malikiler ve diğerlerinden pek çok fakih bu konuda genç olma ve benzeri özellikler taşıyan hanımlarla diğer hanımlar arasında bir ayırım yaptılar. Ama bu ayırım tartışmaya açıktır. Çünkü söz konusu özellikleri taşımayan ya da bu özelliklerini dışarıya belli etmeyen tesettürlü hanımlar için güven hâsıl olur. Dolayısıyla tesettürlü hanımların namaza çıkmaları da mahzurlu olmaz.¹³⁸

Kadınların cemaate katılmalarına sıcak bakan mezhebin Hanbeli mezhebi olduğu söylenebilir. Nitekim Hanbeli alimlerinden İbn Kudâme' (630/1223) ye göre kadınların bayram namazlarına gelmesinde bir sakınca yoktur. Onların giyim kuşamlarına dikkat ederek, koku sürünmeden namaza gelmeleri müstehaptır. Hz. Peygamber'in sünnetine tabi olmak daha layıktır. Hz. Aişe'nin uyarısı ise bütün kadınlara yönelik değil, sadece giyimine kuşamına dikkat etmeyen koku sürünen kadınlara yöneliktir¹³⁹.

Görüldüğü üzere ilk müçtehitlerden bazıları Allah Resulü'nün kadınların cemaate katılmaları hususundaki uygulama ve açıklamalarının kapsamını az ya da çok daraltmışlardır. Bu daraltmaya gerekçe olarak; 'Allah Resulü'nün bu konuda sahih bir hadisi var da biz ona dayanarak böyle kanaate vardık' dememişlerdir. Daha sonraki fakihler ise bu sınırlamaya naklî delil bulmaya çalışmış, fakat konuyla doğrudan alakalı sahih bir hadis bulamamışlardır. Onların ileri sürdüğü en önemli illet "fitne"dir.

İş bu kadarla da kalmamış, hicrî VI. asırdan sonraki eserlerde aynı gerekçe ile bütün kadınların namaza çıkmaları mekruh sayılmıştır. Örneğin İbnu'l-Hümmam es-Sivâsî (681/1282) bunu şöyle ifade etmiştir: "Müteehhirun alimleri, diğer zamanlara göre (kendi zamanlarını kastederek) bu zamanda fesat galip olduğu için bu yasağı,

¹³⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 383.

¹³⁷ el- Aynî, *Umde*, VI, 156.

¹³⁸ Azımâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed, *Avnül-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebi Davûd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1988, II, 192.

¹³⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405, II, 232.

her namaza (her vakte) ve yaşlı–genç (tüm) kadınlara teşmil etmişlerdir¹⁴⁰. Mavsîfî (683/1284) de genç bayanların cemaate katılmalarının mekruh olduğunu belirttikten sonra kendi döneminde olması gerekeni de şöyle ifade etmiştir: “Bizim zamanımızda tercih edilen, yaşlı kadınların da cemaate gelmelerinin caiz olmamasıdır. Çünkü bu zaman, fesat zamanı ve aynı zamanda fuşşun tezahür ettiği bir zamandır¹⁴¹. Şeyhzâde (955/1548) ise: “ Bizim zamanımıza gelince (tüm) kadınlar cemaate gelmekten menedilirler, fetvâ da bu şekildedir”¹⁴²diyerek noktayı koymuştur.

Görünen o ki, kadınların camiye gelmelerine sıcak bakmayan alimlerin genel olarak ileri sürdükleri gerekçe kendi zamanlarındaki “fitne”dir. Daha doğrusu, fıkıhçı açıklamaların, ibadetin özüne ve gereğine değil, kadınlarla erkeklerin bir arada bulunmalarının doğurması muhtemel olumsuz sonuçlara (fitneye) dayandığı anlaşılmaktadır. Bu gerekçenin fakihlerin dönemi için geçerli olabileceğini düşünülebilir. Zira eğer bir toplumda kadınlar, cemaate katılma dışında hiç dışarı çıkmıyor ve sadece bu esnada dışarı çıkıyorlarsa, karşı cinsin onlara ilgi duyması, cemaate gelen genç bayanlarla karşılaşmak için bu durumu bir fırsat olarak değerlendirmesi ve hatta istismar etmesi söz konusu olabilir.

Bu tablo karşısında da kadınların cemaate gelmelerini hoş karşılamak elbette söz konusu olamaz. Çünkü namazı cemaatle kılmaktan maksat, Allah rızasını kazanmaktır, günah kazanmak değil. Öyle anlaşıyor ki, fakihleri kadınların cemaate çıkmaları hususunda olumsuz düşünceye iten saik de budur. Aksi takdirde sünnete rağmen, hiçbir sebep yokken fitneye sebep olur gerekçesinin ileri sürülmesi ve genç bayanların cemaate katılmalarının caiz görülmemesi nasıl izah edilebilir? Hele daha sonra gelen fakihlerin bunun kapsamını genişletip, derecesini yükselterek “bütün kadınların cemaate katılmaları tahrîmen mekruhtur”¹⁴³ hükmünü vermelerini izah etmek daha da güçtür.

Günümüzde kadınların hayatın hemen her alanında yer aldığı bir toplumda, “kadınlar camiye gelirse fitneye sebep olurlar” gerekçesiyle onları cemaatten mahrum etmek kanaatimizce doğru bir yaklaşım değildir. Doğru olan ise Hz. Peygamber’in sünnetine yönelmemiz ve Hz. Peygamber’in koyduğu ölçülere riayet eden kadınların

¹⁴⁰ İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid *Fethu’l-Kadîr*, Dâru Sadır, Beyrut, ty. I, 259.

¹⁴¹ el-Mavsîfî, a.g.e., I, 59

¹⁴² Şeyhzâde, Abdurrahman, *Mecmul-Enhür*, I, 90.

¹⁴³ Bkz. İbn Abidîn, *Reddü’l-Muhtâr ale’d-Dürri’l-Muhtâr*, Beyrut, ty. I, 380.

tıpkı onu döneminde olduğu gibi camilerden istifade etmelerinin, namaz kılmalarının caiz olduğunu açıkça söylememiz ve böylece de taklitten kurtulmamızdır.

Günümüzde çarşıda pazarda iş yerinde hanımların olması normal karşılanıp fitneye sebep olmazken, adabına riayet ederek camiye gelen kadın niye fitneye sebep olsun. Tam aksine camiye gelen hanımlara halk saygı da duyar. Yeter ki Hz. Peygamber'in sünneti halka anlatılsın, Hz. Peygamber döneminde kadınların camiye geldikleri vurgulansın.

Nitekim Hayrettin Karaman hoca da bazı fakihlerin bu konudaki olumsuz görüşlerinin fakihlerin kendi dönemlerindeki sosyal ve kültürel durumla alakalı olduğunu; günümüzde tedbirli olmak kaydıyla kadınların camilere gidip ibadet edebileceklerinin mahsurlu değil, faydalı olabileceğini şu ifadelerle dile getirmiştir:

“Bazı müçtehitlerin, kadınların cemaatle namaz kılmak için evlerinden çıkıp camilere gitmelerine olumsuz bakmaları kendi zamanlarındaki sosyal ve kültürel durumla alakalıdır. Bugün kadınların, özellikle makyaj veya dikkat çekici başka bir şey yapmadan cemaatle namaz kılmak için camilere gitmeleri, kadın erkek ilişkisinde günaha sebep olması bakımından etkili değildir; çünkü sokaklar her çeşitten kadınla dolup taşmaktadır. Ayrıca kadınların camiye gitmelerinde bilgi edinme, dini duyguların tatmini ve geliştirilmesi bakımından faydalar vardır. Zarar ihtimali herkese göre ve kesin olmadığına göre bunun takdiri ve tedbiri de kadınlara ve erkeklere (yükümlü ve sorumlu olanlara) bırakılmalıdır¹⁴⁴.

3.2- Kadınların Evde Erkek Bir İmamın Arkasında Cemaatle Namaz Kılmaları

Bilindiği üzere aile başlı başına sosyal bir birimdir. Toplumun çekirdeğini teşkil eder. Bu bakımdan aile de namazı cemaat halinde kılmak önemlidir. Nitekim Hz. Peygamber'in evde kadınlara cemaatle namaz kıldırıldığını gösteren rivayetler vardır. Bu rivayetlerden birisi şöyledir: Bir gün Enes b. Mâlik'in ninesi Ümmü Müleyke, Hz. Peygamber'i yemeğe davet etmiş, bu davete icabet eden Allah Resülü de yemek yendikten sonra ev halkına kuşluk namazı kıldırmıştır. Bu cemaate Enes'in annesi Ümmü Süleym de katılmış, erkeklerin arkasında cemaatle namaz kılmıştır¹⁴⁵. Diğer

¹⁴⁴ Karaman Hayrettin, “Evde Cemaatle Namaz ve Kadın İmam”, <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0048.htm> (13.8.2009).

¹⁴⁵ Bkz. *Muvatta'* Kasru's-Salât, 31; Buhârî, Salât, 20, Ezân, 78, 161; Müslim, Mesâcid, 266; Tirmizî, Salât, 59.

bir rivayette ise İbn Abbas, Hz. Peygamber'in kendisi ile Hz. Aişe'ye evde namaz kıldırıldığını haber vermektedir¹⁴⁶. Ubey b.Kâa'b ise kadınların talebi üzerine evde onlara namaz kıldırılmış, sonra da bu durumu Hz. Peygamber'e sormuştur. Bu soruya Allah Resulü sükût ederek mukabelede bulunmuş dolayısıyla onu onaylamıştır¹⁴⁷. Bu rivayetlerden yola çıkarak kadının evinde cemaatle namaz kılabileceğini ve bunun sünnete uygun olduğunu söyleyebiliriz. Zaten bu hususta fazla bir tartışma olduğu da söylenemez.

4- Kadının İmam Olması

4.1-Kadınların Kendi Aralarında Cemaatle Namaz Kılmaları

Günümüzde kadınların kendi aralarında namazlarını cemaatle kılmaları onların sosyalleşmelerine, aralarındaki kardeşlik bağlarının gelişmesine, dayanışma ruhunun kuvvetlenmesine katkıda bulunacağını söyleyebiliriz. Ancak bunun meşru olup olmadığını söyleyebilmek için Hz. Peygamber dönemine ve dönemde yaşayan sahâbî uygulamalarına bakmamız gerekmektedir. Bu durumda kadınların kendi aralarında cemaat olması gündeme gelince ister istemez kadının imam olması da gündeme gelmektedir

Hz. Peygamber dönemine baktığımızda o dönemde bir kadının mescitte kadınlara veya erkeklere imamlık yaptığını gösteren herhangi bir rivayete rastlamıyoruz. Bu durumda kadının, mescitte kadın ve erkeklerden oluşan cemaate imamlık yapabileceğini söylemek oldukça zordur. Hatta bu yanlış olur.

4.2- Kadının, ev halkına imamlık yapması

Kadının, kadın ve erkekten oluşan ev halkına imam olup olamayacağı da tartışmalı bir meseledir. Bu konuda Hz. Peygamber döneminde bir uygulamanın olduğunu söyleyebiliriz. Ebu Davud, İbn Hanbel, Hakim ve İbn Huzeyme'nin rivayet ettikleri hadise göre kadın, kendi ev halkı olan kadın ve erkeklere imamlık yapabilir. Zira hanım sahabilerden Ümmü Varaka adında Medineli biri vardı. Hz. Peygamber, Kur'ân'ı cem etmiş (ezberlemiş) olan bu hanıma, kendi ev halkına namaz kıldırmasını emretmişti¹⁴⁸. Ümmî Varaka'nın ev halkı ise biri erkek diğeri hanım iki köleden

¹⁴⁶ Bkz. Nesaî, İmamet, 44.

¹⁴⁷ Bkz. es-San'anî, *Sübülü's-Selam*, I,46.

¹⁴⁸ Ebu Davûd, Salât, 61; Ahmed b.Hanbel, VI, 405; İbn Huzeyme, *Sahih*, III,89; Hâkim, *el-Müstedrek*, I,320; ed-Darekutnî, *Dâru'l-Ma'rife*, 1386/1966, I, 403.

ibarettir. Ebu Davûd'un kaydettiği ve İbn Huzeyme'nin sahih gördüğü hadisin ravisi Abdurrahman b. Hallad, "Ben ona ezan okuyan müezzini gördüm, yaşı büyük bir ihtiyardı" demiştir¹⁴⁹. Buna göre Hz. Peygamber bir kadının kendi hane halkına namaz kıldırmasına izin vermiştir. Yaşlı ve köle dahi olsa onun namaz kıldırıkları arasında erkek de vardır.

Ebu Sevr, Müzenî ve Taberî gibi bilginler, bu hadise dayanarak, kadının ev halkına imamlik yapmasının sahih olduğunu söylemişlerdir¹⁵⁰. İmam Ahmed b. Hanbel, Kur'ân okuyan kadının, okuyamayan erkeklere imam olup teravih namazını kıldırabileceğine karar vermiştir. Ancak bu durumda kadın, cemaatin ortasında durur,¹⁵¹ demiştir. Fakat cumhur bu görüşe karşı çıkmıştır¹⁵². Öyle anlaşılıyor ki, Cumhur, Peygamber (s.a.v.)'in Ümmî Varaka isimli Kur'an hafızı kadının kendi ev halkına imamlik yapmasına izin vermesini özel ve istisnai bir keyfiyet olarak değerlendirmiş bunu bütün hanımlara teşmil etmemiştir. Bu örneğin tek olması cumhurun görüşünün isabetli olduğuna bir delil sayılabilir.

4.3- Kadının Kadınlardan Olaşan Cemaate İmamlik Yapması

Asr-i Saâdetde kadının kadın cemaate imamlik yapmış olduğunu gösteren bazı rivayetler vardır. Hatta Hanefî mezhebinin önde gelen iki imamı Ebû Yusuf (183/798) ile Muhammed eş-Şeybânî(189/805)'in eserlerinde bile bu konu ile ilgili bir rivayeti görebiliriz¹⁵³. İmam Şafî (204/819), Abdurrezâk (211/826) ve İbn Ebî Şeybe (235/849)' gibi müelliflerin eserleri bu haberlerin en çok yer aldığı kaynaklardır¹⁵⁴. Son iki müellif bu rivayetleri, " Kadın kadınlara imamlik yapar" başlığı altında sıralamıştır¹⁵⁵. Bu başlık, bu iki bilginin kadının kadınlara imamlik yapmasını benimsediklerine bir işaret sayılabilir. Daha sonra benzeri rivayetler, ed-Dârekutnî(385/995), el-Hakim en-Neysâburî(405/1014) ve Beyhakî'nin (458/1066)

¹⁴⁹ Bkz. Ebu Davûd, Salât: 62,

¹⁵⁰ Bkz. Azîmâbâdî, Avnu'l-Mabûd, II,211.

¹⁵¹ İbn Teymiyye, *Fetavâ*, Dâru Alemi'l -Kütüb, Riyâd,1412/1991, XXIII; 248.

¹⁵² Bkz. es-San'anî, *Sübûlu's-Selam*, II,56.

¹⁵³ İmam Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, nşr. Ebu'l-Vefa el- Efgânî, Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, Beyrut, 1355, s.41,hadis no:212; İmam Muhammed, *Kitâbu'l-Âsâr*, s.603, hadis no:217

¹⁵⁴ Şafî, *el-Ümm*, I,292; Abdurrezâk, *el- Musannef*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1403, III, 141-142; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I,536.

¹⁵⁵ Abdurrezâk, a.g.e, III,141; İbn Ebî Şeybe, a.g.e, ay.

esrelerinde görülmektedir¹⁵⁶. ez-Zeylaî(762/1361)'nin kaydettiğine göre söz konusu rivayetler hadis otoriteleri tarafından tenkit edilmemiş; hatta söz konusu rivayetler Nevevî (676/1277) tarafından sahih kabul edilmiştir¹⁵⁷.

Rivayetlerde genellikle Hz. Peygamber'in eşlerinden Hz. Ümmü Selem ile Hz. Aişe'nin kadınlara imamlık yaptıkları belirtilmektedir.

Ümmü Seleme ile ilgili rivayetlerden birisini Hz. Ali rivayet etmiştir:

عن علي رضي الله عنه قال: دخلت أنا ورسول الله علي أم سلمة رضي الله عنها فإذا نسوة في جانب البيت يصلين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أم سلمة أي صلاة تصلين؟ قالت يا رسول الله المكتوبة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أفلا أمتهن؟ قالت يا رسول الله أ ويصلح ذلك؟ قال صلى الله عليه وسلم نعم تقومين وسطهن لا هن أمامك ولا خلفك ولكن عن يمينك وشمالك

Hz. Ali (r.a.) şöyle demiştir: “Allah Resûlü ile ben (bir gün) Ümmü Seleme' (r.a) nin evine girdik. Bir de baktık ki, evin bir tarafında kadınlar, namaz kılıyorlar. Bunun üzerine Allah Resûlü: “Ey Ümmü Seleme, bunlar hangi namazı kılıyorlar? dedi. O da: “Ey Allah'ın Resülü, onlar farz namazı kılıyorlar” dedi. Hz. Peygamber de: Sen onlara imamlık yapmıyor musun, dedi. O da “ Bu doğru olur mu? diye sordu. Allah Rasülü de: “ Evet olur dedi ve ilave etti: Sen onların ortalarında durursun, onlar da senin önünde ve arkanda değil; ancak sağında ve solunda dururlar buyurdu”¹⁵⁸. Bu rivayet kadının kadınlara imama olmasının Hz. Peygamber'in talimatına dayandığı açıkça görülmektedir.

Bir diğer rivayette ise Huceyre bint Husayn kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kıldıklarını şöyle anlatmıştır:

عن حجيرة بنت حصين قالت أمتنا أم سلمة في صلاة العصر قامت بيننا

“Ümmü Seleme bize ikinci namazında imamlık yaptı, (erkek imam gibi önde durmayıp) bizim aramızda durdu”¹⁵⁹.

Başka bir rivayette de:

عن أم الحسن أنها رأت أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم تؤم النساء تقوم معهن

في صفهن

¹⁵⁶ Bkz. *Sünenü'd-Dârekutnî*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1386/1966il, 403-405; Hâkim, *el-Müstedrek*; I,320; Beyhakî, *Sünen*, III, 331.

¹⁵⁷ ez-Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, Dâru'l-Hadîs, Mısır, 1357, II, 31.

¹⁵⁸ Zeyd b.Ali, *Müsnedü Zeyd b.Ali*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty., s.111.

¹⁵⁹ *Müsnedü's-Şaffî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz. s.53-54; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, III, 141; İbn Ebî Şeybe, a.g.e, ay

Ümmü'l-Hasen adlı bir hanımın kendisinin Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'yi kadınlara imamlık yaparken ve (bu esnada) kadın cemaatle aynı safta dururken gördüğü nakledilmiştir¹⁶⁰.

Görüldüğü üzere bu rivayetlerden biricisinden Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'ye kadınlara imamlık yapmayı tavsiye ettiğini diğer rivayetlerden ise onun imamlık yaptığı anlaşılmalıdır.

Hz. Aişe İle İlgili Rivayetler:

عبد الرزاق عن ابن جريج قال أخبرني يحيى بن سعيد أن عائشة كانت تؤم النساء في التطوع تقوم معهن في الصف

İbn Cüreyc, Yahya b.Saîd bana : "Hz. Aişe'nin nafile namazda kadınlara imamlık yaptığını ve kadınlarla aynı safta durduğunu haber verdi."

عبد الرزاق عن الثوري عن ميسرة بن ميسرة عن حبيب النهدي عن ربيعة الحنفية أن عائشة أمتهم وقامت بينهن في صلاة مكتوبة

Tabîinden Riyta el-Hanefiyye'nin rivayetine göre: Hz. Aişe bir farz namazda kadınlara imamlık yapmış ve bu esnada onların aralarında durmuştur.

عن عطاء عن عائشة : أنها كانت تؤذن و تقيم و تؤم النساء و تقوم وسطهن

Ata'nın rivayetine göre Hz. Aişe, ezan okur, kamet getirir, kadınlara imamlık yapar ve onların ortasında dururdu¹⁶¹.

عن عرفجة أن عليا كان يأمر الناس بالقيام في شهر رمضان ويجعل للرجال إماما وللنساء إماما قال فأمرني فأمت النساء

Urface adlı bir hanım da kedisinin kadınlara imamlık yaptığını şöyle anlatır : "Hz.Ali, ramazan gecelerinin ihya edilmesini emreder, erkek ve kadın cemaatin herbirine ayrı imam tayin ederdi. Bana emretti, ben de kadınlara imamlık yaptım"¹⁶².

Görüldüğü gibi yukarıdaki rivayetlerde Hz. Peygamber'in iki eşi Hz. Aişe'nin kadınlara farz namazlarda imamlık yaptıkları açıkça ifade edilmektedir. Bu hanımların imamlık yaparken cemaatin önünde değil; kadınların arasında ortada durdukları da belirtilmektedir. Allah Resûlüne en yakın olan ve onun sünnetini en iyi bilen Hz. Ümmü Seleme ile Hz Aişe'nin kadınlara imamlık yapmaları bunun caiz olduğunu göstermektedir. Yine Hz. Peygamber'in en yakını onun sünneti çok iyi bilen

¹⁶⁰ Bkz.İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I,536.

¹⁶¹ Hâkim, *el-Müstedrek* I, 320.

¹⁶² Abdürrezzak, a.g.e., III,151.

damadı Hz. Ali'nin Urfuce adlı hanımı teravih namazı için kadınlara imam tayin etmesi aynı görüşü tekit etmektedir.

Ayrıca İbn Abbas, Ata, ve Ma'mer b. Raşide göre de kadın kadınlara imamlık yapabilir. Ancak erkek imam gibi cemaatin önünde değil onların arasında durur¹⁶³.

İbn Cüreyc, farz ve nafilâ namazlarda kadın, öne çıkmadan aynı hizada durarak kadınlara imamlık yapar, demiştir¹⁶⁴."

Safvan b. Süleym;"Kadının kadınlara imamlık yapması ve bu esnada onların ortasında durmasının sünnet olduğunu" söylemiştir¹⁶⁵. Mehzip İmamlarına gelince imam Şafî'nin bu konudaki görüşleri yukarıdaki rivayetlerle örtüştüğü söylenebilir. Bu alime göre, kadın kendi hemcinsleri olan kadınlara farz ve diğer namazlarda imamlık yapar. İmamlık yapan kadın safın ortasında durur. Kadınlar çok ise erkek saflarında olduğu gibi ilave saflar oluşturulur. Ancak kadın imam namazda tekbir alırken ve Kur'an okurken sesini çok fazla yükseltmez. Şayet kadın imam, kadın cemaatin önünde durursa onun da arkasındakilerin de namazı geçerli olur¹⁶⁶. Hanbelîlere göre de kadının kadınlara imamlık yapması mustahaptır¹⁶⁷.

Hanefilerden Şa'bî ile İbrahim en-Nahâî :

عبد الرزاق عن الثوري عن إبراهيم والشعبي قال لا بأس أن تصلي المرأة بالنساء في رمضان تقوم في وسطهن

Kadının kadınlara ramazanda imamlık yapmasında ve bu sırada onların ortasında durmasında bir sakınca olmadığını söylemişlerdir¹⁶⁸.

Yine Hanefî mezhebinin önde gelen imamlarından Ebû Yusuf'un da aynı kanaatte olduğu söylenebilir. Nitekim o, Kitâbu'l-Âsâr adlı eserinde Ebu Hanife, Hammad ve İbrahim(en-Nehâî) senediyle:

عن أبي حنيفة ، عن حماد ، عن إبراهيم ، عن عائشة رضي الله عنها « أنها كانت تؤم النساء في رمضان تطوعا ، وتقوم في وسط الصف

"Hz. Aişe'nin Ramazanda nafilâ olarak kılınan namazda kadınlara imamlık yaptığını ve bu sırada ortada durduğunu" mealindeki haberi rivayet etmiş fakat herhangi bir yorum yapmamıştır¹⁶⁹. Buna göre Ebû Yûsuf'un bu konuda yorum yapmamasını

¹⁶³ Bkz. Abdurrezzâk, a.g.e, III, 141-141; İbn Ebî Şeybe, a.g.e, ay.

¹⁶⁴ Abdurrezzâk, a.g.e, III,140

¹⁶⁵ el-Müzenî, *Muhtasarul Müzenî*, Dâru's-Şa'b, 1388/1968 (*el-Ümm*'ün kenarında), I, 120-121

¹⁶⁶ Şafî, *el-Ümm*, I,145.

¹⁶⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut,1392/1972, II,81-82.

¹⁶⁸ Abdurrezzâk, a.g.e, III,140

¹⁶⁹ İmam Ebu Yûsuf, *Kitabu'l-Âsâr*, s. 41, Hadis No:212.

kadınların cemaat olmalarını kabullendiği ya da en azından itiraz etmediği şeklinde anlayabiliriz.

Yukarıdaki rivayetleri kaydeden el-Azîm Âbâdî (1329/) bu hususta şöyle der: “Bu rivayetlerin tümü farz ve nafîle tüm namazlarda kadının kadınlara imamlık yapmasının müstahap olduğunun göstermektedir. Şafîî, Evzaî, Sevrî, Ahmed b.Hanbel, Ebû Hanîfe ve daha pek çok kimse de bu görüştedir”¹⁷⁰.

Burada el-Azîm Âbâdî'nin “Ebu Hanîfe'nin de aynı kanaatte olduğu” tespiti hariç diğerlerinin isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim yeni yapılan bir araştırmaya göre iki mezhep (Hanefî ve Mâlikî) hariç bütün mezhepler (Şafîî, Hanbelî, Zeydî, Zahirî ve İbâzî) kadının kadınlara imamlık yapmasının caiz olduğu kanaatindedirler¹⁷¹.

Hanefilere gelince, Ebu Hanîfe'nin öğrencilerinden İmam Muhammed (189/805) bu hususta şöyle demiştir:

قال محمد : لا يعجبنا أن تؤم المرأة فان فعلت قامت في وسط الصف وهو قول أبي

حنيفة

“Kadının imam olması bizim hoşumuza gitmiyor. Şayet kadın imam olursa, cemaatin ortasında durur. Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür”¹⁷². Bu ifadeden İmam Muhammed'in kendisi kadının imam olmasını hoş karşılamadığını anlaşılmaktadır. Aynı şekilde “Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür” sözü de Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğunu ima etmektedir. Ama Hz. Aişe' ile Ümmü Seleme'nin yaptığı bir şeyi İmam Muhammed'in niçin hoşlanmadığını anlamak da zordur. Bunu zorlaştıran da bu hoşlanmamanın nedeni burada belirtilmemesi veya hangi delile dayandığından hiç söz edilmemesidir. Bu, aynı zamanda bu görüşün isabetli olup olmadığı yönünde bir kanaat belirlemeyi zorlaştırmaktır. Ancak aklî ya da naklî, herhangi bir delile dayanmadan sadece “biz kadının kadınlara imam olmasını hoş karşılamıyoruz” sözü belki de onların bir tercihini ifade edebilir. Burada üzerinde durulması gereken diğer bir husus da İmam Muhammed'in kadının kadınlara imam olmasının “mekruh” veya “tahrimen mekruh” gibi terimler de kullanmaması ve sadece “لا يعجبنا” bizim hoşumuza gitmiyor” ifadesi ile yetinmiş olmasıdır. Bu ifade kadının kadınlara imamlık

¹⁷⁰ Bkz.Ebu't-Tayyib Şemsu'l-Hakk el-Azîm Âbâdî, *et-Ta'liku'l-Muğnî, ala ed-Darekutnî*, Medine, 1386/1966, I,405.

¹⁷¹ Mahmudoğlu Yakup, “Namazda Kadının İmametini”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 11, Nisan 2008,283-294.

¹⁷² Bkz İmam Muhammed, *Kitabu'l-Asâr*, s.605-606.

yaptığı gösteren deliller karşısında bu sözün onları iptal ettiği anlamına gelmediğine bir işaret sayılabilir.

İlk müçtehitlerden sonra gelen fakihler işi biraz daha ileri götürerek bu hoşlanmama ifadesi yerine “mekruh” terimini kullanmışlardır.¹⁷³

Hanefi fakihlerinden Kâsânî, şunları söyler: Kısacası kadın da imam olabilir. Eğer kadınlara imamlık yaparsa caiz olur. Kadın imam kadın cemaatin ortasında durur. Çünkü Hz. Aişe'den rivayet edildiğine göre o ikinci nazmında kadınlara imamlık yapmış ve onların ortasında durmuştur. Ümmü Seleme de kadınlara imamlık yapmış o da onların ortasında durmuştur.(...) Ancak bize(mezhebimize)) göre kadınların cemaat olmaları mekruhtur. Şafîilere göre erkeklerde olduğu gibi kadınların cemaat olmaları müstehaptır. Ve bu konuda da hadisler de rivayet edilmiştir. Ancak bu İslâm'ın ilk yıllarında idi, Sonra bu mensûh oldu”.¹⁷⁴ Aynı görüşü Mecamu'l-Enhür müellifi Abdurrahman Şeyhzâde de söylüyor: “Onların(Kadınların) cemaati müstahab idi, sonra bu neshedildi”¹⁷⁵.Peki, kadınların kendi aralarında cemaat olmalarının sakıncası ne? Şeyhzâdeye göre kadının imam olması durumunda iki mahzurdan birisi mutlaka olur: Çünkü kadın imam, ya cemaatin ortasında durur veya cemaatin önünde durur. Bu iki duruş da kadınlar için tahrimen mekruhtur¹⁷⁶. Öncelikle belirtelim ki, burada kadın imamın, kadın cemaatin ortasında durmasının mekruh olmasını anlamak çok zordur. Çünkü konu ile ilgili rivayetler, zaten kadın imamın kadın cemaatin ortasında olması gerektiğini gösteriyor. Kadın imamın duracağı yer cemaatin önü değil, ortasıdır. Sonra kadın imamın yeri böylece belirlenmişken niye cemaatin önünde dursun da mekruh olsun. Binaenaleyh bu mahzurları da anlamak zordur.

Mavsılî'ye göre de kadınların cemaatle namaz kılmaları mekruhtur. Çünkü onların namazlarını cemaatle kılmalarında ezan okumak, kamet getirmek, imamın önde durması gibi eksikler olur. Bu onlar için mekruhtur. Eğer kadınlar kendi aralarında cemaatle namaz kılarlarsa, imam ortalarında durur. Zira Hz. Aişe'den böyle yaptığı rivayet edilmiştir. Fakat Hz. Aişe'nin kadınlara namaz kıldırması,

¹⁷³ Bkz. Kâsânî, a.g.e., I,157; el-Mevsilî, a.g.e., I,59; Şurunbilâlî, *Nuru'l-İzâh*, cev. Süleyman Fahir, İst.1968, s.121.

¹⁷⁴ Bkz. Kâsânî, a.g.e., I,157.

¹⁷⁵ Şeyhzâde Abdurrahman, a.g.e., I, 90

¹⁷⁶ Ahmed b.Muhammed ed-Tahdavî, *Haşiyetu't-Tahdavî âla Merakî'l-Felâh*, II,298; Şeyhzâde Abdurrahman, a.g.e., ay.

İslam'ın ilk yıllarına hamledilmiştir¹⁷⁷. Bunlardan daha da önemlisi kadınların cemaat olmasının nesh edildiği meselesidir. Zira bu görüşü ileri süren müellifler söz konusu hükmü nesh eden başka bir hadis ve olay zikretmemişlerdir. Buna göre bu hükmü nesh eden herhangi bir delilin olduğu söylenemez. Öte yanda Hz. Aişe'nin namaz kıldırmasının İslâm'ın ilk yıllarında olduğunu söylemek de zor. Çünkü Hz. Peygamber'le Medine döneminde evlendi. Bülûğ çağından önce imamlık yapmayacağına göre o ancak Medine döneminde imamlık yapmış olabilir ki, buna İslam'ın ilk yılları denmez. Ayrıca Hz. Aişe'nin namaz kıldırıldığını sonraki nesillere aktaran tabiun alimleri var. Biz bunlardan Yahya b. Saîd el-As'ın, Riyta el-Hanefiyye'nin, Ata b.Ebî Rebah'ın ve İbrahim en-Nehâî'nin rivayetlerini kaydetmiştik. Tabiun döneminde de devam eden bir olay için İslâm'ın ilk yılları ifadesini kullanmak pek mümkün değildir. Hz. Aişe'nin teravih namazını kıldırması da nesh görüşünün sabit olmadığını göstermektedir. Oysaki teravihin cemaatle kılınması Hz. Peygamber'in vefatından sonra istikrara kavuşmuştur. Keze Ümmü Veraka adlı hanımın namaz kıldırması da aynı şeyi ifade etmektedir. Zira bu hanımın suikast sonucu öldürülmesi Hz. Ömer dönemindedir¹⁷⁸. Ancak bazıları hadislerde geçen 'kadının en hayırlı namazı evinin en kuytu odası veya özel eşyalarının bulunduğu oda' ifadelerinden yola çıkarak küçük olduğundan bu mekânlarda cemaat olamayacağını, dolayısıyla kadın cemaatle namaz kıldırmasının mensûh olma imkânını zikretmişlerdir¹⁷⁹. Ancak bu her şeyden önce bir yorumdur ve kesinlik ifade etmez. Zira söz konusu odaların her ne kadar küçük olduğu kabul edilse bile bunların en azından iki kişinin namaz kılamayacağı kadar da küçük olduğu söylenemez. İki kişilik yer olunca da cemaatle namaz kılınabilir. Dolayısıyla bu yorumun pek tutarlı olduğu söylenemez.

Nihayet, Haskefi (1142/1728) ile İbn Abidin (1198/1784): "Cenâze namazı hariç teravih namazında bile kadınların cemaat olmaları tahrimen mekruh olur", demişler,¹⁸⁰ böylece kerahetin derecesini de yükseltmişlerdir. Fakat bu kerahetin neye dayanağını Haskefi belirtmediği gibi ona haşiye yazan İbn Abdin de belirtmemiştir¹⁸¹. Görünen o ki, bu nesh iddiasının açık ve sahih bir delili yoktur.

¹⁷⁷ el-Mavsilî, a.g.e., I, 59.

¹⁷⁸ Bkz. İbnü'l-Hümmam, *Feth'ul-Kadir*, Beyrut, ty., I, 250.

¹⁷⁹ İbnü'l-Hümmam, a.g.e., ay.

¹⁸⁰ İbn Abidin Reddu'l-Muhtar ala ed- Dürri'l-Muhtar, I, 380.

¹⁸¹ İbn Abidin, a.g.e., I, 380.

Bu değerlendirmeler bir tarafa, Hanefilere göre kadının kadınlardan oluşan cemaate imamlık etmesi, mekruhtur. Ama yine de onlar cemaat olurlarsa bu durumda kadın imam kadın cemaatin ortasında durur. Yani kıldıkları namaz, mekruh olmakla birlikte caizdir.

Kadının kadınlara imamlık yapmasına en çok karşı çıkanın İmam Mâlik'in olduğu söylenebilir. Her nedense İmam Mâlik el-Muvatta' adlı eserinde kadının kadınlara imamlık yaptığını gösteren rivayetlere hiç yer vermemiştir¹⁸². Buna göre acaba İmam Mâlik, bu rivayetlere ulaşamadı mı, yoksa ulaştı da onları kayda değer mi bulamadı orasını bilemiyoruz. Fakat son tahlilde İmam Mâlik kadının kadınlara imam olamayacağını söyler¹⁸³. Ancak o da bu konuda geçerli bir delil ileri sürmez. Ne var ki, daha sonra yazılan eselerde bazı delillerin ileri sürüldüğünü görüyoruz. Meselâ; hicrî 1126' da vefat eden Ahmed, b. Ganîm el-Ezherî el-Mâlikî bu konuda sadece Hz Peygamber'in: "İşlerini bir kadına bırakan topluluk asla felah bulamaz"¹⁸⁴, hadisini zikretmiştir. Ancak metininden de anlaşılacağı gibi bu hadis, kadının kadın cemaate imamlığı ile alakalı değil, onun yöneticiliği ile ilgilidir. Dolayısıyla bu habere dayanarak kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarının caiz olmayacağı söylenemez.

Görüldüğü üzere kadının kadınlara imamlık yaptığını gösteren bazı delillerin var olduğunu söyleyebiliriz. Başta Şafiîler olmak üzere pek çok İslam mezhebi bu delillere göre kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarının caiz ve hatta müstehap olduğunu söylemişlerdir.

Hanefîlerle, Mâlikler, kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarına sıcak bakmamışlardır. Fakat buna neden sıcak bakmadıklarına dair açık ve sahih deliller ortaya koyamamışlardır. Sağlam bir dayanağı olmayan bu görüşler bir yana yukarıda zikredilen rivayetleri dikkate alarak kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılabilceğini günümüzde bunun yararlı olacağını söyleyebiliriz.

¹⁸² Bkz. *Muvatta'*, Kible, 12-15; İmam Mâlik, *el-Müdevvene*, I, 84.

¹⁸³ Bkz İmam Mâlik, *el-Müdevvene*, I, 84; el-Huraşî, Ebu Abdillâh b. Muammed, *Şerhu'l-Huraşî alâ Muhtasar'i-Halîl*, Mısır, 1317, II, 22 İbn Ruşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, İst. 1985, I, 114.

¹⁸⁴ Ahmed b. Ganîm el-Ezherî el-Mâlikî, *el-Fevâkihu'd-Devvanî alâ Risâleti'bnî Zeyd el-Kayravânî*, thk. Abdülvaris Muhammed Ali, Beyrut, 1418/1997, I, 317. Hadisin kaynağı için bkz. Buhârî, Meğâzî, 82, Fiten, 18; Tirmizî, Fiten, 75; Nesaî, Kudât, 8; Ahmed b. Hanbel, V, 43, 51, 38, 47.

5- Cenâze Namazı ve Kadınlar

İslam literatüründe kadınların cenâze namazı kılamayacağına dair herhangi bir rivayet ya da bir ibare yoktur. Bu da kadınların cenâze namazı kılmaları hususunda dîni herhangi bir yasağın olmaması demektir. Ayrıca kadınların cenâze namazını kıldıklarını gösteren, ya da en azından bunu ima eden bazı rivayetler de vardır. Nitekim Resul-i Ekrem Efendimiz'in (a.s.v.) cenâze namazını hücre-i saadetlerinde insanların teker teker kıldıkları rivayet edilmektedir¹⁸⁵. Buradaki 'insanların teker teker kılmaları' ifadesi içerisinde kadınların da dahil olduğu ve Hz. Peygamber'in cenâzesini kıldıkları söylenebilir. Ancak söz konusu ibarede açıkça 'kadınlar' lafzı geçmediğinden bunun kesin olduğu söylenemez. Gerçi bir başka rivayette bu ayrıntıya da yer verilmiş; Hz. Peygamber'in cenâzesi önce Muhacirlerin, sonra Ensârın, daha sonra da bayanların kıldıkları ve hiçbir kimsenin Allah Resûlü'nün cenâzesinde imamlık yapmadığı da nakledilmiştir¹⁸⁶. Fakat bu rivayetin sıhhati ihtilafıdır. Zira senedinde bulunan el-Huseyin b. Abdillâh b. Ubeydullah b. Abbas el-Haşimî hadis otoriteleri tarafından tenkit edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Ali el-Medîni, ve Nesâî, bu raviyi metruk kabul etmişler, Buhârî, onun zındıklıkla itham edildiğini nakletmiştir¹⁸⁷.

İbn Abdilberr de Hz. Peygamber'in cenâzesinin insanlar tarafından teker teker kılındığına siyercilerin, icma ettiklerini söylemiştir¹⁸⁸. Fakat burada da kadınların Hz. Peygamber'in cenâze namazını kıldığı açıkça ifade edilmemiştir. Binaen aleyh kadınların cenâze namazını kıldıklarını açıkça belirten yukarıdaki rivayetin tartışmalı olması; haliyle o rivayetin tek başına delil olma gücünü de zayıflatacağı açıktır. Ancak kadınların cenâze namazını kıldıklarını gösteren yukarıdaki rivayeti destekleyen sahih başka rivayet de vardır. O da Hz. Osman'ın Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın cenâzesini Baki' kabristanında kıldığı ve kadınların da buna katıldıklarını ifade eden rivayettir¹⁸⁹. Hz. Osman'ın bu uygulaması kadınların cenâze namazı kıldıklarını göstermektedir.

¹⁸⁵ Bkz. *Muvatta'*, Cenâzi, 27.

¹⁸⁶ İbn Mâce, Cenâiz, 65; *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Huseyin Selim Esed, Dimaşk, 1404/1984, I, 31; ez-Zeylaî, *Nasbu'r-Raye*, II, 297; İbn Sa'd, *et-Tabakaat*, II, 289-290; İbn Hişâm, *es-Sîre*, Dâru'l-Ciyl, Beyrut, 1411, VI, 86; Şevkânî, *Neylü'l-Evtar*, Dâru'l-Ciyl, Beyrut, 1973, IV, 77, 431.

¹⁸⁷ İbn Adî, *el-Kâmil fi Duafâir-Ricâl*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1405/1985, II, 349; krş. İbn Mâce, Cenâiz, 65.

¹⁸⁸ Şevkânî, a.g.e, IV, 431.

¹⁸⁹ İbn Sa'd, a.g.e., IV, 33.

Diğer taraftan fakihler de kadınların cenâze namazı kılmalarına karşı çıkmamışlardır. Tam aksine diğer namazlarda kadınların kendi aralarında cemaat olmasının mekruh olduğunu söyleyen fakihler, kadınların cenâze namazını cemaatle kılmalarını istisna etmiş ve bunu mekruh saymamışlardır. Nitekim İbnü'l-Hümmam es-Sivasî(.680/1281) bunu açıkça ifade etmiştir: “Sen bil ki, kadınların cenâze namazını cemaatle kılmaları mekruh olmaz”¹⁹⁰. Tahtâvî(1231/1815) de: Mükerrer olarak meşru olmadığından kadınların cenâze namazında cemaat olmaları mekruh olmaz demiştir¹⁹¹. Erkeklerin olmaması durumunda kadınlar tek başlarına bir erkek cenâzenin namazını kılabirler mi sorusuna İmam Mâlik. “evet” cevabı vermiştir. Ancak o, bu durumda kadınların cemaat olmadan ayrı ayrı kılmalarını tavsiye eder¹⁹².

Osmanlı ulemasından Mehmet Zihni Efendi (1913) de erkekler bulunmadığı zaman Kadınların cenâze namazı kılabileceklerini söylemiştir: “Müslümanların bir kısmının cenâze namazını kılmasıyla diğerlerinin üzerinden farziyyet düşer. Meselâ, hiç erkek olmasa, tek bir kadının bir cenâzenin namazını kılması kâfi gelir. Yine erkeklerin bulunmadığı bir zamanda kadınlar cemaat halinde kılabirler. İmam olan kadın safın ortasında bulunur, diğerleri de o imama cemaat olurlar¹⁹³. Burada İmam Mâlik ile Mehmet Zihni Efendi'nin niye böyle bir ayrıma gittiğini, yani cenâze namazında erkelere neden öncelik tanıdığını kesin olarak bilemeyiz. Fakat onların bu kanaatinde teamülün etkili olduğu söylenebilir. Ancak biz daha önceki fakihlerin ifadelerinden yola çıkarak kadınların cenâze namazı kılmasının mekruh olmadığını söyleyebiliriz.

Şunu da belirtmek gerekir ki, cenâze namazı farz-ı kifâye olan bir ibadet olduğu için kadın erkek herkesin bu namazı kılma mecburiyeti de yoktur. Zira Hz. Peygamber de bazı cenâzelerin namazını kılmamıştır. Meselâ borçlu olarak vefat eden birisinin cenâzesini Allah Resulü önce kılmamış ashabına:

“صلوا على صاحبكم” siz arkadaşınızın cenâzesini kılın” demiş sonra sahabîlerden birisi o borcu kendisinin ödeyeceğini söyleyince o da kılmıştır¹⁹⁴. Ayrıca Hz. Peygamber, Hayber veya Huneyn savaşında ganimet malından aşırıların

¹⁹⁰ Bkz. İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, I, 249.

¹⁹¹ Bkz. Ahmed et-Tahtâvî, *Haşeye alâ Merâkî'l-felâh*, (Mustafa el-Babî'l-Halebî), Mısır, 1389/1970, s.246.)

¹⁹² Mâlik, *el-Müdevvene*, I, 262.

¹⁹³ Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, (el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Mehmed Özdemir) Diyarbakır, 1393, Kısım-ı sanî,591-92).

¹⁹⁴ Buhârî, Kefâlet,3,5, Nefekât, 15; Müslim, Ferâiz, 14,15.

cenâze namazını kılmadığı da rivayet edilmektedir¹⁹⁵. Bu rivayetler, cenâze namazının farz-ı kifâye olduğunu göstermektedir.

Bu anlatılanlardan anlaşıldığına göre kadınlar isterlerse cenâze namazı kılabilirler. Ancak burada da yine bilinçli hareket ederek cenâze namazının ruhuna uygun davranışlar sergilemeleri, cenâzeye ve cemaate karşı saygılı olmaları gerekir. Çünkü sonuçta bu bir ibadettir, ibadetin ruhuna aykırı davranışların sergilenmesi her şeyi zayi edebilir.

Cenâze namazı kılındıktan sonra yapılması gereken görevlerden birisi de cenâzenin kabristana kadar götürülüp defnedilmesi meselesidir.

Allah Resûlü'nün bu görevi öncelikle erkeklere verdiği, kadınların cenâzeyi takip etmelerini hoş karşılamadığı anlaşılmaktadır¹⁹⁶. Nitekim Ümmü Atiyye bu hususta şöyle demiştir: "Biz (hanımlar), cenâzenin peşinden gitmekten nehy edildik, ama bu kesin bir yasak değil"¹⁹⁷. Onun bu ifadesinden söz konusu nehyin haram derecesinde bir yasak değil; sakındırmayı, hedefleyen bir mekruh olduğu anlaşılmaktadır. Bazıları, bunun nedeni, Allah Resûlünün kadınların çok hassas ve duygusal olduklarını bildiğine, onların acı ve kedere karşı fazla dayanamayacaklarını düşündüğüne, dolayısıyla kadınların böyle üzüntülü ortamlardan uzak tutulmasında fayda mülâhaza ettiğine bağlamaya çalışmışlardır¹⁹⁸. Bu açıklamanın makul olduğu söylenebilir. Fakat sonuçta bu bir yorumdur.

Başka bir rivayette bunun sebebi, cenâze ile ilgili işlemlerde kadınlara görev düşmediği ve bu esnada orada kadınların yok yere beklemelerini Allah Resûlü'nün, hoş karşılamadığı şeklinde belirtilmiştir. Nitekim Hz. Ali, bu hususta şöyle der: "Resulullah dışarı çıktı, bir grup kadını oturur halde gördü ve sordu: "Burada neden oturuyorsunuz?" Kadınlar da: "Cenâzeyi bekliyoruz" dediler. Allah Resûlü de: "Cenâzeyi siz mi yıkayacaksınız?" dedi. Onlar da: "Hayır" dediler. O da: "Cenâzeyi siz mi taşıyacaksınız?" "Hayır" dediler. "Cenâzeyi, mezara indirenlerle birlikte mi indireceksiniz?" "Hayır" dediler. Bunun üzerine Allah Resûlü şöyle buyurdu: "Öyle ise günah işlemiş olarak ve sevapsız geri dönünüz"¹⁹⁹.

¹⁹⁵ *Muvatta'* Cihad, 23; Ebu Davûd, 133; Nesaî, Cenâiz, 66; İbn Mâce, Cihad, 34.

¹⁹⁶ Bkz. Buhârî, Cenâiz, 50,52.

¹⁹⁷ Buhârî, Cenâiz, 30, İ'tisâm,27; Müslim, Cenâiz, 34,35;Ebu Davûd, Cenâiz, 44.

¹⁹⁸ Bkz İbn Salih, *Teysîru'u-Allâm*, Beyrut,1404/1984, I,386.

¹⁹⁹ İbni Mâce, Cenâiz,50.

Bu diyalogdan söz konusu cenâzenin bir erkek cenâzesi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü “cenâzeyi siz mi yıkayacaksınız” sorusuna kadınlar “hayır” cevabını vermişlerdir. Demek ki, eğer cenâze bir kadın olsaydı o cenâzeyi yıkayacak hanımın ve o hanıma yardım edecek bir iki bayanın orada bulunmalarına Allah Resûlü tepki göstermezdi. Rivayet bir bütün olarak ele alındığında burada yasağın sebebi olarak, cenâze ile ilgili görevlerin erkekler tarafından yapıldığı ve kadınlara iş kalmadığı, dolayısıyla onların bu esnada orada bulunmalarının gereksiz olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki, bu rivayeti ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira senedinde yer alan iki râvî sebebiyle tenkid edildiği ve zayıf olduğu nakledilmiştir.²⁰⁰ Rivayetin zayıf olması, söz konusu gerekçenin sahih bir nakle dayanmadığını göstermektedir. Ancak bu görüşün tutarsız olduğunu da göstermez. Nedeni ister kadınların duygusal olmaları, isterse cenâze ile ilgili görevlerde kadınlara iş kalmaması olsun biz, Ümmü Atiyye'nin yukarıdaki ifadesine dayanarak Allah Resûlü'nün kadınların cenâzeyi takip etmelerini hoş karşılamadığını söyleyebiliriz. Ancak bazı rivayetler, bazı sahâbî hanımların bunu genel bir yasak olarak algılamadığını da göstermektedir. Nitekim Hz. Aişe'nin Bakî mezarlığına defnedilirken kadınların buraya kadar geldikleri,²⁰¹ yine Hz. Fatıma'nın, Hz. Peygamber'in kızı Rukiyye'nin cenâzesinin defninde bulunduğu ve bu esnada kabrin kenarında ağladığı nakledilmektedir²⁰².

Bu rivayetler, yasağın genel bir yasak şeklinde anlaşılmadığını göstermektedir. İmam Mâlik de buna bir kapı aralar, kadının kendi çocuğunun, ebeveynin, cenâzesine katılmasında bir beis görmez. Eğer örfte varsa, genç olsa bile, kadın kocasının, erkek ve kız kardeşlerinin cenâzesine katılabileceğini ama diğer akrabalarının cenâzesine kadının katılmasının mekruh olduğu görüşünü benimsemiştir²⁰³.

Görüldüğü gibi kadınların, cenâze namazı kılmalarının caiz olması hususunda dinî açıdan herhangi bir problem yoktur. Cenâzenin tekfin ve teçhizi ile görevli olan hanımların cenâzede bulunmaları görevleri gereğidir.

Fakat cenâzenin kabre kadar götürülmesine gelince, prensip olarak kadınların cenâzeyi kabre kadar takip etmeleri hoş karşılanmamıştır. Kadınların hassas ve

²⁰⁰ İbn Mâce, a.g. e.,ay; *Müsnedü Ebî Yala*, VII,109,268; *Müsnedü'l-Bezzar*,II , 249; Abdurrezzâk, el-*Musannef*, III; 456,457; Beyhakî, *Sünen*,IV,77; el-Heysemî, a.g.e., III,129;

²⁰¹ İbn Sa'd, a.g.e., VIII,77

²⁰² İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere*, Cidde,1403, s.37.

²⁰³ Mâlik, *el-Müdevvene*, Dâru Sâdır, Beyrut, ty., I,188-189.

duygusal olmaları, erkeklerin cenâze ile ilgi görevleri daha iyi yapacakları göz önüne alınarak bunun daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak İmam Mâlik'in de belirttiği gibi eğer bir ülkede kadınların cenâzeyi kabre kadar götürmek bir gelenek varsa, sadece cenâze yakınlarından metanetini muhafaza eden olgun bayanlar için bunun caiz olduğu söylenebilir. Fakat ülkemizde olduğu gibi böyle bir gelenek yoksa genel prensibe uyarak kadınları kabre kadar yormamak gerekir.

Buraya kadar kadınların, cenâze namazı kılmalarının caiz olduğu ortaya kondu. Bu hususda dinî açıdan herhangi bir yasak olmadığı belirtildi. Fakat bu gerçek mevcut olduğu halde, neden İslâm âleminde ve ülkemizde hâlâ kadınların cenâze namazı kılma geleneği pek olmamıştır, sorusu cevaplanmadı.

Gerçekten de örfümüzde bu gelenek oluşmamıştır. Örfümüzde böyle bir geleneğinin oluşmaması hatta yanlış bir geleneğin oluşması hususunda pek çok şey söylenebilir. Şöyle ki; cemaatin çok olması göz önüne alınarak, cenâze namazı genellikle vakit namazlarının arkasından kılınır olması ve vakit namazlarına da camiye erkekler geldiğinden cenâze namazı hep erkekler tarafından kılınmıştır. Yani kadınların cemaat namazında bulunmaması bir yerde cenâze namazına katılmamalarına da yol açmıştır. Cenâze namazının farz-ı kifâye olması, herkesin bu namazı kılmasının şart olmaması da bunda etkili olabilir. Fakat bu konuda en önemli ve temel sebep toplumun bu konularda yeterli kitâbî bilgiye sahip olmamasıdır. Daha doğrusu ilgililerin toplumu bilgilendirme zahmetine girmemeleri, işi oluruna bırakmaları, doğrunun takipçisi olmamaları ve zamanla oluşan örf ve adetlerin toplum tarafından dinin esası sayılmasıdır. Şayet erkekler Hz. Ömer gibi sünnet bilgisine sahip olsalardı, kadınlar da onun hanımı gibi hakkına sahip çıkıp sünneti harfiyen yaşama titizliği ve kararlılığını göstermiş olsaydı hiç böyle yanlış örfler oluşmaz ve din sayılmazdı.

Son tahlilde şunlar söylenebilir: Günümüzde kadınların, edebine uyarak Allah'ın rahmetine kavuşan bir Müslüman'ının cenâze namazını kılmalarında dinen herhangi bir mahzur yoktur. Yani maksat cenâze namazı kılmak ve Allah rızasını kazanmak ise isteyen hanımlar gidip cenâze namazını kılabilirler. Bu caizdir. İşin aslını bilenlerin geleneği dinden ayırt edenlerin de bunu yadırgamaları söz konusu olamaz. Bu, eski şehre yeni adet getirmek değil; asıl şehirde var olup zamanla kaybolan âdetin yerine getirilmesidir. Kadınlar cenâze namazına iştirak edebilir, etmelidirler. Fakat şunu da belirtelim ki, cenâze merasimleri gösteri de yerleri değildir. Herkes bu konuda hassas olmalıdır. Gerçi biz hiç bir kimsenin niyetini de

sorgulayamayız. Herkes kendisini daha iyi bilir. Herkesin iyi niyetli olduğunu düşünmek durumundayız. Şayet birleri Allah rızası için değil de gövde gösterisi için cenâze nazmını kılmaya gidiyorsa bunun sorumluluğu onlara aittir. Zira İslam'da ibadetin özü, ruhu, samimiyet ve ihlâstır. Riya ve gösteriş İslam'la taban tabana zıttır.

Sonuç

Hz. Peygamber'in sünnetin göre, imkânı olan kadınlar, camiye gider, namazlarını cemaatle kılarlarsa sevap kazanırlar. Ancak, kadınların camiye giderken koku sürünmemeleri, mabedin manevi havasına uygun olmayan kıyafet giymemeleri, erkeklerin dikkatini çekecek davranışlarda bulunmamaları, camide arka safta veya günümüzde olduğu gibi kendilerine ayrılan bölümde namazlarını kılmaları gerekir. Çünkü cemaatle namazı teşvik eden, hadislerinde Allah Resulü, kadınları istisna etmemiştir.

Mescide gelen kadınların dikkate alınması da sünnettir. Çünkü Allah Resulü, mescide gelen kadınları dikkate alır, namazını kılar kılmaz hemen kalkıp mescitten çıkmaz, önce kadınların mescitten çıkmalarını bekler, sonra çıkardı. Çocuğu ağlayan kadının rahatsız olmaması için namazını uzatmazdı. Daha rahat girip çıkmaları için mescidin kapılarından birisini kadınlara tahsis edilmesini tavsiye etmişti.

Hz. Peygamber'in sünneti doğrultusunda hareket eden kadınlar da ellerinden geldiğince namazlarını cemaatle kılmaya çalışırlar, mabedin manevî havasından Hz. Peygamber'in sohbetlerinden istifade ederlerdi. Vakit namazlarını mescitte kılan kadınlar vardı. Özellikle de sabah ve yatsı namazlarını Hz. Peygamber'in mescidinde kılmaya özen gösterirlerdi. Bazı hanımlar Cuma namazına da giderlerdi.

Hz. Peygamber, dua ve hayra nail olmaları için kadınların Bayram namazına katılmalarını tavsiye ederdi. Kadınların cemaate katılmaları halifeler döneminde de devam etti.

Hz. Peygamber, cemaat olan her yerde namazın cemaatle kılınmasını tavsiye etmiş, kendisi evde cemaatle namaz kıldığı gibi kıldıranları da onaylamıştır. Buna göre evde kılınan namazlarda eğer erkek, bilgi ve okuma becerisi yönünden imamlığa elverişli ise onun imam olması ve namazın cemaatle kılınması gerekir.

Kadın, cami cemaatine imamlık yapamaz. Çünkü Hz. Peygamber döneminde kadının cami cemaatine imamlık yaptığını gösteren tek bir örnek yoktur.

Ancak kadın hemcinsleri olan kadın cemaate imamlık yapabilir. Çünkü kadının kadınlara imamlık yaptığını gösteren sağlam hadisler vardır. Günümüzde değişik vesilelerle bir araya gelen kadınların namazlarını cemaatle kılmaları sünnete uygundur.

Kadını ev halkına imamlık yaptığını gösteren bir rivayet vardır. Hz. Peygamber, Ümmü Varaka isimli, Kur'an'ı ezbere bilen bir hanımın kendi ev halkına imamlık yapmasına izin vermiştir. Ev halkı içinde bir cariyesi bir kölesi ve bir de yaşlı müezzini vardı. Bu rivayetten yola çıkan bazı alimler, ev halkı içerisinde bilgi ve okuma becerisi bakımından imamlık yapmaya uygun bir erkek yoksa, kadının erkekler dahil ev halkına imamlık yapmasını caiz görmüşlerdir. Fakat alimlerin çoğu, bu izin adı geçen hanıma özel olduğunu, kadının ev halkından olsa bile erkeğe imam olamayacağı görüşünü benimsemişlerdir.

Kadınların cenâze namazı kılmalarını engelleyen dini bir hüküm yoktur. Kadınlar, isterlerse Hz. Peygamber'in koyduğu ölçülere uyarak cenâze namazı kılabilirler. Cenâze namazını kılacaklarında erkeklerin arasında saflarda sıkışmamalı, izdihamin dışında, arkada saf tutmalıdır. Günümüzde kadınların cenâze namazlarına katılmamaları, tamamen zamanla oluşan bir gelenekten kaynaklanmaktadır. Bu geleneğin oluşmasında cenâze namazının farz-ı kifâye olması, kadınların da bu görevi erkeklere bırakmalarının etkili olduğu söylenebilir.

Kısacası; namazı cemaat halinde kılmak Hz. Peygamber'in çok önemli bir sünnetidir. Erkeklerin cemaatle kılabilirdikleri her namazı kadınlar da kılabilirler. Ancak bu konuda herkes üzerine düşen görevi yapmalıdır. Her şeyden önce kadınlar, bu konuda bilinçli, istekli ve hatta Hz. Ömer'in hanımı gibi ısrarcı olmalıdırlar. Hz. Peygamber'in koyduğu ölçülere tam olarak riayet etmelidirler. Camiler giderken koku sürmemeli, tesettüre riayet etmeli, cemaati rahatsız edecek davranışlardan sakınmalıdırlar. Namazlarını ya arka safta veya kendilerine ayrılan kısımda kılmalıdırlar.

Camilerin fizikî eksilikleri giderilmeli, kadınların abdest alabilmeleri ve namaz kılmaları için özel bölümler oluşturmalıdır. Gerektiğinde camilerin mahfilleri kadınlara tahsis edilmelidir. Çünkü abdest alacak yer sıkıntısı çeken ve camide yer bulamayan hanımların camilere ilgi göstermesi beklenemez.

**ELMALILI ve ÇANTAY'IN 'MUKADDİMELERİ' ÖZELİNDE
'ÇEVİRİ OLGUSU' ve 'KUR'ÂN MEÂLLERİNE' DAİR**

Okt. Dr. Hasan YILMAZ*

ÖZET

Bu makalede, 'Kur'ân Meâllerinde' 'dil, anlam ve kavram dünyası' açısından daima göz önünde bulundurulması gereken önemli bazı hususlar ve "Elmalılı (ö. 1942) ve Çantay'ın (ö. 1964) 'mukaddimeleri' özelinde 'çeviri olgusu' üzerinde durulacaktır.

Çalışmanın temel amacı ise, bunların gerekliliğini ve söz konusu 'mukaddimelerin' önemini vurgulamak; 'Meâl Dünyasına' bir katkı sağlamaktır.

Müellif Hasan Basri Çantay'ın bu eserinin, "İzahlı Meâl-i Kerim"'in, 'Meâl – Tefsir Geleneğine' ve 'Meâl Metodolojisine' büyük bir katkı sağladığını; bundan sonraki 'Meâl Çalışmalarına', meşhur "Hak Dini Kur'ân Dili" adlı tefsir ve meâlin müellifi Elmalılı M. Hamdi Yazır'dan sonra kaynaklık ettiğini belirtmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Meâl, Dil, Anlam, Elmalılı, Çantay.

ABSTRACT

With in The Context of Elmalılı and Cantay's 'Forewords'

About 'Translation Phenomenon' and 'Qur'ân's Translations'

In this article, 'with in the context of Elmalılı (d. 1942) and Cantay's (d. 1964) Forewords about translation phenomenon and Qur'ân's Translations' have been analysed and explained some basic important points in 'Qur'ân's Translations' from perspective of 'language, meaning and conceptual world'.

The basic purpose of this study, above mentioned important principles, Elmalılı and Cantay's Forewords have been emphasized in 'Qur'ân's Translations'; provided a contribution to 'Translation World'.

The authors and interpretationers Elmalılı and Cantay's 'Forewords' have been provided a contribution, expansion and mark a new epoch to 'Translation – Interpretation Tradition' and 'Translation Methodology'.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Elemanı (e-posta: hasyil70@atauni.edu.tr).

Key Words: Qur'ân, Interpretation, Translation, Language, Meaning, Elmalılı, Cantay.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'i başka dillere sahih bir biçimde tercüme etme, 'kelimesi kelimesine çevirme' ya da meâl olarak aktarma, hedef dilde daha işlevsel olması açısından 'anlamı anlamına çevirme, anlam ve yorum merkezli çeviri' ameliyesi, *aynı zamanda Kur'ân-ı doğru ve ideal anlama ameliyesiyle birlikte düşünülmeli ya da ele alınmalıdır*¹. Zira hedef dillerde muhataplar, Kur'ân-ı Kerîm'in anlamı ve ilâhî mesajı ile ancak bu meâllerle, 'Kur'ân Çevirileriyle' buluşmaktadır. Bunun için Kur'ân-ı Kerîm'i kaynak dili Arapçadan başka hedef dillere çevirirken yol kazasına, iletişim hatasına uğratmadan 'dil, anlam, sözdizimi, söz sanatları, belâgat ve estetik' kaybına yol açmadan taşımak ya da çevirmek bir gerekliliktir.

Kur'ân-ı Kerîm'in kendine has bir 'dil, anlam, belâgat, sözdizimi, söz sanatları, estetik, söz varlığı ve kavram dünyası' mevcut olup, bunların 'Kur'ân Meâllerinde' Türkçemize yansıtılması gerekir. Bu da 'çeviri' olgusunun dil ve anlam açısından bir 'sanat', 'yorumbilimsel bir süreç' ya da 'dillerin dili' olduğunu ifade etmektedir. Binaenaleyh Kur'ân-ı Kerîm'i kaynak dili Arapça dışındaki başka dillere tercüme ederken, Kur'ân'ın odak ve anahtar kavramlarına hedef dillerde doğru, eşdeğerli manalar yüklenmesi gerekir.

Son tahlilde, *hedef dillerde başarılı ve ideal bir 'Kur'ân Meâli' için geleneksel 'meâl metodolojisi ve tefsir külliyyâtının' yanında modern bilimlerden, özellikle 'dilbilim, yorumbilim ve çeviribilim'lerinden de yararlanılması bir zorunluluktur. Bu hedefi gerçekleştirmek ve ideal bir 'Kur'ân Meâli' hazırlamak için bir 'meâl metodolojisi' oluşturulması önerilmelidir. İşte bu çalışma, söz konusu hedefi gerçekleştirmeye ve ideal olana ulaşmaya matuf bir katkı sağlamak için hazırlanmıştır, denilebilir.*

¹ Bkz. Işıcık, Yusuf, "Kur'ân-ı Kerim'in Terceme Edilmesi ve Âyetlerinin Sıhhatli Anlaşılması Konusu Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İslâmî Araştırmalar (Tefsir Yazıları)*, 2001, 14/1, s. 1; a.m.f., "Kur'ân Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâl'ine Genel Bir Bakış", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, I, 93-94; Eroğlu, Ali, "Tercüme Problemleri ve Meâller", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, I, 73-78; Cündioğlu, Düccane, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s. 15 vd., 55-56; Gözübenli, Beşir, "Temel Dinî Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Meâller", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, I, 79-80, 92; Koç, Turan, "Çeviri ve Kur'ân'ın Türkçe Çevirileri", 2. *Kur'ân Sempozyumu*, 4-5 Kasım 1995, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 251-252.

Bu makalede, 'dil, anlam ve kavram dünyası' açısından 'Kur'ân Meâllerinde, Kur'ân'ın Türkçe Çevirilerinde' dikkate alınması gereken önemli bazı metodik hususlar ele alınacaktır. Böylece 'Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorununa' ve bunun önemine atıfta bulunulacaktır.

Bu çalışmada konu önce teorik ve kavramsal çerçeve boyutuyla ele alınacak; bu meyanda 'çeviri faaliyetine, tanımına, çeviride diller arası 'eşdeğerlilik' sorununa, çeviride iki ayrı tutum olan 'birebir ve serbest çeviri' tekniğine yer verilecek; ardından 'Kur'ân Meâllerinde' dikkat edilmesi gereken önemli bazı metodik ilkelere 'Elmalılı (ö. 1942) ve Çantay'ın (ö. 1964) mukaddimleri' özelinde değinilecektir.

1. Dilbilim, Yorumbilim ve Çeviribilim Açısından 'Çeviri Olgusu'

'Dilbilim, yorumbilim ve çeviribilim' açısından 'çeviri olgusu'; kelimenin tam anlamıyla gerçekten bir sanattır. Bu sanat ise, "kelimesi kelimesine birebir çeviri yapma çabası"² ile "dilin işlevine uygun anlamı anlamına tercüme, anlam ve yorum merkezli çeviri yapma"³ etkinliği arasında bir sentezden⁴ ibarettir. Bir başka ifadeyle 'çeviri olgusu', kaynak dil ile hedef dil arasındaki hassas 'eşdeğerlilik' dengesini çok iyi inşa etme sanatıdır.

'Tercüme etkinliği' tarih boyunca dil, edebiyat, düşünce ve kültürle alâkalı bir sanat olarak da düşünülmüştür. Birbirinden birçok yönden farklı dilleri konuşan fertleri tanıştırma, bir araya getirme ve onlar arasında insanî bağlar dokuma misyonunu da üstlenmiştir. Bu bakımdan 'tercüme ameliyesi' çeşitli diller, dinler, farklı hayat tarzları ve kültürler arasında bir iletişim vasıtası; medeniyetler ve asırlar arasında aynı zamanda bir köprü de olmuştur.

'Çeviri olgusu' için Fedorov, "dilsel bir işlemdir" demektedir. Ladrimal, tercümeyle "son derecede gerçekleşen önemli bir iletişim durumu" olarak ele almakta ve "bir dildeki iletişim düzenini diğer dilekine dönüştüren ikinci dereceden bir iletişim, bir üst iletişim aracı" biçiminde tanımlamaktadır. Mounin ise 'çeviri kuramına', "birçok bilim dalının arasında yer alan bir 'iki dillilik olgusu'; 'diller arasında bir temas' noktası" olarak bakmaktadır.

Bu tanımsal bakış açılarını ve örneklerini daha da çoğaltmak mümkündür. Bu bağlamda bir dili çevirmek, dil vakıalarını, meydana getirdikleri veya istihdam

² Göktürk, Akşit, *Çeviri: Dillerin Dili*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2000, s. 17-19, 23-24.

³ Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, s. 18.

⁴ Savory, Theodore, *Tercüme Sanatı*, çev. Hamit Dereli, MEB. Yay., İstanbul 1994, s. 24, 32, 38, 50, 56-58, 60-64; Uygur, Nermi, *Dilin Gücü (Denemeler)*, Kabalcı Yay., İstanbul 1994, s. 55-57.

edildikleri dünya görüşü, kültür ya da muhit içinde bilmek ve açıklamakla doğru orantılıdır⁵.

Diller, farklı hususiyetler taşımaktadır. Dillerin yapı, semantik, söz dizimi, etimoloji, ifade imkânı, söz varlığı, söz sanatı ve morfoloji açılarından sistemleri aynı değildir. Dolayısıyla çeviri ameliyesinde, 'eşdeğerlilik sorunu' yönünden kaynak dil ile hedef dil arasında bu farklı hususiyetlerin dikkate alınması bir gerekliliktir.

Her lisan kendine has bir tecrübe hamulesidir; ayrı bir dünyadır; ayrı bir kültürdür; ayrı bir medeniyettir; ayrı bir dünya görüşüne, varlık tasavvuru ve düşünce yapısına sahiptir⁶. Binaenaleyh mütercim, dillerin kültürel yanlarını nazar-ı dikkate alarak tercümesini, dil – kültür, dil – dünya görüşü, dil – medeniyet, dil – düşünce yapısı ve dil – varlık anlayışı münasebetleri⁷ ekseninde düşünmelidir.

Mütercimin bu dilsel hususları çok iyi bilmesi gerekir. Çünkü dil, ünlü Alman filozofu Martin Heidegger'in ifadesiyle "varlığın meskenidir"⁸; bir toplumun, dünya görüşünün, varlık ve düşüncenin olmazsa olmaz unsurudur. Bu anlamda sadece iki dilin, kaynak ve hedef dilin dil bilgisi kurallarını, biçimsel özelliklerini bilmek yeterli değildir. Bu bilgi, tercüme faaliyetinin sadece bir basamağını ve önemli bir aşamasını teşkil eder. Çeviride, kaynak ve hedef dillerin dil içi ve dil dışı, metin içi ve metin ötesi

⁵ Cary, Edmond, *Çeviri Nasıl Yapılmalı?*, çev. Mete Çamdereli, İnsan Yay., İstanbul 1996, (*Çevirenin Önsözünden*), s. 13-19.

⁶ Geniş bilgi ve izah için bkz. Gökberk, Macit, *Değişen Dünya Değişen Dil*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2000, s. 68-73, 79-80.

⁷ Geniş bilgi ve açıklama için bkz. Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, TDK. Yay., Ankara 1998, I-III; Akarsu, Bedia, *Wilhelm von Humboldt'da Dil – Kültür Bağlantısı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998; Başkan, Özcan, *Bildirişim – İnsan Dili ve Ötesi* -, Altın Kitaplar Yay., İstanbul 1998; Kaplan, Mehmet, *Kültür ve Dil*, Dergâh Yay., İstanbul 1996; Bumann, Waltraud, "Dil Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri içinde*, derl.ve çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1997, s. 509-534; Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988; a.mlf., *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983; Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Etüt Yay., Samsun 2000; Sapir, Edward, "Dil ve Toplum", "Dil ve Ekin", "Dil ve Yazın", çev. Ömer Demircan, *XX. Yüzyıl Dilbilimi (Kuramcılardan Seçmeler) içinde*, derl. Berke Vardar ve Diğerleri, Multilingual Yay., İstanbul 1999, s. 57-65; Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil – Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma* -, Kabalcı Yay., İstanbul 1995; Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984; a.mlf., *Dilin Gücü (Denemeler)*, Kabalcı Yay., İstanbul 1994; Wilson, John, *Dil Anlam ve Doğruluk*, çev. İbrahim Emiroğlu – Abdullatif Tüzer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002; Cary, s. 16-18, 32-33; Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, TDV. Yay., Ankara 1998; Gündoğan, Ali Osman, "Dil ve Dil – Anlam İlişkisi", *Atatürk Üniv. Kâzım Karabekir Eğitim Fak. Der.*, (*Dil Bilimi ve Dil Öğretimi 2000 Özel Sayısı*), 2000/4, s. 47-58; Akdemir, Müslim, "Dilin 'Konuşulan Dil' İçin Anlamı", *Atatürk Üniv. Kâzım Karabekir Eğitim Fak. Der.*, (*Dil Bilimi ve Dil Öğretimi 2000 Özel Sayısı*), 2000/4, s. 59-64; Yazoğlu, Ruhattin, "Dil – Kültür İlişkisi", *EKEV Akademi Der. – Sosyal Bilimler* -, 2002/11, s. 21-43.

⁸ Bkz. Göktürk, Akşit, *Sözün Ötesi – Yazılar* -, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1989, s. 187-193; Bumann, Waltraud, "Dil Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri içinde*, derl.ve çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1997, s. 509-534.

çeşitli tarihî, içtimaî ve kültürel vasat⁹, kavram değerleri ya da anlam karineleri daima göz önünde bulundurulmalıdır.

Her lisanın kendine has bir tecrübe hamulesi sunduğu düşünülürse, bu durumda bir dili tercüme etmenin her şeyden önce söz konusu 'lisan gerçekliği'¹⁰ algılamak ve bu gerçekliği dönüştürerek onu bir başka dünya tecrübesine ya da dünya görüşüne, tarihî, içtimaî, kültürel vasata oturtma, buna eşdeğerli anlam yükleme çabası olduğu anlaşılır. Nitekim çeviri, böyle yaparak insanlara farklı dünyaları analiz etme ve dünya tecrübelerini anlama imkânını tedarik eder.

Mütercim söz konusu iki dil arasında kaynak dilden hedef dile doğru yol, anlam olayı, mana değişmesi ve iletişim kazasına uğramadan, böyle yoğun bir uğraş veya gayret içerisinde bu iki dünya, medeniyet, tecrübe hamulesi, dünya görüşü, varlık tasavvuru ve kültür arasında gider gelir. Bir bakıma 'çeviri', "farklı dünya tecrübelerinin müşterek lisanıdır"¹¹. Akşit Göktürk'ün meşhur deyişiyle ve kelimenin tam anlamıyla "Çeviri: Dillerin Dili"¹².

Burada Akşit Göktürk'ün 'çeviri olgusu'na dair yaptığı önemli bazı tanımlama ve mülâhazalarına yer vermek uygun olacaktır:

"Çeviri, salt dilbilimsel bir işlem ve anlamın yabancı bir dilden tanıdık bir dile aktarılması değildir. Her dil, belli bir kültürün göstergeler dizgesiyle, belli uzlaşımlar, töreler, davranışlar, değer ölçüleriyle, kısacası somut insan yaşamıyla iç içedir. Bu yönüyle çeviri, başka dillerin tanımladığı başka dünyaların tanıtılmasıdır. (...) İnsanın kendi yaşam çevresi dışındaki olgularla düşleri bilme çabasının bir sonucudur çeviri. Değişik toplulukların, ulusların bilim, sanat ve düşünce alanındaki çabalarını birbirleriyle paylaşabilme yoludur. Bu yol, insanoğlunun ayrı diller konuşması gerçeğinin yanı sıra, Bâbil'den beri hep var olagelmıştır. Bu yönüyle tek tek diller ötesinde bir ortak dildir çeviri, dillerin dilidir. Keats'in şiirinde coşkuyla dile getirildiği gibi, çeviri yeni bilgi alanlarına açılmanın yoludur. (...) Çeviri, genellikle sanıldığından

⁹ Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, s. 94-95.

¹⁰ Geniş bilgi ve analiz için bkz. Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, çev. Vural Ülkü, TDK. Yay., Ankara 1995; Sapir, Edward, "Dil", çev. Ömer Demircan, *XX. Yüzyıl Dilbilimi (Kuramcılardan Seçmeler) içinde*, derl. Berke Vardar ve Diğerleri, Multilingual Yay., İstanbul 1999, s. 51-56; Cary, s. 16-18, 32-33; Uygur, s. 55-57; Sesli, Hüseyin, *Dil Alanı Üzerine*, Atatürk Üniv. Yay., Erzurum 1968; a.mlf., *Muhteva Bakımından Dil ve Gerçek*, Atatürk Üniv. Yay., Erzurum 1968; Alan, Yusuf, *Lisan ve İnsan*, TÜV. Yay., İzmir 1994; Çiçek, Mehmet, "Dil Olgusuna Genel Bir Bakış", *Kur'an ve Dil – Dilbilim ve Hermenötik – Sempozyumu, 17-18 Mayıs 2001 Van*, YYÜF., Van 2001, s. 189-199.

¹¹ Bkz. Göktürk, *Sözün Ötesi – Yazılar* -, s. 132-133, 151-152.

¹² Bkz. Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, s. 14-15, 92.

çok daha karmaşık, açıklanması güç bir olgudur. Bu nedenle çevirinin, dilden dile kuru bir bilgi aktarımı olarak nitelenmesi yanlış, en azından yetersiz olur. (...)¹³.

Bu bağlamda yazar Akşit Göktürk, *çeviri olgusunun 'yorumbilimsel bir süreç, anlama, anlatma ve anlaşma etkinliği' olduğuna ya da çevirinin iletişim boyutuna işaret etmektedir:*

“ ‘Hermeneuein’ sözcüğünün çağrışımları arasında, ‘bir iletiyi taşımak – Hermes gibi’, ‘bir olguyu anlamak, anlatmak’ türünden anlamlar var. Bu anlamlarda ortak olan yön, yabancı, bilinmedik, zamanı yaşantı niteliği ayrı bir şeyi bildik, tanıdık, anlaşılır bir çerçeveye sığdırmak, bildik bir iletişim dizgesinin biçimleri aracılığıyla başkalarınca da anlaşılır kılma çabasıdır. ‘Çeviri etkinliği’nin kendisi de temelde bu tür bir anlama, anlatma ve anlaşılana başkalarının anlayabileceği biçimde yorumlama sürecidir. Bu bakımdan gerek yüzyılımızın ünlü kafası Martin Heidegger, gerekse ünlü izleyicisi Hans-George Gadamer, bir dilden başka bir dile çevirinin yorumbilimsel bir iş olduğunu, gerçekte en geniş anlamıyla ‘anlama’ olgusunun da bir çeviri etkinliğine büyük benzerlikler taşıdığını ileri sürerler. Her çeviri bir yorumlamadır, evet denilebilir ki çeviri, çevirmenin karşısındaki söze yönelttiği bir yorumun bütünlenmesidir. (...) Çeviri, bir şeyi ‘anlaşılır kılma’ yolundaki temel yorum sürecinin özel bir biçimidir. Çevirmen yabancı, anlaşılmaz olanı amaç dilin iletişim dizgelerine aktarır. Tıpkı Hermes gibi, o da bir dünya ile öteki arasında ileticidir: kaynak dilin dünyası ile amaç dilin dünyası arasında. Çeviri eylemi kuru kuruya anlam eşdeğerliliklerinin aranması değildir. Yalnız sözcükler, tümceler, sesbirimler değil bütün bir dilsel yapıdır önemli olan. (...) Çeviri bize gerçekte sözün, hem bir dünyayı kavrayışımızı, hem de o dünyaya yönelik algılarımızı biçimlendiren bir etken olduğunu en açık yoldan gösterir. Bir dil hiç kuşkusuz, belli özellikte bir kültürel yaşantının birikimidir. Bizler de bu birikim içinde varolur, bu birikimin aralığından görürüz her şeyi. Her şeyden önce bir okur olan çevirmen de, böyle bir dilsel kültürel yaşantı birikiminin gözüyle kaynak metni içerden kavrayan, sonra da amaç dilin birikimi ile kültürel yaşantısının dizgelerinde özümleyen kişidir. (...) ‘Çeviri olgusu’ yorumbilimin temelidir. Çeviren için her zaman iki anlam dünyası vardır: çevrilecek metnin dünyası, amaç dilin okurunun dünyası. Hermes’in görevi ise iletiyi bir dünyadan ötekine çevirmektir. (...) Çevirinin her şeyden önce, kuşatıcı biçimde bir anlama, sonra da anlatma, başka deyimle bir yorum etkinliği olduğunu biliyoruz. (...) Çevirmen kaynak dilde düzenlenmiş belli bir iletiyi, amaç dilde bir metinle yeniden

¹³ Bkz. Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, s. 14-15, 92.

üretir. Burada önemli sorun, alışılmış anlamda metne bağılıktan çok, metnin iletişim niteliğine bağlı kalmanın gerekliliğidir. (...)¹⁴.

Bu tanımlamalar ve bazı mülâhazalar çerçevesinde şu hususları ifade etmek mümkündür:

'Çeviri olgusu' sadece dilbilim, çeviribilim ve iletişimbilimin değil aynı zamanda yorumbilimin konusudur. Bu yüzden "her çeviri bir yorumdur" ve "her meâl bir tefsirdir" önermeleri müsellemidir. Yani, "her çeviri veya her meâl bir yoruma; her tefsir ise bir yöneme dayanmak zorundadır", denilebilir.

Bu tanım bize, çevirinin bir yorum amelîyesi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla çeviri etkinliği sadece dilbilimsel, anlambilimsel ve iletişimbilimsel bir süreç olarak değil aynı zamanda yorumbilimsel bir süreç olarak önümüzde durmaktadır. "Her yorumun bir yöneme dayanmak zorunda" olduğu önermesi de, çeviri faaliyetinde 'yöntem sorunu'na işaret etmektedir.

İşte yazar Akşit Göktürk eserlerinde, çevirinin bu yorum özelliğini sık sık vurgulamaktadır. Çünkü çeviriyi, önümüzde duran bir metnin anlam veya anlamlarının salt dilbilgisi ve dilbilimi açısından, bir dilden başka bir dile aktarma faaliyeti olarak değerlendirmem gerekir.

Bir meâl veya tercümede, meselâ bir kavramın ve metnin kaynak dildeki muhtemel manalarından birini tercih ederek, hedef dile yansıtmak da bir yorum işidir. Zira mütercim, bu durumda bir ya da birkaç anlamı, yorumu tayin ederek aktarmak zorunda kalmaktadır. Neticede muhtemel mana ve tefsirlerin tamamını yansıtamamaktadır. Bu da çevirilerde ya da meâllerde çoğu zaman anlam, belâgat ve estetik kaybına sebep olmaktadır.

Bu çerçevede 'çeviri', genel anlamda ele alındığında "iki ayrı dil konuşan insanlar arasında dil engelini ortadan kaldırarak onların anlaşmalarını sağlama işi" şeklinde tanımlanabilir. Her iki dil iyi bilindiğinde böyle bir işi gerçekleştirmek ve başarmak ilk bakışta kolay görünebilir. Ancak çeviri, dil ve edebî sanatların en zoru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Edebî ve sanat boyutu öne çıkan bir dil ile felsefî ya da bilimsel bir dilin yapı, anlam, duygu, sanat, sözdizimi, belâgat, estetik, ifade, söz varlığı, işlev ve kullanım açısından özellikleri birbirinden farklıdır. Zira hiçbir dil, diğerinden daha üstün değildir; sadece daha farklıdır. Bu bakımdan bir dilden başka bir dile yapılan

¹⁴ Göktürk, *Sözün Ötesi – Yazılar* -, s. 132-133, 135-136, 151-157, 161-175; Ayrıca bkz. Savory, s. 56-58, 60-64; Cary, s. 16-19, 32-33, 41-45, 93-98; Uygur, s. 55-57.

çevirilerde karşılaşılabilecek güçlükler, dillerin birbirinden daha üstün olmasından değil, daha farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

Başka bir deyişle, diller arasında bir üstünlükten söz edilemez; ancak bir farklılıktan söz edilebilir. Çünkü her dil bu manada eşsizdir, üstündür ve farklıdır. Öte yandan, daha önce ifade ettiğimiz gibi herhangi bir dilin belli bir toplum ve kültürün anlatım aracı olduğu gerçeğini, dil dışı, metin ötesi tarihî, içtimaî ve kültürel vasatı da göz önüne getirecek olursak, çeviri işinin ne denli güç bir iş olduğu anlaşılacaktır. Doğrusu, çevirinin *“bir şiir, bir deneme gibi, hatta bunlardan daha güç bir sanat etkinliği”*¹⁵ olduğu kabul edilmektedir.

Burada dilin, çevirinin tanımı ve kapsamına ilişkin yer vereceğimiz şu önemli tespitler aynı zamanda usta bir çevirmen olan ünlü mütefekkimimiz Cemil Meriç'e aittir:

*“Dil musikidir; Musikilerin en manalısı, en az müphemî, ama musiki. Her kelime, bir kelimeler dünyasının anahtarıdır; meçhule açılan bir kapı, her kelime. Meçhule, yani rüyalara, hatıralara, anlatılmayanlara, anlatılmayacaklara. Mağaralarından süzülür şuur altının, şuurun yedi kat göğünden dökülür. Kelime küfür, kelime dua, kelime büyü. Zihnin bu esrarlı meyvesini asırlar besler, asırlar olgunlaştırır. Müteradif avam için mevcut. Birbirini bütün tedailerıyla karşılayan iki kelimeye ne aynı dilde rastlarsınız, ne iki ayrı dilde. Mücerredin, manevînin sonsuz ve esrarlı dünyası bir yana, maddenin katı ve sığ gerçeğini belirten kelimeler bile farklı. Tercüme, Babil kulesinde yolumuzu aydınlatan hırsız feneri. Sönük, titrek bir ışık. Traduttore traditore, hain mütercim, iftira değil kader. Dilden dile aktarılan ruhtan çok lafız, şiirsiz bir ‘aşağı yukarı’. Hele aktarılan dil tarihî buuttan mahrum, sunî bir ‘jargon’ ise bizdeki uydurma dil gibi”*¹⁶.

Ünlü mütefekkimimiz Cemil Meriç'in, 'tercüme faaliyeti' ile ilgili şu önemli iki tanımlamasını burada aktarmak uygun olacaktır:

“Başka bir iklimde, başka bir çağda doğan düşüncenin kendi toprağımızda dirilmesi. (...) Mütercim, mutlak'ı arayan bir çılgındır, 'felsefe taşı'nı bulmaya çalışan bir simyagerdir, bir Sizifos'tur belki, bir haber taşıyıcısı değildir. Rivarol için bir üslûp temrinidir tercüme, en büyük faydası, insana kendi dilinin imkânlarını tanıtmasıdır. Belki doğru, ama hakikatî bütününü kucaklamıyor bu hüküm. Tercüme

¹⁵ Bkz. Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 117.

¹⁶ Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yay., İstanbul 2002, s. 309; Ayrıca bkz. Savory, s. 7, 26, 42, 50.

*bir fetihtir, yalnız dili değil, düşünce ve hassasiyetin girift dünyasını da zenginleştiren bir fetih*¹⁷.

2. 'Kur'ân Tercümesi' veya 'Kur'ân Meâli' Tabirine Dair – Elmalılı'nın (ö. 1942) 'Mukaddimesi' Özelinde -

Burada son olarak, 'Kur'ân Tercümesi' tabiri ve anlam alanına yer vermek uygun olacaktır. Bu konuda müfessir Elmalılı Hamdi Yazır "Hak Dini Kur'ân Dili" adlı meşhur tefsirinin 'mukaddime' kısmında 'tercüme'¹⁸ sanatına dair teknik birtakım bilgiler¹⁹ vermektedir. Bunları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Bu çerçevede Elmalılı M. Hamdi Yazır tefsirinin mukaddimesinde takip ettiği usûlü izah ederken Kur'ân'ın 'icâz yönlerinden bilhassa nazmının²⁰ eşsiz yapı ve özelliklerine atıfta bulunmaktadır. Buradan hareketle, *Kur'ân-ı Kerim'in hiçbir lisana hakkıyla tercümesinin mümkün olmadığını ve dolayısıyla Kur'ân'ın tercümesinin Kur'ân'ın aslının yerine geçemeyeceğini*²¹ beyan etmektedir. Bu bağlamda o, yaptığı meâlin – tercümenin değil -, tefsirinin bir özeti ve mefhum tarzında aslının manasına mutabık tam bir tercümesi değil, eksik bir aktarımı²² olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle o, - *tercüme tabirini değil - meâl tabirini*²³ kullanmayı tercih etmektedir.

Müfessir Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın tanımıyla tercüme,

*"bir kelâmın manasını, diğer bir lisanda dengi bir tabir ile aynen ifade etmektir"*²⁴. Yani tercüme, belli bir dilde ifade edilmiş bir sözün anlamını, başka bir dilde buna denk bir 'tabir' ile aynen aktarmaktır. Ancak bu, dilin sadece anlam boyutu göz önünde bulundurularak yapılmış bir tanımdır.

Bu tanıma göre tercüme;

"aslın manasına tamamen, harfiyen mutabık ve çeşitli açılardan asıldaki ifadeye denk olmalıdır. Yoksa bu tam bir tercüme değil, eksik bir anlatış olmuş olur.

¹⁷ Bkz. Meriç, *Bu Ülke*, s. 117-118.

¹⁸ Geniş bilgi ve izah için bkz. Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili, (Mukaddime) kısmı*, Eser Neşr., İstanbul 1971, I, 8-19, 30.

¹⁹ Geniş bilgi ve analiz için bkz. Karşlı, İbrahim Hilmi, "Çeviri Kuramları Açısından M. Hamdi Yazır'ın Çeviri Yöntemi", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, II, 41-67.

²⁰ Bkz. Yazır, I, 12-14.

²¹ Bkz. Yazır, I, 8-10, 13-15, 30.

²² Bkz. Yazır, I, 9-12, 14, 16-18, 30.

²³ Bkz. Yazır, I, 9, 15-17, 30.

²⁴ Bkz. Yazır, I, 9.

*Halbuki muhtelif lisanlar arasında ortak yönler, benzerlikler ne kadar çok olursa olsun her birini diğerinden ayıran birçok hususiyetler de vardır. (...)*²⁵.

Bu meyanda ona göre meâl tabiri,

*“(...) Bir şeyin varacağı gaye manasına ismi mekân da olur ki, tevilin hâsılı demektir. Bundan başka meâl, bir şeyi eksiltmek manasına da gelir, onun için örfte, dil ve istilahta bir kelâmın manasını her yönüyle aynen değil de biraz noksanıyla hâsılına göre, mefhum tarzında ifade etmeye de meâl denilmiştir. Bizim meâl tabirini kullanmayı tercih edişimiz de bu eksiklik sebebiyledir”*²⁶.

Bu tanımlar çerçevesinde müfessir Elmalılı M. Hamdi Yazır, salt akıl ve mantığa hitap eden, ayrıca dille ilgili bir hususiyet taşımayan kuru, bilimsel eserlerin diğer dillere tercüme edilebileceğini, ancak akılla birlikte duygulara da hitap eden, dolayısıyla dil açısından edebî değeri haiz olan, dili edebî zevk ve estetik boyutu öne çıkaracak şekilde istihdam eden eserlerin tercümesinde aynı başarı şansının oldukça düşük olduğunu²⁷ ifade eder. Bu bakımdan ona göre edebî eserler harfiyen, kelimesi kelimesine değil tanziren, mefhum tarzında anlamı anlamına tercüme edilebilir, böylece denk bir tercüme yapılabilir²⁸. Çünkü bunları tanzîr etmek, tercüme etmekten daha kolay gelir²⁹. Edebî ve sanat yönü ağırlıklı olan eserlerin tercümesi için bundan başka yol da yoktur³⁰.

Bilimsel, kuru ve felsefî eserler tercüme edilirken önemli olan husus, içeriğin yani anlamın aslına sadık bir biçimde aktarılması olduğu halde, edebî ve sanat yönü ağırlıklı bir eser tercüme edilirken içeriğin yanında üslûp ve söyleyiş özelliklerinin de hedef dile doğru yansıtılmasına özen göstermek gerekir. Nitekim müfessir Elmalılı M. Hamdi Yazır, bu tür edebî eserlerde şu tercüme tekniğinin benimsenmesi gerektiğini belirtir:

Edebî nitelikli eserlerin, meselâ şiirin sözcüğe bağlı nesir tarzında harfiyen tercüme edilmesi hâlinde, aslının dengi olamayacağını; nazım ahenginin kaybolacağını; bu sebeple de şiirin yine şiir tarzında manzum olarak benzerinin ifadesiyle tanziren tercüme edilmesinin daha makul olduğunu beyan eder. Böylece ilgili eserin edebî zevk ve bedîî değeri de muhafaza edilmiş olur³¹. Fakat bu edebî

²⁵ Bkz. Yazır, I, 9, 10-15.

²⁶ Bkz. Yazır, I, 9, 30.

²⁷ Bkz. Yazır, I, 9-10.

²⁸ Bkz. Yazır, I, 10-12.

²⁹ Bkz. Yazır, I, 10.

³⁰ Bkz. Yazır, I, 11.

³¹ Bkz. Yazır, I, 10-11.

metinlere özgü bir tercüme tekniği olup, hüküm ifade eden ilmî ve hukukî eserlere uygulanması hâlinde esas metnin tercüme edilmesi değil, tahrif edilmesi söz konusu olur³². Tercüme hukukî bir metin veya hukukî bir belge değildir. Ancak asıl metni anlamak için olsa olsa bir vesile olabilir³³.

Müfessir Elmalılı M. Hamdi Yazır'a göre, tercümede önemli başka bir hususta, bir dilde bir olayın veya haberin değişik bağlamlar dolayısıyla farklı şekillerde ifade edilmesidir. İşte bu ifade farklılıklarının, dilin imkânlarının işaret ettiği mana değişiklikleri ve vurgular da diğer dillerde ancak açıklamalarla tercüme edilebilmektedir. Aksi takdirde hedef dilde yavan, düz ve yalın bir anlatım tarzı tercih edileceğinden, kaynak dildeki mana incelikleri, anlam vurguları hedef dillerde kaybolacaktır³⁴.

Ayrıca müellif, 'Kur'ân'ın Çevirisi' bağlamında dildeki sonsuz mucize bu ilâhî kelâmda delâlet alanı geniş ve derin manalı kelimeler bulunduğunu; bir kelimenin birçok manalar ifade edebileceğini; bunların bazısını doğrudan aktarmak mümkün olsa da, diğerlerini aslî haliyle aynen almak; tercüme etmeden olduğu gibi muhafaza etmek veya bunların edebî manası feda edilerek tefsir tarzında ifade edilmesinin mümkün olacağını belirtir.

Bu çerçevede o, Kur'ân'ın zengin anlamlı veya çokanlamlı kelimelerinin tercüme edilmesinde salt dilbilgisi kurallarını, dil ile ilgili ilimleri bilmenin yeterli olmayacağını aynı zamanda tefsir ve tevil bilgilerinin gerekli olduğunu ifade eder. Geniş ve zengin mana vecihlerinin tamamını yapılacak tercümeyle aynen sığdırmanın, doğrudan aktarmanın ve bütün incelikleriyle yansıtmının mümkün olmayacağını da zikreder³⁵. Dolayısıyla ona göre yapılacak bir Kur'ân Tercümesinde veya Kur'ân Meâlinde, bu tür kelimeleri tefsirlerine müracaat edilmek üzere aslî haliyle aynen muhafaza etmek ya da olduğu gibi alarak tefsir ve tevillerine ayrıntılı olarak yer ver vermek gerekir.

Nitekim müfessir Elmalılı M. Hamdi Yazır, tefsirinin birtakım hususiyetlerini veya meâlinde takip ettiği usûlünü ifade ettiği "mukaddime" kısmında bu konuyu şöyle anlatmaktadır:

"(...) İşte bu vazifenin teveccühü dolayısıyla, ben de dilimin dönebildiği kadar bir tefsir ve meâl tarzında bu eseri yazmaya çalıştım. Meâlin mümkün olduğu kadar

³² Bkz. Yazır, I, 11.

³³ Bkz. Yazır, I, 11.

³⁴ Bkz. Yazır, I, 11-12.

³⁵ Bkz. Yazır, I, 14, 17-18.

sade ve veciz olmasına gayret ettim. Bununla beraber şimdiye kadar mukarrer olan Edebiyatımızda, kullanıla kullanıla lisanımızın öz malı olmuş kelimeleri, klişeleşmiş ve dilimize yerleşmiş bazı terkipleri, ifadeleri kullanmak gerektiğinde taassuba sapsadım. Meselâ hamde “hamd”, rahmete “rahmet”, hidayete “hidayet” dedim. Zulmete “karanlık” dedimse, nur ve ziya yerine “aydınlık ve ışık” demekte ısrar etmedim. Gök yerine “Sema”yı tercih ettiğim yer oldu. Çoğunlukla “Gökler ve Yer” dedimse, bazen de “Semâvât-ü Arz” demek daha hoşuma geldi. “Güneş ve Ay” dedim. Ama “Güneşi ve Ayı” diyemediğimden “Şems-ü Kameri” tercih ettim. Bütün halk “Rabbü'l-âlemi” tanıırken, “âlemlerin Rabbi” demekte faydadan çok zarar gördüm. “Sırat-ı Müstakim” yerine “Müstakim Sırat” diyemedim. “Doğru Yol” dediğim zamanda, “Sıratın” nüktesiyle, mana inceliğiyle “istikamet” bedî zevkinden bir şeyin kaybolduğunu hissettim. (...) Hâsılı nassın asıl manasından mümkün mertebe uzaklaşmamak için, esası ‘Arabî ve Farisî’den alınmış olan kelimeler kullandım. Fakat bunları Türkçemizin malı olarak ve bizim kullandığımız mana ve tarz ile kullandım. Lisanımızda mukabilini, eşdeğerini bulamadığım veya başka mana ifade ettiğini gördüğüm kelimeleri tefsir ve teviline müracaat edilmek üzere aynen iktibas eyledim. (...) Yerinde “kurultay” dedim, yerinde de “ültime” demekten çekinmedim. Yazı dilimizde yaygın olarak pek kullanılmayan bir takdim ve tehir yaptıysa, bunu muhakkak konuşma dilimizde mevcut bir kullanım olduğu için yapmışımdır. Eğer nadir bir kullanımı aldım ise, bunu makamın da nadir olmasından dolayı almışımdır. (...) Bütün bunlardan maksat, Kur’ân’ı biraz duyurmaya, Kur’ân’ın oldukça derin, geniş ve zengin manalarını, eşsiz belâgatini, kelimelerini, musikisini, şiiriyetini... biraz hissettirmeye çalışmaktır. (...) Ümit ederim ki, yanlış bir mana yazmamışımdır, fakat eksikliği çoktur; bir kelimedede bir veya iki manayı anlatabildimse, hissettiğim veya hissetmediğim birtakım manalar da anlatılmadan kalmıştır. Binaenaleyh okuyanlardan tekrar tekrar rica ederim ki, Kur’ân’ı bu yazdıklarımın ölçmeye kalkmasınlar”³⁶.

3. ‘Kur’ân Tercümesi’ veya ‘Kur’ân Meâli’ Tabirine Dair – Çantay’ın (ö. 1964) ‘Mukaddimesi’ Özelinde -

“Kur’ân Tercümesi” veya “Kur’ân Meâli” tabirine dair izahlarına yer vermek istediğimiz bir diğer meşhur müellif ise Hasan Basri Çantay’dır. Bu çerçevede o, yaptığı meâli için harfî tercüme işinin imkânsızlığından veya zorluğundan dolayı

³⁶ Bkz. Yazır, I, 16-19.

'Kur'ân Tercümesi' tabirini değil, tefsirî tercüme tekniğini tercih ederek 'İzahlı Meâl-i Kerîm' tabirini istihdam etmiştir. Yine müellif "İzahlı Meâl-i Kerîm'in Önsöz"ünde hacmi kısa, fakat 'çeviri kuramları' açısından hâlâ geçerli izahlara yer vermiştir³⁷.

Bu bağlamda müellif Hasan Basri Çantay'a göre, Kur'ân-ı Kerîm'in hakkıyla tercümesi kabil değildir. Yine o, Kur'ân-ı Kerîm'in hem lafzı, hem de manası itibarıyla mucize bir hak kelâmı olduğunu; aynı zamanda Arap dilinin en eşsiz ve ilâhî bir şâhikası olduğunu; dolayısıyla onu hakkıyla tercüme etmekten beşerin aciz kaldığını ve kalacağını³⁸ ifade eder.

Bu meyanda o,

*"Kur'ân-ı Kerîm'in Meâllerinde, ne kadar olgunluk hâsıl olursa olsun, Allah kelâmının tam hakkını verebilmek hiçbir zaman ve hiçbir vecih itibarıyla kabil olmayacaktır"*³⁹ der.

Ayrıca müellif, bugün beşer kelâmının bile bir dilden diğer bir dile, asıl metindeki ya da kaynak dildeki bütün hususiyetleriyle, mana derinlik ve incelikleriyle izaha girmeden, hedef dile hakkıyla harfiyen aktarılmasının imkânsız veya çetin bir iş olduğunu⁴⁰ belirtir. Tefsirî tercüme ve anlamın çevirisi sitilini tercih⁴¹ etmekte olup; zaman zaman tercümede asla tam sadakat, kaynak metne sözcüğü sözcüğüne bağlılık ve asla mutabakat ilkelerini esas alarak harfi tercüme sitilini de benimser⁴².

Bu çerçevede müellif Hasan Basri Çantay, ilâhî kelâmın tercümesi sadedinde 'Kur'ân Çevirisinin' veya 'Kur'ân Meâlinin' tam olarak Kur'ân-ı Kerîm'in asıl metninin yerine kaim olamayacağını ya da çeviri metninin kaynak metnin yerine geçemeyeceğini vurgular. "Çeviri kuramları veya çeviri teknikleri" açısından bu husus önemlidir.

Başka bir ifadeyle bu temel husus, bize şu önemli çeviri ilkelerini hatırlatır:

"Her meâl bir tefsirdir"; "Her çeviri bir yorumdur"; "Çeviri metni asıl metnin yerini tut(a)maz / yerine geç(e)mez"; "Her çeviride asıl metne tam sadakat ve asla tam mutabakat gözetilmelidir"; "Her meâl muhtemel manalardan birini veya en çok tercihe şayan olan manayı tayin ve takdir etmektir" ve "Her tercümede asıl metne eşdeğerlilik şartı aranmalıdır".

³⁷ Sözkonusu izah ve açıklamalara dair geniş bilgi için bkz. Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm (İzahlı Meâl-i Kerîm), (Önsöz kısmı)*, Çantay Neşr., İstanbul 1985, I, 5-10.

³⁸ Çantay, I, 5.

³⁹ Çantay, I, 9.

⁴⁰ Çantay, I, 5-6, 8-9.

⁴¹ Çantay, I, 5-6, 8.

⁴² Çantay, I, 5-6, 8-9.

Bütün bu hususları müellif kısaca şöyle açıklar:

“(...) terceme edilmiş eski ve yeni birçok özenişler gördük, ‘Hakkın Kelâmı’na aklımızca çelenkler ördük! Ancak anladık ki, bunlar ‘O (Kur’ân-ı Kerîm)’ değildir; aczin ta kendisi olan birer özeniş, birer taklit dildir. (...) Biz, ‘Kur’ân-ı Kerîm’in hakkıyla tercemesi kabil değildir’ dedik. Bugün beşer kelâmının bile bir dilden diğer bir dile çevrilmesinde asla, aslın bütün hususiyetlerine ve o hususiyetlerdeki kuvvete tıpatıp uyarlık sağlanabiliyor mu? Gönüller bunlara asılları gibi kayıtsız şartsız bir cezp edicilik ve itimat ile bağlanabiliyor mu? İşte iki basit misal: ‘Ak akçe kara gün içindir’ savımızı dünyanın bütün dillerine çevirelim. Ondaki bu hususiyeti – tefsir ve izaha girmeden – tam bir surette ifade edebilir, bu ifadeden öz malımız gibi istifade edebilir miyiz? ‘Harîrî’nin ‘Makâmât’ını, aslındaki inceliği ve derinliği yüzde yüz göstermek şartıyla, hangi babayığit terceme edebilmiştir ve edebilir? Bu, kimin elinden gelir? Bunlar sadece işin teknik yanındır. Halbuki Arap dilinin en eşsiz ve ilâhî bir şâhikası olan ‘Kur’ân-ı Kerîm’in tercemesi meselesinde bu teknik yönden başka daha nice müstesna hususiyetler göze çarpar. (...) Nihayet ‘Allah Kelâmı’ ile beşer kelâmı arasındaki fark, tıpkı Yaratanla yaratılan arasındaki farktır. Bu gerçektir, muhakkaktır. Bu farkı gidermeye ins-ü cin şöyle dursun, melekler ve peygamberler bile muktedir değildir. Çünkü O, ‘ezelî’, bu ‘fânî’ bir dildir. İşte sözün özü. (...) Muhtelif manalardan en çok tercihe şayan olanlarını metne alsın, diğerlerini izah kısmını teşkil eden noktalarda göstere sin. Meâller tıpatıp tercemeye âdetâ yaklaşsın. Karşılığı Kur’ân’ın metninde bulunmayan kelimeleri, sırf tercemeyi tezyin ve takviye kastıyla meâllere yamamaktan, Allah’tan korkar gibi korkup çekinsin. Yani, meâllerin süslü olması temayülünü metne tam sadakat vecibesine feda etsin. Sözelimi: Mâzi zaman kalıbına muzârî, muzârî zaman kalıbına mâzi, isme fiil, fiile isim manaları vermek suretiyle kalıpların ve kelimelerin hakkını çiğnemesin. Metinde âyetlerin meâllerini ve haşiyelerde bunların izahlarını yazarken, her klişeye gelişi güzel uymayarak daha önce ve daha çok aklını ve fikrini Arap dilinin, Arap edebiyatının derinlikleri içine salsın ve o derinliklerden hakikat cevherlerini yakalayıp alsın. (...)”⁴³.

Bu meyanda müellif Hasan Basri Çantay, dinimizin temelini teşkil eden Kur’ân kelime ve terkiplerinin ‘çeviri tekniğine’ dair şu hususları ifade eder. Kur’ân kelime ve terkiplerinin önemini özlü olarak şöyle belirtir:

“Kur’ân’ın bir tek lafzında – paha biçilmez, atlanıp geçilmez nadide cevherlerden üstün ve gömülü – öyle muhtelif manalar var ki, bütün bunlar dinimizin

⁴³ Bkz. Çantay, I, 5-6, 8.

pırlantadan kıymetli temel taşlarıdır. Bunların hepsini tercemenin metninde sıralarsak o 'terceme' olmaz, 'izah' veya 'tefsir' olur; ihmal edersek 'taksir' olur. (...) Muhtelif manalardan en çok tercihe şayan olanlarını metne alsın, diğerlerini izah kısmını teşkil eden noktalarda metin dışında göstereyin. Meâller tıpatıp tercemeye âdeta yaklaşsın. (...) Metinlerin dışında ya muteber tefsirlerin pek kısa beyanlarını, yahut manaların çok özet açıklamalarını eklemeye mecburiyet hâsıl olursa, bunları ancak parantez içinde göstereyin. (...) Kur'ân-ı Mübîn'in ihtiva ettiği bütün kelime ve terkiplerin önünde sabır ile dikkatle dursun; dilimizde bunların tam karşılıklarını bulma hususunda imkânın olanca çaresine başvursun⁴⁴.

Burada görüldüğü gibi müellif Hasan Basri Çantay, Kur'ân kelime ve terkiplerinin çevirisinde acele edilmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca diller arasında 'eşdeğerlilik' sorununa atıfta bulunarak; sabır ile dikkatle dinimizin pırlantadan kıymetli temel taşları olan bu deyimsele ifadelerin ve terkiplerin hedef dilde tam karşılıklarını, eşdeğer manalarını bulmak için dilin bütün imkânlarının kullanılmasının metodik bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir.

Müellifin yer verdiğimiz açıklamaları ışığında Kur'ân kelime ve kavramlarının 'çeviri tekniğine' dair şunları ifade etmek mümkündür:

Kur'ân kelimelerinin hedef dilde tam karşılıkları bulunmalı; eşdeğer çevirileri yapılmalı; kelime ve terkiplerin kaynak dilde ifade ettiği çeşitli manaları aynen hedef dildeki tercümeyle hakkıyla taşınmalı; bunlar için kaynak ve hedef dillerin bütün imkânları kullanılmalı; kelimelerin kaynak dilde taşıdığı bu çeşitli zengin manalardan en çok tercih edileni yapılacak izahlı meâl - tefsirin asıl meâl metnine konulmalı; diğer manalara da meâl - tefsirin izah kısmını teşkil eden asıl metin dışı haşiyelerde genişçe yer verilmeli; asıl meâl metninde gerekli görülen yerlerde zaman zaman parantez takdirinde bulunarak çeşitli manalar liste hâlinde sıralanmalı veya bunlar hakkında parantez içinde özlü açıklamalar yapılmalı; ancak meâlde asıl meâl metninde bu kelimelerin zengin ve geniş manalarından bağlama uygun olan sadece biri hedef dilde tercih edilmeli; çeviride asla mutabakat ilkesine veya kaynak metne tam sadakat ilkesine hakkıyla riayet edilmeli; Kur'ân kelimelerindeki eşsiz belâgat, yüksek bedîî yapı, estetik ve musiki ahenk hedef dilde de hissedilmeli veya hissettirilmeli; bunun için yani asıl manaları kaynak metinden çıkarabilmek için Arap dilinin ve Arap edebiyatının derinlikleri içine girilmeli; o derinliklerden hakikat cevherleri elde edilmeli; son olarak, Kur'ân kelime ve ifadelerinin hakkı çeviri

⁴⁴ Bkz. Çantay, I, 5-6, 8-9.

metninde çığnmemeli, aksine tam verilmelidir. Bunların kaynak dildeki anlam ve işlevleri, tıpatıp hedef dildeki çeviri metnine de hakkıyla taşınmalı ya da yansıtılmalıdır.

Görüleceği üzere müellifin işaret ettiği bütün bu hususlar, modern 'çeviri kuramlarının' temel ilkelerinin teşekkül etmesi açısından önemli bir yere sahiptir. Bütün bunları 'meâl metodolojisinin', modern 'çeviri kuramlarının' oluşmasına zemin hazırlayan ve gelişmesine katkı sağlayan bir açılım olarak değerlendirmek mümkündür. Müellif dil, anlam ve kavram dünyası açısından izahlı "Kur'ân Meâllerinde" dikkate alınması gereken bu temel hususları, on üç madde hâlinde sıralar. Bunların her biri 'çeviri kuramları veya tercüme teknikleri' açısından büyük bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla bunları ayrı ayrı izah etmek ve değerlendirmek gerekir. Bunlara geçmeden önce ilgili maddeleri topluca sıralamak ve aktarmak uygun olacaktır.

Buna göre o, temel on üç maddeyi veya on üç tane 'temel çeviri ilkesini, tercüme tekniğini', döneminde avam ve havâs herkesin bedî zevk ve istifadeyle usanmadan okuyabileceği bir izahlı 'Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm'e sahip olmaya şiddetle ihtiyaç duyulduğunu teslim etme sadedinde bunları madde madde şöyle sıralar:

"Öyle bir eser ki:

1. *Dili bugünün yaşayan, hâlen kullanılan dili olsun.*
2. *Metin dışında kalması gereken izahlarında 'hurafe'lere ve 'Hadis' diye zındıklar, münafıklar veya gafil ve cahiller tarafından sonradan uydurulmuş olan sözlere asla yer verilmesin.*
3. *En muteber tefsir kitaplarını ve onların da özlü taraflarını kaynak edinsin.*
4. *Çeşitli manalardan en çok tercihe şayan olanlarını asıl metne alsın, diğerlerini izah kısmını teşkil eden asıl metin dışı noktalarda göstereyin.*
5. *'Meâl'ler tıpatıp 'terceme'ye âdeta yaklaşsın.*
6. *Karşılığı Kur'ân'ın metninde bulunmayan kelimeleri, sırf tercemeyi tezyin ve takviye kastıyla meâllere yamamaktan, Allah'tan korkar gibi korkup çekinsin. Yani, meâllerin süslü olması temayülünü "asıl kaynak metne tam sadakat ve asla mutabakat" ilkesine feda etsin.*
7. *Sözgelimi: Mâzi zaman kalıbına muzâri, muzâri zaman kalıbına mâzi, isme fiil, fiile isim manaları vermek suretiyle kalıpların ve kelimelerin hakkını çığnemesin.*

8. Metinlerin dışında ya muteber tefsirlerin pek kısa beyanlarını, yahut manaların çok özet açıklamalarını eklemeye mecburiyet hâsıl olursa, bunları ancak parantez içinde gösterebilirsin.

9. Metinde âyetlerin meâllerini ve haşiyelerde bunların izahlarını yazarken, her klişeye geliş güzel uymayarak daha önce ve daha çok aklını ve fikrini Arap dilinin, Arap edebiyatının derinlikleri içine salsın ve o derinliklerden hakikat cevherlerini yakalayıp alsın.

10. Kur'ân-ı Kerîm'in ulvî ve ilâhî maksatlarını, hakkın vahyine mazhar olması itibarıyla, her mahlûktan iyi anlamış ve anlatmış olan sevgili Peygamberimiz (s.a.v.)'in, bu sahaya ait sahih hadislerini gözden geçirsün, bunları en sağlam vesikalar olarak ele alsın.

11. Kur'ân-ı Mübîn'in ihtiva ettiği bütün kelime ve terkiplerin önünde sabır ile dikkatle dursun; dilimizde bunların tam karşılıklarını bulma hususunda imkânın olanca çaresine başvursun.

12. Allah'ın Kelâmı ile fennin nazariyelerini, bilim ve fennin tam olarak ispatlanmamış teorilerini birbirine karıştırmamasın; meâlleri okuyan her meslek erbabı kendi zevk ve ihtisasına göre, mesuliyeti tabii şahsına ait olmak üzere nasibini bu ilâhî kaynaktan serbestçe alabilsin.

13. Meâllerin asıllarından nasıl çıkarılmış olduğunu bilmeyi ve bunları asıl kaynak ibareleriyle karşılaştırmayı isteyen tetkik erbabına, kolaylık sağlamak üzere sıra numaraları konulmuş âyetlerin de kendi harfleriyle, aynı eserde ve mahallerinde yer almasını sağlasın ve meâllerin sırlarını da bu numaraların teselsülüne bağlasın⁴⁵.

Ayrıntılarıyla aktardığımız bu on üç maddeden oluşan 'çeviri hususları veya tercüme esasları' aynı zamanda müellif Hasan Basri Çantay'ın yaptığı izahlı "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" adlı üç ciltlik 'meâl – tefsirinde' takip ettiği 'usûlünü' oluşturmaktadır. Bütün bu hususlar ve tercüme esaslarına yapılacak açıklamalı 'bir meâl – tefsirde' "çok dikkat edilmesini ve özen gösterilmesini" de istemektedir.

Bununla birlikte yapılan izahlı 'Meâller'in ve özlü tefsirlerin "yüzde yüz, hakkıyla muvaffak olduğunu iddia etmemek ve bu konuda haddini bilmek" gerektiğini belirtmektedir. Nitekim kendisinin üç ciltten oluşan izahlı 'Meâl – Tefsirinde', bu metodik "ilkeler ve tercüme esaslarına çok dikkat ettiğini ve özen gösterdiğini" ifade

⁴⁵ Bkz. Çantay, I, 8-9 (Kısmen sadeleştirilerek iktibâs edilmiştir).

etmektedir⁴⁶. Zaten bu durumu üç ciltlik izahlı “Meâl-i Kerîm”in tamamında görmek mümkündür.

Gerçekten onun ‘İzahlı Meâl – Tefsirini’ baştan sona okuyanlar veya tetkik edenler, bu durumu fark ederler. Bu çerçevede meselâ dili bakımından gayet sade, akıcı, anlaşılır bir üslûp ve ifade yapısına sahip olup; aynı zamanda Çantay’ın yaşadığı dönemde, toplumu oluşturan avam ve havâs herkes tarafından kullanılagelen ve yaşayan bir Türkçedir. Çünkü “*Kur’ân-ı Kerîm’in kaynak dili Arapçadan başka herhangi bir hedef dile çevrilmesi demek, âyetlerinin o hedef dilde anlaşılır bir ifadeyle anlamlandırılmasından ibarettir*”⁴⁷. Dolayısıyla ‘Kur’ân Meâlleri’nin dili sade, akıcı ve anlaşılır olmalıdır.

‘Kur’ân Çevirileri’nin dili Çantay’dan aktardığımız maddelerde de görüldüğü gibi, o dönemde yaşayan ve herkes tarafından kullanılan bir özelliğe sahip olması gerekir. Bu nokta, çevirinin o hedef dilde anlaşılması ve bundan yararlanması için temel bir husustur. Çeviri işleminde dil bilgisi çok önemlidir. Özellikle her iki dili, yani metnin kaynak dilini ve metnin aktarılacağı hedef dili iyi bilmek gerekir. Her iki dilin bütün imkânları ve her türlü kullanımları iyi bilinmelidir⁴⁸.

‘Kur’ân Tercemesi’ söz konusu olduğunda ise, kaynak dili Arapçayı ve terceme edileceği diğer hedef dilleri de iyi bilmek gerekir. Zira çeviri işlemi söz konusu iki dile hâkimiyet meselesidir. Dolayısıyla bir çevirinin mükemmelliği ya da eksikliği, bu dillere hâkimiyet meselesine bağlıdır. Bu husus Kur’ân kavram ve ifadeleri için de geçerlidir. Bunlara hedef dillerde eşdeğerli veya anlam ve yorum merkezli tam karşılık bulmak kelimenin *tam anlamıyla dil meselesine hâkimiyete, kullanılan dile vâkîf olmaya indirgenebilir*⁴⁹.

Bu çerçevede sadece *Kur’ân’ı değil, herhangi bir edebî eseri bile kaynak dildeki bütün incelikleriyle, zenginlikleriyle ve dil zevkiyle başka bir hedef dile mana, ses, belâgat ve estetik kaybı olmadan aynen aktarmak mümkün değildir*. Fakat bu zorluk ve imkânsızlık *hedef dillerde yine de anlaşılır bir ifade ve üslûba sahip olmayan çok sayıdaki meâller için bir mazeret değildir. Allah kelâmı bilgi, ciddiyet,*

⁴⁶ Bkz. Çantay, I, 9.

⁴⁷ Işıcık, “Kur’ân-ı Kerîm’in Terceme Edilmesi ve Âyetlerinin Sihatli Anlaşılması Konusu Üzerine Bazı Mülâhazalar”, s. 1; a.mlf., “Kur’ân Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâlî’ne Genel Bir Bakış”, s. 93.

⁴⁸ Bkz. Işık, Emin, “Kur’ân’ın Terceme ve Tefsiri Meselesi”, *Kur’ân Sempozyumu*, Zaman Gazetesi Yay., İstanbul 1989, s. 197-199; Koç, s. 239, 244-245, 251-252.

⁴⁹ Bkz. Işıcık, “Kur’ân-ı Kerîm’in Terceme Edilmesi ve Âyetlerinin Sihatli Anlaşılması Konusu Üzerine Bazı Mülâhazalar”, s. 2-3; Köksal, İsmail, *Fıkıh Usûlü – İslâm Hukûku Metodolojisi* -, İstanbul 2008, s. 50-51.

dile hâkimiyet, belki de hepsinden önemlisi uzun yıllar süren bir çaba, yoğun emek ve gayret ister.

Bu anlamda Kur'ân-ı Kerim, gerek anlamak gerekse anlatmak, başka bir dile tercüme etmek için uğrunda sarf edilecek her türlü çabaya fazlasıyla lâyıktır. Bu nedenle tercümelerin anlaşılır bir dil ve üslûp yapısına sahip olmasına; ayrıca kaynak metne bağlı kalmasına özen gösterilmesi gerekir.

Bu bağlamda her dilin kendine mahsus bir ifade biçimi, üslûp yapısı; kendine özgü deyimsele ifadeleri ve kendine has bir atmosferi vardır. Binaenaleyh bir dilden başka bir dile çeviri yaparken bunları daima göz önünde bulundurmak; her dilin deyimlerini yerinde kullanabilmek yapılan bir çevirinin doğru, edebî ve bilimsel olmasına büyük katkılar sağlar.

Tercümelerde en büyük başarı, metinde çeviri kokusunu ve tercüme havasını muhataplara hissettirmemektir. Bunu sağlayabilmenin en önemli şartlarından biri de, tercümesi yapılan metnin kaynak dilinde kullanılan deyimsele ifadeleri, kelimesi kelimesine 'harfî çeviri' tarzıyla tercüme etmeyip hedef dilde o deyimsele ifade ve terkiplere anlamı anlamına karşılık gelen tabirleri bulup kullanmaktır. Nitekim 'çeviri kuramları' açısından çok önemli bir yeri haiz olan bu hususlara, izahlı 'Meâl-i Kerim' sahibi Hasan Basri Çantay dikkatleri çekmiştir.

Aslında tercümelerde amaç, kaynak metinde murat edilen veya kastedilen manaları yol kazasına, anlam kaybına uğratmadan kaynak dilinden hedef dillere anlaşılır bir ifade, üslûp yapısı içinde aynen taşımak, tam olarak karşılamak ve yansıtmak olmalıdır. Bu meyanda Kur'ân-ı Kerim'in "Türkçe Çevirilerinde / Meâlleri"nde ayrıca,

"(...) Bunun için mütercim, âyetlerdeki belâgat, gramer ve benzeri anlam inceliklerine vâkıf olmalıdır. (...) Âyetlerde lafzî ve zahîrî olarak bulunmasalar bile, Arap dilinin gramer ve belâgat özelliklerinin gereği olarak gerçekleşen anlamları, tercümede de lafzî olarak tebarüz ettirmeli; bunları cümlenin üvey ve zait unsurlarıymış gibi tali parantez içine kesinlikle hapsedmemeli⁵⁰; bilakis, cümlenin öz ve aslî unsurları olarak tali parantezler dışında asıl metinde normal şekilde ifade etmelidir. Kaynak dilde lügavî anlamlarıyla değil de ıstilahî anlamlarda kullanılan

⁵⁰ Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Yılmaz, M. Faik, "Türkçe Meâllerdeki Parantez İçi Takdir Problemi", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, II, 423-437; Koç, s. 251-252; Pak, Zekeriya, "Meâllerde Parantez Kullanımının Gereklileri ve Anlam ve Dil Estetiği Açısından Yol Açtığı Problemler", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, II, 439-456.

odak ve anahtar lafızların Kur'ânî, dinî ve kültürel derinlikleri hedef dilde aynen korunmalı⁵¹; dolayısıyla bu kavramlardaki Kur'ânî, dinî ve kültürel zenginliklere halel getirilmemelidir. (...)"

Müellif Hasan Basri Çantay'ın izahlı "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim"inde, söz konusu 'çeviri ilkeleri'ne özenle riayet edildiğini belirtmek mümkündür. Bu çerçevede o, üç ciltlik "İzahlı Meâlî"nde çok sayıda parantez içi takdirinde bulunmakta; izah kısmında ise meşhur pek çok yoruma yer vermektedir. Bu anlamda meâlinin izah kısmını teşkil eden dipnotlarda başta *Kâdı Beydâvî (Envâru't-Tenzîl)*, *Nesefî (Medâriku't-Tenzîl)* ve *Hâzin (Lubâbu't-Te'vîl)* gibi pek çok meşhur müfessirden alıntılar yapılmaktadır.

Bu bağlamda müellif Hasan Basri Çantay'ın tefsir birikimi ve mükemmel dil zevki ile "*harfi harfine, sözcüğü sözcüğüne tercüme*" tarzının başarılı özgün bir izahlı 'Meâl-i Kerim' örneğini ortaya koyduğunu ifade etmek mümkündür.

Başka bir ifadeyle Çantay'ın *Meâlî*, özgün kaynak metne oldukça bağlı bir çeviri mahiyetindedir. Yani, onun hedef dildeki izahlı Türkçe çeviri metni, Kur'ân'ın Arapça kaynak metninin dil, anlam, belâgat ve estetik açıdan bütün özelliklerini yol kazası ve anlam değişmelerine uğratmadan en iyi biçimde yansıtmaktadır. Bir bakıma okur, hedef dildeki bu 'çeviri' ile Kur'ân'ın kaynak dili Arapçaya ve orijinal temel metne götürülmektedir.

'Kur'ân'ın Türkçeye Çevirisi' veya 'Türkçe Kur'ân Meâlleri' açısından önemli gördüğümüz şu tespitlere de yer vermek uygun olacaktır:

"Türkçe Meâl sahipleri, Kur'ân dili Arapçayı ve dinî ilimleri çok iyi bilseler de hedef dil Türkçeyi iyi bilmiyorlar. Pek çoğunun Türk Edebiyatıyla uzaktan yakından bir bağlantısı olmamış; şiir, hikâye ve roman türünden edebî sayılabilecek çalışmalar

⁵¹ Geniş açıklama ve tahlil için bkz. Gözübenli, Beşir, "Temel Dinî Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Meâller", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, I, 79-92; Karagöz, İsmail, "İhsân ve Muhsin Kavramları Özelinde Çok Anlamlı Kur'ân Kavramlarının Çeviri Sorunu", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, II, 271-294; Gezgin, Ali Galip, "Kur'ân Meâllerinde 'Takvâ' Kelimesinin Türkçeye Çevirisi Sorunu", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, II, 295-315; Sakallı, Talat, "Kur'ân-ı Kerîm Meâlleri Üzerine Bazı Mülâhazalar (Ma'rûf Kavramı Örneği)", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, II, 217-227; İşler, Emrullah, "Secde Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu", *İslâmiyat*, 1998, I/3, s. 105-115; a.m.f., "Fitne Katilden Beter mi? – Fitne Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu -", *İslâmiyat*, 1999, II/2, s. 137-153; a.m.f., "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'ân'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar", *Kur'ân ve Dil – Dilbilim ve Hermenötik – Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001 Van, YYÜF., Van 2001, s. 385-397.

yapmamışlardır. (Başka dillerden veya Arapçadan edebî ya da edebî olmayan eserleri Türkçeye çevirmemişlerdir)⁵². 'Türkçe Meâllerin' pek çoğu birbirinden veya daha önceki meâllerden (Elmalılı M. Hamdi Yazır, Ömer Rıza Doğrul ve Hasan Basri Çantay'ın Meâllerinden) aktarma tercüme şeklinde görünmektedir. Çoğu ciddi bir çalışma ve emek mahsulü olmaktan uzaktır. Tercümede 'harfi tercüme' diye bir hastalık, hem de salgın hastalık ortaya çıkmış; Türkçe söyleyiş yerini Kur'ân'ın kaynak dili Arapça kelimelerin emrine ve hâkimiyetine terk etmiştir⁵³. Meâlde hiçbir kelimeyi karşılıksız bırakmama gayreti ve bazı manaları gözetme ihtiyacı, fizik ve matematik kitaplarında alışık olduğumuz siyah beyaz puntolu, iç içe irili ufaklı birçok parantezli cümlelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Buna bir de her satırına konulan bir iki tane dipnot işaretini ilave ederseniz, artık bu kalabalık içinde mana

⁵² Ayrıca bkz. Cündioğlu, s. 46-47, 208; Yazıcı, Gülgün, "Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'ân Meâllerinde Türkçenin Serüveni", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, II, 383-396; Yıldırım, Suat, "Türkçe'nin İmkânlarını Kullanma Yönünden Kur'ân Meâlleri Hakkında Bir Değerlendirme", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, II, 325-341; Eroğlu, Ali, "Tercüme Problemleri ve Meâller", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, I, 73-78; Şener, H. İbrahim, "Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Meâllerine Günümüz Türkçesi Açısından Bir Yaklaşım", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, II, 343-360; Çelik, Muhammed, "Türkçe Meâllerde Görülen Bazı Anlama ve Anlatım Sorunları ve Bunların Çözümüne Dair Teklifler", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, II, 361-381; Kesler, Muhammed Fatih, "Kur'ân Meâllerinde Göz Ardı Edilen Bazı Anlama Karınelerinin Tespiti ve Yapılan Öneriler", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, II, 457-469; Sülün, Murat, "Meâller, Kur'ân Mesajını Türk Toplumuna İletmede Ne Kadar Başarılıdır?", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, II, 405-421; Aydar, Hidayet, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'ân Okulu Yay., İstanbul 1996; Gürbüz, Faruk, *Tercüme Problemleri ve Meâller*, İnsan Yay., İstanbul 2004; Hacımüftüoğlu, Halil, *Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İz Yay., İstanbul 2008.

⁵³ Geniş bilgi ve örnekler için ayrıca bkz. Arslan, Gıyasettin, "Türkçe Kur'ân Meâllerinde Kaynak Dilin Egemenliği Sorunu (Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin Örneği)", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, I, 475-493; Çakır, Mehmet, "Kur'ân Meâllerinde Çeviri Sorunları", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, I, 161-174; Erdal, Mesut, "Kur'ân Meâllerinde Hakikat – Mecâz İkilemi (Bakara Sûresi, 54. Âyet Bağlamında)", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, I, 217-231; Keleş, Ahmet, "Âyetlerin Takdim ve Tehirlerinin Kur'ân Tercümelerinde Neden Olduğu Problemler (Sûre-i Bakara Örneği)", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, I, 232-250; Yavuz, Galip, "Türkçe Meâllerde Hasır Üslûbunun Yanlış Anlaşılmasından Kaynaklanan Yanlış Tercüme Sorunları", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, I, 251-264; Kaçar, Halil İbrahim, "Hazif Üslûbu Açısından Meâllerin Değerlendirilmesi", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, I, 265-284; Aydın, Muhammed, "Kur'ân Meâllerinde İ'râb Bağlamındaki Tercüme Problemleri", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, I, 285-308.

aramaktan meâlî okuma ve anlamaya vakit bulamazsınız. Birçok meâl sahibi, yaptığı tercümenin Kur'ân demek olmadığını, namazda okunamayacağını ve hatta hüküm çıkarma bakımından bile işe yaramayacağını⁵⁴ madde madde belirttiği halde, yine de siyah beyaz puntolarla, büyük küçük parantezlerle cümleyi parça parça bölmekten kurtulamamıştır. Üstelik adına 'Meâl' dediği ve 'Meâl' olarak takdim ettiği şey, tam anlamıyla bir 'harfi tercüme'dir. Allah kelâmı olmayacak ve Kur'ân hükmü taşımayacak olduktan sonra kelimelere bu kadar bağlı kalıp Türkçe söyleyişi, hedef dildeki anlatım ve üslûbu çirkinleştirmenin anlamı nedir? Kur'ân-ı Kerîm'in İngilizceye tercümesini (*The Meaning of The Glorious Qur'ân*) yapmış olan *Muhammed Marmaduke Pickthall* 'çevirenin önsözünde'⁵⁵, "Kur'ân çok sesli senfonik besteye benzer. Büyük bir orkestra için bestelenmiş olan bir müzik eserini, tek sazla çalmaya kalktığınız zaman nasıl bir durum ortaya çıkarsa, Kur'ân'ı Arapça kaynak dilinden başka bir hedef dile tercüme etmeye kalktığınız zaman da öyle bir durumla karşılaşacaksınız. Elinizdeki bu 'Meâl', Kur'ân'ın ihtişamını tanıtmak için değil, sadece onun hakkında size bir fikir vermek içindir (...)" demektedir⁵⁶.

Değerlendirme ve Sonuç

Her iki dil (kaynak ve hedef dil) iyi bilindiğinde böyle bir işi gerçekleştirmek ilk bakışta kolay gibi görünebilir. Ancak çeviri, dil ve edebî sanatların en zoru olarak karşımıza çıkmaktadır. Herhangi bir dilin belli bir toplum ve kültürün ifade aracı olduğunu yani dil dışı, metin ötesi bağlamı da göz önüne getirecek olursak çeviri işinin ne denli güç bir iş olduğu anlaşılacaktır. Çünkü çeviri yapmak için salt dili bilmek, her iki dil bilgisi ve ilgili metni salt dilbilimsel yapısıyla ya da dil boyutuyla tanımak yeterli değildir. Bunların dışında o dilin ifade aracı olduğu toplumu, kültürü, dünya görüşünü ve hayat tarzını da bilmek gerekmektedir. Zira çeviri etkinliği sadece dilbilimsel bir süreç değil, aynı zamanda yorumbilimsel bir süreçtir. Bunun için metin ötesi ve dil dışı vasatla ilgili geniş bir bilgiye sahip olmak önem arz etmektedir.

Çeviri yaparken karşılaşmamız mukadder olan tarih, toplum ve kültür farklılıklarından kaynaklanan güçlüklerin üstesinden gelebilmek için metnin ilk ve doğrudan hitap ettiği çevreyi, orada yürürlükte olan hayat tarzı ve dünyayı algılama biçimini tanımak, ilgili ifadelerin atıflarını yakalamak bakımından son derece

⁵⁴ Ayrıca bkz. Koç, s. 249-250.

⁵⁵ Ayrıca bkz. Koç, s. 246.

⁵⁶ Bkz. Işık, s. 197-199.

önemlidir⁵⁷. Dolayısıyla 'Kur'ân Çeviri'sinde, dil ve üslûp bilgilerinin yanında Kur'ân'ın nâzil olduğu ortamı, içtimaî, tarihi, kültürel bağlamı ve nüzûl döneminin sosyo – kültürel yapısını iyi bilmek metodik bir zorunluluktur.

Zira müellif Hasan Basri Çantay, “her meâlin bir tefsir; her çevirinin bir yorum; dolayısıyla her yorumun da bir yöntem dayanak zorunda olduğu; sonuçta bunun bir yöntem işi olduğu”⁵⁸ şeklindeki tespitlerinde işaret ettiği bu sürecin farkındadır. Bunun için eserinin, izahlı “Meâl-i Kerîm”in, açıklamalı “Meâl – Tefsirinin” hacmi kısa fakat özlü olan ‘Önsöz’ünde takip edeceği usûlünü on üç madde hâlinde belirleyerek ortaya koymuştur.

‘Meâl Metodolojisi’ ve ‘Tercüme Olgusu’ açısından önemli bir yere sahip olan bu maddelerin, topluca değerlendirilmesine geçmeden önce bir noktaya daha işaret etmek yerinde olacaktır:

“(…) Evet, gücüm nispetinde yapabildiğim kadarıyla, “Kur’ân Meâllerinde” mutlaka bulunması ya da yer alması gerekli olan bu maddelere izahlı ‘Meâl-i Kerîm’de daima riayet ettim ve özen gösterdim. Bu uğurda uzun yıllarımı vakfettim; göz nuru dökerek titiz ve usanmaz bir çaba sarf ettim. Ancak izahlı ‘Meâller’in yüzde yüz muvaffak olduğunu iddia edemem. Haddimi bilirim, onu çiğneyip öteye gidemem.

⁵⁷ Bkz. Koç, s. 239, 244-245, 250-251.

⁵⁸ Geniş bilgi ve izah için bkz. ez-Zerkânî, Muhammed ‘Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1988, II, 116-130; Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân – Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri* -, çev. Muhammed Han Kayanî ve Diğerleri, İnsan Yay., İstanbul 1996, I, 7-13; Son Çağın Kur'ân, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, (Çevirenin 'Önsöz'ü ve 'Giriş'i kısmından), s. IX-X, XI-XXV; Akdemir, Salih, *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleri (eleştirel bir yaklaşım)*, Akid Yay., Ankara 1989, s. 32-33, 48-52, 132-137, 187-190; a.mlf., “Kur'ân Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslûp Özelliği Üzerine”, *İslâmiyat*, 2002, 5/1; Özsoy, Ömer, “Çeviri Kuramı’ Açısından Kur'ân Çevirisi Sorunu”, 2. *Kur'ân Sempozyumu, 4-5 Kasım 1995*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 253-267; Koç, s. 239-252; Cündioğlu, s. 15-47, 55-56; Karlı, II, 41-67; Işıcık, “Kur'ân-ı Kerîm’in Terceme Edilmesi ve Âyetlerinin Sıhhatli Anlaşılması Konusu Üzerine Bazı Mülâhazalar”, s. 1-5; a.mlf., “Kur'ân Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâlî'ne Genel Bir Bakış”, s. 93-111; Işık, Emin, “Kur'ân'ın Terceme ve Tefsiri Meselesi”, *Kur'ân Sempozyumu*, Zaman Gazetesi Yay., İstanbul 1989, s. 185-199; Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'ân – Çeviri ve Açıklama* -, çev. Abdülaziz Hatip – Mahmut Kanık, Beyan Yay., İstanbul 2000, (‘Sunuş’ kısmından), s. 11-16; Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî – Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* -, Otto Yay., Ankara 2008, (‘Sunuş’ kısmından), s. 7-22; a.mlf., *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008, s. 35-63; a.mlf., *Meâl Kültürümüz*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008, s. 9-30, 31-52; İslâmoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'ân: Gereççeli Meâl – Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul 2008, (‘Meâlde Giriş’ ve ‘Meâlde Takip Edilen Usûl’ kısmından), s. XI-XVII, XVIII-XXXII; Muhammad Asad, *The Message of The Qur'ân: Translated and Explained*, Dâr al-Andalus, Gibraltar 1980, (‘Foreword’ – ‘Önsöz’ kısmından), s. i-viii; a.mlf., *Kur'ân Mesajı: Meâl – Tefsir*, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1999, (‘Önsöz’ kısmından), I, XXI-XXVII; Aydar, Hidayet, *Kur'ân-ı Kerîm’in Tercümesi Meselesi*, Kur'ân Okulu Yay., İstanbul 1996; Gürbüz, Faruk, *Tercüme Problemleri ve Meâller*, İnsan Yay., İstanbul 2004; Hacimüftüoğlu, Halil, *Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İz Yay., İstanbul 2008.

Ancak bu ‘İzahlı Meâl-i Kerîm’in’ kendinden öncekilere nispetle, âdeta derli toplu ve yepyeni bir eser; bundan sonra yazılacaklara da bir örnek ve rehber teşkil edeceğine inanıyorum. (...) Şunu tekrar arz edeyim ki, “Kur’ân-ı Kerîm’in Meâller”inde ne kadar olgunluk hâsil olursa olsun, Allah Kelâmının tam hakkını verebilmek hiçbir zaman ve hiçbir vecih ile kabil olmayacaktır. (...)⁵⁹.

Müellif Hasan Basri Çantay’ın yer verdiğimiz bu ifadeleri ve inancı - günümüzde dâhil olmak üzere - sonraki yıllarda tahakkuk etmiştir. Onun bu eserinin, “İzahlı Meâl-i Kerîm”in ‘Meâl – Tefsir Geleneğine’ ve ‘Meâl Dünyasına’ büyük bir katkı sağladığını; bundan sonraki ‘Meâl Çalışmalarına’ meşhur “Hak Dini Kur’ân Dili” adlı tefsirin müellifi Elmalılı M. Hamdi Yazır’dan sonra kaynaklık ettiğini belirtmek mümkündür.

Gerçekten onun ‘İzahlı Meâl’ çalışması, bundan sonra yapılan bütün meâl çalışmalarının Elmalılı M. Hamdi Yazır’dan sonra en çok başvurulan ve en sık kullanılan ikinci temel kaynağını oluşturmaktadır. Daha sonra yapılan bütün meâl çalışmalarında ve meâl edebiyatında – günümüzdeki meâl çalışmaları da dâhil olmak üzere -, meşhur müfessir Elmalılı’nın ‘Tefsir – Meâlinin’ ve müellif Çantay’ın ‘Meâl – Tefsirinin’, “İzahlı Meâl-i Kerîm”in doğrudan veya dolaylı etkilerini görmek mümkündür.

Yine Çantay’ın bu üç ciltlik yepyeni izahlı ‘Meâl – Tefsir’ çalışması, mevcut diğer tercüme çalışmalarından farklı bir tarz olarak *bu alanda (Meâl Dünyasında) açıklamalı yepyeni bir ‘Meâl – Tefsir Geleneğinin’* oluşmasına büyük bir katkı sağlamış ve bir açılım getirmiştir. Günümüzdeki ‘Meâl Çalışmalarının’ da *bu tür izahlı ve gerekçeli ‘Meâl – Tefsir*⁶⁰ geleneği tarzında bir gelişme seyrini ve olgunlaşma sürecini takip ettiğini ifade etmek mümkündür.

Bu çerçevede Elmalılı M. Hamdi Yazır tefsirinin mukaddimesinde takip ettiği usûlünü izah ederken, Kur’ân’ın i’câz yönlerinden bilhassa nazımının eşsiz yapı ve

⁵⁹ Çantay, I, 9.

⁶⁰ ‘Meâl – Tefsir Geleneği’ tarzındaki ‘Meâl’ çalışmalarına dair meselâ bkz. Çantay, Hasan Basri, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm (İzahlı Meâl-i Kerîm)*, Çantay Neşr., İstanbul 1985, (I-III); Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur’ân – Çeviri ve Açıklama* -, çev. Abdülaziz Hatip – Mahmut Kanık, Beyan Yay., İstanbul 2000; Muhammad Asad, *The Message of The Qur’ân: Translated and Explained*, Dâr al-Andalus, Gibraltar 1980; a.m.f., *Kur’ân Mesajı: Meâl – Tefsir*, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1999, (I-III); Yıldırım, Suat, *Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, Işık Yay., İstanbul 2002; Döndüren, Hamdi, *İnsanlığa Son Çağrı Kur’ân-ı Kerîm: Meâl – Tefsir (Yüce Meâli ve Açıklaması)*, Yeni Şafak Gazetesi Yay., İstanbul 2003, (I-II); Öztürk, Mustafa, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli – Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* -, Otto Yay., Ankara 2008; İslâmoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur’ân: Gerekçeli Meâl – Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul 2008.

özelliklerine atıfta bulunmaktadır. Buradan hareketle, Kur'ân-ı Kerim'in hiçbir lisana hakkıyla tercümesinin mümkün olmadığını; dolayısıyla Kur'ân'ın tercümesinin Kur'ân'ın aslının yerine geçemeyeceğini beyan etmektedir. Bu bağlamda o yaptığı meâlin – tercümenin değil -, tefsirinin bir özeti ve mefhum tarzında aslının manasına mutabık tam bir tercümesi değil, eksik bir aktarımı olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle o, - tercüme tabirini değil – meâl tabirini kullanmayı tercih etmektedir.

Bu tanımlar çerçevesinde müfessir Elmalılı M. Hamdi Yazır, salt akıl ve mantığa hitap eden, ayrıca dille ilgili bir hususiyet taşımayan kuru, bilimsel eserlerin hakkıyla diğer dillere tercüme edilebileceğini, ancak akılla birlikte duygulara da hitap eden dolayısıyla dil açısından edebî değeri haiz olan, dili bediî zevk ve estetik boyutu öne çıkaracak şekilde istihdam eden eserlerin tercümesinde aynı başarı şansının oldukça düşük olduğunu ifade eder. Bu bakımdan ona göre edebî eserler harfiyen, kelimesi kelimesine değil tanziren, mefhum tarzında anlamı anlamına tercüme edilebilir, böylece denk bir tercüme yapılabilir. Çünkü bunları tanzîr etmek, tercüme etmekten daha kolay gelir. Edebî ve sanat yönü ağırlıklı olan eserlerin tercümesi için bundan başka yol da yoktur.

Bilimsel, kuru ve felsefî eserler tercüme edilirken önemli olan husus içeriğin, yani anlamın aslına sadık bir biçimde aktarılması olduğu halde, edebî ve sanat yönü ağırlıklı bir eser tercüme edilirken içeriğin yanında üslûp ve söyleyiş özelliklerinin de hedef dile doğru yansıtılmasına özen göstermek gerekir. Nitekim müfessir Elmalılı M. Hamdi Yazır, bu tür edebî eserlerde şu 'tercüme tekniğinin' benimsenmesi gerektiğini belirtir:

Edebî nitelikli eserlerin, meselâ şiirin sözcüğe bağlı nesir tarzında harfiyen tercüme edilmesi hâlinde, aslının dengi olamayacağını; nazım ahenginin kaybolacağını; bu sebeple de şiirin yine şiir tarzında manzum olarak benzerinin ifadesiyle tanziren tercüme edilmesinin daha makul olduğunu beyan eder. Böylece ilgili eserin edebî zevk ve bediî değeri de muhafaza edilmiş olur. Fakat bu, edebî metinlere özgü bir tercüme tekniği olup, hüküm ifade eden ilmî ve hukukî eserlere uygulanması hâlinde esas metnin tercüme edilmesi değil, tahrif edilmesi söz konusu olur. Tercüme hukukî bir metin veya hukukî bir belge değildir. Ancak asıl metni anlamak için olsa olsa bir vesile olabilir.

Müfessir Elmalılı M. Hamdi Yazır'a göre tercümede önemli başka bir hususta, bir dilde bir olayın veya haberin değişik bağlamlar dolayısıyla farklı şekillerde ifade edilmesidir. İşte bu ifade farklılıklarının, dilin imkânlarının işaret ettiği mana

değişiklikleri ve vurgular da diğer dillerde ancak açıklamalarla tercüme edilebilmektedir. Aksi takdirde hedef dilde yavan, düz ve yalın bir anlatım tarzı tercih edileceğinden kaynak dildeki mana incelikleri, anlam vurguları kaybolacaktır.

Ayrıca müellif, 'Kur'ân Çevirisi' bağlamında dildeki sonsuz mucize bu ilâhî kelâmda delâlet alanı geniş ve derin manalı kelimeler bulunduğunu; bir kelimenin birçok manalar ifade edebileceğini; bunların bazısını doğrudan aktarmak mümkün olsa da, diğerlerini aslî haliyle aynen almak; tercüme etmeden olduğu gibi muhafaza etmek veya bunların edebî manası feda edilerek tevil ve tefsir tarzında tercüme edilmesinin mümkün olacağını belirtir.

Bu bağlamda o, Kur'ân'ın zengin anlamlı veya çokanamlı kelimelerinin tercüme edilmesinde salt dilbilgisi kurallarını, dil ile ilgili ilimleri bilmenin yeterli olmayacağını aynı zamanda tefsir ve tevil bilgilerinin gerekli olduğunu ifade eder. Geniş ve zengin mana vecihlerinin tamamını yapılacak tercümeyle aynen sığdırmanın, doğrudan aktarmanın ve bütün incelikleriyle yansıtmanın mümkün olamayacağını da zikreder. Dolayısıyla ona göre yapılacak bir 'Kur'ân Meâlinde', bu tür kelimeleri tefsirlerine müracaat edilmek üzere aslî haliyle aynen muhafaza etmek ya da olduğu gibi alarak tefsir ve tevillelerine ayrıntılı olarak yer ver vermek gerekir.

Müellif Hasan Basri Çantay ise, Kur'ân kelime ve terkiplerinin çevirisinde acele edilmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca diller arasında 'eşdeğerlilik' sorununa atıfta bulunarak; sabır ile dikkatle dinimizin pırlantadan kıymetli temel taşları olan bu kelimelerin hedef dilde tam karşılıklarını bulmak için dilin bütün imkânlarının kullanılmasının metodik bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir.

Bu çerçevede sadece Kur'ân'ı değil, herhangi bir edebî eseri bile kaynak dildeki bütün incelikleriyle, zenginlikleriyle ve dil zevkiyle başka bir hedef dile mana, ses, belâgat ve estetik kaybı olmadan aynen aktarmak mümkün değildir. Fakat bu zorluk ve imkânsızlık hedef dillerde yine de anlaşılır bir ifade ve üslûba sahip olmayan çok sayıdaki meâller için bir mazeret değildir. Allah kelâmı bilgi, ciddiyet, dile hâkimiyet, belki de hepsinden önemlisi uzun yıllar süren bir çaba, yoğun emek ve gayret ister.

Bu anlamda Kur'ân-ı Kerîm, gerek anlamak gerekse anlatmak, başka bir dile tercüme etmek için uğrunda sarf edilecek her türlü çabaya fazlasıyla lâyıktır. Bu nedenle tercümelerin, anlaşılır bir dil ve üslûp yapısına sahip olmasına; ayrıca kaynak metne bağlı kalmasına özen gösterilmesi gerekir.

Her dilin kendine mahsus bir ifade biçimi, üslûp yapısı; kendine özgü deyimleri ve kendine has bir atmosferi vardır. Binaenaleyh bir dilden başka bir dile çeviri yaparken bunları daima göz önünde bulundurmak; her dilin deyimlerini yerinde kullanabilmek yapılan bir çevirinin doğru, edebî ve bilimsel olmasına büyük katkılar sağlar.

Tercümelerde en büyük başarı, metindeki çeviri kokusunu ve tercüme havasını muhataplara hissettirmemektir. Bunu sağlayabilmenin en önemli şartlarından biri de, tercümesi yapılan metnin kaynak dilinde kullanılan deyimsel ifadeleri, kelimesi kelimesine tarzıyla tercüme etmeyip hedef dilde o deyimsel ifadelere anlamı anlamına karşılık gelen tabirleri bulup kullanmaktır. Nitekim 'çeviri kuramları' açısından çok önemli bir yeri haiz olan bu hususlara, izahlı 'Meâl-i Kerim' sahibi Hasan Basri Çantay dikkatleri çekmiştir.

Müellif Hasan Basri Çantay'ın izahlı "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim"inde, söz konusu 'çeviri ilkeleri'ne özenle riayet edildiğini belirtmek mümkündür. Bu çerçevede o, üç ciltlik izahlı meâlinde çok sayıda parantez içi takdirinde bulunmakta; izah kısmında ise meşhur pek çok yoruma yer vermektedir. Bu anlamda meâlinin izah kısmını teşkil eden dipnotlarda başta Kâdı Beydâvî (*Envâru't-Tenzîl*), Nesefî (*Medâriku't-Tenzîl*) ve Hâzin (*Lubâbu't-Te'vîl*) gibi pek çok meşhur müfessirden alıntılar yapmaktadır.

Bu çerçevede müellif Hasan Basri Çantay'ın tefsir birikimi ve mükemmel dil zevki ile "harfi harfine, sözcüğü sözcüğüne harfi tercüme" tarzının başarılı özgün bir 'İzahlı Meâl-i Kerim' örneğini ortaya koyduğunu ifade etmek mümkündür.

Başka bir ifadeyle Çantay'ın 'Meâli', özgün kaynak metne oldukça bağlı bir çeviri mahiyetindedir. Yani, onun hedef dildeki izahlı Türkçe çeviri metni, Kur'ân'ın Arapça kaynak metninin dil, anlam, belâgat ve estetik açıdan bütün özelliklerini yol kazası ve anlam değişmelerine uğratmadan en iyi biçimde yansıtmaktadır. Bir bakıma okur, hedef dildeki bu 'çeviri' ile Kur'ân'ın kaynak dili Arapçaya ve orijinal temel metne götürülmektedir.

İSLAMDA MÜŞRİK ÇOCUKLARI MESELESİ

Dr. Arif AYTEKİN

ÖZET

Müşrik çocukları meselesi, başka bir deyişle Gayr-i müslimlerin akıl baliğ olmadan ölen çocuklarının meselesi, Kader konusu ile de iç içe olan bir meseledir. Bu çocukların Cenette mi yoksa Cehennemde mi olacağı hususu meselenin özünü oluşturur. Bu mesele hakkında, Hz. Peygamber tarafından zaman zaman değişik hükümler verilmiştir. Bu hükümlerle, öncelikle yeni müslüman olan insanların yönünün ve özünün tam olarak Kur'ana ve İslam'a çevirmeleri hedeflenmiş ayrıca da İslam toplumunun düşmanlarına karşı savunma stratejisi geliştirilmiştir. Konunun bu yönü esas alınarak yapılan araştırma, daha çok bir usül çalışması niteliği arz etmektedir. Neticede, bu konuda varid olan Hadislerin ve yaşanan olayların daha doğru anlaşılıp daha kolay anlatılmış olacağına inanıyoruz. Aksi takdirde meselenin tartışması bugüne kadar olduğu gibi sürüp gidecek ve naslar arasındaki müşkiller de çözümlenemeyecektir.

Anahtar Kelimeler: Veled, Zerari, Fitrat, Beyat, Akil baliğ, Şirk, Müşrik, Cahiliye, Fetret, Azap, Resül, Nezir,

ABSTRACT

The Matter of Polytheist's Children in Islam

The problem of the Paganist children that are they put in the Hell with their fathers or they will become inhabitants of the Paradise in the case of their death before adultary age? But the decisions that have been put about them by the Prophet of İslam were very different from each other at the period of the twenty years because of the difference political and the social conditions in early times of İslam. It is a matter of fact that the Prophet has intended to make the early muslims to turn thier face to the Holly QURAN. But when these conditions have been chanced in favor of the Muslims The Prophet, peace be up on him, declared that all the children, including the Pagan's children are going to be inhabitants of the Paradise. Consequently the last decision of the Prophet about the children became with the same judgement of the Holly Quran.

Key Words: Child, Pagan, Paradise, Hell, Messenger, Decision, Paradise

Giriş

Müşrik çocuklarının cehennemlik mi yoksa cennetlik mi oluşu meselenin çıkışı, toplum hayatında yer alışı ve tedricen gelişimi, Hz. Peygamberin zamanında ve O'nun siyaseti çerçevesinde ele alınacaktır. Bu açıdan bakıldığında konunun sosyolojik ve psikolojik boyutları da görülmüş olacaktır. Bu çerçevede Hz. Peygamberin sünnetindeki uygulamaların vardığı sonucun, geçirilen merhaleler sonunda, Kur'anî delilden çıkarılan hüküm ile aynı olduğu görülecektir. Bu demektir ki, diğer bazı şer'î hükümlerde olduğu gibi "Müşrik Çocukları Meselesi" konusunda da tedricilik prensibi öne çıkmıştır.

Belli bir süreç içinde kaydedilen aşamalar neticesinde konunun arz ettiği bütünlük anlaşılabilenekte ise de; Kelamcılar, Hadis Şarihleri ve Tefsirciler, mevcut nasları çoğu kez tek başına ele almış ve tahmin edilemeyecek kadar ayrıntılara girmişlerdir. Bu kadar ayrıntı içerisinde konunun bütünlüğü gözden kaçmıştır denebilir. Bu hususu gözeterek yapacağımız araştırma, hükmü önceden belli olan bir tespit ve usul çalışması niteliği arz edecektir. Bunun bir anlamı da, şartların avdet etmesi durumunda, sürece ait hükümlerin de avdet edeceği hususudur.

Söylenmesi gereken diğer bir husus da kullanılan delillere bakış açısı olacaktır. Mesele hakkında özellikle müfessirlerce doğrudan delil olarak kullanılan ayetlerin konu ile ilgili yorum ve kısa değerlendirmeleri makalenin sonunda verilmiştir. Buna göre İsrâ Suresinin 15. ayetini, mesele hakkında doğrudan delil olarak kabul ettik. Dolaylı bir şekilde, başka bir deyişle ikinci dereceden istidlal edilen ayetler (Tur,52/21; Vakıa,56/17; İnsan,76/19 ;) konu ile ilgili bölümlerde verilmiştir.

Müşrik çocuklarının cehennemlik oluşunu bildiren Hadislerle yine bu çocukların durumunun Allah'a kaldığını bildiren Hadisler, sıhhat derecesi açısından tartışılmaz. Buna karşılık geçiş dönemi diye adlandırdığımız sürece ait hadislerin sıhhat derecesi tartışılmaktadır. Semüre Hadisi, Arasat Hadisi, Cennet Hizmetçiliği ile ilgili Hadisler buna örnek olarak verilebilir. Ancak Bu Hadislerin de ilgili birtakım ayetlerle desteklendiği söylenebilir. Cennet Hizmetçiliği ile ilgili haberde olduğu gibi.

Kavramlar

Meselenin daha iyi anlaşılması bakımından konumuzla ilgili bazı kavramların hatırlanmasında yarar vardır. Bu kavramların belli başlıları şunlardır:

Müşrik , Kâfir:

Müşrik çocukları meselesinde, “Şirk” kelimesinin zaman zaman “küfür” yerinde kullanıldığı görülür. Aynı şekilde “Müşrik” ile “Kâfir” de eş anlamda kullanılmaktadır. Mezhep imamlarına nispet edilen görüşe göre “Küffar ile savaşa, çocuklar ile kadınların öldürülmesinden başka çare yoksa bu takdirde çocukların telef edilmesinde beis yoktur” şeklindeki ifadeler, “Müşrik” ile “Kâfir” kelimesinin eş anlamlı olarak kullanıldığını gösterir. Buna göre “Müşrik çocukları” tabiri ile “Küffar Çocukları” aynı anlamda kullanılmış sayılır.¹ “Şirk” ile “Küfür” de, ele alacağımız problem açısından aynı anlamda kullanılmaktadır. Daha çok “Müşrik” tabiri kullanıyor ise bu, ilk Müslümanlarla meselesi olan ve onlarla mücadele edenlerin, Mekke’deki müşriklerin olmasındandır.

Veled:(ولد) Bâliğ olmayan çocuk demektir. Çoğulu “Evlâd” olan bu kelime, “Müşrik Çocukları” karşılığında “Evlâdu'l-müşrikîn” müşrik anne ve babadan olma çocuklar demektir.²

Tıfl (طفل) Bu kelime de bâliğ olmayan çocuk için kullanılmış olup çoğulu “Etfâl” gelir. “Etfâlu'l-Müşrikin” tabiri, “Evlâdu'l-Müşrikin” anlamında kullanılır.

Zürriyet: (ذرية) Bu kelime, büyük olsun küçük olsun, baliğ olsun veya olmasın, genel anlamda insanların nesli için kullanılabilir. ³ Kelimenin çoğulu “Zerârî” olup “Müşrik çocukları” anlamında, “Zerariyyü'l-Müşrikîn” terkibi ile kullanıldığında, reşit olmayan veya buluğa ermeyen çocukları ifade eder. Her üç kelimenin de müzekkeri ile müennesi arasında fark gözetilmemiştir.

el-Lâhîn: (اللاهين) Kelime, Hadramut lüğatinde “el-Veled” = “Çocuk” anlamında kullanılır. Yaptıkları işleri, oyun oyuncak kabilinden olup işlerinde niyet ve

¹ Ahmet Davudoğlu, Müslim Şerhi, VIII / 475

² Ayni, Bedreddin, Umdetu'l-Kari, fi şerhi Sahihi'l-Buhari, VII, 133, Mısır, 1972

³ Ahmet Davudoğlu, a.e. VIII/474; (Evlâd, Etfâl ve Zerârî kelimeleri “Müşrik çocukları” terkinde birbirleri yerine kullanılmaktadır. Bkz. Evlâd: Buhari, cenaiz, 93; Müsli, kader, 26;Nesai, cenaiz, 60;Müsned II/259. Etfal: Müsned I/ 294. Zerârî / Zerâriyyu: Buhari, cenaiz, 93, kader,3; Müslim, chat,36, 37; Müsned,I215, IV/28

kasıt aranmaz.⁴ Buna göre Lahîn, kelimesi, buluğa ermemiş, kasıtlı olarak günah işlemesi mümkün olmayan veya günahı bilmeyen çocuk anlamında kullanılır.

Hz. Peygamber, Taif tarafına bir gazaya çıktığında Sahabeden bir zat, “Lâhîn” hakkında bir soru sorar. Yani Lâhîn'nin durumu nedir, ne dersiniz bize? Harp esnasında öldürülmeleri caiz midir, şeklinde soru sorar ve bir açıklama ister. Hz. Peygamber, o anda bu soruya bir cevap vermez. Fakat Gaza dönüşünde, “O Lâhîn hakkında soru soran kimdi, gelsin “ der ve bunun üzerine o sahabî gelir, Hz. Peygamber de şu açıklamayı yapar: “Allah bu çocukların ne yapacaklarını çok iyi bilmektedir. Onlar Lâhîndir, öldürülmeleri yasaktır.”⁵

Fıtrat الفطرة (Sözlükte): Kelime Arap dilinde bir şeyi uzunluğuna yarmak; ilk icat, bir şeyin yaratılışının başlangıcı ve ortaya çıkması, varlığın ilk yaratılışında aldığı özellik demektir.⁶ Bu işi yapana, yani bir şeyi ilk defa ortaya çıkarana, “Fâtır” denir. Allah için kullanıldığında “Yaratma” anlamına gelir: “Allah, göklerin ve yerin yaratıcısıdır” anlamında (Fâtıru’s-Semavati ve’l-Ard) buyrulmuştur.⁷

Bu kelime, yaratma dışında değişik anlamlarda da kullanılır: Araplar, devenin dördüncü dişinin arkasında bir diş çıkınca bu durum “Fattara” (yardı) sözü ile anlatılır. Yine İbn Abbas (r.a.) der ki: “Bana iki A'râbî gelip de bir kuyu meselesini soruncaya kadar ben “fâtır” kelimesinin manasını tam olarak anlamış değildim. Bu kişilerden biri : “Ene fâtiruhâ” dedi, yani o kuyuyu kazan, ilk defa ortaya çıkaran benim, dedi.⁸

Fıtrat الفطرة (İstilah olarak) : Hak dini kabule hazır ve bu dini kabul edebilir yapıda olmaktır. Buna, *Hilkat-i Asliye* denebilir. Başka bir ifade ile Fıtrat, kulağın işitilecek şeyleri duymasına; gözlerin ise görülecek şeyleri görmesine müsait olarak yaratılmış olmasıdır.⁹ Buna göre, her çocuğun, doğduğu zaman aldığı sıfat “Fıtrat” olunca, bu çerçevede fıtrattan murat, *İslamdır*, denebilir. Çocuk, “ Fitrî ” anlamındaki bu özelliğini, daha babasının sulbünde iken kendisinden alınan “*Misak*”¹⁰ hali üzere

⁴ İbn Manzur, Lisanu'l-Arap, **md.** لهُو - لَهَا - يَلهُو - لَهَا - لَاه ; Ebu'l-Beka, el-Külliyat, III/356; Bkz. Kurtubi, Şemsuddin Ebu Abdullah, Tezkire, (et-Tezkire fi ahvali'l-Mevta ve umuri'l-Ahire), 613, Beyrut, 1985

⁵ Aynı, a.g.e, VII/134; İbnu'l-Esir, en-Nihaye , IV/ 283

⁶ Ragıp, Müfredat, F-T-R maddesi; Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, VI/ 3972

⁷ Fatır, 35/1

⁸ Hattabî, Sünen-i Ebi Davut, V/88

⁹ Tecrid-i Sarih terc., IV/ 531-532

¹⁰ Araf,7/172

doğmuş olmasından dolayı almış olup anne ve babasının, durumunu değiştirmesine kadar böylece devam ettirmiş sayılır. Değişiklik olması durumuna göre, çocuğun Cehennemlik “Şakî “ veya Cennetlik “Saîd” olması onun yine fitratı sayılmıştır. ¹¹ Fakat Şekavetin de Fitrattan sayılması¹² izaha muhtaçtır.

Fitrat üzere doğan çocuğun, kendi hakkındaki kararını anlatabilecek duruma gelinceye kadar aynı pozisyonu koruması keyfiyeti, fitratın, “Yaratılış” anlamını ifade eder. Nitekim “Hilkat”te yani yaratılış anlamındaki fitratta *teabbüd* söz konusu değildir. Bu durumda çocuk, yaptığından sevap elde etmediği gibi, yapmadıklarından da ikap görmez. Teabbüdü fitrat ise bunun aksine olup, bu fitrat ibadet için söz konusudur. Nitekim Kur’ını Kerimde : “Ben Cinleri ve insanları ancak Bana ibadet etsinler diye yarattım” ¹³ buyrulurken, müşrik çocuklarının da insanlardan sayıldığı açıktır ve kendilerinden aksine bir ikrar da söz konusu olamayacağından müşrik çocukları, İslam toplumundan sayılmıştır.¹⁴

Müşriklerden ve kâfirlerden doğan çocuklar ile müslümanlardan doğan çocuklar arasında, “Hilkat” anlamındaki fitrat açısından herhangi bir fark gözetilmemiştir. Ancak bu genel kaidenin yine de bir istisnasının bulunduğu söylenebilir. Nitekim Kur’anda Nuh (a.s) ın kavminden doğacak çocukların *fâcir* ve *kâfir* olarak doğacakları haber verilerek: “Nuh demişti ki, ey Rabbim, yeryüzünde kâfirlerden yurt sahibi kimseyi bırakma. Zira Sen onları bırakırsan, kullarını yoldan çıkarırlar ve ancak günahkâr ve kâfir çocuklar doğururlar.”¹⁵ Buyrulmaktadır. Ancak bu ayet, Fitrat Hadisi ve Fitrat kavramı ile çelişki arzemez. Zira burada Nuh’un (a.s) kavminden söz edilir. Ve bunlara özel bir durum söz konusudur. Yani Nuh(a.s), “... Haberin olsun kavminden daha önce iman etmiş olanlardan başka hiç biri iman etmeyecek...”¹⁶ ayetine göre Allah’ın ilmine dayanarak, bu kavimden doğanların, kâfir olacaklarını biliyordu. Ayrıca, Hz. Nuh’un, onlar hakkında 950 senelik tecrübesi de onu böyle bir kanata varmaya sevk ediyordu. Böylece o, İlm-i İlahînin ve tecrübenin birleşmesi ile bu insanlardan ancak kâfirlerin doğacağı neticesine varmış ve bu kavim hakkında bedduada bulunmuştur. Yine de bir Peygamber olarak mücadelede kolayı tercih etmiş olmasından dolayı istiğfar etmiş ve Yüce Allah’tan affını dilemiştir.¹⁷

¹¹ Ahmet Davudoğlu, a.g.e. X/644

¹² Ahmet Davudoğlu, a.e. X 645

¹³ Zariyat 51/56

¹⁴ Tahavi, Müşkilü'l-Asar, II/165-166, Haydarabad , (1377-)

¹⁵ Nuh, 71/ 26-27

¹⁶ Hud,11/36

¹⁷ Razi, Tefsir-i Kebir, c.30, s.146 (Nuh,71 / 27)

Kelamcıların Müşrik Çocukları Meselesine Bakış Açıları

“Müşrik Çocukları” meselesinin ortaya çıkışı, geçirdiği safhalar ve konu hakkında verilen hükümler, hiç kuşkusuz Hz. Peygamberin yirmi üç yıllık Peygamberlik dönemi ile sınırlıdır. Bu dönemde her hangi bir mezhep ve ayrı bir görüş bulunmuyordu. Öyle ise daha sonra ortaya çıkan görüşler ve mezhepler konuya, Sünnetin uygulama stratejisi çerçevesinde bakmalı idi. Ancak böyle olmamış, her mezhep meseleyi kendi metodu çerçevesinde ele almış ve ona göre hüküm vermiştir. Neticede, konu ile ilgili uygulama ve hükümler farklı olabilmıştır. Bu farklı görüşlerin tamamı mütala edilse bile mesele ile ilgili farklı hükümlerin karşısında ortaya tutarlı bir görüş konamadığını söylemek zor olmayacaktır. Üstelik İslama ait bir meselenin anlaşılması daha da zorlaşmıştır denebilir.

Bu cümleden olarak Mutezilî görüş sahibi kimselerin, müşrik çocuklarının “Cennetlik” oluşunu kabullenmesi; Haricî görüş sahibi kimselerin ise bu çocukların, babalarının hükmüne dahil edilerek “Cehennemlik” olduklarını benimsemeleri; Mürciî görüş sahiplerinin de bu konuyu irca edip her hangi bir hüküm vermeksizin “Tevakkuf ” görüşünü benimsemesi örnek olarak zikredilebilir.¹⁸

Mezheplerin, konuyu kendi temel prensiplerine uygun tarzda ele alarak görüş beyan edip hüküm koymaları bir dereceye kadar doğal karşılanabilir. Fakat meselenin tarihi seyri göz önünde tutularak incelendiğinde Hz. Peygamberin konu ile ilgili beyanlarını ve hükümlerini anlamak daha da kolay olacaktır. İslamın tebliği esnasında özellikle muhatapların içinde bulunduğu psikolojik ve sosyolojik saikler göz önünde bulundurularak meseleye bir bütünlük kazandırmak kolaylaşacaktır. Bizim çalışmamızın bakış açısı ve ana planı böyle bir usul çalışması niteliği arz etmektedir. Aksi takdirde birçok kaynaklarda görüleceği gibi konuyu düşünce planında en ayrıntılı bir şekilde irdeleyip ilgili Hadisleri ve Ayetleri uzun uzadıya şerh ve tefsir edip de belli bir prensip üretilmemiş olmasının, bir dereceye kadar kafa karışıklığına ve düşünce dağınıklığına sebebiyet vereceği açıktır. Kelam ekollerinin onca delillerinin ve ayrıntılı izahatlarının bu meseleyi, Hz. Peygamber dönemine kıyasla ne kadar içinden çıkılmaz hale getirdiklerini görmek zor değildir.¹⁹

Böyle bir tespitten sonra, İslamın tebliğindeki psikolojik etkenden de söz ederek meseleyi, neşet ettiği dönem içinde ele alabiliriz.

¹⁸ Malati, Ebu'l-Hüseyn, Tenbih, s.33-34; M. Gomery Watt, Free Will and Predestination In Early Islam, (Trc. Arif Aytekin, Kitabevi, İstanbul- 1996), s.51, 52, 67,99,100, 135 ve 169 ; Razi, a.g.e, 20 /172.

¹⁹ DİA, VIII / 359-360

İslam'a İlk Davet ve Psikolojik Direnç

İslam'a davetin ilk günlerinden itibaren on üç senelik Mekke döneminde, müşriklerle mücadelenin odak noktasını ve müşriklerin de inkâr konusunu, ağırlıklı olarak "öldükten sonra dirilme/kıyamet ve ahiret hayatı" hususu teşkil ediyordu. Zaten Mekke döneminde Kuran'ın öne çıkardığı konular genellikle Kıyamet, Yaratma, İlahî bilgi, yaratan ile yaratılanın ilişkisindeki adalet ve merhamet gibi tefekkürü gerektiren hususlardı. Modern ifadesi ile felsefenin de ana konularını oluşturan Ontoloji, Epistemoloji ve Etik konuları gündemde idi. Kıyametin kopması ile bu dünya şartlarının sona ermesi ve ahiret hayatının başlaması konularında Kura'n-ı Kerimin ortaya koyduğu tavrın, iddia ve meydan okumanın; müşriklerin, çöl hayatındaki hürriyet kavramına bağlı hayat felsefesini koruma refleksini harekete geçirdiği söylenebilir.²⁰ Bu durum, çöl insanını, daha önce belki de ciddi olarak hiç denemediği bir tefekkür ve düşünce tarzına zorlamıştır. Bu zoru başaramayan cahiliye dönemi çöl insanı, öldükten sonra tekrar dirilerek hesap verip sonunda da İlahî hüküm gereği Cehenneme atılıp orada ebedî olarak kalmayı akıl almaz bir mahkûmiyet olarak görmüştür.²¹ Çöl ikliminde, kafalarında geliştirdikleri sınırsız hürriyet ve hesap vermeme eğilimi, müşrikleri, "ahiret inancı" kavramından ürkmüş ve bu ürkeklik ile savunmaya bile cesaret edemedikleri inkârları uğruna müslümanlara karşı kaba kuvvete başvurmuşlardır. Mekke döneminde Müslümanlara karşı orantısız güç kullanan müşrikler, Müslümanların peşini Medine döneminde de bırakmamış müslümanları yeryüzünden silip süpürmek istemiştir. İşte bu acımasız saldırılar karşısında kendini çeşitli taktik kullanıp ve fırsatları da değerlendirerek savunmak zorunda kalan müslümanlar, düşmana karşı gece baskınları düzenliyorlardı.²² Bu baskınlarda Müşriklerin çocukları ve kadınları telef oluyordu. Özellikle çocukların durumu, müslümanların kafasında bir soru işareti bırakmış ve bunlar tartışılmıştır.

Bunun dışında ve daha önceleri Mekke döneminde yeni müslüman olanların da cahiliye günlerinde ölen çocukları hakkında endişeleri belirmiş ve bu çocukların cennette mi yahut cehennemde mi olduklarına dair sorular sorulmuştu. O gün için geçerli olan cevaplar verilmişti ve bu cevaplar da olumsuz idi...

Yukarıda işaret edildiği gibi, Medine döneminde verilen savunma mücadeleleri olarak gerçekleştirilen gece baskınlarında telef olan müşrik çocuklarının meselesi

²⁰ Ya Sin,36/77 (Not:Konu ile ilgili çok ayet mevcuttur.)

²¹ Naziat,79/12 (Not bu hususta çok sayıda ayet mevcuttur.)

²² Gece baskınları için bkz., Ebu Davut, K. El-Cihat, Bab. 102, H. No: 2638. (Not Diğer tahricler için bkz. A.y. Dip notlar)

Müslümanların gündemini meşgul etmiş ve masum olan bu çocukların durumları hakkında Hz. Peygambere sorular sorulmuş ve bunlar hakkında da olumsuz cevaplar alınmıştı. Hasılı bu çocukların masum olmaları onların korunmasına yetmemiştir. Bu çocuklar, hayatta iken babalarının hükmüne dahildirler. Ancak ölümleri halinde durumları ne olacaktı? Bunlar, Cennetlik midir, yoksa iman etmeyen babaları anaları gibi cehennemlik midirler? Ayrıca, suçsuz yere telef olan bu çocukların sorumluları kimlerdi? Bu ve benzeri tereddütler belirmiş ve bunlarla ilgili sorular devamlı gündeme gelmişti. Bu sorulara gerekli cevapların verilmesi ve belli bir pozisyon belirlenerek bir strateji oluşturulması kaçınılmazdı. Bütün bu soruların cevaplanmasında ve meselelerin çözümünde öne çıkan ve kesinlikle korunan değerler ve sınırlar o günkü şartlarda müslümanların ve İslamın geleceği için sadece Yüce Allah'ın koyduğu ve Hz. Peygamberin beyan ettiği sınırlar olacaktır.²³

Bu genel çerçeveye içine sığdırılmak suretiyle müşrik çocukları hakkında sorulan soruların, belli bir süre de olsa değişmeyen cevabı: “ Bu çocuklar o müşriklerdendir, babalarına ait olup onların hükmüne dahildirler.” şeklinde ortaya konmuştur.²⁴

Hz. Peygamber tarafından verilen bu hüküm neticesinde müslümanlar, vicdanî sorumluluktan kurtulmuş ve müşriklere karşı kararlı bir mücadele vererek düşmanı yıldırmışlardır. Bu kararlılık olmasaydı ve çocukların durumu hesap edilse idi belki de müşrikler, bu çocukları Müslümanlara karşı birer canlı kalkan gibi kullanacaklardı. ²⁵

Yukarıda işaret edildiği gibi, müslümanlar ile müşrikler arasında geçen olaylar ve bunlarla ilgili sorunların dışında ve daha Mekke döneminde kendileri müslüman olup da cahiliye günlerinde ölen çocukları konusunda müslümanların da birtakım meseleleri vardı. Şöyleki, yeni müslüman olanlar, cahiliye döneminde ölen çocukları ile ana ve babaları hakkında endişe duyuyorlar ve bu kimselerin Cennette mi yoksa Cehennemde mi olduklarını merakla soruyorlardı. Hz. Peygamberden aldıkları cevap “Onlar Cehennemdedirler...” şeklinde idi. Müşriklerle verilen amansız mücadele döneminde; iman-küfür ve mümin-müşrik, arasındaki çizgi net bir şekilde çiziliyor, yeni müslüman olanların eski /cahiliye dönemi ile alakaları kesiliyor ve artık

²³ Buhari, Cihat ve Siyer, 2790; Ahmed ibn Hanbel, Müsned, 15827,16061, 16085; Beyhaki, K.Siyer, Hadis No:18603

²⁴ Müslim, Cihat ve Siyer, 3281,3282,3283; İ. Mace, Cihat,1829; Tirmizi, Siyer, 1495

²⁵ Müşrik çocuklarının harplerde canlı kalkan olarak kullanmaları durumunda çocukların hedef alınıp alınmayacağı hususu ihtilaf konusudur. (Bknz., Ahmet Davudoğlu, a.g.e. .VIII /474,475)

Müslümanların yüzü İslam dinine ve müslümanların geleceğine çevriliyordu. Hz. Peygamberin en yakınları hakkında bile bu tavır geçerliydi. Nitekim Hz. Hatice, İslam'dan önceki evliliğinden dünyaya gelen ve küçükken ölen iki çocuğunun durumunu sorar ve Hz. Peygamber bu çocukların Cehennemde olduğunu söyleyince bir anne olarak Hz. Hatice çok etkilenmişti. Hz. Peygamber de ona: "Ya Hatice onların durumunu görsen çok daha üzülersün"²⁶ buyurmuştur. Bu da gösteriyor ki, ilk Müslüman Hz. Hatice'nin de şirk dönemindeki çocukları ile olan kalbî bağları tamamen kesilmek istenmiştir. Yine henüz müslüman olan iki genç kardeş, cahiliye günlerinde ölmüş olan annelerinin durumunu merak etmiş ve Hz. Peygamberden onun Cennette mi, yoksa Cehennemde mi olduğunu sorunca, aldıkları cevap: "O, Cehennemdedir..." şeklinde olmuştur. Üzüntü içinde ayrılan bu insanları Hz. Peygamber geri çağırılmış ve onlar da, olumlu bir cevap ve müjdeli bir haber alma umudu ile geldiklerinde, Hz. Peygamber onları teselli için: "Sizin anneniz de benim annem de..."²⁷ diyerek onların psikolojik yükünü paylaşmış ve onları rahatlatmak istemiştir. Böylece de onların şirk dönemine ait bağlarını, kalbî ilişkilerini tamamen kesmek istemiş olmalıdır.

İlk müslümanların, şirk dönemine ait ilişkilerinin ve bu anlamda geçmişleri ile olan alakalarının kesilip dikkatlerinin ve hassasiyetlerinin İslama ve Kur'ana çevrilmesi konusu ile ilgili başka bir husus olarak, kabir ziyaretlerinin yasaklanması gösterilebilir.²⁸

Müşriklerle verilen mücadelede hassas dönemler geride bırakıldıkça müşrik çocukları hakkındaki hükümler de değişme sürecine girmişti. Acak bu süreçte de "Azap" "Masumiyet" ve "Adalet" kavramları hep gündemde kalmıştır.

²⁶ Kurtubi, a.g.e, s. 609-610 (Ayrıca bkz., Tevbe 9/113)

²⁷ Ahmed b. Hanbel, Müsned, Hadis No: 1134. Kurtubi, Tefsir, Tur 52/21; İbn Kesir, Tefsir, IX/ 4712 13; (B.Karlığa-B. Çetiner terc. 1991, İst.) ;Kurtubi, a.g.e.,s. 610.

²⁸ Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih terc. VI/374 (Çünkü Cahiliye dönemine ait bir davranış olarak insanlar, ölüleri ile de övünüp üstünlük taşıyorlardı. Böylece geçmişleri ile kalbi bağları sıkı sıkıya devam ediyordu. İlk müslümanların, ziyaret edeceği müslüman kabirlerinin bile fazla olmadığı İslamın da tam yerleşmediği düşünülürse, az sayıda olan bazı müslüman kabirleri ziyaret edilirken müşrik akrabaların da kabirlerinin ziyaret edilme tehlikesi var sayılmış olmalı. Nitekim bu tehlikeler kalkınca kabir ziyareti yasağı da kaldırılmıştır. Hz. Peygamber'in, bu yasağın kaldırılmasını Mekke fethine giderken, kabri Medine şehri yakınında, Ebva'da bulunan annesinin mezarını ziyareti esnasında ilan etmesi anlamlıdır. Yani, müslümanlar, şirke ve müşriklere karşı kesin bir üstünlük sağlamıştır. Artık müslümanların, müşriklerden, onların inançlarından ve geçmişlerinden etkilenmeleri ve buna bağlı korkuları söz konusu değildir. Kâfirlerin de, artık bir daha müslümanlara galip gelme ümidi zaten tamamen kesilmişti.)

²⁸ Ebu Davud, Chat, H.No: 2614, 2672 ve Dip notlar(Hattabi); Tahavi, Müşkilü'l-Asar, II/163, 166.

İlahî Kader ve insan sorumluluğu açısından bakıldığında hem müşriklerin ve hem de müslümanların çocuklarından ölenlerin akıbeti ne olacaktır? Çünkü İslam, kişinin Cennete girebilmesini imana ve salih amele bağlamıştır. Yine cehennemliklerin de, Cehenneme girmeleri, küfürlerinin veya günahlarının karşılığı idi.²⁹ İşte bu açıdan bakıldığında, çocukların durumu nasıl izah edilecekti?

“Her doğan çocuk fitrat üzere doğar...” Hadis-i Şerifi ve bunun paralelinde varid olan “*Fitrat Hadisleri*”, müslüman anne-babadan doğan ve bülüğa ermeden ölen çocukların, ebeveynlerine tabi oldukları ve günah işlemedikleri için, neticede cennete girecekleri kabul edilmiştir. Yine müşrik anne-babadan dünyaya gelip aynı şekilde ölen çocukların da ebeveynlerinin dinine tabi olmaları sebebiyle cehenneme girecekleri bildirilmiştir.³⁰ Neticede, çocukların, babalarına tabi olmaları keyfiyeti, haklarında verilen hükme temel teşkil etmiştir.

Ancak, bu her iki durumda olan çocuklar için de ikinci bir soru sorulur ve cevap istenir: “Ya Resulallah, hiç amel işlemeyen mi Cennete/Cehenneme girecekler?” Buna karşılık Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Allah onların işleyecek oldukları amelleri çok daha iyi bilir.”³¹ Bu ifadeye göre, çocuklar yaşasa idiler, onların ne gibi ameller işleyeceklerini Allah çok iyi bilir şeklindeki cevabın içindeki anahtar kelime ve belirleyici unsur görüldüğü gibi “*İlahî İlim*” dir. Yüce Allah, eksiksiz olan ezeli ve ebedî ilmi ile her şeyi, hali hazırda yaşanan “an” olarak bildiğine göre; yaşanmayan halleri de yaşanmış gibi bildiğinden, baliğ olmadan ölen çocukların yaşamaları halinde, işleyecekleri amellere göre Cennette veya Cehennemde olacaklarını bilir. Bizim bilemeyeceğimiz “*Yaşanmayanlar*” ın “*İlahî İlme*” bağlanması, yaşanan olaylara ilgimizin çekilmesini hedeflediği söylenebilir. Zira bu çocuklar yaşasa idi cennetlik veya cehennemlik olabilecekleri bizce de bilinebilirdi.

İlahî İlim, yaşanacaklara göre insan kaderinin tayinine esas teşkil ettiğinden, insanın hür iradeye sahip olduğu ve ihtiyarî fiillerinde serbest olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, konumuzla ilgili olarak “*Kader*”, karanlık bir güç değildir ve zulüm içermez.

Hükümlerde Geçiş Dönemi

1- Müşrik Çocukların Öldürülmelerinin Yasaklanması

2- Müşrik Çocuklarla Ana-Babalarının, Birbirlerine Mirasçı Olamayışları

³⁰ Buhari, Cihat ve Siyer, 2790; Müslim, Cihat ve Siyer, 3281 (Hızır Hadisi...)

³¹ Buhari, Kader, 6108, 6109, Cenaiz, 1294; Müslim, Kader, 4810; Nesai, 1925; Ebu Davut, Sünnet, 4088; Ahmed ibn Hanbel, Müsned, 2999, 3195, 4810

3- Cennetlik veya Cehennemlik Denmeyip Sorunun Askıya Alınması(Tevakkuf)

1- Gece baskınlarında öldürülmeleri kaçınılmaz olan müşrik çocuklarının ölümlerinden, müslümanlar ile antlaşmayı kabul etmeyen müşrik babalar sorumlu tutuluyor ve böylece müslüman akıncıların vicdanî rahatsızlığı giderilmiş oluyor, baskınlar konusunda tereddütler kaldırılmış oluyordu. Ancak, zaruretler kalktıkça çocukların öldürülmelerine de Hz. Peygamber tarafından gerekli tepki gösterilmiştir. Çünkü, zarurettten doğan bir ruhsatin yersiz ve dikkatsizce kullanılmasına müsaade edilemezdi. Nitekim Hz. Peygamber, bu gibi dikkatsizlikler yüzünden Ashabına çıkmış ve : “Bu insanlara ne oluyor ki çocukları da öldürüyorlar?” buyurmuş, bunun üzerine de Ashaptan bazıları: “Ya Resulallah, onlar müşrik çocukları değil mi” şeklinde mazeret beyan edince, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizin en hayırlılarınız müşrik çocukları değil miydi?”³² Bundan sonra, savaşlarda bile müşrik çocuklarının ve kadınlarının öldürülmelerini kesinlikle yasaklar.³³

2- Ferâiz ahkâmının gelmesi ve Müslümanların da cihat ile emrolunmaları neticesinde, müşrik çocuklarının, “Babalarının dini üzere doğduğu” hükmünün de artık geçerli olmadığı kabul edilir. Ebu Ubeyd’in, Muhammed b. El-Hasan’dan rivayetine göre, ölen müşrik çocuklarının babalarının dinine ait loduklarına dair kanaati Tahavî kabul etmez. Ona göre bu çocuklar öldüklerinde müslüman sayılırlar ve bu sebeple cennetliklerdir. Yani müşrik çocukları, fitrî iman ile müslüman sayılıyordu. Fakat onların bu şekilde müslümanlıkları, baliğ olup bu imanlarını dilleri ile ikrar edinceye kadardır.³⁴

3- Mekke döneminde, Hz. Hatice’ye verilen cevap ile Medine döneminde Hz. Aişe’ye verilen cevap, müşrik çocukları lehine gelişen sürecin önemli ip uçlarını verir. Bu sürecin en uzun zaman dilimi, ilk verilen “Cehennemlik” hükmü ile nihaî hüküm olan “Cennetlik” hükmü arasında yer alır. Bu sürecin de temelini “Allah onların ne yapacak olduklarını çok iyi bilir” ifadesi teşkil etmekte olup buna “*Tevakku*” denmektedir.³⁵

Müşrik çocukları lehine gelişen hükümlerin oluşmasında çok önemli rol oynayan geçiş dönemi sonrasında günümüze kadar verilen bu hükümler altı başlık altında toplanabilir:

³² Ahmed ibn. Hanbel, Müsned, Hadis No: 15162 ; Tahavi, Müşkilu'l-Asar, II/ 163,164

³³ Ebu Davud, Cihat, 2614; 2672 Ayrıca Bkz., a.y. Dip notlar; Tahavi, a.g.e., a.y.

³⁴ Tahavi, a.g.e, II/164, 165

³⁵ İbn Hacer, a.g.e, III/ 244, 247 ; Ayni, a.g.e. VII/ 133,134

- 1-Bunların durumu Allah'a kalmıştır
- 2- Babalarına tabidirler
- 3- Arasattadırlar
- 4- Cennetliklerin hizmetçileridirler
- 5- İmtihana tabi tutulacaklar³⁶
- 6- Cennetlikler³⁷

Aslında bu altı mertebe üçe indirilebilir ve daha da anlaşılır olabilir. Şöyleki:

- 1- Cehennemlik oluşları,
- 2- Tevakkuf mertebesi,
- 3- Cennetlik oluşlarıdır.³⁸

Zamanın ve şartların değişmesi ile hükümlerin de değişebileceği prensibine uygun olmak üzere müşrik çocuklarının akıbetlerini tek mertebede düşünerek "Cennetlik" olduklarını söyleyenlere göre, şartların avdet etmesi durumunda uygulanan hükümlerin de tatbiki istisnası ile müşrik çocuklarının Cennetlik olduklarını kabul etmek, son din olan İslam'ı tebliği etmede müslümanlara bir hayli kolaylık sağlamış olacaktır.

Bütün bu anlatılanlara rağmen, İslam dünyasında ortaya çıkan mezhepler, bu gün hala, kendi görüşlerini sürdürmektedirler. Halbu ki, bu görüşlerin birçoğu meselenin, Hz. Peygamber zamanındaki ahkâmın ve tatbikatın ihtiva ettiği genel mantıktan ve tedricilikten uzaktır.

Mesela, Haricilerin Azarika kolu, çocukların babalarına tabi oldukları esasına dayanarak müşrik çocuklarının cehennemlik, müslüman çocuklarının ise cennetlik oldukları inancını devam ettirmiştir. Hz. Nuh'un kâfirler hakkındaki bedduasını da bu hususta delil getirmişler³⁹ ve bu ayetin Hz. Nuh ile kavmi arasındaki özel durumu anlattığına bakmamışlardır. Aynı şekilde müşrik çocuklarının babalarının hükmüne

³⁶ Müşrik çocukların imtihana tabi tutulmak üzere ortaya konan tezler, neticede; emir karşısında itaat edip etmeyeceklerinin ortaya çıkarılması ile vaki olabilecek mazeret kapılarını kapatmak ve adil bir sonuç ile karşılaştıklarını ilan etmekten öte çok şey anlatmaz. Kaldı ki, ahiret yurdu amel ve imtahan yeri olmayıp ceza veya mükâfat yurdu olduğu için "İmtihan" formülü hayli irdelenmiş ve ciddi tenkitler almıştır. (Bkz., İbn Kesir, Tefsir, III/ 4707,4710,4711; Ayni, a.g.e.VII/ 135, 136; Taberi, Camiu'l-Beyan XV/ 41)

³⁷ Ayni, a.g.e. VII/ 135,136 (Bir başka tasnif için bkz., İbn Hacer el-Askalani, a.g.e. III/ 246,247. Burada on mertebe sayılmakta 8. olarak "Cennetlik" mertebesi zikredilmektedir. Bu konuda "Biz bir elçi göndermedikçe azap etmeyiz" ayeti delil getirilir. Sayılan farklı mertebeleri ise şunlardır: Toprak olacaklar, Cehennemlikler, Tevakkuf ve İmsak.

³⁸ Başka bir üçlü tasnif için bkz., Tecrid-i Sarih terc., 4 /594

³⁹ Acluni, Keşfu'l-Hafa, Hadis No: 393 ; Ayni,a.g.e. VII/135 (Kelamcılara ait dip not.)

dahil olduklarını beyan eden Hadisin, harp ortamında söylenmiş olmasına bakılmadığı da anlaşılıyor.

Öte yandan Kaderiye, Fitrat Hadisinde geçtiği gibi, çocuğun ebeveyni tarafından Yahudileştirilmesi, Mecusileştirilmesi ve Hıristiyanlaştırılması hususunu, şerrin Allah'a isnat edilemeyeceğine dair delil olarak kullanmıştır. Halbu ki, İmam Malik'e göre bu hadis, onların aleyhine delildir. Çünkü bu çocuklar yaşasa idi, ne yapacak olduklarını Allah'ın bilmiş olması, olayların kesinliğini ve değişmezliğini ve Allah'ın ilminin her şeyden önce geldiğini ifade eder.⁴⁰

Buraya kadar anlatılmak istenenlerle oluşturulan zemin üzerinde, mesele ile ilgili son pozisyonun, daha rahat serdedilebileceğini söyleyebiliriz.

Mesele Hakkındaki Nihai Hüküm ve Dayandığı Esaslar

Müşrik çocuklarının, özellikle ahiretteki durumlarının tartışıldığı safhaların sonuncusunu teşkil eden nihaî hükme ait delilleri ele almadan önce *Tevakkuf anlayışından* bu hükme açılan iki önemli kavrama işaret etmek gerekmektedir:

“*Hizmetçi*” ve “*Araf*” kavramları: “Müşrik çocukları, cennetliklerin hizmetçileridir” rivayeti⁴¹ ile yine bunların “Araf Ehli”nden kabul edilmesi keyfiyeti, bu çocuklar için Cennete giden kapıların açıldığını gösterir. Zira Araf Ehli neticede cennete girecektir.⁴² Semüre Hadisindeki⁴³ yaklaşım da müşrik çocuklarının cennette olacağı fikrini verir. Müslümanların çocukları ile aynı akıbeti paylaşan bu çocuklar, ezelde verdikleri sözü, yani, “*Misak*”ı⁴⁴ bozacak bir ikrarda bulunamayacaklarından verdikleri söze aykırı bir amel işlememiş sayılırlar. Yaşasa idiler, durumun fitrî imanlarına uygun olacağını Allah Teâlâ biliyordu. Bu bilgiye uygun olarak onları Cennete koymuştur. Burada ölçü alınan esas noktanın, “Fitri İman”⁴⁵ olduğu kabul edilmektedir.

Fetret döneminde ölenlerle delilerin ve çocuk iken ölenlerin durumu da, İlahî ilmin gereği, niyetleri ve amelleri kendilerine gösterilmek suretiyle vaki olabilecek mazeretlerinin ortadan kaldırılacağı görüşü,⁴⁶ “*Müşrik Çocukları Meselesi*”nin izahı

⁴⁰ İbn Hacer el-Askalani, a.g.e. III./247, 250

⁴¹ Müsned-i Ebi Yala, Hadis No: 4090 ; İbn Kesir, Tefsir, IX/ 4706; Kurtubi, Tezkire, s. 613.

⁴² İbn Kesir, a.g.e. IX/ 4713

⁴³ Tecrid-i Sarih Terc. IV/595 ve s.599 dip notu

⁴⁴ Müşrik çocuklarının , bu “Misak” esnasında istemeyerek “Belâ” dedikleri şeklindeki görüşün (Bkz., Fethu'l-Bari, III/ 250) izaha muhtaç olduğunu belirtmek gerekir.

⁴⁵ Kurtubi, Tezkire, s.614, 615

⁴⁶ Ayni Umdetu'l-Kari, VII/135

açısından konuya çok şey katmış sayılmayabilir. Zira ahiret, imtihan yurdu değil, aksine bir ceza yurdudur ve neticelerin alındığı yerdir. Kurtubi tarafından, Halimi'nin bu görüşte olduğuna işaretle bu üç sınıfın, müşrik çocukları meselesinden ayrı mütala edilmesi gereği ortaya konmuş sayılır.⁴⁷

Müşrik çocuklarının "Tevakkuf" sürecinden çıkarılıp "Cennetlik" mertebesine geçiş kapısı olarak nitelediğimiz *Hizmetçi*, *Araf* ve *İmtihan* kavramlarını göz önüne alacak olursak, bu konuda vicdanları da rahatlatan Hadis-i Şerifin sıhhat derecesi ile ilgili tenkitler saklı kalmak şartıyla⁴⁸ bu yaklaşımın, çocukları vasıtası ile müşriklerin de vicdanları rahatlatılıp gönüllerinin İslam'a ısındırılmasına psikolojik bir etkileşim alanı olarak bakılabilir.

Azabın sebebi, insanın, aklen ve şeran mükellef olduğu şeyleri inkâr etmesi ya da ihlal etmesidir. Mükellefiyetleri belirleyen de Akıl ve Peygamberliktir. Ancak akıl baliğ olan insan, Peygamberin getirdiği şeriatın sorumlu muhatabıdır. Bu yüzden, elçiye muhatap olmayan insana azap edilmeyeceği esası konmuştur.

Nitekim Kur'an-ı Kerimde değişik surelerde geçen ve "Hiç bir günahkâr kimse, diğer günahkârın günahını yüklenmez" ifadesini içeren ayetlerden⁴⁹ sadece, İsra 15. ayeti : "*Biz bir elçi göndermedikçe kimseye azap etmeyiz*" hükmünü birlikte verir. Elçi gönderilmediği sürece azap edilmeyecek kimseleri âkil- bâliğ olanlar teşkil edince öncelikle "Müşrik çocukları" bu hükme dâhildir. Âkil-bâliğ olanlar için "Fetret" bir engeldir ve geçerli bir mazerettir. Çocukların engeli de reşit olmayışları veya âkil-bâliğ olmayışlarıdır. Bu sonuncu mazeret daha geçerli sayılmalıdır. Burada, *anahtar* kelime olan "*Resûl*" üzerinde durmak gerekmektedir.

İnsanlar arasından, Yüce Allah'ı kullarına tanıtacak olan bir görevli seçilip gönderilmez ise bu durumda akıl, insanın, Yüce Yaratıcıyı tanıyabileceği ve O'nunla arasında bir bağ kurabileceği bir çeşit elçidir, *Resüldür*, denmiştir. Resül olarak "Akıl" olmasaydı insanlardan olan resulün, yani Peygamberin getirdiği tebliğ ve mesaj da anlaşılamazdı. Öyleyse "*Akıl*", insanla var olan temel bir "*Resül*" dür, bir elçidir ve bir bağıdır.⁵⁰

Aklı olmayana tebliğ ulaşamadığı için ona azap etmeyeceğini beyan eden Yüce Allah, âkil bâliğ olmayan müşrik çocuklarına da azap etmeyecek demektir.

⁴⁷ Kurtubi, Tezkire, s. 611

⁴⁸ Kurtubi, a.e., s.613, 614 (Müşrik çocuklarının "Cennetliklerin Hizmetçileri" olduğuna dair Hadisin manasını destekleyen rivayetler ve teviller dikkate alınması gereken mantık çerçevesinde verilmektedir.)

⁴⁹ Enam,6/164; İsra,17/15 ; Fatır , 35/18 ; Zümer, 39/7 ;Necm,53/38

⁵⁰ Razi, a.g.e. XX, 172, 173

Çünkü vücubun mahiyeti, bir filin terki üzerine azabın konması ile ortaya çıkar. Şeriatın, kendisine ulaşmadığı kimseye de vücub söz konusu olamaz. Başka bir ifade ile Şeriatın önce ikap olmaz. Aksi takdirde itiraza açık kapı bırakılmış olacağı, bunun da "İlahî Adalet"e uymayacağı⁵¹ beyan edilmektedir.

İlk insan, peygamberdir. Peygamberle başlayan beşeriyette peygamberlik müessesesi belli aralıklarla kesintilerle devam etmiştir. Önce gelen peygamber ile ondan sonra gelecek olan arasında bazen uzun yıllar geçtiği olmuştur. "Fetret" denen bu ara dönemde insanlar, İlahî gerçeklerden uzaklaşmış ve işi, Allah'ı inkârâ kadar vardırımlardır. İşte böyle fetret döneminde yaşayıp ölenler, Hesap günü : "...Bize bir uyarıcı ve müjdeleyici gelmedi dememeleri" için, Yüce Allah, gerekli açıklamaları yapan "Resul" gönderdiğini⁵² ayetle beyan ediyor. Bu ayette, Resul için "Beşir" ve "Nezir" tabiri kullanılmaktadır. Ayetten anlaşıldığına göre bu tabir, Akıl ve Nebi olarak tanımlanmaktadır. Böylece, Fâtır suresi 24. ayetindeki Nezir ve Beşir kavramı, Resul ve Akıl bağlamında ele alınabilmektedir.

Konu Hakkında Tefsirlerde Delil Olarak Kullanılan Ayetlerin Tahlilleri

Müşrik çocuklarının Cennetlik olduklarına dair delil olarak kullanılan ayetleri kısaca bir tahlile tabi tutup konumuz açısından değerlendirince; bu ayetlerden sadece İsrâ 15. ayetini delil olarak kullandığımızda, bu konuda varid olan Hadislerin ortaya koyduğu netice daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Değerlendireceğimiz ayetler, birçok kaynakta müşrik çocuklarının azap edilmeyeceği doğrultusunda delil olarak kullanılmıştır. Bu ayetlerde delilin özünü oluşturan husus ise "Hiç bir günahkârın (vâzire) diğer bir günahkârın (vâzire) günahını yüklenmeyeceği" hükmüdür. Bu ayetlerde ortak kavram ve anahtar kelime "Vizir" dir. Vizir, günah demektir. "Günahkâr" anlamında yani kelimenin müennes şekli kullanılmış olduğu için müennesi ve müzekkeri arasında fark gözetilmemiştir. Şu halde, ayetlerin açıklamasına geçebiliriz:

1- "De ki: "Allah her şeyin Rabbi iken ben hiç O'ndan başka Rab mi ararım? Halbu ki herkesin kazandığı ancak kendisine aittir. *Hiç bir günahkâr başkasının günahını çekmez.* Sonunda dönüşünüz Rabbinizedir. O vakit Allah, dünyada ayrılığa düşmüş olduğunuz şeyleri size haber verecektir." (Enam 6/164) Görüldüğü gibi

⁵¹ Nisa,4/165 ; Taha , 20/ 134; Kasas, 28/47 (Bu ayetlerde sözü edilen Resul, Yüce Allah'ın emirlerini ve yasaklarını tebliğ eden elçi, yani Peygamberdir. İtiraz edecek olanlar, "Aklimiz yoktu" demiyorlar.)

⁵² Maide, 5/19

ayette, tamamen âkil-bâliğ olan insanların iradî fillerinden bahisle, sorumlu olduklarından ve sorumluluktan kurtuluşun mümkün olmadığından bahsedilir. Bu ayette vurgulanan sorumluluk, âkil ve bâliğ olmaya dayandığından çocukları kapsamı veya hedef alması da mümkün değildir.

2- "Hiç bir günahkâr başkasının günahını yüklenemez; günah yükü ağır basan kimse bu günahı taşımak için bir başkasını çağırır, bu çağırdığı akrabası da olsa, onun yükünden bir şey yüklenmez. Sen ancak görmeden bile Rablerinden çekinip namaz kılanları uyarabilirsin. Kim temizlenirse o, kendi yararına temizlenmiş olur. Dönüş Allah'a dır." (Fâtır 35/18) mealindeki ayette, herkesin kendi yükünü, kendi günahını taşıyacağı, bu yükün, yakınları bile olsa kimseye devredilemeyeceği anlatılır. Görüldüğü gibi ayetin konusu, mükellef insanların sorumluluklarını beyan etmektedir. Öyleyse bu ayet, tefsirlerde müşrik çocuklarının cennetlik olduğuna dair delil olarak gösterilmiş olsa da ayet günahsız çocukların durumu ile ilgili değildir.

3- ***Eğer inkâr edecek olursanız, şüphesiz Allah'ın, iman etmeniz konusunda size hiç bir ihtiyacı yoktur;** İman etmezseniz O'nun her hangi bir kaybı olmaz. **Bununla beraber O, kullarının küfrüne de razı olmaz. Eğer** imanınızın gereğini yapar ve imanınızı yaşatırsanız, yani **şükrederseniz, sizin adınıza hoşnut olur,** neticesinde de hesabınıza sevap yazılır. Şükür ile küfür arasında dengeyi iyi kurun ve isyan etmekten, günah yüklenmekten kaçının, kendi adınıza tedbir alın. Zira bu dünyadan günah ile giden, bu yükü kendisi çeker. Şunu unutmayın ki, **hiç bir günahkâr, diğer bir günahkârın günah yükünü yüklenmeyecektir.** Günahınız benim boynuma deyip sizi kandıranlar, sizin günahınız kadar bir günah daha çekebilir, amma siz de kendi günahınızı çekeceksiniz... **Olup bitenlerden sonra nihayet hepinizin dönüşü Rabbinizedir; böylece O, yaptıklarınızı size haber verecektir.** Kim kimi aldattı, kim inkâr etti ve kim iman etti ve iman edenlerden kim iman nimetinin şükürünü yerine getirdi ise bütün bunları ortaya çıkaracaktır. **Çünkü O, kalplerde olanları hakkıyla bilendir.** (Zümer 39/7) Bu ayette, Allah'ın, insanı yaptıklarından hesaba çekeceğini ve bu hususta hiç bir şeyin gizli kapaklı kalmayacağını bildirir. Görüldüğü gibi bütün bunlar, âkil-bâliğ olan sorumlu insanların durumunu açıklar. Tefsirlerde, müşrik çocukları meselesine dair delil getirilmiş olsa da bu ayet bu konuda delil sayılamaz.

4- " Çok vefalı olan İbrahim'in sahifelerindeki haber verilmedi mi? O haberde şunlar yazılı idi: Hiç bir günahkâr başkasının günahını çekmez. Doğrusu, insan için çalıştığından başkası yoktur. Elbette çalışması ileride görülecektir. Sonra en dolgun

karşılık verilecektir. Yine elbette sonunda Rabbine gidilecektir.” (Necm 53/38-41) mealindeki ayet-i kerimelerle çizilen çerçeve, âkil ve bâliğ olan kimseleri içine alır. Bu çerçevenin dışında kalan kesim, çocuklardır. Müşrik çocukları da böyledir. Çünkü çocuklar, günah işlemiş değildir. Sevap işlemek zorunda da değildirler. Çocuğa “vâzire” yani günahkâr denmeyeceği de aşikârdır.

5- “Amel defterini bu dünyada herkes kendi eli ile dolduracaksa, o zaman şimdiden bilinmelidir ki, **kim hidayet yolunu seçerse, bunu ancak kendi iyiliği için seçmiş olur; kim de doğruluktan saparsa, kendi zararına sapsa olur. Hiç bir günahkâr, başkasının günah yükünü çekmez. Biz bir elçi göndermedikçe de kimseye, yaptığından veya yapmadığından dolayı azap edecek değiliz.**” (İsra 17/15) Ayrıca *Bakınız, Ta Ha,20/134*. mealindeki ayette geçen *Vizir* ve *Vâzire* için daha önceki ayetlerde verilen açıklamalar geçerlidir. Elçi gönderilmediği için azap edilmeyeceklerin başında çocuklar gelir. Bu elçi ister “Akıl” olsun ister “Peygamber”, sonuç açısından fark etmez.

Sonuç

Sorumlu tutulacağı şey bildirilmeden insan yaptığından veya yapmadığından dolayı cezalandırılmaz. Aslında bu ifade öncelikle “Fetret” kavramını ve tarihte yaşanan fetret dönemini hatırlatır. Çocukların fetreti, çocukluk dönemidir. Yani, âkil ve bâliğ olmayışları ve içinde buldukları böyle bir tabîî dönem ve tabîî engel,⁵³ onlara elçinin gönderilmemiş olması anlamına gelir. Bu takdirde, “Akıl” gibi elçiden mahrum kalan yahut “Peygamber” gibi elçiyi kavrayamayan çocuğa azap edilmez. Ancak yetişkinlerden fetret dönemi insanı için akıl, bir dereceye kadar sorumlu olabileceğinin delilidir. En azından Yüce Allah’ın varlığı ve birliği gibi hususlardan sorumludur. Fakat Dinin hükümlerinden sorumlu değildir. Bu yüzden de Allah’ın varlığını birliğini ikrar edince azap edilmezler. Azabı hak etmeyen çocuklar, fitrî iman ile doğup günah işlemeyen de öldükleri için Cennetliklerdir.

Anlaşılabileceği üzere, müşrik çocuklarının “Cennetlik” oluşlarını ilan etmek, İslamın ve müslümanların bir hayat nizamı kuracak kadar güçlenmesine kadar ertelenmiştir denebilir. Hz. Aişenin, Hz. Hatice’den gelen rivayetinde belirtildiği gibi,

⁵³ Resûl, imsakin zıddı olup bir şeyin önünü açmak ve engeli kaldırmak anlamına gelir.(Bkz., Ragıb, Müfredat, R-S-L maddesi)

Her doğan İslam fitratı üzere doğar. Âkil Bâliğ olamadan ölen müşrik çocukları da Cennetlidir.⁵⁴

⁵⁴ Tecrid-i Sarih terc., c.4, s.593 ; c. 10, s. 644.; Kurtubi, Tezkire, s. 612 ; İbn Hacer el-Askalani, a.g.e. III/ 247 ; Ayni, a.g.e. VII/134.

DİN DİLİNİ YORUMLAMA ÇABALARI ve BU BAĞLAMDA AKIL-NAKİL DENGESİNİN ÖNEMİ

Maşallah TURAN

ÖZET

Günümüzde, din dilinin mahiyeti konusundaki tartışmalarda, sembolik ve mecazî ifadelerin tahlili büyük bir önem arz etmektedir.

İfadeleri literal anlamlarıyla değil, ifade etmek istedikleri maksatlarla yorumlamayı önceleyen bu tahlillere göre, alegorik anlamın ortaya çıkarılması, teolojik bir metnin aktüellik kazanmasının vazgeçilmez şartıdır.

Zamanla, Tanrı mesajının üzerindeki örtünün kaldırılmasını amaçlayan bir disiplin haline gelen bu çabaların İslam dünyasında ciddi bir şekilde boy göstermesi, Hicri II. asırda özellikle Grekçe'den Arapça'ya yapılan tercüme yoluyla olmuştur. Bu fikirler bilahare o derece yaygınlaşmış ki, bazı Müslüman düşünürler, İslamî inançlarla Grek felsefesindeki rasyonel spekülasyonları uzlaştırmaya büyük bir önem vermişlerdir. Bu husus, söz konusu anlayışın ölçüsüzce kullanılmasında etkili olmuştur.

Bize düşen ölçülü hareket etmektir. Yani, hem dili zenginleştiren mecaz ve edebî tasvirleri tümüyle yok saymamak, hem de herhangi bir kritere tabi olmadan tüm ifadeleri mecaz gerekçesi ile öznelleştirip anlamı buharlaştırmamak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sembolizm, Mecaz, Yorum, Ölçüt.

ABSTRACT

The Efforts of Interpretation of The Religious Language and in This Context The Importance of Balance of The Reason and Conveyance

Recently, on the discussion about the content of the religious language, the analysis of symbolic and metaphorical expressions has a great importance.

According to this assays, which foresees to interpret the expressions not only in their literal meanings, but also in the intensions they wish to express, releasing the figurative meaning is unavoidable obligation in gaining actuality of a text.

Introduction of this studies seriously into Islamic world that in the course of time converted into a discipline targeting to remove the cover on the God's Message, has become especially via the translations from Greek to Arabic in A.H. IIth centuries. These ideas have become so overspread over time that Islamic philosophers have greatly considered importance to reconcile the rational speculations in Greek

Philosophy with Islamic beliefs. This phenomenon has become effective about using carelessly of the perception of metaphorical language.

What we have to do is acting deliberately. We mean that it is both necessary not to ignore wholly metaphors and literary depictions making richer the language and, with metaphor excuse, not to evaporate and make subjective the meaning, without subjecting to any criterion.

Key Words: Symbolism, Metaphor, Interpretation, Criterion.

GİRİŞ

Vahyin muhatabı insan olduğundan, insanlardaki ilahî kelamı doğru anlama gayreti, nüzulün başladığı ilk günden günümüze kadar değişik şekillerde süregelmiştir. Tıpkı geçmişte olduğu gibi günümüzde de, İslam düşüncesinin en önemli kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiğine dair tartışmalar, tercüme ve tefsirle ilgili çalışmalarda dil felsefesinin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Dil felsefesi bağlamında, sembolizm algısına dayanan "Sembolik Dil Anlayışı", din dilinin mahiyeti ve nasıl yorumlanması gerektiği konusunu ele alan önemli bir yaklaşım tarzıdır.¹ Kimi zaman dînî söylem ve terminolojinin çağdaş bilgi ve tecrübeler ışığında yeniden gözden geçirilmesi ve ayıklanması ihtiyacından doğan, kimi zaman da mantıksal deneyciliğin katı tehditlerini hissetmekten kaynaklanan bu anlayışa göre, *genel olarak bazı konularda dille tecrübe arasında tam bir örtüşme bulunmamaktadır*, ayrıca dilin sınırları tecrübenin son sınırları demek değildir. Öyleyse dille ifade edilmesi zor olan veya dilin erişemediği hakikatlerin, başka türlü anlaşılma ve kavranma şekilleri bulunabilir. Sanat ve edebiyatta olduğu gibi, din alanında da nesnel ve katı gerçekliğe dayanan veya onu çağırıştıran bir dil yerine, bireye hakkını veren sezgiye dayalı sembolik ve esnek bir dil, bu anlama ve kavrama imkânını bize verebilir.²

Birçok yazar için fark gözetilmeksizin birbirlerinin yerine kullanılan 'imge', 'işaret', 'alegori', 'sembol', 'meczaz', 'mesel-temsîl', 'teşbih',³ 'müteşabih' vb. farklı

¹ Bkz. Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.95.

² Bkz. Koç, a.g.e., s.95; Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, III, 1329-1330.

³ Bkz. Ebu Musa, Muhammed Muhammed Ebu Musa, *el-Belağatü'l-Kur'aniyye Fi Tefsiri'z-Zemahşeri ve Eseruha Fi'd-Dirasati'l-Belağiyye*, Mektebet-u Vehbe, II. Baskı, Kahire, 1988 (1408), I, 202.

kelime ve terimlerle de ifade edilebilen bu görüş,⁴ çalışma alanı olarak özellikle metafiziğin ve dinin konularını gündemine almıştır. Temelde, Kur'an-ı Kerim'in daha iyi anlaşılmasına yönelik olan takdire şayan bu çabalar, birtakım problemleri de beraberinde getirmiştir. Özellikle dinî ya da teolojik ifadelerin tahlili, sembolik ve antropomorfik (insan biçimci) ifadelerin gerçekte delalet ettikleri şeyi ne oranda karşılayabildiği gibi konular, gündemde önemli bir yer işgal etmektedir.

Öyleyse dinî duyarlılığımız ya da yönelişimiz ne olursa olsun, dinin kullandığı dilin mahiyeti, mantıkî statüsü, bilgi verici olma özelliği gibi konular üzerinde yeniden düşünmek, din dilinin gerçekte neden söz ettiğini ve içerdiği hususların neler olduğunu tartışmak önem arz etmektedir. Daha açık bir ifadeyle, din dilinin harfi harfine sözlük anlamlarıyla mı alınacağı, yoksa temel anlamının dışında mı yorumlanacağı meselesi hâlâ bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Dilin, literal anlamıyla alınmayıp bunun dışında yorumlanması durumunda ölçüt ve kriterler neler olmalıdır? Zira lafızların vaz'î dediğimiz birincil anlamlarının bırakılıp daha farklı anlamlara gidilmesinde, konunun akademik düzlemde kalmasını sağlayan bağlayıcı birtakım kriterler yoksa, o zaman fikir yerine kargaşa ortaya çıkar, dinin kendisine ait evrensel herhangi bir sabitesi kalmaz ve vahyin özünden uzaklaşmak kaçınılmaz olur.

Bu nedenle din dilinin yapı ve özelliğini ortaya koymak maksadıyla yapılacak olan ciddi bir çalışmada, gerek sembolik dil anlayışının gerekse literal veya mantıksal açıdan ilgili olduğu kavramların, ifrat-tefritten ve gelişigüzel değerlendirmelerden uzak, her tarafa hakkının verileceği bir düzeyde ele alınmasını sağlayacak objektif bir takım kriterler eşliğinde işlenmesi, son derece önem kazanmaktadır. Şimdi bu konulara gaye ve maksadımızı gerçekleştirecek ölçüde bir göz atalım.

1- Sembol ve Sembolizm Kavramlarının Tahlili: *Sembol* (İng. *symbol*; Fr. *symbole*; Al. *symbol*): "Bir düşünce, fikir ya da nesnenin yerini tutan, bir kavramı veya bir düşünceyi belirten gözle görülür ve anlamı bilinir işaret demektir. Bir anlamı ya da nesneyi ifade etmek veya göstermek için kullanılan sözcük, işaret ya da mimik olarak *sembol*, kendisine, ortak bir anlaşma, uzlaşma ya da gelenek aracılığıyla belli bir anlam aktarılan uzlaşımın işareti, belirli bir nesne, süreç veya işlemi ima etmeye yarayan şeyi tanımlar."⁵

⁴ Bkz. Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, Çev. Meral, Ayşe, İnsan Yay., İstanbul 1998, s.7; Esed, Kur'an Mesajı, III, 1329.

⁵ Bkz. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s.840.

“Sembol terimi, taşıyan anlamına gelen Yunanca’daki *sumbolon* ve Latince’deki *symbolus*dan gelmektedir.”⁶ Buna göre, sembol bir habercidir, bilincin iki düzeyi arasında, profan ve kutsal arasında bir aracı unsurdur, aracı bir göreve sahiptir, o bir köprüdür, gizli bir anlamı ortaya çıkaran bir tasvirdir.⁷

Grekçe asıllı olduğu düşünülen *sembol*,⁸ müphemiyet içinde, görülmeyen bir realiteyi yansıtan bir simge ya da maddî bir nesnedir. Bu bakımdan, müşahede olunamayan ve esrarlı bir olgu hakkında bize çok net olmayan bir duygu, his ve izlenim vermektedir. Dinî semboller, salt rasyonel bir bilgi vermekten ziyade sezgisel bir algılayış sağlayan kutsalın ifadeleridirler. Semboller, kutsalın farklı tezahürlerinin yorumunu mümkün kılan teorik şifreyi sunarak beşerî varlığa yabancı olanın farkına varılmasına yardımcı olur.⁹

Özetlemek gerekirse; sembol, zihinle kutsal arasında aracılık yaparak görülmeyen bir realiteyi somut, elle tutulur derecede açık olmayan bir algılayış ile anlamamıza yardımcı olan bir tasvirdir, işaret yollu bir anlatımdır, gizemli olanı keşfetmeye yönelten bir iletişim ögesidir.

Bu bağlamda, felsefede, sembole dayanan anlatım biçimine “sembolizm” adı verilmektedir.¹⁰ Sembole ve sembolün içerdiği anlama bağlı olan sembolizm, dolaylı veya dolaysız bir analogi¹¹ niteliği taşır ve olguları yorumlamaya veya inançları anlatmaya yarayan semboller sistemi şeklinde belirir.¹²

Bu noktada sembolizmin, bir metot olarak sadece sembolleri kullanmadığını vurgulamakta fayda vardır. Eğer sembolik bir dilden bahsediliyorsa mecazlar, analogiler, kıssalar ve sembolik kelimeler topyekün sembolik dilin içinde kullanılan elemanlar olarak karşımıza çıkacaktır. Din, mitoloji ve sanat gibi temsilî sembollerin geçerli olduğu alanlardan birinde sembolizm söz konusu olduğunda, sembolizmin

⁶ Schwarz, Fernand, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, Çev. Aslan, Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.282; Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s.9.

⁷ Bkz. Schwarz, a.g.e., s.283.

⁸ Bkz. Schwarz, a.g.e., s.137; Bayrav, Süheyla, *Symbolisme Medieval*, İstanbul Matbaası, 1956, s.1.

⁹ Bkz. Schwarz, a.g.e., s.284.

¹⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.840.

¹¹ “Analoji kelime anlamıyla, *teşbih*, *benzerlik*, *benzeşme*, *karşılaştırma*, *mukayese*, *kıyas* ve *benzeyen şey* demektir. Yunanca “ana logon”, bir şeye nispetle, bir şeye oranla anlamındadır. Dolayısıyla analogi, iki figür veya nitelik arasındaki benzerliktir. Bunlardan biri bilinmese bile, eğer diğeri ile olan ilişkisinin bir benzerlik ilişkisi olduğu biliniyorsa diğeri de anlaşılabilir. Gerçekte farklı olmakla birlikte, bazı yönlerden birbirine benzer olan kavram veya varlıklar arasındaki ilişki bu yolla anlatılabilir. Mesela, Tanrı’nın kızması, sadece insanın kızmasıyla anlatılabilir.” Tokat, *Dinde Sembolizm*, s.142.

¹² *Meydan Larousse*, Büyük Lugat ve Ansiklopedi, Sabah, tsz., XVII, 489.

kullandığı malzemeler son derece zengindir. İşaretler, renkler, sesler, mecaz, mesel, kıssa, teşbih gibi dilsel anlatım biçimleri bunlardan bazılarıdır.¹³

Anlaşılan o ki sembolizm, hem dilsel öğelerde, hem nesnelere, hem de fenomenlerde görülebilmektedir. Burada konumuzu özellikle ilgilendiren ifade sembolizmi, ifade vasıtası olarak semboller, mecazları, kinayeleri, teşbihleri ve bu türden olan dilsel anlatım biçimlerini kullanma sanatıdır.¹⁴ Doğrudan anlatılması zor olan duygu ve düşüncelerin incelik ve derinliklerini, sembolik ifadeler kullanarak dile getirme sanatıdır.¹⁵

Sembolik anlamın ortaya çıkarılmasının önemini vurgulayan Eliade, sadece objektif bir çalışma yapma niyetiyle malzeme toplayan bir *antikacı* durumuna düşmüş olmaktan kurtulabilmenin böyle bir çabayla mümkün olabileceğini söylemektedir. Ona göre, toplanan malzemelerin yorumlanması şarttır. Zira Dinler Tarihine, *geçerli* bir yorum uygulandığı zaman, Dinler Tarihi bir *fosiller, harabeler ve modası geçmiş şeyler müzesi* olmaktan kurtulacak ve her araştırmacı için anlaşılmayı ve ortaya çıkarılmayı bekleyen bir mesajlar dizisi haline gelecektir.¹⁶

Bu yorum çabaları, aynı zamanda *yaşayan din anlayışının* test edilmesi anlamına da gelmektedir. Gelenek ve kültürlerindeki pek çok iyi unsurların yanında, zamanla birtakım bid'at ve hurafeleri de bünyesinde barındırabilen dinî anlayışların, zaman zaman asıl kaynaklar ışığında yeniden test edilmeleri gereği ortadadır.

Bu anlamıyla sembolizm, dil felsefesinde özellikle son zamanlarda merkezî bir konuma gelmiş ve doğal olarak kutsal metinlerin nasıl anlaşılması gerektiğini yeniden tartışmaya açmıştır.¹⁷ Bu tartışmalarda, bizce en kritik nokta, sembolizme başvurmada temel kriterin ne olacağı meselesidir. Çünkü ölçütü olmayan bir yorumlama çabasının, keyfi ve son derece gelişigüzel olacağı açıktır. Böyle bir keyfîlik ve sübjektiflik, sembolizm tartışmalarının pek çoğunun kaynağı olmuştur. Öyleyse bu konuda tatmin edici bir yol takip edilmesi zorunludur.

Keyfi ve gelişigüzel yorumların, bir bakıma önüne set çekmek isteyen Eliade, *yorumu* teknik veya bilimsel bir keşifle mukayese ederek şöyle demektedir: “*Keşiften önce de, keşfedilen realite orada idi. Sadece onu göremiyor veya anlayamıyorduk. Ayrıca ondan yararlanmasını da bilmiyorduk. İşte aynı şekilde yaratıcı bir yorumda,*

¹³ Bkz. Tokat, a.g.e., s.135-143.

¹⁴ Bkz. Tokat, *Dinde Sembolizm*, s.135.

¹⁵ Bkz. Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s.410.

¹⁶ Bkz. Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1995, s.2.

¹⁷ Bkz. Tokat, a.g.e., s.27.

önceden kavrayamadığımız birtakım anlamların örtüsünü kaldırıyor, onları önemli bir belirginliğe kavuşturuyor ve bu yeni yorum hazmedildikten sonra ise şuur aynı şekilde kalmıyor.”¹⁸ Bu açıklamalara göre, daha önce varolan üstü örtülü bir realiteyi ortaya çıkaran sembolizm gayretleri makbuldür, gerçekte olmayan bir anlamı icat eden çabalar salt öznel bir nitelik arz eder, doğru sonuca vardırırmazlar.

Konuyu biraz daha özele indirgeyip, Kur’an metnini anlamada sembolizme gitme ölçütü bağlamında ele alalım. Acaba sembolik anlatıma başvurma kriteri ne olmalıdır?

Şunu net bir şekilde ifade etmek gerekir ki, Kur’an metni, bir konuyla ilgili olarak yeterince açıksa, bu anlamı dışlamak pahasına sembolik bir anlam veya kinayeli bir yoruma başvurmak uygun düşmez.¹⁹

Zira vahiy, tarihteki bütün örneklerinde, egemen ve düzenleyici olmak üzere nazil olmuştur. Öyleyse, akademik ve gerçekçi olmayan birtakım endişelerle Kur’an vahyini, herhangi bir dönemin hâkim düşüncesine benzetmeye çalışmak suretiyle pasifleştirme ve onu edilgen bir konuma itme alışkanlığı, ilahî vahyin iniş esprisiyle bağdaşmaz. Gerçek şu ki, Kur’an, Yüce Allah tarafından, bireysel ve sosyal yaşamı pek çok açıdan düzenlemek üzere nazil olduğuna göre, edilgen ve pasif değildir. Allah, zamanın zorlayıcı ve sınırlayıcı şartları içinde sıkışmış, ötesini göremeyen bir beşer durumunda olmadığı gibi, zaman da O’nun hâkimi değil, aksine mahkûmu ve mahlûkudur. O, olmuş, olmakta olan ve olacak her şeyi bilen biri olarak ezelfî kelâmını indirdiğinden vahiy aktiftir, egemendir, etkendir.

Hiçbir harici gerekçe, Kur’an’ın bu aktifliğini gölgelememelidir.²⁰ Zamansal mesafe, sosyal ve kültürel zeminin farklılığı, -hangi gerekçelerle olursa olsun- nasırların somut ve mütebadir dediğimiz birincil anlamlarını terketmeyi meşrulaştırmamalıdır. Örneğin, Kur’an’da Ehl-i Kitab’ın arada geçen onca zamana ve meydana gelen konjektör farkına rağmen, Kitap’taki bazı somut çözümleri sözgelimi

¹⁸ Eliade, a.g.e., s.73.

¹⁹ Bkz. Ahmed, Aziz, *Hindistan’da İslam Kültürü Çalışmaları* (Studies in Islamic Culture in the Indian Environment), Çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s.262.

²⁰ “Yüce Allah, bir şeyi kendisine nispet ederek Kur’an’da zikrediyorsa, o şeyin sebep-sonuç kurallarına uyup uymadığı meselesi önemli değildir. Diğer yandan, bu hususla çelişki arz etmediği gibi paralelliği söz konusu olan rivayetlerin varlığı da önemlidir. Ayrıca, bir zorunluluk bulunmadıkça Kur’an anlatımında sembolizmi/sembolik anlatımı ileri sürmek doğru değildir.” Şimşek, M. Sait, *Kur’an’ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999, s.43.

zinayla ilgili cezayı tatbik etmemeleri tenkit konusu edilmektedir.²¹ Öyleyse kişiye düşen, *nassların açık anlamlarını çiğneme pahasına* çıkaracağı sözde gaî yorumlara itibar etme yoluna gitmemesidir.

Vahyin egemenliği ve düzenleyiciliği, ancak açık ve mütebadir anlamın garantörü olan somut çözümlere itibar etmekle mümkün olur, tarih içinde yer alan beşerî sapmalar da, ancak bu sayede düzeltilebilir. Vahiyde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Zeynep'le evliliğinde görüldüğü gibi toplumun egemen normlarına ters düşse de, toplumu dönüştürmek vardır. Din, hazır bulduğu sosyal ve kültürel yapıyı teşrinin kaynağı yapmaz, bunun açık delillerinden biri de Hz. Yusuf'un, kardeşini Melik'in dini üzere alkoyamayacağını bildiren ayettir.

Burada önemli olan, Kur'an vahyinin apaçık manalarını, birincil anlamlarını dışlamak ve çiğnemek pahasına sembolizme gidilmemesidir. Bu ölçü muhafaza edilmek suretiyle sembolizme başvurulduğu takdirde, Kur'an yorumuna ilişkin birtakım önemli yararlar ve yeni boyutlar elde edilebileceği de inkâr edilemez.

İlimli ölçüler çerçevesindeki sembolik dilin meşru ve yararlı olduğunun örneklerine, kutsal metinlerde ve peygamberlerin sözlerinde de rastlıyoruz. Sözelimi, İhlâs suresinin ikinci ayetinde Allah'ın '*samed*' olduğu bildirilir. Yağmur ve sel sularının aşındıramadığı, fırtınalara karşı etkilenmeden dimdik ayakta duran bir kaya ya da kayalık demek olan '*samed*',²² hiçbir şeye muhtaç olmayan ve her yaratığın kendisine muhtaç olduğu yüce ve güvenilir bir sığınak ve dayanak anlamında, sembolik olarak Allah'a atfedilmiştir.²³

2- Alegori: Grekçe "*alegoria*", İsa (a.s.)'dan sonra Herakleitos takma adlı bir gramerci tarafından ilk defa terim olarak kullanılmıştır. Bu kelime, dolaylı bir iletişim biçimini ifade etmekteydi. *Bir şeyi söyleyerek, başka bir şeyi kastetmek anlamına geliyordu.* Bunun eşanlamlısı olan "*allegorein*" ise, genel anlamın dışında daha derin,

²¹ Bkz. Yiğit, Metin, "*Hermeneutik Yöntem ve Usul-İ Fıkıhın Kat'i-Zanni Diyalektiği*", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, Erzurum, Mayıs 2001, s.178.

²² "Samed" kelimesiyle ilgili bu yorum, yapılan tefsirlerden sadece bir tanesidir. Kelimenin diğer sözlük manaları ve seleften rivayet edilen tefsirler hakkındaki ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail ed-Dimeşki, (V. 774/1373), Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, (I-III C.), İhtisar ve Tahkik: Sabuni, Muhammed Ali, Daru'l-Fikir, Lübnan-Beyrut, 1419 (1999), III, 691; Mevdudi, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*, Çev. Muhammed Han Kayani, ve diğerleri, İnsan Yay., İstanbul 1997, VII, 307-309.

²³ Bkz. Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul tsz., X, 88; Koç, Din Dili, s.106-107.

alelade insanın anlayamadığı başka bir anlam demektir.²⁴ Cicero, gramercilerin alegorisini şöyle tanımlar: “Bir şeyi söyleyip onunla başka bir şeyi kastetmektir.”²⁵

Alegori, kişiyi görünüşün ötesine götürecek ve orada yatan gizli anlamı aramaya yöneltecek biçimde kurulmuş bir anlatım tarzıdır. Yunanca “allos (öteki) ve agoreuein (anlatıcı)” anlamına gelen terimin ima ettiği gibi, alegorik anlatımda kullanılan dilin hemen algılanan anlamından öte bir başka anlamı da içeren gizli bir “öteki anlatıcısı” vardır.²⁶

Alegori, en genel anlamda kendisi de bir semboller sistemi olan dil aracılığıyla yapılan ifade manevralarıdır ve sözlü gelenekle başlayıp yazılı gelenekle temel bir dönüşüm geçirmiştir.²⁷

Gerek Doğu, gerekse Batı edebiyatlarında geniş yer verilen alegori, dinler tarihinde, kutsal kitapları mecaz ve sembollerle yorumlayan bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Alegori yöntemi, özellikle Yahudi Philon, Hıristiyanlarda Origenes, İskenderiye Okulu ve Aziz Bernardus tarafından kullanılmıştır.²⁸

“Mecaz” diye çevirebileceğimiz “alegori”, felsefede ve özellikle teolojide kullanılmış ve kutsal kitapların simgesel anlamlarını dile getirmede önemli bir fonksiyon üstlenmiştir.²⁹ Öyle ki, *teolojik tarihî süreçte, alegoriye dayanan yorum, genel itibarıyla Tanrısal bilgiye daha uygun, daha yüksek bir anlamı keşfetme çabalarının adresi olmuştur*. Kabul edilemez veya saçma bir anlamla karşılaşıldığında, bundan alegorik, yani olağan anlamın dışında bir anlamın

²⁴ Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s.32-33.

²⁵ Özcan, a.g.e., s.35.

²⁶ Bkz. *Ana Britannica*, Genel Kültür Ansiklopedisi, Ana Yayıncılık ve Encyclopedia Britannica, İnc., 1986, I, 342; çok geniş bir alana yayılan alegoriyi, sadece bir edebî tür olarak düşünmek yerine her türde rastlanan, denetimli bir dolaylı anlatım, bir çift anlamlılık boyutu ya da tarzı olarak görmek daha yararlı olabilir. Böyle geniş bir perspektifle bakıldığında, alegorik tarzın otoriter rejimlerde daha çok geliştiği görülür. Nitekim Batılı insanın zihnine bütünsel olarak egemen olmayı amaçlayan Hıristiyan öğretisinin geçerli olduğu ortaçağ Hıristiyanlık dünyasında, alegori büyük bir yayılma alanı bulmuştu. Yaşamın her alanında kısıtlamaların çok güçlü olduğu bir dönemde, alegori bir özgürlük aracıydı. Bununla birlikte büyük mitlerin insanın önemine ilişkin değişen yeni yorumlarının kuşaktan kuşağa aktarılması, genellikle alegorik bir kavrayışla gerçekleşir. Alegorik tarzın bıraktığı tortu, mutlaka yorumlanması gereken dolaylı, belirsiz, hatta bulanık bir simgeselliştir. Bkz. *Ana Britannica*, Genel Kültür Ansiklopedisi, I, 342.

²⁷ Bkz. *Ana Britannica*, Genel Kültür Ansiklopedisi, I, 343.

²⁸ Bkz. *Meydan Larousse*, Büyük Lugat ve Ansiklopedi, Sabah, Ekim 1992, I, 290.

²⁹ Bkz. Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s.267.

bulunması gerektiği anlayışı, kutsal kitapları yorumlama³⁰ çabalarında son derece zengin bir literatürün meydana gelmesine zemin hazırlamıştır.³¹

Alegoriden bahsederken, tarihte alegori yöntemini en iyi kullandığı varsayılan Yahudi filozof Philon'dan (İ.Ö. 15/20-İ.S. 45/50) bahsetmemek, bir eksiklik olacaktır. Philon hakkında Gerard Bruns şöyle demektedir: "Philo,³² antikitedeki en büyük alegoristtir, tarihin en büyük yorum ustalarından biridir ve pek çok açıdan yorum tarihinin temel taşıdır."³³ Philon'a göre alegorik yorum, "kavram ve inançları itibariyle yabancı bir sisteme ait cümlelerin kişinin kendi dilinde yeniden tasviri anlamına gelir. Bu fikir, İbranice İncil'in Yunanca tercümesi üzerine çok sayıda yorumda bulunmuş olan Philo Judaeus'ın durumunda, alegorik yorumun mantığını kaba saba ve ham bir şekilde tasvir etmektedir. Bu bağlamda, anlamlandırma, sadece özgün bir mesajın canlandırılması veya korunması anlamına gelmez, daha çok bir metni son derece yeni bir kültürel çevreye entegre etme anlamına gelir."³⁴

Stoacı düşüncede önemli bir yere sahip olan İskenderiyeli Yahudi filozof Philon, dış anlam-iç anlam ayırımına özellikle vurguda bulunarak, iç anlama ulaşmak amacıyla alegorinin kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Alegori, Philon'la başlayan bir yorum yöntemi olmasa da, o, bu yöntemi Eski Ahit yazılarına ustaca uygulamayı denemiştir. O, "hangi durumlarda kutsal metnin ifadeleri literal veya alegorik olarak anlaşılmalıdır?" şeklinde akla hemen gelebilecek bir soruya şöyle cevap verir: "Tanrı, kutsal metnin alegorik olarak anlaşılması gereken pasajlarında bazı belirtilere yer verir. Kutsal kitapta hata ihtimali bulunmadığına göre anlamsız, yanlış veya tuhaf gibi görünen pasajların anlaşılmasında *alegori*, ifadelerin yorumlanmasında ve doğru anlama ulaşılmasında sıçrama tahtası işlevi görür."³⁵

Philon, literal ve alegorik anlam arasındaki ilişkiyi, beden ile ruh arasındaki ilişkiye benzeterek, yorumu, üst anlamı ortaya çıkarmak amacıyla ifadenin fiziki yapısını aşmak olarak nitelendirir. O, alegorik yöntemi, Eski Ahid'i çelişki ve anlamsızlıklardan kurtaracak bir formülasyon olarak algılayıp, literal anlamın ötesinde sembolik ve mistik anlamlar keşfetmeyi denemiştir.³⁶ Ayrıca Philon alegorik yöntemle

³⁰ Alegorinin fonksiyonu, lafzın eskiliğine rağmen, kutsal kitabın yeniliğini göstermektir. Bkz. Özcan, a.g.e., s.36-37.

³¹ Bkz. Özcan, a.g.e., s.33.

³² Kaynaklarda yer yer "Philo" şeklinde geçer.

³³ Bruns, Gerard, *Antik Hermenötik*, Çev. İhsan Durdu, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2001, s.146.

³⁴ Bruns, a.g.e., s.139-140.

³⁵ Bkz. Demir, Şehmuz, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.119-120; Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s.25.

³⁶ Demir, a.g.e., s.120.

Eski Ahid'i çelişkilerden kurtarmaya çalıştığı gibi, Eski Ahid'le Yunan felsefesi arasındaki çatışmayı da ortadan kaldırmaya özen göstermiştir.

Şüphesiz alegorilerin kullanımı, insan ruhunun derin bir ihtiyacını karşılar. Yalın biçimde ifade edilen bir düşünce, açık olsa bile, insan yüreğinde bir yankı uyandırmayabilir. *M.Ö. V. yüzyıldan M.S. XIII. yüzyıla kadar alegori, basit bir edebi oyun değildir. O, hakikate ulaştığına inanan bir ruhun hamlesi, soyut kelimelerle ifade edilemeyen varlığı bilme ve tanıma yoludur.*³⁷ Alegorinin söz konusu süreçteki bu özelliğinden dolayı, gelişigüzellik ve keyfilikten sakınılmaya çalışılmıştır. Dış anlamın ötesine giden farklı anlamların hangi çerçevede kalması gerektiği ve dış anlamın tamamen iptal edilmesi durumunda keyfilik tehlikesinin baş göstereceği endişesinden hareketle alegorik yorumcular, *daha derin bir anlamı ortaya çıkarabilmek için, dış anlamdan (sens literal) hareket etmek gerektiğini* söylemekte ısrar etmişlerdir.³⁸

Sözgelimi, bir anlamda Hıristiyan alegorisini ilk defa ortaya atan Aziz Pavlos'un³⁹ anlayışında, *gizli anlam, açık anlamla ilişki içindedir.*⁴⁰ Luther'in anlayışına göre de, *"metin, kendi kendini yorumlayıcı ve kendi içinde yetkindir."*⁴¹ Morton Bloomfield ise şöyle der: *"Herhangi bir sanat eserinin büyüklüğünün, lafız itibarıyla, esere biçimini ve varlığını veren şeyde yattığını söylüyorum. Mukayese kabul etmez ölçüde en derin anlam, kelime anlamıdır; çünkü kelime anlamı bize her zaman yeni bir yorum imkânı sağlar. Herhangi bir özel anlamın değişikliğe uğraması söz konusu değildir. Anlamı açmak için kelime anlamına geri dönmemiz gerekir. Kelime anlamı, metne hayat verir ve sürekliliğini sağlar. Yanlış yorumu düzeltici bir güç olarak işlev görür."*⁴² Bir örnek vermek gerekirse, Kabil'in kalkıp kardeşi Habil'i öldürdüğünü bir vakıa olarak belirten *bir Kabil ile Habil öyküsü var olmadan*, Kabil ile Habil öyküsünün ne alegorik ne de başka herhangi bir tür okunuşu söz konusu olamaz ve böyle bir durum, Kabil'in Habil'i öldürdüğü *anlatısal gerçeğinin* yoruma kapalı olduğu anlamına gelir. Söz konusu öykü, anlatının pragması veya konusu, yani gerçekleşen şeydir. O halde sorun, gerçekleşen şeyin nasıl değerlendirileceğidir.⁴³

³⁷ Bkz. Özcan, a.g.e., s.29.

³⁸ Bkz. Özcan, a.g.e., s.33.

³⁹ Bkz. Özcan, a.g.e., s.35.

⁴⁰ Bkz. Özcan, a.g.e., s.36.

⁴¹ Bruns, *Antik Hermenötik*, s.150.

⁴² Bruns, *Antik Hermenötik*, s.149.

⁴³ Bruns, a.g.e., s.150-151.

Batıda, alegorinin gelişigüzelikten ve keyfilikten uzak durması veya böyle bir tehlikeden kurtarılması adına gösterilen bu tür hassasiyetlerin, müslüman ilim adamlarının *sembolizm* konusundaki endişe ve hassasiyetleriyle belli oranda örtüşmesi önemli bir noktadır. Zira bu ortak endişe ve kaygılar, böylesine önemli bir konuda, gelişigüzel ve ölçüsüz hareket edilmemesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

3- Hermenötik: Kutsal metinlerin yorumu⁴⁴ olarak bilinen "*hermeneutique*", Grekçe "*hermeneuein*"⁴⁵ fiilinden türetilmiştir.⁴⁶ *İfade etmek, açıklamak ve bir dilden diğer bir dile tercüme etmek* anlamlarına gelir.⁴⁷

"Hermeneuein"deki dile getirmek, yorumlamak ve bir dilden diğerine tercüme etmek şeklindeki üç temel anlam, bir ve aynı kelimeye ait olduğuna göre, onların özelliklerini araştırıp birini diğerlerinin aleyhine olacak şekilde ön plana çıkarmaksızın, aralarındaki ilişkiyi belirleyebiliriz. Buna göre ister bir mesajın bildirilmesi, ister bir tercüme ilişkisi, ister bir rüyanın yorumu, isterse bir metnin açıklaması söz konusu olsun, hermenötikte daima bir anlama isteği ya da arzusu karşısında bulunmaktayız. Buradan hareketle denebilir ki, "hermeneuein"ın rolü, akla uygun bir mesajı ortaya çıkarmak için aracılık etmektir.⁴⁸

Bu "*hermeneuein*" fiili, *Greklerde çatışan eski ve yeni değerleri uyuşturma çabasının bir ürünüdür*. Mitolojilerinden anlaşıldığına göre Grekler, yabancı toplumlarla karşılaştıklarında, yepyeni bir tecrübe yaşadılar. Bu tecrübe, yabancı olup ilk defa görülenle kendilerine ait olanın karşılaşmasından doğmuştur. Grekler, hermeneuein fiilini anahtar bir kavram olarak kullandılar. Bununla, eski değerlerle yenileri uyuşturmaya çalıştılar, böylece bozulan sosyal yapıyı bir dengeye

⁴⁴ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s.26; "Hermenötiğe dair en kalıcı ve en önemli canlı gelenek, kutsal kitapların yorumuyla ilgili olanıdır... Bunlar, metinlerdeki zor bölümlerin nasıl yorumlanacağını ele alır." Palmer, Richard E., *Hermenötik (Hermeneutics)*, Çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s.15.

⁴⁵ "Hermeneuein, bir ifadenin anlamını açıklama ve anlaşılır kılma demektir. Grek mitolojisinde Tanrıların mesajını dil aracılığıyla insanlara anlatan elçiye 'Hermes' adı verilmiştir. Hermes'in yaptığı iş, bir nesneyi, sözü veya durumu anlaşılabilir olmaktan çıkarıp anlaşılır kılmaktır." Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002, s.93-94.

⁴⁶ "Hermenötik kavramı, Yunanca bir fiil olan ve genellikle 'yorumlamak' olarak tercüme edilen *hermeneuein*'den ve isim olarak da 'yorum' anlamındaki *hermeneia*'dan gelmektedir." Palmer, *Hermenötik*, s.39.

⁴⁷ Bkz. Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s.8; Palmer, a.g.e., s.41.

⁴⁸ Bkz. Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s.14-15,18; "Hermenötik, söyleyenin çeşitli ifade biçimleriyle bildirdiği, fakat alıcısı açısından yeterince açık olmayan mesajın ortaya çıkarılmasında başvurulan bir yöntemdir." Özcan, a.g.e., s.253.

kavuşturmayı düşündüler. Sonuçta *hermenötik*, tercüme, yorumlama ve anlama etkinliğinin, farklılıkları uzlaştırma tecrübesinin adı oldu.⁴⁹ Hermeneuein, “*hermeneutica*” şeklinde Latince'ye ve oradan da Batı dillerine geçti,⁵⁰ bu dillerde de o zamandan beri, Grekçe kök anlamının içeriğine bağlı olarak yorum sanatı, ya da yorum tekniği olarak anlaşıldı.⁵¹

Greklere karşılaşılan hermenötik tarzındaki hareket, Stoacılar, *iç söz* (*logos endiathetos*) ve *dış söz* (*logos prophorikhos*) arasındaki farka dönüşmüştür. Şurası muhakkaktır ki, *zahir ve batın* arasında, hermenötiğin gösterdiği anlamdaki bu farklılık daha doğrusu zıtlık, pek çok kültürde özellikle tasavvufta da bulunmaktadır.⁵²

Stoacıların *dış anlam* ve *iç anlam* ikiliği, hermenötik tarihinde bir dönüm noktasıdır. Teolojik hermenötik de bu Stoacı ayırımı dayanır. Stoacılar, birbirinden farklı ve birbirini tamamlayan iki ayrı anlam kabul etmekle birlikte, bir hermenötik teori geliştirmediler. Böyle bir teorinin ilk denemelerine, *alegori* kavramına çok önemli bir yer veren Yahudi filozofu Philon'da rastlamaktayız.⁵³ Anlaşılan o ki, tefsir (exegese) kurallarının bilimi olarak anlaşılan bir hermenötik fikri, önce kutsal metinlere, sonra da profan metinlere uygulandı.⁵⁴

Hermenötik alan, kabaca ve kronolojik olarak kutsal metin tefsirinin teorisi, genel filolojik metodoloji ve linguistik anlama bilimleri ile başlar ve insanların mit ve sembollerin arkasında yatan manalara ulaşmak amacı ile kullandıkları hatırlanabilir ve kültür karşıtı olan yorumlama sistemleriyle devam eder.⁵⁵

Hermenötik kelimesinin en eski ve belki de hâlâ en yaygın tanımı, kutsal metin yorumunun temellerine ağırlık vermektedir. Tarihî unsurlar da bu tanımı desteklemektedir, zira bu kelime, ilahî kitapların uygun yorumunun nasıl olacağını anlatan kitaplara ihtiyaç duyulduğu bir dönemde kullanılmaya başlamıştır.⁵⁶

Her ne kadar *hermenötik* kavramı, sadece 17. yüzyıldan beri kullanılıyorsa da metin yorumu faaliyetleri, dini, edebi ve hukuki alanlardaki yorum teorileri antik

⁴⁹ Özcan, a.g.e., s.8-9.

⁵⁰ “Hermeneutics kavramı, Almanca'da *hermeneutic*, Fransızca'da *hermēneutique* dışı-tekildir ve Latin *hermeneutica*'dan türemektedir.” Palmer, *Hermenötik*, s.20.

⁵¹ Özcan, a.g.e., s.9; “Hermenötiğin teknik bir terim olarak kullanılışı ise oldukça yenidir. İlk defa Almanya'da XVII. yüzyılın ortasında hermenötik, kutsal, edebî ve hukukî metinlerin yorumuyla ilgili “disiplin veya teknik” şeklinde anlaşıldı.” Özcan, a.g.e., s.9.

⁵² Özcan, a.g.e., s.22.

⁵³ Özcan, a.g.e., s.25.

⁵⁴ Özcan, a.g.e., s.240.

⁵⁵ Palmer, *Hermenötik*, s.63.

⁵⁶ Palmer, a.g.e., s.64.

çağlara kadar uzanmaktadır.⁵⁷ Böylece, tefsirin belirleyici bir teorisi olarak bu kelime kabul edilince, onun kapsamına giren alan, kutsal metin çalışmalarında Eski Ahit dönemine kadar uzanır ki, o dönemde Tevrat'ın doğru yorumlanabilmesi için üretilmiş kurallar mevcuttu.⁵⁸

Görünen o ki, antik çağlardan günümüze kadar, hermenötüğün en belirgin ve en önemli işlevi, çok anlamlı sembolik metinlerle uğraşmasıdır.⁵⁹ Böyle bir çabada ise en temel espri, uzak, aşına olmayan, anlamı karışık bir şeyi, somut, yakın ve anlaşılabilir bir şey haline getirmektir. Yorum sürecinin bu yönü, özellikle ilahiyat için büyük bir öneme sahiptir.⁶⁰

Özü itibarıyla hermenötiksel sürecin, metnin gizli, açıkça ortada bulunmayan manasının aydınlanması olayına yönelik olması,⁶¹ beraberinde son derece önemli bir konuyu gündeme getirmektedir. O da şudur: Acaba metnin gizli manasına gidilirken herhangi bir ölçüte bağlı kalınacak mıdır? Böyle önemli bir yorum faaliyeti, birtakım kriterler eşliğinde mi yapılacaktır, yoksa bu konuda tam anlamıyla bir hareket serbestisi mi olacaktır?

Açık yüreklilikle söylemek gerekir ki, bir kişi metinde bulunan manaların efendisi olmayı değil, metne hizmetkâr olmayı yeğlemelidir.⁶² Kişi şayet kendisini hermenötiksel bir durumun hâkimi ve onu yönlendiren kişi olarak görürse, onu hatalı olarak yorumlar. Aksine kişi tam anlamıyla olmasa da bir katılımcıdır, zira o, değiştirmek amacıyla bir duruma adım atamaz, o, metnin sabitliğini değiştirmede güçsüzdür.⁶³

Bizim kullandığımız dil, yaptığımız yorumlar özneldir, ama geçmişten gelen dil, çoğu zaman kullananları açısından öznel olsa da bizim açımızdan nesnel veya öyle olmalıdır, ta ki doğru anlama gerçekleşsin.

Yorum içerisinde öznelliğin rolü ne olursa olsun, nesne, daima bir nesne olarak kalmalıdır ve onun nesnel olarak geçerli bir yorumuna makul ölçülerde erişmeye gayret edilmelidir. Bir nesne konuşur ama kendi bünyesinde doğrulanabilir bir anlam bulunmasından dolayı doğru veya hatalı olarak işitilebilir. Eğer nesne,

⁵⁷ "XIX. Yüzyılda, hermenötik, artık teoloji, edebiyat veya hukuka ait özel bir disiplin konusu olarak görülmemektedir, o, dil içerisindeki herhangi bir oluşu anlama sanatıdır." Palmer, a.g.e., s.132.

⁵⁸ Palmer, a.g.e., s.66.

⁵⁹ Bkz. Palmer, a.g.e., s.75.

⁶⁰ Bkz. Palmer, a.g.e., s.41.

⁶¹ Bkz. Palmer, a.g.e., s.67,210.

⁶² Palmer, a.g.e., s.272.

⁶³ Palmer, a.g.e., s.318-319.

gözlemci dışında bir şey değilse ve o kendisini ifade etmezse, o zaman dinlemek niye?⁶⁴

Belli bir bakış açısından hermenötiği, bilimsel veya teknik bir keşfe benzetebiliriz. Keşfedilmesinden önce, keşfedilen gerçek oradaydı, ancak onu ya görmüyorduk ya anlamıyorduk ya da onu kullanmayı bilmiyorduk. Aynı şekilde derin bir hermenötik, önceleri hissedemediğimiz anlamları ilham eder veya onları öyle belirginleştirir ki, bu yeni yorumu öğrenen bilinç, artık aynı bilinç değildir.⁶⁵ Buna göre, daha önce varolan üstü örtülü bir realiteyi ortaya çıkaran hermenötik gayretleri makbuldür, gerçekte olmayan bir anlamı icat eden çabalar gelişigüze, kabul edilemezler.

Hermenötik, en basit ve alışlagelen manada, yazarın neyi kastedtiğini bulmak için yapılan filolojik bir çaba olduğuna göre,⁶⁶ elbette ki filolojinin kendi kuralları çerçevesinde cereyan etmelidir.

Hermenötikle ilgili önemli bir tartışma konusu da, bu yöntemin, Kur'an metninin anlaşılmasında kullanılıp kullanılmayacağı meselesidir.

Hermenötik yöntemin Batı kaynaklı olduğu ve bizi ilgilendiren yönüyle, Kitab-ı Mukaddes'in yorumu bağlamında ön plana çıktığı bir gerçektir.⁶⁷ Tabi ki bu durum, hermenötik yöntemin, Kur'an'ın yorumunda hiçbir şekilde kullanılmayacağını göstermez. Zira hermenötik, neticede bir yorumlama uğraşısıdır.⁶⁸ Ancak bazı vasatların gözden kaçırılmaması kaçınılmazdır. Örneğin bu metod, Wilhelm Dilthey'in (1833–1911) tarif ettiği şekliyle, yani "bir metni, onun yazarından daha iyi anlamak"⁶⁹

⁶⁴ Bkz. Palmer, a.g.e., s.91.

⁶⁵ Bkz. Schwarz, *Kadım Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, s.266; Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s.73.

⁶⁶ Palmer, a.g.e., s.98.

⁶⁷ Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, s.117.

⁶⁸ Bkz. Demir, a.g.e., s.156.

⁶⁹ "Was ist Hermeneutic" isimli makalesinde W. Dilthey, hermenötiğin hedefini izah ederken "Bir yazarın, onun kendi kendisini anladığından daha iyi anlamaktır" demektedir." Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*, s.95; "Hermenötik, sonuçta kültürün dominant unsurlarını hareket noktası kabul eder ve bir düzeyden sonra, metni yazarın murat ettiği, amaçladığı anlamdan farklı ve hatta ona aykırı/muhalif bir anlam bütününe ulaşabileceğini varsayar. Mantıkî sonuçlarına kadar götürüldüğünde, hermenötiğe göre –hâşâ– insan ile Allah yer değiştirebilir ve hatta insan, Kur'an'ı Allah'tan daha iyi ve ona muhalif olarak da anlayabilir. Protestan teolog Friedrich Schleiermacher'e (1768–1834) göre hermenötikle sağlanmak istenen anlama faaliyetinin amacı, bir metnin özgün anlamını elde etmek ve metnin (söylem) sahibinin anladığından daha öte anlamaktır. Metinle olan ilişki yoruma dayanır ve yorum doğası gereği yeniden canlandırma ya da metin sahibinin (sözü söyleyen veya yazarının) ifadelerindeki düşünceyi yeniden düşünmektir. Düşünce faaliyetinde tasarımlar, tahayyüller ve çeşitli algı biçimleri rol oynar. Yorumun nihai hedefi durumundaki anlama da bir tür tasarım, tahayyül ve yeniden algıdır. Yani yorum metnindeki ifadeleri yeniden düşünme faaliyetidir. Böyle olunca, bizim metin yazarının zihinsel ve ruhsal durumunu bir

tarifinden hareketle Kur'an'ı yorumlamada kullanılırsa yanlışlık yapılmış olur. Çünkü burada yorumlanacak olan metin, muharref bir metin değil, Allah'ın bütün insanlara en son indirdiği Kur'an'ın metnidir. Hıristiyanlar ise, vahyi, doğrudan Tanrı'nın sözleri olarak değil de İsa'nın sözleri olarak görme eğilimine bağlı olarak İncil'i, Tanrı'nın mutlak geçerliliğe sahip sözleri yerine, yanılma ihtimali de bulunan, tarihlerinin, dillerinin, toplum ve kültürlerinin tüm boyutlarını yansıtan bir metin olarak okuyabilirler. Yani kısaca, Batıda, sözün seyri İslam'dakinden önemli biçimde farklı olmuştur.⁷⁰ İşte bu nedendir ki, Allah'ın kastı, Allah'tan daha iyi anlaşılabilir. Ayetlerdeki maksadı en iyi bilen Allah'tır.⁷¹

Çağdaş hermenötik, kutsal metin konusunu, tamamen genel metin sorununa başvurarak yeniden ele almayı ve sorunu bu şekilde çözümlenmeyi benimsemekle hatalı bir seyir izlemiştir.⁷² Zira Kutsal Metin, lafzı diğer metinlerle aynı olmakla birlikte, referansı farklıdır ve onu diğerlerinden ayıran da budur.⁷³ Kutsal metin, ister öğüt, isterse emir olsun, dinî şuur onu kendi isteğine göre düzenleyemez. Ayrıca kutsal metinlerin yalnız diğer metinler gibi olduklarını da söyleyemeyiz. Çünkü kutsal metinler, bir anlam dünyasını açıp gösterirler, bu dünya ise, olgular toplamı olan dünyaya indirgenemez. Onlar, aşkın bir faktörü, anlam ve hakikat faktörünü olgular dünyasına dâhil ederler.⁷⁴

kere daha kavramamızı mümkün kılar. Hatta biz, bu sayede yazarın ruh/psikolojik dünyasını yeniden inşa etmiş oluruz. Eğer yorumcu kendini metin sahibinin zihnine yansıtabilirse, özgün anlamı yeniden keşfedebilir." Bulaç, Ali, Tarihsellik, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anabulac.html>, 17.06.2005

⁷⁰ "İnciller'e yöneltilen temel soru şudur: "İsa ne dedi?" Elimizdeki Kur'an açısından ise "Allah'ın ne dediği" sorusu anlamsızdır; çünkü Allah'ın ne dediğini biliyoruz. Ve bu soruya cevap bulmak için Kur'an'ı anlamaktan aciz değiliz. Belki bütün Kur'an için değilse bile bazı ayetler –müteşabih, meseller ve birtakım hükümler için– "Şâri ne demek istedi?" şeklinde bir soru sorabiliriz. Bu soruların dahi, sözdizimi olan lâfzı, hükmün varlık sebebi olan illeti göz ardı edemeyiz." Bulaç, Ali, Kur'an Tarih ve Tarihsellik Temel Metodoloji, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anabulac.html>, 17.06.2005

⁷¹ Bkz. Gezgin, Tefsirde Semantik Metod, s.99-101.

⁷² Bkz. Özcan, Teolojik Hermenötik, s.107; "Bugün hermenötik, daha ziyade genel hermenötik görünümünde, tarihi, hukuki, psikolojik, sosyolojik, teolojik vs. oldukça farklı metinlere uygulanabilecek ilkeler bulma peşindedir. Bu onun etki alanının genişlemesini sağladığı gibi, eleştirilerle karşılaşmasına da yol açmıştır." Özcan, a.g.e., s.255.

⁷³ "Değişik sahalarda ilgili metinlerin aralarındaki farklılıkları gözardı ettiği için günümüzde hermenötik, eleştirilerle karşılaşmaktadır. Örneğin, bir yorum objesi olarak bir rüya ile bir ayeti nasıl yan yana getirebiliriz? Onun için bilimin 'bilimselcilik' sınırlarına kadar genişletilmesiyle ortaya çıkan mahzurlar gibi, hermenötüğün de 'hermenötikçilik' şekline dönüşmesinin zararlarını gözardı edemeyiz. Dolayısıyla günümüz teolojisinin yapacağı en önemli işlerden biri de, hermenötikten yararlanmanın imkânı yanında sınırlarını da iyi tespit etmektir." Özcan, a.g.e., s.255.

⁷⁴ Özcan, a.g.e., s.107.

Çağdaş hermenötiğin temel ilkelerinden biri olan “metin metindir” ilkesinin⁷⁵ kabulünün ve Kur’an metninin, sıradan metin statüsüne indirgenerek genel metin tenkidi kurallarının uygulanmasının, anlamı ortaya çıkarıcı değil, belki de anlamı örtücü bir fonksiyonunun olabileceğini gözardı etmemek gerekmektedir. Zira böyle bir yaklaşım, Kur’an metninin sıradanlaştırılarak, genel metin analizi çerçevesinde kavramsallaştırılmasını ve bu yolla anlaşılmasını gündeme getirecektir. Böyle bir yapıda ise, insanın tarihsel aklının tamamen birincil konuma getirilmesi, metnin ikincil düzeye indirgenmesi ve pasifize edilmesi kuvvetle muhtemeldir.⁷⁶

4- Mecaz: Mecaz teriminin lügat ve ıstılah olarak taşıdığı anlamlara bir göz atalım. Arapça kökenli bir kelime olan mecaz, “c-v-z” sülasi kökünden gelir. Yürümek, geçmek, aşmak, mesafe kat’ etmek, karşıdan karşıya, bir uçtan diğer bir uca geçmek anlamlarına gelir.⁷⁷ Bazen de hafifletmek, mûsamaha göstermek, serbest kılmak, onay vermek veya izin vermek anlamlarına gelmektedir.⁷⁸

İstılah olarak mecaz, bir *alâka veya münasebetle ve karine-i mania* şartıyla, lafzın ilk önce kendisi için konulduğu gerçek mananın dışındaki bir manaya hamledilmesidir.⁷⁹ Şöyle de tarif edilmiştir: Aradaki bir mûlahaza ve ilinti sebebiyle, bir kelimenin, kendisi için konulduğu ilk anlamın dışında bir anlamı ifade etmek üzere

⁷⁵ “F. Schleiermacher (1768–1834) ve sonrası dönemde, hermenötiğe evrensel bir form kazandırılmış ve artık felsefi, teolojik, sanatsal metin ayrımı yapmak yerine genel bir metin yorumu çerçevesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Bunun doğal sonucu olarak ‘kutsal metin-profan metin’ ayrımı aşılmıştır.” Bkz. Demir, a.g.e., s.123.

⁷⁶ Bkz. Demir, a.g.e., s.153.

⁷⁷ Bkz. İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem, el-İfrikî, el-Mısri, *Lisanu’l-Arab*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabiyye, Beyrut tsz., VII,191; Kızılırmak, Ali, Kur’an’da Hakikat ve Mecaz, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1996, s.11.

⁷⁸ Bkz. İbn Manzur, a.g.e., II, 414-420; Bozgöz, Faruk, *Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2000, s.72.

⁷⁹ Bkz. İzzüddin b. Abdisselam, İzzüddin Ebu Muhammed Abdulaziz b. Abdisselam eş-Şafî’î ed-Dımeşkî (577–660), *Kitabu’l-İşare ile’l-İcâz Fî Ba’di Envai’l-Mecaz*, Darü’l-Matbaati’l-Amire, Dersaadet 1313 (H.), s.8; Cürcanî, Abdulkahir, *Delailu’l-İcâz*, Tashihi: Muhammed Abduh ve Muhammed Mahmud Şankîfî, el-Fütuhu’l-Edebiyye Matbaası, Mısır 1331 (H.), s.42. Verilen tarifte geçen *karine-i mania* ile, konuşan kişinin kullandığı lafızla, bu lafzın konulmuş olduğu anlamın dışında başka bir anlam murat ettiğine delil olabilecek bir durum kastedilmektedir ki bu durum, zihnin ilk anlamdan mecazî anlama geçişini ifade etmektedir. Genel olarak karine, mecaz kavramıyla birlikte bir *engelleyci (mânia)* ile birlikte düşünülür ve *lafziyye* ve *haliyye* olarak ikiye ayrılır. Karine-i lafziyye terkikten, haliyye ise konuşanın halinden veya vakiadan anlaşılabilir. Tarifte geçen *alaka* ile, hakiki anlamla mecazi anlam arasındaki münasebet kastedilmektedir. Bu münasebet, bazen müşabehet (benzerlik) şeklinde, bazen de bunun dışında gerçekleşir. Eğer alaka benzerlik şeklinde cereyan ederse o zaman bu mecaz, istiare şeklinde tezahür eder. Aksi takdirde mecaz-ı mürsel olur. Bkz. Kazvinî, *el-İzâh fî Ulumi’l-Kur’an*, Şerh-Ta’lik-Tenkîh: Muhammed Abdu’l-Mün’im Hafacî, V. Baskı, İstanbul, 1400/1980 II, 396-397; Ali el-Carim-Mustafa Emin, *el-Belagatu’l-Vaziha* (Bir Mücellid halinde I-II C.), Eda Neşriyat, İstanbul, 1991, I, 71; Bozgöz, *Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*, s.78–79.

kullanılmasıdır.⁸⁰ Dolayısıyla mecaz terimi, istilahî anlamını sözlük anlamına uygun bir yönde kazanmıştır. Sözlük anlamı doğrultusunda mecaz, lafzın, kendisi için belirlenmiş olan anlamının dışındaki bir anlama *geçişidir*.

Kur'ân-ı Kerim'de, kelimelerin mecazî mânâlarda kullanılıp kullanılmadığı konusunda da görüş ayrılıklarına düşülmüştür. Şafîî ulemasından İbnü'l-Kâs diye maruf olan Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ahmed et-Taberî (V. 335/946), Malikî ulemasından İbn Huveyz Mendad (V. 400 seneleri),⁸¹ Zahirî mezhebinin imamı Davud b. Ali b. Halef el-Isbehanî (V. 270/884) ile oğlu Muhammed (V. 297/910) ve Mu'tezile'ye mensup müfessirlerden Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-Isbehanî (V. 370 H.), Kur'ân'da mecazın olamayacağını iddia etmişlerdir. *Onlara göre mecaz, bir hakikat başka türlü ifade edilemediğinde kendisine başvuru, yalana benzeyen bir şeydir ve Allah'ın bunu kullanması söz konusu değildir.*⁸² Bu şahısların dışında, İslam âlimlerinin önemli bir çoğunluğu, mecazın Kur'ân'da vukuunu kabul etmişlerdir.⁸³ Ayrıca dikkatten kaçırılmaması gerekir ki, mecaz kavramını *tefsir, anlam, mana* gibi geniş anlamda kullanan âlimlerimiz, bizim bugün mecaz diye tabir ettiğimiz örneklerin kendi dönemlerinde varlığını kabul etmektedirler. Ancak onlar, bu örnekleri mecaz ismiyle isimlendirmemektedirler. Öyleyse mecaz teriminin anlamı konusunda bir farklılık söz konusu olsa bilse, mecazın varlığı konusunda önemli bir fikir ayrılığı yoktur.

Kur'ân'ın ilk muhataplarının, dilin inceliklerine ve derinliklerine vâkif ve belâgatta üstün bir toplum olduğu bilinen bir gerçektir. Daha iyi anlayabilmeleri için Kur'an, onlara kendi dillerinin hususiyetleriyle indirilmiştir; yani Kur'an, o devrin insanların konuşmalarında yer alan darb-ı mesel, kıssa, sual, yemin, mecaz, kinaye ve benzerlerini kullanarak inmiştir. Öte yandan bir edebî şaheser olarak kabul ettiğimiz Kur'ân-ı Kerim'in, ifadelerinde mecaz kullanmış olması garipsenecek bir durum değildir.

Mecaz ihtiva eden nasların ihtilâfa medar olması, suistimale uğraması ve bazılarının müstakim çizgiden kaydırılması, mecaz aleyhtarlığında önemli bir neden olarak düşünülebilir. *Erken dönemlerden itibaren, Kur'ân'ın bütünü veya mecazla*

⁸⁰ Ebu Musa, *el-Belağatü'l-Kur'aniyye*, s.199.

⁸¹ Zerkeşî, Bedru'd-din Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bürhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru l-hyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, I. Baskı, Kahire, 1376 (1957), II, 255, dpn. 3; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Diyanet Vakfı Yayınları, IX. Baskı, Ankara 1993, s.177.

⁸² Bkz. Zerkeşî, a.g.e., II, 255; Suyuti, Celalu'd-din Ebu'l-Fadl Abdurrahman es-Suyuti eş-Şafîî, *el-İtkan Fî Ulûmi'l-Kur'an*, Matbaat-i Mustafa el-Babî el-Halebî, III. Baskı, Mısır 1951 (1370), II, 36.

⁸³ Bkz. Zerkeşî, a.g.e., II, 255; Cerrahoğlu, a.g.e., s.177-178.

uzaktan yakından ilgisi olmayan ayetlerini mecaza hamledenler olduğu gibi, içinde hiç mecaz bulunmadığını iddia edenler veya mecaza hamledilmesi gereken yerleri hakikat olarak değerlendirenler de olagelmıştır. Bunlardan özellikle ifrata kaçanlar, mecaz adı altında, ayetleri diledikleri gibi yorumlamakta ve muhkemât dediğimiz kesinlik ifade eden ibareleri bile hiç alâkası olmayan manalara çekebilmektedirler. Batınî fırkalara ait pek çok görüş bu kabildendir. Batıniye, te'vil ettikleri ayetlerin hakikat manalarının kastedilmediğini iddia ederek, kendilerine göre yorumlarında mecaz mânâsını ihtiyar etmiş olmaktadırlar. Ancak, te'vile tabi tuttıkları sözlere verdikleri manaya lâfzın, ne hakikat ne de mecaz yoluyla delâlet etmediği, herhangi bir aklî ve naklî ölçü ile de bağdaşmadığı açıkça ortadadır. Lâfızların nassa dayanmadan ve aklî bir dayanağı olmadan zahirinden soyutlanması halinde, bunlara güvenilemeyeceği ve bâtın mânâların kesinlik ifade etmeyeceği bellidir.⁸⁴ Ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında, hakikata veya mecaza hamledilmesinde kural tanımazlık, akademik hiçbir ilmî hassasiyetle de bağdaşmaz. Aslında bu tür grupları dinden uzaklaştıran, ayetleri yanlış anlamaları değildir; bunların önce yanlış itikatlara sapmaları, sonra da bu yanlış anlayışlarını desteklemek için Kur'ân ayetlerini kullanmak istemeleridir.

İşte bu noktada, mecaz konusunda ifrat ve tefrite düşmeden, yani gerek artı yönde, gerekse eksi yönde aşırılığa kaçmadan mecazı yerli yerince kullanabilmek, çok büyük bir önem arz etmektedir. *Mecaz konusu, herkesin Kur'an'la ilgili olarak farklı şeyler söyleyebileceği bir gevşeklik alanı demek değildir.* Mutlaka bir takım kıstaslar ve kurallar söz konusu olacaktır. Din, insan hayatını düzene koyan bir sistem ise, pek çok meselede onun net ifadeleri, muhkem nassları olacaktır. Aksi takdirde, huzur kaynağı olması gereken din, karışıklık sebebi olurdu.

Kur'anı Kerim'in sembolik ifadeler kullandığı bir vakıdır. Mesela "*Bulduğumuz köye ve kervana sor*"⁸⁵ ayetinde kastedilen, köyde ve kervanda bulunan insanlardır. *Köyün ve kervanın kendisi konuşan şeyler olmadığı için köyde ve kervanda bulunan insanlara sorulması istenmektedir.* Yine "*Eğer hasta veya yolculukta iseniz yahut biriniz ayakyolundan gelmişse veya kadınlarla temas*

⁸⁴ Allah'ın kelamının hükmü, zahiri ve hakiki manası üzere kalmasıdır. Bir şeyin zahirini bırakıp mecaza gitmek, ancak bir hüccet olursa mümkündür. Nitekim zahiri umum ifade eden bir kelamın kendisiyle husus kastedildiğini söylemek, ancak sağlam bir delille mümkündür. Aksi takdirde tefsir, keyfi ve gelişigüzel olur, kutsal metnin anlamı tamamen buharlaşır. Bkz. Eş'ari, Ebu Hasan Ali b. İsmail, *el-İbane an Usul'i'd-Diyane*, el-Camiatü'l-İslamiyye Yayınları, V. Baskı, Medine-i Münevvere 1410 (H.), s.139.

⁸⁵ Yusuf, 12/82.

etmişseniz ve bu durumlarda su bulamamışsanız, tertemiz bir toprağa teyemmüm ediniz...”⁸⁶ ayetinde 'ayak yolundan gelmek' ifadesi, 'tuvalette abdest bozmak' yerine, 'kadınlarla temas etmek' de, bir yoruma göre 'onlarla cinsel ilişki kurmak' yerine mecaz olarak kullanılmıştır. Yine “Sizi bir nefisten yaratan ve gönlünün huzura kavuşacağı eşini de ondan var eden Allah'tır. Onu *kaplayınca* (sarıncı, örtünce), eşi hafif bir yük yükledi ve bu halde bir müddet taşıdı...”⁸⁷ ayetinde geçen 'ğaşşâ' fiili, 'kaplama, sarma, örtme' anlamlarına gelmektedir. Ancak anlatılmak istenen, erkeğin eşi ile cinsel ilişki kurmasıdır. Yine “İkisi ağaçtan tadınca, ayıp yerleri kendilerine göründü”⁸⁸ ayetinde geçen 'sev'ât' kelimesi, kendisi sebebiyle kişinin rahatsızlık duyduğu ve kendisini kötü hissettiği şey anlamındadır. Bu kelime kadın ve erkeğin genital organları yerine mecaz olarak kullanılmaktadır.

Kur'an bu sözcükleri açıkça kullanmak yerine, mecazî bir anlatımla başka kelimeler kullanmaktadır. Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür. Kur'an-ı Kerim edep ölçüsünü korumak için, anlatımda bu üslubu tercih ettiği anlaşılmaktadır. *Şüphesiz bir sözcüğü sözlük anlamı, yani hakikat anlamı ile almayı engelleyen bir karine varsa, onu mecaz veya sembolik anlamda kabul etmek gerekir.* Arap dilinde ve -yukarıda bazı örnekleri verildiği üzere- Kur'an-ı Kerimde bu tür kullanışlar pek çoktur. Ama sözlük anlamını almayı engelleyen bir karine yoksa, mecaza yahut sembolizme gitmek isabetli olmaz.

Yine kendi ifadesiyle Kur'an apaçık bir dil ile indirilmiştir. Öyleyse, “Zorunlu bir durum olmadıkça, sembolizme veya mecaza gitmek doğru değildir.”⁸⁹ Aksi halde genel anlamda dil ve özelde Kur'an, herkesin kendine göre mecaz kabul ettiği subjektif yorumlarla dolar ve dil yahut Kur'an, içinden çıkılmaz şifreler bütünü haline gelir. Bu espri dolayısıyla, her dilde hakiki anlam temeldir, mecazî yahut sembolik anlam ise istisnadır.

⁸⁶ Nisa, 4/43.

⁸⁷ A'raf, 7/189.

⁸⁸ A'raf, 7/22.

⁸⁹ Bkz. Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s.194; Burada ölçü şudur: 'Bir sözcüğü hakiki anlamında almak mümkün olduğu sürece, hakiki anlamı dışlamak pahasına mecaz anlamında kabul etmek doğru olmaz.' Değilse, dilde karışıklığı önlemek ve hangi sözcüğün gerçek sözlük anlamında olduğunu, hangisinin mecazî anlamda kullanıldığını kestirmek mümkün olmaz. Onun için, gerçek sözlük anlamında almak mümkün olduğu sürece, sözcükleri hakiki anlamlarına tamamen aykırı olacak şekilde mecaz veya sembolik anlamlarda anlamak doğru değildir. Bkz. Eş'ari, *el-İbane An Usulî'd-Diyane*, s.139.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında bakıldığında, dinî nasların anlaşılmasında mecaz ve kinaye meselesinin suistimallere açık olmaması için bazı kaide ve kurallara uyulması gerekmektedir:

a) Bir lâfızda asıl olan hakikî manadır, lafzın hakikî manada anlaşılması mümkün olduğu zaman, mecaza hamledilmez. Nassın hakikat manası problem doğuruyor, dinin bazı küllî esaslarıyla tearuz ediyorsa, konuyla ilgili diğer naslar temel alınmak şartıyla, mecaz ve kinaye yoluna gidilerek nass uygun bir şekilde te'vil veya tefsir edilir.

b) Nasları tefsir ve te'vil edenlerin hem dinin ruhunu, hem de din dilinin özelliklerini çok iyi bilmeleri gerekir. İki taraftan birisini veya her ikisini iyi bilmeyenlerin, ayetlerin manasından ve dolayısıyla dinden ne denli uzaklaşıp yanlışlıklara düştükleri tarihçe sabit olan bir husustur.⁹⁰

c) Kullanım sonucu dile yerleşmiş olan mecazlar artık hakikat olarak algılanmaya başlar. Meselâ "Sobayı yakmak" deyimini kullanılır. Bu mecazî bir ifade olmaktadır; zira yakılan soba değil, içindeki yakıtlardır. Ancak bu söylenirken, mecaz mı hakikat mi olduğu düşünülmez. Kur'ân'da da buna benzer misaller bulunmaktadır. Bu türden ayetlerin üzerinde mecaz veya kinaye açısından durulması, daha ziyade dil ve belâgat incelikleri açısından dır.

d) Naslara, hakikat manasının dışında yüklenen mecaz manası lûgat açısından uzak düşmemesi gerektiği gibi, başka naslarla da çelişmemelidir.⁹¹

5- Te'vil: "Te'vil, Arapça'da "e-v-l" kökünden gelen bir kelime olup, *bir şeyin varacağına varması, sonucunun ortaya çıkması, âkıbeti ve sonucu* gibi anlamlara gelir ki, aslında bu açıklamaların hepsi aynı manayı ifade eden değişik lafızlardır. Bu anlam, te'vil kelimesinin Arap dilinde ilk doğduğu lûgat yani sözlük

⁹⁰ Dil açısından şu hususun bilinmesinde de fayda olacağını düşünüyoruz. "Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim, Arap dilinde yazılmış ilk kitaptır, ondan önce bu dilde yazılmış bir kitabın ne kendisi ve ne de sağlam bir mevcudiyet haberi bize kadar ulaşmıştır. Gerçekte önem bakımından ikinci derecede kalmakla birlikte, bazı noktalarda Kur'an-ı Kerim'in kullandığı bir kısım gramer esasları, Arapçada değişikliğe uğramış bulunmaktadır, başka bir deyişle, kullanılması mümkün alternatiflerden sadece biri, müteakip asırlarda kullanılıp kaide olarak kabul edilmiş diğer alternatif terk edilip kullanımdan düşmüştür. Öyleyse, *gramercilere ve kurallara hakemlik edecek olan Kur'an'dır, kaidelerin ona uyması gerekir.* Çünkü Arapçanın çok geniş ve değişik vecihleri olmasına rağmen, gramer kitaplarında bunların sadece bazıları tespit edilebilmiştir." Bkz. Aydın, Davut, "Kur'an-ı Kerim'in Gramer Yapısına Bir Bakış", Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, Van, Mayıs 2001, s.335-336.

⁹¹ Bkz. Çalış, Mecaz ve Kinaye, http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=23&yumit=bolum5, 04. 04. 2005

anlamıdır,⁹² kelimenin, herhangi özel bir durum için hususleşmediği ve ıstılahî bir anlam kazanmadığı dönemlerdeki manasıdır.”⁹³

Sözgelimi “Onlar, onun te'vilini bekliyorlar; onun te'vili geldiği gün daha önce onu unutanlar, gerçekten Rabbimizin elçileri bize hakkı getirmişlerdi, diyecekler...”⁹⁴ ayetinde te'vil, “sonuç, işin varacağı nokta, döneceği durum” anlamındadır.⁹⁵ Ayet-i kerime, dünya hayatıyla aldanan kâfirlerin ‘bakalım sonunda ne olacak?’ şeklindeki sorularının cevabını vermektedir; sonunda Kitabın ve işlerin varacağı nokta, Kıyamet Gününde gelecek ve her şey ortaya çıkacak denmektedir.⁹⁶

Kur'an-ı Kerim'de 15 kadar yerde geçen “te'vil” kelimesinin, kelâm yani söz ile ilgisi, bir sözde ileride olacağı haber verilen bir olayın, zamanı geldiğinde ortaya çıkmasıdır. Yine görülen bir rüyanın, zamanı geldiğinde fizik dünyada ortaya çıkmasıdır. Mesela, Kur'anda vuku bulacağı bildirilen ve anlatılan kıyamet gibi olayların, zamanı geldiğinde vuku bulmaları, bunlardan bahseden ayetlerin te'villeri yani akıbetleridir.⁹⁷

Te'vil kelimesi, Allah Tealâ'nın müteşâbih sıfatlarının geçtiği Kur'an ayetleri için söz konusu edildiğinde: “*Hakikat, mahiyet, keyfiyet, nitelik*” gibi anlamlara gelir. Hepsisi de tek noktada birleşen bu manalar aslında, te'vilin âkıbet anlamıyla ikizdir. Binanaleyh te'vil kelimesinin anlamını, Allah'ın sıfatları da dâhil tüm müteşâbihler ve haber içeren Kur'an-ı Kerim ayetleri ve hadis-i şerifler için şu iki kelimedede toplayabiliriz: *Âkıbet ve Hakikat*.⁹⁸

Ancak kelimelerin zaman içerisinde değişik yeni manalar kazanıp anlam genişlemesine uğradıkları da bir gerçektir. Hatta onları canlılara benzetenler olmuştur; doğar, gelişir ve bir müddet sonra hayatları son bulur; kullanılmaz olur veya farklı bir anlamda kullanılırlar. Belki bu kaide her kelime için söz konusu değildir. Hatta Kur'an sayesinde Arap dili açısından bu kural daha az geçerlidir. Çünkü

⁹² “Azad, te'vil kelimesini ‘sonuç’ olarak tercüme eder. Benzer şekilde Yusuf 12/6. ayette Hz. Yusuf'a verildiği bildirilen *te'vilu'l-ehadis* maharetinin rüya yorumlama kabiliyeti değil (geleneksel versiyon), tersine hadiselerin sonuç ve gidişatına dair bilgisi olduğunu söyler.” Baljon, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Modern Muslim Koran Interpretation), Çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara 1994, s.118, dpn. 349.

⁹³ Bkz. Işıcık, Te'vil, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_iscik.htm, 01.05.2005; *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*, Esra Yayınları, İstanbul, 1997, s.22.

⁹⁴ A'raf, 7/53.

⁹⁵ Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, II, 148; Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*, s.27-28.

⁹⁶ Bkz. Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1986, s.60.

⁹⁷ Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Işıcık, a.g.e., s. 41-60

⁹⁸ Işıcık, Te'vil, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_iscik.htm, 01.05.2005

Kur'an, inişinden bu yana Arap dili için başvuru bir kaynak olagelmıştır. Bununla birlikte Arap dilinde de bazı kelimeler, daha önce kullanıldıkları manalardan farklı yeni manalarda kullanılır olmuşlardır. Tabi ki mesele, Kur'an'daki bir kelimenin manasını tespit olunca, ister-istemez Kur'an'ın indiği dönemde o kelimenin hangi manada kullanıldığını tespit etmek gerekmektedir. Aksi takdirde kelimenin sonradan kazanmış olduğu anlamı Kur'an'a yüklemiş ve onu yanlış anlamış oluruz.⁹⁹

Belirttiğimiz gibi, Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarında te'vil kelimesinin anlamı, "sözün akıbeti" şeklindedir. Ancak diğer dinî metinlerde "anlam ve tefsir" anlamında da kullanılmıştır. Daha sonraki dönemlerde ise, te'vil kelimesi yeni bir anlam kazanmış ve "bir karineden dolayı lafzı, lügat manasından başka bir manaya hamletmek" şeklinde ıstılahlaşmıştır.¹⁰⁰

"Böylece te'vil sözcüğü, ıstılahların çokluğu sebebiyle sonraki dönemlerde üç ayrı anlamda kullanılmaya başlanmıştır:

a) Birinci anlam, te'vil sözcüğü ile sözün akıbet ve sonucunun, neticede varacağı, kendisine raci olduğu şeyin hakikatinin kastedilmesidir.¹⁰¹ Te'vil kelimesi ile Kitap ve Sünnet'te amaçlanan şey işte bu anlamdır. Hz. Ayşe'nin şu sözünde de aynı durumu görebiliriz: "Resulullah Efendimiz rükû ve secdelerinde çokça 'Allah'ım, Seni her türlü eksiklikten tenzih ederim. Ey Rabbimiz, hamd yalnızca Sanadır. Allah'ım, bana mağfiret et' der ve böylece Kur'an'daki bir emri uygular, onu tatbik ederdi."¹⁰²

b) İkincisi, te'vil sözcüğü ile "tefsir" anlamının kastedilmesi olup bu kullanım, tefsircilerden pek çoğunun ıstılahı olmuştur. Bu sebeptendir ki –müfessirlerin imamı- Mücahid şöyle demiştir: "İlimde otorite sahibi olanlar, müteşabih ayetlerin te'vilini bilirler." Mücahid bununla, müteşabihlerin tefsiri ve anlamlarının açıklamasını kastedmektedir.¹⁰³

c) Üçüncü anlam ise, te'vil sözü ile kelimenin zahiri anlamından uzaklaştırılarak ayrı bir delilin bulunmasından dolayı bu anlamın tersine çevrilmesinin kastedilmesidir. Böyle bir te'vil, kelimenin işaret ettiği ve açıkladığı anlama zıt olur. Aslında bu şekildeki anlamlandırmanın "te'vil" diye isimlendirilmesi, selefin ıstılahında

⁹⁹ Bkz. Şimşek, M. Sait, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, Selam Yayınevi, Konya, 1987, s.45-46.

¹⁰⁰ Bkz. Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, s.46-47.

¹⁰¹ Bkz. Bkz. Zerkeşî, *el-Bürhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, II,148; Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*, s.22-24.

¹⁰² İbn Mace, *İkamet*, 20.

¹⁰³ Bkz. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, (V. 728/1328), Çev. M. Sait Şimşek ve diğerleri, Tevhid Yayınları, İstanbul 1988, IV, 72.

yoktur. Ancak sonraki dönem fıkıh, usul-i fıkıh ve kelamcılarında bir grup buna "te'vil" adını takmışlardır. Bunlar "...onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez"¹⁰⁴ ayeti ile bu anlamın kastedildiğini sanmaktadırlar.¹⁰⁵

Bununla birlikte te'vil kelimesinin Kur'anda geçtiği orijinal manasını koruyan tefsirler ve müfessirler de vardır. Esasen bu durum, biraz da ilk döneme yakınlık ve uzaklıkla alakalıdır. Yani, tefsir ilminin henüz tedvin edilmeyip bir kitap haline getirilmediği ve şifahî olarak hayatini devam ettirdiği dönemlerdeki müfessirlerin kullanım ve yorumlarında, genel anlamda bu kelimenin Ku'ran'daki anlamı hâkimdir ve bazı istisnalar hariç,¹⁰⁶ herhangi bir yabancılaşma ve problem mevcut değildir.¹⁰⁷

Burada, "Câmiu'l-Beyan an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an" adlı önemli eserin yazarı İbn Cerir et-Taberî'yi (V. 310/922) anmak gerekir. O, başta te'vil kelimesi olmak üzere Kur'an müfredatının aslî anlamlarını koruma konusunda ciddi bir titizliğe imzasını atmıştır. Aslında Taberî'ye, Kur'an-ı Kerim'i kendi özgün atmosferi ve dokusu içinde anlama şansını veren, O'nun dılcılığı yanında, rivayet ilimlerine olan vukûfiyetidir. Çünkü rivayet ve hadis ilimlerinde taklitçi değil de araştırmaya dayalı bir yol izleyen bazı alimler, genellikle lûgat ilminde de semâî bir metod izlemişler ve söz konusu bu disiplinler sayesinde, Kur'an'ın kelimelerini anlama ve anlamlandırmada titiz davranmışlar, kendi görüş ve kanaatlerini, Kur'an kelimelerinin Allah'ın Kitabı'nın indiği dönem Arapçasıyla kayıtlı tutmaya çalışmışlar ve hem akla hem de nakle hakkını vermeye özen göstermişlerdir.¹⁰⁸

Te'vil kelimesinin "akıbet ve sonuç" anlamını, Kur'an ayetlerini anlamada ve anlamlandırmada esas kabul etmek şartıyla, fıkıh, kelâm, tefsir ve usûl gibi ilimlerde bu kelimenin özel bir ıstılah olarak kullanılması yadırganacak bir durum olmaktan çıkar. Nitekim Taberî örneğinde bu incelik görülebilmektedir. Zira o, te'vil kelimesini tefsir anlamında kullanıp, hatta eserine "Câmiu'l-Beyan an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an" şeklinde tefsir kelimesi yerine bu kelimeyi ad olarak vermesine rağmen, ayetleri açıklarken te'vilin "akıbet ve sonuç" anlamını esas almıştır.

¹⁰⁴ Al-i İmran, 3/7.

¹⁰⁵ Bkz. İbn Teymiyye, a.g.e., IV, 72; Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, s.46-47.

¹⁰⁶ "Te'vil; tefsir, merci' ve mesir (dönüp varılacak yer) demektir." Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî (110-210 h.), *Mecazu'l-Kur'an*, Tahkik ve Ta'lik: Muhammed Fuad Sezgin, Naşir: Muhammed Sarimî Emin el-Hancı, Mısır, 1954 (1374 h.) I, 86; "Te'vil; beyan, meani (manalar) ve tefsir demektir." Ebu Ubeyde, a.g.e., I, 216; "Te'vil, tefsir anlamındadır." Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya İbnu Ziyad (V. 207 h.), *Meâni'l-Kur'an*, Alemü'l-Kütüb, II. Baskı, Beyrut, 1980, I, 191.

¹⁰⁷ Bkz. Işıcık, Te'vil, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_iscik.htm, 01.05.2005

¹⁰⁸ Bkz. Işıcık, Te'vil, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_iscik.htm, 01.05.2005

“Bir karineden dolayı lafzı, lügat manasından başka bir manaya hamletmek” şeklinde tefsir literatüründe ıstılahlaşan te’vil ameliyesi, doğru ve kurallarına uygun olarak, başka bir tabirle Arapça dil kurallarına, şer’i delillere ve tefsir için gerekli olan şartlara uygun bir tarzda yapıldığında makbuldür ve benimsenir; keyfi ve gelişigüzel olduğunda ise, reddedilir ve benimsenmez. Bu anlamda te’vilin mahiyeti ve te’vile ne zaman gidilebileceği meselesi büyük bir önem arz etmektedir.

Istilahî anlamdaki te’vilde, lafzın lügat manası bırakılıp başka bir manaya gidildiğine göre, böyle bir durumda aklî ve naklî delillerin çatıştığı düşünülür. Hatta denilebilir ki, tefsir hareketinde ıstilahî anlamda te’vil ameliyesinin ortaya çıkmasının en önemli sebebi, aklî ve naklî delillerin kimi zaman çatışmasıdır veya çatıştığı düşünülmesidir. Öyleyse, böyle bir durumda karşılaşılabilecek durumları ve ihtimalleri doğru ve tutarlı bir şekilde tespit etmek kaçınılmazdır. Söz konusu ihtimalleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Aklî ve naklî delillerin çelişmesi durumunda, çelişen delillerden birinin delaleti kat’î, diğersinin delaleti *zannî* ise, böyle bir durumda delaleti kat’î olan alınır.

b) Çelişen delillerin her ikisinin delalet yönünden *zannî* olması durumunda, her ikisinden birini tercih ettirecek bir sebep aranır ve tercihe şayan olanı tercih edilir. Şayet hakkında ihtilafa düşülen konu, daha çok somut, gözlenebilir âlemle ilgiliyse böyle bir durumda aklın hareket alanı daha geniştir.

c) Çelişen iki delilin de delalet yönünden *kat’î* olmaları durumunda -aslında kat’î bir delilin, başka kat’î bir delille çelişmesi imkânsızdır, ancak böyle bir ihtimalin olabileceğini varsayarsak- yine tercih edici bir sebep aramak durumundayız. Öncelikle hakkında çelişkiye düşülen konunun daha çok *aklın mı*, yoksa *naklin mi* sahasına girdiğini araştırmamız gerekir. Eğer konu Allah’ın sıfatları gibi aklın, hakikat ve künhüne vakıf olamayacağı bir konu ise, te’vile konu olan lafızda da lafzî bir karine yoksa, aklın böyle bir konuda kat’î bir delile varması imkan dışıdır, ulaşacağı her delil *zannî* kalmaya mahkumdur. Sahih naklin kendisine takdim ettiği delile tefekkür ve teemmül ile birlikte iman etmekle karşı karşıyadır.¹⁰⁹

Te’vil yapılırken yukarıdaki kurallar gözönünde bulundurulmakla birlikte, te’vil yapan kimsenin belli bir manaya peşinen inanıp, sonra da Kur’an lafızlarına inandığı bu manayı yüklemeye teşebbüs etmemesi ve Kur’an ayetlerini siyak-sibak diye tabir edilen bağlamından tamamen koparıp, salt olarak Arapça konuşanların

¹⁰⁹ Bkz. Şimşek, *Kur’an’da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, s.62-65.

konuşmalarında kasdetmeleri mümkün olan manalarla te'vile kalkışmaması da büyük bir önem arz eder.

6- Batın: Kur'an'ın bir *zahirinin* ve bir de *batınının* bulunup bulunmadığı meselesi tarih boyunca tartışma konusu olmuştur. Çağımızda da aynı tartışma devam etmektedir.¹¹⁰

Zahir, bir şeyin dışı, görünen, ortada olan, müşahede edilen, duyu organları ile hissedilen ve bilinen kısmı demektir. *Batın*, bir şeyin iç yüzü, görünmeyen yanı, saklı ve sırlı yönü, tefekkür, feraset ve kalp basireti ile bilinen kısmı demektir. Batını öğretti, görünürlerin ötesinde bulunan hakikatler arayışıdır.¹¹¹ Batını arayış, eşyalara, tasvirlerle veya olgulara atfedilmesi gereken anlamların arayışıdır.¹¹²

Kur'an terminolojisinde de *batın kavramının* kullanıldığına rastlamaktayız. "O, evveldir, ahirdir, zahirdir, *batındır*. O, her şeyi bilendir."¹¹³ ayetinde Batın, Allah'ın sıfatlarından biri olarak geçmektedir. Ayette ifade edildiği üzere, Allah, Batın'dır. Burada *batın*, gizli anlamına gelmektedir. Cenâbı Allah; varlığı ve bir olması yönüyle, her şey de aşikâr görünmekle beraber, zatının mahiyet ve keyfiyeti yönüyle, akıllardan ve gözlerden gizlidir. O'nu hayalde canlandırmak mümkün olamayacağı gibi, Zat'ını insan aklının kavramına sığdırmak da mümkün değildir. "...O'ndan başka ilah yoktur, herşeyin yaratıcısıdır... Gözler O'nu kuşatamaz, hâlbuki O, bütün gözleri kuşatır..."¹¹⁴

"Bu Allah'ın vaadidir, Allah, vaadinden geri dönmez. Ancak insanların çoğu bilmezler. Onlar, dünya hayatından (yalnızca) zahir olanı (dışta olanı) bilirler. Ahiretten ise gafil olanlardır."¹¹⁵ ayetinde ise batın kavramı kullanılmamakla birlikte karşıtı olan zahir kelimesi geçmektedir. Mefhum-i muhalifinden dünya hayatının bir zahiri olduğu gibi bir de batınının olduğu anlaşılır.¹¹⁶ Ancak ayet-i kerimenin son cümlesinden anlaşılacağı üzere, burada düşünce yoluyla varlığına kani olduğumuz batın kavramı, dünya hayatının ahirete yönelik olan bütün işlerini kapsamaktadır. Ahiretin ve dünyadaki ahirete yönelik olan işlerin batın olması, dünyanın zahir kısmı gibi hazır, göz önünde, neticesi derhal alınan bir özellikte bulunmamasından

¹¹⁰ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Düşünce Yay., İstanbul, 1995, s.151.

¹¹¹ Schwarz, *Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi*, s.298.

¹¹² Schwarz, a.g.e., s.299.

¹¹³ Hadid, 57/3.

¹¹⁴ En'am, 6/102-103.

¹¹⁵ Rum, 30/6-7.

¹¹⁶ Bkz. Zemaşşeri, (467-538 H.), *el-Keşşaf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1995 (1415), III, 453.

kaynaklanmaktadır. Ayrıca ahirete yönelik olan bütün eylemlerin bir derinliğinin bulunduğunu, tefekküre, düşünmeye ve akli kullanmaya dayandığını hesaba katarsak, batın denilmesinin esprisi daha iyi anlaşılır.

Batın kavramının, yukarıda çizilmeye çalışılan Kur'an terminolojisindeki anlam çerçevesini, ekleme ve çıkarma yapmaksızın korumak büyük bir önem arz etmektedir. *Zira ayetlerden keyfi anlamlar çıkarıp sonra da bunları batın diye isimlendirmek çok ciddi yanlışlıkların yapılmasına sebep olmuştur.* Bu tarz bir batın anlayışı, Kur'an'ın kendi mantalitesine tamamen aykırıdır. "*...Size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap geldi.*"¹¹⁷ Ayrıca Kur'an-ı Kerim, hiçbir yerde kendi ayetleri için zahir ve batın tabirlerini kullanmamıştır.

Kur'an'ın dili kullanma tarzı çok önemlidir. Şöyle ki, Kur'an'ın dili, öz ve biçim ayrışmazlığını esas alan bir mahiyet gösterir. *Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, onun ifadelerinin muhtevasını, ifadelerin kendilerinden ayırmak mümkün değildir.* Kur'an'ın kelimelerinin takdim-tehir şeklinde bile olsa herhangi bir değişikliğe tabi tutulması, onun anlam, işlev ve hatta muhtevasının değişmesine yol açabilir. Kur'an'ın anlamını söyleyişinden soyutlayarak anlamaya çalışmak doğru değildir. Çünkü belli bir ayetin o şekilde tertip ve ifade edilmesi, o ayetin anlamının gerçek bir parçası dahi olabilir. İşte bu bakımdan Kur'an'ın nazımının, gereği gibi anlaşılması gerekmektedir.¹¹⁸

Tefsir ve te'vil tarihinde, *söylenen ve söylenmek istenen* ayırımına dayanarak, metnin ne söylediğinden çok, ne demek istediğine ağırlık verilmesi durumlarında, birtakım keyfiliklerin doğması kaçınılmaz olmuştur. Doğrusu, herhangi bir metin için olduğu gibi, Kur'an açısından da, belli bir ifadeyi, onun bir parçası olduğu dilin kullanım kurallarının dışına taşıyarak anlamaya çalışmak asla doğru ve yerinde bir davranış değildir. Böyle bir yorum olsa olsa, keyfî ve gelişigüzel bir yorum ve anlama çabası olarak kalacaktır.¹¹⁹

İslam tarihinde, Abbasî halifelerinden Me'mun zamanında ortaya çıkan ve uzun bir süre müslümanları meşgul eden *Batıniyye* denilen bir fırka, Kur'an'ın bir zahirinin ve bir de batınının bulunduğunu, maksadın zahir değil batın olduğunu, tıpkı çekirdeğin kabuğunun değil de içinin önemli olması gibi, nassların da zahirinin değil

¹¹⁷ Maide, 5/15.

¹¹⁸ Koç, Turan, "*Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi*", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Semyozyumu, 17-18 Mayıs 2001, Bakanlar Matbaası, Erzurum tsz., s.28.

¹¹⁹ Bkz. Koç, *Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi*, s.26-27.

batınının önemli olduğunu savunmuşlardır.¹²⁰ Onlara göre batın, nassın zahiriyle amel etmeye engeldir. Bu gerekçeden hareketle nassların zahiriyle amel edenler cezalandırılmalıdır.¹²¹

Tarihte, Batınîler veya İsmailîler diye bilinen ve Hulul Ehli olan yani Tanrı'nın imamlarına hulûl ettiğine inanan¹²² bu grup, Kur'an ayetlerini ve İslam'ı te'vil etmede o derece ileri gittiler ki, her somut, apaçık ve sınırları belli olan ameli, batınî bir sırta yordular. Allah'ın kitabını son derece uzak ve ilgisiz yorumlara çektiler, doğrudan-haktan uzaklaştılar. Tarihte daha başka isimlerle de anılan¹²³ bu grubun yolları ve görüşleri, dinde aşırılık ve kesin bilgiyi sarsıp ortadan kaldırmaktan başka bir şey değildir.¹²⁴

Batın iddiasında bulunan bu kimselere göre, Kur'an ayetlerinin asıl anlamları zahiri anlamları değildir, bunların batınî anlamları vardır, bu anlamlar onlara erişemeyen veya özel bir eğitim almayan kimseler tarafından bilinemezler. Onlara göre, Kur'an'daki birçok ayet ve ibarede Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin'e yönelik işaret ve semboller vardır. Örneğin, "Birbirlerine kavuşmak üzere iki denizi salıverdi."¹²⁵ ayetinde, Ali ve Fatma'ya işaret edilmiştir. Yine aynı surede yer alan "İkisinden de inci ve mercan çıkar."¹²⁶ ayeti ile Hasan ve Hüseyin'e işaret edilmiştir. Hac suresinde yer alan "İşte bunlar çekişen iki gruptur, Rableri konusunda çekiştiler..."¹²⁷ ayetinde, Hz. Ali'nin hilafet konusunda uğradığı haksızlığı Rabbine şikayet edişi sembolize ediliyor. Sâffât suresindeki "Ve ona büyük bir kurbanı fıdeye verdik."¹²⁸ ayetinde, Hz. Hüseyin'e işaret edilmektedir. "Onlara yerden bir dabbe

¹²⁰ Bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Daru'l-Kütübî'l-Hadîse, Kahire, 1381 (1962), II, 235-238,240; "Putperestliğin ve mecusiliğin karışımından oluşan ve daha çok siyasi yollarla İslâm'ı tahrif etmek için ortaya çıkan *Batıniyye*, "biz batın ehliyiz, işin özü ve aslı batındır, batının dışındakiler batıldır" diyerek fitne yaymışlar ve dinin temel esaslarını tahrif etmişlerdir. Onlara göre mesela cennet, bedenini dini yükümlülüklerden kurtulup rahata kavuşması, cehennem de dünyadaki tekliflerden kaynaklanan çileli yaşantıdır." Daha ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Zehebî, a.g.e., II, 241.

¹²¹ Bkz. Zehebî, a.g.e., II, 240; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.151.

¹²² Bkz. Zehebî, a.g.e., III, 12.

¹²³ "Batınîler, çeşitli asır ve zamanlarda Karamita, Karmatiyye, Hurremiyye, Hurremdiniyye, İsmailiyye, Seb'iyye, Babekiyye, Muhammira ve Ta'limiyye isimleriyle de anılmışlardır." Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (V. 505/1111), *Batıniğin İçyüzü*, Çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s.7; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî el-Bağdadî (V. 597 h.), *Telbîsu İblîs*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1403/1983, s.119-123.

¹²⁴ Abduh, Muhammed Abduh, *Risaletü't-Tevhîd*, Tashih ve Ta'lik: Muhammed Reşid Rıza, Mektebetü'l-Kahire, Mısır 1960 (1379), s.18.

¹²⁵ Rahman, 55/19.

¹²⁶ Rahman, 55/22.

¹²⁷ Hac, 22/19.

¹²⁸ Sâffât, 37/107.

çıkartırız, o da onlarla konuşur.”¹²⁹ ayeti, Ali'nin geri dönüşünü sembolize eder. “Andolsun, biz sana çiftlerden yediyi verdik...”¹³⁰ ayetinde yedi imama işaret ediliyor...¹³¹

Batınîler için, Kur'an ve haberlerin zahirlerinde batınî manalar vardır ve bunlar kabuğa nispetle özdür. Kim aklını gizli mana ve sırları araştırmakta kullanmaz da zahiri manalarla gaflete koşarak aklını işlemez hale getirirse, şüphesiz o, günah ve ağır mesuliyet bukağıları ile bağlanmış, esir edilmiştir. Bukağılar sözü ile, şer'i mükellefiyetleri kasdetmektedirler. Çünkü kim batın ilmine sahip olur, bu mertebeye yükselirse, ondan teklif düşer, teklifin yükünden kurtulur. Bu hükümlerini ise şu ayetten çıkarırlar: “...Onların ağır yüklerini, zor tekliflerini kaldırır.”¹³²

Söz konusu edilen batınî görüşlerin ortak noktası, Kur'an'ın apaçık ifadelerinin gereğine bağlı kalınamayacağıdır. Hâlbuki açık ifadelerin gereğine güven ortadan kalkarsa, İslam için kendisine müracaat edilecek bir koruyucu, güvenilecek bir dayanak kalmaz.¹³³

Görülen o ki, zahir-batın meselesi, dinî nasları anlama noktasında hayati bir önem arz etmektedir. Ayrıca zahir-batın ayrımı, bir yöntem meselesidir, sadece birkaç ayetle ilgili değildir. Kur'an'ın tamamının anlaşılmasıyla ilgili bir yöntem gibi gözükmektedir.¹³⁴

Batın iddiası, bu fikri savunanlar için tartışmalarda cankurtaran simidi gibi bir işlev üstlenmiştir. Çünkü hakiki ilim ehli ile aralarında bir tartışma çıkıp delil getirme konusunda aciz kaldıklarında iddialarının, nasların batınına uygun olduğunu, zahir ehlinin bunu anlayamayacağını ileri sürmüşlerdir. Örneğin Şiilerin zahir-batın ayrımına özen göstermeleri, bu tür bir endişeden kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi onlar, imamlarının masumiyetine inanmaktadırlar. Bu nedenle, imamlarının sözleri olarak nakledilen rivayetlerle dinî naslar arasında bir çelişki bulunduğu,

¹²⁹ Neml, 27/82.

¹³⁰ Hicr, 15/87.

¹³¹ Derveze, (1888-1984), *Kur'an'ul-Mecid*, s.225-226; ayrıca bkz. Keskiöglü, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989, s.227.

¹³² A'raf, 7/157; Gazali, *Batınlığın İçyüzü*, s.7; Batın ilmine göre teklifler, cahillerin boynuna borçtur, onlar bu teklifleri yerine getirip duracaklar ve böylece devamlı azaba uğrayacaklardır. Batın ilmine nail olunca, onlardan tekliflerin zincirleri kaldırılacak ve ondan kurtulmuş olacaklardır. Bkz. Gazali, a.g.e., s.36.

¹³³ Bkz. Gazali, a.g.e., s.7.

¹³⁴ Bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.152.

imamlarının sözlerinin nasların batınına uygun olduğunu ileri sürer ve böylece imamlarına nispet ettikleri masumiyet inancını korumuş olurlar.¹³⁵

Teslim etmek gerekir ki, Kur'an ayetleri üzerinde düşünmeyi emreden emirlerin varlığı, ayetlerden anlaşılan manaların ötesinde onların bir derinliğinin bulunduğunu gösterir niteliktedir. Ancak bu derinlik, ilk ve açık anlama aykırı olacak, apaçık zahiri bir tarafa itecek, onu tamamen yok edecek bir mahiyette olamaz. Açık olan ifade ile ayetin derinliği, iki ayrı anlamı değil, tam aksine birbirlerini tamamlayan anlamları çağırırırır.¹³⁶

Buraya kadar ele aldığımız tüm kavramlarda, lafzın lügat manası bırakılıp başka bir manaya gidildiğine göre, böyle bir durumda genellikle aklî ve naklî delillerin çatıştığı düşünülür. Hatta denilebilir ki, tefsir hareketinde söz konusu kavramların bu derece önem kazanmasının en önemli sebebi, aklî ve naklî delillerin kimi zaman çatışmasıdır veya çatışmasının düşünülmesidir. Öyleyse, böyle bir durumda karşılaşılabilecek durumları ve ihtimalleri doğru ve tutarlı bir şekilde tespit etmek kaçınılmazdır.

Değerlendirme: Günümüz sembolizm ve alegori tartışmalarının, bir bakıma İslam düşünce tarihindeki önemli bir adresi olan "akıl-nakil çatışmasında öncelik problemi" etrafındaki değerlendirmeler, mutedil sembolizm algısı açısından tamamlayıcı bir mahiyet arz etmektedir.

Akıl ile naklin çatışması durumunda hangisine öncelik verileceği meselesi farklı şekillerde algılanmıştır. Kimileri akla öncelik verirken kimileri de nakle öncelik vermişlerdir.¹³⁷ Şüphesiz, sözü edilen bir çatışma durumunda kayıtsız olarak akla

¹³⁵ Bkz. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s.154-156.

¹³⁶ Bkz. Şimşek, a.g.e., s.160.

¹³⁷ Genel anlamda Mutezile, katı-akılcı bir tavır sergileyerek, varoluşsal önceliğinden dolayı aklı nasın önüne geçirme yolunu tercih etmiştir. Onların söz konusu aklın ontik ve epistemolojik üstünlüğü iddiası karşısında, Seleften bazılarının nasın katıksız ve asla te'vilsiz olarak anlaşılması gerektiği düşüncesi, iki ana akım olarak kendini göstermektedir. Aklı ilk hareket noktası olarak ele alan Mu'tezile'nin, te'villerde geniş ve rahat davranmasına karşılık, örneğin Eş'ariler daha ölçülü olmuş, hareket noktası olarak aklı değil, Kur'an-ı Kerim metnini esas almışlardır. Buna göre Ehl-i Sünnet, Kur'an nasının birinci derecede delil oluşunu kabul edip, sistemini buna göre inşa etmiş, Mu'tezile ise aklın önceliğini kabul etmiştir. Ehl-i Sünnet, nasın içinden inancın felsefi temellerini bulmaya çalışırken; Mutezile, aklın ontolojik ve epistemolojik önceliği gerekçesiyle nasları, belirlediği ilkeler doğrultusunda anlamış ve Ehl-i Sünnet'e nazaran daha çok te'vil yapmıştır. Akılcılık ve te'vil, onların nas karşısındaki tutumlarının özetidir. Bu açıdan bakıldığında, *naklin öne alınıp aklın onun hizmetine verilmesi* Ehl-i Sünnet'in; *naklin, aklın çizdiği ilkelerle çelişmemesi ve onun da akli desteklediği şeklindeki yaklaşım* Mutezile'nin ana çizgisi olmuştur. Bkz. Güneş, Kamil, *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bakıllanî ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelamullah Meselesi Örneği-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.76,417,585

öncelik verilmesi, sembolizme gitme konusunda lâfzî karinenin bağlayıcı olmadığı, tek ölçünün akıl olduğu anlamına gelir.

Aklı ön plana çıkararak en önemli simalardan olan Razî, akli delillerin nakillerin zahirleriyle çatışması durumunda ne yapılması gerektiğini şöyle açıklar: “Akli kesin deliller bir şeyin sübutuna delalet eder, sonra da zahirleri bunun aksine işaret eden nakli delillerle karşılaşacak olursak, takınacağımız tavır şu dört şıktan başkası olamaz:

a. Ya hem aklın hem de naklin gerektirdiklerini kabul edeceğiz. Bu durumda birbirine zıt iki şeyi aynı anda doğrulamış oluruz ki bu imkânsızdır.

b. Ya her ikisini reddedeceğiz. Bu da iki zıt şeyin her ikisini de yalanlamak olur ki, bu da imkânsızdır.

c. Ya nakli delilleri doğrulayacak ve akli olanları yalanlayacağız, bu ise batıldır.

d. Ya da aklın gerektirdiğini alacağız.¹³⁸

Bu görüşe göre, akli delili asla ikinci plana atamayız. Çünkü naklin aslı akıldır, zira Yaraticının ve sıfatlarının ispatını, peygamberliğe mucizelerin nasıl delalet ettiğini ve mucizelerin zuhurunu, akli delillerle bildikten sonra ancak o zaman nakli delillerin sıhhatini tanıma imkânına kavuşabiliriz. Eğer kesin akli delillere aykırı davranmayı caiz göreceğiz olursak, aklın kendisi sözüne itibar edilmeyen konumuna düşer. Böyle olunca da az önce vurgulanan temel hususlar konusunda da aklın sözü makbul olmaktan çıkmış olur. Netice olarak nakli kabul etmek uğruna akli reddedecek olursak bu durum bizi akli da, nakli de reddetmeye götürür ki bu ise batıl bir yoldur. O halde kesin akli delillerin gerektirdiğine sarılmanın dışında başka bir yol yoktur. Akli delillere kesin olarak sarılacağız ve nakli deliller için ya *sahih değıldirler* diyeceğiz, ya da *zahirleri kastedilmemiştir* deyip onları te'vil edeceğiz.¹³⁹

Bazen akli ön plana çıkararak, tamamen keyfi olabilecek uygulamaların önüne geçmek istemişlerdir. Örneğin şu ifadeyle böyle bir gayret söz konusudur: “Takarrur etmiş usuldendir: Akıl ve nakil tearuz ettikleri vakitte, akıl asıl itibar ve nakil te'vil olunur. Fakat o akıl, akıl olsa gerektir.”¹⁴⁰ Bu ifadeye göre her akıl, asıl itibar

¹³⁸ Razi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fâhrü'd-Din er-Râzi, (V. 606 H.), *Esasü't-Takdîs*, Tahkîk: Ahmed Hicazî as-Sakâ, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1406 (1986), s.220.

¹³⁹ Bkz. Razi, a.g.e., 220-221; Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşâbih-Nesh)*, s.63; Razi, ayet veya rivayetin lafzının mana açısından zahir olması durumunda, bunun ancak akli bir delille terk edilebileceğini, lafzî delile bu konuda itibar edilemeyeceğini, zira onun her halükarda zanni olduğunu söylemektedir. Bkz. Razi, a.g.e., s.234-235.

¹⁴⁰ Bkz. Bediüzzaman, Said Nursi, *Muhakemat*, Tenvir Neşriyat, İstanbul, tsz, s.13.

edilemez ve nakli ikinci plana itemez. Ancak burada da bu aklın hangi akıl olacağı meselesi biraz müphemdir, yeterince açık değildir. Ayrıca burada, aklın asıl itibar edilip naklin te'vil edilmesi acaba her dinî mesele için geçerli midir? Yoksa bazı alanlarla sınırlı mıdır? Bu konuda da yeterli bir açıklık mevcut değildir.

Nakli asıl kabul edenler özetle derler ki; akıl ile nakil çatışacak olursa, naklin asıl itibar edilmesi şarttır, böyle bir durumda aklın ön plana çıkarılması imkânsızdır. Çünkü akıl, naklin sıhhatine ve onun bildirdiği haberi kabul etmenin gerekliliğine kesin bir şekilde delalette bulunur. Buna göre şayet nakli reddedecek olursak, aklın delaletini reddetmiş oluruz. Eğer akli ikinci plana itersek, bu durumda nakille çatışan muarızın varlığı ortadan kalkar. Çatışma ortadan kalkınca da problem çözümlenmiş olur. Bu görüş sahiplerine göre de nakil her alanda aklın önündedir, ona tercih edilmelidir.

Aslında gerek akli, gerekse nakli ön plana çıkaran görüşlerde “alan”ın söz konusu edilmemiş olması, önemli bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Zira bahse medar olan konu, aklın sahih nakille yarışabileceği bir konu mudur, değil midir, ya da naklin akla havale ettiği bir konu mudur, değil midir? Önce bu durum çok iyi bir şekilde tespit edilmelidir.¹⁴¹ Hakkında ihtilafa düşülen konunun daha çok aklın mı, yoksa naklin mi sahasına girdiği, iyi bir şekilde araştırılmalıdır. Eğer konu, Allah'ın sıfatları gibi aklın, hakikat ve künhüne vakıf olamayacağı bir konu ise, böyle bir konuda aklın kesin bir delile varması imkânsızdır, varacağı her delil zanni (tahmini) kalmaya mahkûmdur. Sahih naklin kendisine takdim ettiği delile iman etmekle karşı karşıyadır.¹⁴² Eğer konu daha çok somut, gözlenebilir âlemlerle ilgiliyse naklin de delaleti kesin değil veya nakil sahih değilse böyle bir durumda elbette aklın hareket alanı daha geniştir.¹⁴³

Yukarıda dile getirilen mülahazada, akli değerlendirmenin küçümsendiği de sanılmamalıdır. Önemli olan akli enerjiyi, kendi alanına giren sahalarda kullanmak,

¹⁴¹ Akil ve nakille nelerin bilinebileceği tartışmaları için bkz. Güneş, *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s.421-422.

¹⁴² “Müslüman aydınlar, her çağda düşünce alanı ve bu alanın sınırlarını tespit olayıyla yüzyüze gelmişlerdir. Hadise, beşer düşüncesinin uzanabileceği alanlarla, değinilmesi çıkmaza açılan alanları belirleme şeklinde ortaya konulduğunda, Kur'an'a ve sahih hadislerle müracaat en sağlıklı yol olmuştur.” Kılıç, Sadık, *İslam'da Sembolik Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.7.

¹⁴³ Bkz. Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, s.64; “Bazı araştırmacılar ise, insan için dört basamaklı bir rehberlik ayırımına giderler: 1- İçgüdüsel olarak, 2- Duyularla, 3- Akılla, 4- Vahiy ve Peygamberlerle. İlk üç basamağın her biri kontrol ve düzeltilme için bir üsttekine muhtaçtır. Örneğin, duyularımız bize güneşin altın bir tabak büyüklüğünde olduğunu söylerse, bunun akılla düzeltilmesi zorunlu hale gelir. Aynı şekilde vahiy, akılla sunulan rehberliği olgunlaştırır. Bkz. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.84.

hakikat ve künhüne vakıf olamayacağı metafizik konularda israf etmemektir.¹⁴⁴ Kur'an-ı Kerim ve sahih hadislerin ifade ettikleri gaybî konular ise gerçi yine tamamen makuldür, yani aklın algılayabileceği hususlardır.¹⁴⁵ Ancak bu türden olan konular, genel anlamda vahyin bilgilendirmesi olmaksızın, aklın kendi başıyla yetişip kavrayabileceği konular değildir.¹⁴⁶ Ayrıca kendi mahiyetini bile bilmeyen aklın bu tür hususlarda mahiyet ve keyfiyet bilgisine sahip olması düşünülemez,¹⁴⁷ eğer vahiy ve sahih nakil böyle bir bilgi getirirse onu kabul eder, şayet getirmezse ilgi alanı dışında bırakır veya bırakmalıdır.¹⁴⁸

Sonuç olarak akıl-nakil dengesini şu şekilde de ifade etmek mümkündür. Gerçekte, "sahih nakil" ile "sarih aklın" çatışması düşünülemez.¹⁴⁹ Zira kesin bir delilin yine kesin olan başka bir delille çelişmesi imkân dışıdır.¹⁵⁰ Eğer orta yerde bir çelişki mevcut ise, naklin sahih olup olmadığına, şayet sahih ise delaletinin kesin olup olmadığına bakılır, böyle bir durumda nakil sahih olup delaleti de kesin ise akfî delaletin tahmini ve hatalı olduğu ortaya çıkar. Eğer akıl, *peygamber gönderilmeyi gerektiren akaid ve ibadet konuları dışında*,¹⁵¹ fizik âlemle ilgili bir konuda sarih ise,¹⁵²

¹⁴⁴ Bkz. Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh)*, s.64-65.

¹⁴⁵ Nassın işaret ettiği manayı, yine aklın önceden belirlediği ilkelerle anlama imkânı her zaman için mevcuttur. Önemli olan gayb ile ilgili ifadeleri olgusal alana birebir indirmeden, nassın bütünlüğünü gözetenek birbiriyle çelişmeyen bir sistem kurabilmektir. Bu aşamada nassın bütünlüğünün çok büyük bir fonksiyonu göze çarpmaktadır. Zira nassı, parçacı-lafızcı bir tarzda okumaya tabi tutmak sadece okuyanın niyetini Kur'an'a tasdik ettirmesi işlemi olarak kalabilir, dolayısıyla da Kur'an'ı anlama işlemi gerçekleşmez. Bkz. Güneş, *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s.362,585.

¹⁴⁶ "Acaba akıllarına güvenen kimi feylesoflar gibi, *aklımız bize yeter* deyip sana ittihadan istinkâf mı ederler? Hâlbuki akıl sana ittibaı emreder. Çünkü bütün dediğin makuldür, fakat akıl kendi başıyla ona yetişemez." Bkz. Bediüzzaman, Said Nursi, *Sözler*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2000, s.410.

¹⁴⁷ "Tabiat içinde bile pek çok şey, akfî kavrayışın ötesinde dururken, fizik ötesi şeyler için aklın kavrayış ve ihatasından söz etmek mümkün değildir." Güneş, a.g.e., s.428.

¹⁴⁸ "Bir kere akıl, Peygamberin mucizelerinden hareketle onun peygamberliğini tasdik etmişse, artık Peygamberin vereceği gaybi haberleri de olduğu gibi kabul etmek ve onlara iman etmekle mükelleftir." Şimşek, a.g.e., s.65.

¹⁴⁹ "Doğrusu, akfî saf dışı bırakmak da, akıldan başka bir şeyi kabul etmemek de aşırılıktır." Güneş, a.g.e., s.428.

¹⁵⁰ Bkz. Şimşek, a.g.e., s.64.

¹⁵¹ Her ne kadar akıl, iyiyi kötüden ayıran bir kuvvet ise de, her işte ölçü olmaz. Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarına ait bilgilerde akıl senet olmaz. Yine akıl, kendi başına dinin emir ve yasaklarını bilseydi, peygamberlere lüzum kalmazdı. Hâlbuki İslam'a göre, dinin hükümlerini duymayan, cezalandırılmaz. "Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap edecek değiliz." *İsra*, 17/15; Ayrıca eski milletlere mubah olan bazı şeyler, bizlere haram edilmiş, eskilere haram olan bazı şeyler de bizlere mubah kılınmıştır. Demek ki, bir şeyin farz veya haram oluşu, ancak dinin emri ile belli olur, akıl ile belli olmaz. Mesela eskiden siğir ve davar iç yağı haram idi, bizlere ise helaldir. Bkz. *Enam*, 6/146.

¹⁵² "Yani "Taş serttir", "kar soğuktur" ölçüsünde apaçık ve kesin ise... Çünkü dün kesin olmayan ve bilhassa XIX. asırdan miras kalan pozitivist bilim tarafından meşrulaşan kavramlar, bugün bilimin bizzat kendisi tarafından sarsılmış bulunmaktadır. Bkz. Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, s.349.

yani kesin kanıtlanmış bir bilgiye sahipse bu durumda nakil, ya sıhhat açısından ya da delalet açısından sorgulanır, akli bilgiye öncelik verilir.