

## 33/Ahzâb Sûresi 56. Ayeti Çerçevesinde Hz. Peygambere Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı

Ahmet Nedim SERİNSU\*

### ABSTRACT

*In this paper; fifty-sixth verse of the Surah Ahzâb has been analysed. The two key concepts existing in the Surah, i.e. salât and salâm have linguistically been dealt with. Then, the verse has been interpreted from perspective of these two crucial terms. Consequently, a current evaluation of paying salât and salâm to the Prophet Muhammed been made.*

*Keywords: salât, salâm, tahiyyât, teşehhüd.*

### I. GİRİŞ

Sevgili Peygamberimize salât ve selâm getirmenin anlamını yakalayabilmek için önce bu görevle sorumlu tutulan "insan"ın, Kur'an önündeki konumundan bir nebze bahsetmek istiyoruz.

İnsan adını alan varlık, çeşitli durumlar içinde yaşar. Bu durumlar, insanı hayatın realitesi ile karşı karşıya getirir, hatta onun içine sürükler. İnsan,

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

yaşamını sürdürmek için bu durumlara bir anlam vermek ve onlarda bir değer görmek zorundadır<sup>1</sup>.

İnsan, içinde yaşadığı durumlara bir anlam veremediği, onlarda bir değer göremediği zaman, onun yapıp-etmeleri sona erer; o, artık yaşayamaz. Bireyler bu tür durumların içine gireceği gibi, uluslar da bu tür durumlar ve çıkmazlarla karşılaşabilirler. İnsanın bu durumlardan sıyrılabilmesi, onlarla başa çıkması, ancak kendisinde yapıp-etmelerine verebilecek bir gücün bulunmasına bağlıdır<sup>2</sup>.

Bu güç imandır. Eğer insan, inanan bir varlık olmasaydı, o zaman onun gerçek durumu nasıl olacaktı? İnanmayan bir varlık yapıp-etmelerine nasıl anlam verebilir, nasıl bir değer görebilirdi? Nasıl kendisini yapıp-etmelerine verebilirdi; nasıl kendisini eğitebilirdi? Bu sebeple iman-inanma, insanın temel varlık koşullarından biridir<sup>3</sup>.

Buna göre Kur'an'ın insanı, biyo-psişik yapısındaki şu üç ayrılmaz unsurun bir bütünüdür denebilir:

- İnanarak ve değerlerin sesini duyarak hayatına anlam veren varlık;
- Yapıp-eden/ibadet eden<sup>4</sup> varlık;
- Ahlâkî değerleri kişiliğinde ve tarihte gerçekleştiren varlık.

Kur'an'ın insanı olmak ise bu üç unsuru diğer varlık koşullarını da belirleyecek şekilde yaşama aktarabilmekle mümkündür. Bunun için de "bilgi"ye ihtiyaç vardır. Çünkü "insan hep bilgi ileler. Onun varoluşunun sebebi bilgidir."<sup>5</sup>

Yaşamakta bulunduğumuz çağa bu açıdan, yani bilgi açısından baktığımızda "bilgi"nin gücünün ve ürünlerinin derinliğine hissedildiği görülecektir. Bir düşünürün dediği gibi: "Yüzyılımız, insanlık tarihinin tam orta-

- 
- 1 Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 150, 157.
  - 2 A.g.e., s. 150-151. Ayrıca bkz. Viktor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, Edesos Yay., Ankara 1991, s. 97 vd.
  - 3 Takiyettin Mengüşoğlu, a.g.e., s. 196 vd.
  - 4 Bilinçli ve amaçlı özne olarak insanın bir şey yapması, bir işlemi gerçekleştirmesi, bir etkinlikte bulunması, bir işlevi yerine getirmesi hayatı anlamlandırışında temel aldığı değerlerden kaynaklanır. Bu sebeple insanın bir bütün olarak varoluşunu gerçekleştirmesinin sonuçları olarak eylemlerini/emellerini "ibadet etmek" olarak tanımlamak mümkündür.
  - 5 Necati Öner, "İnsanda Öz ve Varoluş", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB Yay., İstanbul 1995, s. 35.

sından geçen bir kuşak gibidir. Doğduğumuzdan bu yana olup bitenler, doğduğumuz güne kadar olup bitenlere neredeyse eşittir.”<sup>6</sup> Hızla gelişen ve değişen bilgi, “yaşam boyu eğitimi” bir zorunluluk haline getirmiştir.

Burada Kur’an’ın ilk inen ayetinin “*İkra/Oku, yaratan Rabbinin ismiyle oku!*”<sup>7</sup> olduğunu hemen hatırlamalıyız. Tamamıyla insanı anlatan ve insanî olanı tespit eden bu ayet, insana yaşam boyu eğitimi zorunlu kılmaktadır. Bu ayet-i kerimeye Kur’anî bütünlük bağlamında yaklaşıncı “okumak”, tan amacın, “olan varlık-olgun varlık” olmaya yönlendirmek olduğunu görmekteyiz. Yani Kur’an, günümüzdeki “bilmek, bilmek için” yaklaşımını kabul etmez. Çünkü bilmek, bilmek için olursa insanın gayesi önemli olan varlık olmak olur. Halbuki Kur’an, insanı, “önemli varlık” olarak değil, “değerli varlık” olarak görmek ister. Yani Kur’an’ın insanın bilgisi hayata aktarılan, yaşama etki eden, hayata dönük olan ve beşikten-mezara sürecinde yaşam boyu eğitimle kazanılmış bilgidir. Yoksa teorik olan ve hayattan soyutlanmış bilgi, lüks için bilgi değildir<sup>8</sup>.

“De ki: ‘Rabbim bilgimi artur’.”<sup>9</sup>

“... Allah’a sevgi ile gönülden yönelin; çünkü Allah size bilgi öğretir.”<sup>10</sup>

Bu ve aynı içerikteki diğer bir çok ayet, anılan bağlamda anlaşılmalıdır.

Peygamberimize salât ve selâm getirmeyi içeren 33/Ahzâb 56. ayetine anılan eğitim-öğretim anlayışı bağlamında bakmamızın, salât ve selâm’ın anlamını yakalamada farklı bir yorum olanağı vereceğini varsayıyoruz.

Şimdi bu ayet-i kerimeyi inceleyelim. Cenâb-ı Hak buyuruyor ki:

“Allah ve melekleri Peygambere salât etmektedirler. Ey iman edenler! Siz de ona cânü gönülden salât ve selâm edin.”<sup>11</sup>

6 Sabri Büyükdüvenci, “Nitelikli Eğitim Sorunu”, *Din Öğretimi Dergisi*, Sayı: 33, (Mart-Nisan 1992), s. 60.

7 96/Alâk 1.

8 Bu tür hayattan soyutlanmış bilgi sahibini tanımlamada bazı felsefecilerin kullandığı bir sözcük vardır: “ignoramus”. Onlar bu sözcüğü “bilgili cahil” anlamında kullanırlar. Bununla “bilimin sadece kendi uğraştığı bölmesini bilen, ilgi alanının dışında kalanları bilmemenin erdem olduğunu iddia eden” bilgi sahibini kastederler. (Ayrıntı için bkz. Nabi Avcı, *Enformatik Cehalet*, Rehber Yay., Ankara 1990, s. 17 vd; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000, “İgnoramus et ignorabimus” maddesi.

9 20/Tâhâ 114.

10 2/Bakara 282.

11 33/Ahzâb 56.

Öncelikle ayetteki anahtar terimler üzerinde durmak gerekiyor. Bu anahtar terimlerin anlam içeriklerini sunmakla ayetin yorumlanmasında ve anlaşılmasında bir ufuk elde edeceğimizi düşünüyoruz. Buradan da salât ve sclâm'ın yaşama dönük boyutuna atıflar yapabileceğimizi öngörüyoruz. Çünkü temelinde “anlama” olan “bilgi”, pratiğe kolay aktarılır.

## II. “SALÂT” KELİMESİ

Bu kelime sözlükte dua<sup>12</sup> ve tazîm<sup>13</sup> (büyütme, hürmet ve ikram etme) anlamlarındadır.

Kur'an-ı Kerim'de ise;

• 9/Tevbe 103. ayette:

“Ve sallı aleyhim- *Onlara salât ediver*” ibaresi, “‘Ud’u lehum- Onlara dua ediver” anlamındadır.

• 2/Bakara 125. ayette:

“Ve't-tahizû min makâmi İbrâhîme musallâ/ *Makam-ı İbrahim'den kendinize bir musallâ edinin*” ibaresi, “Makam-ı İbrahim'de dua edin” anlamındadır<sup>14</sup>.

“Salât” kelimesi Kur'an'ın nüzülü ile bilinen ve tanımlanmış bir eylem olan -Türkçe'de Farsça kökenli bir kelime ile tanımlanan- “namaz” ibadeti için kullanılmıştır. Böylece “salât” sözcüğü, “dua” ve “tazîm” anlamlarını gerçekleştirmeyi içeren, belirli hareketlerle yapılan namaz ibadetini tanımlayan bir anlam kazanmıştır.

Bu durumda “salât” sözcüğü, anlam içeriği bakımından iki yönlü bir yol izlemiş olmaktadır:

1. “Salât” kelimesi, din dilinde “şer’î hakikat” anlamı kazanmıştır<sup>15</sup>.

12 “Salât kelimesinin asıl anlamı duadır.” (İbnu'l-Esir, Mecduddin el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî, *en Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, 3. baskı, III, 50; el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-Munîr*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut tarihsiz, s. 346. Bu konuda İbn Manzur'un klasik Arap şiirinden örneklerle yaptığı açıklamalar için bkz.: *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Maârif, Kahire tarihsiz, IV, 2490.)

13 “el-Hâşimî (403/1012), ‘Salât kelimesinin sözlük anlamı tazîm'dir’ demiştir.” (el-Medâiyîni, Muhammed b. Ebî Bekr b. Ebî İsa, *el-Mecmu'u'l-Mugîs fi Garibey el Kur'an ve'l-Hadîs*, Ummu'l-Kurâ Üniv. Yay., Mekke-i Mükerrreme 1988, II, 285; İbnu'l-Esir, a.g.e., a.y.)

14 el-Feyyûmî, a.g.e., a.y.

15 Kelimelerin iki türlü mânâları vardır. Birincisi kelime söylendiğinde ilk akla gelen

Dolayısıyla bir dinî terim olarak zikredildiğinde akla ilk gelen, namaz ibadeti anlamıdır.

2. “Salât” kelimesi, “lugavî mecâz”a dönüşmüştü<sup>16</sup>. Yani bu kelime, “dua” anlamına göre ilk manasının dışına çıkmıştır.

el-Feyyûmî bu durumu “anlam nakli” olarak tanımlar ve “dil alanındaki nakiller ahkâm konusundaki neshe<sup>17</sup> benzer” diye ekler<sup>18</sup>.

Dilbilimde bu duruma “başka anlama geçiş” denilmektedir. Anlam nakline uğrayan bir kelime, yeni bir kavramı yansıtır. Artık kelime, eskisine göre farklı ve yeni anlam/anlamlar taşır duruma gelmiştir<sup>19</sup>.

Buna göre salât kelimesi, “şer’î hakikat” olarak “namaz”a delâlet etmektedir. Aslında bu kelime “dua” anlamına geldiği halde, din dilinde bu anlam yerine başka bir anlama geçerek, “namaz” anlamını kazanmıştır.

---

mânâdır. Buna kelimenin hakiki mânâsı denir. Kelimeyi kullananların amacına göre dört çeşit hakikatten söz edilir. Bunlardan birisi kelimelerin din dilinde kazandığı mânâyâ delâlet eden “şer’î hakikat”tır. (M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Atatürk Üniv. Yay., Erzurum 1982, s. 128-129; İsa Kocakaptan, *Açıklamalı Edebî Sanatlar*, MEB Yay., İstanbul 1992, s. 97; Numan Külekçi, *Edebî Sanatlar*, Akçağ Yay., Ankara 1995, s. 18.)

16 el-Feyyûmî, a.g.e., a.y.

Kelimenin hakiki mânâsı dışında bir mânâda kullanılması kelimelerin ikinci tür mânâlarını oluşturur. Buna mecâz denir. Nasıl hakikat bir takım çeşitlere ayrılmışsa, aynı bölümlenmeye mecâz da tâbi tutulmuştur. Bunlardan birisi lugavî hakikatin mukabili olan lugavî mecâzdir.

Kelimelerin ilk mânâlarının, bir takım münasebet ve benzerliklerde bu mânâların dışına çıkması lugavî mecâzdir. Meselâ gül kelimesi, “bilinen çiçeğe” delâlet ederse lugavî hakikat; “yanağa” delâlet ederse, lugavî mecâz olur. Aynı şekilde salât kelimesi şer’î hakikat olarak “namaz”a delâlet etmektedir. Din dilinde aynı kelimenin “duâ” mânâsında kullanılması, şer’î mecâz olur. (M.K. Bilgegil, a.g.e., s. 130-131; İ. Kocakaptan, a.g.e., a.y.; N. Külekçi, a.g.e., a.y. Ayrıca bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Belagat-ı Osmâniyye*, (Haz. T. Karabey, M. Atalay). Akçağ Yay., Ankara 2000, s. 78-79.

17 “Nesh kelimesi lugatte, izâle etmek, gidermek, yok etmek, değiştirmek, tebdil ve tahvil etmek, nakletmek manalarına gelir. İstilahta ise, bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nass ile kaldırmaktır...” (İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, AÜİF Yay., Ankara 1976 2. Baskı, s.122.)

18 A.g.e., a.y. el-Feyyûmî’nin bu yorumu üzerinde özellikle durmak, klasik kitaplarımızdaki benzeri bilgileri, çağdaş bilimlerin (Dilbilim, Anlambilim, Yorumbilim gibi) verileri ışığında güncelleştirme zorunluluğunun bir gereğidir. Bu zorunluluk ise, anılan alanlarda bu yolla yeni bir açılım getirme imkanından kaynaklanmaktadır.

19 Ahmet Cevdet Paşa, a.g.e., a.y.; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, TDK Yay., Ankara 1988, III, 214-215; Emrullah İşler, *Türkçe’de Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1997, s.6. Ayrıca bu konuda Fıkıh Usûlü eserlerinde “Elfâz” bahislerine bakılabilir.

Böylece “salât” kelimesi kendisine tahsis olunan anlam dışındaki bir anlama delâlet edecek anlama geçmiş olmaktadır.

Kur’an’ın kullandığı din dili açısından “salât” kelimesine bakıldığında onun iki anlamı da kullandığı görülür. Ahzâb Sûresi 56. ayetini anlamak için Kur’an’ın “salât” sözcüğü ile “namaz”ı değil, “dua” ve diğer anlamlarını kastettiği ayetlerini ele almamız gerekmektedir.

Bu anlamı içeren ayetlerden bazıları şunlardır:

*“Sizleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için Allah ve melekleri üzerine salât gönderiyorlar...”*<sup>20</sup>

*“İşte Rab’lerinden salavât ve rahmet hep onlarıdır...”*<sup>21</sup>

*“... Ve bir de onlara salât ediver; çünkü senin salât etmen, onların kalplerine huzur verir...”*<sup>22</sup>

*“Baksana göklerde ve yerdeki kimseler ve kanat çırpıp süzülen, dizilen kuşlar hep Allah’ı tesbih ederler. Her biri gerçekten kendi salâtını ve tesbihini bilmiştir...”*<sup>23</sup>

Bu ayetlerde geçen “salât” kelimesinin anlam içeriği sözlükler yardımıyla incelendiğinde onun şu anlamları ifade ettiği görülecektir<sup>24</sup>:

- dua,
- tazîm (övgü ve yüceltme),
- rahmet,
- bereket,
- istiğfar,
- sevgi.

Buna göre yukarıdaki ayetleri şöyle okumamız/anlamamız mümkündür:

*“Sizleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için Allah ve melekleri üzerine salât(rahmet, bereket, sevgi ve -melekleri-dua) gönderiyorlar...”*

*“İşte Rab’lerinden salavât(rahmet, bereket, sevgi) ve rahmet hep onlarıdır...”*<sup>25</sup>

20 56/Ahzâb 43.

21 2/Bakara 157.

22 9/Tevbe 103.

23 24/Nur 41.

24 el-Medâyinî, a.g.e.; İbnü'l-Esîr, a.g.e.; İbn Mansur, a.g.e.; el-Feyyûmî, a.g.e.

25 2/Bakara 157.

“... *Ve bir de onlara salât ediver*(dua ediver, istiğfar ediver, sevgi gösteriver); *çünkü senin salât etmen, onların kalplerine huzur verir...*”<sup>26</sup>

“*Baksana göklerde ve yerdeki kimseler ve kanat çırpıp süzülen, dizilen kuşlar hep Allah’ı tesbih ederler. Her biri gerçekten kendi salâtını*(tazîm şeklini, duasını, istiğfarını, sevgi gösterme yolunu) *ve tesbihini bilmıştır...*”<sup>27</sup>

Anılan ayetlerin bir diğer özelliği ise bu anlam içeriklerinin izafe edildiği varlıklardır.

Ayetlere bu çerçevede bakıldığında:

- Yüce Allah’ın,
- Meleklerin,
- Peygamberimizin,
- İnsanların,
- Diğer varlıkların salât eylemini icra ettiklerinden söz edilmektedir.

Bu anlamları yorumladığımızda “salât” kelimesinin anlam içeriğini bu bağlamda şöyle tanımlamak mümkündür:

- Yüce Allah’ın salâtı: - Rahmet, övgü, yüceltme, bağışlama, lütuf ve ihsanda bulunmasıdır;
- O’nun insan için hayır getirici, kurtarıcı ve esirgeyici lütfüdür.
- Meleklerin salâtı: Yüce Tanrı’nın kulları için:
  - mağfiret/bağışlanma dilemeleridir;
  - rahmet istemeleridir;
  - övgü ve yüceltme nimetini niyaz etmeleridir.
- Peygamberimizin salâtı: Kendisi ve inananlar için:
  - rahmet ve merhamet dilemesidir;
  - bağışlama istemesidir;
  - lütuf ve ihsan talep etmesidir.
- İnsanların/Müminlerin salâtı: \*Yüce Tanrı’nın kulları olarak:
  - O’na dua ile istek ve arzularını iletmeleridir;
  - O’na sevgi ve övgülerini sunmalarıdır.
- \*Hz. Muhammed’in bağlıları olarak:
  - Ona sevgi ile bağlanmak/model almaktır;
  - Ona duyduğu sevgi ve saygıyı övgü ifadeleriyle dillendirmektir;

26 9/Tevbe 103.

27 24/Nur 41.

- Onu yüceltip överek onun için dua etmektir.
- Diğer varlıkların salâtı: Sürekli dua ederek tazimde bulunmak, rahmet ve bereket istemektir: "... *Ve hatta hiçbir şey yoktur ki O'nu hamd ile tesbih etmesin, ama siz onların tesbihlerini iyi anlamazsınız...*"<sup>28</sup>

### III. "SELÂM" KELİMESİ

Bu kelime Türkçe sözlüklerde şöyle tanımlanmaktadır:

- "Barış. (Bu anlam ile 'silm' daha çok kullanılır.)
- Ayıplardan ve tehlikelerden koruma, sonu iyi ve hayırlı çıkma. (Bu anlam ile 'selâmet' daha kullanışlıdır.)
- Tamdıklık, bildiklik ve duâ, 'Selâmet üstünüzde olsun!' anlamı ile 'es-selâmu aleyk/aleykum' diyerek duâ etme ve tanışıklık gösterme."<sup>29</sup>

Bu kelime aynı zamanda Yüce Allah'ın güzel isimlerindedir. Elmalılı M. Hamdi Yazır bu güzel ismi şöyle açıklamıştır:

"(es-Selâm) Selâm: her selâmetin memba ve mastarı; kendisi ayıptan, kusurdan, eksiklikten, feña ve zevalden, hasılı her muhataradan<sup>30</sup> salim olduğu gibi selâmet umulan, selâmet arayanları selâmete erdirecek olan."<sup>31</sup>

Selâm kelimesi Kur'an-ı Kerim'de 27 yerde "selâm verme" anlamında kullanılır<sup>32</sup>. Bu ayetleri dört anlam grubunda toplamak mümkündür:

1. Yüce Allah'ın iyi kullarına cennetteki selâmı:

"*Bir selâm, Rahîm Rab'den kelâm!*"<sup>33</sup>

28 17/İsrâ 44.

29 Şemseddin Sâmî, *Temel Türkçe Sözlük -Kâmus-ı Türki*, Haz. Merto Tulum -Başkan-, Tercüman Yay., İstanbul tarihsiz, s. 1168; Osman Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1971, III, 151.

30 Memba: Çıkış yeri. Mastar: Kaynak. Fenâ: Sürekli ve kalıcı olmama, yok olma. Zevâl: Sona erme.

Muhatarâ: Tehlike, zarar ziyân veya can korkusu. (Ş. Sâmî, a.g.e.)

31 *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yay., İstanbul tarihsiz, VII, 4872. Daha geniş açıklamalar için bkz. el-Medâyini, a.g.e., II, 119; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 392. Buhârî'nin *el-Edebu'l-Mufred*'de (Tercüme ve şerh: A. Fikri Yavuz, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1975, II, 365) naklettiği bir hadis-i şerif şöyle  
"Selâm, Yüce Allah'ın isimlerinden bir isimdir ki, onu Allah yeryüzüne koymuştur: O halde aranızda selâmı yayınız."

32 7/A'râf 46; 10/Yunus 10; 11/Hûd 69; 13/Ra'd 24; 14/İbrahim 23; 15/Hicr 52; 16/Nahl 32; 19/Meryem 15, 33, 47; 20/Tâhâ 47; 25/Furkan 63, 75; 27/Neml 59; 28/Kasas 55; 33/Abzâb 44; 37/Sâffât 79, 109, 120, 130, 181; 38/Zümer 73; 43/Zuhruf 89; 51/Zâriyât 25; 56/Vâkıa 91, 26.

33 36/Yâsîn 58.



*"Ancak bir kelâm: Selâm, selâm!"*<sup>34</sup>

*"... Selâm sizlere, sabrettiğiniz için..."*<sup>35</sup>

2. Cenneti tanımlama ve cennetteki selâmlaşma ibaresi:

Kutsal Kitabımızda "selâm", dünyevî kurtuluş ve barışla, barışıklıkla (selâmet) elde edilecek olan ebedî kurtuluş ve selâmeti de içeren bir anlamda da kullanılır. Bu sebeple Kur'an Cenneti "Dâru's-Selâm/Selâmet evi, Barış konağı, Barışıklık yeri" olarak adlandırır:

*"Allah Dâru's-Selâm'a çağırıyor..."*<sup>36</sup>

*"Rableri katında Dâru's-Selâm onlarındır..."*<sup>37</sup>

Cennete girme başarısını göstererek mutluluğa ermiş olan bu insanların hem Cennette hem buraya girerken söyledikleri sözcük yine selâmdır:

*"Orada ne bir boş lâf ve ne de günaha sokacak bir şey işitmezler. Ancak 'selâm, selâm'dan ibaret bir söz işitirler..."*<sup>38</sup>

3. Meleklerin selâmı:

Bu kısım ayetlerde ise Peygamberlerin selâmlanmasında ve onların Melekler ile diyalogunda karşılıklı tanıdıklık, bildiklik ve dua ibaresi olarak "selâm" kelimesi kullanılır<sup>39</sup>.

4. İnsanların selâmlaşma ibaresi:

Bu ayetlerde *"size selâm verilince, bundan daha güzel bir selâm ile karşılık veriniz veya onu tekrar ediniz"*<sup>40</sup> ilkesinin nasıl gerçekleştirileceği vardır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e şu şekilde hitap edilir:

*"Ayetlerimize inananlar sana gelince de ki: 'Selâmun aleykum/ Selâm size!'"*<sup>41</sup>

Araplar Cahiliyye döneminde selâmlaşmada "Hayyâkallah"<sup>42</sup> derlerdi. Bu ifade anlamı itibariyle bir dua cümlesidir, ancak mutlak anlamda bütün

34 56/Vâkıa 26.

35 13/Ra'd 24.

36 10/Yûnus 25.

37 6/En'âm 127.

38 56/Vâkıa 25-26. Bu konuda ayrıca bkz. Ebû Ca'fer en-Nahhâs (338/949), *Meâni'l-Kurâni'l-Kerîm*, (Tah. M.Ali es-Sâbûnî), Ummu'l-Kurâ Üniversitesi Yay., Mekke-i Mükerreme 1989, V, 35.

39 Örneğin bkz. 37/Sâffât 130, 120; 11/Hûd 69; 15/Hicr 52; 51/Zâriyât 25.

40 4/Nisâ 86.

41 6/En'âm 54.

42 "Allah ömürler versin" anlamındadır. (Bkz. M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1407; O.Z. Pakalın, a.g.e., III, 152.)

hayırları içermez. Çünkü ömür, hayat ve dünyanın albenisi her durumda barış ve barışıklığı, mutluluk ve esenliği gerekli kılmaz. Bütün bu nimetler çeşitli felâketler içinde geçebilir. Bu sebeple Kur'an, dünya ve ahiret bütünlüğü içerisinde barış ve barışıklık, esenlik ve güvenlik yaymayı amaçlayan "Selâmun aleykum" dua cümlesiyle sevgi ve saygı göstermeyi ilke edinmiştir<sup>43</sup>. Bu durum son derece doğaldır. Çünkü onun doğduğu sosyal ve kültürel ortamda "hayat sahibi insana" selâm verilirken kullanılan önemli bir iletişim kalıbı "Selâmun aleykum" ifadesidir<sup>44</sup>.

İşte İslâm bu şekilde kendi kavramlarını üretip içinde bulunduğu ortamın imkânlarını, önerdiği hayatı anlamlandırma yöntemine uyarlamıştır. Buna göre "bütün hayır dualarına başlarken "Selâmun aleykum"<sup>45</sup> kalıbını selâmlaşma için kullanmıştır<sup>46</sup>.

Elmalılı M. Hamdi Yazır bu konuda şöyle söyler:

"Selâm bir tahiyeye ve iltifattır. Fakat her tahiyeye ve iltifat, selâm değildir."<sup>47</sup>

el-Âlûsî (1270/1853), Ahzâb Sûresi 56. ayetteki "*Ve sellimû teslîmen/... İçtenlikle ona selâm edin!*" ifadesinin üç anlamı olduğunu söylemiştir:

1. es-Selâm kelimesi mastar olarak selâmet anlamındadır. Buna göre ibare "Hz. Peygamber'e hayatta iken her türlü âfetten, hatalardan selâmete olmasını dilemek" anlamındadır. Bu talep Cenâb-ı Hakk'ın lütfü ile gerçekleştiğinden, ayetteki ibare duâ cümlesi olarak kabul edilir.
2. es-Selâm kelimesi Cenâb-ı Hakk'ın ismi olarak kullanılmıştır. Buna göre ayetteki ibare, her âfetten ve noksanlıktan zâtı, sıfatları ve eylemleri bakımından "selâmete ermiş kimse" anlamındadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in yüce mevkiinin korunması için duâ murat edilmiştir.
3. es-Selâm kelimesi "Hz. Peygamber'e bağlılık gösterin!" anlamındadır. Çünkü es-Selâm kelimesi müsâlemet/barış ve barışıklık, muhalefet et-

43 M. Hamdi Yazır, a.g.e., II, 1407.

44 el-Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Bustî (388/998), *Garibu'l-Hadis*, Tah. Abdulkerim İbrahim el-Garbâvî, Ummu'l-Kurâ Üniv. Yay., Mekke-i Mükerrerme 1982, I, 692-693. Ayrıca bkz. M. Hamdi Yazır, a.g.e., II, 1407-1408.

45 Selâm kelimesinin başındaki "elif-lâm" yüceltme, saygı ve sevgi anlamlarını vurgulamak için getirilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Hattâbî, a.g.e., I, 694.

46 el-Hattâbî, a.g.e., a.y.; M. Hamdi Yazır, a.g.e., a.y.

47 A.g.e., II, 1408. (Tahiyeye: selâm verme, dua etme. İltifat: hatır sorma, gönül alma.)

memek anlamlarını da içerir. Buna göre ayetteki ibare, “Allah, insanları Hz. Peygamber’e uymaya yönlendirir” anlamında bir duâ ifadesidir<sup>48</sup>.

Yine el-Âlûsî’nin dilbilimsel tahlili ile “*Ve sellimû teslîmen*” ibaresinde te’kit/anlamı güçlendirme, masterla (*teslîmen*) yapılmıştır. Arap dilinde bu güçlü tekinin yerine geçecek başka bir tekit üslûbu da yoktur<sup>49</sup>.

Anlaşıyor ki selâm getirmenin anlamını iyice bilmek ve öğrenip hayata katmak pek önemli bir meseledir. Yoksa alışkanlık yapar ve yapmıştır da. Olağanüstü olan, sıradanlığa indirgenmiştir<sup>50</sup>.

Netice itibariyle selâm kelimesi Hz. Peygamber’le ilgili olarak şu anlamları ifade eder:

- Tüm kalbiniz ve ruhunuzla ona bağlanın, onu model edinin!
- Onun örnek-önder kişiliğine sevgi ve saygı ile teslim olun!
- Kur’an’ın hayatı anlamlandıran kitap oluşuna içtenlikle uymada, olağanüstü içeriğinin yardımcı olduğuna samimiyetle inanın.<sup>51</sup>

#### IV. 33/AHZÂB 56. AYETİ HAKKINDA

Salât ve selâm kelimelerinin anlam içeriklerini sunduktan sonra Ahzâb Sûresi 56. ayetine yeniden bakalım.

Bu sûre ve ayet Hicret’in 6. yılında<sup>52</sup> 103. sûre olarak Talâk ve Tahrîm sûreleriyle birlikte nâzil olmuştur<sup>53</sup>.

Ayetin isim cümlesi ile başlaması, içerdiği anlamların sürekliliğine ve kesintisizliğine işaret eder. Ayetin fiil cümlesi olan ikinci kısmı, bu isim cümlesi ile birlikte mütalaa edildiğinde sürekli yenilenme/teceddüt anlamı içerir. Bu ise ayetteki salât ve selâm eyleminin tüm zamanlar için kesintisiz bir

48 A.g.e., XXII, 79-80. el-Âlûsî’nin bu yorumu, Taberî’nin yorumu ile aynı mahiyettedir: “*Ey iman edenler! Allah’ın Elçisi Muhammed’e dua edin!*” (Bkz: *Câmiu’l-Beyân fi Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1992, X, 329.

49 A.g.e., XXII, 80. Bu konuda Fahrüddin er-Râzî’nin benzer yorumu için bkz. *Tefsîr-i Kebîr*, XVIII, 291-292.

50 Bu konuda üretilmiş-unutulmuş sahil kültürümüz ve sıradanlığa geçişimiz hakkında Faik Reşat Bey’in (1914) bir yazısındaki yorumu için bkz. O.Z. Pakalın, a.g.e., III, 151-152.

51 Krş. İbrahim b. Ömer el-Bikâî (885/1480), *Nazmu’d-Durer fi Tenâsubi’l-Âyâti ve’s-Suver*, Haydarâbâd 1980, XV, 407-408.

52 Mehdi Bazergân, *Kur’an’ın Nüzul Süreci*, çev. Yasin Demirkıran, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 154. (Ayrıca bkz. s. 35.)

53 A.g.e., s. 41.

eylem olduğunu ifade eder. “İnne” ile anlamın sağlamlaştırılmış/tekit edilmiş olması, “haber”in/bilgilendirmenin içeriğine gösterilen özeni anlatır<sup>54</sup>.

Ayette “melekler” kelimesi “el/elif-lâm” ile belirli kılıp “el-Melâike” şeklinde gelmemiştir. Bu sözcük Yüce Allah’a bağlanarak bir isim tamlaması (O’nun Melekleri) şeklinde gelmiştir. Bununla Meleklerin yüce konumları ve değerlerinin büyüklüğü anlatılmak istenmiştir. Böylece buldukları yüksek konumları sebebiyle onlardan ancak yüksek fiillerin meydana geleceği ifade edilmektedir.

Öte yandan Kutsal Kitabımız peygamberlerden söz ederken veya onlara hitap ederken çoğunlukla onların adlarını zikreder. Burada ise Kur’an-ı Kerim Peygamberimize adı ile değil “nebî” sıfatı ile hitap etmiştir. Bunu da “elif-lâm/el-belirlik takısı” ile güçlendirerek yapmıştır. Bunun iki anlamı vardır:

1. Hz. Peygamber’in yüce konumunu ve değerini vurgulamak;
2. Ayetin içerdiği hükmün illetini/sebebini haber vermek.

Ahzâb Sûresi’ne, “sûrenin dahili bütünlüğü”<sup>55</sup> çerçevesinde baktığımızda Hz. Peygamber’den söz eden ayetlerle 56. ayet arasındaki bütünlüğü görmekteyiz. Dolayısıyla bu ayet, bir yandan Hz. Peygamber’i teselli eden, değerli ve yüce konumunu vurgulayan diğer pasajlarla<sup>56</sup> irtibatlı iken, öte yandan da Hendek Savaşı öncesi durum<sup>57</sup>, Hendek Savaşı, Benî Kurayza Gazvesi<sup>58</sup> hakkındaki pasajlarla da bağlantılıdır<sup>59</sup>.

Elmalılı M. Hamdi Yazır, 56. ayetin 43. ayet<sup>60</sup> ile olan bütünlüğüne<sup>61</sup> ve “Surenin başından beri Peygamber’e olan her “*Yâ Eyyuha’n-Nebiyu / Ey*

54 Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, İdâretu't-Tibaati'l-Muniriyye, Beyrut tarihsiz, XXII, 75.

55 “Kur’an’ın bütünlüğü” konusunda bkz. Halis Albayrak, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yay., İstanbul 1999, 4. baskı.

56 28-35; 36-48; 50-52; 53-55; 56-59. ayetler.

57 1-8. ayetler. Bu durumun tasviri için bkz.: “Uhud ile Hendek Savaşı Arasında Müşriklerle İlişkilerde Birtakım Gelişmeler”; (İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2001, s. 149- 153).

58 9-27. ayetler. Bu durumun tasviri için bkz.: “Hendek savaşı (5/627)”; (İbrahim Sarıçam, *a.g.e.*, s. 154-160).

59 Krş. el-Âlûsî, *a.g.e.*, XXII, 75; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur’an*, İnsan Yay., İstanbul 1987, IV, 335-346; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1990, VII, 177, 196, 199, 210-215.

60 “Sizleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için Allah ve melekleri üzerinize salât gönderiyorlar. O size karşı pek rahim’dir.”

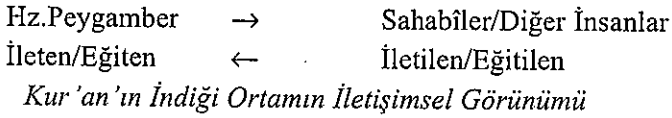
*o Peygamber!*” nidasını, müminlere bir “*Yâ Eyyuhe'l-lezîne Âmenû /Ey o bütün iman edenler!*” nidasının” izlediğine dikkat çeker. Bu şekilde bu sûrede birbiri ardı sıra ilkinden beş ve ikincisinden altı nida gelmiştir<sup>62</sup>. Ona göre bunun anlamı “müminlere inen feyz-i ilâhî”yi somut bir şekilde ortaya koymasındır<sup>63</sup>.

El-Bikâî ise, Sûrenin anılan içeriğini “bilgilendirme” olarak niteler. Onun yorumuna göre bundan murat Hz. Peygamber’in modellenmesini hedef göstermektedir.<sup>64</sup>

Öte yandan bu âyete, “âyetin dahilî bütünlüğü” çerçevesinde baktığımızda “salât” ve “selâm” kavramları arasındaki bütünlüğü görürüz. Yukarıda her iki kavramla ilgili zikredilen açıklamaların hülasası ve el-Bikâî’nin yorumu da buna işaret eder.

Buna göre “salât” ve “selâm” kavramları arasındaki bütünlük, Hz. Peygamber’in yüce mevkiini ve ona bağlılığın yönünü ortaya koymaktadır.

Bu ayet indikten sonra, nüzul ortamı içinde Kur’an-insan bir diğer ifadeyle İleten/Eğiten Hz. Peygamber ile İletilen/Eğitilen Sahabîler arasındaki iletişim/eğitim süreci başlamıştır. Bu süreci şu şekilde gösterebiliriz:



Bu süreci bilmek bize Kur’an-ı Kerim’i anlamada farklı bir boyut kazandırır. Bu sayede nüzul asrı ve sonrasında yaşayan insanların Kur’an’ı anlama ve yorumlama birikimlerini ve sonuçlarını da öğrenmek mümkün olur<sup>65</sup>.

Fahreddin Râzî bu ayeti şöyle yorumlamıştır: “Yani, “Siz O’nu zikretmeseniz dahi, O, size merhamet eder, acır” demektir. Böylece müminleri zikre ve tesbihe teşvik için kendisinin “salât”ından, yani “rahmet”inden bahsetmiştir.” (*Tefsir-i Kebîr*, (çev. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru), Akçağ Yay., Ankara 1994, XVIII, 270.)

61 *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 3923. Bu konuda Fahreddin Râzî’nin yorumu için bkz. a.g.e., XVIII, 290. Ayrıca bkz. Süleyman Ateş, a.g.e., s. 196, 199.

62 A.g.e., VI, 3912.

63 A.g.e., VI, 3923.

64 A.g.e., XV, 406.

65 Bu konuda somut bir örnek için bkz. Ahmet Nedim Serinsu, *Sa’lebe Kıssası-Esbâb-ı Nüzul’e Yeni Bir Yaklaşım*, Şûle Yay., İstanbul 1995.

Dolayısıyla Ahzâb Süresinin 56. ayetini anlamaya çalışan İnsan/Sahabî, Kur'an ile arasında bağ kuran anlama eylemini harekete geçirmiştir. Anlama fiili insana, ayeti doğrudan doğruya kavrama imkânı verir. Böylece Sahabîler bu ayetin Hz. Peygamber'in yüce konumunu anlatan değer yapısını kavramışlardır. Ancak buradaki kavrama ve bilme, Kur'an'ın bu ibarelerle gerçekleştirmek istediğini bir de ileten/eğiten Hz. Peygamber'e sormayı gerekli kılmıştır.

İşte bu bağlamda nüzul ortamına baktığımızda Sahabîler, Hz. Peygamber'e şunu sormuşlardır:

- "Ey Allah'ın Elçisi, sana selâm vermeyi öğrenmiştik, fakat sana nasıl salât getireceğimizi bilemiyoruz!"

Bunun üzerine Hz. Peygamber:

- "Şöyle söyleyiniz..."

diyerek namazda okunan Salavât Dualarını<sup>66</sup> belletmiştir<sup>67</sup>.

Böylece bu noktada "algı, düşünme, anlama"dan oluşan bilgi fiillerinden bir diğeri olan "açıklama" fiili doğal olarak ileten-iletilen iletişiminde/ eğitiminde devreye girmiş olmaktadır<sup>68</sup>.

Bu olgusal bir duruma işaret eder. Herhangi bir ayetin içeriğini anlamak isteyen Sahabîlerin Hz. Peygamber'e, ayeti açıklama/beyân yönünde sorular sormaları bir gerçekliktir. Anılan ayet dolayısıyla bu olgusal durum bir kere daha ortaya çıkmıştır. Sahabîler anlamadıkları salât kelimesinin hangi anlama geldiğini sormuşlar, o da cevaplamıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, salât etme eyleminin niteliğinin bir soru üzerine açıklanmış olmasıdır.

Halbuki Tahiyât Duası'nda bir başka olgusal durum söz konusudur. Orada Hz. Peygamber'in dinde bir emri buyurması, bildirmesi gerçekliği tecelli etmiştir. O, doğrudan bir talimde bulunmuş ve Teşehhüd'de okunması gereken duayı tanımlamıştır<sup>69</sup>. Kur'an'ın indiği nüzûl ortamına ait bu

66 Kültürümüzde bu dualara Salavât Duaları denildiği gibi "Salli-Barik Duaları" da denilir.

67 Buhârî, *Kitâbu'l-Tefsîr*, Sûre: 33; Tirmizî, *Kitâbu'l-Tefsîr*, Sûre: 33; Neseî, *Kitâbu's-Salât*, Bab: 49, Hadis no: 1285.. Ayrıca bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, X, 329-330.

68 Krş. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, 3. baskı, s. 73-74.

69 Buhârî, 10/Kitâbu'l-Ezân, Bab: 148; Muslim, 4/Kitâbu's-Salât, Hadis No: 55; İbn Mâce,

durumu resmeden meşhur haberde Abdullah İbn Mes'ûd şöyle söylemiştir:

“Sizden biriniz Kur'an'dan bir sûre öğrenmeye nasıl çabalarsa, Sahabîler de Tahiyât Duasını öğrenmeye öyle çabalarlardı.”<sup>70</sup>

O halde ilkinde eğiten-eğitilen ilişkisi çerçevesinde salât eyleminin niteliğiyle ilgili bir tanımlama söz konusudur. Bu durumu bir örnekle daha anlaşılır kılmak mümkündür. Yüksek mevki sahibi bir kimseye, ona hitap şeklinin nasıl olması gerektiği hakkında bir soru sorulduğunu varsayalım. Bu durumda, makam sahibi olan kişi, Türkçe'deki uygun hitap kalıplarından hale uygun düşenleri zikredecektir.

Burada ilişkinin saygı ve sevgi içerisinde sürdürülmesine bir tanımlama getirme söz konusudur. Hitapta bir sınırlama veya yasama amacı yoktur.

İkincisinde ise Teşehhüd eyleminin belirlenmesi vardır. Herhangi bir sebep olmadan Hz. Peygamber doğrudan teşrîde bulunmuş ve namazdaki oturuş (Teşehhüd) eyleminin Tahiyât Duası okunarak gerçekleştirileceğini belirlemiştir.

Ahzâb Sûresi'nin bu ayetinin “fıkıh” yönüne yani “hayata ilişkin boyutu”<sup>71</sup> dair âlimlerin ortak görüşü ise şudur:

“Bu ayet gösterir ki Hz. Peygamber'e salavât getirmek farzdır.”<sup>72</sup>

Hanefî âlimleri farz hükmünü “ömründe bir kere olsun” şeklinde belirlemişlerdir. Yani bir kimse ömründe bir defa salât ve selâm getirmekle bu farzı yerine getirmiş olur. Bu yoruma göre ayetin getirdiği yükümlülük/farziyyet süreklilik/taarruz içermez. Yine onlara göre bir mecliste Peygamberimizin ismi bir çok defa geçtiğinde, bir kere salât ve selâm getirmek

Kitâbu's-Salât, Bab: 24, Hadis No: 899; Tirmizî, 5/Kitâbu's-Salât, Bab: 215, Hadis No: 289; Ebû Dâvûd, 5/Kitâbu's-Salât, I, 221 (1952 Mısır baskısı); Neseî, 5/Kitâbu's-Salât, Bab: Teşehhüd, Cüz: 2, s. 189, (1964 Mısır baskısı). (Buhârî, *el-Edebu'l-Mufred*, II, 368'den naklen.) Bu konuda ayrıca bkz. et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, (Tah. Muhammed Seyyid Câdulhak), Matbaatu'l-Envârî'l-Muhammediyye, Kahire 1968, I, 361-366 (“Bâbu't-Teşehhud fi's-Salâti, Keyfe Huve?”); İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, (Tah. Muhammed Fuad Abdalbâkî-Muhibbuddîn el-Hatib), Dâru'l-İftâ Neşriyâtı, Riyad tarihsiz, XI, 139; Zafer Ahmed, a.g.e., III, 126.

70 Buhârî, *el-Edebu'l-Mufred*, II, 367-368.

71 Fıkıhın “insanın amel cihetiyle lehine ve aleyhine olan şer'î hükümleri bir meleke halinde bilmesi” olarak belirlenmiş terim anlamından hareketle ifade edilmiştir.

72 Konunun ayrıntıları için fıkıh kitaplarının “Kitâbu's-Salât”ında ilgili yere bakılmalıdır. Zafer Ahmed el-Osmânî'nin *İ'lâu's-Sunen* (İdâretü'l-Kur'ân ve'l Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi tarihsiz, *Kitâbu's-Salât*, III, 124 vd.) isimli eseri bu konuda söylenenleri ve yapılan tartışmaları veriş üslûbu sebebiyle önemli bir kaynaktır.

yeterlidir; tekrar edilmesi övgüye değer bir eylemdir/“müstehab”dır<sup>73</sup>.

Fakihlerin ayetten ve sonrasında Hz. Peygamber-Sahabe iletişimine ait rivâyetlerden anladıklarını iki grupta toplamak mümkündür. Her iki durum, “anlamının” gittiği yönleri göstermesi bakımından önemlidir.

Bir kısım fakihler (örneğin İmam Şâfiî) namazda Tahiyat Duası'nın ardından Salli-Barik Duaları'nın okunmasının vâcib olduğunu söylemişlerdir.

Diğer bir kısım fakihler ise (örneğin İmam Ebû Hanîfe) ayetin vücûb ifade etmediği, sadece mendûb olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Bu anlamaların doğurduğu tartışmaları fıkıh eserlerinde ayrıntıları ile bulmak mümkündür. Burada Hanefiler'in hangi anlama/yorum sebebiyle yukarıdaki görüşe sahip olduklarını zikretmek gerekiyor:

1. Hz. Peygamber'in Salavât Dualarını talim buyurmadaki üslûbu, Tahiyat Duası'nın ardından okunmasının istenen ve övgüye değer bir eylem/müekket sünnet olduğunun delilidir. Bu sebeple terki hoş karşılanmaz/mekruh'tur. Namazda okunmaması namazı bozmaz<sup>74</sup>.

2. Tahiyât Duası'ndaki “selâm” kalıbı, salât etmeyi de içerir. Bu sebeple Salli ve Barik Duaları'nın okunması vâcib olmaz. Namaz kılan kimse Teşehhüd'de “*es-Selâmu aleyke Eyyuha'n-Nebiyu.../Ey Peygamber Allah'ın selâmu senin üzerine olsun...*” dediğinde selâm ile birlikte salât'ı da zikretmiş sayılır<sup>75</sup>.

3. ez-Zemahşerî'nin naklettiğine göre büyük tabii bilgini İbrahim en-Nehâf (96) şöyle söylemiştir:

“Sahabîler Teşehhüd'de ‘*es-Selâmu aleyke eyyuha'n-nebiyyu...*’ ibaresini okumakla yetinirlerdi.”<sup>76</sup>

Zafer Ahmed (1394/1974) ise Kadî İyâz'ın (544/1149) bir yorumunu naklederek yukarıdaki görüşleri destekler. Kadî İyâz'ın yorumu şöyledir:

“Sahabîlerin salavât hakkındaki tutumu, bu eylemin niteliği ile ilgiliydi. Onlar, salavât'ın vâcib olduğu hakkında bir görüş beyan etmemişlerdir. Çünkü bu terim onlardan sonra kullanılmaya başlanmıştır.”<sup>77</sup>

73 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, Bulak 1310/1892, I, 128-129; Zafer Ahmed, a.g.e., III, 128-129.

74 Zafer Ahmed, a.g.e., III, 124.

75 Zafer Ahmed, a.g.e., III, 128-129.

76 *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzil*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut tarihsiz, III, 273.

77 *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustefâ*, İstanbul 1293, II, 107-109. (Nakleden Zafer Ahmed, a.g.e., a.y.)



4. İ'lâu's-Sunen'de nakledildiğine göre Hz.Peygamber Tahiyat duasını taliminin ardından şöyle söylemiştir:

“Eğer bunu okursan veya güzelce edâ edersen namazını tamamlamış olursun. Bunun ardından istersen kalkar gidersin, istersen oturur kalırsın.”

Hanefiler bu hadisi Teşehhüd'de Salât'ın vâcib olmadığına delili olarak anlamışlardır. Onlar, burada bir hususa özellikle dikkat çekerler; Salavât'ın Teşehhüd'de vâcib olmadığını söylemek, salavât getirmeyi gereksiz bir ibadet kılmaz. Aksine Yaratan/Yaratılmış ilişkisi çerçevesinde Yüce Allah'a yakınlaşmak için salavât getirmek, en güzel ibadetlerdendir.

Buna göre Hanefilerin yaklaşımının temeli, 'Yüce Allah'ın vâcib kılmadığı bir eylemin vücûbunu iddia etmekten kaçınmak'tır<sup>78</sup>.

Netice itibariyle bu ayet bir bilgi, bir de emir içermektedir.

#### - “BİLGİ”

Hız.Peygamber'in mele-i alâ'daki mevkiidir. Cenâb-ı Hakk'ın salâtı, meleklerin salâtı onun faziletine, Rabbinin indindeki yüce makamına delâlet etmektedir. Yüce Allah, rahmet ve in'âmîyle (lütuf); melekleri istiğfârları ve hizmetleriyle Peygamber'e daima tekrîm (yüceltme, ululama) etmektedirler.

#### - “EMİR”

Salât ve selâm getirmekle müminleri yükümlü tutmaktadır.

Çeşitli salât ve selâmlar ile onun üzerine Cenâb-ı Hakk'ın salavât, rahmet ve berekâtını niyaz etmeyi ve selâm vererek tekrîm etmeyi ve onu modelleyerek önder kişiliğine teslim olmayı<sup>79</sup> buyurmaktadır.

### V. SALÂT VE SELÂM'I GÜNCEL DEĞER OLARAK HAYATA KATMAK

Salât ve selâm sözcüklerine ve düşündürdüğü şeylere bakarak güncel değerler üretip hayata katmak konusuna gelince:

- Bu ibadet farklı bir özelliğe sahiptir. Çünkü Cenâb-ı Hakk bu ayet ile Peygamberine salât etti. Sonra da meleklerine ona salavât getirmelerini emretti. Bilâhare müminlere salavât getirmeleri emrini verdi. O halde, “Yüce Tanrı'nın ve meleklerin yaptığı bir fiili biz nasıl hayata katarız?”, sorusuna cevap vermek gerekir.

78 Zafer Ahmed, a.g.e., III, 133.

79 Krş. El-Bikâi, a.g.e., XV, 406.

Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur:

*"Bana bir salât okuyana Allah on salât eder."*<sup>80</sup>

- Salavât getirmek Peygamberimize olan şükran borcumuzu ifâ etmek demektir. Çünkü o, müminler için, hatta bütün insanlar için büyük iyilikler yapmıştır. Üzerimizdeki haklarına bir nevi teşekkürle mukabele etme ve onu yüceltme, sevgi ve bağlılığımızı dillendirme imkânıdır. Bu ise Cenâb-ı Hakk'ın bir lütfüdür.

- Salavât getiren kişi bir çok manevî hazlara gark olur, lezzetler duyar. Bu ise anlatılmaz, ancak bireyin kişisel tecrübesi ile elde edilir.

Salavât getirmekten kaçınanlar ise "cimri"<sup>81</sup> olarak tanımlanmıştır. Bir hadis-i şerifte şöyle buyurulmuştur:

*"Burnu sürtülsün o adamın ki yanında ben zikrolunmuşumdur da bana salavât getirmemiştir."*<sup>82</sup>

- İnanan insanın günlük dualarının olması gerekir. Kutsal Kitabımız ve Hız. Peygamber müminleri buna teşvik etmektedir. Hayatın bu hızlı akışı içerisinde insanın özüne yabancılaşmasını, kendisini unutmasını ve fitradından soyutlanmasını önlemede dua temel araçtır.

Sürekli dua/zikir yoluyla insanın derin dinî düşünce ve inançlara uzanması umulur. Bu tavır da insana din-dünya bütünlüğünü yakalama fırsatı verir.

O halde zikir nedir?

Zikir, din ve dünyayı idrak etmeye gayret göstermektir. Devamlı uyanık olmak, bütün insanî yapıp-etmelerine vahiy ışığında yön vermektir. Ama asla sadece dil ile söylenen, okunan, fakat ruhun ürpermediği, kalbin hissetmediği ve bütün bedenim katılmadığı bir eylem değildir, olmamalıdır. İşte salât ve selâm getirme bir zikir türü olarak bize bu anlamları ilham ederse bir mânâsı olur.

- Salât ve selâm Peygamber sevgisini artırır. Peygamber sevgisini tadan insan, insanlara ve bütün varlıklara sevgi ile yönelir. Yani Peygamber sevgisi bireye, "insan"ı ve "her varolan"ı sevmeyi, sevebilmeyi öğretir. Öyle ki bu sevgi insanın, insanlığın mutluluğu için kalbini çarpıtıran, onu canlandıran bir atılım yapmasına imkân veren bir umut kapısıdır. Çünkü bu bilin-

80 Ebû Dâvûd, Vitr: 26; Tirmizî, Kitâbu's-Salât, 352; en-Nesâî, Kitâbu Ezân, 37.

81 Tirmizî, Da'avât, 100; İmam Ahmed, I, 201.

82 Tirmizî, a.y.; İmam Ahmed, II, 254.

ce erişen mümin için sevme eylemi, sevilme olarak algılanmaz. Yani o mümin, nasıl sevilebileceğini, nasıl sevimli olabileceğini değil, nasıl sevebileceğini gaye edinmiştir. Yüce Peygamber'in şu ilkesini hayata aktarmaya çalışır:

*"Sizden hiçbiriniz iman etmedikçe Cennete giremeyeceksiniz. Sizler, birbirinizi sevmedikçe iman etmiş sayılmayacaksınız."*<sup>83</sup>

- Salât ve selâm bize "örnek insan"ı gösterir. Ona salât ve selâm getirmek kelimelere hayat vermek demektir. Kelimeler ise bilgi ile hayat bulur. Bilgi de okumak ile elde edilebilir. O halde insan, modellediği insanı/Peygamberini tanımak için okumalıdır. Okudukça sevgisi artacaktır. Çünkü "insanın varoluşu bilgi iledir" ve "sevgi=bilgi+çaba"dır.

Sevgiye erişmek isteyen kişinin kendini bilinçli olarak eğitmesi gerekir. Bu bilgilenme ve gayretler bize, o örnek insanın kişiliğinde dünya hayatında "önemli insan" olmaya değil, aksine "değerli insan" olma gayesine yönelmemiz hedefini gösterecektir.

Böylece inanan insan "bilgi ve bunun hayata aktarılması yöntemi" olarak salât ve selâma bakacak, Hz. Peygamber'in şahsında nitelikli öğretim-eğitimin insanî bir yöntemini uygulamış olacaktır. Bunun yararı, insanın bildiklerini yaşayarak örnek kişilik olmaya çabalamadıkça ne fert plânında ne âile plânında ve ne de toplum olarak huzuru ve mutluluğu arzuladığı biçimde gerçekleştiremeyeceğini idrak etmesi olacaktır. İnsan bu tespiti yaptığı anda dünya-âhiret mutluluğunun sırrını da yakalamış demektir.

O halde Hz. Peygamber'i anmak, insan için hayatla hesaplaşmanın bir parçası olmalıdır. Ta ki hayat, dayatılmış bir takım mecburiyetlerle yaşanan bir hayat olmasın!

Çağımızdaki hızlı yaşam akışında Hz. Peygamber'i anarak onu modellemek, gerçekten yaşamış olmak için bir fırsat olsun!

Peygamberimizi sevmek ve model almak bilinci, hayatı anlamlandırılmaya dair bütün anahtar kavramların "anlama" ve "idrak etme" ile yaşama katılmasına aracı olsun!...

83 Buhârî, *el-Edebu'l-Mufred*, II, 276, Hadis No: 260; Muslim, İmân, 22; Ebû Dâvûd, Edeb, 131.



## Müslüman Düşüncesinde İsa'nın Dünyaya İniş Paradigması

Erkan YAR\*

### ABSTRACT

*Some Muslim theological schools accept that The Jesus raised beside God after his death. But there are some different thoughts about this raising (raf') of Jesus. Some of them say that Jesus raised with his own soul while others say that he raised both with his soul and body. On the other hand, they believe that Jesus will be sent to the world for the second time. This bringing down to the world will be as the token of the Day of Resurrection. They accepted this opinion from the effect of the previous cultures not from their holy book. According to our idea there is no any token for the Day of Resurrection in the Quran. Quran says that Jesus is a prophet of God and he died just like the other kind of human beings and prophets. In this article, we dealt with the ideas of Muslim Theological Schools about the raising and bringing down of Jesus.*

**Keywords:** Jesus, The tokens of The Day of Resurrection, The raising of Jesus.

Müslüman düşüncesinde yer alan İsa'nın dünyaya iniş (nuzûl) anlayışı, kelam, tefsir, hadis ve dinler tarihi gibi dini ilimlerin konusunu oluştur-

---

\* Yrd.Doç.Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilimdalı. e-mail: erkan-yar@firat.edu.tr.

makla birlikte, bilgi sosyolojisi ve psikoloji gibi beşeri ilimlerin konusunu da oluşturur. Dinsel ilimlerden kelimelerin, akaidin yakini temellerini araştırması bakımından İsa'nın inişinin bir inanç ilkesi haline nasıl dönüştüğünü; tefsir ilminin, dinsel metinlerin kişisel ve toplumsal çıkarlar uğruna nasıl kullanıldığını; hadis ilminin, bu çıkarların temini için peygamber adına ortaya atılan sözlerin doğruluk derecesini ve dinler tarihinin de, bu düşüncenin oluşmasına etki eden diğer dinlerdeki inanışları ve verileri, etkilenme nedenlerini belirlemesi mümkündür. Bu düşüncenin toplumlarda kabul görmesinin nedenlerinin araştırılması, insanda bilginin ortaya çıkışı ve benimsenmesinin arka planında yer alan psiko-sosyal nedenleri inceleyen bilgi sosyolojisinin konusudur. Müslüman toplumlarda bilgi sosyolojisi bağımsız bir disiplin olarak gelişmediğinden, bu paradigma bu ilmin verilerine göre incelenmemiştir. Çeşitli toplumlarda "mehdi" ve "mesih" olarak ortaya çıkan ve bu iddiada bulunan kişilerin iddialarının ve kabullerinin araştırılması ve nedenlerinin ortaya konması, insan davranışlarını inceleyen psikolojinin konusu da oluşturur. Günümüz teolojisi açısından bizi ilgilendiren, bütün bu olgulara zemin hazırlayan tarihsel anlamdaki dinsel dinamikler ve çeşitli din ve mezheplere sonradan ilave edilen mitolojilerin nasıl birer inanç ilkesi haline dönüştüğüdür.

İsa'nın inışı teorisinin dini ilimler açısından incelenmesi, insani ilimler açısından incelenmesine oranla daha büyük öneme sahiptir. Psikolojik veya sosyolojik olarak ortaya çıkan bir olgu veya düşüncede, kişinin kültürel değerlerinin etkisi vardır ki, din bu kültürün en etkin öğesidir. Bununla birlikte, bu paradigmanın ortaya çıkışı, temelde dinsel yorum ve düşüncelere dayanmaktadır. Bir düşünce veya olgunun dinsel kabul edilmesinde iki çeşit insani tavrın olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi; bir dini benimseyen insanların, bir fikri önceden kabul ettikleri dinin kutsal kitabında açıkça var olduğu veya yorum yoluyla kutsal kitaba dayandığı için benimsemeleridir. Bu durumda dinsel bir düşüncenin varlığı, o düşüncenin kabulünden öncedir ve o düşünce kutsal nasslarda var olduğu için benimsenmiş olmaktadır. Bu tavırda belirleyici unsur, dinsel metinler ve bu metinlerin yorumlarıdır. İkincisi ise; bireysel anlamda zihinsel ikna oluşluğu sağlamak ve sosyal anlamda bu fikri diğerlerine karşı ikna edici bir tarzda kullanmak için, dinsel metinlerde önceden kabul edilen bir düşünceye ait çeşitli argümanlar bulmaya çalışmak veya en azından bu metinleri o düşünce lehinde yorumlama tavrıdır. Bu tavırda ise, sonradan dinselleştirilen

bir düşüncenin kabulü, o düşüncenin dinsel metinlerinde varlığından önce gelmektedir. Burada da belirleyici unsur, toplumsal ve bireysel kültürdür. Birincisine göre ikincisi daha tehlikeli ve dinsel açıdan daha büyük bir anlama sorunu oluşturmaktadır. İşte, İsa'nın dünyaya inişi düşüncesinin durumu budur.<sup>1</sup>

İsa'nın dünyaya inişi düşüncesinin arka planında yer alan bireysel ve toplumsal bilinç hakkında varsayımlarda bulunmak, bu fikrin bir doktrin olarak nasıl biçimlendirildiğinin ortaya konması ile mümkün olur. Bununla birlikte, herhangi bir düşüncenin argümanları –naklî ve aklî- açısından tutarlılığı ve düşüncenin oluşmasına etki eden anlama sorunlarını kritik etmek gerekmektedir. Bu nedenle, ilk olarak, bu düşüncenin Müslüman düşüncesinde nasıl biçimlendiğini ortaya koyacak ve daha sonra da bu öğretilerin Kur'an bütünlüğü açısından analizlerini yapacağız. Müslüman düşüncesinde yer alan İsa'nın dünyaya inişi paradigmasının, temel olarak şu noktalarda odaklaştığını görmekteyiz:

### 1. Kıyamet Alametlerinden Biri Olarak İsa'nın Dünyaya İnişi

İsa'nın dünyaya inişi (nüzul) fikri, geleneksel düşünce içerisinde kıyamet alametlerinden biri olarak yer alır. Bu tasavvur açısından kıyamet/saat gerçekleşmeden önce bir takım alametler ortaya çıkacaktır, ki bunlar büyük ve küçük alametler olarak kategorize edilmiştir. Geleneğin kıyamet alametleri hakkındaki anlayışını kritik eden Hasan Hanefi, "geleneğin kıyamet anlayışlarının üç kategoride toplanabilir. Bunlar da, hayr ve şer çatışması, tabiat kanunlarının bozulması ve teklifin son bulmasıdır"<sup>2</sup>

1 Geleneksel İslam alimleri, İsa'nın inişi fikrinin İslam öncesi kültürlerde var olmasını önemsemiyor gözükmektedirler. Onlar açısından önemli olan bir düşüncenin kaynağı veya argümanlarının güvenilirliği değil, o fikrin kendi din anlayışı açısından bir değer ifade etmesidir. Bu değer de, İsa'nın hangi gerekçe ile olursa olsun, inişinin İslam'ı ve onun ilkelerini yüceltici rol oynadığıdır. Bununla birlikte çağdaş yazarlar, bir fikrin İslamî olmasıyla o fikrin İslam'ın kutsal kitabına dayanması arasında ilişki kurduklarından, mesih (kurtarıcı) fikrinin İslam öncesi kültürlerin etkisiyle ortaya çıktığı noktasında aynı fikirdedirler. Örneğin bkz. Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1983, 117-129; Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1986, 247-250; Mehdi fikrinin İslam öncesi kültürlerde varlığı ve fonksiyonu için bkz. Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Sam-sun 1997.

2 Hanefi, Hasan, *Mine'l-Akide İla's-Savra*, Mektebet'u Medbüli, trs, 4/529.

demektedir. Geleneğin kıyamet alametleri hakkındaki yaklaşımlarından olan tabiat kanunlarının bozulması ve teklifin son bulması hakkındaki çeşitli belirlemeler Kur'an'da yer almasına rağmen, dünyanın sonunda gerçekleşecek hayır-şer çatışması ve bu bağlamda toplumsal bilincin ürettiği çeşitli anlayışlar yer almamaktadır. Kıyamet alametleri teorisi içerisinde kıyametin büyük alametlerini belirleyen ve kanıtlayan bir argüman olarak, kıyamet alametlerinin on tane olduğunu bildiren rivayet kullanılmaktadır. Bu rivayete göre Peygamber; "Kıyametten önce şu on şeyi görmeyinceye kadar kıyamet kopmaz. Bunlar da; duhan, Deccal, dâbbe, güneşin batıdan doğması, Meryem oğlu İsa'nın inişi, Ye'cuc ve Me'cuc ve üç batış. Bu üç batış da biri doğuda, biri batıda ve biri de Arap yarımadasındadır"<sup>3</sup> buyurmuştur. Hadis olarak rivayet edilen bu ifadelerde, insanın kendisi ve evrenin geleceği hakkında çeşitli varsayımlar ürettiği görülmektedir. İnsanın, evren ve kendi geleceği hakkında teoriler ve varsayımlar üretmesi, onun nitelikleri—ki bu nitelikler arasında onun bilgi edinme isteği vardır—dikkate alındığında tuhaf karşılanmamalıdır. İnsan, geçmiş hakkında bilgi sahibi olmak ve geleceğini bilmek isteyen bir varlıktır. Nitekim, kıyametin mahiyeti ve zamanı hakkında bilgi edinmek için Peygamber'e sorulan sorular, insanın bu niteliğine işaret eder.<sup>4</sup> Fakat söz konusu rivayette ortaya çıktığı şekilde insanın kendi geleceğini belirleme isteği, onun kendi geleceğini veya daha genel bir ifade ile evrenin geleceğini belirleme konumunda olmaması itibarıyla tutarlı değildir. Çünkü ahiret, insan cinsinin geleceği hakkında bir teori olarak evrenin geleceği ile ilişkilidir. Bir varlık üzerinde tasarrufta bulunmak, o varlık üzerinde mutlak egemenliğe ve güce sahip olmayı gerektirir. Bu niteliklere sahip varlık Allah olduğundan, insanın geleceğini belirleme yetkisine sahip varlık da O'dur. İnsan ise, kendi egemenliği alanında fiil işleme yetkinliğine sahip bir varlıktır. İnsanın ve evrenin bu nitelikleri dikkate alındığında, bu varlıkların geleceğine ait belirlemelerin, ilahî iradeye ait olduğu ortaya çıkmaktadır.

3 Bu hadisin delil kullanılmasıyla kıyamet alametlerinin tasnif edildiği eserler için bkz. Taftâzânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Kahire, 1988, 110; Ebu'l-İz, Ali b. Muhammed, *Şerhu't-Tahâviyye fi Akideti's-Selefiyye*, thk. Ahmet Muhammet Şâkir, Kahire, trs, 430; Harputi, Abdullatif Lütüfî, *Tenkihu'l-Kelam fi Akâid'i Ehli'l-İslam*, İstanbul, h.1330, 351.

4 *A'râf* 7/187; *Ahzâb* 33/34; *Naziât* 79/42.



Kıyamet alametleri hakkındaki teoriler, bazı ilk dönem kelim kitaplarında yer almaz.<sup>5</sup> Sonraki kelim kitaplarında ise, kıyamet alametleri hakkındaki teorilere çok fazla yer verildiği ve çeşitli belirlemelerde bulunduğ u görülmektedir.<sup>6</sup> Bununla birlikte, bu teoriler ve alametleri konu alan başlı başına eserler de mevcuttur. Kıyamet alametlerinin kelim kitaplarında çok fazla işlenmesi ve bu konuyla ilgili başlı başına eserler tasnif edilmesi, kıyamet alametleri hakkındaki belirlemelerin, bireysel ve toplumsal ölçekte önemsendiğine işaret eder. Kelamcıların, bu tavırlarıyla, yazılı ve sözlü kültür ile insan zihninde ve bilincinde kıyameti canlı tutmayı amaçlamış olmaları da mümkündür. Bu amaç, en genel anlamda insanı iyi şeyler (salih amel) yapmaya teşvik etmektir. Eserlerinde, kıyamet alametleri ile ilgili bilgilere ve rivayetlere yer veren bazı kelamcılar, bu konuyu incelerken “kıyamet şartları”<sup>7</sup> ifadesini kullanırken, diğ er bazıları “kıyamet alametleri”<sup>8</sup> ifadesini kullanırlar. Konuyu ‘kıyametin/saat şartları’ ifadesi ile başlıklandıran bazı eserlerin şerhlerinde, “şart” kavramının “alamet” olarak şerh edildiğ i görülmektedir.<sup>9</sup> Bu durum, bu konu ister ‘kıyametin şartları’ ve isterse ‘kıyamet alametleri’ olarak isimlendirilsin, bakış açısının değ iş iklik arz etmediğ ini göstermektedir. Kıyametin küçük alametleri olarak ifade edilen olaylara bakıldığında, kıyamet alametleri hakkındaki teorilerin, toplumda istenmeyen davranışları engellemek için oluşturulduğ u izlenimini vermektedir. Bu durumda, bir şeyin kıyametin alameti olması

- 
- 5 Örneğ in bkz. Eşari, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne An Usuli'd-Diyâne*, Beyrut, 1991; Nesefi, Ebu'l-Muîn, *et-Temhid fi Usuli'd-Din*, (thk. Abdulhayy Kâbil), Kahire, 1987.
- 6 Örneğ in bkz. Harputi, *Tenkih*, 349-360.
- 7 Bu konuyu “kıyamet şartları” şeklinde ele alan eserler için bkz. Taftâzânî, *Şerh*, 110; Ebu'l-Iz, *Şerhu't-Tahâviyye*, 430.
- 8 Ebu Hanife, bu konuyu “kıyamet alametleri” olarak isimlendirir ve ona göre, “Deccâl'in, Ye'cüc ve Me'cüc'ün çıkması, güneşin batıdan doğması, İsa'nın gökten inmesi ve sahîh haberlerde varid olan kıyamet günündeki diğ er alametler haktr.” Bkz. Ebu Hanife, Numân b. Sâbit, *el-Fikhu'l-Ekber*, “İmamı Azam'ın Beş Eseri” adlı kitabın içerisinde, Trc: Mustafa Öz, İstanbul, 1992, 77; Aynı şekilde bkz. Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, 204-6.
- 9 Taftâzânî, Nesefi Akâidi'ne yazdığ ı şerhte, şart kelimesini alamet olarak şerh eder. Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 110; Aynı şekilde bkz. İsfehani, Ebu'l Kasım el-Hüseyin b. Muhammed el-Fadl er-Rağîb, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, 379; Zemaşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakaik'i Ğavâmidî'l-Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvili fi Yucûhi't-Te'vil*, Kahire, 1986, 4/323; Yazır, Elmalı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, 6/4388; Razi, Fahrudin Muhammed, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Mısır, h.120, 28/60.

ile, o eylemin kötülük derecesi arsında ilişki kurulmaktadır.<sup>10</sup> Bu anlayış doğru kabul edilecek olsa, her zaman ve mekanda kıyametin küçük alametlerine rastlanılması mümkündür.

Kıyamet alametleri teorisi çeşitli düşünce ekollerinde kabul görmesine rağmen, Kur'an'da yer almaz. Kur'an, geleneğin kıyamet alametleri olarak betimlediği teoriler yerine, "kıyamet şartları"ndan bahseder. Burada "şart" ve "alamet" arasındaki ayırım, probleme bakışımızın odak noktasını oluşturacaktır, ki bu ayırım gelenekte oluşan kıyamet alametleri teorisini kritik etmek ve bu konuda düşünce geliştirmek açısından da önemlidir. Lügat ve tanın kitapları yazarları, şart kelimesini alamet olarak ifade etmekte ve buna "kıyamet şartları" ve "namazın şartları" şeklindeki kullanımları örnek vermektedirler.<sup>11</sup> Halbuki alamet; "bir şeyin bir şeye bağlanmasıdır, ki birincisi var olduğunda ikincisi de var olur."<sup>12</sup> Örneğin, dumanın varlığı ateşin varlığının alametidir. Şart ise; "bir hükmün varlığının işareti olan, ancak o hükmün ne varlığı ve ne de gerekli olması ile ilgisi bulunmayan şey"<sup>13</sup> anlamındadır. Bu tanımlarda görüldüğü üzere, şart ve alamet arasında hükmün gerçekleşmesi ile ilişki olma yönünden fark vardır. Bu açıdan bakıldığında, kıyamet ile ilgili bir teori için 'kıyamet şartları' ifadesi tutarlı bir isimlendirme ve anlayış olmakta; 'Kıyamet alametleri' ifadesi ise, kıyametin vaktinin insan tarafından bilinmezliği dolayısıyla yanlış bir ifade olmaktadır.

- 
- 10 Kıyametin küçük alametlerinin yer aldığı hadislere göre bu alametler; ilmin kalkması, cehaletin yayılması, şarabın çok içilmesi, zinanın yaygınlaşması, erkeklerin azalıp kadınların çoğalması öyle ki elli kadına bir erkeğin düşmesi gibi olgulardır. Bu alametlerin yer aldığı hadisler için bkz. Buhari, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. İbn Muğire, *Sahih*, Kitâbu'l-İmân, 21, Kitabu'n-Nikâh, 110, Kitabu'l-Hudûd, 110, İstanbul, 1992; Aynı şekilde tefsirlerde de bu hadisler kıyametin küçük alametlerinin kanıtı olarak kullanılmaktadır. Örneğin bkz. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/323.
- 11 Curcâni, Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Mısır, trs. 125; "Sebeup ve şart arasında fark vardır. Sebeup; sebeplinin var olmak için kendisine ihtiyaç duyduğu fakat varlığının devamı için kendisine ihtiyaç duymadığı şeydir. Şart ise; şartlının hem var olmak ve hem de varlığının devamı için ihtiyaç duyduğu şeydir." Askerî, Ebu Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, thk. Hüsâmüddin el-Kudsî, Beyrut, trs., 54.
- 12 Curcâni, *Ta'rifât*, 125; Alamet ve delalet arasında da fark vardır. Delalet; Alemin yaratıcısının delili olması gibi, herkesin delil getirmesi mümkün olan şeydir. Alamet ise, düşünen her insanın değil de onu alamet koyanın veya bu bilgiye sahip olanın bildiği şeydir. Bkz. Askerî, *el-Furûk*, 54.
- 13 Şart; hüküm varlığı kendi varlığına dayanan, kendisinin yokluğundan hüküm de yok olması gereken bir niteliktir. Allaf, Abdulvehhab, *İslam Hukuk Felsefesi*, Trc. Hüseyin Atay, Ankara, 1985, 305.

Kur'an, geleneğin betimlediği kıyamet alametleri teorisi yerine, kıyamet şartından ve kıyametin kopması anında gerçekleşecek fiziki olaylardan ve özellikle de insanın fiziki ve sosyal olaylar karşısındaki tavırlarından bahseder. İnsanın kıyamet anındaki olaylar karşısındaki tavırlarından bahsedilmesi, insanı iyi fiiller işlemeye yönlendirmek ve kıyamet anı gelmeden önce onu uyarmak içindir. Kur'an'ın bildirdiğine göre, kıyametin şartı vahyin kendisine ulaştığı son elçi olarak Hz. Muhammed'in insanlar arasından seçilmesi ve peygamber olarak görevlendirilmesidir. Onun elçi olarak seçilmesi ile birlikte vahiy tamamlanmış ve gerek kendi asrındaki ve gerekse bu asırdan sonra yaşayacak insanlar, kendi fiillerinden sorgulanmaları için gerekli olan ilkelerin varlığı hakkında tümüyle bilgi sahibi olmuşlardır. *"Onlar kıyametin ansızın gelip çatmasını mı bekliyorlar? Şüphesiz onun şartları belirlemiştir. Kendilerine gelip çatinca ibret almaları neye yarar"*<sup>14</sup> ayetinde, kıyametten önce gerçekleşmesi gerekli olayları ifade için, 'şart' kelimesi kullanılmıştır. Bu anlatımda kıyametin ansızın geleceğinin belirtilmesiyle, kıyamet kesin olarak gerçekleşeceği noktasında bilgi verilmesi fakat zamanı konusunda önceden bilgi verilmemesi kast edilmektedir. Nitekim diğer ayetlerde de, kıyametin vaktinin Allah katında olduğu ve kimsenin onun bilgisine önceden sahip olamayacağı bildirilmektedir.<sup>15</sup> Bu bağlamda Kur'an, insanların kıyametin gerçekleşeceği zaman hakkında sordukları sorulara cevap vermemiştir. Çünkü, Kur'an'ın kıyametin vakti hakkında önceden bilgi vermesi, insan için iki açıdan olumsuzluktur. Birincisi; insan, hakediş (istihkak) kanunlarının geçerliliği dolayısıyla, dünyanın kurulu düzeninin devam ettiği son ana kadar fiillerinden sorumludur. Kıyametin zamanı hakkında önceden bilgi verilmesi, bu kanunları geçersiz kılar. İkincisi ise; insanın yaratılışında var olan bazı nitelikleri dolayısıyla eylemlerini biçimlendirmede sorumsuz davranabilmektedir. Kıyametin zamanı hakkında önceden bilgi verilmemesi, insanın her an kıyamete hazır olmasını sağlayacaktır.

Kıyametin şartlarının gerçekleştiğini bildiren söz konusu ayette ifade edilen 'kıyamet şartları' hakkında çeşitli fikirler ileri sürülmektedir. Süleyman Ateş, 'saat' kelimesinin kıyameti değil de, kafirlere inecek olan azabı ifade ettiğini belirterek, "bu ayette haber verilen eşrât, ileride vuku bulacak

14 Muhammed 47/18.

15 Lukmân 31/34; Nâziât 79/42.

kıyamet alametleri değil, peygamberin kendi zamanında vuku bulan şeylerdir”<sup>16</sup> demektedir. Fakat, bu ayetteki saat kelimesini kafirlere incek azap şeklinde tefsir etmek için elimizde herhangi bir kanıt mevcut değildir. Aksine, bu kelimenin Kur’an bütünlüğü içerisinde müddet, ölüm anı gibi anlamlarının yanında, ‘kıyamet’ anlamında kullanıldığını görmekteyiz.<sup>17</sup> Dolayısıyla bu anlatımda yer alan kıyamet şartları (eşrât) ile, Hz. Muhammed’in son peygamber olarak gönderilmesi ve Kur’an’ın da Allah’ın insan cinsine gönderdiği son ilahî kitap olarak kıyamet ve insanın geleceği hakkında çeşitli bilgileri içermesi ifade edilmiş olabilir.

## 2. Hayr-Şer Çatışması ve İsa’nın İnşiyle Hayrın Şerre Üstünlüğü

Geleneğin kıyamet alametlerini formüle edişinde, hayır-şer çatışması geniş yer tutar. Hasan Hanefî, geleneğin kıyamet alametleri anlayışında ortaya çıkan hayr ve şer çatışmasına, İsa’nın inşi ve Deccal ile çatışmasına ilaveten, Ye’cüc ve Me’cüc’ün savaşı, dabbenin ortaya çıkışı gibi teorileri de zikreder.<sup>18</sup> Bununla birlikte, İsa’nın dönüşü fikri içerisinde en etkin anlatım, İsa’nın dünyaya yeniden indikten sonra, hayrın temsilcisi olarak şerre üstün gelmesi ve Hz. Muhammed’in dinine tabi olmasıdır. Hayr-şer çatışmasının ortaya çıkması ve hayrın şerre üstün gelmesi, zıtlar kuramı açısından bakıldığında tutarlıdır. Zıt karakterli iki olgudan birinin var olması diğerinin de var olmasını gerekli kılar. Çünkü, iki zıt olgudan birinin var olmaması diğerini anlamsız ve geçersiz kılar. Kur’an’da da pek çok olgu, zıtları ile birlikte yer almaktadır. İsa’nın dünyaya inşi ile ilgili teorilerde, İsa iyiliği (hayr) ve Deccal ise kötülüğü (şer) isteyen ve bunun gerçekleşmesi için mücadele eden konumundadır. Bu teori içerisinde Deccal, dünyanın sonuna doğru ortaya çıkacak, önce peygamberliğini iddia edecek ve kendisinden olağandışı olaylar ve istidraclar ortaya çıkacak, sonra ilahlığını iddia edecek ve İsa’nın yer-yüzüne inmesinden sonra İsa tarafından öldürülecektir.<sup>19</sup>

Dünyanın sonuna doğru kötülüğü yaymak için Deccal’in çıkması, İsa’nın inşi hakkındaki teorilerde olduğu gibi dinsel kanıt ve gerekçelerden

16 Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, 8/429.

17 *Hicr*: 15/85; *Kehf* 18/21 vd. Saat kelimesinin Kur’an’da kullanımlarının tahlihi için bkz. Atay, *age*, 204-6.

18 Hanefî, *Mine’l-Akide*, 4/529-546; Atay, *age*, 209-14.

19 Aliyyu’l-Kârf, *Şerh’u Kitâbi’l-Fıkhi’l-Ekber*, Beyrut, 1984, 167; Harputi, *age*, 352-3.

yoksundur. Kötülük, insana ait bir davranış olarak her zaman mevcuttur. Deccal'in önce peygamberliğini iddia ederek olağandışı olaylar ortaya koyması ve sonra da ilahlık iddiasında bulunmasının, insanlar için bir imtihan aracı olduğu ifade edilmektedir.<sup>20</sup> İnsanların, bütün fiilleriyle ilişkili olarak sırandıkları, ilahî mesaj içerisinde açık bir şekilde yer almakta ve hatta insanın yaratılış amacının fiillerinden ötürü sınanmak olduğu ifade edilmektedir. Fakat insan, Allah'ın belirlediği emir ve yasaklar, yani insanın bunlara karşı tavırları gibi insan yaşamının her anındaki fiilleri ile sınanmaktadır. Dolayısıyla, Deccal gibi ilave kötülüklerde insanın sınanması anlamsız olmaktadır. Geleneğin bu gibi imtihan araçlarının belirlemesinde, Kur'an'ın önceki ümmetlerin çeşitli şekillerde sırandıklarına dair anlatımlarının etkili olduğu söylenebilir. İsa'nın dünyaya inişini kötülükle mücadele olarak gerekçelendirilmesi de, inanan insanda devamlı olarak şer ile çatışma tavrını geliştirmek olması muhtemeldir.

### 3. İsa'nın İniş İnancının Argümanları Açısından Tahlili

İsa'nın inişi öğretisi, onun ref'i öğretisine dayanmakta ve bu anlayışa uygun olarak biçimlenmektedir. Kur'an'da açık olarak yer aldığı şekliyle İsa'nın düşmanları tarafından öldürülmediği ve ref' edildiği fikri, Müslümanlar arasında farklı şekillerde kabul edilmiştir. Bu öğretilerdeki ayrışma noktaları, bu yükseltimenin mahiyetinde, yani ref'in maddi veya manevi oluşunda ve ref'i maddi olarak kabul edenler açısından da ref'in ruhen veya ruh ve beden birlikteliği ile olmasındadır. Kur'an, "*Onu ne öldürdüler ve ne de astılar. Fakat onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilafa düşenler, onun hakkında tam bir kararsızlık içindedirler. Bu hususta zanna uymak dışında, hiçbir bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmediler. Bilakis Allah onu kendi katına kaldırmıştır.*"<sup>21</sup> ifadesiyle, İsa'nın Yahudiler tarafından kesin olarak öldürülmediği açıklamaktadır. Bu anlatımların, İsa'nın inişi anlayışından soyutlanarak yorumlanması durumunda, İsa'nın ölümünün varlıksal açıdan tahlilini içermediği görülecektir. Müfessirlerin ço-

20 Harputi, bunun Musa'nın kavminin buzağı ile sınanması gibi bir sınama olduğunu belirtir. Harputi, *age*, 353.

21 *Nisa* 4/157-158; Bir diğer ayette de "Allah buyurmuştu ki, Ey İsa! Seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim, seni inkar edenlerden arındıracağım ve sana uyanları kıyamete kadar kafirlerden üstün kılacağım" buyurulmaktadır. *Âl-u İmrân* 3/55.

ğunluğunun genel kanaati açısından, İsa'nın ref'i, beden ve ruh ile gerçekleşen bir yükseltilmedir.<sup>22</sup> Kur'an'ın, İsa'nın düşmanları tarafından öldürülmediği fakat yükseltildiğine dair vurgusu, İsa'nın ölümünün diğer insanların ve hatta diğer peygamberlerin ölümlerinden farklı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. İsa'nın organizma bütünlüğünün dağılarak toprak olması ve onun yeniden diriltileceği ahiret gününe kadar yokluğu anlamında ölmesi, iki şekilde kanıtlanabilir. Birincisi, her insanın, Allah tarafından yaratılan insan cinsine ait ölüm kanunlarına uygun olarak yok olmasıdır. Bu ilke, İsa'nın da insan cinsinin bir bireyi olarak aynı yasalara göre ölmesini ifade eder. Bu yasa açısından da ölüm, insanın organizma bütünlüğünün dağılarak yok olmasıdır. İkincisi ise, "Ey İsa! Seni öldürüp katıma yükselteceğim ve seni kafirlerden temizleyeceğim" ifadesindeki 'teveffa' kelimesinin ölüm olgusunu ifade etmesidir. Nitekim bu kavram, bu ayetin dışındaki pek çok anlatımda da "ölümü" ifade etmektedir.<sup>23</sup> Dolayısıyla bu anlatım, İsa'nın varlıksal açıdan durumu hakkında müfessirlerin çoğunluğunun kabul ettiği düşünceleri geçersiz kılmaktadır.

Kur'an'ın, hem Allah'ın İsa'yı yükselteceğine ve hem de onun yükseltildiği gerçeğine ait ifadelerinde, ref' kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime, Kur'an'da pek çok yerde derece ve mevkinin yükseltilmesi anlamındadır.<sup>24</sup> Bu durumda yükseltme, aşağıdan yukarıya doğru mekan değişikliğini ifade etmemekte, derece bakımından yüksekliği ifade etmektedir. Bu kelimenin karşıtı olarak 'hubut' kelimesi de, yukarıdan aşağıya doğru iniş ile birlikte, derece ve mevki bakımından aşağı olma durumunu bildirmektedir.<sup>25</sup> İsfehani, İsa'nın yükseltilmesini ifade eden bu anlatımdaki ref' ke-

22 Reşid Rıza, müfessirler ve diğeri arasında meşhur olan görüşün, Allah'ın onu ruh ve bedeni ile semaya yükselttiği şeklinde olduğunu ve bunların görüşlerini miraç hadisi delillendirdiklerini ifade eder. Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsiru'l-Menâr*, Beyrut, 1999, 6/17; Aynı şekilde bkz. Ünal, Mehmet, "Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzulu Meselesi", *İslâmiyât* III (2000), Sayı:4, 140.

23 İsa'nın yeryüzüne inişini konu alan çeşitli araştırmalarda da, bu ayette yer alan "teveffa" kelimesinin "ölüm" anlamına geldiği ifade edilmektedir. Bkz. Reşid Rıza, *age*, 6/17; Atay, *age*, 117-129; Fiğlalı, *age*, 250.

24 Ref' kelimesi, "Kitapta İdris'i de an. O pek doğru bir insan, bir peygamberdi. Onu üstün bir makama yücelttik" *Meryem* 19/56-57 ayetinde de mecazi bir yükselişi ifade etmektedir. Esed'e göre, yukarıdaki ayetteki "Allah onu kendi katına yüceltti" ibaresi, Hz. İsa'nın Allah'ın özel rahmeti mertebesine yükseltildiğini gösterir. Bkz. Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, 1996, 1/177.

25 Hubut kelimesinin yukarıdan aşağıya doğru gerçek bir mekan değişikliği anlamında

limesinin “İsa’nın göğe yükseltilmesi ile birlikte, onun şeref bakımından yüceltilmesi anlamında olmasının da ihtimal dahilinde olduğunu”<sup>26</sup> belirtir. İsfehâni’nin İsa’nın yükselişi hakkındaki ikinci anlayışı, insanın evrende tabi olduğu ölüm kanunlarının sürekliliği ve istinasız işlerliği dikkate alındığında, tuşarlı gözükmeindedir. Çünkü bu ayette yer alan anlatımlar, İsa’nın yükseltilmesinde değil, onun öldürülmediğinde odaklaşmaktadır. Bu odaklaşma, Hıristiyanların İsa’nın sonu hakkındaki kabullerini ortadan kaldırmayı hedeflemektedir.

İsa’nın yükseltilmesinin mekan değişikliği şeklinde bir yükseltme değil de manevi bir yüceltme olması, Allah’ın peygamberlerini insanların saldırılarından koruması ilkesinden yola çıkılarak da açıklanabilir. Kavmi İbrahim’i ateşe attığında, Allah İbrahim’i ateşte yanmaktan<sup>27</sup> ve Musa’yı, Firavun ve inkarcıların baskı ve saldırılarından korumuştur.<sup>28</sup> Aynı şekilde Hz. Muhammed, inkarcılar ile olan mücadelesi sırasında Allah tarafından desteklenmiş ve korunmuştur.<sup>29</sup> Allah’ın, elçileri hakkındaki söz konusu fiillerini dikkate alarak, İsa’nın yükseltilmesinin ayrıcalıklı bir eylem değil, Allah’ın elçilerinin tabi olduğu kanunlarına göre gerçekleşen ilahî bir eylem olduğunu söyleyebiliriz. Allah’ın elçileri hakkındaki bu fiilleri, elçilerin insanlar arasından seçilmiş bir eylemlerinde kendi adlarına hareket etmemeleri, Allah adına hareket etmelerinden kaynaklanmaktadır.

İsa’nın inişi öğretisine zemin hazırlayıcı tarzda yorumlanan ref’ anlayışının ardından, iniş ile ilgili argümanlar gelmektedir. İsa’nın inişini kabul edenler, “*Q, (İsa) salihlerden olarak beşikte ve yetişkin iken insanlarla konuşacak*”<sup>30</sup> ayetindeki ifadeleri, onun yetişkinlik (kehl) halindeki olağan dışı konuşması olarak kabul etmekte ve bu konuşmayı kıyamete yakın zamandaki gelişti sırasındaki konuşması olarak yorumlamaktadırlar.<sup>31</sup> Ger-

kullanıldığı ayetler için bkz. *Bakara* 2/61, 74; *Hud* 11/48. Bu kelime, Adem’in ve eşinin yaratıldıkları bahçeden (cennet) çıkarılışı bağlamında ise mecazi bir iniş ifade etmektedir. *Bakara* 2/36, 38; *A’raf* 7/24; *Tâhâ* 20/123.

26 İsfehâni, *el-Müfredât*, 291.

27 *Enbiya* 21/68-71.

28 Örneğin, Allah, Musa ve arkadaşlarına denizden yol açmış, fakat onları takip eden inkarcıları denizin sularında boğuvermiştir. (*Tâhâ* 20/ 77-79).

29 Örneğin, Allah, savaş sırasında Hz Muhammed’e yardım etmişti. “Attığım zaman sen atmadın. Fakat Allah attı” ayeti, bu yardıma işaret etmektedir. *Enfâl* 8/17.

30 *Âl-u İmrân* 3/46; Aynı şekilde bkz. *Mâide* 5/110; *Meryem* 19/27-33.

31 Ünal, *agm*, 142.

çekte bu yorum, pek çok açıdan tutarlı değildir. Birincisi; İsa'nın çocukluk çağında insanlarla olağandışı konuşması ile, onun yetişkinlik çağındaki konuşmasının olağandışı olacağı arasında ilgi kurmak güçtür. Çünkü, onun bir mucize olarak beşikte iken konuşması ile, varoluşundaki olağandışlık arasında bir ilişki vardır. Diğer bir deyişle, onun beşikte iken konuşması, onun varoluşunda insanın alışkın olmadığı kanunların gerçekleşmesi ve annesinin bu nedenle çeşitli iftiralarından arındırılmasına dönüktür. İkincisi ise; İsa'nın, kıyamete yakın olarak dünyaya ineceği kabul edilse ve onun bu dönüşü olağandışı olsa bile, bu durum, onun bu yaşantısındaki konuşmasının olağandışı olmasını gerektirmez. Çünkü İsa, bu dönüşünde farklı ontolojik kanunlara tabi olarak yaşamını sürdürmeyecek, diğer insanlarla aynı yasalara tabi olacaktır. Dolayısıyla onun yetişkinlik halindeki konuşması olağandışı değil, olsa olsa dönüşü olağandışı olmaktadır.

İsa'nın inişini kabul edenler bu görüşlerine delil olarak sundukları “*Kitab ehlinen hiç kimse yoktur ki, ölümünden önce ona inanacak olmasın*”<sup>32</sup> ifadelerini, İsa'nın dünyaya ineceği zaman ona iman etmeyecek hiçbir kitap ehli olmayacağı şekline anlamaktadırlar.<sup>33</sup> Halbuki bu ayette yer alan ‘ölümünden önce’ ifadesiyle, İsa’ya değil de kitap ehline işaret edilmekte ve kitap ehli olmak ile İsa'nın peygamberliğine iman etmek arasında ilişki kurulmaktadır. Bununla birlikte, bu ifadeyi “İsa'nın ölümünden önce ona inanacak olmasın” şeklinde anlayanlar, bu imanin insana fayda vermeyeceğini de ifade etmektedirler.<sup>34</sup> Bu durumda, insana fayda vermeyecek bir imanın gerekli görülmesi anlamsızdır.

İsa'nın dünyaya ineceğini kabul edenler, “*Şüphesiz ki o, kıyametin bilgisidir. Ondandır hiç şüphe etmeyin ve bana uyun; Çünkü bu dosdoğru yoldur.*”<sup>35</sup> ayetindeki ‘o’ zamirini de İsa’ya raci kılarak, onun gelişini kıyamet alameti olarak kabul etmektedirler. Halbuki, bu anlatımın yer aldığı bağlam, insanlara gönderilen elçilerin ilahî mesajı anlatırken karşılaştıkları

32 Nisâ 4/159.

33 Taberî, bu anlatımdaki “ölümünden önce” ifadesindeki ölüm, İsa'nın ölümlü şeklinde anlayan rivayetleri aktarmaktadır. Bununla birlikte, bu rivayetler arasında bu ifadeyi kitap ehlinin ölümünden önce şeklinde ifade eden rivayetler de mevcuttur. Bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'î Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1995, 4/24-25; Ünal, *agm*, 143; Aliyyu'l-Kârî, *Şerh'u Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, 167.

34 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/26.

35 Zuhuruf 43/61.



inkarcı tavırlara işaret etmekte ve daha sonra Hz. Muhammed'in bir elçi olarak insanları kendisine uymaya davet etmesine işaret etmektedir. Bu inkarcı tavırlarından ötürü, kendilerine elçi gelen diğer topluluklara azap edilmiştir. Önceki peygamberlerin gönderildiği toplumlara azap geldiği gibi, Kur'an'ın indirildiği topluma azap gelmemesinin temel şartı, peygambere itaat edilmesi, yani inkarcı tavrın terk edilerek itaatkar tavrın benimsenmesidir. Kur'an'ın kıyametin bilgisi olması, daha önce değindiğimiz gibi, hem onunla birlikte Allah-insan arasındaki sözlü iletişimin son bulması ve hem de Kur'an'ın kıyamet hakkında kesin bilgilere yer vermesiyle ilişkilidir.

İsa'nın inişi hakkında, ayetlerden çok hadisler delil olarak kullanılmaktadır.<sup>36</sup> Aslında İsa'nın ref' edilmesi de, ayetlerden çok hadisler ile delillendirilmektedir.<sup>37</sup> Kelamcıların hadis anlayışları, haberlerle sabit olan bir hükmün dinde tasdikinin gerekli olduğu şeklindedir. Bunun sonucu olarak, İsa'nın dönüşü, bu konu hakkındaki haberler ile sabit olduğundan, dinde tasdikinin vacip olduğu belirtilmiştir.<sup>38</sup> Halbuki, dinsel olarak doğrulanması vacip ve zorunlu olan inançlar (akâid), hadisler ile sabit olmaz. Bu bağlamda, İsa'nın yeryüzüne ineceğinin gerekçeleri arasında, İsa'nın Hz. Muhammed'e tabi ve onun ümmeti olmak için yaptığı dua<sup>39</sup> gösterilmektedir. Peygamberlerin geleceğe ait bu anlamda bir dua etmeleri imkansızdır. Çünkü, onların gelecek hakkındaki bilgileri vahiy ile sınırlıdır ve vahiy ile onlara bildirilmesine bağlıdır. İsa'nın kendisinden sonra gelen bir peygamberi müjdelemesi, vahiy ile kendisine bildirildiğinden ötürü gerçekleşmiştir. Bununla birlikte, İsa'nın bu şekilde dua ettiği ve onun duasının içeriği bilgisine sahip olmamız, vahiy ile bize bildirilmediğinden ötürü im-

- 
- 36 Hayri Kırbasoğlu, İsa'nın inişi hakkındaki hadisleri kaynak metodolojisi, iç tenkit, dış tenkit ve epistemolojik açıdan değerlendirmektedir. Kırbasoğlu, kaynak metodolojisi açısından İsa'nın inişi hakkındaki hadislerin yer aldığı kaynakların tamamen güvenilir olmadığı, dış tenkit açısından bu rivayetlerin mütevatir olmadıkları, iç tenkit açısından bu rivayetlerin İslam öncesi kaynaklardan beslenmeleri ve bilgi teorisi açısından da bu rivayetlerin tedavüle konulduğu dönemin insanların zihniyeti, bakış açısı ve yabancı kültürlerin etkisini yansıttığını belirtmektedir. Kırbasoğlu, M. Hayri, "Hz. İsa'yı (a.s) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyât*, III (2000), sayı 4, 147-168.
- 37 İsa'nın ref' edilmesine delil olarak kullanılan hadisler ve bunların kritikleri için bkz. Kırbasoğlu, *agm*, 147-168; Fatış, Emrullah, *Kur'an'da Hz. İsa*, Kayseri 2000, 185-7.
- 38 Harputi, *Tenküh*, 354.
- 39 İsa'nın, Hz. Muhammed'in ümmeti olmak için yaptığı dua hakkında bkz. Harputi, *age*, 354-355.

kansızdır. Fakat, elçilerin nitelikleri hakkındaki Kur'an anlatımlarını dik-kate alarak, Hz. İsa'nın bu içerikte bir dua etmesinin imkansız olduğunu söylemek mümkündür. Allah'ın vahyi kendisine indirmek için insanlar ara-sından seçtiği elçinin, Allah'ın yaratılış ve ölüm kanunları hakkında bilgi sahibi olduğu kesindir. Dolayısıyla bu kanunların imkan vermediği bir iniş için dua etmek, elçiye ait bir nitelik olarak kabul edilmez. İsa'nın söz konu-su kanunlar hakkında bilgi sahibi olması zorunlu olduğu gibi, Kur'an'ın, onu yüceltildiğini ifade eden "*seni öldüreceğim, kendime yükselteceğim ve kafirlerden seni kurtaracağım*"<sup>40</sup> ayetinde, onun kendisinin ölümü hakkın-da kesin bilgi sahibi olduğu da ifade edilmiştir. İsa'nın inişini hikmet ve gerekçe yönünden haklı çıkarmak için ortaya atılan bütün bu anlatımlarda, kitlelerin kendi peygamberlerini diğer peygamberlerden üstün tutma şek-lindeki psikolojileri ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed'e atfedi-len, "*Musa yaşamış olsaydı, bana uymasından başka çıkar yol yoktu*"<sup>41</sup> şeklindeki hadislerde de, kitlelerin aynı psikoloji mevcuttur. Bununla bir-likte bu tavır, peygamberlerden sonra gelen insanları yüceltme ve onlar arasında üstünlük sıralaması oluşturma şeklinde gelenekte yansıma bul-muştur. Bütün bu verileri dikkate alarak, sonradan kabul edilen çeşitli dü-şüncelere hadislerden referans bulma eğiliminin, insanları bu içerikte ha-disler ortaya atmaya ittiğini söylemek mümkündür.

İsa'nın kıyamete yakın bir zamanda dünyaya ineceğini kanıtlamak için ileri sürülen argümanlar, bazı dış etkilerden dolayı bu şekilde yorumlan-mıştır. Kur'an açısından İsa, insanlar arasından seçilmiş bir peygamberdir. Peygamberlik (risâlet); Allah'ın vahyi kendisine indirmek için insanlar ara-sından seçtiği elçinin sıfatıdır. Allah-insan ilişkisinde vahyin alıcısı olarak bir elçiye ihtiyaç olduğu gibi, vahyin tebliğ ve tebyininde de ona ihtiyaç vardır. Peygamberlerin bu niteliği, onların insanüstü niteliklere sahip oldu-ğu ve tabi oldukları tabiat yasalarının farklı olduğu anlamına gelmemekte-dir. Peygamberlerden, insan tecrübesiyle izah edilemeyen ve insanın ben-zerini meydana getirmekte aciz kaldığı mucizeler ortaya çıkmıştır, ki mu-cizeler de peygamberin kendi fiilleri olmayıp Allah'ın fiilleridir. Kur'an'ın peygamberlerin bir beşer olduğu vurgusu, insanın niteliklerini bilen Tanrı-

40 *Âl-u İmrân* 3/55.

41 Bu hadisin bu bağlamda kullanıldığı kelimeler için bkz. Aliyyu'l-Kâri, *Şerh'u Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, 167; Harputi, *age*, 354.

nın, insanları yüceltme ve onu gerçek misyonun dışına çıkarma şeklindeki davranışlarına karşı gerçek bir beyandır. Kur'an, peygamberlerin bir beşer olduğu<sup>42</sup> şeklindeki ayetleri içermekle birlikte, peygamberlerden bahseden pasajlarda onların insani niteliklerini, hatta kendilerine özgü psikolojilerini zikreder. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in aceleciliği,<sup>43</sup> Hz. Musa'nın tedirginliği,<sup>44</sup> Hz. İbrahim'in metodolojik ikna yöntemlerini kullanması<sup>45</sup> vs Kur'an'da yer almaktadır. Hz. İsa, insanlar arasından seçilmiş kendisinden önceki elçiler gibi bir elçidir. Allah tarafından elçi olarak seçilmiş ve kendisine diğer peygamberler gibi birtakım mucizeler verilmiştir.<sup>46</sup> Bununla birlikte İsa'ya indirilen vahyi benimseyen Hıristiyanlar, onu, insan elçi niteliğinden çıkarıp, insan tanrı niteliğine sahip bir varlık olarak kabul etmişlerdir.

Kur'an'ın peygamberlerin bir beşer olduğu vurgusuna rağmen vahyin muhatabı olan insanlar, çoğu zaman peygamberleri yüceltmiş ve onlara insanüstü nitelikleri uygun görmüştür. Aslında, insanın bir davranış olarak benimsediği bu yüceltme psikolojisi, sadece peygamberlere özgü de değildir. Çeşitli kültürlerde yüceltilmiş ve insanüstü bir varlık olarak kabul edil-

- 
- 42 *Hud* 11/27; *İsra* 17/93; *Müminün* 23/34, 47; *Fussilet* 41/6 vd. Bu ayetlerde ve peygamberlerin beşer olduklarını vurgulayan diğer anlatımlarda, beşer kelimesi ile birlikte 'mislikum, mislum' ifadeleri kullanılmaktadır. Bu ifadeler, peygamberlerin beşer niteliklerini tekit etmektedir.
- 43 Kur'an, Hz. Muhammed'in insanların kendisinin tebliği ettiği dini bir an önce kabul etmeleri şeklinde aceleceğini zikreder. Bunlar da; Bazı Kureyş ileri gelenlerine İslam'ı tebliğ ettiği bir sırada ama bir kimsenin ısrarlarına rağmen ona ilgi göstermemesi (*Abese* 80/1-10), bazı Kureyş ileri gelenlerinin İslam'ı kabul edeceklerine dair vaatleri karşısında alt tabakadan olan bazı insanları ihmal etmesi (*En'âm* 6/52) ve onun vahiy alırken benimsediği tavır (*Kıyâme* 75/16; *Tâhâ* 20/14) bağlamında zikreder.
- 44 Kur'an, Hz. Musa'nın tedirgin yapısına, bastonunu yere attığında yılan şeklinde olması dolayısıyla onu almaktan çekinmesi (*Tâhâ* 20/18-22), dilindeki tutukluluktan ötürü Firavun'un yanına giderken kardeşi Harun'u da yanına destekçi istemesi (*Tâhâ* 20/24-34), sihirbazlarla karşılaştığında içine korku düşmesi (*Tâhâ* 20/67) bağlamında zikreder.
- 45 Kur'an'ın Hz. İbrahim ile ilgili anlatımlarında, onun metodolojik ikna yöntemlerini kullanma şeklindeki niteliği öne çıkar. Hz. İbrahim'in, kendisi ile tartışan inkarcı kişiyi ikna etmek ve Allah'ın varlığını delillendirmek için güneş ve ayın doğudan gelmesini (*Bakara* 2/258), insana hiçbir fayda ve zarar verme gücüne sahip olmayan putlara tapınmanın tutarsızlığına ikna için diğer putları keserek büyük putu bırakması (*Enbiyâ* 21/58-67) ve şirk koşan bir kitleyi, Allah'a güneşi ve ayı ortak koşmanın anlamsızlığına ikna için güneşin ve ayın gelip geçiciliğini (*En'âm* 6/76-79) kullandığı görülmektedir.
- 46 Hz. İsa'nın elçi olarak seçilmesi ve mucizeleri için bkz. *Âl'u İmrân* 3/49; *Mâide* 5/46, 110.

miş insanlara ait mitler mevcuttur. Günümüzde de cemaat liderleri, tasavvuf önderleri, siyasi liderlerin vs. yüceltilmesine dair çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Bu psikoloji, kişilerin misyonunun diğer insanlar üzerinde etkili kılınması için onun insanüstü niteliklere bürünmüş olduğunu vurgulama ihtiyacından kaynaklanır. Bu durumda etki, kişinin misyonunda değil (mesajın bütünselliği, aklılığı, ikna ediciliği, uygulanabilirliği vs.), ondaki insanüstü niteliklerde aranmaktadır.

#### 4. İsa'nın Dünyaya İnişi Anlayışının Ontolojik Açıdan Tahlili

İsa'nın inişinin varlık yönü üzerinde çıkarımlarda bulunmak, ancak ref'in mahiyeti bilindikten sonra mümkün olacaktır. Gerçekte, bu teoride yer alan inişin ontolojik mahiyetinden çok, ref'in ontolojik mahiyeti önemlidir. Çünkü İsa'nın yükseltilmesinin mahiyeti hakkında çeşitli anlayışlar bulunsa bile, dünyaya inişi sırasında onun ete kemiğe bürünmüş bir insan olacağı konusunda fikir ayrılıkları mevcut değildir. İsa'nın dünyaya inişini kabul edenlerin, ref'in mahiyetine ilişkin görüşleri birkaç noktada odaklaşmaktadır. Bunlardan birincisi; İsa'nın ölmediği ve dünyadaki varoluşu ile ruh ve beden olarak yükseltildiğidir.<sup>47</sup> Bu durumda İsa, yükseltildiği alemde dünyadaki varoluşu ile bir yaşam sürmektedir. Bununla birlikte, bu görüş, İsa'nın öldüğü fakat diriltildikten sonra bedenen veya ruhen yükseltildiği şeklinde de formüle edilmektedir. Bu durumda İsa bir beşer olarak ölüm kanunlarına tabi olmaktadır. Fakat, bu görüşlerde, önceden kabul edilen düalist insan anlayışının, diğer bir deyişle insanı ruh ve beden olarak dikkate alan ve bunu dini bir düşünce olarak kabul eden görüşlerin etkisi vardır. İkincisi; İsa'nın yükseltilmesinin gerçek olduğu, fakat bu yükseltmenin mahiyetini belirleyecek bir dayanağın olmadığıdır.<sup>48</sup> Üçüncüsü ise, Hz. İsa'nın bir yerde ölü olmaktan çok, ikinci gelişine dek evrenin bir yerinde yaşıyor olduğuna inanmanın daha mantıklı olacağıdır.<sup>49</sup>

47 Bkz Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, 6/17; Ünal, *agm*, 140.

48 Harputi, İsa'nın nüzulünün mümkün olduğunu, naslar ile haber verildiğinden ötürü dinde tasdikinin vacip olduğunu kabul etmekte, İsa'nın ref'inin keyfiyeti hakkında herhangi bir görüş ileri sürülemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre, İsa'nın yükseltilmesi Hz. Muhammed'in miraca yükselişinin keyfiyeti gibi üzerinde ihtilaf edilen bir konudur. Bu nedenle de ref' ile ilgili anlayışlardan herhangi birini kabul edecek bir kanıt mevcut değildir. Harputi, *Tenkîh*, 354.

49 Mevdudi, Ebu'l-Âl'a, *Teshîmu'l-Kur'ân*, İstanbul 1996, 1/430.

İsa'nın yükseltilmesinin ontolojik mahiyetini açıklamak için ileri sürülen bu anlayışların hiçbiri tutarlı değildir. İsa'nın, bedenden ayrılan ruhunun yükseltildiğinin kabul edilmesi durumunda, bunun 'yükseltme' olarak anlaşılması mümkün değildir. Çünkü, bu durumda bu yükseltmeyi diğer insanların ölümlerinden ayıran temel bir nitelik kalmayacaktır. Halbuki, bu anlayışı savunanlar açısından, İsa'nın yükseltilmesinin "ölüm" değil de "ref" olarak isimlendirilmesi bile bu ayrımı gerekli kılmaktadır. O'nun, bedensiz bir ruh olarak dünyaya inişinin de bir anlamı olamaz. Çünkü, ruhun fiil işlemesi bir beden kullanmasıyla mümkün olmaktadır. Kelamcıların İsa'nın inişini formüle edişlerine bakıldığında, dünyaya inışı sırasında İsa'dan pek çok görev ve fiil gerçekleştirmesi beklenmektedir. Bu görev ve fiiller, bedensel varoluşa bağlıdır ve beden olmadan gerçekleştirilmesi mümkün değildir. İsa, dünyaya bedenlenince ise, onun ruhu ya kendi bedeniyle veya başka bir bedenle ilişki kuracaktır. İsa'nın ruhunun kendi bedeniyle ilişki kurması imkansızdır. Çünkü, onun ölümünden sonra bedeni toprağa karışmakta ve onun bir parçası haline gelmektedir. Onun ruhunun kendi bedeninden başka bir bedenle ilişki kurması kabul edilirse, bu da tenasüh olur, ki kelamcılar reenkarnasyon fikrine şiddetle karşı çıkmaktadırlar.

İsa'nın ruh ve beden birlikteliğiyle yükseltildiği fikri de tutarlı değildir. Çünkü, İsa'nın yükseltildiği mekan, bu alemin dışında bir mekandır. Bu mekanda İsa'nın yoğunluklu bedeni ile var olması, ruh veya emir alemi açısından tasavvur edilemez. Bu alemdeki varlıklar, yoğunluklu varlıklar değil soyut varlıklardır. Dolayısıyla bu alemi oluşturan varlıklarda maddi nitelikler aranmaz. Bu açıdan bakıldığında, Mevdudi'nin İsa'nın inışı hakkındaki düşüncesi, bu eleştirilerin dışında kalmaktadır. Fakat, onun, İsa'nın inışı hakkındaki fikrini kabul ettiğimiz durumda da, diğer bir ontolojik sorun ile karşı karşıya kalmaktayız. Bu da, İsa'nın uzun yıllar yeryüzünde gizlendiği fikrini açıklamada karşılaştığımız sıkıntılardır. Onun benimseydiği şekilde gizlenmenin, bir inanç ilkesi olarak kabul edilip imana havale edilmesiyle bu sorunun çözülmesi mümkündür. Fakat, akâid esaslarının yakini delillere dayanmasının gerekliliği ve bu fikrin de yakini bir delilden yoksun oluşu bu düşüncüyü de geçersiz kılmaktadır. Bununla birlikte, Mevdudi'de bu fikrin oluşmasında bazı faktörlerin rol oynadığını söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi, onun bu düşüncesi ref'i açıklamak yerine, bazı Hıristiyan ekollerinin İsa hakkındaki anlayışlarını ortadan kaldırmaya yöneliktir. Ona göre, "İsa'nın göğe yükseltildiği kabul edilirse, bu

düşünce, Hz. İsa'ya ilahî nitelikler atfeden Hıristiyan mezheplerinden birinin görüşü olan 'Yükselme Doktrini'ne destek olarak alınabilir. Dolayısıyla Kur'an, kendisinin reddettiği Hz. İsa'nın ilahlığı doktrinini destekleyebilecek bu tür belirsiz ve her anlama gelebilen sözler kullanmaz.<sup>50</sup> İkinci ise; Bazı kişilerin evrende bir yerde ikinci gelişlerine dek yaşam sürmesini bir akâid olarak kabul eden kitlelerin var olmasıdır. Özellikle de bazı aşırı Şii ekollerde, Hz. Ali'nin ve diğer insanların ölmediği ve evrenin bir yerinde yaşam sürdüğüne dair inanışlar mevcuttur.<sup>51</sup> Dolayısıyla, Hz. İsa'nın evrenin bir yerinde gizlendiğine dair bir görüş, kültürel arka plana daha uygun olmaktadır. Fakat bu kültürel arka planı destekleyecek dinsel argümanlar mevcut değildir.

Bir insan olarak İsa'nın ölümü ve dünyaya yeniden döneceğine ilişkin anlayışlarda, ölüm olgusu hakkındaki anlayışların derin etkisi vardır. Bu bağlamda önceki geleneklerin ve eski Yunan felsefesinin etkisi ile geliştirilmiş ölümsüzlük anlayışları, Müslüman düşüncesinde dinsel bir öğreti olarak kabul görmüş ve çeşitli ayetler bu düşünce lehinde yorumlanmıştır. İnsanı ruh ve bedenden teşekkül etmiş bir varlık olarak kabul eden kelam ekollerine –ki bu düşünce günümüz Müslümanının ölüm anlayışını oluşturmaktadır- ve çoğu felsefi öğretilere göre ölüm, ruhun aleti olan bedenden ayrılmasından veya onu terk etmesinden ibarettir. Ruh, ebedilik üzere yaratılmış bir varlık; beden ise tabiatı oluşturan maddelerinden geçicilik üzere yaratılmış olup, ruhun aleti konumundadır. Ruh, fiillerini gerçekleştirmek için bedeni kullanmakta, ölüm olgusunda ise bedeni terk etmektedir.

### Sonuç

İsa'nın dünyaya inişi düşüncesi, Allah'ın, hiçbir insan için istisna kabul etmeyecek şekilde yarattığı tabiat kanunları ve Kur'an ayetleriyle çelişmektedir. Kur'an İsa'nın da diğer peygamberler gibi bir beşer olduğuna, ona vahy edildiğine ve Allah tarafından kendisine verilen risalet görevini yerine getirmesinden sonra öldüğüne vurgu yapmaktadır. Bu nedenle de bu

50 Mevdudi, *Tefhim*, 1/429.

51 Nâşi el-Ekber, *Mesailu'l-İmamiyye*, Beyrut, 1971, 22. Aynı şekilde, Nâşi el-Ekber, Aşırı Şii fırkalardan Keysaniyye fırkasından bir gurubun da, Muhammed el-Hanefiyye'nin ölmediği, Mekke ve Medine arasında bir yer olan 'Radva Dağı'nda gizlendiğini ileri sürdüklerini nakletmektedir. Bkz. Nâşi el-Ekber, *age*. 26.

inanışın, çeşitli komşu kültürlerden İslam'a girdiğinde şüphe yoktur. Bununla birlikte bu inanışta, kişilerin kendi din ve inançlarını diğer din ve inançlardan üstün görme şeklinde bireysel ve toplumsal psikolojilerin etkili olması da olasıdır. Çünkü bu inanışa göre, İsa dünyaya indiğinde Hz. Muhammed'in dinine tabi olacaktır. Aynı şekilde, insanların bir kurtarıcı beklentileri de bu inanışın benimsenmesinde etkili olmaktadır. Bu bağlamda mehdi ve mesih inançları, baskı ve zulümlerin toplumlarda orya çıkardığı inanışlardır. Çeşitli baskıların, toplumu oluşturan insanlarda iki olgunun gelişmesini maniple ettiği görülmektedir. Bunlar da; kişinin veya o toplumu oluşturan fertlerin kimliklerinin gizlenmesini ifade eden *takiyye* ve kendilerini içerisinde buldukları buhranlı konumdan kurtaracak *kurtarıcı* (mehdi, mesih) beklentisidir. Bu konumdaki insanlar *takiyye* ile kendi can güvenliğini ve varlığının devamını garanti altına almaktadırlar. Dolayısıyla *takiyye*, yaşanan andaki can güvenliğini garanti eder. Kurtarıcı fikri ile de insanlar, geleceğe dönük olarak kurtuluş ümitlerini korurlar. Bu nedenle, her iki düşüncenin de Şia içerisinde zemin bulması yadırganmamalıdır. Şia, bir muhalefet fırkası olarak siyasi otorite tarafından baskılara maruz kalmış ve bu iki olguyu kullanarak asırlardır kendi varlığını devam ettirmiştir.

