



T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

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

**YIL / YEAR: 15 SAYI / NUMBER: 30
TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER / 2017**

ISSN-1304-4524

T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KSÜ İlähiyat Fakültesi Adına Sahibi / Owner

Prof. Dr. Durmuş DEVECİ (Rektör)

Baş Editör/ Editor

Prof. Dr. Zekeriya PAK

Editörler Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. M. Akif ÖZDOĞAN / Prof. Dr. Nuri KAHVECİ
Prof. Dr. H. Ezber BODUR / Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI
Doç. Dr. Şaban ÖZ / Doç. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ

Editör Yardımcısı / Assistant Editor

Arş. Gör. İrfan KARA

Sayfa Düzeni / Page Layout

Arş. Gör. İrfan KARA

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

KSÜ İlähiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa olmak üzere Haziran ve Aralık aylarında yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir. Dergimizde çift taraflı kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.

Dergipark üzerinden elektronik ortamda ve basılı olarak yayınlanmakta olan dergimiz 2018 yılı itibariyle yalnız dergipark üzerinden elektronik ortamda yayınlanmaya devam edecektir.

Yazışma adresi: KSÜ İlähiyat Fakültesi Kahramanmaraş

Tel: 0 344 300 27 01 **Faks:** 0344 300 27 02

e-mail: ilahiyatdergi@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2017

KSÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ 30. SAYI

**Bu Sayıdaki Makalelere Onay Veren Hakemler / The Referees Who
Approved Articles of This Issue**

Prof. Dr. Abdülhamit SİNANOĞLU

Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Abdülkadir EVGİN

Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Asım YAPICI

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mehmet BAKTİR

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. Mustafa MACİT

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Nuri KAHVECİ

Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Sabri ERTURHAN

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ahmet ÖZ

Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Halil ALDEMİR

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mevlüt ERTEN
Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Osman KARA
Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ömer ASLAN
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Recep ARDOĞAN
Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Recep DEMİR
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN
Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Cenan KUVANCI
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Fatih TİYEK
Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Rıza BAKIŞ
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

- ◆ Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Y. Beyazıt Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Abdülkadir EVGİN (Sütçü İmam Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM (Ankara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ (Cumhuriyet Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Ahmet HAKSEVER (Ankara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Ankara Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Mustafa MACİD (Atatürk Üniversitesi)
- ◆ Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi)
- ◆ Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ (İnönü Üniversitesi)
- ◆ Doç. Dr. Mevlüt ERTEN (Kırıkkale Üniversitesi)
- ◆ Doç. Dr. Halil APAYDIN (Amasya Üniversitesi)

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa olmak üzere Haziran ve Aralık aylarında yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir.
3. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına ait olup, yayımlanan yazılar yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.
4. Gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekir.
5. Yayımlanması istenen yazılar, dergipark sistemi üzerinden dergimize gönderilmelidir. Makale gönderi rehberindeki açıklamalara rağmen sorun yaşayanlar dergimizin e-mail adresine "ilahiyatdergi@ksu.edu.tr" sorunlarını iletebilirler.
6. Yazının ortalama 50 kelimelik Türkçe ve İngilizce özeti metinden önce verilip, makalenin sonuna "Kaynakça" eklenmelidir.
7. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
 - a. A4 boyutunun kenar boşlukları üst ve alt 4,75 cm, sağ ve sol 4 cm olmalıdır
 - b. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, *Bookman Old Style* yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
 - c. Dipnotlarda CHICAGO alıntı sistemi kullanılmalıdır.
8. Makaleler alanında uzman üç hakeme gönderilmektedir. Makalenin yayımlanması için en az iki hakemin olumlu raporu gerekir.
9. Makalelerin yayımlanmasındaki nihai karar Dergi Yayın Kurulu tarafından verilir.

KSÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Dizinlenme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1) İsam İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı
The Center for Islamic Studies (ISAM-Turkey) Articles on
Theology Database
<http://www.isam.org.tr/>
- 2) Sosyal Bilimler Atıf Dizini (SOBİAD)
<http://atif.sobiad.com>

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi / The Relationship Between Social Media Usage and Religiosity in Divinity Students

Hüsnü Ezber BODUR - Sezai KORKMAZ _____329-351

Sosyal Medyadaki Ayet Paylaşımlarında Dikkat edilmesi Gereken Hususlar (16 Nisan 2017 Referandumu Bağlamında) / The Value of the Sharings of Verses in Social Media in terms of Tafsir (As Part of 16 April 2017 Referandum)

Fatih TİYEK _____353-378

Varlığının Veçheleri Bağlamında Kur'an-ı Kerim'in Nüzülü Cem'i ve Tertibi / The Revelation, Collection and Composition of Holy Kur'an In the Context of Its Aspects of Existence

Bilal DELİSER _____379-406

Rûhu'l Furkân Tefsirindeki Bazı Yorumlara Eleştirel Yaklaşım / Critical Approach to Some Comments In The Tafsir Of Rûhu'l Furkân

Ahmet ÖZ _____407-427

Hasan Basri Çantay'ın (ö. 1964) Hadis Çalışmalarının Aktüel Değeri: "On Kerre Kırk Hadis" Adlı Eseri Üzerine Sosyo-Teolojik Analizler / Actual Value of Hasan Basri Çantay's Hadith Studies: The Socio-Teological Analysis About His Book "On Kerre Kırk Hadis"

Veli ABA _____429-452

Nurettin Topçu'nun Ahlâkî Sorunlarımıza İlişkin Görüşlerinin Günümüze Yansıma / Contemporary Reflections of Nurettin Topçu's Opinions on Our Moral Problems

Erol ÇETİN _____453-464

- Şâfiî Mezhebine Göre Cuma'nın Vücûb, Sıhhat ve Edâ Şartları /**
Necessity And Enforcement of Friday Prayer
İbrahim SİZGEN _____465-502
- Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı / As a Contro-**
versial Faith Problem Grave Torment
Mehmet ÖDEMİŞ _____503-567
- Mucize ile Delâilü'n-Nübüvve Kavramları ve Kaynakları / The**
Concepts And Sources Of Miracle And Proofs Of Prophecy
Yasin ULUTAŞ _____569-605
- Bakara Suresi 26. Ayette Geçen Temsili Anlatımın Sebebi Nüzûl**
ve Bağlam Açısından Değerlendirilmesi / The Evaluation Of Rep-
resentative Expression Described In The 26th Verse Of Bakara Sura
In Terms Of The Reason For Revelan-ce And Context
Ayşe SEYİTHANOĞLU _____607-630
- Kitap Tanıtımı**
- Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite, Yazarlar: Zafer Cirhinli-oğlu,**
Üzeyir Ok, Fatma Gül Cirhinlioğlu (Nobel Yayınları, Ankara 2013)
Sezai KORKMAZ _____631-634
- Anlama ve Gelenek: Hans-Georg Gadamer'in Felsefi Her-**
meneutiğinde Anlamada Geleneğin Rolü Sorunu, Yazar: Mehmet
ULUKÜTÜK (Bilsam yayınları, İstanbul 2013)
Selin KAYA _____635-640

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524

İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık
İlişkisi

The Relationship Between Social Media Usage and Religiosity in
Divinity Students

Yazarlar / Authors

Hüsnü Ezber BODUR

Prof. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı. Kahramanmaraş/Türkiye
hebodur@ksu.edu.tr

Sezai KORKMAZ

Arş. Gör., KSÜ İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı. Kahramanmaraş/Türkiye
kzsezai@gmail.com

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 30/10/2017

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2017

Makale Yayın Tarihi: 27/12/2017

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl / Year: 15

Sayı / Issue: 30

Sayfa /Page: 329-351

İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi

Özet

İnternet ve buna bağlı olarak sosyal medya yaşadığımız dönemin en çok kullanılan araçlarından biridir. Sosyal medyanın hayatımıza girmesi ve insanların bu araçlara yönelmesi sosyal bilimler açısından yeni olguların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yeni olgulardan olan sosyal medya kullanımı ve dindarlıkla ilişkisinin araştırılması da önem arz etmektedir. Bu çalışmada İlahiyat öğrencilerinin sosyal medya kullanımları ve dindarlık ilişkisi ele alınmaktadır. Çalışmanın temel araştırma konusu İlahiyat öğrencilerinin sosyal medya kullanımı, demografik durumları, cinsiyet ve dindarlık dağılımları ve bunlar arasında ilişkilerin olup olmadığıdır. Literatüre bakıldığında sosyal medya kullanımı ile ilgili çeşitli çalışmalar farklı değişkenlerle ilişkilendirilerek yapılmaktadır. Bu çalışmanın temel yaklaşımı dindarlığın sosyal medya kullanımı ile ilişkisini ele almaktır.

Çalışma 2016-2017 döneminde 176 İlahiyat öğrencisi üzerinde yapılmıştır. Tarama (survey) ve dokümantasyon metodu kullanılmıştır. İlgili literatür araştırılmış ve kavramsal çerçeve genel hatlarıyla çizilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın uygulamasında anket tekniği kullanılmıştır. Kişisel Bilgi Formu, Dindarlık Ölçeği ve Sosyal Medya Kullanım Ölçeği kullanılmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre “dindarlık ile sosyal medya kullanımı arasında ilişki vardır” hipotezi doğrulanamamıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Medya Kullanımı, Dindarlık, İlahiyat Öğrencileri, Sosyal Medya

The Relationship Between Social Media Usage and Religiosity in Divinity Students

Abstract

The internet and social media have become one of the most used tools of in this period we live. The discovery of social media and the tendency of people to these tools has led to the emergence of new phenomena in terms of social sciences. It is important to research the relationship between social media usage, new phenomenon, and religiosity. In this research, the relationship between social media usage and religiosity in divinity students are examined.

The main research topic of the study is the use of social media by the divinity students, their socio-economic status, gender and religiosity, and whether there are relationship among all of them. When we look at literature, various studies related to the use of social media are made by associating with different variables. The basic approach of this study is to descriptively discuss the relationship between religiosity and social media usage.

The study was conducted on 176 Divinity students in the period of 2016-2017. The relevant literature was searched by the scanning examination method and the conceptual framework was tried to be drawn in general. Survey method was used in the the study. Personal Information Form, Religiosity Scale and Social Media Usage Scale were used. According to the results of the research, the hypothesis "there is a relationship between religiosity and social media usage" has not been confirmed. In this respect, religion or piety can not prevent the use of social media in any way.

Keywords: Social Media Usage, Religiosity, Divinity Students, Social Media

Giriş

Sosyal medya günümüzde en çok kullanılan internet araçlarından biri olmuştur. Sosyal medya kullanımı toplamda dünya genelinde her yıl artış göstermektedir. Sosyal medya kullanımı 2010 yılında 970 milyon kişiyken 2017 yılında 2.46 milyar kişiye yükselmiştir.¹ İnsanlar sosyal medya aracılığıyla günlük yaşamlarında gerçekleşen olayları paylaştığı gibi zihinsel alanlarına ait paylaşımlarda ve etkileşimde de bulunmaktadır. Günlük hayatın bütün alanlarında olan internet ve sosyal medya, kişilerin dindarlığıyla çeşitli şekillerde ilişkilidir denilebilir.

Dolayısıyla günümüzde sosyal medya, hayatın ve insan davranışlarının yeniden tanımlanmasına yol açacak değişimlere neden olmaktadır. Nitekim son zamanlarda sosyal bilimler açısından bazı kavramlarda yeni tanımlamalara gidilmesi de bunu göstermektedir. Sosyal medyanın bu gücü hayatın her alanını etkilediğinden dindarlıkla ilişkili incelemelerin yapılmasını da zorunlu hale getirmektedir. Bu açıdan Türkiye’de sosyal medya dindarlıkla ilişkili olarak çeşitli yönlerden ele alınmalıdır da.

Türkiye’deki sosyal medya ve dindarlık literatürüne bakıldığında mesela Oyman (2016) yaptığı çalışmada sosyal medya dindarlığını incelemiştir. Bireylerin dini algı ve söylemlerini değerlendirmiştir. Sosyal medya hesaplarında paylaşılan dini içerikleri ele almıştır. Sosyal medyanın kullanım amaçlarına bakıldığında en öncelikli neden insanlar ile iletişim kurma ve dini metin okuma olarak belirtilmiştir.² Vardı (2012) ise internet kullanıcılarının olgusal kimliği, internet kullanımı, dini içerikli internet sitelerini kullanım düzeyleri ve alışkanlıklarını belirlemeye çalışmıştır.³ Cevherli ve Şentepe (2016) tarafından yapılan çalışmada SÜ İlahiyat öğrencilerinin

¹<https://www.statista.com/statistics/278414/number-of-worldwide-social-network-users/> erişim:26.09.2017.

² Oyman, N., “Sosyal Medya Dindarlığı”. *KSÜ İlahiyat Dergisi*, 28(1), 2016, s.162.

³ Vardı, R., “İnternet Kullanıcılarının Dini İçerikli Kullanım Alışkanlıkları”. *H.Ü. İlahiyat Dergisi*, 17 (28), 2012, s.101.

sosyal medya kullanımı betimsel olarak ortaya konulmuştur. Çalışmanın sonuçlarına göre İlahiyat öğrencileri sosyal medyayı oldukça yaygın olarak kullanmaktadır.⁴

Öte yandan Gül (2016), Facebook ve Twitter'da paylaşılan hadis rivayetlerini kaynakların sağlamlığı açısından incelemiştir.⁵ Çalışmanın sonuçlarına göre Facebook ve Twitter'da genellikle yalan veya yanlış hadis paylaşımları yapıldığı ifade edilmiştir.⁶ Macit (2014) tarafından yapılan çalışmada sosyal medyada İmam-Hatipli kişilerin temsilleri incelenmiştir. İmam-Hatipli kişilerin internette, geçmişte çok yerilmeye bir karşıt tepki olarak kendilerini aşırı yücelttikleri tespit edilmiştir.⁷

Ünür ve Duman (2016) tarafından yapılan araştırmada Twitter'da açılan #gerçekislam etiketi incelenmiştir. Bu etikette İslamofobi karşısında sergilenen içerikler sosyal kimlik açıdan değerlendirilmiştir.⁸ Bu örnekler ışığında her bir çalışmada dindarlığın sosyal medyaya yansımalarının farklı bir yönü ele alınmıştır, diyebiliriz.

Bu çalışma dindarlık ile internet kullanımı arasındaki ilişkileri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Özellikle İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin internet kullanımları ve internet kullanım içeriklerinin tespit etmeye çalışmaktadır. Araştırma öğrencilerin internet kullanım profillerini ve dindarlık internet kullanımı etkileşimini ortaya koyacağı umulmaktadır.

Çalışmanın Hipotezleri

“Dindarlık ile sosyal medya kullanımı arasında ilişki vardır.”

⁴ Cevherli, K. ve Şentepe, A., “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları”. *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri Sakarya, 2016*, s.142.

⁵ Gül, R.E., “Sosyal Medyada Hadis Kullanımı-Facebook ve Twitter Üzerinde”. *YÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 30, 2016, s.163.

⁶ Gül, R.E., A.g.e., s.179-180.

⁷Macit, M., “Sosyal Medyada “İmam-Hatipli” Temsilleri: Kolektif Bir Kimlik Söylemindeki Sosyal-Bilişsel İzdüşümler”. *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 51, 2014, s.393.

⁸ Ünür, C. ve Duman, D.D., “Sosyal Kimlik Olarak İslam'ın Sosyal Medyaya Yansımaları:#GERÇEKİSLAM”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16 (3), 2016, s.37.

“Cinsiyet ve demografik değişkenlere göre kişilerin dindarlıklarında ve sosyal medya kullanımlarında farklılıklar vardır.”

Metot

Çalışmada metot olarak tarama (survey) ve dokümantasyon modeli kullanılmıştır. Tarama modellerinden anket tekniğine başvurulmuştur. Veriler SPSS 18 paket programına aktarılmış ve analizler yapılmıştır. Bulguların değerlendirilmesinde SPSS 18 programında frekans ve yüzde dağılımları, çapraz tablolar, t-test ve varyans analizi kullanılmıştır.

Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırma evreni 2016-2017 dönemi KSÜ İlahiyat Fakültesinde okuyan lisans öğrencilerinden oluşmaktadır. Örneklem rastlantısal olarak belirlenmiş 176 öğrenciden oluşmaktadır. Katılımcıların 96'sı (54,5%) kadın, 80'i (45,5%) erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Örneklem yaş aralığı 18-57 arasındadır.

Ölçme Araçları

Kişisel Bilgi Formu: kişisel bilgi formunda cinsiyet, yaş, sınıf, fakülte öncesi en çok ikamet edilen yer, şimdi ikamet edilen yer, baba eğitim düzeyi, ebeveyn mesleği, ailenin ekonomik geliri, fakültede en çok sevilen ders, kişinin kendini dindar olarak görüp görmediği, kullanılan sosyal medya ağları ve kaç Whatsapp grubunun bulunduğu sorulmuştur.

Sosyal Medya Kullanım Ölçeği: Sosyal medya kullanım ölçeği Koçak (2012) tarafından geliştirilmiştir. 20 maddeden oluşan ölçek ile sosyal medyanın genellikle hangi amaçlarla kullanıldığı ölçülmektedir. Beşli likert tipi uygulama yapılmıştır. Likert tipi seçenekler hiçbir zaman, nadiren, bazen, çoğu zaman ve her zaman seçeneklerinden oluşmaktadır. Koçak (2012), ölçeğin maddelerinin 15., 19. ve 20. maddelerinden oluşturulduğunu ifade etmiştir. 15. Sorunun Cronbach Alpha değeri .890, 19. Sorunun Cronbach Alpha değeri .914 ve 20. Sorunun Cronbach Alpha değeri .920 olarak bu-

lunmuştur⁹.

Yapılan bu araştırmanın sonuçlarına göre sosyal medya kullanım ölçeğinin Cronbach Alpha değeri .879 olarak bulunmuştur. Ayrıca güvenilirlik analizi sonuçlarına göre Kaiser-Meyer-Olkin değeri (KMO) .861 ve Bartlett's Test of Sphericity değeri ise $x^2=1104,140$ ve $p:000$ olarak bulunmuştur. Ölçek tek boyutta toplanmaktadır ve açıklayıcılık varyans oranı 58,5% olarak saptanmıştır. Bu haliyle ölçeğin güvenilirlik ve geçerlik açısından kullanıma uygun olduğu söylenebilir.

Dindarlık Ölçeği: Her araştırmacı dindarlığı farklı şekillerde ölçmek istemektedir. Bu çalışmada ölçek maddeleri seçilirken Türkiye'de kullanılan dindarlık ölçekleri ele alınarak değerlendirilmiştir. Bunun ardından ölçümün daha sağlıklı olabilmesi için geçerliği ve güvenilirliği olan birkaç dindarlık ölçeğinden belli maddeler alınarak düzenlenmiştir. Dindarlık ölçeğinde 3, 4 ve 9. maddeler Türkiye'de Dini Hayat Araştırmalarından (2014)¹⁰ , 6, 8, 11 ve 13. maddeler Ayten'in (2012) geliştirdiği ölçekten¹¹ ve diğer maddeler ise Uysal'ın geliştirip Mehmedoğlu'nun düzenlemiş olduğu (1999) çalışmadan alınmıştır.¹²

Düzenlenen ölçeğin geçerlilik ve güvenilirliği ön test ile sınanmıştır. Buna göre ön testte, ölçekte iki madde farklı dağılım gösterdiğinden çıkartılması uygun görülmüştür. Bunun sonucunda KMO değeri 0.638 $x^2=258.495$ ve $p:.000$ olarak saptanmıştır. Açıklayıcılar

⁹ Koçak, N. G., "Bireylerin Sosyal Medya Kullanım Davranışlarının ve Motivasyonlarının Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında İncelenmesi: Eskişehir'de Bir Uygulama". Yayımlanmamış Doktora Tezi, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2012.

¹⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, DİB Yayınları, 2014, Ankara.

¹¹ Ayten, A., "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *ÇÜ İlahiyat Dergisi*, 12(2), 2012, s.110.

¹² Mehmedoğlu, A. U., "Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (İstanbul Örneği)". Doktora Tezi, *MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 1999.

varyansı 71.1% ve Cronbach Alpha değeri .717 olarak bulunmuştur. Bu bakımdan ölçeğin güvenilir ve geçerli olduğu görülmektedir.

Örnekleme (176 kişi) uygulanan araştırmanın sonuçlarına göre dindarlık ölçeğinin Cronbach Alpha değeri .764 olarak bulunmuştur. Ayrıca güvenilirlik analizi sonuçlarına göre Kaiser-Meyer-Olkin değeri (KMO) .784 ve Bartlett's Test of Sphericity değeri ise $\chi^2=642,793$ ve $p:000$ olarak bulunmuştur. Ölçeğin açıklayıcılık varyans oranı 62,1% olarak saptanmıştır. Bu haliyle ölçeğin güvenilirlik ve geçerlik açısından kullanıma uygun olduğu söylenebilir.

Kavramsal Çerçeve

Sosyal Medya ve Sosyal Medya Kullanımı

Sosyal medyaya sosyal ağlar, ikinci yaşam alanı, sanal sosyal medya ve sosyal dünya gibi birçok adlandırma yapılmıştır. 1979 yılında Tom Truscott ve Jim Ellis "Usenet"i kurarak sosyal medyanın ilk adımlarını atmıştır. Usenet, dünyanın her yerinden internet kullanıcılarına halka açık olarak tartışma imkânı vermiştir. Bruce ve Susan Abelson "Open Dairy" adında bir platform kurmuştur. Bu platformda internet üzerinden günlük yazanları bir araya gelmiştir. Daha sonraları fotoğraf, video ve yazı gibi çeşitli internet öğesini herkese açık bir şekilde yayımlamak amacıyla webloglar geliştirilmiştir. İnternet hızının ve kullanımının artması sonucunda MySpace (2003) ve Facebook (2004) gibi sosyal medya ağları ortaya çıkmıştır.¹³

Sosyal paylaşım siteleri internet kullanıcılarının kişisel profil oluşturmalarını, kimliklerini ifade etmelerini, diğer kullanıcı ve markalara bağlanmalarını, paylaşılan fotoğraf, video, mesaj ve diğer içerikleri görüntülemelerini, paylaşmalarını, yorum yapmalarını ve

¹³ Kaplan, A. M., & Haenlein, M., "Users of the world, unite! The challenges and opportunities of Social Media". *Business Horizons*, 53(1), s.60.; Kaplan, A. M., & Haenlein, M. (2009). "The fairyland of Second Life: Virtual social worlds and how to use them". *Business Horizons*, 52(6), 2010, s.565.

bahsedilen içerikleri yüklemelerini sağlamaktadır.¹⁴ Bunun daha ötesinde sosyal medya kişinin gerçekten farklı bir kişilik oluşturmaya da aracı olabilmektedir.

Sosyal medyanın fonksiyonlarına bakıldığında kişiler kimliklerini ortaya koyabilmekte, insanlar birbiriyle iletişim kurup sohbet etmekte, paylaşım yapılabilmekte, diğerlerinin de orada olduğunu bilmekle varlıklarını belirtebilmekte, kişiler birbiriyle ilişki kurabilmekte diğer insanların huzurunda itibar sağlayabilmekte ve kullanıcılar küçük topluluklardan hareketle gruplar oluşturabilmektedir.¹⁵ Facebook, Twitter ve Instagram gibi sosyal medya araçlarında bireyler tanıdıkları insanlarla iletişim kurabilmekte, yeni arkadaşlar edinebilmekte, bu platformlarda görsel ve sözlü paylaşımlarda bulunabilmektedir.

Sosyal medya kullanımı toplumda dünya genelinde her yıl artış göstermektedir. Sosyal medya kullanımı 2010 yılında 970 milyon kişiyken 2017 yılında 2.46 milyar kişiye yükselmiştir. 2021 yılında bu sayının 3.02 milyar kişiye çıkacağı tahmin edilmektedir.¹⁶ Dünya genelinde akıllı telefonların ve mobil cihazların kullanımının artması sonucunda Foursquare ve Google Now gibi konuma dayalı olarak geliştirilen mobil sosyal ağların kullanım imkanlarını artırmaktadır. Ayrıca Tumblr, Pinterest gibi birçok sosyal blog siteleri tabletle giriş ve mobil girişe de optimize edilmesiyle kullanım oranları her geçen gün artmaktadır.¹⁷

¹⁴ Phua, J., Jin, S. V., & Kim, J., “Gratifications of using Facebook, Twitter, Instagram, or Snapchat to follow brands: The moderating effect of social comparison, trust, tie strength, and network homophily on brand identification, brand engagement, brand commitment, and membership intentio”. *Telematics and Informatics*, 34(1), 2017, s.412.; Boyd, D. M. and Ellison, N. B., “Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship”. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13, 2007, s.211.

¹⁵ Kietzmann, H. J., Hermkens, K., McCarthy, I. P., & Silvestre, B. S., “Social media? Get serious! Understanding the functional building blocks of social media”. *Business Horizons*, 54(3), 2011, s.243.

¹⁶<https://www.statista.com/statistics/278414/number-of-worldwide-social-network-users/> erişim:26.09.2017.

¹⁷<https://www.statista.com/statistics/278414/number-of-worldwide-social-network-users/> erişim:26.09.2017.

Sosyal medyanın dünya genelinde kullanımına bakıldığında 2017 Ağustos itibariyle kullanıcı sayıları; Facebook 2.047 milyar kişi, Youtube 1.500 milyar kişi, Whatsapp 1.200 milyar kişi, Facebook Messenger 1.200 milyar kişi, WeChat 938 milyon kişi, QQ (Çin sosyal medya aracı) 861 milyon kişi, Instagram 700 milyon kişi, Qzone (Çin sosyal medya aracı) 638 milyon kişi, Tumblr 357 milyon kişi, Twitter 328 milyon kişi, Sina Weibo (Çin Sosyal medya aracı) 313 milyon kişi, Baidu Tieba (Çin sosyal medya aracı) 300 milyon kişi, Skype 300 milyon kişi, Viber 260 milyon kişi, Snapchat 255 milyon kişi, LINE 214 milyon kişi, Pinterest 175 milyon kişi, yy 122 milyon kişi, LinkedIn 106 milyon kişi, Telegram 100 milyon kişi, VKontakte (Rus sosyal medya aracı) 81 milyon kişi, BBM 63 milyon kişi ve Kakaotalk 49 milyon kişi tarafından kullanılmaktadır.¹⁸

Türkiye’de IWS sitesine göre Haziran 2017 itibariyle internet kullanıcı sayısı 56 milyon kişi olup nüfusun 69.6% internet kullanmaktadır.¹⁹ Türkiye’de sosyal medya kullanan birey sayısı 2017 itibariyle 32.98 milyon kişiye ulaşırken 2022 yılında bu sayının 38.74 milyon kişiye yükseleceği tahmin edilmektedir.²⁰ Türkiye’de en çok bilinen ve kullanılan sosyal medya ağları Facebook, Twitter, Instagram, Swarm, Whatsapp, Youtube, Facebook Messenger, Google+, Skype, LinkedIn, Pinterest, Viber ve Snapchat’tir.

Dindarlık

Dindarlık genel anlamıyla evrende görünen varlıkların dışında bir düzen olduğuna inanmak ve bu görünmeyen, gizli olan düzene uyumlu olarak yaşamı sürdürmek anlamına gelmektedir. İnsanın beş duyusu dışında gerçekleşen inanca dayalı ahlaki yaşam ve

¹⁸ <https://www.statista.com/statistics/272014/global-social-networks-ranked-by-number-of-users/> erişim:26.09.2017a.

¹⁹ <http://www.internetworldstats.com/stats4.htm>.

²⁰ <https://www.statista.com/statistics/278341/number-of-social-network-users-in-selected-countries/> erişim:27.09.2017b"şim:27.09.2017b

psikolojik tutumları²¹ dindarlık olarak tanımlamak mümkündür.

Allport ve Ross dindarların temel iki yönelime sahip olduğunu ifade etmiştir. Bireysel dini yönelim temel olarak dışsal dini yönelim ve içsel dini yönelim olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Dışsal dini yönelime sahip olan kişiler dini kendi amaçları için kullanma eğilimi taşımaktadır. Dışsal değerler daima araçsal ve faydacıdır. Dışsal dindarlık kişiye güvenlik, teselli edilme, sosyallik, dağılmanın önlenmesi, statü ve kendini haklı çıkarma gibi çok faydalar sağlamaktadır. Bu vesileyle bağlanılan inancın birey üzerindeki etkisi hafiflemesine rağmen bu inançlar temel birincil ihtiyaçlara göre şekillendirilmektedir. Dini bakımdan dışa dönük dindarlar kendinden uzaklaşmadan Tanrıya yakın durmaktadır.²²

İçsel dini yönelim sahibi bireyler ana motivasyonlarını dinde bulmaktadır. Yaşamda diğer ihtiyaçları olmasına karşın bu ihtiyaçlarını dini inanç ve uygulamalarla olabildiğince uyumlu hale getirmeye çalışırlar. Kişi bağlanılan inancı içselleştirmeye ve tamamıyla onu takip etmeye çabalamaktadır.²³

Bulgular ve Yorumlar

Demografik Değişkenlere Göre Dağılım

Cinsiyete göre dağılıma bakıldığında örneklemin 96'sı kadın (54,5%) 80'i (45,5) erkeklerden oluşmaktadır. Yaş dağılımı 18 ile 30+ arasındadır. Çoğunluk 155 kişi (88%) 18-24 arasındadır. 14 kişi (8%) 25-30 yaş aralığında ve 7 kişi (4%) ise 30 yaşından büyüktür. Sınıf olarak dağılıma bakıldığında 13 kişi hazırlık sınıfında, 39 kişi birinci sınıfta, 76 kişi ikinci sınıfta, 14 kişi üçüncü sınıfta ve 34 kişi ise dördüncü sınıftadır. Fakülteye gelmeden önce en çok ikamet edilen yer konusunda 47 kişi (26,7%) büyükşehirde, 58 kişi (33%) şehirde, 38 kişi (21,6%) ilçede ve 33 kişi (18,8%) ise kasaba/köyde

²¹ Tarhan, N., *İnanç Psikolojisi: Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu*. Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s.20.

²² Allport, G.W. ve Ross, J.M., "Personal religious orientation and prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 1967, s.434.

²³ Allport, G.W. ve Ross, J.M., A.g.e, 1967, s.437.

yaşamaktadır. Öğrencilerin şu anda ikamet ettiği yerler ise 38 kişi (21,6%) öğrenci evinde, 35 kişi (19,9%) Kredi Yurtlar Kurumunda (KYK), 66 kişi (37,5%) aile veya akraba yanında, 34 kişi (19,3%) dini grup ve hareketlere bağlı ev veya yurtlarda ve 3 kişide (1,7%) yalnız yaşamaktadır.

Örneklemin baba eğitim düzeyi ele alındığında 10 kişinin (5,7%) babası okuma yazma bilmemekte, 29 kişinin (16,5%) babası okur-yazar durumunda, 78 kişinin (44,3%) babası ilkokul mezunu, 34 kişinin (19,3%) babası lise mezunu, 22 kişinin (12,5%) babası üniversite mezunu ve 2 kişinin (1,1%) babası da lisansüstü eğitim mezunudur. Baba mesleklerine bakılacak olduğunda 46'sı işçi (26,1%), 22'si çiftçi (12,5%), 24'ü esnaf (13,6%), 28'i memur (15,9%), 11'i imam (6,3%), 10'u şoför (5,7%), 30'u emekli (17%) olarak bildirilmiştir. Anne meslekleri ise 168'i (95,5%) ev hanımı, 2'si işçi (1,1%), 2'si esnaf (1,1%), 1'i de (0,6%) avukattır.

Tablo.1:Ekonomik Durum ve Öz-Dindarlık Algısı

Değişkenler		f	%
Ailenin Ekonomik Durumu	1400 ve altı	62	35,2
	1401-2800	71	40,3
	2801-4200	31	17,6
	4200 ve üstü	11	6,3
Kendinizi dindar olarak görüyor musunuz?	Evet	114	65,5
	Hayır	60	34,5

Tablo.1'e bakıldığında öğrencilerin ailelerinin ekonomik durumu 62'sinin (35,2%) 1400 liranın altında olduğu, 71 kişinin (40,3%) 1401-2800 arasında olduğu, 31 kişinin (17,6%) 2801-4200 arasında olduğu ve 11 kişinin de (6,3%) 4201 liranın üstünde olduğu görülmektedir. Öğrencilerin kendi dindarlıklarının ölçmeyi amaç-

layan “kendinizi dindar olarak görüyor musunuz?” soruna 114 kişi (65,5%) evet derken 60 kişi (34,5%) hayır yanıtını vermiştir.

Tablo.2:Öz-dindarlık Algısı ve Dindarlık Ortalaması

Kendinizi Dindar Olarak Görüyor Musunuz?	Sayı	Dindarlık ortalama puanı	Sosyal Medya Kullanım Ort.
evet	114	p: 4,1	p 2,8
hayır	60	.000 3,7	.976 2,8

Tablo.2'ye bakıldığında kendini dindar olarak görme ve görmeme konusunda dindarlık ölçeği ile istatistik olarak anlamlı bir ilişki kurulmaktadır. Öğrencilerin kendi öz-dindarlıklarını değerlendirme konusunda tutarlılık görülmektedir. ‘Kendinizi dindar olarak görüyor musunuz?’ sorusuna evet cevabını veren 114 öğrencinin dindarlık ölçeğinden aldığı dindarlık puanı 5 üzerinden 4,1 çıkmış hayır diyen 60 öğrencinin dindarlık ölçeğinden aldığı puan ortalaması 3,7 çıkmıştır istatistiki olarak (p:.000) anlamlı ilişki ve farklılık ortaya çıkmıştır.

Ayrıca kendini dindar olarak gören ve görmeyen sosyal medyayı kullanma oranları arasında istatistiki olarak anlamlı farklılıklar görünmemektedir. Kendini dindar olarak gören ve görmeyen kişilerin sosyal medya ortalaması 5 üzerinden 2,8 olarak çıkmıştır. Buradan dindar olan veya olmayan kişilerin sosyal medya kullanımları arasında herhangi bir farkın olmadığını ifade edebiliriz.

Tablo.3:Sosyal Medya Kullanım Dağılımı

Değişkenler		f	%
Facebook	Evet	122	69,3
	Hayır	54	30,7
İnstagram	Evet	129	73,3
	Hayır	47	26,7

İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi

Whatsapp	Evet	167	94,9
	Hayır	9	5,1
Snapchat	Evet	25	14,2
	Hayır	151	85,8
Twitter	Evet	61	34,7
	Hayır	115	65,3
Youtube	Evet	156	88,6
	Hayır	20	11,4
Swarm	Evet	25	14,2
	Hayır	151	85,8

İlahiyat öğrencilerine bakıldığında sosyal medya hesaplarını aktif bir şekilde kullandıkları görülmektedir. Sosyal medya kullanma konusunda Whatsapp ilk sırada, Instagram ikinci sırada ve Facebook üçüncü sıradadır. Uygulamaların kullanımı göz önüne alındığında İlahiyat öğrencilerinin başkalarıyla etkileşim kurdukları açıkça görülmektedir.

Tablo.4:Whatsapp Grup Kullanım Sıklığı

Değişkenler		f	%
Kaç Whatsapp grubunuz vardır?	1-3 arası	54	32,5
	4-6 arası	54	32,5
	7-10 arası	31	18,5
	11-15 arası	15	9
	16 ve üstü	12	7,2

Whatsapp gruplarına katılım konusunda aktif katılım görülmektedir. 1-3 arası gruba katılan sayısı 54, 4-6 gruba katılım sayısı 54, 7-10 gruba katılım sayısı 31, 11-15 gruba katılım sayısı 15, 16

ve üstü gruba katılım 12 kişidir.

Sosyal Medya Kullanım İçeriklerine Göre Dağılım

Tablo.5: Sosyal Medya Kullanım İçeriği Ortalamaları

	Sayı	Ort.
İlgimi çeken konularla ilgili yazıları okurum.	176	4,0
Fotoğraflara bakarım.	175	3,8
İlgilendiğim kişilerin sayfalarını (yazdıklarını, yükledikleri içerikleri vb.) takip ederim.	176	3,8
Video izlerim.	176	3,7
Müzik dinlerim.	176	3,6
İlgimi çeken konulardaki tartışmalara katılırım.	175	3,3
Yazılarımı/görüşlerimi paylaşıyorum.	176	3,1
Hoşuma giden fotoğrafları paylaşıyorum.	175	3,1
Etkinlik sayfalarını takip ederim.	176	2,9
Hoşuma giden gruplara üye olurum.	176	2,9
Chat (çevrimiçi sohbet) yaparım.	176	2,9
Hoşuma giden videoları paylaşıyorum.	175	2,7
Kendime ait fotoğrafları paylaşıyorum.	176	2,7
Kişisel/mesleki bilgilerimi düzenli olarak güncellerim.	175	2,7
Durumumu/ruh halimi/konumumu belirtirim.	176	2,3
Hoşuma giden müzikleri paylaşıyorum.	175	2,2
İçeriklere (video, müzik, fotoğraf, görüş, metin vb.) yorum yazarım.	176	2,1
Kendi çektiğim videoları paylaşıyorum.	176	2,0
Sosyal medyada yer alan oyun uygulamaları-	176	1,7

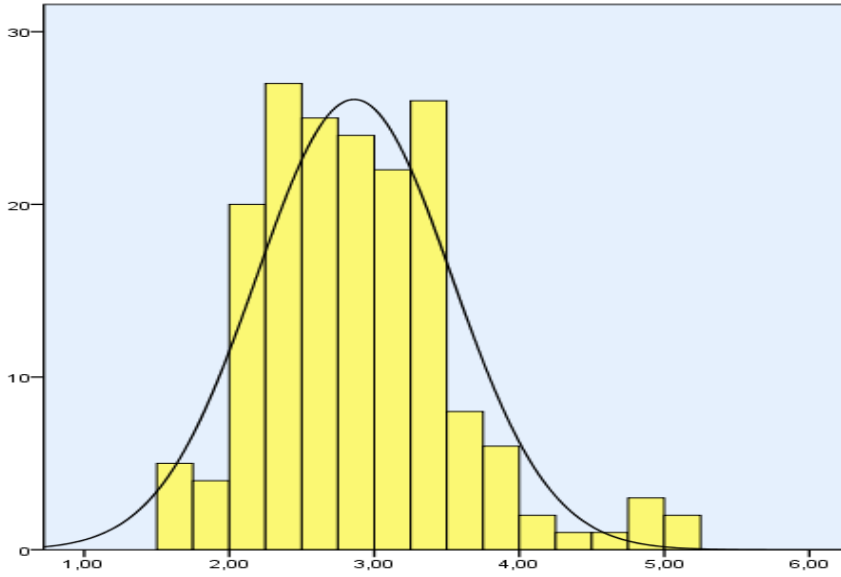
İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi

na katılım.		
Kendi ürettiğim müziği paylaşırım	176	1,6

Not: Ortalamalar 5 üzerinden yapılmaktadır.

Tablo.5'e bakıldığında 5 üzerinden en yüksek ortalamaya sosyal medyada yazı okuma (4,0) sahiptir. Fotoğrafları izleme ve başkalarının paylaşımını takip etmenin ortalaması 3.8, video izleme 3.7, müzik dinleme 3.6, tartışmaya katılma 3.3, görüşleri paylaşma ve fotoğraf paylaşma 3.1'dir. Bu istatistiki bilgilere bakıldığında İlahiyat öğrencilerinin zihinsel ve görsel olarak sosyal medyayı kullandığı ayrıca katılımcı bir profil de ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Şekil.1: Sosyal Medya Toplam Puan Ortalaması Dağılımı



Şekil.1'e bakıldığında sosyal medya kullanım ortalaması 5 üzerinden 2,8'dir. Bu tablodan anlaşıldığına göre ilahiyat öğrencilerinin yüksek olmamakla birlikte sosyal medya kullanımları ortalamanın biraz üzerinde görünmektedir. Yapılan analizler sonucunda erkek ve kadınlar arasında sosyal medya kullanımına bağlı olarak

anlamli farklılıklar (t-test p: ,076; levene p:;800) bulunmamaktadır. Fakat erkek öğrencilerin sosyal medya kullanımını toplam puanlarının ortalaması 2,9 iken kız öğrencilerin sosyal medya kullanımını toplam puanlarının ortalaması 2,7'dir. İstatistiki olarak anlamlı bir farklılık olmamasına rağmen erkeklerin sosyal medya kullanma oranları daha yüksek çıkmaktadır.

Tablo.6: Dindarlık Ortalaması

Dindarlık Puan Ortalamaları		
	Sayı	Ort.
1.Ramazan orucunu tutarım.	176	4,8
2.Her önemli karar aşamasında Allah'tan bana yardım etmesini isterim.	176	4,7
3.Günah işlediğimde pişmanlık hissederim.	175	4,7
4.Yardım ve iyiliği Allah rızası için yaparım.	176	4,6
5.Kuran-ı Kerim'i Arapçasından okurum.	176	4,5
6.Yiyecek ve içecekler konusunda dini inançlarıma göre davranırım.	176	4,3
7.Beş vakit namazı kılarım.	176	4,1
8.Giyeceklerimi dini inancıma göre seçerim.	176	4,0
9.Dini inancıma aykırı olduğundan şans oyunları oynamam.	176	3,9
10.Dini kitap, dergi, eser, karikatür vs. gibi yayınlar okurum.	176	3,8
11.Arkadaşlık kuracağım kişileri belirle-	176	3,6

İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi

mede dini inancım etkilidir.		
12.Kuran-ı Kerim'i Türkçesinden okurum.	176	3,4
13.İnançlarıma uymayan sosyal aktivitelere katılmam.	176	3,4
14.Camiye, dini sohbet ve programlara katılırım. (Cuma ve Bayram namazları dışında)	176	3,3
15.Dini meselelerdeki bilgimi yeterli buluyorum.	176	2,7

Not: Ortalamalar 5 üzerinden yapılmaktadır.

Tablo.6'ya bakıldığında ilahiyat öğrencileri tarafından oruç ibadeti (ortalaması 5 üzerinden 4,8) çok önemli görülmektedir. Günlük hayatta Allah'tan yardım isteme, günah işlediğinde huzursuzluk duyma (4,7), Allah rızası için yardım etme (4,6) önemli görülmektedir. Tabloda dikkat çeken bir ayrıntı Kuran-ı Kerim Arapça (4,5) ve Türkçe (3,4) arasındaki farktır. Genel anlamda dini puanlar ortalamasının üstündedir. En az yetersiz hissedilen alan dinin bilgi alanıdır. İstatistiki açıdan dindarlık toplam puanı değerlendirildiğinde 5 üzerinden 3,9 çıkmaktadır.

“Dindarlık ile sosyal medya kullanımı arasında ilişki vardır” hipotezine bakıldığında; istatistiki olarak anlamlı ilişki ($p: ,572$) yoktur. İstatistiki olarak anlamlı ilişki olmamasına rağmen veriler yorumlandığında ters yönlü bir ilişki olduğu (Pearson correlation -043) ifade edilebilir. Yani dindarlık puanı arttıkça sosyal medya kullanımı azalmakta veya sosyal medya kullanımı arttıkça dindarlık puanı azalmaktadır.

“Cinsiyet ve demografik değişkenlere göre kişilerin dindarlıklarında ve sosyal medya kullanımlarında farklılıklar vardır” hipotezi istatistiki olarak incelenmiştir.

Dindarlık konusunda erkeklerle kadınlar arasında istatistiki olarak anlamlı farklılıklar (t-test p:;097; levene p:;146) bulunmamaktadır. Yine de dindarlık ortalamalarına bakmak gerekirse erkeklerin dindarlık toplam puanlarının ortalaması 3,9 iken kadınların dindarlık toplam puanlarının ortalaması 4,0'dır. İstatistiki olarak anlamlı olmamasına rağmen rakamsal değerlendirmeye göre kadınların daha dindar olduğu söylenebilir.

Dindarlıkla yaş ilişkisine bakıldığında yeterince homojen bir dağılım olmasına rağmen (p:;586) anlamlı bir ilişki çıkmamaktadır (p:;147). Sosyal medya kullanımı ile yaş ilişkisine bakıldığında homojen dağılım göstermiş (p:;423) ve anlamlı bir ilişki gözlenmiştir (p:;049). Bu ilişkiye göre 18-24 yaş kullanım ortalaması 2,8 iken 25-30 yaş ortalaması 3,01 ve 30 yaş ve üstü ise 2,2 olarak bulgulanmıştır.

Diğer bir değişken olan sınıf ile dindarlık ve sosyal medya kullanım ilişkisine bakıldığından sınıf ile sosyal medya kullanımı arasında anlamlı bir ilişki yokken (p:;223) dindarlık arasında anlamlı bir ilişki vardır (p:;044). Hazırlıktan dördüncü sınıfa doğru çıkıldıkça dindarlık azalmaktadır. Bu azalma oranına üçüncü sınıflarda örnekleminin 14 kişi olmasından dolayı uygunluk görünmese bile 95% güvenli ortalamaya bakıldığında uyumlu görünmektedir.

Fakülte öncesi kalınan yer ile dindarlık (p:;024 homojenite:;049 olduğundan) ve sosyal medya kullanımı arasında (p:;518) anlamlı ilişki yoktur. Şuan ikamet edilen yer ile dindarlık arasında anlamlı ilişki (p:;041) varken sosyal medya kullanımı ile anlamlı ilişki (p:;367) bulunmamaktadır. Buna bağlı olarak arkadaşlarıyla kalanların ortalaması 3,8 Kredi Yurtlar kurumunda kalanların dindarlık ortalaması 4,01 aile veya akraba yanında kalanların dindarlık ortalaması 3,9 dini grup ve hareketlere bağlı ev veya yurtlarda kalanların dindarlık ortalamaları 4,1 olarak bulunmuştur. Fakat bu dindarlık eğilimi sınıf arttıkça azalmaktadır. Ayrıca ebeveyn mesleği, eğitimi ve ekonomik geliri ile dindarlık ve sosyal medya kullanımı arasında anlamlı ilişkiler bulunmamaktadır.

Sonuç

İlahiyat öğrencilerinin demografik profillerini, sosyal medya kullanımını ve dindarlık düzeylerini ve bu değişkenlerin birbiri arasındaki ilişkilerini belirlemeye çalıştığımız bu çalışmada; ilahiyat öğrencileri bireysel olarak değerlendirildiğinde dindarlık ortalamaları yüksek, sosyal medya kullanımı, ölçek değerlerine göre ortalama düzeydedir. Dindarlık ile sosyal medya kullanımı arasında istatistiki olarak anlamlı olmamasına karşın negatif yönlü bir ilişki olduğu söylenebilir. Öğrencilere “kendinizi dindar olarak görüyor musunuz?” diye soru yöneltilerek, dindarlık puanlarıyla karşılaştırmak suretiyle öz-dindarlık bilinçleri de ölçülmeye çalışılmıştır. Buradan çıkan sonuçlara göre bu soruya “evet dindar görüyorum” diyenler dindarlık ölçeğinden yüksek puan alırken “hayır kendimi dindar olarak görmüyorum” diyenler dindarlık ölçeğinden daha düşük puan almıştır. Buna dayanarak İlahiyat öğrencilerin öz-dindarlık bilinçleri gelişmiş diyebiliriz.

Ayrıca çalışmanın amaçlarından biri de demografik profilin ortaya koyulmasıdır. Bu bağlamda İlahiyat öğrencileri ekonomik olarak asgari ve alt düzeyi temsil etmektedirler. Öğrencilerin çoğunun ebeveynlerinin eğitim düzeyi ilkokul ve altını oluşturmaktadır. Aynı zamanda çoğunluğun baba mesleği emekçi sınıfını oluşturmakta ve annesi ise ev hanımıdır.

Kurumsal çıktılar ele alındığında öğrencilerin hazırlık sınıfından dördüncü sınıfa kadar olan maceralarında kendilerini dindar kabul etme oranında azalma görünmektedir. Ayrıca Kredi Yurtlar Kurumunda kalan öğrencilerle dini grup ve hareketlere bağlı ev ve yurtlarda kalan öğrencilerin sayısı da neredeyse eşittir.

Kaynakça

- Allport, G.W. ve Ross, J.M. (1967). "Personal religious orientation and prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443.
- Ayten, A., (2012). "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *ÇÜ İlahiyat Dergisi*, 12(2), 101-119.
- Boyd, D. M. and Ellison, N. B. (2007), "Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship". *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13: 210–230. doi:10.1111/j.1083-6101.2007.00393.x
- Cevherli, K. ve Şentepe, A. (2016). "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları". *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri-Sakarya 2016*, 123-143.
- Diyamet İşleri Başkanlığı. (2014). *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*. DİB Yayınları, Ankara.
- Gül, R.E., (2016). "Sosyal Medyada Hadis Kullanımı-Facebook ve Twitter Özelinde-". *YÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 30, 163-182.
- <http://www.internetworldstats.com/stats4.htm>.
- <https://www.statista.com/statistics/272014/global-social-networks-ranked-by-number-of-users/> erişim:26.09.2017a.
- <https://www.statista.com/statistics/278341/number-of-social-network-users-in-selectedcountries/> erişim:27.09.2017b"
- [https://www.statista.com/statistics/278341/number-of-social-network-users-in-selected-countries/eri](https://www.statista.com/statistics/278341/number-of-social-network-users-in-selected-countries/) HYPERLINK
- <https://www.statista.com/statistics/278414/number-of-worldwide-social-network-users/> erişim:26.09.2017.
- Kaplan, A. M., & Haenlein, M. (2009). "The fairyland of Second Life: Virtual social worlds and how to use them". *Business Horizons*, 52(6),563–572. <https://doi.org/10.1016/J.BUSHOR.2009.07.002>
- Kaplan, A. M., & Haenlein, M. (2010). "Users of the world, unite!"

- The challenges and opportunities of Social Media”. *Business Horizons*, 53(1), 59–68. <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2009.09.003>
- Kietzmann, H. J., Hermkens, K., McCarthy, I. P., & Silvestre, B. S. (2011). “Social media? Get serious! Understanding the functional building blocks of social media”. *Business Horizons*, 54(3), 241–251. <https://doi.org/10.1016/J.BUSHOR.2011.01.005>
- Koçak, N. G., (2012). “Bireylerin Sosyal Medya Kullanım Davranışlarının ve Motivasyonlarının Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında İncelenmesi: Eskişehir’de Bir Uygulama”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 283s.
- Macit, M. (2014). “Sosyal Medyada “İmam-Hatipli” Temsilleri: Kolektif Bir Kimlik Söylemindeki Sosyal-Bilişsel İzdüşümler”. *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 51, 379-394.
- Medmedoğlu, A. U. (1999). “Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (İstanbul Örneği)”. *MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, Ankara, 193s.
- Oyman, N. (2016). “Sosyal Medya Dindarlığı”. *KSÜ İlahiyat Dergisi*, 28(1), 125-167.
- Phua, J., Jin, S. V., & Kim, J. (Jay). (2017). “Gratifications of using Facebook, Twitter, Instagram, or Snapchat to follow brands: The moderating effect of social comparison, trust, tie strength, and network homophily on brand identification, brand engagement, brand commitment, and membership intentio”. *Tele-matics and Informatics*, 34(1), 412–424. <https://doi.org/10.1016/J.TELE.2016.06.004>
- Stark, R. ve Glock. C.Y. (1974). *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Third Printing, University of California Press, USA.
- Tarhan, N. (2011). *İnanç Psikolojisi: Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu*. Timaş Yayınları, İstanbul, 288s.

Ünür, C. ve Duman, D.D., (2016). “Sosyal Kimlik Olarak İslam’ın Sosyal Medyaya Yansıması:#GERÇEKİSLAM”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16 (3), 37-61.

Vardı, R. (2012). “İnternet Kullanıcılarının Dini İçerikli Kullanım Alışkanlıkları”. *H.Ü. İlahiyat Dergisi*, 17 (28), 101-138.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524

Sosyal Medyadaki Ayet Paylaşımlarında Dikkat edilmesi
Gereken Hususlar (16 Nisan 2017 Referandumu Bağlamında)
The Value of the Sharings of Verses in Social Media in terms of
Tafsir (As Part of 16 April 2017 Referandum)

Yazar / Author

Fatih TİYEK

Yrd. Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı. Kahramanmaraş/Türkiye
ftiyek@mynet.com

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 13/11/2017

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2017

Makale Yayın Tarihi: 27/12/2017

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl / Year: 15

Sayı / Issue: 30

Sayfa /Page: 353-378

**Sosyal Medyadaki Ayet Paylaşımlarında Dikkat edilmesi
Gereken Hususlar (16 Nisan 2017 Referandumu Bağlamında)***

Özet

Kur'an'ın taşımış olduğu değer sebebiyle her dönemde olduğu gibi içinde bulunduğumuz çağda da onunla güncel hayat arasında irtibat kurma, hayatın problemlerine ondan çözümler üretme ve güncel olayları ona göre yorumlama çabaları gözlemlenmektedir. Bunun en son örneklerinden biri de sosyal medyadaki ayet paylaşımlarıdır. Ayetlerin sosyal medya üzerinden paylaşılması belli bir anlamı veya mesajı çağrıştırdığından, bu paylaşımların tefsirdeki yeri, değeri ve güncel hayatla Kur'an'ı ilişkilendirmeye katkısı açısından somut örnekler çerçevesinde bir değerlendirmeye tabi tutulması gerekmektedir. Bu hususta bütün sosyal medya paylaşımlarını ele almak mümkün olmadığından 16 Nisan 2017 referandumu sürecindeki paylaşımlar özelinde yapılacak bir değerlendirme, sosyal medyadaki ayet paylaşımlarının boyutunu ve değerini ortaya koyma adına faydalı olacaktır. Zira Kur'an'ın üslubu, gönderiliş amacı ve tefsirde takip edilmesi gereken yöntem dikkate alınarak paylaşımların çağrıştırdığı anlam, takip edilen yöntem ve gözetilen amaç çerçevesinde yapılacak bir değerlendirme önemli sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır. Bu sonuçlar da hem sosyal medya kullanıcı ve yararlanıcılarına altyapı oluşturacak hem de güncel hayatla Kur'an'ı ilişkilendirme çabasının yeni bir türü olan sosyal medyadaki ayet paylaşımlarının makbuliyet derecesini ortaya koyacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sosyal Medya, Problem, Referandum, Paylaşım

* Bu makale Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi ev sahipliğinde 26-28 Ekim 2017 tarihlerinde düzenlenen III. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sunulan "Tefsirin Kronik Problemlerinin Çağdaş Versiyonu: Sosyal Medya Tefsirciliği (16 Nisan 2017 Referandumu Bağlamında)" adlı bildirinin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir.

**The Value of the Sharings of Verses in Social Media in terms of
Tafsir (As Part of 16 April 2017 Referandum)**

Abstract

Because of the value that Koran carries as in every period contacting between it and daily life, finding solutions from it and comment efforts the daily life according to it are observed. One of the latest examples of these ones is verse sharings in the social media. The position of this tafsir, the value of it and the contribution to the association with Koran with daily life that we mean the verses become material to the associations and sharings via social media in a way of reminding a certain meaning or message should be evaluated as part of epimotes. In this respect, since it is not possible to deal all of the social sharings, an evaluation that will be made specific to in the process of 16 April 2017 referandum will be useful in behalf of the sharings of verses in social media and presenting its value. Yet, the wording of Koran, the aim of sending it and considering the method that should be followed in tafsir, the product that presented in sharings, the process followed and an evaluation that will be made as part of the aim observed will enable us to achieve important results. These results will both create basis to the social media users and its beneficiaries and present the degree of the constructionism which is a new type of effort of being associated with the daily life and Koran.

Key Words: Tafsir, Social Media, Problem, Referandum, social sharing

Giriş

Kur'an'ın misyonu ve değerli oluşu, onun ayetlerinin birçok olayla ilişkilendirilmesine ve değişik vesilelerle gündeme getirilmesine sebep olmaktadır. Bu yüzden ayetler, zaman zaman savunulan düşüncenin sağlamlığını, aleyhteki görüşlerin ise yanlışlığını ispatlamada dayanak olarak kullanılmaktadır. Kur'an'ın nüzulünden

itibaren her dönemde görülen¹ bu durumun en güncel örneği ise sosyal medyadaki ayet paylaşımlarıdır. İçinde bulunduğumuz çağda insan hayatında inkar edilemez bir öneme sahip sosyal medyadaki ayet paylaşımlarının belli kriterler çerçevesinde değerlendirilip bunların tefsir açısından değerinin ortaya konması hem sosyal medya kullanıcılarına hem de yararlanıcılarına önemli bir altyapı oluşturmaktadır. Zira bu tür çalışmalar sayesinde sosyal medya kullanıcısı ayet paylaşımlarında dikkat etmesi gereken bazı kurallar ve ilkeler olduğunu kabullenecektir. Ayrıca bu paylaşımlara muhatap olanlar, her karşılaştığı paylaşımının doğru olmama ihtimalinden haberdar olacaktır. Bu hususlara katkı amacıyla ele aldığımız bu çalışmada sosyal medya ve insan hayatındaki rolü, tefsir ve nasıl yapıldığı, sosyal medyadaki ayet paylaşımının tefsir değeri ile ilgili bilgi verdikten sonra 16 Nisan 2017 referandumu bağlamında yapılan ayet paylaşımları özelinde yapılacak değerlendirmeye ve dikkat edilecek hususlara yer verilecektir.

Sosyal Medya ve İnsan Hayatındaki Rolü

Sosyal medya, kullanıcılara enformasyon, düşünce, ilgi ve bilgi paylaşım imkânı tanıyarak onlara karşılıklı etkileşim imkanı sunan çevrim içi araçlar ve web siteleri için kullanılan bir terimdir.² Başka bir tanıma göre ise sosyal medya, zaman ve mekân sınırlanması olmaksızın mobil tabanlı paylaşımın ve tartışmanın esas olduğu insanî bir iletişim şeklidir.³ Sosyal medya, insanlara düşünce, görüş ve ilişkilerini internet üzerinden paylaşma ortamı sunduğundan⁴ insanlar bu ortam aracılığıyla düşüncelerini yazmakta, bu dü-

¹ Erken dönem ortaya çıkan Haricilik, Şia ve Mutezile gibi fırkaların ayetleri lehte ve aleyhte görüşler için kullanmasının örnekleri için bkz. Mevlüt Erten, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2001, Cilt III, Sayı 1, s.72-83.

² İdil Sayımer, Sanal Ortamda Halkla İlişkiler, Beta Yayınları, İstanbul 2008, s.123.

³ Z.Beril Akıncı Vural ve Mikail Bat, "Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma", Journal of Yasar University 2010 20(5), s.3351

⁴ Aslı Yağmurlu, "Kamu Yönetiminde Hakla İlişkiler ve Sosyal Medya", Selçuk

şünceler üzerine tartışabilmekte ve yeni fikirler ortaya koyabilmektedirler.⁵ Bu bakımdan sosyal medyada karşılıklı iletişim, etkileşim ve paylaşım ön plandadır. Kullanıcılar, kendilerine ait herhangi bir video, resim, söz ve ideolojiyi rahatça ve hızlı bir şekilde paylaşabilmektedir. Hatta bunlarla da kalmayıp bazen karşı taraftaki kullanıcıyı da yönlendirebilmektedir. Bu da insanların zaman zaman sosyal medya üzerinde fikirsel, dinsel ve ideolojik anlamda örgütlenmesine sebep olabilmektedir.⁶

Sosyal medya başta blog, mikro-blog, forum, sosyal ağ, sanal alem olmak üzere geniş bir kullanım sahasını bünyesinde barındırmaktadır.⁷ Bu kapsamda popülerite bakımından facebook, twitter, youtube, instagram, whatsapp gibi sosyal medya ağları özellikle zikredilmelidir.⁸ Bu ağlar aracılığıyla insanlar aynı anda yüzlerce kişiye selam verme, sevgi ve sevinçlerini başkalarıyla paylaşma, diğerleri insanlardan haberdar olma, bilgi, ahlakî tavsiyeler ihtiva eden birikimlerini başkalarına aktarma fırsatı bulmaktadır. Sosyal medyanın sunduğu bu imkanlardan dini anlayış, tasavvur ve faaliyetler de nasibini almakta ve bütün bunlar, daha çok kişiye ulaşma ve daha çok kişi arasında yaygınlaşma imkanına kavuşmaktadır.⁹ Sosyal medya ile ne kastedildiğine ve onun neleri ihtiva ettiğine dair bilgilerden hareketle onun fonksiyonu ile ilgili şu çıkarımlar yapılabilir. Buna göre sosyal medya;

- Bilginin dolaşım ve paylaşımını kolaylaştırmaktadır
- Gündem oluşturma ve gündemi değiştirmede etkindir.
- Bireye daha özgür hareket etme imkanı sunmaktadır.

Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, Cilt 7, Sayı 1, Konya 2011, s.6

⁵ Z.Beril Akıncı Vural ve Mikail Bat, "Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma", s.3349.

⁶ Nihat Oyman, Sosyal Medya Dindarlığı, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, Cilt XIV, Sayı 28, s.129

⁷ Bkz. Aslı Yağmur, "Kamu Yönetiminde Hakla İlişkiler ve Sosyal Medya", s.6-7

⁸ Nihat Oyman, Sosyal Medya Dindarlığı, s.133-138.

⁹ Nihat Oyman, Sosyal Medya Dindarlığı, s.140.

- Kitap, dergi, afiş türü araçlara göre daha ekonomiktir.
- Bilgi paylaşımında süreyi kısaltmaktadır.
- Aktif katılımcı sayısının artmasına imkan tanımaktadır.

Burada sayılan katkıları ile hayatın her alanı ile ilgili paylaşımlara şahit olduğumuz sosyal medyada dikkat çekici paylaşımlardan bazıları da ayet ve hadis muhtevalı olanlardır. Özellikle de dini içerikli paylaşımlarda ayet ve hadisler daha yoğun olarak kullanılmaktadır. Çünkü ayet ve hadisler dini anlayış ve tasavvurların etkinliğini artırma ve onlara meşruiyet kazandırmada, paylaşımcının vazgeçemeyeceği bir değere ve öneme haizdir. Özellikle de Kur'an, bir fikir ve olgunun meşruiyet kazanmasında önemli bir konuma sahiptir.¹⁰ Kur'an'ın bu konumu sosyal medya paylaşımlarındaki ayet kullanımını doğal olarak artırmaktadır. Ancak bu paylaşımlardan yerli yerinde kullanılıp önemli mesajlar içerenler olduğu gibi maalesef keyfi davranmanın zafiyetlerini taşıyan, muhataba verilmesi gereken mesajı ters yüz edenler de bulunmaktadır. Ayetlerin anlamı ve verdiği mesaj ile ilgili muhatap farklı yönlendirmelere maruz kalabilmektedir. Paylaşımlardaki bu durum onların tefsir açısından değerlendirilmesini ve uygunluğunun sorgulanmasını gerekli kılmaktadır. Bu hususun tefsir değerine geçmeden önce tefsir konusunda bazı hususların hatırlatılması önem arz etmektedir.

Tefsir İle İlgili Bazı Hususlar

Kur'an'ın misyonu gereği hayatımızın her anında onun ilkelere uymak ve onun rehberliğini takip etmek durumundayız. Çünkü Allah'a karşı kulluk görevimizde, kainat karşısındaki konumuzda ve diğer insanlar ile muamelemizde¹¹ belirleyici nokta Kur'anî ilkelerdir. Bu bakımdan insan hayatında Kur'an'ın devre dışı kalabileceği bir alan bulunmamaktadır. İbadetimizden ticaretimize, mua-

¹⁰ İsmail Çalışkan, Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s.142.

¹¹ Bu üç husus ve ayrıntısı için bkz. Celal Kırca, Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama, Marifet Yayınları, İstanbul 2010, s.50; Ayrıca bkz. Halis Albayrak, Tefsir Usulü, Şule Yayınları, İstanbul 1998, s.72-88; Şehmus Demir, Kur'an'ın Temel Hedefi, Fecr Yayınevi, Ankara 2016, s.52-85.

melatımızdan maneviyatımıza Kur'anî bir hayat yaşamak durumundayız. Böyle bir yaşantının ilk adımı ise bu hayatın sınırlarını gösteren ilkeler ve mesajlardan haberdar olmaktır. Bu ilke ve mesajlardan haberdar olmak da tefsir faaliyetleri ile mümkün olmaktadır. İleride verilecek tanımlardan da anlaşılacağı üzere tefsirin konusu, amacı ve yöntemi, onun bu misyonu yerine getirebilecek konumda olduğuna somut bir şekilde işaret etmektedir. Hem tefsirin önemine hem de neyin tefsir olarak değerlendirilmesi gerektiğine işaret eden bu tanımlardan bazıları şu şekildedir;

Tefsir, kapalı lafızdan kastedilene ortaya çıkarmak ve onda anlaşılmaya engel olan şeyi gidermektir.¹² Başka bir tanıma göre ise, tefsir, bir ayetin manasını, durumunu, kıssasını ve nüzul sebebini delaleti açık bir ifade ile açıklamak şeklinde tanımlanmaktadır.¹³

Tefsir, anlaşılması hususunda kapalılık bulunan Kur'an ayetlerini indikleri dönemdeki bağlamlarını ve ihtiva ettiği dilbilimsel ilkeleri göz önünde bulundurarak anlamak ve bugün için anlamlandırarak açıklamaktır.¹⁴ İlahî metni (Kur'an'ı), beşerî aklın en kolay bir şekilde anlayabileceği seviyede açıklamak ve anlatmaktır.¹⁵

Yapılan bu tanımlarda kısmî farklılıklar görülse de hepsinin birleştiği nokta, tefsirin açıklama ağırlıklı bir faaliyet olduğudur. Bu açıklama ile amaçlanan ise, mevcut haliyle anlaşılması zor olan ayeti muhatap kitle için daha anlaşılır hale getirmektir. Kısacası başkalarının Kur'an'ı anlamalarına aracılık etmektir. Bu manada tefsir, kişinin kendisi için değil anlamayı gerçekleştiremeyen veya anlamakta zorlanan diğer insanlar için bir tür anlatma gayretini ifade

¹² Bedruddin Muhammed b.Abdillah ez-Zerkeşi, el-Burhân fi Ulûmî'l-Kur'an, Dâru'l-Hadis, Kahire 1427/2006, s.415.

¹³ Seyyid Şerif el-Cürcâni, Kitabü't-Ta'rifat, Mektebetü Lübnan, Beyrût 1985, s.65.

¹⁴ Celal Kırcı, Kur'an'ı Anlama, s.240.

¹⁵ İsmail Çalışkan, Tefsir Usulü, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2017, s.13

etmektedir.¹⁶ Bunu yapmak Kur'an mesajından daha çok insanın haberdar olmasına ve onların yaşanan hayat ile Kur'an arasında irtibat kurmasına imkan tanıyacaktır. Tefsirin bu misyonu onun basit bir faaliyet olmadığına da göstergesidir. Zira o basit, her isteyeninin istediği şekilde yapabileceği bir açıklama değildir. Kendine özgü kuralları ve metodolojisi olan bir açıklamadır. Her hususta olduğu gibi Kur'anî ilkeleri yaşanan hayatın bir parçası haline getirmeye aracılık edecek bu açıklamada da belli bir usul olmalı ve o, belli kurallar çerçevesinde icra edilmelidir.

Tefsir yapmada ilk adım, Kur'an'ın kendine has özellikleriyle algılanmasıdır. Onun başka kitap ve metinlerden ayırt edilmesini sağlayan bu safhanın en önemli bilgi kaynağı, bizzat Kur'an tarihidir. Gözle görülen, elle tutulan, sağlam bir şekilde günümüze kadar nakledilen Kur'an'dan haberdar olma, onun farkına varma ve kendine has özellikleri olduğuna kanaat getirme anlama safhasına geçişin en önemli hareket noktasıdır. Saha tespiti olarak da kabul edilen bu safhadan sonra dil ile ilgili kurallar, Kur'an ilimleri ve diğer yardımcı bilgilere dayanan anlama safhasına geçilir. Bireysel boyutta icra edilen bu safha ile birlikte insan tefsir yapabilme altyapısını kazanmakta ve müfessirlik formasyonunu edinmektedir. İnsan ancak bu yeterlilikle tefsir safhasına geçebilmektedir. Zira tefsir, edinilen formasyonun ve kazanılan birikimin uygulandığı safhadır. Bu safhaya gelindiğinde iş, artık bireysel bir uğraş olmaktan çıkmış sosyal bir olay hüviyetine kavuşmuştur. Çünkü yapılan faaliyette başkalarıyla paylaşım ve başkalarının mesaj hakkında bilgi sahibi olmasına aracılık söz konusudur.¹⁷ Doğal olarak bu sürecin en önemli dayanak noktaları dilbilimsel ilkeler ve bağlamsal unsurlar olmaktadır. Dolayısıyla dilbilimsel ilkelerin ihlal edildiği ve bağlamsal unsurların dikkate alınmadığı anlama da açıklama da yarım ya da eksik olacaktır. Çünkü sonuç almada ve başarı elde etmede bu ilke-

¹⁶ İbrahim Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, Sayı 17, s. 289.

¹⁷ İbrahim Görener, "Anlama-Algılama ve Tefsir", s.275-304.

ler belirleyici konumdadır. Dikkate alınması veya alınmaması doğrudan sonuca etki etmektedir. Dolayısıyla yönetime dayalı süreci ve dikkate alınması gereken unsurları göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu şekilde belli bir sistem dahilinde, filolojik ve bağlamsal unsurları gözeterek yapılan tefsir faaliyetinin icrasında ise iki farklı uygulama görülmektedir. Bunlardan biri doğrudan açıklama, diğer ise dolaylı açıklamadır. Doğrudan açıklama ile ayetin hangi anlama geldiği ve hangi mesajı ihtiva ettiği muhatabın anlayacağı bir şekilde ayrıntılı olarak ifade edilmektedir. Toplanan bilgi desteğiyle birlikte ayet ile kastedilen veya ayette verilen mesaj ayrıntılı açıklamalarla muhatabın bilgisine sunulmaktadır. Bu süreçte gerekiyorsa ayetin konusu, amacı, sebebi hakkında da bilgiler verilmektedir. Dolaylı açıklamada ise ayetin ihtiva ettiği anlam ve mesajı işaret edici ilişkilendirmeler dikkat çekmektedir. Ayetin anlamı doğrudan verilme de yapılan ilişkilendirmeler ve kullanılan bağlam belli bir anlam ve mesajı çağrıştırmaktadır. Ayeti bir olayla ilişkilendirme, bir durumu ayet vasıtasıyla anlatma, sorulan soruya ayetle cevap verme, güncel bir konuyu ayet ışığında değerlendirme türü yaklaşımları bu kategoride saymak mümkündür.

İlk tefsir örneklerinin verildiği andan günümüze kadar her iki türüne de rastladığımız bu tefsir uygulamalarından ilki daha sistematik tefsir faaliyeti ikincisi ise anlık ve değişebilir tefsir faaliyeti olarak kabul edilebilir. İcra ediliş şekli ve misyonu itibarıyla doğrudan açıklama tarzındaki tefsir faaliyeti, kitleleri Kur'an mesajından haberdar etme ve bu mesajları sonraki kuşaklara aktarmada önemli rol oynamıştır. Çünkü bu tür faaliyet ya bir ders formatında ya da eser yazımı tarzında yapılagelmiştir. Birincisine göre daha amatörce yapılan ve dolaylı açıklamalar şeklinde olan ikinci tefsir uygulaması ise, daha çok anlık değerlendirmeleri, çarpıcı ifadeleri ve sloganik söylemleri ihtiva etmektedir. Bu tür tefsir ise Kur'an'ı hayatın içinde

anlama misyonunu yerine getirmektedir. Zira bu tür tefsir faaliyeti-
tinde şu üç özellik öne çıkmaktadır;¹⁸

- Önceden belirlenmiş bir metodolojiye dayanmamakla birlikte hayatın içinde olan olaylar ve olgular karşısında bireyin merkezde etken olması,
- Yaşanan olayla Kur'anî bilgiler arasında bir ilişkinin kurulması,
- Hayata ilişkin Kur'an'dan bilgisel, kuralsal ve ilkesel atıfların ve referansların yapılması

Sosyal medyadaki ayet paylaşımlarını da bu kategoride değerlendirebiliriz. Zira yapılan paylaşımlar doğrudan tefsir olarak yapılmasa ve isimlendirilmese de muhatabın zihninde ayetin anlamı ile ilgili belli çağrışımların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu yüzden bu paylaşımları "tefsirdeki değeri" açısından ayrıntılı bir şekilde ele alıp değerlendirmek faydalı olacaktır.

Sosyal Medyadaki Ayet Paylaşımları

Sosyal medyadaki ayet paylaşımları, yapılan ilişkilendirme ve kullanıldığı bağlam itibariyle muhatapta belli bir anlam ve mesaj çağrıştırabilmektedir. Bu bakımda asıl konumuz sosyal medyada ayet paylaşımı değil bu paylaşımlardaki ayetlerin kullanıldıkları bağlam ve ilişkilendirildikleri konu açısından değerlendirilmesidir. Çünkü herhangi bir açıklama yapılmadan ayet doğrudan paylaşılsa dahi bu paylaşım muhatabı ayetin anlamı ile ilgili bazı şeyler düşünmeye sevk etmektedir. Tıpkı Hz. Peygamber'in bir konuyu anlattıktan sonra ayet okuması, sorulan bir soruya ayetle cevap vermesi¹⁹ gibi, bu paylaşımlar da, muhatabı ayetin konusu, amacı, mesajı hususunda belli bir noktaya getirmektedir. Bu da doğal olarak dolaylı açıklama şeklinde yapılan tefsirin kapsamına girmektedir. Bu yüzden bu tür paylaşımların uygunluk açısından değerlendirilmesi,

¹⁸ Celal Kırca tarafından bu özellikler için bkz. Kur'an'ı Anlama, s.89.

¹⁹ Örnekler için bkz. Buhârî, "Tefsiru'l-Kur'an", 6; et-Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'an", 5; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Fecr Yayinevi, Ankara 2005, s.41-56.

paylaşımlarda dikkat edilmesi gereken ilkeler ile ilgili bazı hususlara dikkat çekilmesi hem paylaşımı yapan hem de yapılan paylaşıma muhatap olanlar açısından önemli bir altyapı oluşturacaktır. Çünkü amaç, sağladığı katkı, ilişkilendirmedeki uygunluk bakımından bütün paylaşımların aynı kategoride olmadığını somut bir şekilde ortaya koymaktır.

Sosyal medyada ayet paylaşımı ile ilgili bir farkındalık oluşturmak, içinde bulunduğumuz dönemde bir gerekliliktir. Sahabe döneminde de görülen ayetleri zamanın olayları ile irtibatlandırma çabasına²⁰ karşı olmamakla birlikte bu hususta belli ilkelere riayet etmenin gerekliliğine inanmaktayız. Zira günlük hayatta, insanlar arasında ayet kullanımının yaygınlaşmasına, Kur'an'ın hayatın içine girmesine, Kur'an kültürünün artmasına katkı sağlayan çok önemli paylaşımların yanında, sathi ilişkilendirmeler ve alakasız kullanımlar sebebiyle ayetleri mecrasından çıkarıcı paylaşımlara da rastlamaktayız. Bunda da en büyük etken denetimsizlikten kaynaklanan keyfiliktir. Zira bir denetleme mekanizmasının olmaması sosyal medya üzerinden bilgi değeri taşımayan veya yanlış bilgi içeren birçok paylaşımın yapılmasına sebep olmaktadır. Kullanımındaki yaygınlık sebebiyle de yalan veya yanlış olan bu bilgiler kısa bir sürede on binlerce kişiye doğruymuş gibi aktarılmaktadır.²¹ Denetimin olmaması ve paylaşım serbestliğinin had safhada olması sebebiyle, paylaşımlar, insanları yaşamadığı halde ahlaki tavsiyelerde bulunmaya, kendisini olduğundan çok farklı gösterebilmeye fırsat tanımaktadır. Dolayısıyla bazı paylaşımlar, popüler olma, beğeni toplama, insanları etkileme aracına dönüşmektedir. Bu süreçten Kur'an'a muhatap olanların etkilenmemesi mümkün değildir. Kur'an ayetleri de fikir beyan etmenin, insanlara tavsiyede bulun-

²⁰ Örnekler için bkz. Mevlüt Erten, "Tefsirde Sahabenin Özneliği", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, cilt: XIV, sayı: 27, s. 57-90

²¹ Recep Emin Gül, "Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde-", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Van 2016, Sayı: 30, s.167

manın, ilginç tespitlerde bulunmanın, alakasız ilişkilendirmelerin malzemesi olabilmektedir.

Paylaşımlarda görülen birçok olumsuz örnek, dikkat çekilen yanlışları somut bir şekilde gözler önüne serecek mahiyettedir. Zira ayet muhtevalı birçok paylaşım niyet ve katkı açısından nasıl bir yanlışlığın içinde olduğuna işaret etmektedir. Bu husustaki bütün olumsuz örnekleri tespit etmenin ve değerlendirmenin imkansız olması bizi belli bir örnekleme üzerinden konunun açıklanmasına sevk etmektedir. Bu manada kısa bir süre önce geçirmiş olduğumuz 16 Nisan referandum süreci değerlendirmeye imkan verici paylaşımlara güzel bir örnektir. Bu çerçevede referandum öncesi, referandum günü ve referandum sonrasıyla ilgili üç örnek sunacağız. Bu örnekler sosyal medya paylaşımlarında keyfiliğin, kural tanımamanın ve ilkesizliğin boyutlarını gözler önüne sermektedir.

Referandum Öncesine Ait Örnek

Referandum öncesine ait bu örneğimizde Nisa Suresi 105. ayet belli bir amaca hizmet edecek ve muhatabı yönlendirecek şekilde paylaşılmaktadır.

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا

Bu ayette Hz. Peygambere hitaben “Biz sana, insanlar arasında Allah’ın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye Kitabı hak olarak indirdik; sakın hainlere taraftar olma!” tavsiyesi yapılmaktadır.

Ayetin münafıklardan Tu’me İbn Ubeyrik sebebiyle indirildiği hususunda müfessirlerin çoğunluğu arasında görüş birliği bulunmaktadır. Ancak ayetin, onun hangi suçu sebebiyle nazil olduğu hususunda üç farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre Tu’me yapmış olduğu zırh çalma suçunu bir Yahudiye isnad ediyor. İkincisinde ise, kendisine emanet edilen zırhı inkar edip vermiyor. Üçüncüsünde ise kendisine emanet edilen zırhı bir Yahudinin çaldı-

ğını iddia ediyor.²² Davalık olunca da onun ve kabilesinin Hz. Peygambere gelerek dava hususunda onun kendilerine yardım etmesini talepleri üzerine nazil olan bu ayette Allah Teala, Hz. Peygamberi münafıkların hak hükmü bıraktırıp batıl bir hükme sevk etme çabalarına karşı uyarılmış, onun onlara iltifat etmemesini ve bu konuda onların sözlerini reddetmesini emretmiştir.²³ Dolayısıyla ayetle hem Hz. Peygamber'in itham altında bulunanların hakkını koruması emredilmiş hem de onun haksız kimseleri savunması yasaklanmıştır.²⁴ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bu ayetle başlayan pasajda insanlar arasındaki anlaşmazlıklar, davalar, tartışmalar karşısında Hz. Peygamber'in ve onun şahsında bütün Müslümanların takınması gereken tavır, vermesi gereken hüküm öğretilmektedir.²⁵ Dolayısıyla bu ayetin bir nüzul sebebi olsa da konusu ve verdiği mesaj geneldir. Ayette her daim haklı ve haksızın ayırt edilmesi hususunda Allah Teala'nın koyduğu ilkelerin takip edilmesi gerektiği ve haksızdan taraf olmanın yasak olduğu vurgulanmaktadır.

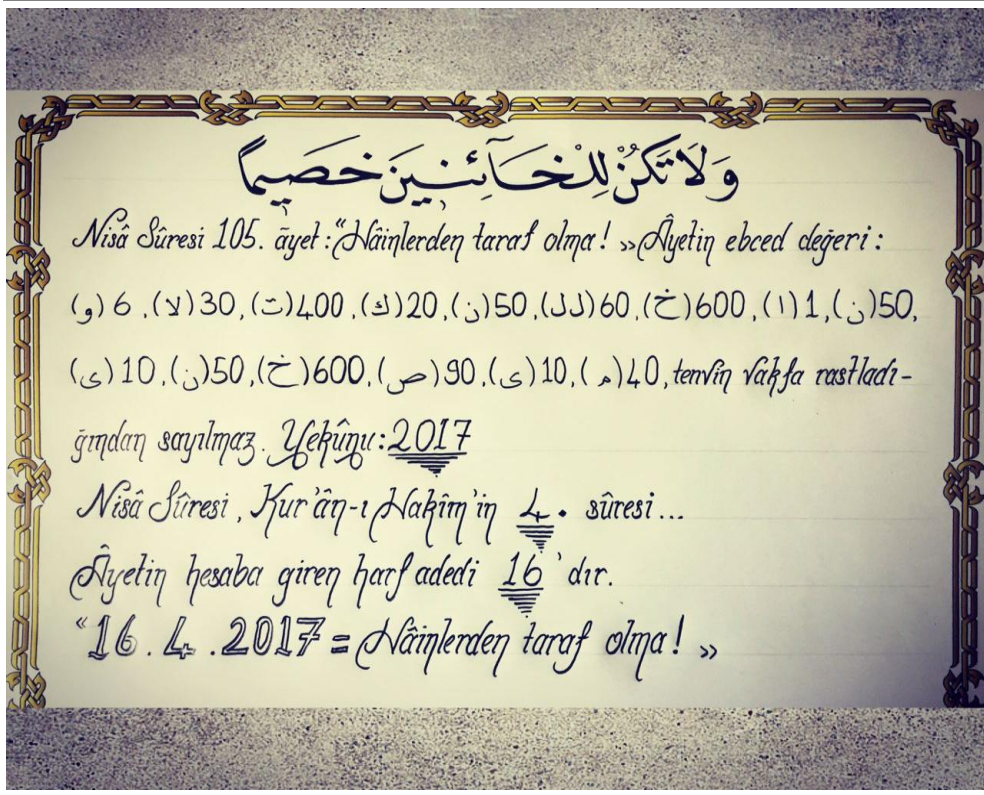
Ayetin bağlamı, konusu, amacı ve verdiği mesaj net olmasına rağmen daha önceden oluşturulan bir anlama nasıl taşındığını referandum öncesinde yapılan şu paylaşımda görmekteyiz. Bu paylaşımda ebced hesabıyla sadece kararlaştırılan amaca uygun kısım gündeme getirilmiş ve malzeme olarak kullanılmıştır. 105. ayetten 115. ayete kadar konu ortaklığı sebebiyle bir bütün oluşturan ayet grubunun ilk ayeti olan 105. ayetin sadece son kısmı şöyle bir paylaşımına konu olmuştur.

²² Bu rivayetler için bkz. Fahrüddin er-Razî, Tefsiru'l-Kebîr, Daru'l-Hadis, Kahire 1433/2012, Cilt VI, s.34

²³ Fahrüddin er-Razî, Tefsiru'l-Kebîr, Cilt VI, s.34.

²⁴ Ebû Abd,ilah Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, el-Câmi' liAhkâmi'l-Kur'an, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2010, Cilt V, s.241-242; Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.,Cilt 2, s.363.

²⁵ Hayreddin Karaman vd., Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, DİB Yayınları, Ankara 2014Cilt II, s.135-136.



Bu paylaşımda ayetin tamamı değil de ebced hesabına göre sadece referandum tarihine ulaştıracak kısmı dikkate alınmıştır. İbarenin sonundaki elif harfinin hesaba dahil edilmemesi, ibarede 18 harf bulunduğu halde bunun 16 olarak kabul edilmesi gibi hususlar da göstermektedir ki, ayet daha önce varılan bir karara malzeme edilmektedir. Bu sayede de söz konusu ayet, bağlamı, konusu ve verdiği mesaj ile hiç örtüşmeyecek şekilde bir anlamı çağrıştırır konuma indirgenmiştir. Zira böyle bir ilişkilendirme neticesinde bu paylaşıma muhatap olanlara, yapmış olduğun "evet" ya da "hayır" tercihi ile hainlerden taraf olma, dolayısıyla da hain olma durumuyla karşı karşıya kalabilirsin mesajı verilmektedir. Burada hangi tercihi yapanın hain olduğunu ise bu paylaşımı yapanın kanaati belirlemektedir. Paylaşımı yapan evet tercihli biriye hain; hayır tercihi yapanlar, paylaşımı yapan hayır tercihli biriye hain; evet tercihi yapanlar olmaktadır. Görüldüğü üzere ayetin ifade ettiği anlam ta-

mamen devre dışı kalmakta, bir ayet, basit ve keyfi ilişkilendirmelerle referandumda oy kullanacak seçmeni yönlendirmek için bir ideolojinin destekçisi, en önemli delili haline nasıl getirilmektedir.

Referandum Günü İle İlgili Örnek

Referandum gününe ait örnek ise, Bedir Savaşı ile ilgili ilahi yardıma işaret eden Enfal Suresi 17. Ayetteki *وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ* (attığın zaman sen atmadın) ibaresinin paylaşımıdır.



Allah Teala'nın elçisine ve mü'minlere olan yardım ve desteğini bildiren²⁶ ayetin bu ibaresi müfessirlerin çoğunluğuna göre; Bedir günü Hz. Peygamberin bir avuç kum alıp onu “yüzleriniz çirkinleşsin” diyerek müşriklerin yüzüne doğru serpmesi ve serpilen bu kumun bütün müşriklerin gözüne girmesi üzerine nazil olmuştur.²⁷ Ayetin nüzul sebebi ve anlamı bu şekilde olmasına rağmen referandumda bu ayeti okuyarak oy kullanma tavsiyesini ihtiva eden paylaşımlarla ayet bağlamından koparılmış ve siyasi amaçların malzemesi haline getirilmiştir. Ayetin nüzul sebebinin, ibarenin ise öncesi ve sonrasının devre dışı bırakıldığı bu paylaşımın adeta kişi

²⁶ Süleyman Ateş, Cilt 3, s.496.

²⁷ el-Vâhidî, Esbâbu Nüzûli'l-Kur'an, Daru'l-Meyman, Riyad 1426/2005, s.395; Fahrüddin er-Râzî, Cilt 8, s.130.

yapmış olduğu oy tercihini Allah'a nisbet etmekte ve kullanmış olduğu tercihini kendince meşru hale getirmiş olmaktadır.²⁸ Oysaki ne ayetin lafzî yapısında ne de bağlamsal unsurlarında bu paylaşımı destekleyici bir veri bulunmamaktadır. Ayet ile referandum, dolayısıyla ilişkilendirildiği husus arasında ne konu, ne amaç ne de mesaj bakımından bir ortaklık bulunmamaktadır. Buna rağmen ayetin böyle bir paylaşımına konu edilmesi amacın ayeti açıklama değil savunulan fikre ayeti destekçi kılma olduğunu açıkça göstermektedir.

Referandum Sonucu İle İlgili Örnek

Referandum sonucuyla ilgili paylaşımına konu olan ayet ise ez-Zariyât Suresi 51/40. ayettir. فَأَخَذْنَاَهُمْ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُلِيمٌ

“Bunun üzerine biz de kendisini ve ordularını yakalayıp denize attık. O ise pişmanlığı sebebiyle kendini kınar bir haldeydi.”



²⁸ Ahmet Öz, Kur'an'ı Anlamada Bağlam, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2016, s.178.

Yapılan bu paylaşımda görüldüğü üzere, ayet, referandum öncesinde bazı siyasiler tarafından dile getirilen “denize dökme” tartışmalarıyla²⁹ ilişkilendirilmiştir. Firavun’un Hz. Musa’ya göstermiş olduğu olumsuz tavırdan dolayı maruz kaldığı kendisinin ve adamlarının yakalanıp denize atılma durumuna işaret edilen ayet³⁰ referandum sonucuyla ilişkilendirilmiş ve muhatapta sanki Kur’an referandum sonucunu önceden haber veriyor intibai oluşturulmaya çalışılmıştır. Çünkü paylaşımın sebebi sadece ayette denize atılmadan bahsedilmesi değildir. Asıl gerekçe söz konusu bu ayetin sure ve ayet numarasının yan yana getirilip referandumun geçici sonuçlarında ilan edilen % 51.40 evet oy oranına ulaşılmasıdır. Ortaya çıkan bu oy oranı ile örtüşen 51. surenin 40. ayetinde denize atılmadan bahsedilmesi, referandum öncesinde yapılan “denize dökme” tartışmalarını gündeme getirmiş ve bu duruma Kur’an’ın önceden işaret ettiği iddiasıyla bu paylaşım yapılmıştır. Oysaki hem Kur’an’ın böyle bir amacının ve misyonunun olmaması hem de YSK tarafından açıklanan referandum sonuçlarında “evet” oyu oranının % 51.41 çıkması³¹ bu tür paylaşımları temelsiz bırakmakta ve ayetlerin ne tür alakasız paylaşımlara malzeme edildiğini gözler önüne sermektedir.

Paylaşılan Örneklerin Tefsir Açısından Değeri

Bu tür örnekleri farklı zamanları kapsayacak ve farklı olaylarla ilgili olmak üzere çoğaltmak mümkündür. Zira içinde bulunduğumuz dönemde sosyal medya kullanımının belli bir alanı, belli bir hedef kitlesi ve belli bir dönemi yoktur. Onun her anı, her alanı ve herkesi içine alan bir kullanım yaygınlığı bulunmaktadır. Aynı şekilde sosyal medyadaki ayet paylaşımlarını da bir alana indirgemek mümkün değildir. Siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik her türlü

²⁹ <http://www.yenisafak.com/gundem/chp-eveti-yunan-belledi-denize-dokecegiz-2637744>. 26.09.2017

³⁰ Fahrüddin er-Râzî, Cilt 14, s.481; Ayrıca bkz. Süleyman Ateş, Cilt 9, s.61

³¹ YSK tarafında açıklanan kesin sonuçlar için bkz. <http://www.ysk.gov.tr/ysk/content/conn/YSKUCM/path/Contribution%20Fol ders/SecmenIslemleri/Secimler/2017HO/2017HO-Ornek135.pdf>. 26.09.2017

güncel olay sosyal medyadaki ayet paylaşımının gerekçesi olabilmektedir. Sahanın böylesinde sınırsız olması bizi paylaşımlar noktasında sadece referandumu baz almaya ve konuya belli bir sınır çizmeye sevk etmiştir. Bu manada referanduma dair paylaşımlar hakkında yapılacak değerlendirmede dikkat çekilen hususları diğer olaylar ve alanlara da teşmil etmek gerekmektedir. Diğer alanlarda da uygulanabilirliği muhtemel bu değerlendirmenin, çağrıştırdığı anlam, takip edilen yöntem ve geri planındaki amaç çerçevesinde yapılması problemin her yönüyle ele alınmasına katkı sağlayacaktır.

Bu tür paylaşımları ilk kıstasımız, “verdiği mesaj/çağrıştırdığı anlam” açısından değerlendirdiğimizde şu sonuca varmamız mümkündür ki, bu tür paylaşımlar, ayetin ifade ettiği zannedilen anlam ile ilgili bazı bilgiler, çağrışımlar ve ilişkilendirmeler ihtiva etmektedir. Dolayısıyla muhatabın zihninde ayetin anlamıyla ilgili belli çağrışımlara kapı aralayacak bu tür paylaşımları dolaylı açıklama kapsamında değerlendirebiliriz. Zira sonuç yanlış da olsa bu şekilde yapılan şey, örnek bir olaydan sonra ayet okuma, bir soruya ayetle cevap verme ve bir konuyu ayet desteğiyle anlatmaya benzemektedir. Dolayısıyla yapılan ilişkilendirmede keyfilik emareleri görünse de çağrıştırdığı anlam dolaylı açıklama kategorisinde değerlendirilebilir. Görünürdeki bu benzerliğin tefsir realitesine uygunluğuna ise, takip edilen yöneme işaret eden süreç ve geri planındaki amaç çerçevesinde yapılacak değerlendirme neticesinde karar verebiliriz.

Kararımıza yön verecek ilk etken olan süreç ile takip edilen yol ve yöntemin izlerini sürme amaçlanmaktadır. Burada gündeme gelen yol ve yöntem takip etme yani bir metodolojiye uyma ise tefsirin tabiatından kaynaklanmaktadır. Zira tefsir, daha önce de belirttiğimiz üzere Kur’an ayetlerini, beşerî aklın kolay bir şekilde anlayabileceği seviyede açıklamak ve anlatmaktır.³² Her işin bir yöntemi olduğu gibi anlamın başkalarıyla paylaşılmasına işaret eden bu

³² İsmail Çalışkan, Tefsir Usulü, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2017, s.13

açıklama ve anlatımda da bir yöntem olmalıdır. Her isteyen istediği şekilde ayetleri anlamlandırmaması için zorunluluk olan bu yöntemde kelime bilgisi, cümle yapısı, ayet bütünlüğü, pasaj bütünlüğü, nüzul sebebi, nüzul şartları gibi hususların önemli bir yeri vardır. Referandum ile ilgili örneklere baktığımızda, yapılan ilişkilendirmelerde bu hususların çok da gözetilmediğine görmekteyiz. Çünkü paylaşımlar aracılığıyla yapılan şey doğrudan sonucun paylaşılmasıdır. Ayetin “ne dediği” devre dışı bırakılmış doğrudan “ne demek istediğini” çağrıştıran atıflara ve ilişkilendirmelere yer verilmiştir. Bu bakımdan yapılan paylaşımlarda, ayet niçin böyle bir paylaşımına konu olmuştur?, hangi gerekçelerle bu ilişkilendirme yapılmıştır? Sorularına belli bir yöntemin takip edildiğini gösteren bir cevap bulmak mümkün görünmemektedir. Bu da sisteme ve sistemdeki işleyişin ilkelerine riayet edilmeden yapılan açıklama ve ilişkilendirmelerin nereye varacağı kestirilemeyen sonuçlara gebe olması anlamına gelmektedir. Böyle bir keyfiliğin ve kural tanımazlığın da tefsirde yeri yoktur.

Süreç açısından çok da iç açıcı bir durumda olmayan bu tür faaliyetleri tefsir olarak kabul etmemeye sebep bir diğer etken de amaçtır. Zira tefsirde amaç, anlaşılması hususunda kapalılık bulunan ayetlerin anlaşılmasını sağlamak, ilave bilgilerle buna kapı aralamaktır. Bu bakımdan tefsirde ayetten muhataba doğru bir akış söz konusudur. Bu örneklere baktığımızda ise akış tam tersinedir. Yani muhataptan Kur’an’a doğrudur. Çünkü amaç, ayetlerin anlaşılmasına aracılık etme değil dışarıda oluşturulan anlamı ayete yüklemektir. Daha açıkçası ayetler, evet yönünde oy kullanacaklar, hayır tercihinde bulunanlar ve kararsızlar olarak üçe ayrılan toplumun kendi tarafında yer alanları destekleme, kararsız olanları kendi tarafına çekme ve karşıt görüşlülere susturma aracına dönüşmüştür. Referandum öncesi ve referandum günüyle ilgili bu durum Kur’an’ı belli bir ideolojiye hizmet eder konuma düşürmektedir. Referandum sonrasındaki oy oranı ile sure-ayet numarası ilişkilendirmesi ise Kur’an’ın değerini düşürmektedir. Çünkü yapılan ilişki-

lendirme ile insanlık için son derece önemli bir misyonu olan Kur'an basit ve yüzeysel sonuçların habercisi konumuna indirgenmektedir. Bu yapılırken de doğal olarak bütün kaideler, ilkeler bir tarafa bırakılmaktadır. Zira amaç, 'Kur'an'dan nasıl bir mesaj çıkarırım' değil 'kabul ettiğime, bana uygun olana Kur'an'dan nasıl dayanak bulurum' çabasıdır. Böyle bir amaca dayanan bu uğraşı, tefsir olarak kabul etmek ve ona tefsir adına bir değer atfetmek doğru değildir.

Muhatapta çağrıştırdığı anlam, açısından dolaylı açıklama türü tefsire benzemekle birlikte takip edilen yöntem ve gerçekleştirmek istediği amaç açısından kabul edilebilir bir görüntü çizemeyen sosyal medyadaki bu tür ayet paylaşımların, görüntü olarak yeni olsa da esasında geçmişten beri süre gelen taassub³³, ideolojik tefsir³⁴, hurufilik³⁵, rasyonalizasyon³⁶, parçacı yaklaşım gibi problemlerin çağdaş versiyonu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü yapılan değerlendirmede niyet ve yöntem bakımından dile getirilen zafiyetler daha önceki bu problemlerde de görülen ve onlardan tevârüs eden hususlardır. Onlarda da durum, referandum sürecindeki paylaşımlarda olduğu gibi "minareyi çalan kılıfını hazırlar" kabilindedir. Çünkü bütün örneklerde, herhangi bir kural ve kaideye dayanmadan hazırlanan paket anlamın ayete yamanması amaçlanmaktadır. Hangi verileri kullanarak ayetten nasıl bir anlam çıkarırım anlayışından ziyade onu belli bir amaç (destekleme ya da çürütme) doğrultusunda nasıl kullanırım anlayışı ön plana çıkmakta-

³³ Taassub: Belli bir eğilime körü körüne bağlanma, bağlandığı şeyin yanlış olduğu delillerle ispat edilse dahi gerçeği reddetme katılığı. Bkz. Hayati Hökelekli, İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (Ed: İbrahim Kafi Dönmez), İFAV yayınları, İstanbul 2006, Cilt IV, s.1897.

³⁴ İdeolojik Tefsir: Bir tarafın görüşünü destekleme veya karşıtlarının görüşünü çürütmek amacına dayanan tefsir. Bkz. İsmail Çalışkan, Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, s.74 ve 142-143.

³⁵ Hurufilik: Harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen anlayış. Bkz. Hüsamettin Aksu, Hurûfilik Maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Ankara 1998, Cilt 18, s.408.

³⁶ Rasyonalizasyon: Akla uygun olmayana veya akla uygun olmadığı var sayılanı, akla uygun hale getirme eylemi. Bkz. Celal Kırca, Kırca, Celal, Kur'an'ı Anlama, s.264.

dır. Bu yüzden sosyal medyadaki bu amaçla yapılan paylaşımların, bu haliyle, tefsir açısından bir kıymeti yoktur. Zira paylaşımların işaret ettiği sonuç ile tefsir kapsamındaki açıklamalar arasında görünürde bir benzerlik olsa da bu benzerlik, tefsire tam olarak uymamaktadır. Bunun sebebi ise paylaşımlarda görülen ilişkilendirmelerin belli bir yöntem takip edilerek ve halisane bir niyet gözetilerek yapılmamasıdır. Dolayısıyla ayetlerden ne kastedildiğini açıklama açısından kabul edilebilir bir seviyeye çıkamayan bu uygulamanın aksayan yönleri ve zaaf noktaları giderilmeden Kur'an ayetlerine uygulanması doğru değildir.

Bu değerlendirmede dikkat çektiğimiz zafiyetler ve ulaştığımız sonuçtan sosyal medyada ayet paylaşımına karşı olduğumuz sonucu da çıkarılmamalıdır. Sosyal medyanın geldiği nokta, kullanım alanları ve etki gücü bakımından göz ardı edilmesi mümkün değildir. Öyle ki, onun doğru kullanımının insanların Kur'an kültürünün artmasına, günlük hayatta ayet kullanımının yaygınlaşmasına özetle Kur'an'ın yaşanan hayatın bir parçası haline gelmesine önemli katkılar sağlayacağı açıktır. Aynı şekilde değerlendirmemize hakim olan eleştirel üsluptan Kur'an ile referandum arasında hiçbir bağ kurulamayacağı sonucu da çıkarılmamalıdır. Başta Türk insanı olmak üzere tüm dünya için son derece önemli olan referandum ile ana hedefi insanlığın hidayeti olan Kur'an arasında irtibat kurmak, referandum sürecinde Kur'anî ilkelerin dışına çıkmak elbette doğru bir yaklaşım değildir. Bu manada doğruluk, dürüstlük, adalet, hakkaniyet gibi ilkelerin göz ardı edildiği bir referandum süreci elbette ki düşünülemez. Ancak her hususta olduğu gibi bu hususta da ifrat ve tefrit dengesini ayarlamak son derece önemlidir. Bu noktada paylaşım sırasında keyfi davranmayıp gerekçeli ve sistemli bir süreç izlenmesi daha anlamlı ve daha fonksiyonel olacaktır. Zira istenen verimin alınması için keyfilikten ve ön yargıdan olabildiğince kaçınarak takip edilen yönetime işaret eden süreç ve paylaşımın geri planındaki amaç açısından ilke bazlı ve sağlam temellere endeksli hareket bir zorunluluktur. Yapılacak sosyal medya paylaşımlarının

Kur'an mesajından insanların haberdar olmasına aracılık etmesi ve paylaşımındaki ilişkilendirmelerin ilke bazlı ve sağlam temellere endeksli hale gelmesi için de hem paylaşımına konu olan ayetle ilgili hem de izlenmesi gereken yol ile ilgili şu hususlara özenle dikkat edilmelidir.

- Ayetin lafzi yapısı mutlaka gözetilmelidir. Zira bu yapı ayetin ne demek istediğini ortaya koymada ayaklarımızı bastığımız temel ve kastedilenin ipuçlarını taşıyan önemli bir veri konumundadır.

- Ayetin konusu, bütünlüğü, mesajına katkı sağlayan öncesi ve sonrasındaki bilgiler, nüzul sebebi ve nüzul şartları dikkate alınmalıdır. Ulaşılan sonucun gelişi güzel değil de sağlam temellere dayanması açısından bu bir zorunluluktur.

- Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğu, muhtevasında hangi konuların yer aldığı ve niçin gönderildiği kesinlikle unutulmamalıdır. Çıkarılacak mesajın bu hususlara aykırı olmaması gerekmektedir. Zira bu hususlar ondan çıkarılacak mesaj ile yakından alakalı hususlardır. Bu bakımdan bütün ayetlerin yorumlarında Kur'an'ın, hak ile batılı açık bir şekilde ortaya koyan bir öğüt, nur, şifa, rahmet ve hidayet kaynağı olduğu temasından hiçbir şekilde uzaklaşılmalıdır.³⁷

- Doğru bir Kur'an algısıyla birlikte onun sevilmeenin, karşıt olanın başına indirilecek bir sopa, kendi görüşünü destekleyecek bir yandaş ya da muhalefeti bertaraf edici bir silah olmadığı unutulmamalıdır.

- Her konuda olduğu gibi bu hususta da keyfiliğin makbul olmadığı kabul edilmelidir.

- İzlenecek yöntem Kur'an ayetlerinin ihtiva ettiği mesajı tespite yönelik olmalıdır. Zira bu hususun gözetilmeyip düşünülen,

³⁷ İshak Yazıcı, Kur'an'ın Çizdiği Hedefler ve Günümüz Tefsir Araştırmalarında Bu Hedefleri Dikkate Almanın Önemi, Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, (Samsun, 27-30 Haziran 1989), 1989, s. 490

kararlaştırılan ve olmasına karar verilen anlamın Kur'an'a yüklenmesi, bütün süreci sorgulanır hale getirmektedir.

Sonuç

Kur'an sahip olduğu konum itibariyle zaman zaman herhangi bir görüşün doğruluğu ya da bir grubun haklılığı gibi hususlarda önemli bir meşruiyet aracı olarak görülmüştür. Bu yüzden tarihin her döneminde Kur'an ayetleri belli bir görüşü desteklemek, muhalif görüşü çürütmek amacıyla kullanılmıştır. Her dönemde görülen bu uygulama günümüzde çoğunlukla sosyal medyada icra edilmektedir. Bunun son örneğini ise referandum sürecinde görmekteyiz. Sosyal medya aracılığıyla hem referandum öncesinde hem de sonrasında ayetler belli amaçlar doğrultusunda paylaşılmış ve bu paylaşımlarla insanlara belli mesajlar verme amaçlanmıştır.

Ayetlerin yaygınlaşması ve günlük hayatın bir parçası haline gelmesi açısından sosyal medyanın önemli olduğunu kabul etmekle ve referandum gibi ülke gündeminde önemli yeri olan bir sürecin Kur'an ile ilişkilendirilmesine karşı olmamakla birlikte yapılan paylaşımlardaki keyfilik bu tür paylaşımlara ihtiyatla bakmayı gerektirmektedir. İhtiyatın haklılığı ise yaptığı çağrışım, takip edilen yöntem ve gerçekleştirilmek istenen amaç çerçevesinde yapılan değerlendirme ile daha somut bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira bu kriterler çerçevesinde konuya yaklaştığımızda zahiren dolaylı açıklamaya benzeyen bu paylaşımların yönetime riayet ve amaç açısından çok da masum ve insanların Kur'an ayetlerini anlamalarına katkı sağlayıcı seviyede olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak bu durum sosyal medyada ayet paylaşımını kabul etmemenin gerekçesi olmamalıdır. Aksine sosyal medya aracılığıyla Kur'an ilkelerinin yaşanan hayatın bir parçası haline getirilmesine önem verilmeli ve Kur'an'ı hangi boyutta güncel hayatın içine dahil etmek gerektiğinin sınırları çizilmelidir.

Her hususta olduğu gibi bu hususta da keyfilik ve sınır tanımazlığın yeri olmadığı unutulmadan yapılan paylaşımın Kur'an'ın

gönderiliş amacına, misyonuna, muhtevasına uygun olmasına özen gösterilmelidir. Bu paylaşımlar, insanların Kur'an mesajından haberdar olmasına aracılık etmelidir. Yapılan ilişkilendirmelerin insanlarda çağrıştırdığı anlamlar ayetin lafzına, bütünlüğüne, Kur'anî ilkelere, nüzul dönemi ve şartlarına aykırılık barındırmamalıdır. Zira ancak bu hususlara riayet edildiğinde Kur'an ile yaşanan hayat arasında anlamsız ve gereksiz ilişkilendirmeler önlenerek ve Kur'an'ın insan hayatındaki olması gereken konumu korunacaktır.

Kaynakça

- Akinci Vural, Z.Beril ve Mikail Bat, "Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma", Journal of Yasar University 2010 20(5).
- Aksu, Hüsamettin, Hurûfilik Maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Ankara 1998, Cilt 18.
- Albayrak, Halis, Tefsir Usulü, Şule Yayınları, İstanbul 1998.
- Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö.256/870), Sahihü'l-Buhârî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, Fecr Yayınevi, Ankara 2005.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif (ö.816/1413), Kitabü't-Ta'rifat, Mektebetü Lübnan, Beyrût 1985.
- Çalışkan, İsmail, Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- Çalışkan, İsmail, Tefsir Usulü, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2017.
- Demir, Şehmus, Kur'an'ın Temel Hedefi, Fecr Yayınevi, Ankara 2016.

- Erten, Mevlüt, “Mübhemâtü’l-Kur’ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)”, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2001, Cilt III, Sayı 1.
- Erten, Mevlüt, “Tefsirde Sahabenin Öznelliği”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, cilt: XIV, sayı: 27.
- Görener, İbrahim, “Anlama-Algılama ve Tefsir”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, Sayı 17.
- Gül, Recep Emin, “Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde-“, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Van 2016, Sayı: 30.
- Hökelekli, Hayati, İslam’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (Ed: İbrahim Kafi Dönmez), İFAV yayınları, İstanbul 2006, Cilt IV.
- Karaman, Hayreddin vd., Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, DİB Yayınları, Ankara 2014.
- Kırca, Celal, Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur’an’ı Anlama, Marifet Yayınları, İstanbul 2010.
- el-Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö.671/1272), el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an, Daru’l-Kütûbi’l-İlmiyye, Beyrût 2010.
- Oyman, Nihat, “Sosyal Medya Dindarlığı”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, Cilt XIV, Sayı 28.
- Öz, Ahmet, Kur’an’ı Anlamada Bağlam, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2016.
- er-Râzî, Fahrüddîn (ö.606/1209), Tefsiru’l-Kebîr, Daru’l-Hadîs, Kahire 1433/2012.
- Sayımer, İdil, Sanal Ortamda Halkla İlişkiler, Beta Yayınları, İstanbul 2008.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö.279/892), Sünenü't-Tirmizî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali (ö.468/1076), Esbâbu Nüzûli'l-Kur'an, Daru'l-Meyman, Riyad 1426/2005.

Yağmurlu, Aslı, "Kamu Yönetiminde Hakla İlişkiler ve Sosyal Medya", Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, Cilt 7, Sayı 1, Konya 2011.

Yazici, İshak, "Kur'an'ın Çizdiği Hedefler ve Günümüz Tefsir Araştırmalarında Bu Hedefleri Dikkate Almanın Önemi", Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, (Samsun, 27-30 Haziran 1989), 1989.

ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh (ö.794/1392), el-Burhân fi Ulûmî'l-Kur'an, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1427/2006.

<http://www.yenisafak.com/gundem/chp-eveti-yunan-belledi-denize-dokecegiz-2637744>. 26.09.2017

<http://www.ysk.gov.tr/ysk/content/conn/YSKUCM/path/Contribution%20Folders/SecmenIslemleri/Secimler/2017HO/2017HO-Ornek135.pdf>. 26.09.2017

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524

Varlığının Veçheleri Bağlamında Kur'an-ı Kerim'in
Nüzulü Cem'i ve Tertibi

The Revelation, Collection and Composition of Holy Kur'an
In the Context of Its Aspects of Existence

Yazar / Author
Bilal DELİSER

Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir
Anabilim Dalı, Sivas / Türkiye
bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr.

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 04/12/2017

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2017

Makale Yayın Tarihi: 27/12/2017

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl / Year: 15

Sayı / Issue: 30

Sayfa /Page: 379-406

Varlığının Veçheleri Bağlamında Kur'an-ı Kerim'in Nüzülü Cem'i ve Tertibi

Özet

Bu çalışmada, Kur'an'ın kendi referanslarından yola çıkarak tarih üstündeki varlığından, varlık alanımıza bir Mushaf olarak gele- ne kadarki süreci ve sonrası ele alınmaktadır. Buradaki amacımız farklı bir bakış açısıyla geleneğin bize sunduğu imkânlarla dikkat çekmektir. Kur'an-ı Kerim'in nüzülü, cem'i, tertibi ve istinsahı gibi konulara usûl ilmi çerçevesinde bakılmalıdır. Çünkü bu konularla ilgili farklı hadis kitaplarında geçen çelişkili ve tutarsız gibi algılanabilecek rivayetler, Kur'an ilimleri eserlerinde bir usûl çerçevesinde ve alanın uzmanlarınca disiplin altına alındığı söylenebilir. Bu nedenle kavramları ve konuları ait oldukları bilim dalı içerisinde anlamak zorunluluğu vardır. Konuları ait oldukları disiplinlerin dili ve terminolojisi dışında tartışmak hem keyfiligi hem de kargaşayı beraberinde getirmektedir. Aslında Kur'an ilimleri eserleri Kur'an-ı Kerim'in nüzülü, cem'i, tertibi ve istinsahı gibi konularda bize bağlı kalacağımız bir çerçeve sunmaktadır. Bu, başkalarından ödünç alınmış bir çerçeve değildir. Geleneğin bize sunduğu bu kavramsal ve tarihsel çerçeveden haberdar olmadan yürüttüğümüz tartışmalar bizi dilsiz kılarken, sorunlarımızı da çözmemektedir. Doğru olan sorunu yerinde tespit edip ona göre çözümler üretebilmektir.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Varlık, Veçhe, Toplama, Çoğaltma

The Revelation, Collection and Composition of Holy Kur'an In the Context of Its Aspects of Existence

Abstract

In this study based on the Kur'an's own references, it is dealt with the course and aftermath that Kur'an is taken until to come, as a Mushaf to our existence area, from its divine presence above his-

tory. Our aim here is to draw attention to the possibilities offered by our tradition with a different perspective. It has to be looked at the topics such as the revelation of Kur'an, its collection, composition and replication within the frame of procedural knowledge (İlm-i usûl). Because, it can be said that the narrations, which related to these subjects can be perceived as contradictory and inconsistent in different hadith books, are disciplined within a procedural framework of the Kur'anic sciences' works and by experts in this field. For this reason, it is imperative to understand concepts and topics within the science they belong to. Discussing the issues outside the language and terminology of their disciplines brings both discretion and confusion. In fact, the works of the Kur'anic sciences present us a framework which we will adhere to, in the issues of the revelation of Kur'an, its collection, compilation and replication. This is not a frame borrowed from someone else. The debates that we have carried out without being aware of this conceptual and historical framework that our tradition offers us, as making us dumb and also does not solve our problems. What is true is to identify the correct problem on the spot and to be able to produce solutions accordingly.

Key words: Revelation, Aspect, Collection, Replication, Composition, Existence.

Giriş

İnsani varoluşun zeminini mazi oluşturduğu için, tarihin terk edilmesi, varlıkla irtibatın koparılması anlamına gelmektedir. İnsani eylemlerin bütün boyutlarıyla, hem birey hem de toplumlar açısından bu böyledir. Bununla birlikte Müslümanların Kur'an-ı Kerim ile irtibatı sadece tarihi değildir; Kur'an-ı Kerim, Müslümanın Müslüman olarak var olmasının da esasını teşkil etmektedir. Bu cihetten Kur'an, hakkında ileri geri konuşulan bir kitap değil, varlık kaynağıdır. Kur'an-ı Kerim'in varlık kaynağı olduğunun fark edilmesi onunla sahih/nesnel/ilmi bir irtibat kurmanın şartı olduğu için, bu şartın tahakkuk etmediği durumlarda, Kur'an-ı Kerim hakkında söylenen şeylerin Kur'an-ı Kerim'i doğrudan ilgilendirmedeğini söy-

leyebiliriz.¹ Kur'an'ın tarihini ve onun varlık kaynağı olduğunu bilmek aynı zamanda İslam tarihinin vahyin bir tür okunuşu/tezahürü olduğunu fark etmek anlamına gelmektedir. Bu nedenle Müslüman birey açısından iman ettiği kitabının tarihini bilmesi kendi varoluşu açısından kaçınılmazdır.

Kur'an-ı Kerim Müslümanlar için daima dinî, ahlâkî ve itikadî açıdan kaynak olmuştur. Müslüman bilginler, Kur'an'ı çoğunlukla kendi hukuk ve teolojik doktrin sistemlerinin temeli olarak ele almışlardır. Bununla beraber, Müslüman olmayan çağdaş Batılı bilginlerin Kur'an'a yaklaşımları ise, daha çok tarihî yönüyle sınırlı kalmıştır. Kur'an, onlar tarafından Muhammed'in öğretisi ve onun peygamberlik kariyerinin ayrıntıları için bir kaynak, İslam'ın erken dönemi için bir doküman hatta Arapların İslam öncesindeki dini ve sosyal yapısı hakkında da bir kaynak olarak kullanılmıştır. Mushaf halindeki varlığına ve bu sürece de kuşkuyla yaklaşmışlardır. Müsteşrikler İslam vahyine kelimenin en yalın haliyle Muhammed'in sözü olarak baktıkları için Kur'an'ın tarih üstü varlığıyla da pek ilgilenmemişlerdir. Bu nedenle Kur'an'la ilgili yaklaşımları da taraflı olagelmıştır.²

Farklı disiplinler ve yöntemlerle inceleme konusu olan Kur'an varlığının farklı yönleri, uzun ve birikimli İslam geleneğinde yerli yerine konabilmiştir. Bu çalışmada, Kur'an'ı Kerim'in nüzulü, varlık alanımıza gelişi, metinleşme ve Mushaf haline gelmesiyle ilgili rivayetler ve tarihi bilgiler, Kur'an varlığının üç farklı veçhesi çerçevesinde ele alınmıştır. Bunlar; Tarih üstü varlığı, tarih içindeki varlığı ve Mushaf halindeki varlığıdır. Bu farklı varlık veçheleri içinde, bu ko-

¹ Tahsin Görgün, "Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'an, -Kur'an-ı Kerim'in varlık kaynağı olduğunun bilinmesinin anlaşılması ve yorumlanmasındaki ehemmiyeti üzerine- Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar", *İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları: 2*, İstanbul, 2010, s. 12-13.

² Tarihi rivayetlere taraflı yaklaşımlar için bkz.; Harald Motzki, Kur'an'ın Cem'i Son Dönem Metodolojik Gelişmeler Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirme, Çeviren: Selim Türcan, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2006/2 c. 5, sayı, 10 s.131; Ayrıca bakınız, Kemal Atik, *Karşılaştırmalı Kur'an Tarihi*, MS Yayınları, İst., 2012, s. 222-274.

nudaki rivayetleri görmek bize daha sağlıklı Kur'an tasavvuru sağlayacağı kuşkusuzdur.

A. Varlık Kaynağı Olarak Kur'an'ın Tarih Üstü Varlığı

“Kur'an, zaman ve mekân ile kayıtlı dünyamıza gelmeden önce, temizlerin dışında hiç kimsenin el süremeyeceği bir şekilde korunmuş bir Yazıt'ta (*kitâbu'n meknûn*)³ bulunmaktaydı. O, koruma altındaki bir tablette (*levhu'n mahfuz*) bulunan yüce bir Kur'an idi.⁴ Ayrıca Kur'an'a göre Kur'an, yüce ve hikmet dolu bir Ana Yazıt'ta (*ummu'l-kitab*) bulunuyordu. Karada ve denizde olan her şeyin, düşen bir yaprağın, yerin karanlıklarındaki tanenin, yaş ve kuru her varlığın bilgisi bu yazıttadır.⁵ Yeryüzünde ne olacak ise ve insanların başına ne gelecek ise hepsi bu yazıtta önceden yazılmıştır ve olanlar buradaki plana göre gerçekleşirler.⁶ Dişilerin hamile kalması ve doğurması, bir kişinin ömrünün uzun ya da kısa oluşu bu Ana Yazıt'ta önceden yazılmıştır ve olanlar burada yazılanlara göre olur.⁷ Buradan çıkacak her bilginin de ayrıca burada kaydı bulunmaktadır ve buradaki kayda göre gönderilmektedir.⁸ Bu Yazıt'taki bilgiyi tutmak ya da onu silmek sadece Allah'ın yetkisindedir.⁹ Burada ona, Allah'a yakın olan temizlerden başka hiç kimse dokunamaz.¹⁰ Ona hiçbir kötü niyetli varlık ulaşamaz ve ona zarar veremez.¹¹ Ayette söz konusu edilen temiz olanlar Melik'in emrinde ve hizmetinde olan, onun emrinden çıkmayan ve ona ihanet etmeyen meleklerdir. Onun emrinde bulunan çok sayıda hizmetkârı, kulu bulunmakta ve onun ülkesindeki işler en iyi şekilde yürümektedir.¹² Daha sonra bu yazıttan, muhatapları akıl erdirebilsinler diye

³ Vakıa, 56/77-80.

⁴ Buruc, 85/21-22.

⁵ En'am, 6/59.

⁶ Hadid, 57/22.

⁷ Fatır, 35/11.

⁸ Ra'd, 13/38.

⁹ Ra'd, 13/39.

¹⁰ Vakıa, 56/77-80.

¹¹ Cinn, 72/8-9; Hicr, 15/18; Saffat, 37/10; Fussilet, 41/12; Mülk, 67/5; Tarık 86/3.

¹² Zuhruf, 43/4.

(*ta'kilün*) Arapça bir Kur'an olarak indirilecek ve insanlara ulaştırılacaktır.

Bu ulaştırma işlemi tabii ki belli aşamalardan geçerek gerçekleşmiştir. Taşınan bilgi sıradan bir bilgi değildir. Bu yüzden yüce makamdan kullara ulaşıncaya kadar bu işleme hiçbir müdahale, bu bilgiye hiçbir karıştırma olmamalı ve ferman kullara olduğu gibi ulaşmalıdır. Melik'ten gelen bu saf bilgiye başka bilgilerin karışmaması için çok titiz bir işlem gerçekleştirilecektir. Önce titizlikle korunan arşivden fermanın muhatabı olanların ihtiyacı olduğu kadarıyla alınan ve onların ihtiyacını karşılamak üzere çıkarılan nihai ferman, yani Arapça Kur'an en aşağıdaki semaya buradaki sorumlu kullara indirilmiştir. Daha sonra da yine sorumlu ve görevli bir kul olan Cebrail tarafından, son nokta olan Muhammed(s.a.v)'e parça parça indirilerek bu görev tamamlanmıştır.

Elçinin bu mesajı aktarmaktan başka bir yetkisi yoktur. Onda bir değişiklik yapamaz. Onun kendisine gelenin dışında bir bilgi karıştırması da mümkün değildir.¹³ Böylece hiçbir şekilde Kâinatın sahibinin bu sözlerine hiçbir başka söz karışmamıştır¹⁴ İlahî sözler nasıl gönderilmişse, o haliyle hiçbir bozulma olmadan son noktadaki elçiye ulaştırılmıştır. Aynı şekilde daha önce başka elçilere de vahiyler ulaştırılmıştır.¹⁵ Allah Kur'an'ı da olduğu gibi indirmiş (*bi hakkın enzelnahu*), Kur'an da bu şekilde gelmiştir (*ve bi'l-hakki nezele*)¹⁶ Elçi de bu sözleri, olduğu biçimiyle hiçbir değişikliğe izin vermeden, elçilik görevinin bir gereği olarak insanlara aktarmıştır. Uyarı ve müjdeleme haberi iyice anlaşılсын diye kendi dillerinde¹⁷ dura dura, parça parça indirilmiştir. ¹⁸ Peygamber, kendisine gelen bilginin Kâinatın Sahibi 'ne ait olduğu ve ona sahip olmanın veya onu kaybetmenin de yine onun iradesi doğrul-

¹³ Yunus, 10/15-16.

¹⁴ Fussilet, 41/42.

¹⁵ Fussilet, 41/43.

¹⁶ İsrâ, 17/105.

¹⁷ Fussilet 41/44.

¹⁸ İsrâ 17/105.

tusunda olacağı konusunda uyarılmıştır.¹⁹ Aynı şekilde bu bilgilerin sahibi olan Allah, onu korumayı²⁰ bir araya getirmeyi ve açıklamayı kendi üzerine almıştır.”²¹

Peki, ana Yazıt'ta, levh-i mahfuzda bulunan, meleklerden başkasının dokunamayacağı bu Kur'an Arapça olarak nasıl indirilmiş ve insanlara nasıl ulaştırılmıştır? Kur'an'ın tarih üstündeki konumu ve Hz. Peygamber'e intikal süreci "nüzul ve nüzul keyfiyeti" bağlamında tartışılmıştır.

1. Nüzul ve Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Keyfiyeti

Sözlükte “yukarıdan aşağıya inmek, gelmek, konaklamak” manasında mastar ve “iniş” anlamında isim olan nüzul kelimesi ilâhî kitapların, özellikle de Kur'an'ın Allah katından gelişini ifade eder. Kur'an'da 261'i fiil kalıplarında olmak üzere yaklaşık 300 yerde geçen nüzul kavramı ile su, rızık, Allah'ın ordusu, azap, şeytan, melek, huzur ve sükûn, rûhu'l-emîn vb atıf yapılmıştır. Bunların yanında Tevrat, İncil ve Kur'an'a ve yine Kur'an yerine kullanılan hak, zikir, nur, âyet ve sûre kelimelerine nispet edilmiştir. Tefsir ilmi açısından nüzul terimiyle ilgili olan konulardan biri âyet veya sûrelerin iniş sebeplerinden bahseden ilim esbâb-ı nüzul ilmi, bir diğeri de âyet ve sûrelerin iniş zamanı ve yeridir. Bu Kur'an ilmi de Mekki-Medenî başlığı altında incelenmektedir. Bu konularda Bedreddin ez-Zerkeşi'nin el-Burhân'ı ve Celâleddin es-Süyûtî'nin el-İtkân'ı gibi eserlerde ayrıntılı bilgiler vardır.²²

Kur'an'ın indirilişine konu olan “Ramazan ayı ki onda Kur'an, insanlara yol gösterici ve doğruyu yanlıştan ayırıcı belgeler olarak

¹⁹ A'la, 87/6-7.

²⁰ Hicr, 15/9.

²¹ Kıyamet, 75/16-19; Mehmet Paçacı, *Çağdaş dönemde Kur'an ve Tefsire ne oldu?*, Klasik Yay., İstanbul 2008, s. 148-150.

²² Abdulhamit, Birışık, “Nüzul” *TDİA*, İstanbul 2007, XXXIII. 308-309; Bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşi,, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, tah. Mustafa Abdulkadir Atâ, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988, I, 239-262; Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es- Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetü Dari't-Turas, Mısır t.siz., I. 50-77.

indirildi”²³ ve “Biz Kur'an'ı Kadir gecesinde indirdik”²⁴ ayetleri farklı şekillerde yorumlanmış ve Kur'an'ın nasıl indirildiği hususunda üç farklı görüş ortaya konmuştur. Bu görüşler üç ana maddede özetlenmiştir.²⁵

Birinci görüşe göre; Kur'an-ı Kerim Kadir gecesini topluca dünyaya semasına inmiş; sonra Hz. Muhammed'in nübüvveti sonrası, yirmi üç yıl boyunca parça parça nazil olmuştur. Hz. Peygamberin Mekke'deki ikamet süresi ile ilgili farklı görüşler uyarınca yirmi, yirmi üç, yirmi beş sene süresince peyderpey vahyedilmiştir.

İkinci görüşe göre; Kur'an-ı Kerim yirmi yıl süresince yirmi Kadir gecesinde inmiştir. Yine peygamberin ikamet süresindeki farklı görüşler uyarınca bunun yirmi üç yıl süresince yirmi üç Kadir gecesinde ya da yirmi beş yıl süresince yirmi beş Kadir gecesinde indiği de söylenmiştir. Bu düşünceye göre, Allah bir yıl boyunca indirmeyi takdir ettiği bölümü, her yılki Kadir gecesinde dünya semasına indirmiş ve bu ayetler oradan Hz. Peygambere bir yıl içerisinde peyderpey vahyedilmiştir.

Üçüncü görüşe göre ise, Kur'an Kadir gecesinde indirilmeye başlanmış, sonra da değişik zaman dilimleri içerisinde indirilmiştir.²⁶

Bu üç görüşten ilk görüş gelenekte en doğru ve en meşhur görüş olarak değerlendirilmektedir. . Hâkim'in “*el-Müstedrek*” adlı eserinde İbn Abbas'tan yaptığı “Kur'an Kadir gecesinde dünya semasına bir defada (toptan) indirilmiştir. Bundan sonra yirmi yıl boyunca peyderpey inmiştir.” şeklindeki rivayeti de birinci görüşü desteklemektedir. Hâkim'in, bu rivayeti, Buhari ve Müslim'in sıhhat şartlarına uygun olarak nakledilmiştir.²⁷

²³ Bakara, 2/185.

²⁴ Kadir, 97/1

²⁵ Suyûti, *el-İtkan*, I.116-118.

²⁶ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 289.

²⁷Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 290.

Kur'an-ı Kerim her şeyden önce Hz. Peygamber'in peygamber "'olmasının" mebdeidir. Peygamber olmak veya "'kendisine peygamberlik verilmek", varlık ile irtibatlı, insanın varoluşunu tavsif eden bir ifadedir. Kur'an-ı Kerim'in vahyedilmesi, Hz. Peygamber'i peygamber "'kılmıştır." Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'de yok olmamış, onu peygamber kılan mebde' olarak müstakil varlığını, lafız ve mana olarak, sürdürmüştür.²⁸

Hz. Peygamber'in vahyi alış şekli de nüzulün keyfiyeti/mahiyeti açısından irdelenmiştir. Rasûlullah'ın, beşer/insan suretinden çıkıp, melek suretine girerek melekî bir takım özelliklere bürünerek Cebrail'den vahiy alması, ontolojik olarak meleğe yaklaşması, onun varlık alanına girmesi, onun vahiy alma şekillerinden biri belki de en önemli olanıdır. Meleğin, beşer/insan suretine girerek vahiy getirmesinin anlamı ise; ontolojik olarak meleğin insana yaklaşması, onun varlık alanına girmesi ile mümkün olabilmektedir.

Hz. Peygamber'e indirilen vahyin keyfiyeti/mahiyeti açısından da nüzul olayı tahlil edilmiştir. Kur'an ancak dilde var olmasıyla, yani ya lafız ve mana olarak Allah'tan, ya da Cebrail veya Hz. Peygamber tarafından dilin kalıplarına aktarılmasıyla, sözde sonra da yazıda varlık kazanmaktadır.²⁹ Bu durumun gerçekleşmesi ile ilgili üç temel yaklaşımdan söz edilmektedir.

a. Vahiy, lafız ve anlamdan oluşmaktadır. Dolayısı ile Cebrail levh-i mahfuzdan, lafız ve manadan oluşan bu Kur'an'ı hıfz etti ve onu Hz. Peygamber'e indirdi. "Onu güvenilir Ruh (Cebrail) onun kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir." ³⁰ Ayeti bu görüşe delil olarak ileri sürülmektedir.

b. Cebrail sadece özel anlamları indirmektedir. Böylece, Rasûlullah bu anlamları kavramakta ve onları Arapça olarak ifade

²⁸ Görgün, Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'an, s. 16.

²⁹ Ömer Faruk Yavuz, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007, s. 102.

³⁰ Şuara, 26/193-195.

etmektedir. Bu görüşü savunanların dayanağı Şuara Suresi 193. ayetidir.

c. Cebrail'e sadece manalar yüklenmektedir. O bu manaları Arapça olarak ifade etti, gök ehli de bunu Arapça olarak okudu. Sonra Cebrail bunları olduğu şekliyle i Hz Peygamber'e indirdi.³¹

2. Kur'an'ın Yeryüzüne Parça Parça Nüzulü

İlahi irade Kur'an-ı Kerim'i bir kitap halinde değil parça parça indirmeyi murat etmiştir.³² Kur'an'ın diğer kutsal kitaplar gibi toptan değil de peyderpey indirilişinde pek çok hikmetler sıralanmakla birlikte bunlar iki temel yaklaşımla özetlenebilir.

Birincisi, Hz. Peygamber'in kişisel durumu ve toplumun kültürel yapısını dikkate alan bir nüzuldür. Bilindiği gibi Kur'an'ın parça parça inişine Mekke müşrikleri itiraz etmişlerdir. "Yine o küfredenler dediler ki 'O Kur'an ona cümlesi birden indirilseydi ya...'"³³ Şeklinde dile getirilmiştir. Müşriklerin bu itirazını Kur'an aynı ayetin devamında şöyle cevaplamaktadır: "... Biz onu senin kalbini sağlamlaştırmak için böyle (parça parça) indirdik ve onu ağır ağır okuduk."³⁴

Bu durumu şöyle açıklanmıştır: "Her bir olaya bağlı olarak tekrar eden vahiy, kalbi daha fazla kuvvetlendirir. Kendisine vahiy gönderilen şahsa daha büyük önem verilmesini sağlar. Vahiy meleğinin ona daha çok gelmesi hem kendisine hem de kendisine verilmiş olan risalete yönelik Allah'ın vadinin yenilenmesini ifade eder."³⁵

Hiz. Peygamber okuma yazma bilmeyen bir ümmî idi. Kur'an'dan önce ne herhangi bir kitap okumuş, ne de sağ eliyle bir yazı yazmıştı.³⁶ Bu sebepten Kur'an'ı kolay ezberlemesi için parça

³¹Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 291.

³² Furkan, 25/32.

³³ Furkan, 25/32.

³⁴ Furkan, 25/32.

³⁵ *el-Burhan*, I. 293.

³⁶ Ankebut, 29/48.

parça indirilmiştir. Bu durum diğer peygamberlerde farklıydı. Çünkü onlar okuma yazma biliyorlardı.³⁷ Bu açıdan Kur'an'ın nüzulünde Hz. Peygamber'in kişisel durumu ve toplumun kültürel yapısının dikkate alındığını söyleyebiliriz.

İkinci olarak vahyin olgusal durumu dikkate alarak inzal edilmiş olmasıdır. Bu durumda şu soru sorulabilir: Kur'an'ı toptan indirip, Hz. Peygamber'e de onu bir defada ezberleme gücünü vermek Allah'ın kudretindeyken niçin böyle bir şey murat edilmemiştir? Soru şu şekilde cevaplandırılarak konu açıklığa kavuşturulabilir: "Her mümkünün gerçekleşme zorunluluğu yoktur. Kur'an'da birtakım sorulara yönelik cevaplar vardır. Bu Kur'an'ın parça parça inişinin sebeplerinden biridir. Aynı şekilde Kur'an'ın bazı ayetleri nasih bazıları da mensuktur. Nesh'de ancak Kur'an'ın parça parça inmesi durumunda gerçekleşen bir olgudur."³⁸

B. Tarihte Kur'an: Allah'ın Tarih İçinde Konuşması ve Hz. Peygamber'in Tebliğ, Teybin ve Teşrii Göreviyle Vahyin Somutlaşması

Kur'an'ın tarih içindeki varlığına atıfta bulunmak doğru anlaşılmalıdır. Kur'an-ı Kerim'i önemli bir kaynak olarak görüp, mazideki olaylar hakkında Mekke'de ve Medine'de cari olan tarihî fikirleri yansıtmaktan başka bir şey yapmadığını öne sürmek Kur'an'ın bir vahiy ürünü olmadığı manasını taşımaktadır. Benzer şekilde Kur'an'daki sözlerin kaynağının Hz. Muhammed'in şuuraltı olduğunu modern bir görüş olarak takdim etmek de İslam vahyinin ilahî niteliği ile uyumsuz. Çünkü bunu söylemekle Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'in yaşadığı kültürün ürünü olduğunu söylemek arasında bir fark gözükmemektedir.³⁹ Hâlbuki Kur'an hiçbir yabancı unsur karıştırılmadan, değişmeden ve saf olarak Ana Yazıt'tan Arapça konuşan elçiye Arapça olarak ulaştıktan sonra tarihin içine dâhil

³⁷ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 291.

³⁸ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 293.

³⁹ Recep, Kılıç "Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1 (2010), s.13.

olmuştur. Peygamber'in ağzından insanlara Arapça bir Kur'an olarak tebliğ edildikten sonra zaman ve mekân içine girmiş bir Kur'an'dan bahsediyoruz demektir. İlahi Kelam olarak Kur'an, artık tarih içinde olmanın getirdiği durumlar ile karşı karşıya bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in kendisine gelen Kur'an vahiylerini sözlü olarak tebliğ etmekte ve eşzamanlı olarak yazdırmaktadır.

Kur'an'ın Arapça oluşunun ifade edilmesi, onun bizzat tarih ile olan ilişkisini ifade etmektedir. Bunun ise, Kur'an'ın mahiyetine getirdiği birçok özellik vardır. Bir kere, öncelikle "Arapça Kur'an" ifadesi mesajın muhataplarına açık bir atıf taşımaktadır. Kur'an'ın ilk ve doğrudan muhatapları, 7. Yüzyıl'da Arabistan'ın Hicaz bölgesinde, yerleşik hayata geçmiş, günün büyük medeniyetleri ile büyük ölçüde ticaret ilişkisi içinde olan ve Yahudi ve Hıristiyan dini geleneklerine yabancı olmayan Araplardır. Bu saydıklarımız esasen, öncelikle vahiy kaynaklı Kur'an'a bir insan durumu içinde konuşmanın özelliklerini kazandıran bir mahiyet oluşturmaktadır. Kur'an 23 yıllık bir süreç içinde ayet ayet, sûre sûre tamamlanmıştır. Allah tarafından vahiy yoluyla yapılan bu bilgilendirme, hiçbir şekilde tarih bağlamından kopuk olmamıştır. Ayetler Mekke'de ve Medine'de inmişlerdir. Önceki şartlara uygun olarak belirlenen hükümler, daha sonraki şartlar uyarınca yürürlükten kaldırılmıştır. Ayetler yazın ve kışın, gece ve gündüz, Peygamber uyurken ve uyanık iken, sulh ve harp sırasında, zorluklar yaşanırken, bolluk ve sevinç sırasında vb. inmişlerdir ve bütün bu yaşantıların izlerini taşımaktadırlar.

Bir insan durumundaki konuşma, aynı zamanda açıkça konuşmada belirtilmeyen varsayımları, göndermeleri, muhatapları olan bir konuşmadır. Mesela konuşmada zaman ve mekânın taşıdığı içerikler, tarihi bilgi, kültür, adet, örf ve gelenek olarak bir şekilde varsayılır ve konuşma, bu varsayımlar kendiliğinden dikkate alınarak yapılır. Bu yüzden Kur'an vahyedilen bir konuşma, bir hitap olsa da saydığımız bu bağlaşıklardan ayrı düşünölemeyen bir konuş-

madır.⁴⁰

Allah tarih içinde konuşmakta, siyaset yapmakta, Peygamberini ve sahabelerini yönlendirmekte gerekirse ikaz etmektedir. Vahiy olaylara her an müdahil olmaktadır. Tarihin içinde Kur'an, o esnada karşılaşılan olaylara rehberlik etmekte veya mevcut durumlar arası bağlantıyı, yeni (ilahi) bir perspektiften hareketle inşa etmektedir. Kur'an, insanları yeni bir tavır ve tutum takınmaya sevk eden, farklı eylem tarzlarına yönlendirmektedir. Kuran'ın bu etkin rolünü, öncelikle, karşılıklı konuşma ve etkileşim ortamı içinde somutlaşan ve hayat bulan tarih içindeki formunda aramak gerekir.⁴¹

Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim'in inşai bir mahiyetinin olması ile birlikte, onun bir varlık kaynağı olması ciheti taayyün etmektedir. İşte tam bu noktada Kur'an-ı Kerim'in tebliğ ve beyanı, bütün bir insanlık tarihinde tayin edici bir dönüşümü sağlayarak, İbn Haldün'un ifadesi ile bir tür "halk-ı cedid" ile insanlık tarihinin gidişatını esasından değiştirmektedir. Bu değişikliğin esası, Hz. Peygamber'in şahsı ve hayatında taayyün eden ve sahabe-i kiramın üstlenmesi ile yaygınlık ve tesir kazanan "nübüvvetir."⁴²

C. Mushaftaki Kur'an: Vahiylere Ezberlenmesi, Yazılması, Tertibi, Cem'i, İstinsahı/Çoğaltılması ve Resmi

"Tarih içinde olmak, başka insani durumları da dikkate almayı gerektirmiştir. Bunların başında inen ayetlerin, Kur'an'ın olduğu gibi korunabilmesi gelir. Ayetlerin korunması ve unutulmasını önlemek için hafızaya alınması, yazıya geçirilmesi gerekmektedir. Allah'ın ayetlerinin öğrenilmesi, öğretilmesi ve bunun doğru bir şekilde yaygınlaştırılması için beşeri ve dünyevi tedbirler alınması gerekti. Bunun için Rasulullah, vahiy kâtipleri atadı, kendisine vahyedilen Kur'an pasajları ezberlendi, namazlarda okundu, ele geçirilen yazı malzemeleri üzerine yazıldı ve bu şekilde korundu. Arapça

⁴⁰ Paçacı, *Çağdaş dönemde Kur'an ve Tefsire ne oldu?*, s. 151-152.

⁴¹ Yavuz, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru*, s. 112.

⁴² Görgün, *Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'an*, s. 15.

Kur'an, Peygamber'in ağzından onun konuştuğu dil ve lehçe ile çıkıyordu. Ancak aynı lehçeyi konuşmayan Araplar da vardı. Bunların Kur'an'ı öğrenebilmeleri için özel izinler verildi(el-ehruf'u-seb'a). Böylece Arapça Kur'an Arapça'nın farklı lehçeleriyle okundu ve ezberlendi.

Rasulullah'tan sonra, Hz. Ebu Bekir döneminde gerek Rasulullah'ın vahiy kâtiplerine yazdırdığı malzemeler gerekse Kur'an'ı Rasulullah'tan öğrenen Ashab'ın hafızaları kaynak kabul edilerek Kur'an iki kapak arasına alınarak bir İmam Mushaf oluşturuldu. Bu işlem, Ashab'ın Kur'an konusun da ileri gelenlerinden oluşturulan bir komisyon tarafından ve tamamıyla şeffaf bir üslup içinde yürütülmüştür. Bu Mushaf daha sonra Hz. Osman zamanında yine aynı özelliklerdeki bir ikinci komisyon tarafından Kureyş lehçesi vurgusu ile çoğaltılmıştır. Bu vurgunun nedeni, o dönemde hızla genişleyen İslam topraklarında bir okuyuş birliği oluşturma hassasiyeti- dir. Bu yüzden, çoğaltılan Mushaflar doğru okunuşu öğretebilmek için birer hafız ile birlikte farklı merkezlere gönderilmiştir. Bu konuda ilk Müslüman cemaatin kabulü ve icmaı gerçekleşmiştir. Bu da sonraki Müslümanlar için güçlü bir dayanak teşkil etmektedir.”⁴³

Bu aşamadan sonra artık yeni bir peygamber ve bir kitap gönderilmeyecektir. Bundan böyle Müslümanlar tarihin içinde olduğu gibi vahiy bekleyemezler. Bu durum, Tanrının dinini kemale erdirdiğini ve ilk insandan son peygambere kadar söylenecek şeyleri söylediği anlamına geldiği gibi, insana olan güvenini de göstermektedir. Artık Müslümanlar Kur'an'dan Tanrının davranış biçimini kendisi okumak zorundadır.⁴⁴

1.CEM'UL-KUR'AN

Cem'ul-Kur'an ifadesiyle ilk bakışta anlaşılan şey, sonradan anlaşılan dar anlamıyla Kur'an-ı Kerim'in toplanması işidir. Oysa

⁴³ Paçacı, *Çağdaş dönemde Kur'an ve Tefsire ne oldu?*, s.153.

⁴⁴ Halis Albayrak, *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algılamak*, Şule Yay., İstanbul 2011, s. 56.

klasik kaynaklarımıza göz attığımızda durumun farklılaştığına şahit oluruz. Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber Zamanında Cem'inden söz edildiğinde sonradan kazandığımız bilgiyle tenakuza düşeriz. Oysa burada kastedilen cem'/ toplama işi vahyi yazı ile toplama, bir araya getirme, ya da yazılı vahiy malzemelerinin toplanması değil, zihinde, hafızada olan toplamadır ve hifzen cem' olayından söz edilmektedir. Şimdi bu cem' olayının farklı veçhelerini görebiliriz.

1.2. Kur'an'ın Hz. Peygamber Zamanında Cem'i

1.2.1. Kur'an'ın Hz. Peygamber Zamanında Hifzla / Ezberlenerek Cem'i

Hiç şüphesiz Kur'an'ı/gelen vahiyleri, ilk ezberleyen ve onu hafızasında toplayan Hz. Peygamberdir. O vahiy olayıyla karşılaşınca kadar ne bir kitap okumuş ne de yazı yazıp kitap telif etmiştir.⁴⁵ Tertemiz hafızasına işlenen bilgiler vahiyden başka değildi. Peygamberlik görevi de, O'na vahyedilen bilgileri eksiksiz ve fazlalıksız insanlara ulaştırmayı⁴⁶, gelen vahiyleri insanlara dura dura okumayı gerektirmekteydi.⁴⁷

Hz. Peygamber, vahiy alırken kendisine gelen vahiyleri telaffuz ederek ezberlemek istiyordu. İlahî irade peygamberin bu arzusunun doğal karşılamakla birlikte, aceleci davranmamasını, bu görevin kendisinin üstlendiğini açıkça beyan etmiştir. Peygamberin Kur'an'ı ezberleme veya ezberleyemeyip bir kısmını unutma, dolayısıyla Kur'an'ı eksiksiz tebliğ etme gibi bir endişeyle kendisini sıkıntıya düşürmemesini öğütlemiştir. Kur'an'ı peygamberin dilinde okutmak ve onu hafızasında toplamak ilâhî iradenin kendisine aittir.⁴⁸Bu anlamda Kur'an'ı ilk ezberleyen ve onu hafızasında taşıyan Hz. Peygamber olmuştur.⁴⁹

⁴⁵ Ankebût, 29/48; A'raf, 7/157.

⁴⁶ Mâide, 5/67.

⁴⁷ İsrâ, 17/106.

⁴⁸ Kıyamet, 75/16-19; Tâhâ, 20/114.

⁴⁹ Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988. I. 240-45; Mennâu'l-Kattan, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*,

Zerkeşi, “Fî Beyâni Men Cemea'l-Kur'âne Hıfzan” başlığı altında Kur'an'ı Rasûlullahtan dinleyerek ezberleyen sahabelerin isimlerini ve sayılarını belirtmiştir. Böylece cem' kavramı yalnızca yazıdan ibaret bir eylem değil; ezberlemeyi/hıfzı da içine alan bir kavram niteliğine sahip olduğu anlaşılmıştır. Rivayetlere bakıldığında da asr-ı saadette de bu anlamda kullanıldığı açıkça anlaşılmaktadır.⁵⁰ Buhari'nin Katade'den rivayet ettiği hadise göre, Katade, Enes b. Malik'e, Rasûlullah devrinde Kur'an'ı ezberleyenlerin kimler olduğunu sormuş; o da hepsi ensardan olan şu dört kişiyi saymıştır: Ubey b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sabit ve Ebu Zeyd.⁵¹ Yine Enes b. Malik'ten başka bir rivayette şu dört kişiden başka Kur'an'ı kimse ezberlememişti, denilmektedir. Bunlar: Ebu'd-Derda, Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sabit ve Ebu Zeyd'dir.⁵² Beyhakî(994/1066) “*Medhal*” adlı eserinde İbn Sirin (110/728)'in görüşüne dayanarak verdiği haberde Rasûlullah zamanında Kur'an'ı ezberleyenlerin sayısını dört olarak verir. Bunlar: Muaz b. Cebel, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit ve Ebu Zeyd'dir. Hz. Osman, Ebu'd-Derda ve Temîmu'd-Dâri bu üçünden ikisi ihtilafli isimlerdir.⁵³ Şa'bî (104/722), Kur'an'ı Rasûlullah'tan almak sûretiyle ezberleyenleri altı kişi olarak zikreder. Bunlar: Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit, Muaz b. Cebel, Ebu Zeyd, Ebu'd-Derda ve Sa'd b. Ubeyd'dir.⁵⁴ Şemseddin Zehebî (748/1347) “*Marifetu'l-Kurra*” adlı eserinde Kur'an'ı Rasûlullaha arz ederek ezberleyenleri yedi kişi olarak zikreder. Bunlar: Osman b. Affan, Ali b. Ebî Talib, Ubey b. Ka'b, Abdullah b. Mesud, Zeyd b. Sabit, Ebu Musa el-

Mektebetu Vehbe, Kahire 1981, s.102; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV, İstanbul 1991, s.94-95; Subhi Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dersaadet, İstanbul t.siz, s.65-68; M. Ali Sabunî, *et-Tıbyan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Beyrut t.siz, 67-68; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, İFAV, İstanbul 1997, s.108-109; Osman Keskiöglü, *Nüzulünden Günümüze Kur'an Bilgileri*, TDV Yay, Ankara 1989, s.85.

⁵⁰ Cem', hıfz, kâri sözcükleri için bkz., İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, DİB Yay, Ankara 1988, s.66.

⁵¹ Buhari, *Fezâilu'l-Kur'an*, 8, VI. 102; *el-Burhan*, I. 304.

⁵² Buhari, *Fezâilu'l-Kur'an*, 8, VI. 103; *el-Burhan*, I. 304.

⁵³ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 305.

⁵⁴ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 305.

Eş'arı, Ebu'd-Derda'dır.⁵⁵

İnen vahiylerin tamamını ezberlemek belirli sahabilere mahsus olsa bile, Hz. Peygamber sürekli Kur'an'ı öğrenmeye, okumaya, ezberlemeye ve düşünmeye davet etmiştir. Hz. Peygamber kendi şahsında ve çevresinde oluşan bu köklü gelenek günümüze kadar canlı bir şekilde devam edegelmiştir.⁵⁶

1.2.2. Kur'an'ın Hz. Peygamber Zamanında Yazı ile Cem'i

Hz. Peygamber bir ayet indiği zaman vahiy kâtiplerinden birini çağırır, inen ayetleri hangi sûrenin neresine konulacağını emrederdi.⁵⁷ Hâkim (405/1014), *Müstedrek*'inde Zeyd b. Sabit'in şu sözüne yer verir: "Biz Kur'an'ı, Rasûlullah'ın huzurunda, deri parçaları üzerinde yazarak birleştiriyorduk."⁵⁸ Kur'an'ın, Hz. Peygamber zamanında yazılışı ile ilgili Hâris el-Muhasibî'nin tespiti bu konuda belirleyici olmuştur. Haris el-Muhasibî (243/857) "*Fehmu's-Sunen*" adlı eserinde şöyle demiştir: "Kur'an'ın yazılması işi sonradan çıkmış değildir. Bizzat peygamber hayattayken Kur'an'ın yazılmasını emrediyordu. Fakat vahiyler, kâğıt parçaları, kürek kemiği ve yapraksız hurma dalları gibi değişik yazı malzemelerine yazılıyordu. Hz. Ebubekir'in yaptığı şey, yazılı nüshâları bir araya getirip Kur'an'ı iki kapak arasında toplamak olmuştur. Bu da Rasûlullah'ın evinde bulunan ve üzerinde Kur'an yazılı bulunan birtakım yaprakların kaybolmaması için toplanarak bir araya getirilip bir iple bağlanması gibi bir iştir.⁵⁹ Bu tarihi rivayet cem' işinin sonradan çıkan bir iş olmadığını göstermektedir. Çünkü inen ayetin hangi sûreye, sûrenin neresine konulacağı belirlenirken aynı zamanda fiili bir cem'

⁵⁵ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 306.

⁵⁶ Kur'an'ı öğrenmeye, okumaya, ezberlemeye teşvik ve Kur'an'daki sure ve ayetlerin fazileti ile ilgili tüm hadisleri bir arada görmek için bkz. Abdullah Aydemir, *Kur'an'ın Faziletleri*, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1991.

⁵⁷ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 57.

⁵⁸ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 299.

⁵⁹ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 300. Ayrıca, Kur'an'ın indiği dönemde yazıldığına dair deliller için bkz. İzzet Derveze, *Kur'ânü'l-Mecid*, (çev.Vahdettin İnce), Ekin Yay, İstanbul 1997, s.66-84; M. Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, (çev. M. Sait Mutlu), DİB Yay, Ankara 1991, s.48-58; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kiraatı*, Nedve Yay, Konya 1974, s.157-161.

olayı da gerçekleşmiş olmaktadır. Bu durum aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'i ilk defa Mushaf haline getirenin Hz. Peygamber olduğu düşüncesini güçlendirmektedir.

1.3. Kur'an'ın Hz. Peygamberden Sonraki Cem'i

1.3.1. Kur'an'ın Hz. Ebubekir Zamanında Cem'i

Hz. Peygamberin vefat edinceye kadar gelen vahiyleri yazdırmış hatta nazil olan ayetlerin nerelere konulacağını bile söylemiştir.⁶⁰ Böylece Kur'an-ı Kerim'in tamamı Hz. Peygamber vefat etmeden önce -nüzul tertibi üzere değil- tilâvet tertibine göre eksiksiz bir şekilde düzenlenmiş oluyordu.⁶¹

Hz. Peygamberin vefatından sonra ilk halife olan Hz. Ebubekir zamanında Kur'an'ın iki kapak arasına alınması zarureti doğdu. Çünkü Kur'an konusunda ashabin güvendiği iki şey vardı, birincisi Rasûlullah zamanında kâğıt vb. şeyler üzerine yazılı Kur'an vahiyleri, ikincisi ise insanların ezberlerinde tuttıkları vahiylerdi. İşte Kur'an'ı ezbere bilenlerin değişik savaşlarda şehit düşmeleri ve vefat etmeleri mukaddes Kur'an metni için bazı tehlikeler doğurabilirdi. Hıfz/ezber sahabenin dayandığı ve güvendiği en önemli unsurdu. Çünkü onlar Rasûlullah'ın huzurunda Kur'an kıraatine yirmi küsur sene şahit olmuşlardı.⁶²

Arap yazısının o zamanki durumu da Kur'an metnini bekleyen muhtemel tehlikeleri giderecek durumda değildi. Sema da şart idi. İşte bu mukaddes metin için doğabilecek tehlikeyi ilk defa sezen Hz. Ömer olmuştur.⁶³ Bu konuda, Kur'an ilimleriyle uğraşan tüm bilginlerin ittifaken kabul ettikleri ve Zeyd b. Sabit, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer arasında geçen ve Kur'an'ın cem' edilmesi düşüncesiyle noktalanmış diyalogun özeti şöyledir:

⁶⁰ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 296.

⁶¹Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 299; Kur'an'ın nüzul sırasına göre tertip edilmeyişinin nedeni için bkz. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında "Esbâb-ı Nüzul'e Yeni Bir Yaklaşım*, I. Kur'an Sempozyumu Bilgi Vakfı Ankara 1994, s. 200.

⁶² Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 299.

⁶³ Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s.69.

“Yemame Savaşı’ndan sonra Hz. Ebubekir, Zeyd b. Sabit’i çağırır. Hz. Ömer de oradadır. Hz. Ebubekir, Hz. Ömer’in kendisine anlatmış olduğu Yemame Savaşı’nda birçok hafızın şehit düşmesi ve bu sayının giderek azalması, bunun neticesinde de Kur’an’dan bazı şeylerin yok olma tehlikesi karşısında hafızlar olmadan fazla bir şey yapılamayacağı iddiasıyla Kur’an’ın mutlaka iki kapak arasına alınması gerektiği yolundaki düşüncelerini, Zeyd b. Sabit’e anlatır ve bu görevi ona tevdi eder. Zeyd de ağır sorumluluk gerektiren bu görev karşısında, ilk önce Hz. Ebubekir’in çekindiği gibi çekinir. Nihayet Hz. Ömer’in ve Hz. Ebubekir’in kalbini bu işe yaklaştıran Allah, Zeyd’e de bir kolaylık verir ve Kur’an’ın cem’ edilmesine karar verilir. İki kapak arasına alınan kitap, hayatı boyunca Ebubekir’in yanında kalmış, sonra Hz. Ömer’e ve Ömer’den sonra kızı Hafsa’ya geçmiştir.”⁶⁴

Neticede, Hz. Ömer’in dirayetli davranışı, olayı yerinde ve zamanında tespiti, tarihi doğru okuyuşu ve Hz. Ebubekir’in verdiği tarihî destekle yapılan iş, dağınık yazı malzemeleri üzerinde ve insanların hafızasında/ezberinde bulunan ve tamamı Rasûlullah zamanında yazılan Kur’an’ı toplayıp iki kapak arasına getirmek olmuştur.

1.4. Kur’an’ın Hz. Osman Zamanında Cem’i

Hz. Ebubekir’in Kur’an’ı cem’i, Kur’an’ın zâtına yönelik bir takım kaygıları, korkuları gidermiştir. Başka bir ifadeyle Kur’an’ı ezbere bilen sahabelerin şehit olarak sayılarının azalmasıyla Kur’an’ın zâyi olacağı endişesi Hz. Ömer’le Hz. Ebubekir’i Kur’an’ı iki kapak arasına almaya sevk etmiştir. Hz. Ebubekir zamanında, gelen tüm vahiyler tek nüsha olarak kitaplaştırılmakla bu konuda yapılması gerekeni yapmıştır. Tüm kaygılar, endişeler ve korkular giderilmiştir.

Hz. Osman dönemi apayrı şartlarla geldi. İslâm dini Arabis-

⁶⁴ Buhari, Tefsîru’l-Kur’an, 9, 20, V. 210; Buhari, Fezâilu’l-Kur’an, 3, VI. 98; Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 295.

tan sınırlarını aşmış yeni bölgelere ulaşmıştı. Buralarda İslâm'ı anlatan öğretmenler, Rasûlullahın müsaade ettiği farklı okuyuş şekillerinden de faydalanıp Kur'an'ı öğretmişlerdir. Zamanla İslâm'a yeni giren bölge halkları –Hz. Peygamber'in okuyuş (kıraat/yedi harf) farklarına ne amaçla müsaade ettiğini anlamaksızın- Kur'an'ı hangi kıraat üzere öğrenmişlerse bunu bir taassuba dönüştürecek kadar ileri götürmeye başlamışlardı.⁶⁵

Hz. Osman'ın Kur'an'ın okunuş farklılıklarını teke indirecek şekilde Kur'an'ı cem' ve istinsah etmeye sevk eden olay tüm kaynakların ittifaken kabul ettikleri şu olaydır: “Ermenistan ve Azerbaycan'ın fethinde bulunan Huzeyfe b. el-Yeman Suriyeli ve Iraklı askerlerin farklı şekillerde Kur'an okuyuşlarını görür ve bu duruma son derece üzülür. Durumu Hz. Osman'a iletir, Yahudi ve Hristiyanların kendi kitaplarında düştükleri gibi bir ihtilafa Müslümanlar düşmeden bu işe bir çözüm bulunmasını ondan rica eder.

Hz. Osman, Hz. Hafsa'ya haber gönderir ve yanındaki mushafı ister. Hz. Hafsa, mushafı Hz. Osman'a gönderir. Hz. Osman da mushaf gelir gelmez Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Zübeyr, Said b. El-Âs, Abdurrahman b. El-Haris b. Hişam'ı çağırıp, onlara Kur'an'ı çoğaltmalarını ister. Bu kişiler Kur'an'ı çoğaltırlar. Hz. Osman Kureyşli olan üç kişiye, Kur'an'dan herhangi bir şey hususunda Zeyd ile ihtilafa düşerlerse Kureyş lehçesine göre yazmalarını emreder. Çünkü Kur'an Kureyş lehçesi üzerine inmiştir. Kur'an çoğaltılınca asıl nüsha Hz. Hafsa'da kalır. Ardından da çoğaltılan nüshalar çeşitli bölgelere gönderilir.⁶⁶ Hz. Osman, Hz. Ebubekir zamanında yedi harfi/yedi çeşit okuyuş kolaylığını içinde barındıran Kur'an nüshasını esas alarak, Kur'an metni üzerinde doğabilecek ihtilafları ve olası kavgaları önlemek üzere Kur'an'ı tek bir lehçe/okuyuş tarzı üzerine düzenleyerek son kez cem' etmiştir. Böylece Kur'an tek okuyuş tarzı ile düzenlenmiş ve kıraat farklılıklarına bu nüshada yer

⁶⁵ Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s.72.

⁶⁶ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 297; Buhari, *Fezâilu'l-Kur'an*, 3, VI. 98; Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 398.

verilmemiştir.⁶⁷ Hz. Osman'ın çoğalttığı nüsha sayısının yedi olduğunu söyleyenler varsa da doğru olanın dört olduğu belirtilmiştir. Buna göre Hz. Osman birini kendi yanına almış; diğerlerini Kûfe, Basra ve Şam'a göndermiştir. Yedi diyenler bu şehirlere Mekke, Yemen ve Bahreyn'i de ilâve ederler.⁶⁸

Her iki cem' olayı bize gösteriyor ki, Hz. Ebubekir ve Hz. Osman'ın faaliyetleri aslında birbirinden kopuk değil tam aksine birbirini tamamlayan faaliyetlerdir. Hz. Ebubekir Kur'an metninin varlığı ile ilgili bir kaygıyı giderirken, Hz. Osman, ümmetin Kur'an metni üzerinde düşebilecekleri olası fitnelerin önüne geçmiştir. Bundan böyle kıraat ve okuyuş tarzları Kur'an metni içinde değil, ayrı bir ilgi, ihtisas ve bilim olarak günümüze kadar gelmiştir.

1.4.1.RESMU'L-HAT/ RESMU'L-MUSHAF

Tarihte, yazılan ilk Mushaf'ın resmi hattına/yazı şekline uyup uyulmaması da hararetli tartışmalara neden olmuştur. Çünkü ilk Kur'an nüshasında nokta ve harekeler bulunmamaktaydı. Kur'an'ı noktalama işini ilk yapanın Ebu'l-Esved ve ilk harekeleyenin de Halil b. Ahmed olduğu nakledilir.⁶⁹ Buna göre aslında noktalama ve harekeleme işi bilinen kadim işlerden olduğu söylenebilir.⁷⁰

Kur'an'ı Kerim'in kendine özgü bir yazı şekli vardır. Usûlcüler bunu değişik adlarla adlandırmışlardır. Hattu'l-mushaf, mersumu'l-hat⁷¹, resmi hat, resmu'l-mushaf, hattı osmanî, resmu'l-osmanî ifadeleri hep imam mushafı denilen Hz. Osman'ın yazıp çoğalttığı ilk Kur'an nüshâlarında belirlenmiş olan yazı şeklini ifade etmek için kullanılmıştır. Hz. Osman'ın yazım komisyonunun belirlediği hattı'l-mushaf diğer Kur'an nüshalarının yazımında esas alınmış ve Kur'an bilginleri bu konuya titizlik göstermişlerdir.⁷²Hattu'l-mushaf

⁶⁷ Zerkeşi *el-Burhan*, I. 302.

⁶⁸ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 303.

⁶⁹ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 459.

⁷⁰Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 459.

⁷¹ Suyûti, *el-İtkan*, IV.145

⁷² Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 459, 260.

birtakım yazı kurallarına uymamıştır. Bu durum Kur'an yazısının kendine özgünlüğünü ortaya koyarken, âlimler bu özgünlüğü o zamanki yazının durumu ile mi yoksa yazım şekillerinin bir hikmete/bilgiye binâen mi oluşturulduğu konusunda farklı yaklaşımlar içinde olmuşlardır.⁷³

İzzeddin b. Abdisselam(60671261), Hz. Osman'a ait olan ilk yazı şekline uyma zorunluluğunun ilk asra ait olduğunu şimdi ise bu hattın birtakım karışıklıklara neden olacağından dolayı mevcut yazı şekline uyulması gerektiğini zikreder.⁷⁴ İbn Fâris (395/1004) "*Fıkhü'l-Luga*" adlı eserinde mushaf hattının tevkîfi olduğunu söylemiştir.⁷⁵ İmam Malik (179/795), resmu'l-hatta uymanın vacip olduğu görüşündedir.⁷⁶ İmam Ahmed b. Hanbel (241/8559, Hz. Osman (35/656) mushafına vav, ya, elif vb. özelliklerine muhalefetin haram olduğunu söylemiştir.⁷⁷ Ebu Ubeyd (224/838) de mushafın harflerine uymayı, aslı terk edilmesi caiz olmayan sünnete benzetmiştir.⁷⁸ Zerkeşi, Hz. Osman'ın mushafında belirlenmiş yazı şekline uymayı bir zorunluluk olarak görmezken bu mushafın yazı şekline ve bu şekillerin niçin böyle yazıldığına ilgi duymuştur. O bazı kelimelerin yazı kaidelerine uymadan yazılmış olmasının tesadüfi veya keyfi değil, bir bilgiye dayanılarak yazılmış olduğu yönündeki fikirleri Merâkişi eş-Şehir b. Benna (721/1321)'dan nakletmiştir. Bugün fazla pratik değeri olmayan bu bilgiler resmu'l-Kur'an ilminin nelere tekabül ettiği ve nasıl yorumlandığı ile ilgili tarihsel tartışmalar hakkında bilgi vermektedir. Zerkeşi'nin, Merakişi(721/1321) den yaptığı nakillerle Kur'an lafızlarında yapılan "elif, vav, ya" ziyadelikleriyle, vav ve ya'nın hafzedildiği yerler ayetlerde gösterilerek yazıda harflerin durumlarının değişmesi anlamların değişmesine bağlanmıştır. Bazı harflerin kelimedeki özel anlamlarına göre yazı şekli de

⁷³ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 457.

⁷⁴ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 460.

⁷⁵ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 459.

⁷⁶ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 459-60.

⁷⁷ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 460.

⁷⁸ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 460-61.

değişmektedir.⁷⁹ Bu temel espiriden hareketle Kur'an hattı savunulmuştur. Yapılan nakillerden ve verilen örneklerden anlaşıldığı üzere bu ilmin (Kur'an yazısı/resmu'l-mushaf/resm-i hat/mersumu'l-hat) konusunu Kur'an metninde bazı lafızlardaki (vav-elif ve ya) ziyadelikleri/fazlalıklar veya aynı harflerin bazı Kur'an lafızlarının yazımında bulunmamasıdır. Veya hazf, fasl, vasl, idğam veya kelime sonlarındaki "te"lerin açık ve kapalı yazılışları ile ilgili durumlardır.⁸⁰ Kur'an-ı Kerim'in Arapça dışında bir yazı ile yazılıp yazılamayacağı meselesi de tefsir usulü kitaplarında gündeme getirilmiş ve bu konuda; bu işin cevaza ihtimali olduğu ancak aklen daha kuvvetli olanın ise caiz olmaması gerektiğini yönündeki düşünce ağır basmıştır. Çünkü Kur'an'ın Arapça dışında bir dille kıraati caiz görülmemiştir.⁸¹

2. Kur'an-ı Kerim'in Tertibi: Ayet ve Sûrelerin Tertibi

Rasûlullah hayattayken inen ayetleri hangi sûreye ve hangi ayetin yanına yazılacaksa oraya yazılmasını emrettiği bilinmekteydi. Bu nedenle ayetlerin tertibinin tevkîfilîği konusunda icma oluşmuştur. Bu durum Müslümanlar arasında hiçbir ihtilafa sebep olmamıştır. Çünkü Yazılan vahiyler değişik yazı malzemelerinde de olsa yazılmak sûretiyle bir anlamda bir araya da getirilmiş oluyordu. Bu uygulamayla fiilî bir cem' olayı da gerçekleşmekteydi. İşte bunun

⁷⁹ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 467-478.

⁸⁰ Neml, 27/21. ayette geçen "lezzebannehû" lafzında elif harfinin fazla olarak yazılması kesmek eyleminin azaptan daha şiddetli olduğunu göstermek içindir. Yine, yercû, yed'û gibi muzari fiillerdeki elif ziyadelikleri, fiilin isimden daha ağır olduğu, çünkü fiil fail gerektirdiği halde isim müfret olduğu için bir şey gerektirmediği gibi açıklamalarla yorumlanmıştır. Lafızlardaki noksanlıklara örnek olarak "Kur'an" ve "Kitap" kelimeleri örnek olarak gösterilmiş bu kelimelerin Kur'an metninde bazı yerlerde elif ziyadeliği ile bazı yerlerde ise elifsiz yazıldığı belirtilmiştir. Bu kelimelerdeki elifler, insanların idrak edemeyeceği melekûti ve gaybi bir hakikate işaret etmek için yazıdan düşmüştür. Kur'an-ı Kerim'deki "rahmet" "nimet" kelimelerinin son harfleri olan "te"lerin açık ve kapalı olmaları, "innemâ" "ennemâ" "külle mâ" "likeylâ" vb. lafızların ayrı ve bitişik yazılmaları, "ân mâ" min mâ" "en lâ" vb. kelimelerin geçtiği ayetlerde ayrı ve bitişik yazılmalarının nedeni ise aynı anlayış çerçevesinde melekûti, gaybi bir alana atıfta bulunarak açıklanmaya çalışılmıştır. (Geniş bilgi ve açıklamalar için bk Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 469; I. 497-513).

⁸¹ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 461.

içindir ki, bu ayrıntıyı fark eden bazı âlimler, ayet ve sûrelerin bir araya getirilerek cem' edilmesini Rasûlullah devri dışında sonradan çıkmış bir olgu olarak ele almamışlardır.⁸²

Klasik usûl kitapları ayetlerin tertibini, sûrelerin tertibinden belirgin çizgilerle ayırarak incelemez. Çünkü ayetler sûrelerin birer parçasıdır. Ayetler sıralanırken sûreler de aynı zamanda oluşur. Vahyî bir bilgiye dayanarak ayetleri düzenleyen Hz. Peygamber, sûreleri de düzenlemiş olmalıdır. Bu konuda üç temel görüş vardır. 1. Sûrelerin tertibi, Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır. 2. Sahabe içtihadıyla olmuştur. 3. Bu tertip kısmen peygamber, kısmen de sahabe içtihadıyla gerçekleşmiştir.⁸³

Âlimlerin çoğunluğu sûrelerin tertibinin icthadi olduğu görüşünü benimsemişlerdir. İmam Malik(179/795) ve Ebu Bekir b. et-Tayyip (403/1012) bu görüşü temsil edenler arasındadırlar. Ebubekir et-Tayyip, sûrelerin tertibinin Allah Rasûlünün sahabeye bırakmasıyla, sahabenin içtihadıyla gerçekleştiği görüşündedir.⁸⁴

Sûrelerin tevkifiliğini savunan âlimlerin görüşlerinde ortak olan nokta, Kur'an metni ile levh-i mahfuzdaki/Allah'ın ezeli ilminde yazılı olan Kur'an arasında kurulan doğrudan ilgidir. Ebu Cafer en-Nehhas (338/949), el-Kirmanî (502/1108), Ebu Bekr el-Enbarî (328/940), Kadı Ebu Bekr el-Bakıllani(403/1013) gibi âlimler, Kur'an'ın sûrelerinin Hz. Peygamber tarafından ilâhî bir bilgiye dayalı olarak düzenlendiğini söylemişlerdir.⁸⁵ El-Enbârî'ye göre Allah, Kur'an'ı bir bütün olarak dünya semasına sonra da, olaylara ve sorulara cevap olmak üzere parça parça indirmiştir. Cebrail her sûrenin yerini peygambere bildirmiştir. Sûrelerin tertibi, ayetlerin tertibi gibidir. Sûrelerin yerleriyle oynamak Kur'an nazmını bozmak anlamına gelir.⁸⁶ Kirmanî'ye göre sûrelerin tertibi, levhi mahfuzda Allah'ın katındakine uygun olarak düzenlenmiştir. Rasûlullah her se-

⁸² Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 300; Suyûti, *el-İtkan*, III.164,176

⁸³ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 324.

⁸⁴ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 324.

⁸⁵ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 327.

⁸⁶ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 327-328.

ne, sene boyunca inen vahiyleri Cebrail'e arz ederdi. Vefatı senesinde bu arz iki kez gerçekleşmiştir.⁸⁷ Ebu Cafer en-Nahhas da sûre tertibinin bizzat peygamber tarafından yapıldığı görüşünü benimser.⁸⁸ Zerkeşi de, zikri geçen âlimler paralelinde düşünmektedir. Ona göre ayet ve sûreler arasında tenasüp sûrelerin tertibinin tevkîfiligini gerektirecek şekilde Allahu Teâlâ'dan sadır olduğunun bir delilidir.⁸⁹ Zerkeşi, surelerin tertibi konusunda cumhurun görüşün içtihadî olduğunu söylediği halde kendisi cumhuru ulemadan ayrılarak sûrelerin tevkîfiligi görüşünü benimsemiştir.

Sonuç

Çalışmada görüldüğü gibi, Kur'an'ın varlık alanınıza gelişi ve metinleşme süreci ve bu süreçlerdeki anlatılar ve kullanılan kavramlar kendine özgüdür ve İslam tarihinden izler taşımaktadır. Mesela, hattü'l-mushaf, mersumu'l-hat, resmi hat, resmu'l-mushaf, hattı osmanî, resmu'l-osmanî gibi ifadeler hep imam mushafı denilen Hz. Osman'ın yazıp çoğalttığı ilk Kur'an nüshalarında belirlenmiş olan yazı şeklini ifade etmek için kullanılmıştır. Bütün bunlar aslında bize, bir usûl çerçevesi de çizmektedir. Kaynaklardan kavramları ve rivayetleri tek tek alıp bağlamlarından kopararak yorumlamak yerine, ait oldukları disiplin içinde ve bir bütün olarak bakmak daha tutarlı bir yöntemdir.

İslam vahyi/Kur'an'ın nüzulü kendine özgü karakterler taşımaktadır. Kur'an metni ile levh-i mahfuz/Allah'ın ezeli ilminde yazılı olan Kur'an arasında doğrudan bir ilgi kurulmaktadır. Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'de yok olmamış, onu peygamber kılan mebde' olarak müstakil varlığını, lafız ve mana olarak, sürdürmüştür. Allah, Peygamber ve metin farklı varlık alanlarına sahiptir. Oysa Hristiyanlıkta vahiy, İslam'da anlaşılardan farklı olarak bizzat Hz. İsa'nın kendisidir. İnciller, yani kutsal metinler, havarilerin Hz. İsa yorumlarıdır. Dolayısıyla Hristiyanlıkta geçerli olan ilkenin kendisi "bir

⁸⁷ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 327.

⁸⁸ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 326.

⁸⁹ Zerkeşi, *el-Burhan*, I. 329.

yorum olarak metin”dir. Kur’an, batılı yorum geleneklerindeki anlaşıldığı şekliyle bir “metin” olmadığı anlaşılmaktadır. Doğrusu o, sadece Allah’ın bildiği bir metnin “Ümmü’l-Kitab” tan okutulmasıdır ve öncelikli olarak bir hitaptır. O, Allah’ın koruması altında⁹⁰, tarih içinde Hz. Peygamber ve ashabının uygulamaları ile yaşanıp tarihin tanıklığı ve şahitlerin huzurunda yazılmış çoğaltılmış ve nakledilmiştir.⁹¹ Kur’an’ın tevatüren nakli (günümüze kadar gelmesi) konusunda hiçbir şüphe yoktur. Kur’an aslında, yerinde, parçalarında ve tertibinde şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde tevatüren nakledilmiştir. Bu konuda sahabenin, sonraki İslam âlimlerinin ve tüm Müslümanların icmaı vardır.⁹²

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Albayrak, Halis, *Tarihin İçinden Kur'an'ı Algulamak*, Şule Yayınları, İstanbul 2011.
- Atik, Kemal, *Karşılaştırmalı Kur'an Tarihi*, MS Yayınları, İstanbul 2012.
- Aydemir, Abdullah *Kur'an'ın Faziletleri*, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1991.
- Birişik, Abdulhamit, “Nüzul” *TDİA*, İstanbul 2007, XXXIII.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, DİB Yayınları, Ankara 1988.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, İFAV, İstanbul 1997.
- Derveze, İzzet *Kur'ânu'l-Mecid*, (çev.Vahdettin İnce), Ekin Yayınları, İstanbul 1997.

⁹⁰ Hicr, 15/9.

⁹¹Zeynep Gemuhluoğlu, “Gazzâlî Düşüncesindeki Kur'an-Varlık -Metin-Âlem İlişkileri Işığında “Roman ve Kur'an” Tartışmalarına Dair Bir İnceleme”, *Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmi birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Cilt: 1, Sultanbeyli Belediyesi Kültür Ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayını, İstanbul 2012, s. 173; 181.

⁹² Zerkeşi, *el-Burhan*, II. 133.

- Gemuhluoğu, Zeynep “Gazzâli Düşüncesindeki Kur’an-Varlık -
Metin-Âlem İlişkileri Işığında “Roman ve Kur’ân” Tartışmalarına Dair Bir İnceleme”, *Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmi birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Cilt: 1, Sultanbeyli Belediyesi Kültür Ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayını, İstanbul 2012.
- Görgün, Tahsin, “Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur’an, -Kur'an-ı Kerim’in varlık kaynağı olduğunun bilinmesinin anlaşılması ve yorumlanmasındaki ehemmiyeti üzerine- Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar”, *İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları: 2*, İstanbul 2010.
- Hamidullah, Muhammed *Kur'an Tarihî*, (çev. M. Sait Mutlu), DİB Yayınları, Ankara 1991.
- Keskioğlu, Osman *Nüzulünden Günümüze Kur'an Bilgileri*, TDV Yayınları, Ankara 1989.
- Karaçam, İsmail *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kiraatı*, Nedve Yayınları, Konya 1974.
- Kılıç, Recep, “Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1, 2010.
- Mennâu'l-Kattan, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1981.
- Motzkı, Harald, Kur’an’ın Cem’i Son Dönem Metodolojik Gelişmeler Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirme, Çeviren: Selim Türcan, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2006/2 c. 5, sayı, 10.
- Paçacı, Mehmet, *Çağdaş dönemde Kur'an ve Tefsire ne oldu?*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.
- Sabunî, M. Ali, *et-Tıbyan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Beyrut t.siz.
- Serinsu, Ahmet Nedim *Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında “Esbâb-ı*

Nüzul'e Yeni Bir Yaklaşım, I. Kur'an Sempozyumu Bilgi Vakfı Ankara 1994.

Subhi Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dersaadet, İstanbul t.siz.

Suyûti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetü Dari't-Turas, Mısır t.siz.

Turgut, Ali *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV, İstanbul 1991.

Yavuz, Ömer Faruk, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007.

Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988.

Zerkeşi, Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, tah. Mustafa Abdulkadir Atâ, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524

Rûhu'l Furkân Tefsirindeki Bazı Yorumlara Eleştirel Yaklaşım
Critical Approach to Some Comments
In The Tafsir Of Rûhu'l Furkân

Yazar / Author

Ahmet ÖZ

Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
Kahramanmaraş / Türkiye
ahmetoz3@yahoo.com

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 03/11/2017

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2017

Makale Yayın Tarihi: 27/12/2017

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl / Year: 15

Sayı / Issue: 30

Sayfa /Page: 407-427

Rûhu'l Furkân Tefsirindeki Bazı Yorumlara Eleştirel Yaklaşım

Özet

Kur'an'ı-Kerim, Allah'ın Hz. Muhammed (sav) aracılığıyla insanlığa gönderdiği bir hidayet rehberidir. İnmeye başladığı yedinci yüzyıldan başlayarak insanlara uymaları gereken itikâdi, ahlaki ve hukukî yasaları ortaya koyan bu kitap, kıyamete kadar geçerlidir. Allah ile kul arasındaki iletişim, bu kitabın anlaşılmasıyla sağlanır. Kur'an'ın doğru anlaşılması, İslam'ın doğru anlaşılıp uygulanabilmesi için hayati öneme sahiptir. Eğer doğru bir şekilde anlaşılmaz ve yanlış bir şekilde yorumlanırsa, insanların İslam hakkında olumsuz kanaatlere sahip olmasına sebep olabilir.

Bu çalışmamızda, Kur'an'ı doğru anlamanın önemine vurgu yaparak, yanlış anlamaya müsait yorumlardan örnekler vereceğiz. Özellikle, günümüzde İslam'ın şiddet dini olduğu yönündeki kara propandaya malzeme oluşturacak tarzda yapılan yorumların sakinlerini ortaya koyacağız. Bu bağlamda, Mahmut Ustaosmanoğlu adına, altı kişilik bir heyet tarafından kaleme alınan, *Rûhu'l-Furkân* adlı tefsirde gördüğümüz problemleri yorumlardan örnekler vereceğiz. Amacımız herhangi bir kişiyi ya da grubu kötülemek ve itibarsızlaştırmak değildir. Bu tür yorumları zikretmekle, hem okuyucuyu uyarmak hem de yazımı devam eden bu tefsirin düzeltilmesine vesile olmak istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, tefsir, bağlam, iş'ârî yorum, şiddet.

Critical Approach to Some Comments

In The Tafsir Of Rûhu'l Furkân

Abstract

The Qur'an is a guide to life sent by Allah through Muhammad to mankind. Starting from the seventh century in which it began to descend, this book, which sets forth the ethical principles and legal laws that must be followed by humans, until the day of judgment is valid. The communication between you and God, this book is provided with the understanding. The correct understanding of the Qur'an, is vital for correct understanding and implementation of Islam. If it is interpreted in an incomprehensible, wrong way, it can cause people to have wrong opinions about Islam.

In this study, with an emphasis on the importance of the correct understanding of the Quran, we will give examples of misunderstanding of interpretations available. In particular, today, who claim that Islam a religion of violence is a form of black propaganda material in a manner to point out the disadvantages of the interpretations made. In this context, we will give examples from the problematic interpretations we have seen in Mahmut Ustaosmanoğlu's commentary on *Rûhu'l-Furkân*, which was taken by a delegation of six people. Our aim is not to disgrace or discredit any person or group. We would like to refer to such comments and warn readers and to be instrumental in correcting this commentary that continues to be written.

Key words: Quran, tafsir, context, sufi comment, violence.

KUR'AN'I ANLAMAMIN ÖNEMİ

Kur'an, inanç, ibadet, muamelat ve ahlak ilkeleri açısından bizim temel kaynağımızdır. Bu yüzden Kur'an'ın doğru anlaşılması, İslam'ın doğru anlaşılıp uygulanabilmesi için çok önemlidir. Eğer dinin temel kaynağı doğru bir şekilde anlaşılmaz ise pratik hayatta pek çok soruna sebep olabilir. İnsanlar hurafelere din diye sarılır ve

dini yanlış uyguladığı için hem bu dünyasını mahveder, hem de ahirette yaptığı yanlışların cezasını çekmek zorunda kalır. Ayrıca dinin yanlış temsil edilmesi de Müslüman olmayan insanların İslam'ı yanlış tanımlarına sebep olabilir.

Çoğunlukla Müslümanlar tarafından yapılan herhangi bir yanlış, İslam dinine ve tüm İslam âlemine mal edilmekte, yanlış ve önyargılı propagandalara sebep olabilmektedir. Bugün bazı Müslümanların İslamiyet'i iyi temsil edememelerinin acı sonuçlarını, tüm İslam âlemi çekmektedir. Belki de bu tür Müslümanların yanlış tutumları sonucu oluşan önyargılar, İslam'ın tüm insanlara ulaşmasını engellemektedir.¹

Kur'an'ın anlaşılması ve hayatımıza ışık tutması için pek çok tefsir yazılmıştır. Bunların bir kısmı kısa ve özlü tefsir tarzını benimserken, bir kısmı uzun ve geniş tefsirler olarak yazılmıştır. Hatta bazı tefsirlerdeki ayrıntılar, okuyucunun ayetin kastettiği asıl hedeften uzaklaşmasına sebep olmuştur. Bazıları kendi düşünce ve hayat tarzını Kur'an ayetlerine doğrulatmak adına ayetleri maksadından uzak bir şekilde yorumlamıştır. Bir kısmı da ayetleri bağlamından kopararak istedikleri konuya delil olarak kullanmışlardır. Oysa ayetler, hem Kur'an, hem sure, hem de pasaj bütünlüğü göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Eğer bir ayet bulunduğu bağlamdan koparılarak yorumlanırsa, çoğunlukla asıl kastedilen manaya uygun olmayan sonuçlara ulaşılır. Nitekim geçmişte ve günümüzde yazılan birçok tefsirde bu tür yorumlarla karşılaşmaktayız.² Bazen müfessirler kendi mezhebinin görüşlerini haklı çıkarmak için bu tür yorumlar yaparken, bazen de kendi düşünce yapılarını Kur'an'la destekleme eğilimi sonucu bu yola başvurabilmektedirler.

Sonuç itibariyle çeşitli maksatlarla günümüze kadar pek çok tefsir kaleme alınmış ve kıyamete kadar da tefsir çalışmaları devam edecektir. Konuyu fazla uzatmadan iş'ârî veya sūfî tefsir tarzında

¹ Ahmet Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2016, s.13.

² Örnekler için bkz. Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, s.67-150.

yazılan *Rûhu'l-Furkân* tefsirini birkaç örnek üzerinden inceleyerek değerlendirelim.

RÛHU'L FURKÂN TEFSİRİ

Rûhu'l-Furkân tefsiri Türkiye'de Türkçe olarak kaleme alınan ve yazımı hala devam eden bir tefsirdir. Mahmut Ustaosmanoğlu adına altı kişilik³ bir heyet tarafından kaleme alınmaktadır. Şu ana kadar on dokuz cildi basılan bu tefsirde, ayetler geniş bir şekilde açıklanmakta hatta ayrıntılara boğulan okuyucu, çoğunlukla ayetin genel mefhumundan uzaklaşmaktadır. Tefsiri yazan altı kişilik heyetin başkanı, Kur'an'ın bir cüzünü 1200 sayfa tefsir etmekle övünmekte, bittiğinde elli yedi cilt olacağını söylemektedir.⁴ Bu kadar geniş ayrıntıya dalınınca, ister istemez ayetlerin vermek istediği asıl mesaj kaybolmakta, okuyucular teferruata boğulmaktadır. Oysa altı yüz sayfalık bir kitabın atmış bin sayfayı aşkın bir şekilde tefsir edilmesi, Kur'an'ın sanki çok zor anlaşılacak bir kitap olduğu vehmini uyandırmaktadır. Oysa Kur'an apaçık bir kitaptır⁵ ve her okuyucu kendi bilgi ve kültür altyapısına göre onu anlar.

Bu tefsirin yazılma sebebi, Mahmut Ustaosmanoğlu tarafından şöyle ifade edilmektedir: “Hicri 1407 senesinin Şaban ayının Beraat gecesinde, Ravza-i Mutahhara'da bulunduğumuz sırada, Efendimiz (sav) tarafından vaki olan manevi bir işaretle, bu mühim işe başladık...”⁶ Diğer yandan kendisinin sözlerinin derlendiği “*Hikmetli Sözler*” kitabının “Kur'an” başlığı altında, bu tefsirin Rasûlullah (sav)'in emriyle yazıldığı söylenmektedir. Hatta tefsire ve içinde yazdıkları bilgilere kutsiyet katmak adına, tefsirde yazılan tüm bilgilerin önce Rasûlullah'a arz edilip onun onayından sonra yazıldığı iddia edilmektedir.⁷ Bu iddia ile aslında tefsirde yazılanların ne ka-

³ Ahmet Ünlü(Cübbeli), Mehmet Talu, A. Fikri Doğan, Abdullah Evenser, Hızır Ali Muradoğlu, Bayram Ali Karamustafaoğlu.

⁴ Ahmet Mahmut Ünlü, <https://www.youtube.com/watch?v=iUFkCVjad4o>, erişim: 13.09.2017.

⁵ Bakara 2/99, 118; Nahl 16/89; Neml 27/1 vd.

⁶ Mahmut Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, Sıraç Kitabevi, İstanbul 1991, I/10.

⁷ Şefik Kocaman vd., *Mahmut Efendi Hazretlerinden Duyulan Hikmetli Sözler*,

dar doğru ve güvenilir bilgiler olduğu izlenimi verilmeye çalışılmaktadır. Oysa bu, çok ciddi problemlere sebep olacak bir iddiadır. Bu durumda amaç, kendi düşüncesini Hz. Peygamberin düşüncesiymiş gibi göstererek yorumlarını tartışmasız doğru olarak kabul ettirmektir. Sıradan bir okuyucu bunu okuduğu zaman, tefsirde yazılan her bir bilginin ve yorumun Peygamberin onayından geçen kesin doğrular olduğunu kabul ederek ona saygıyla inanır. Dolayısıyla ilerleyen bölümlerde verdiğimiz olumsuz yorum örneklerini, Hz. Peygamberin onaylaması demek, dinin kesin emri demektir. Âlemlere rahmet olarak gönderilen⁸ bir peygamberin, hayattayken bu tür yorumlara onay vermesi mümkün değildir. Onun ölmediğini hala yaşadığını ve insanlarla görüştüğünü iddia etmek, Kur'an'a aykırı bir durumdur. Zira Kur'an'da onun da diğer insanlar gibi öleceği,⁹ dünyada ebedi kalmayacağı¹⁰ ifade edilmektedir.

Hz. Peygamberin yaşayan bir insan gibi diğer insanlarla görüşmesi ve olaylara müdahale etmesi aklen ve dinen mümkün değildir. Ehl-i sünnet olduklarını ısrarla vurgulayan bu insanlar, itikatta mezhep imamımız olan İmam Maturidi'nin (ö.333/944) doğru bilginin kaynaklarını sayarken, rüya, ilham ve ölmüş bir insanla irtibata geçerek alındığı iddia edilen bilgiyi bilgi kaynağı olarak saymadığını¹¹ görmezden gelmektedirler. Dolayısıyla sadece iddiadan ibaret olan bu tür bilgiler, istismara açık olduğu için doğru kabul edilmemektedir. Nitekim art niyetli kişiler bu tür iddialarda bulunarak halkı kandırmışlardır. Örneğin, fetö lideri Fetullah Gülen kendisinin Peygamberimiz ile görüştüğünü, onun kendisini dinlemeye geldiğini, hatta birçok mekâna Hz. Peygamberin teşrif ettiğini iddia etmektedir. O da bu tür iddialarla halkı kandırılmış, kendisinin söylediği yalanlara Hz. Peygamberi alet etmeye çalışmıştır.

Ahıska Yayınevi, 4. Baskı, İstanbul, 2016, s.84.

⁸ Enbiya 21/107.

⁹ Zümer 39/30.

¹⁰ Enbiya 21/8.

¹¹ Ebû'l-Mansur el-Mâturidi, *Kitabu't-Tevhid*, Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûşi, Dâru's-Sadr, Beyrut,ts.,s.69.

Hız. Peygamberden rüya yoluyla bilgi ve mesaj almak, rüya yoluyla hadis almak demektir. Eğer hadis almak için böyle bir yol geçerliyse, hadis usulüne, cerh-ta'dil ve rical bilgisine ne gerek vardır? Hız. Peygamberin vefatıyla birlikte onun tebliğ vazifesi sona ermiş, vahyin nüzulü ve İslam'ın teşri' süreci tamamlanmıştır. Hız. Peygamberi rüyada görmek mümkündür. Ancak onun "Şeytan benim suretime giremez" anlamındaki hadisi onu hayattayken gören ve tanıyan sahabilere yönelik olmalıdır. Çünkü rüya ile Hız. peygamberden hadis aldığını söyleyen kimsenin gerçekten böyle bir rüya görüp görmediğini veya bizzat Hız. Peygamberi görüp onunla konuştuğunu tespit etmek mümkün değildir. Dolayısıyla onu hiç görmemiş ve tanımamış kimselerin rüyasına başka suretlerin girmesi ve onun gibi konuşması mümkündür.¹² Bu yüzden rüya gören kişi kendisi rüyası ile amel edebilir ancak başkalarına bunu dini bir bilgi olarak aktaramaz.

Şimdi söz konusu tefsirden, ayetlerin ilk bakışta anlaşılan manasından uzak ve bağlamından koparılarak yapılan yorumlardan birkaç örnek sunacağız. Seçtiğimiz bu örnekler, tefsiri okurken en çok dikkatimiz çeken ve düzeltilmesini gerekli gördüğümüz örneklerdir. Bunların dışında düşünce olarak katılmadığımız daha pek çok örnek vardır. Bunların hepsini tek tek sırlamak yerine acil olarak düzeltilmesi gerektiğini düşündüğümüz bir kaç örnek aldık.

Örnek 1:

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَهِ عَهْدِي
الظَّالِمِينَ

"Bir zamanlar rabbi İbrahim'i bazı sözlerle imtihan etmiş İbrahim onları eksiksiz yerine getirince, 'seni insanlara önder yapacağım' buyurmuştu. İbrahim, 'soyumdan da önderler çıkar' deyince rabbi,

¹² Recep Ardoğan, *Günümüz Kelam Problemleri*, Ekin Yayınları, İstanbul, 2017, s. 262-263.

'benim verdiğim söz zalimleri kapsamıyor' buyurmuştu."¹³

Ayetin geçtiği pasaja siyak-sibak açısından baktığımızda, tevhid inancının sembol peygamberlerinden birisi olan Hz. İbrahim'den, onun Allah tarafından insanlara önder olarak seçilmesinden, Kâbe'yi inşasından ve kendisinden sonra gelecek olan nesli için ettiği duadan bahsedildiğini görürüz. Problem olarak gördüğümüz yorum, ayetin tamamı ile ilgili olmadığı için sadece ilgili kısmını alıp değerlendireceğiz. Ayetin “*Bir zamanlar rabbi İbrahim'i bazı sözlerle imtihan etmiş İbrahim onları eksiksiz yerine getirmişti....*” kısmı üzerinde duracağız.

Hız. İbrahim'in hangi konuda ne gibi soru ya da emirlerle imtihan edildiği ile ilgili olarak müfessirler ayrıntılı bir şekilde pek çok görüş öne sürmüşlerdir. Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767),¹⁴ Taberî (ö.311/922),¹⁵ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938),¹⁶ İbn Kesir (ö.774/1373)¹⁷ gibi müfessirlerin tefsirlerinde ve bunları kaynak gösteren daha sonraki pek çok tefsirde, Hz. İbrahim'in genel olarak Allah'ın bazı emir ve yasaklarıyla imtihan edildiği ifade edilmektedir. Ancak müfessirler, Hz. İbrahim'in imtihan edildiği bu emir ve yasakların neler olduğu konusunda ayrıntılı bir şekilde çeşitli görüşler zikretmişlerdir.

Örneğin, Taberî bu ayeti izah ederken, Abdullah b. Abbas'tan (ö. 68/687) şöyle bir rivayet aktarır: “Hz. İbrahim'in imtihan edildiği hususlar, İslam'ın temel esaslarından sayılan otuz husustur. Bu dinde imtihan edilenlerden -Hz. İbrahim hariç- hiç birisi, bu dini hakkıyla ayakta tutamamıştır. Allah onu bir takım emirlerle imtihan etmiş, İbrahim de o emirleri hakkıyla yerine getirmiştir. Bu

¹³ Bakara 2/124.

¹⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte, Beyrut, 2002, I/76.

¹⁵ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili âyi'l-Kur'an*, Thk. İslam Mansur Abdulhamid, vd. Dâru'l-Hadis, Kahire, 2010, I/758-763.

¹⁶ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*.Thk. Es'âd Muhammed et-Tayyib, Riyad,1997, I/219-221.

¹⁷ İbn Kesir, İsmail b. Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, Thk. Heyet, Dâru'l-Marife, Beyrut,1969, I/165.

otuz temel esastan on tanesi Ahzab suresinde Őu ayette zikredilmektedir: “Allah'a teslim olmuŐ erkekler ve teslim olmuŐ kadınlar, műmin erkekler ve műmin kadınlar, itaat eden erkekler ve itaat eden kadınlar, dűrűst erkekler ve dűrűst kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, műtevazı erkekler ve műtevazı kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruĉ tutan erkekler ve oruĉ tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve ırzlarını koruyan kadınlar, Allah'ı zikreden erkekler ve zikreden kadınlar var ya; iŐte Allah, bunlar iĉin bir maĉfiret ve bűyűk bir műkâfat hazırlamıŐtır.”¹⁸ Diĉer on esas da Tevbe suresinin Őu ayetinde zikredilmektedir: “Gűnahlarından tevbe edenler, Allah'a ibadet edenler, ona hamd edenler, onun yolunda seyahat edenler, rűku edenler, secde edenler, iyiliĉi emredip kűtűlűĉű yasaklayanlar ve Allah'ın koyduĉu sınırları koruyanlardır. Műminleri műjdele.”¹⁹ Diĉer on tanesi de Mű'minűn suresini ilk on ayetinde anlatılan űzellikleri taŐıyan ya da Me'aric suresinin 22 ila 35. ayetlerinde aĉıklanan űzellikleri taŐıyan kiŐiler olarak zikredilmektedir.²⁰ Ayrıca Hasan el-Basri(ö. 110/728), Hz. İbrahim'in, oĉlu İsmail'i kurban etme hususunda denenmesini, ateŐle, gűneŐ ve ay ile imtihanını da bu kapsamda saymaktadır.²¹

Taberî bu konu ile ilgili daha pek ĉok rivayeti aktardıktan sonra sonuĉ olarak Őűyle demektedir: “Hz. İbrahim'in imtihan edildiĉi hususlar yukarıda sayılanların tűmű olabileceĉi gibi bir kısmı da olabilir. Bu nedenle, herhangi bir kimsenin, Rasűlullah'tan nakledilen bir hadise veya icma gibi herhangi bir delile dayanmaksızın, Hz. İbrahim'in yukarıda sayılan hususların tűműyle veya belli bir kısmıyla imtihan edildiĉini sűylemesi doĉru deĉildir. Zira ne Rasűlullah'tan bu hususta kesin bir haber varid olmuŐ, ne de bu konuda bir icma vardır.”²² Taberî'den sonra yazılan tefsirler de onun aktardıĉı rivayetleri aktararak, benzeri yorumlar yapmıŐlardır. Ko-

¹⁸ Ahzab 33/35.

¹⁹ Tevbe 9/112.

²⁰ Bkz. Taberî, I/758.

²¹ Taberî, I/763.

²² Taberî, I/763.

nyuyu fazla uzatmamak için diğer tefsirlerdeki ayrıntıları buraya almadık.

Taberi'nin ifadesinden anlaşılan özetle şudur: Allah bu imtihanın içeriğini net bir şekilde açıklamamıştır. Dolayısıyla bu konuda ne kadar yorum yapılırsa yapılsın hiç birisini kesin doğru olarak kabul edemeyiz. Belki de bu imtihanın içeriği konusunda hiç konuşmamak daha doğrudur. Çünkü Allah eğer gerekli göreydi açıklardı.

Şimdi de *Rûhu'l Furkan* tefsirinde bu ayetin nasıl yorumlandığına bir bakalım:

Müfessir, "Hz. İbrahim'in tamamlamasıyla emr olunduğu kelimelerin tefsirlerde geniş bir şekilde izah edildiğini ve bu konuda on üç görüş olduğunu zikrettikten sonra, bunları açıklamaya başlar. İlk önce, İbn Abbas'tan gelen şöyle bir rivayet aktarır. Rivayete göre şu on şey Hz. İbrahim'in şeriatında farz, bizim şeriatımızda ise sünnettir. Daha sonra bu on hususun beşinin baş ile beşinin de vücut ile alakalı olduğunu söyleyerek bunları maddeler halinde sıralar. Ağza su vermek, buruna su vermek, saç ortadan ayırmak, bıyığı kısaltmak, misvak kullanmak, sünnet olmak, etek tıraşı, koltuk altı tıraşı, tırnak kesmek ve su ile taharet. Bu on maddeden misvak kullanmanın yerine İmam Tavus'un sakal bırakmayı saydığını söyler. Daha sonra bu on hasletten açıklanmasını gerekli gördüklerini açıklar. İlk olarak saç sağ ve sola doğru ortadan ayırmaktan bahseder. Hz. Muhammed'in Cebrail'in emriyle (Ehl-i Kitab'a benzememek için) saçını ortadan ikiye ayırdığını söyler. Daha sonra çocukların saçlarının bir kısmını kısaltıp ön tarafını uzun bırakmanın haram olduğunu söyleyerek Hz. Ebu Bekir döneminde yaşandığını iddia ettiği ilginç bir olay anlatır. Olay şöyledir: Bir şahıs çocuğuyla Hz. Ebu Bekir'in meclisine gelmişti. Çocuğun saçlarının bir kısmı kesilmiş, ön tarafı uzun bırakılmıştı. Bunu gören Hz. Ebu Bekir, çocuğun öldürülmesini emretti. Adam tevbe ve istiğfar edince affedildi."²³

²³ Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, I/586-587.

Yukarıda özetle aktardığımız açıklamaların ayetin bağlamıyla hiç alakasının olmadığı, akli-selim sahibi olan herkes tarafından anlaşılır. Bir insanın saçının taranış şeklinin, nasıl kesilmesi gerektiğinin, Allah'ın bir emri gibi gösterilmesi, bu kurala uymayanın haram işlediğinin iddia edilmesi hele hele küçük, masum bir çocuğun sırf saç modelinden dolayı öldürülmesi gerektiğinin iddia edilmesi, din adına büyük bir cinayettir. Bu durum, İslam'ı şiddet dini olarak göstermeye çalışan din düşmanlarının ekmeğine yağ sürmektir.

Ayetin tefsiri sayfalarca devam etmektedir. İlginç bulduğumuz diğer bir yorum da yine sakal, bıyık ve saç üzerinedir. Tefsirde sakalı kesip bıyığı uzatmanın Mecusilerin âdeti olduğunu söylenmekte ve sakal kesmenin haram olduğunu iddia edilmektedir. Ayrıca sakalın kısa kesilmesinin doğru olmadığı, uzunluğunun bir tu-tamdan az olmaması gerektiğini ifade edilmektedir. Hiç alakası olmadığı halde, erkeklerin sakalını, kadınların saçlarını kesmeleri "müsle" kabul edilerek haram sayılmıştır.²⁴ Müsle, başkalarına ibret olması için, savaşlarda öldürülen şahsın burnunu, kulağını ve diğer azalarını kesmek veya gözlerini oymak suretiyle cezalandırmaktır.²⁵ İslam hukukunda bunu yapmak haramdır.²⁶ Oysa saç veya sakal kesmenin müsle ile yakından uzaktan alakası yoktur. Müsle, ceza, işkence ve aşağılama kastıyla ölü insana yapılırken, diri bir insanın saçını ve sakalını kendi isteğiyle kesmesi ya da kestirmesi nasıl aynı kabul edilir? Burada da fıkıh, ichtihad ve kıyas kuralları açısından ciddi problemler söz konusudur.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber, Müslümanları her yönüyle müşriklerden ayırmaya gayret etmiştir. Müşriklerin sakallarını kısaltıp bıyıklarını uzatmalarına karşılık, Müslümanlara onlara muhalefet etmelerini önermiş ve "*Müşriklere benzemeyin, sakalları bırakın, bı-*

²⁴ Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, I/588.

²⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, s.342.

²⁶ Cengiz Yağcı, "Müsle" *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınları, İstanbul, 2000, VI/84.

yıkları kısaltın"²⁷ buyurmuştur. O günün sosyal şartlarında müminlerin kâfirlere ve müşriklere benzememesi için bunu emretmiştir. Günümüzde Müslümanların sakal tarzı ile kâfirlerin sakal tarzı birbirine karışmıştır. Dolayısıyla sakal, dini bir emir olmaktan ziyade insanların kişisel tercihleri olarak bırakılmakta ya da kesilmektedir. Peygamberimiz döneminde Ebu Cehil gibi önde gelen müşriklerin de sakalları vardı. Bugün de farklı inançlara sahip olan ve sakal bırakmak isteyen herkes sakal bırakabilmektedir. Sakal bırakmanın bazı âlimler tarafından sünnet olarak kabul edildiği, bazı âlimler tarafından yerel bir adet olduğu söylenmektedir.²⁸ Böyle bir durumda sakal bırakmanın farz bir yükümlülükmüş gibi sayılması ve kesmenin haram olduğunun iddia edilmesi, şer'i hükümlerin keyfi olarak nasıl değiştirildiğini göstermesi açısından manidardır.

Mezhep taassubu ile yazılan tefsirlerde müfessirlerin mezhebinin görüşlerini esas kabul edip, bu esasları Kur'an'dan destekleme adına Kur'an'ı konuşturdukları gibi bu tefsiri hazırlayan insanlar da adeta Müslümanlığı sakal, cübbe ve çarşafa indirgeyerek Ehl-sünnet'in geniş yorumunu daraltmakta ve bu ilkelere uymayanları dışlamaktadırlar. Bunu yaparken Kur'an tefsiri diye ilgili ilgisiz açıklama ve yorumlara girişmektedirler. İşin ironik tarafı bunu Ehl-i sünnet'i koruma adına yapmalarındır.

Örnek 2:

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ

*"O halde siz beni hatırlayın ki, ben de sizi hatırlayayım. Bana şükredin, sakın nankörlük etmeyin."*²⁹

Ayetin geçtiği bağlama siyak ve sibak açısından baktığımızda,

²⁷ Buhâri, *Sahih'ul Buhâri*, Libas, 5892,Thk. Zehir b. Nâsır, Dâru Tavgu'n-Necât, 1422, VII/160.

²⁸ Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, Trc. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınları, Ankara, 1986, s. 101.

²⁹ Bakara 2/152.

önce kible değişikliğinden ve Ehl-i Kitab'ın kible değişikliği konusunda yaptıkları dedikodulardan korkmamak gerektiğinden, asıl korkulması gerekenin Allah olduğundan bahsedildiğini görürüz. Daha sonra Allah'ın insanlara içlerinden ayetlerini okuyan bir Rasûl seçtiğini, bu Rasûl'ün onları arındırıp doğru yola yönelttiğini, bu nimetlerin karşılığında kulların Allah'a ibadet etmeleri, onu hatırdan çıkarmamaları gerektiği vurgulanır. Dolayısıyla ayette Allah'ın anan ona kulluk eden ve onu hiçbir zaman unutmayan, hatırında tutan insanları da Allah'ın kıyamette ödüllendirmeyi unutmayacağı ifade edilmektedir. İlk dönem ve daha sonraki müfessirler, ayetteki “beni zikredin ben de sizi zikredeyim” ifadesini, insan için zikir Allah'a ibadet etme, onun emir ve yasaklarına uyma, Allah için ise kullarına rahmetle muamele edip yaptıkları amellerin karşılığını vermesi şeklinde açıklamışlardır.³⁰

Zikir kelimesi Kur'an'da geçtiği yerlerde, hatırlama,³¹ anma,³² haber,³³ bilgi,³⁴ öğüt,³⁵ vahiy,³⁶ Kur'an,³⁷ dil ile Allah'ı anma,³⁸ Kur'an okuma,³⁹ gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁰ *Rûhu'l-Furkân* tefsirinde söz konusu ayetin tefsirine baktığımızda, “zikır” kelimesine yukarıda geçen bütün manaları verdikten sonra, tarikat ehlinin Allah'ı tespih etmesi ve onu zikretmesi üzerine yoğunlaştığını görürüz. Bir tarikat şeyhine bağlanarak onun telkinleri doğrultusunda

³⁰ Mukâtil b. Süleyman, I/150;Taberi, I/869; Maturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Thk. Mecdi Basellum, Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I/595; ez-Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşaf An Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvili fi Vücûhi't-Te'vil*, Thk. Muhammed Abdüsselam Şahin, Beyrut, 1995, I/205.

³¹ Kehf 18/63.

³² İnsan 76/1.

³³ Kehf 18/70, Enbiya,21/24.

³⁴ Nahl 16/43.

³⁵ Enbiya 21/10, Sâd 38/1.

³⁶ Nahl 16/44,Yasin 36/11.

³⁷ Hicr 15/6, Tâhâ 20/124.

³⁸ Bakara 2/198.

³⁹ Enbiya 21/50, Furkan 25/27-30,Enfal 8/2, Kalem 68/51.

⁴⁰ Râgip el-İsfahâni, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Thk, Muhammed Seyyid Keylâni, Dâru'l-Mârife, Beyrut, ts.,s.179-180; Mehmet Okuyan, *Kur'an Sözlüğü*, Düşün yayınları, İstanbul, 2015, s.344-348.

tesbihat yapılmasının gereğinden bahsedilerek, bunun dışında Allah'a ulaşmanın mümkün olmayacağı şöyle ifade edilmektedir: “Her meslekte bir üstat, rehber, yol gösterici ve delil lazım olduğu gibi bu en büyük meslekte de elbette bir üstat, yani mürşit lazımdır.” Konu ile alakalı olduğu düşünülerek, “...bilmiyorsanız zikir ehlinde sorun”⁴¹ ayeti delil getirilmekte, böylece bir mürşide bağlanmanın Allah'ın emri olduğu iddia edilmektedir. Diğer bir açıklama ise şöyledir: “Eğer sen bir şeyhe bağlanmadan bin sene kendi başına Allah'a kavuşmak için inleyip dursan, böylece o Mevla Teâlâ'yı bulman mümkün değildir.”⁴²

Delil olarak öne sürülen ayette geçen “zikir ehli”nden kasıt Hz. Muhammed zamanında yaşayan Tevrat ve İncil'i bilen ehl-i kitaptır. Müfessirlerin neredeyse tamamı bu konuda görüş birliği içerisinde. Ayetin bağlamı gözetilmeden ayette geçen “zikir ehli” ifadesine, tesbihat yapan tarikat ehli insanlar veya tarikat büyükleri manası verilmesinden dolayı böyle bir yanlış sonuca ulaşılmıştır. Daha sonra zikrin nasıl yapılacağına Rasûlullah'tan öğrenilmesi gerektiği ifade edilerek, bugün Hz. Muhammed hayatta olmadığı için, ondan öğrenen şeyhlerden öğrenmek gerektiği iddia edilmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla burada Peygamberimiz Hz. Muhammed de bu işin meşruiyetine destek olarak kullanılmaktadır.

Aynı şekilde devam eden açıklamalarda, “Ey iman edenler! Allah'tan sakının, ona yaklaşmaya yol arayın ve yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz”⁴⁵ ayeti delil getirilerek kul ile Mevla arasında vasiya olmaya müstahak olmuş, manevi yolu iyi bilen bir şeyhi arayıp ona bağlanmanın şeriatın emri olduğu iddia edilmektedir. Oysa ayette geçen “vesile” müfessirler tarafından Allah'ın razı olacağı sa-

⁴¹ Enbiya 21/7.

⁴² Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, II/81.

⁴³ Bkz. Taberi, VIII/9; Maturidi, VII/309; Zemahşeri, III/102; Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'ul-Fikr, 1981, XXII/144; İbn Kesir, III/174.

⁴⁴ Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, II/60.

⁴⁵ Maide 5/35.

lih ameller,⁴⁶ Allah'a isyandan sakınmak⁴⁷ ve onun dinini yaymak için yollar aramak şeklinde açıklanmıştır.

Daha sonra konu rabıta meselesine getirilerek, rabitanın Peygamberimiz Hz. Muhammed'in vekili olan mürşid-i kâmillere yapılması gerektiğini söylenmekte ve nasıl yapılacağı şöyle tarif edilmektedir: "Rabıta bir müridin, mürşid-i kâmilinin ruhaniyetiyle beraber, suretini kalp gözünün önüne getirerek hayal etmesi ve kalbiyle ondan yardım istemesinden ibarettir." Peygamberimizin bizimle Allah arsında vasıta olduğu gibi mürşidin de Peygamberimiz ile bizim aramıza vasıta olduğunu iddia edilmektedir.⁴⁸

İlerleyen bölümlerde ise rabitanın nasıl yapılacağı şöyle tarif edilmektedir: "İki gözün arasında olan hayal hazinesi ile mürşidin ruhaniyetinin yüzüne hatta iki gözün arasına bakman gerekir. Ondan sonra mürşide karşı kendini alçaltarak, son derece tevazu ile yalvarmak ve onu Mevla ile kendi arana vesile kılmak üzere, mürşidin ruhaniyetinin hayal hazinesine girip oradan kalbine ve derinliklerine yavaş yavaş indiğini düşünüp, senin de peşinden yavaş yavaş oraya aktığını ve indiğini hayal ederek, şeyhini, kendi nefsinden geçinceye kadar hayal gözünden kaybetmemelisin"⁴⁹ şeklinde tarif devam etmektedir.

Allah'la iletişime geçmek ve ona dua etmek isteyen kişi, O'na doğrudan herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadan dua eder. Çünkü Yüce Allah insana şah damarından daha yakındır⁵⁰ ve dua edenin duasına işitip icabet edeceğini vadedmektedir.⁵¹ Hz. Muhammed de dâhil hiç kimse Allah ile kul arasına giremez. Kulun Allah ile arasına herhangi bir aracı koyması, hele hele ona tevazu ile yalvarması Kur'an'a göre şirktir. Zira Kur'an'da Mekke müşriklerinin putlara

⁴⁶ Mukâtil b. Süleyman, I/473;Tabei, IV/517; Zemahşeri, I/615; Râzi, XI/224.

⁴⁷ Maturîdi, III/509.

⁴⁸ Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, II/64.

⁴⁹ Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, II/79.

⁵⁰ Kaf 50/16.

⁵¹ Bakara 2/186.

tapınırken aslında onları Allah'a yaklaştıran⁵² nesnelere olarak kabul ettikleri ve kendilerine şefaathçi⁵³ olacaklarına inandıkları ifade edilmektedir. Bu yüzden şirke düşürecek davranışlardan uzak durmak gerekmektedir.

Aynı ayetle ilgili açıklamaların devamında, Allah dostları diye nitelenen şeyhlerin öldükten sonra da tasarruflarının devam edeceğini söylenmekte ve uykuda ya da uyanık haldeyken Peygamberimiz de dâhil olmak üzere onlarla görüşülebileceği iddia edilmektedir.⁵⁴ Ayrıca ölmüş insanların ruhaniyetinden yardım istemek gerektiği “Bir işi yapıp yapmamakta kararsız kaldığınızda kabir ehlinen yardım isteyiniz” diye aktarılan uydurma bir hadisle⁵⁵ desteklenmektedir. Ölmüş evliyanın ruhaniyetiyle dünyada tasarruf sahibi olduğu, olaylara müdahale edebildiği iddia edilmektedir.⁵⁶ Oysa ölünün dünya ile bağı kopmuştur. Dünyadaki olaylara müdahale şansı yoktur. Ayrıca ölü insanlarla ruhaniyet âleminde iletişime geçmek, onlarla görüşüp konuşmak mümkün değildir. Bunlar dini açıdan hiçbir dayanağı olmayan iddialardır. Bu tür bir görüşme iddiası, her türlü istismara imkân verecektir. Ülkemizde buna benzer iddialarla halkı kandıran Fetö lideri Fetullah Gülen, bu istismarı ortaya koyan en son örneklerinden birisidir.

Örnek 3:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ

“Erkekler eşleri üzerinde yönetici ve koruyucudurlar. Bunun sebebi, Allah'ın bazı insanlara bazılarında daha fazla nimet vermesi ve bir de kocalarının mehir verme, evin masraflarını yüklenmeleri gibi

⁵² Zümer 39/3.

⁵³ Yunus 10/18.

⁵⁴ Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, II/66.

⁵⁵ İsmail Muhammed el-Aclûni, *KeşFu'l-Hafâ ve Müzilu'l-İlbâs*, Dâru İhyâu Tûrâsi'l-Arabi, Beyrut, 1351, I/85; Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, II/82.

⁵⁶ Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân* II/67.

malî yükümlülükleridir. İyi kadınlar kocalarına karşı itaatkârdırlar. Ayrıca onlar kocalarının yokluğunda, Allah'ın emri gereğince namus ve iffetlerini korurlar..."⁵⁷

Yukarıdaki ayet, müfessirlerin üzerinde farklı yorumlar yaptığı bir ayettir. *Rûhu'l-Furkân* tefsirinde de diğer müfessirlerin yorumlarına benzer yorumlar yapılmıştır. Ancak bazı konularda gereksiz, abartılı ve problemlı yorumlar yapılmıştır. Örneğin kocanın karısı üzerindeki hakkı çok abartılı bir tarzda açıklanmıştır. Konu ile ilgili hadis diye rivayet edilen ama hadis âlimleri tarafından sağlam kabul edilmeyen rivayetlerden birkaç örnek vereceğiz.

"Kocanın karısı üzerindeki hakkı o kadar büyüktür ki kocada bir yara olsa da kadın o yarayı yalayarak temizlese ya da burnunun iki deliğinden kan veya irin aksa, kadın onu yalasa da kocasının hakkını ödeyemez."⁵⁸

Bu rivayet senet ve metin tenkidi açısından hadis âlimleri tarafından değerlendirilmiş, her iki yönden de problemlı olduğu tespit edilmiştir.⁵⁹ Sağlam bir rivayet olmadığı halde müfessir tarafından sahih bir hadis gibi kabul edilmiş ve okuyucu yanlış bilgilendirilmiştir.

Hz Aişe'ye isnad edilen diğer bir rivayette de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ey Aişe! Herhangi bir kadın rabbi için namaz kılar da kendisi için dua ettikten sonra kocasına dua ederse Allah o namazı yüzüne çarpar. Çünkü önce kocası için, daha sonra kendisi için dua etmelidir."⁶⁰

Bu rivayet hadis kaynaklarında geçmemektedir. Ancak müfessir bu rivayeti İsmail Hakkı Bursevi (ö.1127/1715)'nin *Ruhu'l-Beyan* tefsirinden alarak aktarmaktadır.⁶¹ Bursevi ise rivayetin kaynağını vermemiştir. Fakat müfessir söz konusu rivayeti Burse-

⁵⁷ Nisa 4/34.

⁵⁸ Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân* V/91.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000, s.297-311.

⁶⁰ Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân* V/88.

⁶¹ İsmail Hakkı Bursevi, *Rûhu'l-Beyan*, Dâru'l-fikr, Beyrut, ts.,II/203.

vi'ye olan sevgi ve saygısından dolayı ona güvenip doğrudan almış, sahihliği konusunda herhangi bir sorgulama yapmamıştır. Oysa rivayet ifade ettiği mana açısından problemlidir.

Erkeklerin kadınlardan akıl ve ilim olarak üstün olduğu iddia edilerek şöyle denilmektedir: “Şu bilinsin ki erkeklerde bulunan faziletlerin tamamı iki şeyde toplanır, bunlardan birisi ilim, diğeri ise kudrettir. Erkeklerin akıllarının ve ilimlerinin kadınlardan fazla oluşu izaha ihtiyaç duyulmayan bir gerçektir.”⁶²

Bunlar ve daha bu türden kadınları aşağılayan pek çok örnekle karşılaşmaktayız. Yüce Allah kadın ve erkeği birbirine eşit şekilde yaratmamıştır. Her birinin kendine göre üstün veya eksik olduğu yönler vardır. Bu yüzden ne kadınları ne de erkekleri yüceltici ve aşağılayıcı sözlerden uzak durulmalıdır. Ancak yukarıda vermiş olduğumuz örneklerde de görüldüğü gibi söz konusu tefsirde kadınları aşağılayan ifadeler kullanılmakta, İslam'ın kadına verdiği değer bu örneklerle kaybolup gitmektedir. İslamiyet'i araştırmak isteyen bir kadın, eğer bu tefsire bakarsa, İslam'ın kadınları aşağıladığı, hor gördüğü sonucuna varabilir. Dolayısıyla Müslüman bireylerin İslam'ı doğru temsil etmesi, birçok insanın Müslümanlığı seçmesine vesile olurken, yanlış temsil edilmesi de birçok insanın İslam'dan uzaklaşmasına ya da İslam hakkında yanlış kanaatlere sahip olmasına sebep olabilir.

Kur'an kadın ve erkeğe kulluk açısından Allah katında aynı sorumluluğu yüklerken, üstünlüğün ancak takva ile olduğunu vurgular.⁶³ Oysa bu tefsirde Hz. Peygamber'e nispet edilen sözde, kadının ibadetinin kabulü, öncelikle kocası için dua etmesine bağlanmaktadır. Ayette genel olarak aile reisliğinin erkeğe ait olduğu vurgusu öne çıkmasına rağmen, buradan erkeğin üstünlüğü tartışmasına girilmesi, ayetin maksudından uzaklaşılmasına sebep olmaktadır. Ayrıca yazılanlar müfessirin cemaatinin genel geçer düşünce ve

⁶² Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*, V/75.

⁶³ Hucurât 49/13.

kabullerini dikte ettirmek maksadıyla yazıldığı için de doğruyu yansıtmamaktadır. Erkeklerin kadınlardan daha akıllı, kadınların akıllarının ise eksik olduğu iddiası doğru değildir. Ayrıca ilim açısından üstünlük ise fırsat ve imkân eşitliği ile alakalı bir durumdur. Yani kadınların bir kısmı erkeklerden daha akıllı ve bilgili olabileceği gibi tam tersi de olabilir. Bunları kesin yargılarla ifade etmek doğru değildir.

Sonuç

Çalışmamızda sadece birkaç ayetin yorumu ile ilgili örnekler aldığımız bu tefsir, daha bunlara benzer pek çok problemlili yorumu bünyesinde barındırmaktadır. Amacımız bu tefsiri yazan heyeti ve temsil ettikleri yapıyı itibarsızlaştırmak değildir. Bu tefsiri yazmaya devam eden heyetin burada verdiğimiz örnekleri göz önüne alarak bugüne kadar yazdıkları kısmı gözden geçireceklerini ve bundan sonraki kısım için de daha dikkatli davranacaklarını ümit ediyoruz. Ancak bu düzeltmeleri yaparken ayetlerin bağlamı ve ilk anlaşılan manası göz önünde bulundurulmalıdır. Gereksiz ayrıntıdan kaçınılarak ayetin vermek istediği esas mana ortaya konulmalıdır. Yoksa ayrıntılara dalınırsa, ayetin maksadından uzaklaşması kaçınılmaz bir durum olacaktır. Ayrıca bu tefsirin yazımı devam ettiği ve henüz tamamlanmadığı için bunları yapmak ve geri kalan kısmı da bu çerçevede değerlendirmek zor olmayacaktır.

Son günlerde İslam hakkında olumsuz propagandaların yaygınlaştığını görüyoruz. Bunun birçok sebebi vardır. Ancak yukarıda örneklerini sunduğumuz bu tür tefsirlerdeki hatalı yorumlar, bunları haklı çıkarmaktadır. Örneğin küçük yaşta bir çocuğun saç modelinden dolayı ölüm cezasını hak ettiğinin ifade edilmesi, İslam'ın şiddeti öneren bir din olduğu yönündeki olumsuz propagandalara malzeme oluştururken, insanların saç sakal bırakma/kesme gibi özgürlüklerinin belli modellerle ya da dayatmalarla bir şekilde büründürülmeye kalkışılması bireysel özgürlüklerle ilgili şikâyetlere sebep olmaktadır. Ayrıca bazı ayetler tefsir edilirken kadınları aşağılayan rivayetlerin hadis diye sunulması, okuyucuyu hem Kur'an

hakkında hem de sevgili peygamberimizin hadisleri hakkında olumsuz kanaatlere sürüklemektedir. Aynı zamanda İslam'ın kadına değer vermeyen ve şiddeti öneren bir din olarak algılanmasına sebep olmaktadır. Bunun vebali çok büyüktür.

Kaynakça

- el-Aclûni, İsmail Muhammed, *KeşFu'l-Hafâ ve Müzilu'l-İlbâs*, Dâru İhyâu Tûrâsi'l-Arabi, Beyrut, 1351, (I-II).
- Ardoğan, Recep, *Günümüz Kelam Problemleri*, Ekin Yayınları, İstanbul, 2017.
- Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahih'ul Buhârî*, Thk. Zehir b. Nâsır, Dâru Tavgu'n-Necât, 2001, (I-IX).
- Bursevi, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan*, Dâru'l-fikr, Beyrut, ts.(I-X).
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi*, Trc. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınları, Ankara,1986.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.
- el-İsfahâni, Râgıp, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Thk, Muhammed Seyyid Keylâni, Dâru'l-Mârife, Beyrut, ts.
- Ibn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Thk. Es'âd Muhammed et-Tayyib, Riyad,1997, (I-X).
- İbn Kesîr, İsmail b. Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Thk. Heyet, Dâru'l-Marife, Beyrut,1969,(I-IV).
- Kocaman, Şefik vd., *Mahmut Efendi Hazretlerinden Duyulan Hikmetli Sözler*, Ahıska Yayınevi, 4. Baskı, İstanbul, 2016.
- Maturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Thk. Mecdi Basellum, Dâru'ul Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005,(I-X).

- _____, *Kitabu't-Tevhid*, Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûşi, Dâru's-Sadr, Beyrut, ts.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Thk. 'Abdullah Mahmud Şehâte, Beyrut, 2002, (I-V).
- Okuyan, Mehmet, *Kur'an Sözlüğü*, Düşün Yayınları, İstanbul, 2015.
- Öz, Ahmet, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2016.
- er- Râzi, Fahreddin, *Mefâtihu'l- Gayb*, Dâru'l- Fikr, 1981, (I-XXXII).
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Thk. İslam Mansur Abdülhamid, vd. Dâru'ul-Hadis, Kahire, 2010,(I-XII).
- Ustaosmanoğlu, Mahmut, *Rûhu'l-Furkân*, Sıraç Kitabevi, İstanbul 1991.
- Ünlü, Ahmet Mahmut, <https://www.youtube.com/watch?v=iUFkCVjad4o>, eriş: 13.09.2017.
- Yağcı, Cengiz, "Müsle" *Şamil İslam Ansiklopedisi*, Şamil Yayınları, İstanbul, 2000, VI/84-85.
- ez-Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer (v.538/1143), *el-Keşşaf An Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvili fi Vücûhi't-Te'vil*, Thk. Muhammed Abdüsselam Şahin, Beyrut, 1995.(I-IV).

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524

Hasan Basri Çantay'ın (ö. 1964) Hadis Çalışmalarının Aktüel
Değeri: “On Kerre Kırk Hadis” Adlı Eseri Üzerine
Sosyo-Teolojik Analizler

Actual Value of Hasan Basri Çantay's Hadith Studies: The Socio-
Theological Analysis About His Book “On Kerre Kırk Hadis”

Yazar / Author

Veli ABA

Yrd. Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Kahramanmaraş / Türkiye
vaba75@hotmail.com

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 05/10/2017

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2017

Makale Yayın Tarihi: 27/12/2017

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl / Year: 15

Sayı / Issue: 30

Sayfa /Page: 429-452

**Hasan Basri Çantay'ın (ö. 1964) Hadis Çalışmalarının Aktüel
Değeri: “On Kerre Kırk Hadis” Adlı Eseri Üzerine
Sosyo-Teolojik Analizler**

Özet

Başta Kur'ân meali ve tefsiri olmak üzere İslâmî İlimlerin değişik branşında eserler yazan Hasan Basri Çantay, din, dil, siyaset ve diğer kültürel konularda hem teorik hem de pratik yönü olan bir düşünürdür. Onun milli mücadele yıllarında kaleme aldığı eserlerden biri de *On Kerre Kırk Hadis* adlı derleme çalışmasıdır. Toplamda 1200 hadisi içeren bu eser, hacmi, yöntemi ve konu çeşitliliği bakımından yaşadığı dönemin sosyo-teolojik özelliğini yansıttığı için incelenmeye değer bir çalışmadır. Kırk Hadis Edebiyatı kapsamında, bu türden yazılan eserler, hem ilgili branş hem de dönemin özelliklerinin ortaya çıkarılması adına Hadis literatürüne önemli bir katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda makale, Hasan Basri Çantay'ın *On Kerre Kırk Hadis* adlı eserinde kullandığı hadislerin aktüel değerlerinin sosyo-teolojik yönlerinin analizlerini yaparak hadis alanına ve dönemin anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kırk Hadis, Hasan Basri Çantay

**Actual Value of Hasan Basri Çantay's Hadith Studies: The Socio-
Theological Analysis About His Book “On Kerre Kırk Hadis”**

Abstract

Hasan Basri Çantay, who writes the books in various branches of Islamic sciences such as Qur'an translation and Tafsir, is an thinker who has both theoretical and practical aspects in religion, language, politics and other cultural issues. One of his studies is the collected work titled '*On Kere Kırk Hadis*' when he wrote in his

national struggle years. This work, which totally contains 1,200 hadiths, is a worthwhile study in terms of volume, method and subject diversity because of it reflects the socio-theological characteristic of the period which he lived. Within the scope of *Kırk Hadis* Literature, the works such as the mentioned book make an important contribution to Hadith literature in order to reveal both the related branch and the period features. In this context, the article aims to contribute to the field and the understanding of the period by analyzing the socio-theological aspects of the actual values of the hadiths in which analysed by Çantay in the book titled '*On Kerre Kırk Hadis.*'

Keywords: Hadith, Forty Hadith, Hasan Basri Çantay

GİRİŞ

Hasan Basri Çantay, en sıkıntılı zamanında ülkesini içinde bulunduğu badirelerden kurtarma adına birçok ilim dalında yazılar/ eserler kaleme almış ilmî ve fikrî birikimi yanında sosyo-kültürel ve siyasi yönü de kuvvetli olan önemli bir mütefekkindir.

Ömrü boyunca birçok sıkıntıyı göğüsleyen Çantay erken yaşlarda babasını kaybetmiş, yoksullukla mücadele etmiş, ailesinin geçimini sağlamak için büyük fedakârlıklar göstermiştir. Fakat hiçbir sıkıntı Hasan Basri Çantay'ı ilmî gayretinden alıkoyamamıştır. Bir taraftan geçimini temin etmek için çalışmış, diğer da çeşitli gazetelerde özellikle de güncele dair toplumun cihad ruhunu takviye edici yazılar yazmış, bununla da kalmayıp hâlâ aktüalitesini koruyan çeşitli meseleler üzerinde kafa yormuştur.

Hasan Basri Çantay özellikle savaş sonrası dönemlerde İslamî ilimlerin çeşitli alanlarında; hassaten Kur'ân meâli ve tefsiri konularında hem dergi ve gazetelerde hem de müstakil eserlerde önemli çalışmalar ortaya koymuştur. Zikrettiğimiz bu alan dışında onun fıkıh, kelâm, hadis gibi alanlarda çeşitli yazıları ve müstakil eserleri mevcuttur. Balıkesir'in öncü şahsiyetlerinden biri olan Hasan Basri Çantay'ın ilmî kişiliği daha çok *Kur'ân-ı Kerim ve Meâl-i*

Hakîm isimli eseri ile özdeşleşmiştir.¹ Fakat hacmi, metodu ve konu çeşitliliği bakımından onun *On Kerre Kırk Hadis* adlı eserinin de göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. "Birinci Kırk Hadis ve Meali" ile başlayan eserin "Otuzuncu Kırk Hadis ve Meali"ne kadar her bir fasikülünde ayrı ayrı 40 adet, toplamda ise 1200 hadis bulunmaktadır.

Hz. Peygamber'den kırk hadis ezberlemeye teşvik niteliğindeki hadis², sonraki asırlarda birçok hadis âlimini değişik formatlarda kırk hadis derlemeye sevk etmiştir.³ Daha çok, Nebvî müjdeye nail olma gayretiyle kaleme alınan bu eserler içinde sayı bakımından kırkı geçmeyen derlemeler genelde sadece rivâyetlerin nakli şeklinde kaleme alınmıştır. Hasan Basri Çantay'ın toplamda 1200 olan kırk hadis çalışması yanında daha önceki çalışmalar sayıca az yer tutmaktadır. Sadece toplam sayısı değil, hadislere getirilen yorum ve izahlar, kullanılan hadislerin pratik hayattaki aktüel değerleri müellifin bu eserinin ele alınıp incelenmesini fazlasıyla gerekli kılmaktadır.

Bu çalışmamızda, az önce işaret ettiğimiz söz konusu özellikler ve sebeplerden dolayı Hasan Basri Çantay'ın *On Kerre Kırk Hadis* adlı eserinde kullandığı hadislerin aktüel değerlerinin sosyo-teolojik analizlerini yapmaya gayret edeceğiz.

I. Kırk Hadis Edebiyatının Tarihçesi:

Arapça'da erbaûn hadîs, Farsça'da çihil hadîs, Türkçe'de kırk hadis diye anılan kitap türü, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmış olup; itikad, âhiret, fıkıh, zühd, ahlâk ve nefis terbiyesi, zikir ve dua, Kur'an sûrelerinin ve ibadetlerin fazileti vb.

¹ Söz konusu eseri hakkında bilgi için bkz. Önal, Recep, "Hasan Basri Çantay'ın İnanç Konularına Yaklaşımı: 'Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim' Üzerine Fenomeno-Teolojik Analizler", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13/1 (2015), ss. 289-351.

² Bu rivâyetin sıhhati konusunda bkz. Ağırman, Cemal, *Mustafa Takî Efendi Hayatı, Eserleri ve Bazı Düşünceleri*, Sivas, 2006, s. 17.

³ Geniş bilgi için bkz. Karahan, Abdulkadir, *İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, DİB. Yayınları, Ankara, 1991.

birçok farklı konuda kaleme alınmış derleme niteliğindeki çalışmalardır.⁴

Hadisler özellikle ferdi teşebbüsler olarak Hz. Peygamber zamanında kısmen yazılmaya başlamakla birlikte bu çaba sahâbe ve tabiîn dönemlerinde artarak devam etmiştir. Şurası muhakkak ki ilerleyen zamanla birlikte yazma işlemi resmî bir boyut kazanmış; tespit, tedvîn, tasnîf faaliyetleriyle devam eden çalışmalarla bir birleriyle bağlantılı bir vaziyette ilgili alanda devasa bir literatür meydana getirilmiştir. Hadis Tarihi'nin tehzîb döneminde ise, Hadis Tarihi'nin daha önceki dönemlerinde meydana getirilmiş olan hadis eserleri üzerinde çeşitli yönlerden; yeniden tasnif, cem, tetkik, şerh, değerlendirme vb. çalışmalar yapılmıştır.⁵

Hadis metinleriyle ilgili çalışmalar; toplama ve tasnif çalışmaları (her konuda hadis ihtiva eden eserler, muayyen konulardaki hadisleri ihtiva eden eserler, muayyen özellikteki hadisleri ihtiva eden eserler, muayyen sayıdaki hadisleri ihtiva eden eserler), tespit ve tahkik çalışmaları, ihtisar ve tehzîb çalışmaları, fihrist çalışmaları, anlama çalışmaları (İ'rabu'l-hadis çalışmaları, hadis lugatı çalışmaları, şerh ve haşiye çalışmaları) olmak üzere değişik bazı özellikler göz önünde bulundurulmuştur.⁶ Kırk Hadis Edebiyatı yukarıda saydığımız kısımlardan metinle ilgili olan "muayyen sayıdaki hadisleri ihtiva eden eserler" grubuna girmektedir. Genel görüşe göre hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren ayrı bir tasnif şekli olarak ortaya çıktığı ileri sürülen kırk hadis çalışmaları Hasan Basrî Çantay'ın eserinde de olduğu gibi; "On Kerre Kırk Hadis" ya da "250 Hadis", "500 Hadis" gibi değişik isimler adı altında da derlenmiştir.

⁴ Kandemir, M. Yaşar, *DİA*, "Kırk Hadis", XV, 467, 468.

⁵ Aydınli, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987, s. 155.

⁶ Aydınli, Abdullah, *Sünen-i Dârimî* (Terceme ve Tahkik), Madve Yay., İstanbul, 1994, "Giriş", s. 33-34.

II. On Kerre Kırk Hadis

Bu başlık altında Hasan Basri Çantay'ın *On Kerre Kırk Hadis* adlı eserinin, baskısı, muhtevası ve metodu gibi hususları ele alacağız.

A. Tanıtımı

Bu eser küçük boy olarak üç ciltten müteşekkildir. Eserin birinci cildi 1.-10. Kırk Hadis ve Mealleri, İkinci cildi 11.- 20. Kırk Hadis ve Mealleri, üçüncü cildi ise 21.-30. Kırk Hadis ve Meallerinden oluşmaktadır. 1., 2., 3., diye ayrılan her bir fasikül halindeki kısımlarda kırkar hadisten toplam 1200 hadis ve meali mevcuttur.

Elimizdeki eserin birinci cildi, 1955 Çeltüt Matbaası (İstanbul), ikinci cildi, 1958 Ahmed Said Matbaası (İstanbul), üçüncü cildi ise 1962 Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık A.Ş. (İstanbul) baskılıdır.⁷

B. Muhteva ve Tertibi

Müellif, Hz. Peygamber'e salât ve selâm ile başladığı eserinin önsözünde yazılış gayesini de belirterek şöyle demektedir: "Kâinatın serveri, iki cihan peygamberi Hazret-i "MUHAMMED MUSTAFA"⁸ sallallâhü aleyhi ve sellem'in sahîh ve mübârek hadislerinden bazılarının metin ve meallerini neşre başlıyoruz".

"Bunları-bu babtaki nebevî tebşire mazhariyyet ümidiyle-kırkar kırkar bastırıp yayacağız."⁹

⁷ Elimizdeki nüshada Hasan Basri Çantay'a ait olduğunu sandığımız "Muhterem yeğenim Abdülkâdir Beğ'e hediyemdir" notu ile 15/12/1955 tarih ve imzası mevcuttur.

⁸ Burada yer aldığı gibi müellif kimi zaman gerek hadisin Türkçe karşılığını verirken gerek bazı açıklamalarda bulunurken kendine özel yazı/yazma tarzı ve değişik işaretler kullanmaktadır. (Mesela kitabının isminde yer alan "Kere" sözcüğünü "Kerre" olarak vermesi, yukarıda yer alan "Muhammed Mustafa" ismini belki de hürmete binâen büyük harflerle yazması gibi). Biz müellifin kendine ait olan bu üslûb ve yazma tekniğini çoğunlukla olduğu gibi muhafaza ettik. Gerekli gördüğümüz yerlerde ise kısmen de olsa tasarrufta bulunduk.

⁹ Çantay, Hasan Basri, *On Kerre Kırk Hadis*, Metin Meali İzahı (I-III), İstanbul, 1955-1962, c. I, s. 3.

Daha sonra Ebû Nuaym senediyle nakledilen: *Kim ümmetime helalleri ve haramları hakkında bilgi vermek için Allah'ın rızasını isteyerek, kırk hadis öğrenirse Allah onu kıyamet gününde âlim olarak neşreder*¹⁰ hadisini zikretmektedir.¹¹ Esere bu hadisle giriş yapması aslında bir yönüyle müellifin bu eseri telif gayesini de açıkça ortaya koymaktadır ki zaten bunu üçüncü cildin önsözünde şöyle diyerek izah ediyor: “Birinci cildin önsözünde de belirttiğimiz gibi hadis cem’i hakkında nebevî tebşirler vardır. Biz bu tebşirlere mazhar olmak ümidiyle bu sahada çalışmakta devam edeceğiz. Tevfik Allah’dan.”¹²

Üç cilt hâlinde toplam 1200 hadisten müteşekkil eser ele alınan konular bakımından ibadetten muamelata birçok hadis içermektedir. Verilen hadislerin önce Arapçası bazen açıklamalı meali ve hemen her hadisin senedindeki son râvisi sırayla verilirken sahâbî râviler de zikredilir. Önemli görülen hadislerle ilgili bazen çok kısa bazen da uzunca yorum yapılmıştır. Müellif bazen ibadette bazen muamelatta önemli gördüğü konuya neredeyse 40 hadisin tamamını ayırmıştır.¹³

Çantay’ın özellikle de ele alıp geniş bir şekilde izah ettiği aktüel hayatla ilgili hadisler aslında sosyo-teolojik birtakım araştırmalara da kapı aralar niteliktedir. Mesela الحرب خدعة “*Harp bir hud’adır (hiledir)*” hadisini,¹⁴ evvela uzunca bir tahrîc listesiyle verdikten sonra konuya dair tuttuğu notta iki madde hâlinde hadiste kastedileni

¹⁰ Suyûti, Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Câmiu’l-ehâdis*, (I-XLI), Mısır, tarihsiz, XX, 166.

¹¹ Çantay, c. I, s. 3.

¹² Çantay, c. III, s. 3. Ayrıca Çantay, eserinin son cildini de bitirince “ Bu cildi inşaallah dördüncü cildin on kere kırk hadisi ta’kibedecektir. Bu cildle yazdığımız hadislerin sayısı 1200’e balığ olmuştur.” (Bkz. Çantay, c. III, Otuzuncu Kırk Hadis, s. 319.) demekle kırk hadis sahasındaki çalışmalarına devam edeceği işaretini vermiştir.

¹³ Söz konusu hadisler için bkz. Çantay, c. I, Yedinci Kırk Hadis, s. 2-32; c. I. Sekizinci Kırk Hadis, s. 3-31.

¹⁴ Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdullah, *Sahih*, (I-IX), thk. Muhammed b. Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır, byy., 2001, Cihâd, 156; Menâkıb, 25; Müslim, Ebu’l-Hasan el-Kuşeyri en-Neysâbüri, *el-Müsnedü’s-sahih*, (I-V), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâ, Beyrût. tarihsiz, Cihâd, 17. Zikredilen hadis ve açıklaması için bkz. Çantay, c. I, Yedinci Kırk Hadis, s. 10-14, h. no: 12.

açıklığa kavuşturma gayretindedir. Savaşın en acı hallerine bizzat şahit olan Çantay'ın özellikle de konuyla ilgili hadisleri ele alış tarzı gerçek yaşamın içinden gelen biri olarak önemsenmesi gereken bir durumdur.

C. Metodu

Müellif takip ettiği yöntemi özellikle cilt başında çok kısa şekilde açıklasa da eserinin tümünü daha geniş şekilde ortaya koyacak bir açıklama yoluna gitmemiştir.

Her bir cildinde 400 hadis bulunan üç cild halindeki bu eserin birinci cildi "Birinci Kırk Hadis" ile başlar ve sırasıyla devam ettikten sonra üçüncü cild "Otuzuncu Kırk Hadisle" tamamlanır. Senedi zikredilmeden hadisler verilip bunu takiben son râvisi/râvileri genelde de sahâbi râviler verilerek hadisin mealine geçilir. Müellif gerekli gördüğü kelime ve kavramları açıklayarak aktarır. İhtiyaç hissettiği yerleri bazen çok kısa bazen de uzunca izah eder.¹⁵ Çantay'ın gerek metinlerin tercümesinde gerekse izahında kelimeler ve kavramlar üzerindeki hakimiyeti açıkça görülmektedir.

Müellif gerek izahlarında gerekse dipnotlarında, hadislerin kaynaklarından tutun da, kelime açıklaması, tarihî olay, kitap ismi, güncel olay ve daha başka birçok ayrıntıya girer. Kanaatimizce kendisine göre özellikle de yaşadığı çağa göre önem atfettiği konularla ilgili hadisleri daha ziyade diğer bazı hadis ve ayetlerle uzunca izah ederek açıklığa kavuşturmaya çalışır.

Bölüm bölüm düşünülecek olursa, "Birinci Kırk Hadis"ten, "Otuzuncu Kırk Hadis" kısmına kadar her bir kırk hadisin içerisinde istisnaları olmakla birlikte¹⁶ değişik konular işlenmiştir.

Müellif, verdiği hadislerden sonra o hadisin kaynağıyla ilgili

¹⁵ Müellifin 10 adet olan her bir risalesinde bu özelliğini görmek mümkündür.

¹⁶ Bazı bölümler sadece tek bir konuya binaen kaleme alınmıştır. Mesela bkz. Çantay, c. I, Yedinci Kırk Hadis, s. 2-32; c. I, Sekizinci Kırk Hadis, s. 3-31.

olarak sadece şahıs isimlerini zikretmiş, şahıslara ait kitapları vermemiştir. Fakat hadisleri özellikle asli kaynaklarından almaya özen göstermiştir. Buhârî ve Müslim'in Sahîh'leri; Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, Dârimî'nin Sünen'leri; Taberânî'nin Mu'cem'i; Ahmed b. Hanbel ve Tayâlisî'nin Müsnedleri bunlardan bazılarıdır.

III. On Kerre Kırk Hadis'te Güncele Dair Bazı Rivâyetler

Öncelikle şurasını belirtmeliyiz ki Hz. Peygamber'in hadislerinin tarihsel olanlarıyla olmayanlarını kesin sınırlarla belirlemek, üzerinde ittifak edilmiş bir konu değildir. Bununla birlikte onun hangi hadisinin/sünnetinin bağlayıcılığı olduğu hangilerinin olmadığı tartışılabilen bir meseledir.

Bizim burada güncelden kastımız, özellikle müellifin yaşadığı zaman diliminde ızdırabını derinden duyduğu, mensubu bulunduğu dinin temsilcilerinde tezâhürünü tam olarak göremediği, o zaman gündemi sıkça meşgul etmekle birlikte farklı zamanlarda değişik platformlarda tartışılabilen bazı temel konulardır.

Şunu da kabul etmek gerekir ki, bizim farklı başlıklar altında özet niteliğinde ele alacağımız bu temel meseleler çok daha ayrıntılı bir şekilde zenginleştirilmiş başlıklar altında da incelenebilir. İleride değineceğimiz aktüel konular, başta Çantay'ın eserlerinde değişik rivâyetlerle bunların ele alınmasına ayrıca müellifin yaşadığı çağda ve günümüzde üzerinde çokça durulmasına mebnidir.

A. Temizlik ve Sağlıkla İlgili Rivâyetler

1. *Ümmetime güçlük verecek olmasaydım onlara (her namaz vakti) mutlaka misvaklanmalarını emrederdim. (farzedirdim)*¹⁷

¹⁷ Buhârî, Cuma, 7; Samv, 27; Müslim, Tahâret, 15; Çantay, a.g.e., c. I, Birinci Kırk Hadis, s. 18, h. no: 18; Eserde ele alınan hadislerin metinlerini verirken Çantay'ın tercümelerine olduğu gibi uyacağız. Fakat yazım yanlışları ve buna benzer diğer durumlarda gerekli değişiklikleri yaparak metni aktaracağız. Mesela yukarıdaki hadisın tercümesinde "misvâklenmelerini" biz, "misvaklanmalarını" şeklinde kaydettik.

2. Kim Müslümanları yollarında (rahatsız edecek şeyler bırakmak veya yapmak suretiyle) ezâlandırırorsa kendisine karşı onların (müslümanların) lanet etmesi pek yerinde olur.¹⁸
3. (Dişleri) misvâk (ile temizlemek, fırçalamak) "sâm"dan gayri bütün hastalıkların (mühim) bir kısmına şifadır. "Sâm" ölüm (demek)tir.¹⁹
4. Hastaları yemeye, içmeye zorlamayın. Çünkü onlara Allah yedirir, içirir.²⁰
5. Kim hekimliği, hazıklığı ma'lûm ve mücerreb olmadığı halde doktorluğa taslanır (ve bir kazaaya veya zarara sebep olursa) o, tazmine mahkûm olur.²¹
6. Şu beş (şey İslâm) fitratındandır: Biyığı (sünnet vech ile) kırmak, sakal bırakmak, (dişleri) misvâk (ile temizlemek), burunu su ile temizlenmek, tırnakları (uzatmayı) kesmek, parmak boğumlarını iyice yıkamak, koltuk kıllarını gidermek, kasık kıllarını temizlemek, istincâ etmek (yani büyük ve küçük def'i haacetde su ile temizlenmek).²²
7. İmamlarınızın ardından namaz kılacağınız zaman temizliği güzel yapın. (İmamın) arkasında namaz kılanın temizliğinin

¹⁸ Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, (I-XXV), thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, Mektebetü İbnTeymiyye, Kahire, 1994,III, 179; Çantay, c. I, İkinci Kırk Hadis, s. 10, h. no: 11.

¹⁹ Münâvî, Zeynüddin Muhammed, *Feyzu'l-kadir şerhu'l- Câmü's-sağîr*, (I-VI), el-Mektebetü't-ticâriyetü'l-kübrâ, Mısır, 1356, IV, 149; Çantay, c. I, Dördüncü Kırk Hadis, s. 4, h. no: 2.

²⁰Tirmizî, Ebûlsâ Muhammed b. İsbâ b. Sevre, *Sünen*, (I-VI), thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1998, Tıb, 4; Çantay, c. I, Altıncı Kırk Hadis, s. 23, h. no: 30.

²¹Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas b. İshâk, *Sünen*, (I-IV), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, el-Mektebetü'l-asriyye, Saydâ-Beyrût, tarihsiz, Diyet, 25; Çantay, c. I, Altıncı Kırk Hadis, s. 24, h. no: 31.

²² Buhârî, Libâs, 63; Müslim, Tahâret, 16; İbnMâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen*, (I-II), thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabî,tarihsiz, Tahâret, 8; EbûDâvûd, Tereccül, 15; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed. b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, *el-Müctebâ (es-Sünenü's-suğrâ)*, (I-II), thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Haleb, 1986, Zinet, 1; Çantay, c. I, Dokuzuncu Kırk Hadis, s. 10, h. no: 11.

*kötü olması, okuyan (o adamın) okuyuşunu ancak yanılır (güçleştirir).*²³

8. *Şüphesiz ki hastalığı da, devâ (ve şifâ sıvı)da, Allah indirmiş, her hastalık için bir devâ yaratmıştır. O halde tedâvi olun, haramla tedâvi yapmayın.*²⁴
9. *Ümmetinden gerek abdestte, gerek yemekte ağzını ve ellerini yıkarken dişlerinin ve parmaklarının arasını iyice temizleyenler ne güzel (kimseler) dir.*²⁵
10. *Her Müslümanın haftada bir defa başını ve (bütün) bedenini yıkamak suretiyle gusletmesi (boy abdesti alması) onun uhdesinde Allah'ın hakkıdır.*²⁶
11. *Karın hastalığıyla bir de suda boğularak ölmek şehitlik (hükümünde) dir.*²⁷

Çantay'ın *On Kerre Kırk Hadis* adlı eserinde temizlik ve sağlıkla ilgili rivâyetlerden toplam on iki tanesini buraya aldık. Elbette ki eserde konuyla ilgili rivâyetler bunlardan ibaret değildir. Burada yer vereceğimiz rivâyetler çoğunlukla Çantay'ın izah ettiklerinden ibarettir. Gayemiz müellifin meselelere bakış açısını yansıtmak olduğundan sadece bu konuyla değil diğer konularla ilgili olarak da daha çok, izahı yapılmış rivâyetler üzerinde duracağız.

Temizlik ve sağlığa dair yukarıda verdiğimiz 1. hadiste Çantay diş temizlenme aracı olarak kullanılan “misvâk”ı diş macunlarında mevcut “muzaadditeaffün (mikropları öldürmek) şeklinde açıklamıştır. Esas maksadın diş temizliği olduğundan hareketle de İmam Nevevî'ye atfen²⁸ dişleri misvaktan başka bir şeyle temizleme-

²³ Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, I, 394; Çantay, c. I, Dokuzuncu Kırk Hadis, s. 12, h. no: 14.

²⁴ Ebû Dâvûd, Tıb, 11; Çantay, c. I, Dokuzuncu Kırk Hadis, s. 14, h. no: 16.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Âdil Mürşid vd., Müessesetü'r-risâle, byy., 2001, XXXII, 416; Çantay, c. I, Dokuzuncu Kırk Hadis, s. 27, h. no: 37.

²⁶ Çantay, c. I, Dokuzuncu Kırk Hadis, s. 28, h. no: 39.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, XVI, 444; Buhârî, Ezân, 73; İbn Mâce, Cihâd, 17; Çantay, c. III, Yirmi Altıncı Kırk Hadis, s. 177, h. no: 13.

²⁸ Nevevî'nin misvakla ilgili değerlendirmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Nevevî,

nin, misvaklanmanın yerini tutabileceğe işaret etmiştir.²⁹ Buna ek olarak "(Dişleri) misvâk (ile temizlemek, fırçalamak) "sâm" dan gayri bütün hastalıklar(ın mühim) bir kısmına şifadır. "Sâm" ölüm (demek) tir" şeklinde rivâyet edilen 3. hadiste ise birçok hastalığın çürük ve hasta dişlerden neşet ettiğini belirtmiş bunun da diş temizliği ve sağlığına dikkat edilmemesinden kaynaklandığını ileri sürmüştür.³⁰

Çantay "Kim Müslümanları-yollarında (rahatsız edecek şeyler bırakmak veya yapmak suretiyle) ezâlandırırrsa kendisine karşı onların (müslümanların) lanet etmesi pek yerinde olur" şeklinde naklettiği 2. hadisi ise şöyle yorumlanmıştır: Evinin, dükkanının ve diğer yerlerinin çöpünü, gübrelerini, yollara atan, herkesin geçeceği mevzilerde enkazını, harcını tutan... hülâsa gelip geçenlere ezâ ve zarar verecek şeyler karşısında seyirci kalan insanlara ne güzel öğüt ne çetin tehdittir.³¹

Çantay'ın en çarpıcı yorumlarından biri de "İmamlarınızın ardından namaz kılacağınız zaman temizliği güzel yapın. (İmamın) arkasında namaz kılanın temizliğinin kötü olması, okuyan (o adam ın) okuyuşunu ancak yanıldır (güçleştirir)" şeklinde rivâyet edilen 7. hadistir. Bu hadisin izahını yapan müellif, temizliği Müslümanlığın vazgeçilmezi olarak belirtip, ona riayet etmeyenleri ağır bir dille şu şekilde tenkit etmektedir: "Pis elbiselerle, kirli ayaklarla, çirkin kokularla sallapati camiye değil, insan topluluğu içerisine bile girilmez. Camiler en kutsi ibadet yerleridir. Allah huzuruna girişte lâübâlilik göstermek hakiki ve temiz Müslümanlardan başka memleketleri de incitir. Müslümanlığın bir kelime ile tarifi "Temizlik"tir. İç ve dış temizliğe dikkat edelim dindaşlar".³²

Çantay, eserinin bazı yerlerinde temizlik kavramıyla sağlık

Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-İcâz fi şerhi Süneni Ebî Dâvud es-Sicistânî*, ed-Dâru'l-eseriyye, Amman, 2007, s. 214-216.

²⁹ Çantay, c. I, Birinci Kırk Hadis, s. 19.

³⁰ Çantay, c. I, Dördüncü Kırk Hadis, s. 4.

³¹ Çantay, c. I, İkinci Kırk Hadis, s. 10-11.

³² Çantay, c. I, Dokuzuncu Kırk Hadis, s. 12.

konusunu beraber işlemiştir.³³ Temizlikle ilgili rivâyetlerden sonra hastalık ve tedavilerle ilgili rivâyet ve açıklamalardan bazılarına değinmek istiyoruz.

Müellif'in yukarıda verdiğimiz “Şüphesiz ki hastalığı da, devâ (ve şifâsını) da, Allah indirmiş, her hastalık için bir devâ yaratmıştır. O halde tedâvi olun, haramla tedâvi yapmayın” şeklinde kaydettiği hadiste, “haramla tedâvi yapmayın” bölümünü “Kat’î zaruret ve mecburiyyet hâli müstesnadır”³⁴ beyanıyla açıklığa kavuşturduğunu görmekteyiz. Çantay “Karn hastalığıyla bir de suda boğularak ölmek şehitlik (hükümünde) dir” şeklindeki 11. rivâyette geçen şehitlik mertebesinin yanlış anlaşılabilirliği endişesiyle, tedâvinin önemine binaen şu notu düşmektedir: “Fakat tedaviyi ihmal, tedbirde kusur etmemelidir”.³⁵

Çantay'ın üzerinde durduğu önemli bir husus da günümüzde hemen her gün karşılaşılabileceğimiz gelişi güzel ilaç kullanımı ve tedavi tavsiyeleri konusudur. Bununla ilgili 5. rivâyet şu şekildedir: “Kim hekimliği, hazıklığı ma'lûm ve mücerreb olmadığı halde doktorluğa taslanır (ve bir kazaaya veya zarara sebep olursa) o, tazmine mahkûm olur.” Meseleyi mefhum-u muhalifinden ele alan Çantay bu rivâyeti naklettiği bir görüşle şu şekilde izâh etmektedir: “Eğer hastaya bakan, hazık bir doktor ise, onun olanca ihtimamına rağmen vukua gelen menfi neticeden ve ictihâdi hatadan dolayı cezâ ve tazmîn lâzım gelmez”.³⁶

Müellifin hastalık ve tedaviyle ilgilisi münasebetiyle ele aldığı 4. rivâyette yine gündelik bir olay olarak sıkça karşılaştığımız bir meseleye vurgu yapılmaktadır. Rivâyet şu şekildedir: “Hastaları yemeye, içmeye zorlamayın. Çünkü onlara Allah yedirir, içirir.” Müellif bu hadisi şöyle yorumlamaktadır: “Bu hadis doktorlarca perhize tabi tutulan hastalara-cahilce yedirip içirmek suretiyle- en büyük

³³ Bu hususta Dokuzuncu Kırk Hadis'te geçen rivâyetlere bakınız.

³⁴ Çantay, c. I, Dokuzuncu Kırk Hadis, s. 14.

³⁵ Çantay, c. III, Yirmi Altıncı Kırk Hadis, s. 177.

³⁶ Çantay, c. I, Altıncı Kırk Hadis, s. 24.

fenalığı yapan, ehliyet ve ihtisasa ehemmiyet vermeyen gafillere ne güzel ihtardır".³⁷ Tirmizî'den naklen verdiği bu hadis ardından yapılan beyanatla birlikte günümüz hastahanelerini düşünecek olursak Çantay'ın ne kadar da isabetli yorum yaptığını açıkça görebiliriz.

Çantay'ın yaşadığı dönemde sağlık ve temizlik konularında ele aldığı hadisler ve bunlara yaptığı yorumlar günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Bu problemler sadece ülkemizde değil bütün dünyada ferdi olmaktan ziyade toplumsal bir sorun haline gelmektedir. Bütün bunları üzerinde ehemmiyetle durulması gereken toplumsal bir vakıa olarak kabul eden Çantay sağlık ve temizlik konusunu dini inancın bir gereği olarak görmüş, pratikte ihmal edilen bu davranışlara naklettiği rivâyetlerle dikkat çekmiştir.

B. Ağaç İle İlgili Rivâyetler

1. *Kim bir ağaç ve fidan dikerse onun meyvesinden gerek bir insan ve gerek Allah'ın yarattığından her hangi bir mahlûk yedikçe, o kendisi için (dâimi) bir sadaka olur.*³⁸

2. *Eğer sizden birinizin elinde (dikeceği) bir hurma fidanı varken kıyâmet (in belirtileri) ayağa kalkar (ve) onu dikinceye kadar duraklamaya (müsait bir imkan bulup, buna) gücü yeterse o (fidanı) diksin.*³⁹

Çantay büyük ehemmiyet atfettiği ağaç sevigisi mevzuunu – mecazen- imâni bir mesele gibi görmektedir.1. sırada verdiğimiz "Kim bir ağaç ve fidan dikerse onun meyvesinden gerek bir insan ve gerek Allah'ın yarattığından her hangi bir mahlûk yedikçe, o kendisi için (dâimi) bir sadaka olur " rivâyetini şu şekilde yorumlamaktadır: "Ağaç yetiştirenlerin, ağaçları titizlikle koruyanların ne büyük ecirlerle nâil olacağı bu hadis-i şerifle ve daha birçok benzerleriyle meydandadır. Ya ormanlarımızı zalimane ve cahilane tahrib etmek sure-

³⁷ Çantay, c. I, Altıncı Kırk Hadis, s. 24.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, XIX, 479; Buhârî, Mûzâraa, 1; Müslim, Mûsâkât, 2; Çantay, c. I, İkinci Kırk Hadis, s. 6, h. no: 4.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, XX, 296; Çantay, c. III, Yirmi Üçüncü Kırk Hadis, s. 91, h. no: 40.

tiyle hem bu daimi ecirlere mani olanlara hem memleketin tabii ser-
vetine ve bediî, sıhî varlığına sû-i kastta bulunanlara ne diyelim?
Onlar bilerek, bilmeyerek vatana düşmanlık ve Allah ile sevgili pey-
gamberine isyan eden insanlardır. Ağaç sevgisini ve saygısını gönül-
lerde bir iman gibi yerleştirmek kudsi vazifelerimizden olmalıdır. Ve
bu, elbette büyük bir ibadettir”.⁴⁰

Çevre kendisini oluşturan bütün varlıklarla birlikte bir anlam
ve değer kazanır. Geline bu noktada tabiat dengesinin bozulma
nedeni olarak temel sorumlu varlık insandır denilebilir. Dolayısıyla
çevre; su, toprak ve hava korunması gereken en temel kaynaklar-
dandır.⁴¹ Hem ülkemizde hem de dünya genelinde çölleşmeye dair
tehlike sınırlarının gittikçe genişlediğini, küresel ısınmayla ilgili bir-
çok haberin gündelik olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Çan-
tay’ın, yaşadığı dönemde bahsedilen soruların belki de günümüzde-
ki kadar ağır olmamasına rağmen ağaç sevgisini imânî bir olay gibi
görmesi ve bunu Allah, Rasûl ve insan üçgeninde değerlendirmesi
çok manidardır.

C. Kul Hakkı ve İş Ahlakı İle İlgili Rivâyetler

1. *Allah, amel sahibinin (iş adamının), amel (ve iş) yapınca, (iyi ve güzel) yapmasını sever.*⁴²
2. *Hiçbir kimse kendi elinin işinden (kazancından) yediği ka-
dar hayırlı hiçbir yiyecek yememiştir asla. Hakikat, Allah’ın
peygamberi Dâvud (a.s.) bile kendi elinin işinden (kazancın-
dan) yerdi.*⁴³

Son zamanlarda dünyada ve özellikle de ülkemizde gündem-
den düşmeyen meselelerden biri de çalışma hayatımızla ilgili konu-

⁴⁰ Çantay, c. I, İkinci Kırk Hadis, s. 7.

⁴¹ Sayın, Esmâ, Tasavvufî Kavramlar Açısından Tasavvuf Kültüründe Çevre Bilinci, *Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 12/21, Summer 2017, Ankara-Turkey, s. 468.

⁴² Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, (I-XXV), thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Silefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1994, XIX, 199; Münâvî, *Feyzu’l-kadir*, I, 394; Çantay, c. I. Üçüncü Kırk Hadis, s. 6, h. no: 4.

⁴³ Ahmed b. Hanbel, XX, 296; Buhârî, Buyû, 15; Çantay, c. I. Dördüncü Kırk Hadis, s. 18, h. no: 23.

lardır. Bu kısma, konuyla ilgili olarak müellifin ele aldığı rivâyetler ve izahlarıyla devam etmek istiyoruz. Çantay'ın bununla ilgili verdiği 1. sıradaki rivâyet şu şekildedir: "Allah, amel sahibinin (iş adamının), amel (ve iş) yapınca, (iyi ve güzel) yapmasını sever."

Müellif söz konusu bu rivayeti verdikten sonra "Yuhsin" kelimesinin izahıyla devam edip, uzun bir şekilde rivâyeti beyan etmeye çalışmaktadır. Bu kelime izahına binâen, maddeler halinde özet olarak, bir meslek ve sanat sahibinin işi iyi yapmasını, ihtisaslaşmayı, bütün işlerimizde Allah'ı görüyor gibi hareket etmemizi öğütlemektedir.⁴⁴

Çantay 2. sırada verdiğimiz "Hiçbir kimse kendi elinin işinden (kazancından) yediği kadar hayırlı hiçbir yiyecek yememiştir asla. Hakikat, Allah'ın peygamberi Davud (a.s.) bile kendi elinin işinden (kazancından) yerdî" rivâyetini ise Kur'an-ı Kerim'de Enbiyâ suresinin 80. ve Sebe suresinin 10. ayetlerine atıf yaparak Dâvud(a.s.)'in demircilik mesleğinden ve kendi elinin emeğiyle geçindiğinden bahsederek bitirmektedir.⁴⁵

Aşırı mal-mülk hırsı, işverenin çok kazanma arzusuyla iş güvenliğini ve işçi hayatını tehlikeye sokacak uygulamalara başvurusu ülkemizde sıkça karşılaştığımız sorunlardan biridir. İnsanoğlunun dünya ve ahiret dengesini layıkıyla anlayıp iş hayatını buna göre dizayn edebilmesi, kul hakkı bilincine ulaşabilmesi, yaptığı işi ve sanatını ibadet arzusuyla yerine getirmesi adına Çantay'ın konuya ilişkin yorumları hâlâ güncelliğini korumaktadır.

D. Müslümanlar Arası İç Mücadelelerle İlgili Rivâyetler

1. Birbirinize buğzetmeyin, (münasebetlerinizi) kesmeyin, yekdiğerinize arka dönmeyin, hasetleşmeyin, aranızda eşya fiyatlarında sun'i artışlar (hilekarlıklar) yapmayın. Ey Allah'ın kulları, Allah'ın size emrettiği gibi kardeş olun. Bir Müslümanın

⁴⁴ Çantay, c. I, Altıncı Kırk Hadis, s. 7-9.

⁴⁵ Çantay, c. I, Dördüncü Kırk Hadis, s. 18.

(din) kardeşine üç günden fazla dargın kalması helal olmaz.⁴⁶

2. Çapulcukla alınan mal helâl olmaz.⁴⁷

3. Ümmetimin içine kılıç konuldu (dâhili savaş başladı) mı, bu, ondan kıyâmet gününe kadar kaldırılmaz.⁴⁸

Yaşadığımız asırda üzerinde en çok durulması gereken konulardan birinin de Müslümanlar arası iç çekişmeler olduğu iddiası, son zamanlardaki olayları da göz önünde bulundurduğumuzda, yanlış olmaz kanaatindeyiz. Gerek bizzat gerekse basın ve yayın yoluyla şahit olduğumuz İslam coğrafyasında meydana gelen Müslümanlar arası iç çekişmeler, savaşlar, izolasyonların günümüz Müslümanlarında derin etkiler meydana getirdiği ortadadır. Bütün bunlar İslâmî ilimler alanında çalışma yapanlar başta olmak üzere çeşitli branşlardaki ilim adamlarını bu husustaki problemleri çözme maksadıyla İslam'ın kaynağı olan sahalara yönlendirmektedir. Bu sahaların en önemli müracaat kaynaklarından biri de hiç şüphesiz hadislerdir. Yaşadığı asırda Müslümanların birlik ve beraberliğini çok önemseyen Çantay, eserinin değişik yerlerinde bahsettiğimiz bu konuyu naklettiği rivâyetlerle birlikte izah ederek ele alır.

Müellif konuya dair 1. sırada verdiğimiz “Birbirinize buğzetmeyin, (münasebetlerinizi) kesmeyin, yekdiğerinize arka dönmeyin, hasetleşmeyin, aranızda eşya fiyatlarında sun’i artışlar (hilekarlıklar) yapmayın Ey Allah’ın kulları, Allah’ın size emrettiği gibi kardeş olun. Bir Müslümanın (din) kardeşine üç günden fazla dargın kalması helal olmaz.” hadisini ondan fazla ayetlerle kuvvetlendirerek izah etme yoluna gitmiştir. Çantay’ın, bu hadisi özellikle de peş peşe serdettiği ayetlerle takviye etmesi onun meseleye verdiği ehemmiyetten kaynaklanmaktadır.⁴⁹

Üçüncü sırada verdiğimiz “Ümmetimin içine kılıç konuldu (dâhili

⁴⁶ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, (I-IV), thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî, Abu Dabi, 2004, Hüsnü’l-huluk, 4; Ahmed b. Hanbel, XIII, 259; Buhârî, Edeb, 57; Müslim, Birr, 7; Çantay, c. I. Altıncı Kırk Hadis, s. 30, h. no: 39.

⁴⁷ İbn Mâce, Fiten, 3; Çantay, c. I. Sekizinci Kırk Hadis, s. 29, h. no: 38.

⁴⁸ Tirmizî, Fiten, 32; Çantay, c. II. On Dördüncü Kırk Hadis, s. 141, h. no: 30.

⁴⁹ Söz konusu ayetler ve açıklamalar için bkz. Çantay, c. I. Altıncı Kırk Hadis, s. 30-31.

savaş başladı) mı, bu, ondan kiyâmet gününe kadar kaldırılmaz" rivâyetini de Çantay şu şekilde açıklamaktadır: Bu hadis-i şerif Müslümanlar arasında birliğin ve kardeşliğin hakim olması lüzumuna işaret buyurmaktadır. İç savaş dış savaştan daha tehlikelidir. Allah birliğimizi, dirliğimizi bozmasın âmin".⁵⁰

Konuya dair 2. sırada verdiğimiz "Çapulcukla alınan mal helâl olmaz" rivâyetini ise şu rivâyetle desteklemektedir: "Sa'lebe (r.a.) diyor ki: Bir muharebede düşmanın koyununu yağma ettik, kestik, kaplarımıza koyduk. O sırada Rasûlüllah (s.a.v.) üstümüze geliverdi. Bu hali görünce kaplarımızı döktürdü ve bu hadisi irad buyurdu".⁵¹

Son zamanlarda bazı ülkelerde Müslümanlar arası iç mücadelelerde -medya vasıtasıyla öğrendiğimiz olaylarda- farklı grupların bir birlerini önce tekfir edip daha sonra kendisi gibi düşünmeyen Müslüman'ın ırzını, malını ve canını helal görmeleri, Çantay'ın naklettiği rivâyetlerin son derece isabetli olduğunu göstermektedir. Bizzat I. Dünya ve Kurtuluş Savaşı'nı yaşamış biri olarak Hasan Basri Çantay da bu hadislerle dikkat çekerek birlik ve beraberliğin önemine vurgu yapmak istemiştir.

E. Kadın/Kadın Hakları İle İlgili Rivâyetler

1. Allah Teâlâ size analarınızı vasiyyet (tavsiye) eder (bu cümleyi, üç defa tekrar buyurmuştur). Allah Teâlâ babalarınızı vasiyyet (tavsiye) eder (bu cümleyi iki kere söylemiştir.) Allah Teâlâ size aleddrecât akrabayı vasiyyet (tavsiye) eder.⁵²

2. Allah Teâlâ size kadınlara hayr (ile muâmele etmenizi) vasiyyet eder. Çünkü onlar sizin analarınız, kızlarınız, teyzelerinizdir...⁵³

⁵⁰ Çantay, c. II. On Dördüncü Kırk Hadis, s. 141.

⁵¹ Çantay, c. I. Sekizinci Kırk Hadis, s. 129.

⁵² Ahmed b. Hanbel, XXVIII, 424; İbn Mâce, Edeb, 1; Çantay, c. II. On Dokuzuncu Kırk Hadis, s. 317, h. no: 16.

⁵³ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, XX, 274; Çantay, c. II. On Dokuzuncu Kırk Hadis, s. 319, h. no: 17.

3. Kadınlar ancak erkeklerin yarı bölümleridir.⁵⁴

4. Ben (şu) iki zayıfın hakkını size haram ediyorum: Yetim, kadın.⁵⁵

5. Sizin hayırlınız kadınlarına ve kızlarına hayırlı olandır.⁵⁶

Güncele dair en önemli konulardan biri de kadın ve kadın hakları hususudur. Son zamanlarda değişik platformlarda farklı farklı niyetlerle İslam'ın kadına bakışı irdelenmeye çalışılmaktadır. Asr-ı saadette kadının hakettiği konuma ulaşmasına rağmen, ilerleyen zamanlarda İslam dininin de tasvip etmediği, değişik görüş ve uygulamalarla câhili birtakım örf ve adetlere geri dönülmesi varolan tarihsel problemleri tekrar gündeme getirmiştir.

Miras, mehir, nafaka, nikah, boşanma gibi en temel konularda dahi İslam'ın kadına tanıdığı hakların hem de ona en yakın hayat arkadaşı tarafından ihlal edildiğine, bununla da yetinmeyen karşı cinsin, en küçük meselelerde dahi eşinin hayatına kastettiğine ne yazık ki her gün şahit olmaktadır.

Gerek ayetlerden gerekse nebevî uygulamalardan yola çıkılarak İslâm'ın kadına verdiği önem, haklar ve onun sorumlulukları doğru bir şekilde aktarılmalı, bu husustaki yanlış ve eksik uygulamaların üzeri örtülmemelidir.⁵⁷

Çantay güncel hayatla ilgili olarak kadın konusunu da eserinde ele almış, naklettiği rivâyetlere kadın lehine izahatlarıyla da dikkat çekmiştir. Bunlardan birisi yukarıda 1. sırada verdiğimiz “Allah Teâlâ size analarınızı vasiyyet (tavsiye) eder (bu cümleyi, üç defa tekrar buyurmuştur). Allah Teâlâ babalarınızı vasiyyet (tavsiye) eder (bu cümleyi iki kere söylemiştir.) Allah Teâlâ size aleddercât ak-

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, XLIII, 265; Ebû Dâvûd, Tahâret, 94; Çantay, c. III. Yirmi Üçüncü Kırk Hadis, s. 71, h. no: 14.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, XVI, 416; Çantay, c. III. Yirmi Üçüncü Kırk Hadis, s. 90, h. no: 37.

⁵⁶ Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa, *Şuabu'l-îmân*, (I-XIV), thk. Abdulali Abdulhamid Hâmid, Bombay, 2003, XI, 165; Çantay, c. III. Yirmi Dokuzuncu Kırk Hadis, s. 277, h. no: 24.

⁵⁷ Hadislerde kız çocuklarına yönelik pozitif ayrımcılıkla ilgili örnekler için bkz., Yılmaz, Orhan, “Hadis/Sünnet Işığında Kız Çocuklarına Verilen Değer”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı, 8, s. 173-197.

rabayı vasiyyet (tavsiye) eder" rivâyetidir. Müellif buna dayanarak, hürmete ve iyiliğe birinci derecede annelerin, ikinci derecede ise babaların müstahak olduğunu belirtmektedir.⁵⁸ Meseleyi bu şekilde özetleyen Çantay bu hadisi ve izahatını destekler nitelikteki "*Allah Teâlâ size kadınlara hayr (ile muâmele etmenizi) vasiyyet eder. Çünkü onlar sizin analarınız, kızlarınız, teyzelerinizdir...*"⁵⁹ rivâyetini yorumsuz olarak nakletmektedir.

"*Kadınlar ancak erkeklerin yarı bölümleridir*" şeklinde 3. sırada verdiğimiz rivâyet ise müellifin kabul ettiği kadın konumunu ortaya koymaktadır. Zaten söz konusu rivâyetle ilgili notunda düşüncesini daha net belirtmekte ve şöyle demektedir: "Yani erkeklerle kadınlar iki nısıftır. Ahlak ve tabiatça birbirinin benzerleridirler. Sanki bu sınıfların mecmuu tam bir bütün iken mütesâviyen ikiye ayrılmışlar, bir yarısı erkek, bir yarısı da kadın olmuştur. Zaten Hz. Havva anamız da babamız Adem (a.s.)'ın bir parçasından ibaret değil midir?"⁶⁰

Çantay konuyla ilgili 5. sırada verdiğimiz "*Sizin hayırlınız kadınlara ve kızlarına hayırlı olandır*" rivâyetini ise diğer başka hadis ve ayetlerle desteklemekte, Müslümanlığın kadın ve erkek ayırımına son verdiğini, kadınlara ve kız çocuklarına layık oldukları şerefli mevkileri bahşettiğini söylemektedir.⁶¹

Yaşadığımız çağda sadece ülkemizde değil tüm dünyada kadın aleyhine olumsuz bir takım olaylar bu problemi toplumsal bir yara haline getirmiştir. Söz konusu durum sloganik bir hale dahi bürünerek "kadına karşı şiddet" başlığı altında medyanın olumsuz güncel haberlerinde neredeyse ilk sırayı alır olmuştur. Bu durum bilim adamlarını, siyasetçileri, sanatçıları ve daha birçok meslek grubundan şahısları harekete geçirmiş özellikle değişik iletişim araçlarıyla bu problemin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Hasan Basri Çantay da toplumsal bir yara haline gelen bu meseleyi yaşadığı de-

⁵⁸ Çantay, c. II. On Dokuzuncu Kırk Hadis, s. 318.

⁵⁹ Çantay, c. II. On Dokuzuncu Kırk Hadis, s. 319, h. no: 17.

⁶⁰ Çantay, c. III. Yirmi Üçüncü Kırk Hadis, s. 71.

⁶¹ Çantay, c. III. Yirmi Dokuzuncu Kırk Hadis, s. 277.

virde naklettiği rivâyetler ve bunlara yaptığı yorumlarla çözüme yoluna gitmiştir.

Kadınların bir emanet olduğu, anneler özelinde kadınların bizlere Allah'ın bir vasiyeti olduğu, onlara iyi davranılması gerektiği ve bunun erkekler için bir şeref olduğu gibi rivâyetleri vermesi ve bunlara hâlâ güncelliğini yitirmeyen yorumlar getirmiş olması Çantay'ın ne derece bir öngörü sahibi olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

Çantay'ın, *On Kerre Kırk Hadis* adlı eserinde ibadetten muamelata birçok farklı konular ele alınmasına karşın biz bunlar arasından güncelliğini koruyan/gündemden düşmeyen meselelerden bazılarına değinmekle yetindik.

Öncelikle vurgulamak gerekir ki, Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olan her sünnetin/hadisın bir önemi ve değeri vardır. Fakat bağlayıcılık açısından bakıldığında, her sünnetin/hadisın uygulanabilirliğinin aynı derecede olduğunu söylemek isabetli bir görüş olmasa gerektir.

Modern dönemlerde, yanlış anlaşılan/yorumlanan ayetlere ve hadislerle dayanılarak yapılagelen birçok uygulamaların mevcut olduğu görülmektedir.⁶² İletişim çağının idrak edildiği asrımızda, dinin temel kuralları ve evrensel ölçütleriyle uyuşmayan, hatta ferdi-likten öte gidemeyen birtakım küçük grupların İslam coğrafyasında yanlış ve çirkin uygulamalarına şahit olmaktayız.

Özellikle son zamanlarda Müslümanlar arasında baş gösteren iç mücadeleler, beşeriyetin ortak malı olan bazı değerlerin ihmal-i, temizlik ve sağlık kurallarının ihlali, ağaç, su, toprak ve doğanın geneline dair hoyratça harcanan tabii servetler, varoluşsallığı hâlâ tartışma konusu yapılan, bu uğurda da kimi zaman canından olan

⁶² "Bu yanlış anlama ve uygulama örneklerinden bir kısmı için bkz: Evgin, A. Kadir, "Örneklerle Günümüzde Hz. Peygamberi Yanlış Anlama Sebepleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Prof.Dr. Şaban Kuzgun Armağanı, Sayı 5, Elazığ 2000, s: 111-116; Evgin, A.Kadir, "Hadis'e Dayalı Bazı Problemlerin Günümüze Yansımaları", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 5, Sayı 13, Mayıs-Ağustos 2002, Ankara 2002, s:177-186.

kimi zaman da haklarından mahrum bırakılan kadınlar en önemli aktüel meselelerdir. Gündemden hiç düşmeyen bu konular sadece İslam aleminin değil, aynı zamanda tüm insanlığın da temel sorunları arasında yer almaktadır.

Merhûm Hasan Basrî Çantay yukarıda bazılarını saydığımız birçok meseleyi *On Kerre Kırk Hadis* adlı çalışmasında hâlâ sıcaklığını/güncelliğini muhafaza eder biçimde hadislerle ve bu hadislerle getirmiş olduğu isabetli izahatlarıyla ele almıştır. Müellifin yaşadığı asırda hadis merkezli olarak meselelere bakış açısı, aslında sünneti teorikten pratiğe aktarma, nassları doğru anlama gayretidir. Çantay'ın eserinde ele alarak gündemde tuttuğu bu meseleler bugün üzerinde en çok tartışma konusu olan evrensel değerler arasındadır. İşte bu yüzden onun *On Kerre Kırk Hadis*'i sadece bir derleme eser olarak görülmemelidir. Müellifin bu eseri kendi deyimiyle "İlâhi mazhariyete nail olma" niyetiyle kaleme alınmış ve aktüeliteye dair seçilen hadislerde aynı zamanda kendi yaşadığı dönemin sosyal psikolojik sorunları da dikkate alınarak isabetli açıklamaların da yapıldığı rehber bir eser olmuştur.

Kaynakça

- Ağırman, Cemal, *Mustafa Takî Efendi Hayatı, Eserleri ve Bazı Düşünceleri*, Sivas, 2006.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Âdil Mürşid vd., Müessesetü'r-risâle, byy., 2001.
- Aydınlı, Abdullah *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987.
- _____, *Sünen-i Dârimî* (Terceme ve Tahkik), Madve Yay., İstanbul, 1994.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa, Şuabu'l-îmân, (I-XIV), thk. Abdulali Abdulhamîd Hâmid, Bombay, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdullah, thk. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, *Sahîh*, (I-IX), byy., 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas b. İshâk, *Sünen*, (I-IV), thk.

- Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *el-Mektebetü'l-asriyye, Saydâ-Beyrût*, tarihsiz.
- Evgin, A. Kadir, “Örneklerle Günümüzde Hz. Peygamberi Yanlış Anlama Sebepleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı, Sayı 5, Elazığ 2000, s: 111-116.
- _____, “Hadis’e Dayalı Bazı Problemlerin Günümüze Yansımaları”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 5, Sayı 13, Mayıs-Ağustos 2002, Ankara 2002, s:177-186.
- Çantay, Hasan Basri, *On Kerre Kırk Hadis*, Metin Meali İzahı (I-III), İstanbul, 1955-1962.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, (I-II), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâruihyâi'l-kütübi'l-arabî, tarihsiz.
- Kandemir, M. Yaşar, *DİA*, “Kırk Hadis”, XV, 467, 468.
- Karahan, Abdulkadir, *İslami Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, DİB. Yayınları, Ankara, 1991.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, (I-IV), thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Abu Dabi, 2004.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, (I-VI), el-Mektebetü't-ticâriyetü'l-kübrâ, Mısır, 1356.
- Müslim, Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, *el-Câmiu's-sahîh*, (I-V), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâ, Beyrût. tarihsiz.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed. b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, *el-Müctebâ (es-Sünenü's-suğrâ)*, (I-II), thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Halep, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *el-İcâz fî şerhi Süneni Ebî Dâvud es-Sicistânî*, ed-Dâru'l-eseriyye, Amman, 2007.
- Önal, Recep, “Hasan Basri Çantay’ın İnanç Konularına Yaklaşımı: ‘Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’ Üzerine Fenomeno-Teolojik Analizler”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13/1 (2015), ss. 289-351.

- Sayın, Esmâ, Tasavvufî Kavramlar Açısından Tasavvuf Kültüründe Çevre Bilinci, *Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 12/21, Summer 2017, Ankara-Turkey, s. 468.
- Suyûtî, Abdurrahma b. EbûBekr, *Câmiu'l-ehâdis*, (I-XLI), Mısır, tarihsiz.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-kebir*, (I-XXV), thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Silefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İisâ b. Sevre, *Sünen*, (I-VI), thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l- garbi'l- İslâmî, Beyrût, 1998.
- Yılmaz, Orhan, "Hadis/Sünnet Işığında Kız Çocuklarına Verilen Değer", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt: 4, Sayı, 8, s. 173-197.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524

Nurettin Topçu'nun Ahlâkî Sorunlarımıza İlişkin Görüşlerinin
Günümüze Yansımaları

Contemporary Reflections of Nurettin Topçu's Opinions
on Our Moral Problems

Yazar / Author

Erol ÇETİN

Yrd. Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı, Kahramanmaraş / Türkiye
erolcetin_er@hotmail.com

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 02/11/2017

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2017

Makale Yayın Tarihi: 27/12/2017

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl / Year: 15

Sayı / Issue: 30

Sayfa /Page: 453-464

Nurettin Topçu'nun Ahlâkî Sorunlarımıza İlişkin Görüşlerinin Günümüze Yansımaları

Özet

Bu çalışmanın amacı Çağdaş Türk düşüncesinin önemli temsilcilerinden Nurettin Topçu'nun ahlâkî sorunlarımızla ilgili görüşlerini felsefî bakış açısıyla ele almaktır. Ahlâk, Nurettin Topçu'nun düşünce dünyasında çok önemli bir yere sahiptir. Ahlâkın toplum ve insan için ne denli önemli olduğuna dair görüş belirtmediği yazısı hemen hemen yok gibidir. Nurettin Topçu, ahlâk ve ahlâkî erdemlerle sadece nazari olarak ilgilenmemiş, onları hayatında fiilen tecrübe ettirmiştir. Bu bağlamda, içinde yaşadığı toplumun ahlâkî sorunlarını sürekli olarak dile getirmiş ve bu ahlâkî sorunlara yönelik kendine has çözüm önerileri sunmuştur.

Anahtar Kelimeler: “Ahlâk,” “din,” “toplum,” “birey”.

Contemporary Reflections of Nurettin Topçu's Opinions on Our Moral Problems

Abstract

This study aims to analyze the contemporary reflections of the ideas of Nurettin Topçu –who is an important representatives of Contemporary Turkish Philosophy- on our moral problems. Morality has a very important place in Nurettin Topçu's world of thought. He indicates the importance of morality for individual and society in almost all his works. Nurettin Topçu was not only interested in morality and moral virtues theoretically but he also embodied them in his life in deed. In this respect, he constantly mentioned the moral problems of the society in which he lived and propose his own solutions to these moral problems.

Key Words: “Moral,” “religion,” “society,” “person”.

Giriş

Nurettin Topçu'nun ele aldığı meselelere esas itibariyle ahlâk üzerinden yaklaştığı görülür. Onun Cumhuriyet devri Türk felsefecileri ve aydınları arasında ahlâk konusunda çok sayıda metin kaleme alan ve bu sahadaki vurgularını hayatı boyunca ısrarla sürdüren kişi olduğu rahatlıkla söylenebilir.¹ Topçu, bir ahlâk adamı olarak İslam'ın ahlâk cihetiyle diğer yönlerine göre daha fazla ilgilenmiştir.²

Ahlâk, Nurettin Topçu'nun hareket felsefesinin merkezinde yer alır.³ Nurettin Topçu'ya göre, fertten millete ve devlete kadar her düzeyde ahlâk temel belirleyicidir.⁴ Dolayısıyla, Topçu düşüncesinde "Allah," "mukaddes" ve "ahlâk" tanzim edici terimlerdir.⁵

Memleketin hali Topçu'ya ömrü boyunca acı çektirmiştir.⁶ Bu manada onun en büyük derdi ise ahlâk olmuştur.⁷ Nitekim Topçu'ya göre ahlâk İslam dininin özü, esası ve bizzat kendisidir.⁸ Bu bağlamda sık sık Müslüman olmanın, İslam ahlâkına sahip olmak, onu kendinde yaşamak olduğu vurgusunu yapar. Ona göre toplumun gerçek kurtuluşu İslam ahlâkının hayatımıza hâkim olmasıyla mümkün olacaktır.⁹

¹İsmail, Kara, Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s.38.

² Emrah Eker, "Mustafa Kök ile Nurettin Topçu Üzerine Söyleşi", İslami İlimler Dergisi Türkiye'de Din Sosyolojisi Özel Sayısı, Cilt 12, Sayı 1, Ankara 2017, s.227.

³ M. Murat Özkul, "Nurettin Topçu Düşüncesinde Hürriyet Kavramı", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.282.

⁴Mustafa Kök, Nurettin Topçu'da Din Felsefesi, Dergâh Yayınları, İstanbul 1995, s.90.

⁵ Mustafa Şahin, "Evet İsyân Ahlâkı ya da Merd-i Mümin'in İsyânı", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.69.

⁶ Mustafa Kutlu, "Suya Hasret", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.9.

⁷ Şahin, a.g.m., s. 70.

⁸ Yusuf Turan Günaydın, "Bağlanma: Abdülaziz Bekkine ve Nurettin Topçu İlişkisi", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.94.

⁹ Yener Emer, Nurettin Topçu'nun Din ve Devlet Anlayışı, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.309.

Nurettin Topçu'da Ahlâkın Önemi

Nurettin Topçu sürekli, kalp ve aşk yoluyla fetihler yapmak gerektiğini vurgulamıştır.¹⁰ Topçu'ya göre, cihadımız fikir ve ruh cephesinde, ahlâk ve iman cephesinde yapılacaktır.¹¹ Bu idealden hareketle düşünürümüz, teslimiyetçi değil isyan ahlâkı ile donanmış nesiller yetiştirmiştir.¹² İslam kültür ve geleneğinde genel olarak "itaat" kavramı öne çıkarılıp işlenirken, dinî-mistik karakterde yapılan bir ahlâk felsefesinin adına ve mihverine "isyan" kavramının konuluşu fevkalade dikkat çekicidir.¹³

Ahlâkî eylemin önceliği onun her düşüncesinin ruhudur.¹⁴ Nurettin Topçu'yla yaşadığımız dünyanın kuru, determinist-mekanist-pozitivist toplumcu âleminin dışında başka bir alemini keşfederiz. Keşfettiğimiz âlem ise içinden çıktığımız âleme isyan etmemizi emreder ve böylece hepimiz izzet-i nefsimiz olan isyanı yaşarız. Sonuçta sözümüz isyanın sözü, hareketimiz isyanın hareketi olur.¹⁵ Bu bağlamda, Topçu'nun isyan ahlâkı, iradeyi dışarıdan çevreleyen tutsak eden dış şartlara bir başkaldırı olarak karşımıza çıkar.¹⁶

Nurettin Topçu'ya göre, manevî kültürün, insan sevgisi barındıran özü ahlâkın sahasıyken, onun gayesi olan Allah ideali ise, dinin sahasıdır. Bu bağlamda din ile ahlâkın birbirinden ayrılmaz oluşu ezeli hakikatlerden kaynaklanmaktadır.¹⁷ Topçu, din, sanat ve ahlâkı hakikî manada anlayabilmek için fâni hayatımıza sonsuz-

¹⁰ Atasoy Müftüoğlu, "Sessiz ve Derin Bir Kişilik", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.367.

¹¹ Nurettin Topçu, Yarınki Türkiye, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s.13.

¹² Mehmet Silay, "Nurettin Topçu'nun İdeali", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.396.

¹³ Eker, a.g.m., s.222.

¹⁴ Muzaffer Civelek, Kırk Yıl Sonra Dün Gibi Nurettin Topçu, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s.11.

¹⁵ Ali Osman Gündoğan, "Topçu ve Hareket Felsefesi", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.15.

¹⁶ Hakan Poyraz, "Ahlâkın İsyani, İsyanın Ahlâkı", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.51.

¹⁷ Nurettin Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s.137.

luğun sahnesini getirmemiz gerektiğini vurgular.¹⁸ Buradan hareketle de bütün ahlâkî davranışlarımızın hedefine sonsuzluğu koymamız gerektiğini belirtir.¹⁹ Topçu'ya göre, ahlâk insanın her an yaşadığı bir gerçekliktir.²⁰ Bu bağlamda ahlâkın zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın insanın bütün benliğine, hal ve hareketlerine sinmesi gerekir.

Nurettin Topçu hareket ahlâkını nesillere aktarmak için ruhlarda aşî yapma ve yeni hayat nizamı kurma yoluna gidilmesi gerektiği görüşündedir.²¹ Ona göre, muallimin işi genç ruhların hepsini iyi ve ahlâklı yapabilmektir.²² Topçu, kendini bulan ferdî ruhun, şahsiyet sahibi, yaratıcı, isyan edici, ahlâk değerleriyle yaşayan, hakikatler peşinde idealist, merhametle aşkın kahramanı bir karaktere sahip olduğunu vurgular.²³

Nurettin Topçu'ya Göre Ahlâkî Sorunlarımız ve Onların Günümüze Yansımaları

Nurettin Topçu ahlâka her sahada veda edildiği görüşündedir.²⁴ Ona göre, ahlâkî sefalet hayatımızı çekilmez bir yük haline getirmektedir.²⁵ Topçu, ahlâkî bir varlık olma vasfını yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalan ferde, isyan ahlâkıyla yeni bir ahlâkî perspektif sunmaya çalışır.²⁶ Bu bağlamda bir fikir adamı ve muallim olarak onun esas gayesi ve çabalarının esas konusu karakter yapmak, şahsiyet yaratmaktır.²⁷ Topçu, kültürel benlik kaybı, toplumsal ve ahlâkî yozlaşma/bozulma etrafında gelişen düşüncelerini, "örnek insan", "örnek toplum" modelleriyle sistemleştirmeye çalı-

¹⁸Topçu, Yarınki Türkiye, s.12.

¹⁹Topçu, Yarınki Türkiye, s.19.

²⁰Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s.128.

²¹Topçu, Yarınki Türkiye, s.32.

²²Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s.181.

²³Topçu, Yarınki Türkiye, s.48.

²⁴Topçu, Türkiye'nin Maarif Davası, s.23.

²⁵Nurettin Topçu, Ahlâk Nizamı, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s.14.

²⁶Gündoğan, a.g.m., s.16.

²⁷Civelek, a.g.e., s. 14.

şır.²⁸

Topçu'ya göre, asırlık yaralarımızı sarıp tedavi etmek için öncelikle bu yaraların neler olduğunu bilmek gerekir. O, Garplılaşma adı altındaki taklitçiliğin üç asırdan beri millî benliğimizi harap ettiği kanaatindedir. Düşünürümüz taklitçiliğin bizi benliğimizden ayırıp kemirdiğini, şahsiyetimizin yaratıcılığını yok ettiğini ve ruhlarımızda büsbütün silinip atılması bir türlü kabil olmayan aşağılık duygusu yarattığını iddia eder.²⁹

İnsanların özgünlüğünü kaybedip gittikçe sıradanlaştığı, kimlik bunalımı yaşadığı, kendini yetersiz hissettiği, var olmasına bir türlü anlam veremediği ve depresyona girme riskinin her geçen gün daha da arttığı, hatta yaşamayı anlamsız gördüğü bir zaman diliminde yaşadığımız aşikârdır. Maalesef, Nurettin Topçu'nun ıstırabını duyduğu sıkıntılar günümüzde daha yoğun bir şekilde varlığını sürdürmektedir.

Topçu, Batı'nın örf, zevk ve müesseselerinin süratle vatanımıza aktarılmakta olduğunu ifade eder. Ona göre, halkımızın gözünde Avrupa ve Amerika'nın her şeyi güzeldir. Oradan gelen şeyler ilahi dünyadan veya hakikat âleminde gelir gibidir. Yerli olan her şey ise kötüdür.³⁰ Aşağılık psikolojisi ve öz değerlerinden kopmanın ruh dünyamızda açtığı yaralar günümüzde daha da derinleşmiş durumdadır.

Nurettin Topçu'ya göre hayatta başarı zaruretlerinin ağır basması sonucunda vicdanın sesi duyulmaz olmuştur.³¹ Maalesef günümüzde bizzat vicdanın kendisine ulaşmak neredeyse imkânsız olmuştur. Gözünü başarma, en iyi olma, herkesin üstünde yer alma hırsı bürüyen kişiler başta kendi vicdanları olmak üzere herkesin

²⁸ Necip Tosun, "Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'ta Mevlana, Yunus Emre, Mehmet Akif Algısı ve Karşılaştırması", Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.200.

²⁹ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.122.

³⁰ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.123.

³¹ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.123.

vicdanını yok etme yarışına girmiş gibidir.

Topçu'ya göre, ömrünü sırf şahsi kazanç emel ve hırslarıyla geçiren insan, bir kazanç makinası haline gelir. İçindeki insanlık sevgisi kararır. Samimiyet zamanla yerini hilekârlığa bırakır. Sonuçta bu süreç insanı benliğinden sıyrarak bir otomat haline getirir.³² İnsanların yüzlerce maskesinin olduğu, çıkar ve menfaatin her yanı sardığı, samimiyetten nerdeyse eser kalmadığı, insanların eşya gibi hatta eşyadan bile daha değersiz görüldüğü günümüzde, düşüncümüzün konuyla ilgili fikirleri daha da anlamlı hale gelmiş durumdadır.

Nurettin Topçu, Batı rüzgârlarının memlekete doldurduğu konfor ve lüks düşkünlüğüne kapıların ardına kadar açıldığını söyler. Ona göre, ölümler bile lüks ve konfor iştihasına sahip imişler gibi gömülmektedir.³³ Ruhlarının boşluğunu eşyalarla, lüks hayatla ve sadece maddi şeylerle doldurabileceğini sanan günümüz insanı bu noktada iflah olmaz bir derde düşmüştür. Hayatı anlamsız gören kızını nankörlükle suçlayan, kızına maddi olarak her imkânı verdiğini ama onun hiçbir şeyin kıymetini bilmediğini haykıran annenin unuttuğu şey maddeden bambaşka bir şey olsa gerektir.

Topçu'ya göre, tahakküm artık asaletin ya da ahlâkın değildir. Tahakküm sadece servetindir. Hayat sahnesinin cazip zevkleri ev hayatının huzurunu bozmaktadır. Ona göre, çocuğun ve gençlerin yetiştirilmesinde geniş ölçüde aileden alınarak devlete devredilen disiplin ve terbiye görevini hakkıyla yerine getirmede devlet başarılı olamamıştır. Bu noktada yaralarımızın en derinde olanlarından biriside insana değer vermesini bilmeyişimizdir.³⁴ İnsana değer verme ölçütünün para olduğu, güce tapıldığı, her şeyde çifte standardın olduğu, aile bağlarının gün geçtikçe zayıfladığı günümüzde yaşam yükümüz benliğimizi perişan etmektedir.

³² Topçu, Ahlâk Nizamı, s.123-124.

³³ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.124.

³⁴ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.125

Nurettin Topçu, zamana hiç kıymet vermediğimizi vurgular. Ona göre, çalışmayı aşk ve ibadet sayan İslam ahlâkı, Amerikan pragmatizminin tilki zihniyetine feda edilmiştir.³⁵ Her şeyin kolayına kaçma, kısa yoldan zengin olma, emek etmeden sefa sürme hayali, içinde yaşadığımız toplumun fertlerine maalesef bir veba mikrobi gibi bulaşmış durumdadır.

Topçu, kumarın milli piyango, spor toto ve sair isimler altında kurumsallaşarak tüm topluma yayıldığını söyler. Ona göre, şiddetli hayat mücadelesi ferdi ruhu ezmiştir.³⁶ Düşünürümüz insan iradesinin iflas ederek yerini paranın iradesine terk ettiğini vurgular. Topçu, bütün kutsal davaların paranın kumandası altında olduğunu iddia eder.³⁷ Topçu'nun bu sözleri, kutsal dava sahibi olduğu iddiasında olan çoğu kimsenin para ve maddiyata esir olduğu günümüz toplumuna, çok önceden seslenilmiş bir haykırış gibidir.

Bu bağlamda, Nurettin Topçu, dilimizin de hançerlendiğini iddia eder. Ona göre, yabancı kelimeler dilimizi istila etmiştir. Aşağılık duygusu bünyemizi sarsmıştır.³⁸ Günümüzde yabancı kelimelerle konuşan kişiler kendilerini daha bilgili ve daha kültürlü sayıyor. Dükkân tabelaları yabancı isimli olduğunda işyeri sahibi, daha çok para kazanacağını, müşteri sayısının ve kalitesinin çok farklı olacağını düşünüyor. Aşağılık duygusu bünyemizi sarsmaktan öte yok etmiş gibi.

Topçu'ya göre, batı tipi hayat tarzının ideal olarak alınmasının bir neticesi olarak, çok uzun zamandır öğretim alanında yapılan yenilikler ruhtan maddeye, ahlâktan tekniğe geçiş gayesini taşımaktadır.³⁹ Bu da öğretim programlarının maddenin dünyasını tanıtıcı ve ruh terbiyesinden uzaklaştırıcı olmasına neden olmuştur. Ona göre adı sözde milli eğitim olan maarifimiz, benzeri görülmemiş bir

³⁵ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.126.

³⁶ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.136.

³⁷ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.127.

³⁸ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.130-131.

³⁹ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.131.

iştiha ile yabancı milletlerin maarif artıklarına saldırmaktadır.⁴⁰ İçinde bulunduğumuz zaman diliminde hala eğitim öğretim noktasında içinden çıkılması imkânsız görünen birçok sorunla uğraşiyor olmamız düşünürümüzün görüşlerini tasdikler niteliktedir.

Bunun sonucunda ise toplumda ruhu, maneviyatı ve ahlâkı göz ardı eden bir bakış açısı hâkim olmaktadır. Kendi öz değerlerinden habersiz olup başkalarının değerlerini benimsemeye çalışan insanlar hakiki manada “ben” olamamaktadır.

Açıkça anlaşılacağı üzere, Topçu, içinde yaşadığı dönemin neşriyatının genel olarak ahlâk ile inançları yıkıcı ve değerleri çürütücü olduğu kanaatindedir. Ona göre, basını büyük menfaatlerin kucağından kurtarmak ve milli istiklale kavuşturmak gerekir.⁴¹ Teknoloji çağında insanların birbirlerinin yüzüne bakma zahmetinde bile bulunmadıkları, her şeyin sanallaştığı ortamda insanî değerlerin de yapaylaştığı bir zaman diliminin içerisinde olduğumuz net bir şekilde görülmektedir.

Topçu'ya göre, ahlâk davası hapisane ve hastaneye girmeyince mustarip ruhlar sahipsiz kalmıştır. Ona göre, suçlu her zaman suçlu ruhunu taşımaz. Suçlunun mustarip ve pişman olduğu anlarında onun kalbine uzanacak el kurtarıcı olabilir. Topçu, hasta hanelerde çoğu zaman doktor ve hasta bakıcı şefkatinden mahrum kalan hastalarımızın gaflet ve merhametsizliğimiz yüzünden kaybedildiği kanaatindedir.⁴² Samimi muhabbetler, dertleşmeler, halleşmeler yok oldukça çaresizlikler, çaresiz durumlar ve çaresiz dertler çok hızlı oranda artmaktadır.

Nurettin Topçu, zevkin kendi tabii gelişmesine terk edilmesinden dolayı zamanla putlaştığını öne sürer. Ona göre, mustarip ve mesul gençlik yerini, Freud ve Sartre'ın zevk makinalarına bırak-

⁴⁰ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.132.

⁴¹ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.134.

⁴² Topçu, Ahlâk Nizamı, s.135-136.

maktadır.⁴³ Hayatın anı yaşamaktan ibaret olduğu, hiçbir şeyi kafaya takmamak gerektiği, istediği her şeyi yapmada özgür olduğu gibi hususları kendine rehber edinen gençliğimizin hüznün, ıstırapın, mesuliyet sahibi olmanın da çok önemli olduğu gerçeğini içselleştirmesi zorunludur.

Bu dünyada kendini bilen, değerlerinden, benliğinden taviz vermeyen bir insandan daha kıymetli şey ne olabilir? Maalesef günümüzde, bizlere insan olmanın önemini ve değerini izah etmesi gereken eğitim ve öğretimle uğraşan insanların önemli bir kısmının paraya ve maddeye esir olmuş olmaları çok üzücüdür. Paranın şekillendirdiği karakterlerin insanlığa sunacakları neleri olabilir?

Nurettin Topçu sadece ahlâkî sorunlarımızı tespit etmekle kalmaz. O bu sorunlara çözüm olacak cevapları da bize sunar. Bu bağlamda Topçu, hayatı boyunca gençlerin vatan ve millete hizmet uğruna hayati ve şahsî menfaatlerini çığneyebilecekleri bir iradeye sahip olmaları için uğraşmıştır. Şöhret ve servete göz dikmenin sefaletini, bu sefaletten korunmanın saadetini ve büyüklüğünü, örnek olarak onlara gösterir.⁴⁴

Nurettin Topçu'ya göre, ruh ve vücudumuzun yaralarına şifa getirecek kuvvetleri, bu vatanın toprağında ve Müslüman Anadolu'nun tarihinde aramamız gerekir. Ona göre kurtuluşumuzun bütün sırlarını bulacağımız yer mukaddesatımızdır.⁴⁵

Sonuç

Ahlâk, hayatımızın her alanında ve her anında varlığını derinden hissettiğimiz bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. İçinde yaşadığımız toplumun çoğu ferdinin lüks, konfor, para, eşya gibi maddi unsurlara esir olduğunu söylemek bir iddiadan öte hakikat olsa gerektir.

⁴³ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.136-137.

⁴⁴ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.127.

⁴⁵ Topçu, Ahlâk Nizamı, s.129.

Günümüz dünyasında hal hatır sorma, halden anlama, kadir kıymet bilme, vefalı olma, çıkarsız sevme vb. güzel hasletlerin neredeyse yok olduklarını söylemek mümkündür. Bizim terk ettiğimiz ahlâkî değerlerimiz yerini ahlâkî yaralara bırakmış durumdadır.

Nurettin Topçu, kırk yıl boyunca öğretmenlik yapmış, ömrünü genç nesillere adanmış, içinde yaşadığı toplumun derdiyle dertlenmiş, ahlâkî yaralarımızın neden olduğu acıları bütün benliğiyle hissetmiş bir düşündürüdür. Bu çalışma çerçevesinde değinmeye çalıştığımız hususlar bunu açık bir şekilde göstermektedir. O, ahlâkın önem ve değerini sadece düşüncelerinde değil hayatının tamamında örnek olacak şekilde ortaya koymuştur.

İçinde yaşadığımız zaman diliminde insanların maddi anlamda birçok şeyi elde etmesine rağmen ahlâkî ve ruhî olarak çok büyük bir sefaletin içinde olması düşündürücüdür. Bu durum Nurettin Topçu'nun ahlâkî yaralarımıza ilişkin görüşlerinde ne denli haklı olduğunun ispatı gibidir.

Kaynakça

Civelek, Muzaffer, *Kırk Yıl Sonra Dün Gibi Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.

Eker, Emrah, “*Mustafa Kök ile Nurettin Topçu Üzerine Söyleşi*”, İslami İlimler Dergisi Türkiye’de Din Sosyolojisi Özel Sayısı, Cilt 12, Sayı 1, Ankara 2017, s.211-236.

Emer, Yener, “*Nurettin Topçu’nun Din ve Devlet Anlayışı*”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.306-318.

Günaydın, Yusuf Turan “*Bağlanma: Abdülaziz Bekkine ve Nurettin Topçu İlişkisi*”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.92-97.

Gündoğan, Ali Osman , “*Topçu ve Hareket Felsefesi*” Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 15-22.

- Kara, İsmail, *Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- Kök, Mustafa, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1995.
- Kutlu, Mustafa, “*Suya Hasret*”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 7-14.
- Müftüoğlu, Atasoy, “*Sessiz ve Derin Bir Kişilik*”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.367-368.
- Özkul, M. Murat, “*Nurettin Topçu Düşüncesinde Hürriyet Kavramı*”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 274-283.
- Poyraz, Hakan, “*Ahlâkın İsyanı, İsyanın Ahlâkı*”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s. 48-52.
- Sılay, Mehmet, “*Nurettin Topçu'nun İdeali*”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.396-400.
- Şahin, Mustafa, “*Evet İsyân Ahlâkı ya da Merd-i Mümin'in İsyanı*”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.68-75.
- Topçu, Nurettin, *Ahlâk Nizamı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Topçu, Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.
- Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Tosun, Necip, “*Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'ta Mevlana, Yunus Emre, Mehmet Akif Algısı ve Karşılaştırması*”, Hece Aylık Edebiyat Dergisi Nurettin Topçu Özel Sayısı, Sayı 109, Ankara 2006, s.200-209.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524

Şâfiî Mezhebine Göre Cuma'nın Vücûb, Sıhhat ve Edâ Şartları
Necessity And Enforcement of Friday Prayer

Yazar / Author

İbrahim SİZGEN

Arş. Gör., MKÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

Hatay / Türkiye

ibrahimsizgen@hotmail.com

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 22/09/2017

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2017

Makale Yayın Tarihi: 27/12/2017

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl / Year: 15

Sayı / Issue: 30

Sayfa /Page: 465-502

Şâfiî Mezhebine Göre Cuma'nın Vücûb, Sıhhat ve Edâ Şartları*

Özet:

Cuma namazı müstakil bir ibadettir. Cuma namazının vakti, öğle namazının vakti olup dört mezhep fukahâsı bu namazın hükmünün farz-ı ayn olduğu yönünde görüş beyan etmiştir. Şâfiî fakihleri Cuma namazının vücûb (farz), sıhhat ve edâ şartlarının olduğunu bu şartların kişide vuku bulmaması halinde Cuma namazının kendisinden sakıt (düşeceğini) olacağını dolayısıyla öğle namazını kılması gerektiğini ifade etmiştir.

Şâfiîler erkek, hür, mazeretsiz ve mukîm olan herkese Cuma namazının farz olduğunu köle, hasta ve mefsedete götürmemesi düşüncesiyle maslahatı ve hadisi baz alarak da kadınlara bu namazın farz olmadığını beyan etmişlerdir. Bununla birlikte Şâfiîler, bu namazın edâ edilmesi açısından geçerli olabilmesi için bazı şartları sürmüşlerdir.

Dolayısıyla bu çalışmada, cumanın kısaca tarihsel gelişimi, özel olarak Şâfiî mezhebine göre vücub (farz), sıhhat ve edâ edilmesi açısından rükünlerine dair hususları delilleriyle birlikte kısaca ele alacağız. Ayrıca Şâfiîler ile Hanefiler arasında konuyla ilgili görüş farklılığı olması halinde de kısaca Hanefî mezhebinden de nakillerde bulunacağız.

Anahtar Kelimeler: Şâfiî mezhebi, Cuma, Hutbe, Arûbe.

* Bu makale, "Şâfiî Mezhebine Göre Cuma Namazı ve Hükümü" adlı yüksek lisans seminer ödevinden üretilerek hazırlanmıştır.

Necessity And Enforcement of Friday Prayer

Abstract:

Friday prayer is a separate prayer. The time of Friday prayer, It is the time of noon prayer. According to the four sects there is no debate on this issue. Scholars of Shafi, friday prayer is obligatory and not compulsory for those who have excuses to come to Friday prayer so they should have noon prayers. The scholars of Shafi are male, free, without excuses, and everyone who is at home is obliged to Friday prayer. Also the slaves, patients and not to the ladies for the public good. With it The scholars of Shafi, friday prayers have some conditions to be valid.

So in this study, we will tell you the history of the Friday prayer and the conditions according to the Shafi'i sect. We will also tell from the Hanafis when there are different opinions according to the shafi and the Hanafi sects

Keywords: Shafi sect, Friday, Sermon, Aruba.

GİRİŞ

Kuşkusuz yüce Mevla'nın biz kulları üzerine bahşetmiş olduğu nimetler sayılamayacak kadar çoktur. Nitekim yüce rabbimiz Kur'an'da "Allah'ın nimetlerini sayacak olsanız sayamazsınız..." (İbrahim, 13/34) buyurarak bunu apaçık bir şekilde bizlere izah etmiştir.

Bu nimetlerin en büyüğü ise, daha önceki dinlerde olmayıp sadece Hz. Peygamber'in biz ümmetine mahsus olan, insanları bir araya getirip aralarındaki ülfeti ve birlik şuurunu her hafta vaaz ve nasihatlerle yenilemesine vesile olan Cuma günü ve namazıdır. Ayrıca bu günün hayrı ve faziletiyle alakalı birçok hadis rivayet edilmiş ve bu özel gün, Allah tarafından müminlere bayram olarak hediye edilmiştir. Bunun yanında Cuma gününün önemi Allah ve Resûlü tarafından beyan edilmiş, Cuma namazına gereken ihtimamı gösterenlere büyük mükâfatların verileceği hadis kaynaklarında zikre-

dilmiş aynı şekilde mazeretsiz terk edenlere de acı veren cezaların verileceği bildirilmiştir. Nitekim Kur'an'da yüce Mevla şöyle buyurmaktadır: "Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığı (ezan okunduğu) zaman, hemen Allah'ı anmaya gidin ve alışverişi bırakın. Eğer bilmiş olsanız, elbette bu, sizin için daha hayırlıdır. Namaz kılınınca yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin. Allah'ı çok zikredin; Umulur ki kurtuluşa erersiniz."¹

Cuma günü içinde barındırdığı Cuma namazından dolayı diğer günlerden ayrıcalıklı olmuştur. Zira bu günü fırsat bilip iyi değerlendirenler için Allah'ın rahmetinin bol olduğu hususunu Hz. Peygamber zikretmiştir. Mesela "Kim cuma günü cünüplükten yıkanır gibi gusleder, sonra ilk saatte cumaya giderse, sanki bir deve tasadduk etmiş gibi olur. Kim ikinci saatte giderse bir sığır tasadduk etmiş gibi olur. Kim üçüncü saatte giderse boynuzlu bir koç tasadduk etmiş olur. Kim dördüncü saatte giderse bir tavuk tasadduk etmiş olur. Kim beşinci saatte giderse bir yumurta tasadduk etmiş gibi sevabı elde etmiş olur."²

Cuma gününün fazileti ile ilgili Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Muhakkak ki Cuma günü günlerin efendisidir. Yüce Allah'ın yanında onun kıymeti ve şerefi vardır. O günde Allah, Hz. Âdem'i yaratmış, o günde de kıyamet kopacaktır. O günde cennet ehline ziyaret etme hakkı verilecektir. Melekler ise Allah'ın rahmet kapılarının çokça bu günde açık olmasından dolayı Cuma gününe "yevmu'l-mezid" derler. O günde hayır ve faziletler serilir. O günde mutlak surette duaların kabul gördüğü bilinmeyen bir saat vardır. O halde insana düşen görev bu günde bol bol zikredip dua etmektir."³

Hz. Peygamber ise mazeretsiz Cuma namazından geri kalanlarla ilgili şöyle buyurmuştur: "Her kim önemsemeyerek üç cumayı

¹ Cuma, 62/9-10.

² Ebû Abdillâh Muhammed İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1980, "Cuma", 881.

³ İbn Mâce, "Fadlu'l-Cumu'a", 1084.

terk ederse Allah o kişinin kalbini mühürler.”⁴

Cuma namazının farzıyeti Kur’an, sünnet ve icma ile sabittir. Nitekim Kur’an’da yüce Allah “Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığı (ezan okunduğu) zaman, hemen Allah’ın zikrine gidin ve alışverişi bırakın. Eğer bilmiş olsanız elbette bu sizin için daha hayırlıdır”⁵ buyurmaktadır. Anlaşıldığı üzere ayette Cuma namazına gitmek emredilmiştir. Burada bulunan emir kipinin zahiri, vücut ifade etmektedir. Dolayısıyla gitmeyle emrolunan şeyi (Cuma namazı) yerine getirmek de vaciptir. Aynı şekilde yüce Mevla insanların Cuma namazından geri kalmamaları için alışverişi yasaklamıştır. Şayet Cuma namazı vacip olmasaydı yüce Allah mübah olan bir şeyi yapmaktan insanları alıkoymazdı.⁶

Hz. Peygamber Cuma namazının farzıyetine dair şöyle der: “Cumaya gitmek, ergenlik çağına giren herkese vaciptir.”⁷ “Cuma namazı, cemaat halinde⁸ her Müslümana Allah’ın hakkı olarak bir vazifedir. Ancak şu dört sınıf müstesna; Başkasının mülkü olan köle, kadın, çocuk, hasta.”⁹

Ayrıca Cuma namazı, Hz. Peygamber ve onun vefatından sonra da Hulefa-yi Raşidin tarafından bizzat kaldırılmış, Emeviler'den başlayarak çeşitli İslam devletlerinde birçok halife ve yönetici de bu uygulamayı sürdürmüştür.¹⁰ Dolayısıyla Cuma namazının tartışma konusu olmadan günümüze kadar gelmesi ve ulemanın Cuma namazının farzıyeti ile ilgili ittifakı bu hususta icmanın hâsıl olduğunu

⁴ Ebû Davûd, “Cuma”, 1052.

⁵ Cuma, 62/9.

⁶ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverî, *el-Hâvî fî Fıkhi's-Şâfi'*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, II/405; İbrahim b. Muhammed el-Beycürî, *Hâşiyetu'l-Allâme Alâ Şerhi'l-Allâme İbn Kâsım el-Ğazzî*, Daru'l-Eda, İstanbul, ts. I/312.

⁷ Ebû Davûd, “Cuma”, 1067.

⁸ Cemaatle namaz kılmanın hikmet yönü için bkz. Necmettin Çalışkan, *Habenneke ve Nüzûl Sıralı Tefsiri*, Şule Yayınları, İstanbul, 2017, s. 261.

⁹ Ebû Davûd, “Cuma”, 1067.

¹⁰ Hayrettin Karaman, “Cuma”, *DİA*, TDV Yayınları, 1993, VIII/86.

göstermektedir.¹¹

Bu çalışmada ağırlıklı olarak Şâfiî, yeri geldiğinde de Hanefî mezheplerine göre Cuma namazının vücubiyeti, sıhhat şartları ve rükünleri ile ilgili hususları delilleriyle birlikte inceleyerek bir nebze de olsa okuyuculara istifade sunmayı amaçlamaktayız.

I. Cuma Kelimesinin Anlamı ve Kısaca Tarihsel Gelişimi

Cuma kelimesi, جَمَعَ يَجْمَعُ جَمْعًا fiilinden türemiş olup sözlükte “dağınık olan şeyleri toplamak, bir araya getirmek ve telif etmek” anlamlarına gelmektedir.¹² Kitabet olarak ise جُمُعَةٌ, جُمُعَةٌ ya da جُمُعَةٌ olmak üzere üç şekilde kullanılmaktadır. Ancak en fasih ve meşhur olan okunuş, جُمُعَةٌ şeklindedir.¹³ Çoğulu ise جُمُعٌ'dur.¹⁴

İslam'dan önce cahiliye Arapları Cuma gününü Arûbe olarak isimlendirmişlerdir. Arûbe ise, ilim ehli insanların naklettiğine göre “rahmet” demektir.¹⁵ Bir başka kaynakta da Arûbe ile ilgili olarak şöyle aktarılmaktadır. Araplar İslâmiyet'ten önce haftanın yedi gününü “evvel, ehven, cûbâr, dûbâr, munis, arûbe, şiyâr” diye adlandıyorlardı. İbrance'de “gurup” manasına gelen ereb kelimesi, yahudiler tarafından ereb shabat (cumartesi akşamı) şeklinde cuma günü hakkında kullanılmıştır. Aramice olan ve Süryanice'de “rahmet” manasına gelen bu kelime Arapça'ya arûbe şeklinde geçmiştir. Kelimenin harf-i tarifsiz kullanılması daha fasih kabul edilmiştir. Arûbe yerine cuma isminin Araplar arasında ne zaman kullanılmaya başlandığı hakkında iki rivayet vardır. Bunlardan birincisine göre, Kureyşliler arûbe günü Hz. Peygamber'in sekizinci cediti Kâ'b b. Lüey'in etrafında toplanarak onun sohbetini dinlerlerdi. Bu sebeple Ka'b arûbe gününe, “toplanma günü” manasına gelmek üzere cuma

¹¹ el-Mâverdî, *el-Hâvî*, II/424; Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tenbih fi Fıkhî's-Şâfiî*, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, h. 1403, I/39.

¹² Ahmed Ebû Hâke, *Mu'cemu'n-Nefâis*, Daru'n-Nefâis, Beyrût, 2007, جَمَعَ md. s. 198.

¹³ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Revâi'u'l-Beyân*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût, 2013, II/530.

¹⁴ Ebû Hâke, *Mu'cem*, s. 199.

¹⁵ es-Sâbûnî, *Revâi'u'l-Beyân*, II/531.

adını vermiştir. İkinci rivayete göre ise hicretten önce bir araya gelen Medinelî Müslümanlar, Yahudilerin haftada bir toplandıkları özel bir günleri (cumartesi) bulunduğunu, Hristiyanların da böyle bir günleri (pazar) olduğunu söyleyerek arûbe günü toplanıp ibadet etmeyi kararlaştırdılar ve arûbeye de bu günde bir araya geldikleri için cuma adını verdiler. Aynı rivayete göre İslam'da ilk cuma bu şekilde ortaya çıkmış, Cuma suresi bu olaydan daha sonra nazil olmuştur. Arûbe adı ise bundan sonra hiç kullanılmamıştır.¹⁶ İbn-i Hacer Askalâni (ö. 852/1449) ise, Arûbe ile ilgili şöyle der: “Arûbe gününe Cuma ismini ilk veren kişinin Ka’b b. Lüey olmuştur. Çünkü o, bu günde kavmini toplar, onlara nasihatte bulunurdu. İnsanlarda onun etrafında toplandığı için bugüne Cuma ismini verenlerin ilki olarak kabul edilmiştir. “Emma Ba’du” diyerek söze başlayanların ilki Ka’b b. Lüey olmuştur. Aynı şekilde o, Arûbe gününe Cuma ismini verenlerin de ilki olmuştur.”¹⁷

İslamiyet'te büyük değer verilen haftalık toplu ibadetin yapıldığı Cuma gününü ve o gün ifa edilen ibadeti yani Cuma namazını ifade etmektedir. Cem' mastarı ve birçok türevi muhtelif ayetlerde; Cuma ise, kendi adıyla anılan Cuma suresinde geçmektedir.¹⁸

Cuma namazının nerede farz kılındığı hususunda iki rivayet vardır. Birinci rivayete göre Cuma namazı İsrâ gecesini Mekke'de farz kılınmış, ancak müşriklerin engellemesi ya da Müslümanların sayıca az olması gibi nedenlerden dolayı fiilen edası hicrete kadar ertelenmiştir.¹⁹ İkinci rivayete göre ise Cuma namazı hicret esnasında farz kılınmıştır. Şöyle ki: Resulullah Medine'ye bir saat mesafede bulunan Kuba'ya ulaşınca orada konaklamış, pazartesi'den perşem-

¹⁶ Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Daru'l-Kütübi'l-İslâmi, Kahire, h. 1313, I, 218; Mustafa Fayda, “Arûbe”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, III/422.

¹⁷ Şihâbuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalâni, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Mektebetu's-Selefiyye, ts. II/353.

¹⁸ Karaman, “Cuma”, 85.

¹⁹ Ebû Abdilmu'tî Muhammed b. Ömer b. Ali el-Câvî, *Nihâyetu'z-Zeyn fî İrşâdi'l-Mübtedîn*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts, I/135.

beye kadar ashabıyla beraber çalışarak İslam'ın ilk mescidini inşa etmiştir. Cuma günü Kuba'dan hareket edip Ranuna vadisine gitmiş ve Salim b. Avf kabilesine misafir olmuştur. Bu sırada Cuma vakti girdiğinden vadideki namazgâhta ilk Cuma namazını kıldırmıştır.²⁰ Müteahhir fukahâ, yukardaki tartışmaya binaen “her ne kadar Cuma namazı Mekke’de farz kılınmışsa da şartları açısından edası mümkün görülmediği için kılınmadığını ta ki Müslümanların Medine’ye hicretinden sonra kılınabildiğini” ifade etmiştir.²¹

Medine’de kılınan cuma namazından sonra kılınan ilk cuma ise Bahreyn yakınlarındaki Cuvasa köyünde kılınan cuma namazıdır. Nitekim İbn Abbas’tan yapılan bir rivayette şöyle denilmektedir: “Resulullah’ın mescidinde kılınan cumadan sonraki ilk cuma, Bahreyn yakınlarındaki Cuvasa şehrindeki Abdulkays mescidinde kılınan cumadır.”²²

II. ŞAFİİ MEZHEBİNE GÖRE CUMA NAMAZININ VÜCUB ŞARTLARI

Beş vakit namazda olduğu gibi Cuma namazında da rükün ve şartlar vardır. Dolayısıyla beş vakit namazda yerine getirilmesi gereken rükün ve şartlar, aynen cuma namazı için de geçerlidir.²³

Cuma namazının belli şartların gerçekleşmesi halinde farz olduğu konusunda ittifak vardır. Bu şartlar vücub ve sıhhat şartları olmak üzere ikiye ayrılır. Vücub şartları Cuma ile yükümlü olmak için, sıhhat şartları ise namazın muteber ve geçerli olması için gereklidir. Cuma namazının vücub şartları üzerinde mezhepler arasında önemli bir görüş ayrılığı yoktur.²⁴

²⁰ Karaman, “Cuma”, 86.

²¹ Ebû Bekir Osman b. Muhammed eş-Şettâ ed-Dimyâti, *İ’ânetu’t-Tâlibîn*, Daru’l-Feyha, Dimaşk, 2008, II/101; Şemsuddîn Muhammed b. Hatîb eş-Şirbînî, *el-İknâ’ fi Halli elfâzi’l-Ebî Şucâ’*, Daru’l-Fikr, Beyrut, h. 1415, I/177.

²² el-Buhârî, “Cuma”, 892.

²³ Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü’t-Tâlibîn*, Daru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrût, I/507.

²⁴ Karaman, “Cuma”, 86.

Şâfiî mezhebine göre Cuma namazının vacip (farz) olabilmesi için kişide yedi şart aranmıştır. Bunlar Müslüman olmak, ergenlik çağına girmiş olmak, akıllı olmak, hür olmak, erkek olmak, sağlıklı ve mukim olmaktır.²⁵ Dolayısıyla kişi, sıralanan yedi şartı taşıdığı vakit Cuma namazını kılmakla mükellef olur.²⁶

Cuma namazı yükümlülüğünü düşüren mazeretler de şunlardır: Hastalık, seferilik, hasta bakıcılık, kişiyi bitkin hale getiren yaşlılık, sağlığa zarar verecek ölçüde sıcak veya soğuk, aşırı derecede yağmur-çamur ve mal-can bakımından güvenliğin bulunmaması.²⁷

Şâfiî mezhebine göre Cuma namazının vacip olma şartlarını teker teker açıklamakta fayda mülâhaza etmekteyiz.

a) Müslüman Olmak

Cuma namazının vacip olma şartlarından biri kişinin Müslüman olması yani İslamiyet'i seçmiş, benimsemiş olması gerekmektedir. Nitekim Cuma namazını emreden ayetteki²⁸ nida, iman edip teslim olanlara yönelik yapılmış bir çağrıdır. Zira İslamiyet'i kabul etmeme amelin geçerliliğine engel olmaktadır.²⁹ Dolayısıyla fakihler aslı kâfire (mürted olmayan kâfir) Cuma namazının vacip olmadığını söylemişlerdir.³⁰ Dinden çıkan kişi ise Cuma namazı ve sair ibadetlerden mesul görülmüştür. Tekrar dine dönmesiyle kazası gereken ibadetleri kaza etmek zorundadır.³¹

Hz. Peygamber ise "Cuma namazı köle, kadın, çocuk ve hasta

²⁵ el-Beycûrî, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/313.

²⁶ el-Câvî, *Nihâyetu'z-Zeyn*, I, 135; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî, *el-Menhecu'l-Kavîm*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 148; Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed Ebû Şucâ', *Büyük Şâfiî İlmihâli*, Mütercim Nizameddin Ersöz, Ravza Yayınları, İstanbul, 2005, s. 200.

²⁷ eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh*, I, 109-110.

²⁸ Cuma, 62/9.

²⁹ el-Mâverdî, *el-Hâvî*, II/403.

³⁰ el-Beycûrî, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/313.

³¹ el-Mâverdî, *el-Hâvî*, II/480; el-Beycûrî, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/313.

dışında her Müslümanın üzerine vacip bir haktır³² buyurarak Cuma namazının kâfirlere değil Müslümanlara farz kılındığını beyan etmiştir.

b) Akıl ve Baliğ Olmak

Cuma namazının farz olabilmesi için İslam âlimleri kişinin akıllı ve ergenlik çağına girmiş olmasını şart koşmuşlardır.³³ Fakihler Hz. Aişe'den rivayet olunan “Üç gurutpan kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyandan, baliğ oluncaya kadar çocuktan, akledinceye kadar deliden³⁴ hadisini delil getirerek ergenlik çağına girmemiş çocuğa ve deliye Cuma namazının farz olmadığını söylemişlerdir.³⁵ Zira aklın olmaması teklifiyeti ortadan kaldırır.³⁶

Ayrıca fakihler baygın ve Cuma namazı vakti girmeden uyuyan kişiyi Cuma namazının farz olmaması hususunda deli olan kişi gibi kabul etmişlerdir.³⁷ Sarhoş olan kişi aklı başına geldiğinde Cuma vakti geçmiş ise öğle namazını kaza etmesi gerekir.³⁸

c) Erkek Olmak

Şâfiî fakihleri Ebû Davûd'un rivayet ettiği hadisi³⁹ delil getirerek Cuma namazının erkeklere farz olduğunu dolayısıyla kadınlara ve hünsa olanlara (eşelcins) farz olmadığını söylemişlerdir.⁴⁰

Hanefî fakihlerinden Mevsilî (ö. 683/1284) ise “kadınlar kocalarının hizmetiyle meşgul olduklarından dolayı onlara Cuma namazı

³² Ebû Davûd, “Cuma”, 1067.

³³ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. ez-Zabiy, *el-Lübâb fi'l-Fıkhi's-Şâfiî*, Daru'l-Buhâra, Medine, h.1416, s. 107; Ebû Şucâ', *Büyük Şâfiî İlmihâli*, s. 200.

³⁴ Ebû Davûd, “Hudud”, 4402.

³⁵ ez-Zabiy, *el-Lübâb*, s. 107; el-Beycûrî, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/314.

³⁶ el-Mâverdî, *el-Hâvî*, II/403.

³⁷ Şemsuddin Muhammed b. Hatîb eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc İla Ma'rifeti Maâni Elfâzi'l-Minhâc*, Daru'l-Ma'rife, Beyrût, 2004, I/414.

³⁸ en-Nevevî, *Ravda*, I/539.

³⁹ Ebû Davûd, “Cuma”, 1067.

⁴⁰ eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/414.

farz değildir,” der.⁴¹ Kasâni (ö. 587/1191) de kadınların namazlarda imamete uygun olmamalarını gerekçe göstererek kadınlara Cuma namazının farz olmadığını ifade etmiştir.⁴² Ancak kadınlar Cuma namazını kılmaları durumunda o günün öğle namazını kılmış sayılırlar.⁴³ Zira kendilerine cuma namazı farz olmayan kimseler Cuma namazına iştirak ettikleri takdirde ibadetleri sahih olmakta ve öğle namazının yerine geçmektedir.⁴⁴

Kadınların Cuma namazına iştirak etmeleri neticesinde öğle namazını kılmalarına gerek olmadığı beyan edilmişti. Ancak kadının Cuma namazına gidip ya da gitmemesi hususunda Nevevî (ö.676/1277) Cuma namazına gidecek kadının yaşlı olması ve Cuma namazına katılması durumunda fitneden emin olunması gerektiğini söyler.⁴⁵

Şâfiî fakihlerinden Seyyid Ömer Berekat ise “kadınlar, setr (örtünme ve gizlenme) ile memurdurlar. Onların Cuma namazına gelmeleri durumunda ihtilat (erkeklerle kadınların iç içe bulunmak) olacağını bunun da mefsedete götüreceğini” söyleyerek Nevevî'nin bu husustaki değerlendirmesini desteklemiştir.⁴⁶

Ancak islam dini, insanın akıl, ruh ve beden sağlığı içinde terbiye edilmesi için çocuğun aile ortamında büyütülmesine son derece önem vermiştir. Aile içinde çocuğa bu terbiyeyi sağlayacak unsur öncelikli olarak annedir. Çocuğun terbiye ve bakımı için anneler, çoğunlukla evlerine bağlı kalmaktadırlar. Bu bağlamda ka-

⁴¹ Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mevsili, *el-İhtiyar li Ta'li'i'l-Muhtâr*, Daru'l-Ma'rife, Beyrût, 2011, I/109.

⁴² Ebübekir b. Mesûd b. Ahmed Alâuddin el-Kâsâni, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1982, I, 262; Günümüzde kadınların üzerine cuma namazının farz olduğunu savunanlar vardır. Örnek olarak iddialar ve cevapları hakkında bk. Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular I*, İst. 2009, s.90-91.

⁴³ en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, Daru'l-Fikir, Beyrût, 1996, IV/404; Ebû Şucâ', *Büyük Şâfiî İlmihâli*, s. 200.

⁴⁴ Karaman, “Cuma”, 87.

⁴⁵ en-Nevevî, *el-Mecmu'*, IV/404.

⁴⁶ Seyyid Ömer Berekât el-Mekkî, *Feydu'l-İlâhi'l-Malik*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, ts. I/194.

dınların cumaya iştirak etme sorumluluğundan muaf tutulması İslam hukukunun kolaylaştırma ilkesinin bir sonucudur. Zira cuma zorunluluğunun kadınlardan kaldırılmaması, genel anlamda anneyi çocuğunu yetiştirmesi açısından olumsuz etkileyecektir. Şunu da belirtmeliyiz ki kadınların Cuma namazından muaf tutulmaları onların Cuma namazına katılamayacakları anlamını vermez. Dolayısıyla çocuğu olmayan veya çocuğunun olumsuz etkilenmeyeceğinden emin olan kadınlar, isterlerse cumaya katılarak onun faziletinden faydalanabilirler.⁴⁷

d) Hür Olmak

Cuma namazının vücub şartlarından birisi de kişinin hür yani her türlü fiil ve eylemlerinde serbest olmasıdır. Dolayısıyla hür olmayıp köle olanlar efendilerine hizmet etmekle meşgul olduklarından kendilerine Cuma namazı farz değildir.⁴⁸ Nitekim Hz. Peygamber malum hadisinde⁴⁹ başkasının mülkü olan köleyi istisna ederek onlara Cuma namazının farz olmadığını açıkça beyan etmiştir. Bazıları ise kölenin efendisine Cuma namazına gitme izni verilmişse bu durumda Cuma namazına gitmek kendisine farz olduğunu söylemiştir.⁵⁰ Dolayısıyla fakihler, kişinin hapisshanede mahkûm olması kişinin hürriyetine hâlel getirdiğinden ötürü Cuma namazının kendisine farz olmadığını söyler.⁵¹ Dolayısıyla hürriyetten yoksun esir ve kölelerle, cezaevindeki hükümlülere,⁵² Cuma günü öğle namazını kılmaları yeterlidir.⁵³

⁴⁷ Osman Şahin, *Cuma Namazı Mükellefiyeti*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 25, 2015, s. 436.

⁴⁸ ez-Zabiy, *el-Lübâb*, s. 107; el-Mekki, *Feydu'l-İlâh*, I/193.

⁴⁹ Ebû Davûd, "Cuma", 1067.

⁵⁰ Said b. Ali b. Vehf el-Kahtâni, *Salâtu'l-Cumua fi Dav'i-l-Kitâbi ve's-Sünneti*, Byy., Daru'l-Alukah, h. 1422, s.10.

⁵¹ en-Nevevî, *el-Mecmu'*, IV/486; eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/415.

⁵² Ancak ibadet etmek mahkûmun kulluk görevi olduğundan bu görevi ifa edebilmeye müsait bir ortam devlet tarafından temin edilmelidir. Zira devletin ibadetler için şartları ve ortamı hazırlama görevi vardır. Memet Zeki Uyanık, *İslâm Hukukunda Mahkûmun Hakları ve Mahkûma Yapılacak Muamele*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Konya, Nisan 2016, sy. XXVII/345.

⁵³ Hamdi Döndüren, *Cuma Namazı Ve Kılınma Şartları*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat

Ancak Şâfiî fakihlerinden İbrahim el-Beycûri (ö. 1277/1860), hapisanedeki koğuşların herhangi birinde kırk veya kırktan fazla kişi varsa bu durumda onların Cuma namazını kılmalarının farz olduğunu söyler.⁵⁴

e) Sağlıklı Olmak

Cuma namazına iştirak edebilmek için kişinin aklen ve bedenen sağlıklı olması gerekir. Nitekim Hz. Peygamber, Cuma namazının kendisine farz olmadığı kişiler arasında hasta olanı da zikretmiştir.⁵⁵ Ancak Cuma vakti girdikten sonra kişi hastalanırsa bu durumda kişinin camiden ayrılması haramdır. Fakat bu halde beklemesi kişiye zarar verecekse namazı kılmadan camiden ayrılabilir. Örneğin ishal olan kişi, ishal hastalığının kesildiği zannıyla cumaya gitse ve camide tekrar ishali başlasa bu durumda o kişinin camiden ayrılması uygundur. Aynı şekilde özür sahibi olan kişinin, İmam'ın Cuma namazındaki kıraati uzatmasıyla meşakkati artacaksa bu durumda da mazeret sahibi kişi namazdan ayrılıp gidebilir.⁵⁶ Hasta olan kişinin Cuma namazına gelme zorunluluğu olmamakla birlikte Cuma namazına katılmasıyla namazı geçerli olur.⁵⁷

Aciz ihtiyar ve sürekli hasta olanlar kendilerini Cuma namazına götürebilecek binek bulabilirlerse ve binme meşakkatleri de yoksa bu durumda onların namaza gelmeleri farzdır.⁵⁸

Gözü görmeyen kişinin Cuma namazına gelip gelmemesi hususunda fukahâ ihtilaf etmiştir. Şâfiilere göre, kendisini Cuma namazına götüreceği kılavuz bulan âmâyâ Cuma namazı farzdır.⁵⁹

Hanefî imamlarının ittifakıyla hasta, yaşlı ve felçlileri cumaya

Fakültesi Dergisi, 1987, sayı 2, II/144.

⁵⁴ el-Beycûri, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/314.

⁵⁵ Ebû Davûd, "Cuma", 1067.

⁵⁶ en-Nevevî, *el-Mecmu'*, IV/486; eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/415.

⁵⁷ ed-Dimyâti, *İ'âne*, I/104.

⁵⁸ en-Nevevî, *el-Mecmu'*, IV/486; eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/415.

⁵⁹ en-Nevevî, *el-Mecmu'*, IV/486; Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, trc. Y. Vehbi Yavuz, Risale Yayınları, İstanbul, 2011, II/370.

götürecek yardımcıları olsa bile bunların cuma sorumlulukları yoktur.⁶⁰ Buna ilaveten ayakları felçli, ayakları kesik, yatalak hasta, şiddetli yağmur, kar, çamur engeli olan kişilere de Cuma namazı farz değildir.⁶¹ İmam Ebu Hanife (ö. 150/767)'ye göre ise gözü görmeyen kişiye Cuma namazı farz değildir. İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Yûsuf (ö. 182/798)'a göre ise, gözü görmeyen kişiyi camiye götürerek biri varsa bu durumda Cuma namazına katılması farzdır. Ancak mikrobik ve bulaşıcı hastalıklara yakalanmış kimse-lerin cuma namazına katılmaması gerekmektedir.⁶²

f) Mukim Olmak

Cuma namazı kılınan yerde ikamete niyet etmeyen kimseye Cuma namazı farz değildir.⁶³ Buna göre, ister büyük bir şehir ister köy olsun, ister ezan sesini duysun ister duymasın, bir belde ikamet eden kişinin Cuma namazını kılması farzdır. Eğer ezan sesini işitiyorsa, beldenin dışında bulunan kimseye de Cuma namazını kılması farzdır. Dolayısıyla ezan sesini işitmeyen çiftçilere, ziraatçılara Cuma namazı kılmaları farz değildir. Bu gibi yerlerde bulunanların ezan sesini işitip işitmedikleri durumu itibar edilir. Ezan sesini işitmede ise şu hususlara bakılır: Müezzin, seslerin durgun, rüzgârın sakın olduğu bir ortamda beldenin bir tarafında durarak ezan okur. Beldenin yakınında tarlasında çalışan adam eğer müezzinin sesini işitirse Cuma namazına gitmesi lazım olur. Eğer işitmezse lazım gelmez. Ancak bir yerde en az dört gün kalmaya niyet etmiş olan seferiye yahut Cuma günü sabahı sefere çıkmış bulunan kimseye Cuma namazı farzdır. Eğer kişi sabah vaktinden önce sefere çıkarsa üzerine Cuma namazı kılması farz değildir. Bu yüzden fakihler, Cuma günü fecirden sonra yolculuğa çıkmanın haram olduğunu söyler. Ancak yolda bir yere yetişip Cuma namazı kılabilme

⁶⁰ el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, I, 258.

⁶¹ Abdulğani el-Ğanimî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Mısır, ts, I/54-55; Muhammed Konyevî, *İlmihal*, Reyhanî Yayınları, Konya, 2006, s. 208.

⁶² el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I/109.

⁶³ el-Ğanimî, *el-Lübâb*, I/54; Zuhaylî, *İslam Fıkhı*, II/371.

imkânına sahip olan kimseye ise sefere çıkması haram değildir.⁶⁴

III. CUMA NAMAZININ SAHİH OLMASI İÇİN GEREKLİ ŞARTLAR

Cuma namazının sıhhati için gerekli olan taharet, setr-i avret ve istikbal-i kible dışında Cuma namazına mahsus olmak üzere altı şart bulunmaktadır. Bu şartlar şöyledir:

a) Öğle Vaktinin Girmiş Olması

Cuma namazının sahih olabilmesi için öğle vaktinin girmesi gerekmektedir. Nitekim Buhârî'nin rivayet ettiği "Hz. Peygamber Cuma namazını güneş batıya meylettiği zaman kılardı"⁶⁵ bu hadis, Cuma namazının vaktinin öğle namazının vakti olduğunu göstermektedir.⁶⁶ Aynı şekilde Hulefa-i Raşidin ve onlardan sonrakiler buna göre hareket etmişlerdir. Zira Cuma namazı ile öğle namazı bir vaktin farzlarıdır, vakitleri değişik değildir. Hazar namazı ile sefer namazı vakit bakımından nasıl bir ise Cuma namazı ile öğle namazı da vakit bakımından aynıdır. Dolayısıyla cumhura göre, zevalden önce kılınan Cuma namazı sahih olmaz.⁶⁷

Şayet Cuma namazının hutbesiyle beraber kılınması için vakit dar ise bu durumda Cuma namazı kılınmayıp öğle namazı kılınır.⁶⁸ Eğer cemaat Cuma namazında iken vakit çıkarsa bu durumda öğle namazına niyet etmeden Cuma namazı öğleye tamamlanır. Buna binaen mesbûk'un durumu da bu şekildedir. Zira Cuma namazı henüz bitmeden imama uyan kişi (Mesbûk), şayet ikinci rekâtın rükûundan önce imama tabi olursa Cuma namazına yetişmiş sayılır ve namazını Cuma namazı olarak tamamlar. Ancak ikinci rekâtın

⁶⁴ en-Nevevî, *el-Mecmû'*, II/425; Muhammed Zuhri el-Ğamrâvî, *es-Sirâcu'l-Vehhâc 'alâ Metni'l-Minhâc*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts, s. 83-84; Zuhaylî, *İslam Fıkhı*, II/372-373.

⁶⁵ el-Buhârî, "Cuma", 904.

⁶⁶ eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/418.

⁶⁷ ez-Zabiy, *el-Lübâb*, s. 108; Zuhaylî, *İslam Fıkhı*, II/376.

⁶⁸ Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn ve 'Umdetu'l-Müftîn*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 2005, s. 60; el-Mekkî, *Feydu'l-İlâh*, I/196.

rükûundan sonra gelip imama tabi olursa, bu durumda Cuma namazını değil de öğle namazını tamamlar.⁶⁹

Cuma namazının vaktinin sonu ise, ihtilafsız olarak öğle namazı vaktinin sonudur. Zira Cuma namazı öğle namazına bedeldir yahut onun yerinde bulunmaktadır. Dolayısıyla Cuma namazını öğle namazına ilhak etmek gerekir. Çünkü her ikisi arasında bir benzerlik söz konusudur.⁷⁰

b) Cuma Namazının Şehir Veya Köy Sınırları İçinde Kılınması

Şerî ahkâmı icra edecek hâkimi, emniyeti sağlayacak polisi ve alışveriş için kurulu çarşı-pazarı olan her yer şehirdir. Fıkıh literatüründe mısır veya medine kavramları olarak kullanılmaktadır. Kaynaklarda köy olarak ifade edilen karye ise, hâkimi, emniyet amiri ve çarşı-pazarı olmayan yerlerdir.⁷¹ Bu tarife göre, vilayet ve ilçe merkezleri şehir sayılır. Bunların durumu şehir olduklarından şüphe bulunmayan Mekke ile Medine'nin durumuna benzer.⁷²

Fakihler, Cuma namazının sahih olabilmesi için bu namazın herhangi bir mescitte olmasa da halkın herhangi bir ihtiyaç dışında göç etmediği⁷³ şehir veya köy sınırları içinde kılınması gerektiğini şart koşmuşlardır. Nitekim Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin dönemlerinde Cuma namazı bilindiği üzere ancak ikamet edilen yerlerde kılınmıştır.⁷⁴ Şayet bir defa dahi denilenin aksi icra edilmiş olsaydı bu bize (Şâfiî fukahâsı) naklolurdu.⁷⁵ Dolayısıyla çölde ve devamlı çadırlarda hayat sürdürenlerin çadırları arasında Cuma namazı kılmaları sahih değildir. Nitekim bazı bedevî Arap kabileleri

⁶⁹ Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn*, s. 60-61; eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/419.

⁷⁰ Heytemî, *el-Menhec*, s. 369; el-Ğamrâvî, *es-Sirâcu'l-Vehhâc*, s. 184; Zuhaylî, *İslam Fıkhı*, II/377.

⁷¹ Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn*, s. 60-61; Heytemî, *el-Menhec*, s. 370-371; el-Beycürî, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/316.

⁷² Döndüren, *Cuma Namazı*, s. 146.

⁷³ el-Mekkî, *Feydu'l-İlâh*, I/197.

⁷⁴ eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/419.

⁷⁵ Ebûbekir b. Muhammed el-Huseynî, *Kifâyetu'l-Ahyâr fi Halli Ğâyeti'l-İhtisâr*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001, s. 211.

Medine'nin etrafında bulunmuş, bu kabileler Cuma namazını kılmamış ve Resulullah (s.a.v) da Cuma namazı kılmaları için bunlara herhangi bir talimat göndermemiştir. Ancak çöl, bedevilerin ikamet ettikleri yer olduğundan ezanı işitmeleri durumunda Cuma namazını kılmaları gerektiğini söylemiştir.⁷⁶

Bazı köylerde camii, bazı nedenlerden dolayı köy sınırları dışında yapılmaktadır. Bu hususla ilgili Dimyâtî (ö. 1302/1884) şöyle der: "Köy halkının çoğunluğu köyün camisini, hayvan necasetinden muhafaza etmek için köyün içinde değil de az uzağında inşa etmektedir. Bu durumda o camii, köyün sınırları içinde inşa edilmemişse ve inşa edilen camii 3 mil (4.828 m) mesafede⁷⁷ ise bu durumda köy halkının Cuma namazına gitmeleri zorunlu olmaz.⁷⁸

c) Bir Şehirde Birkaç Kez Cuma Namazı Kılınması

Fakihler, köy ya da şehrin büyük olmasından ötürü insanların aynı camide toplanmaları zor olması gibi durumlar dışında Cuma namazının sıhhati için kılınacak olan Cuma namazından önce başka bir Cuma namazının kılınmaması gerektiğini söylemişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber ve halifeleri bir tek Cuma'dan başka Cuma namazı kılmamışlardır. Aynı zamanda fakihler, bir tek Cuma ile yetinmeyi Müslümanlardaki güç birliğinin pekişmesine vesile olacağını söyleyerek başka bir Cuma namazını kılmanın doğru olmayacağını ifade etmişlerdir.⁷⁹

Şayet büyük bir nehir, herhangi bir şehir ya da köyün ortasından akarsa bu durumda o şehir ya da köy, iki farklı şehir ya da köy gibi değerlendirilir ve her iki tarafta da Cuma namazı kılınabilir. Ancak fakihler, köy gibi yerlerde yukarıda beyan edilen durum varsa ve evlerde birbirine bitişik ise bu durumda birden fazla Cuma

⁷⁶ el-Beycûrî, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/316; Ebû Şucâ', *Büyük Şâfî İlmihâli*, s. 201.

⁷⁷ Zühri bu mesafenin 6, Rebîa ise 4 mil olduğunu söyler. bk. el-Mâverdî, *el-Hâvî*, II/405.

⁷⁸ ed-Dimyâtî, *İ'âne*, I/115.

⁷⁹ el-Ensârî, *Şerhu Menheci't-Tullâb*, II/14; el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübra'l-Fıkhiyye*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts. I, 249-251; el-Beycûrî, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/315.

namazı kılınmasına fakat Cuma namazına ilk tekbir getirenlerin namazlarının geçerli olacağına hükmetmiştir.⁸⁰

Bir yerde birden fazla Cuma namazının kılınmasıyla hangi cemaatin namazının geçerli olacağı hususunda Şâfiî fakihler ihtilaf etmişlerdir. Bu konu da tekbir-i tahrimi ilk getiren imam ve cemaatinin namazının; ya da hutbeyi ilk okuyan veya Cuma namazının tahiyatından sonra ilk selamı veren imam ve cemaatinin namazının geçerli olduğunu söylemişlerdir. Şayet bir yerde birden fazla Cuma namazı kılınıyor ve hangi camiinin Cuma namazına öncelikli olarak başladığı hususunda da şüphe varsa bu durumda o belde de bulunan bütün camilerde Cuma namazı kılındıktan sonra öğle namazı kılınır. Ancak günümüz şartlarında buna müttali olmak zordur. Bu yüzden "Beraat-ı zimme asıldır" kaidesine imtisalen Cuma namazından sonra öğle namazı iade edilmez.⁸¹ Dolayısıyla birden fazla camide kılınan Cuma namazı geçerlidir.

d) En Az Kırk Kişinin Cuma Namazında Bulunması

Cuma namazı, bir yerde yerleşmiş erkek, hür, Cuma namazı ile mükellef bulunan köy veya şehir halkından kırk veya daha fazla kişinin bulunması ile kılınabilir. Hasta, dilsiz veya sağır da olsalar bu yerleşim merkezini terk etmemeleri, misafir olmamaları gerekir. Fakat cemaatin sayısı kırk kişiden fazla ise imamın misafir yani seferî olmasında bir beis yoktur. Cuma namazı kırk kişiden az cemaatle kılınamaz. Çünkü Ka'b hadisine göre, hicretten sonra Medine'de Es'ad b. Zürrare (ö. 2/623)'nin imamlığında kılınan ilk Cuma namazındaki cemaatin sayısı kırk kişi idi. Hz. Peygamber'in kırk kişiden daha az bir cemaatle Cuma namazı kıldırıldığı rivayet edilmiştir.⁸² O halde daha azı ile Cuma caiz olmaz. Eğer Cuma hutbesi okunurken bu kırk kişinin tamamı yahut bir kısmı hutbede iken dağılıp giderlerse Cuma namazı sahih olmaz. Çünkü bu kırk

⁸⁰ el-Ensârî, *Şerhu Menheci't-Tullâb*, II/15; eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/321.

⁸¹ el-Ensârî, *Şerhu Menheci't-Tullâb*, II/17; eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/321-322.

⁸² Orhan Canpolat, *Cuma Namazında Cemaat Sayısı İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, 2017, IX, sy, 17, 152-188.

kişinin hutbenin bütün rükünlerini işitmesi istenmektedir. Zira hutbeden maksat, insanlara bazı hükümleri işittirmektir. Eğer cemaat Cuma namazını tamamlamadan önce kırk kişiden noksan olurlarsa yeniden öğle namazını kırlarlar. Bu namazı Cuma namazı olarak tamamlayamazlar. Çünkü Cuma namazında sayı şarttır.⁸³

Şayet imamın cünüp ya da abdestsiz olduğu belirse, cemaatin sayısı da imam dışında kırkı tamamlarsa bu durumda cemaatin namazı geçerli olur. Ancak imam ile birlikte sayı kırkı buluyorsa bu durumda cemaatin namazı geçersiz olur.⁸⁴

e) Cuma Namazından Önce İki Hutbenin Okunması

Cuma namazı hutbesi, İslam'ın ilk başlarında Cuma namazı kılındıktan sonra okunurdu. Ancak Dihyetu'l-Kelbî ticaret amaçlı Şam'dan Medine'ye gelir. Resulullah (s.a.v)'da o esnada Cuma için hutbe irad etmektedir. Medine halkı Dihye'nin gelişini davul ve alkış sesleri ile karşılamıştır. Bu sesi duyan sahabeler Dihye'nin geldiğini anlar ve Hz. Peygamber ayakta hutbe okurken on iki kişi dışında herkes camiden ayrılıp ticaret yapmaya giderler. Bu durumdan Hz. Peygamber rahatsız olur. Daha sonra da “Onlar bir ticaret ve eğlence gördüklerinde hemen dağılıp ona giderler ve seni ayakta bırakırlar...”⁸⁵ ayeti nazil olur. Bu olaydan sonra da Cuma hutbesi, namazdan önce okunmaya başlanmıştır.⁸⁶

Cuma namazının sıhhat şartlarından birisi de namazdan önce iki adet ayakta⁸⁷ hutbe okunmasıdır. Nitekim “Resulullah (s.a.v) ın, Cuma günü iki hutbe okur ve iki hutbe arasında da otururdu”⁸⁸ ve “Benim nasıl namaz kıldığımı görüyorsanız öyle namaz kılınız”⁸⁹ hadisleri, Hz. Peygamberin bu konuda taviz vermeden uygulaması

⁸³ el-Ensârî, *Şerhu Menheci't-Tullâb*, II/20; el-Mâverdi, *el-Hâvî*, II/407; Zuhaylî, *İslam Fikhi*, II/380.

⁸⁴ el-Heytemî, *el-Minhâcu'l-Kavîm*, s. 371; eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/325.

⁸⁵ Cuma, 62/11.

⁸⁶ ed-Dimyâti, *İ'âne*, I/123-124.

⁸⁷ el-Beycûri, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/331.

⁸⁸ el-Buhârî, “Cuma”, 928.

⁸⁹ el-Buhârî, “Ezan”, 631.

olarak bakıldığında iki hutbenin Cuma namazı için şart olduğunu göstermektedir.⁹⁰ Ayrıca Cuma ayetindeki “Allah’ın zikrine koşunuz” ifadesindeki “Zikir” kelimesinden maksat, Cuma namazı ve hutbesidir. Hz. Peygamber hutbesiz hiçbir Cuma namazı kıldırmamıştır. Hutbe şart olmasaydı kimi zaman onu terk ederek farz olmadığını gösterirdi.⁹¹

Cuma namazından önce okunacak hutbede dokuz şart aranmaktadır.⁹² Bu şartlar şöyle sıralanabilir:

a. Her iki hutbenin Arapça okunması gerekir. Nitekim fakihler, halef ve selefe ittiba etmek gerektiğini, hutbenin de ihram tekbiri gibi farz kılınmış bir zikir olduğunu ileri sürüp her iki hutbenin Arapça olması gerektiğini şart koşmuşlardır. Cemaatin içinde hutbenin rükünlerini iyi bir şekilde Arapça okuyabilecek biri olmayıp, vakit daralmadan Arapçayı öğrenmesi de mümkün değilse onlardan biri hutbeyi kendi lisanı ile okur. Şayet öğrenme imkânı olursa cemaatten her birinin onu öğrenmesi kifâ-i olarak vaciptir. Şayet onlardan birinin öğreneceği kadar bir zaman geçtiği halde Arapçayı öğrenmemişse hepsi günahkâr olur ve kendilerine cuma vacip olmayıp, öğleyi kırlarlar.⁹³

b. Cuma hutbesi zeval vaktinden sonra okunmalıdır. Nitekim Buhârî’nin Said b. Yezid’den rivayet ettiği hadiste o, şöyle demiştir: “Hz. Peygamber (s.a.v) Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer (r.a.) dönemlerinde ezan, cuma günü imam minbere oturduğu zamandı.”⁹⁴ Aynı şekilde Buhârî’nin Hz. Enes’ten rivayet ettiği hadiste de şöyle buyrulmuştur: “Hz. Peygamber (s.a.v) Cuma namazını zevalden sonra kılardı.”⁹⁵ Bu hadisler-

⁹⁰ eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/425-426.

⁹¹ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, I, 234-235; Döndüren, *Cuma Namazı*, s. 149.

⁹² eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/427.

⁹³ ed-Dimyâti, *İ'âne*, I/134-135.

⁹⁴ el-Buhârî, “Cuma”, 912.

⁹⁵ el-Buhârî, “Cuma”, 904.

den anlaşılacağı üzere Cuma hutbesinin zevalden önce okunulmaması gerektiği anlaşılmaktadır.

c. Mümkün olduğu kadar hatip her iki hutbeyi ayakta okumalıdır. Eğer hatip ayakta durmaktan aciz ise oturarak hutbeyi irad edebilir. Şayet oturarak okumaktan da aciz ise bu durumda namazda olduğu gibi uzanarak hutbeyi irad edebilir ve arkasında Cuma namazını kılmakta sahih olur.⁹⁶

d. İki hutbe arasında iki secde arası tuma'nine (bekleme) edecek kadar oturmak şarttır. Şayet hatip mazerete binaen oturarak hutbe okursa bu durumda iki hutbe arasında sekte etmesi lazım gelir.⁹⁷

e. Hatip kendinden başka en az otuz dokuz kişiye Cuma hutbesinin rükünlerini hutbeyi anlamasalar dahi⁹⁸ işittirmesi gerekir. Çünkü namaz için iftitah tekbiri şart olduğu gibi hutbe için de sayı şarttır. Dolayısıyla zikrolunan en az otuz dokuz kişi içinde kulağı sağır kişilerin olmaması gerekir.

Ayrıca bazı fakihler, camiinin içinde herhangi bir sebepten dolayı meydana gelen gürültünün hutbenin duyulmasına engel olması durumunda cumanın geçersiz olacağını söylemişlerdir. Ancak çoğu fakih bu görüşe muhalefet edip gürültü ve uyuklama gibi nedenlerle cemaatin hutbeyi duymamasının cumanın sıhhatine zarar vermeyeceğini söyleyip cemaatin camide bulunmasını yeterli görmüştür.⁹⁹

f. Hutbenin rükünleriyle namaz arasında uzun bir fasıla olmaması gerekir.¹⁰⁰ Eğer araya uzun süre susmak ya-

⁹⁶ eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/429.

⁹⁷ el-Beycürî, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/322.

⁹⁸ eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/429.

⁹⁹ ed-Dimyâti, *İ'âne*, I/133-134.

¹⁰⁰ eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/431.

hut başka sözler konuşmak ve benzeri şekillerde fasıla girerse, hutbe yeniden okunmalıdır. Hutbede ve hutbe ile namaz arasındaki fasılanın uzunluğu konusundaki hüküm için âdetle müracaat edilir. Hatip abdesti bozulursa abdest alıp hutbesine kaldığı yerden devam edebilir. Ancak arada uzun bir zaman aralığının bulunmaması gerekir.¹⁰¹ Ancak Bazı fakihler hutbenin rükünleriyle namaz arasında muvâlâtı şart koşmamıştır.¹⁰²

g. Hatip küçük ve büyük abdestsizliklerden temizlenmiş olmalı, bedeninde veya elbisesinde affedilmeyen necaset olmamalıdır.¹⁰³ Şayet hutbe esnasında hatip bayılsa ya da abdesti bozulsa bu durumda abdestini yenileyip hutbeyi baştan okumalıdır.¹⁰⁴

h. Hatib hutbe okurken namazda olduğu gibi avret mahallini örtmesi gerekir. Nitekim Resulullah (s.a.v), hutbe okuduğunda avret mahalli örtük idi.¹⁰⁵

i. Her iki hutbe, Cuma namazından önce okunmalıdır. Hutbeyi okumaya başlamadan önce niyet getirmek vacip değildir. Ancak bazıları, namaza niyet etmek farz olduğu gibi hutbede de niyet getirmenin vacip olduğu kanaatinde-dir.¹⁰⁶

Şâfiî fukahâsı, her iki hutbenin sahih olabilmesi için yukarıda zikredilen şartlar ile beraber okunacak hutbe içerisinde ayrıca beş rüknün gerekliliğini ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁷ Bunları tek tek ele alıp açıklamakta fayda görmekteyiz.

¹⁰¹ Zuhaylî, *İslam Fıkhı*, II/391.

¹⁰² eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/431.

¹⁰³ ed-Dimyâti, *İ'âne*, I/135.

¹⁰⁴ eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/431.

¹⁰⁵ ed-Dimyâti, *İ'âne*, I/135.

¹⁰⁶ el-Mekkî, *Feydu'l-İlâh*, I/199.

¹⁰⁷ ed-Dimyâti, *İ'âne*, I/126; el-Beycûrî, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/322.

• **Her İki Hutbede Allah'a Hamd Etmek**

Her iki hutbede Allah'a hamd etmek hutbenin rükünlerinden olup okunmaması durumunda hutbenin sıhhatine engel teşkil etmektedir. Nitekim Cabir b. Abdullah'tan rivayet edilen bir hadiste "Hz. Peygamber, insanlara hutbe okur, Allah'a layık olduğu şekliyle hamd ve sena da bulunurdu"¹⁰⁸ buyrulmaktadır. Aynı şekilde Allah'a hamd ile başlanmayan her işin bereketsiz olacağı bilinmektedir.¹⁰⁹ Hutbede hamd ifadesini barındıran *حَمِدْتُ اللَّهَ* veya *أَنَا حَامِدٌ لِلَّهِ* gibi kelimelerle bu rükün gerçekleşmektedir.¹¹⁰ Dolayısıyla hatip bu ifadelerin yerine *يَا ذَا الشُّكْرِ لِلَّهِ* ya da *أَلْحَمْدُ لِلرَّحْمَنِ* gibi hamd lafzı ile eş anlamlı olan ifadeleri kullansa hutbe geçersiz olur.¹¹¹

Kısacası hamdelede açık bir şekilde hamd ve Allah kavramlarının kullanılması gerekmektedir.

• **Her İki Hutbede Hz. Peygambere Salavat Getirmek**

Efendimiz (s.a.v) üzerine "salat" lafzı ile salavat getirmek de hutbenin rükünlerindedir. Çünkü Allah'ı zikretmeye muhtaç olan her ibadette, ezan ve namaz da olduğu gibi, Resülünü zikretmeye de ihtiyaç vardır. Dolayısıyla "salat" lafzını kullanmadan *اللَّهُمَّ سَلِّمْ* ifadesini kullanmak rükünün sıhhatine uygun değildir.¹¹²

Salat lafzı ile birlikte Hz. Peygamberin "Muhammed" isminin bizzat kullanılması gerekmektedir. Dolayısıyla "Muhammed" lafzı yerine ismin yerini tutan zamir kullanılması uygun değildir. Ancak "Muhammed" ismi yerine Hz. Peygamberin "Beşir, Nezir" gibi diğer sıfatlarını zikretmek hutbenin rükününe zarar vermez.¹¹³ Hz. Peygamberin âli ve ashabına salat getirmek ise sünnettir.¹¹⁴

¹⁰⁸ el-Buhârî, "Cuma", 922.

¹⁰⁹ el-Kahtânî, *Salâtu'l-Cumua*, s. 115.

¹¹⁰ el-Mekkî, *Feydu'l-İlâh*, I/199.

¹¹¹ ed-Dimyâti, *İ'âne*, I/126.

¹¹² ed-Dimyâti, *İ'âne*, I/126.

¹¹³ ed-Dimyâti, *İ'âne*, I/126.

¹¹⁴ el-Beycûri, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/323.

• **Her İki Hutbede Takva İle Tavsiyede Bulunmak**

Takva ile tavsiyede bulunmakta hutbenin rükünlerindedir. Nitekim Ebû Davûd'un naklettiği hadis, Resulullah'ın hutbede Kur'an'dan ayetler okuyup insanlara takvayı öğütlediğini ifade etmektedir.¹¹⁵ Takvayı tavsiye etmenin en azı ise, "Allah'tan korkun, Allah'a itaat edin" sözleri ve bu sözlerin manasını verebilen ifadeleri söylemekle olur.¹¹⁶

Takva, Allah'ın emirlerine imtisal edip yasakladıklarından uzak durma anlamında olduğundan hatibin hutbede takvayı tavsiye edeceği vakit günahlardan uzak durma ile itaate yönelmeyi birlikte söylemesi zorunlu görülmüştür. Çünkü hutbeden maksat, ancak ve ancak her iki tavsiyenin birlikte söylenmesiyle hâsıl olur.¹¹⁷ Dolayısıyla hatibin hutbede "Ey! İnsanlar, dünyanın aldatmasından sakının" gibi sadece günahlardan uzak durmayı ifade eden tavsiyeyi zikretmesi takva ile tavsiyede bulunma rüknünü yeterli kılmamaktadır.¹¹⁸

Şâfiî fakihlerinden Dimyâti'nin İbn Rıfat (ö. 710/1310)'tan naklettiğine göre, "ölüme hazırlıklı olunuz" ifadesindeki mananın ancak Allah'a itaat ederek ve haramlardan sakınarak hâsıl olabileceğinden dolayı sadece bu ifadenin hutbede zikriyle rüknün gerçekleşebileceğini söylemiştir.¹¹⁹

• **İki Hutbenin Birinde Anlaşılır Bir Ayet Okumak**

Fakihler, Ebû Davûd'dan naklolunan "Resulullah (s.a.v), hutbede bazı ayetler okur ve insanlara öğütte bulunurdu"¹²⁰ hadisini delil getirerek ister va'd (cenneti anlatma) ya da void (cehennemden sakındırma) kalıbından olsun hutbede, Kur'an'dan manası anlaşılır herhangi bir ayeti okumanın rükün olduğunu söylemişler-

¹¹⁵ Ebû Davûd, "Cuma", 1093.

¹¹⁶ Zuhayli, *İslam Fıkhı*, II/390.

¹¹⁷ el-Beycûri, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/323.

¹¹⁸ ed-Dimyâti, *İ'âne*, I/127.

¹¹⁹ ed-Dimyâti, *İ'âne*, I/128.

¹²⁰ Ebû Davûd, "Cuma", 1093.

dir.¹²¹ Dolayısıyla *تُمْ نَظَرَ* ya da *تُمْ عَبَسَ* gibi ayetler anlaşılır olmadıklarından¹²² bu gibi ayetlerin okunmasıyla hutbenin rüknü sıhhate ulaşamaz.¹²³

Ancak bazı fakihler, ayetin hangi hutbede okunacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kimi fakihler, birinci hutbede okunacağını söylerken kimileri de, her iki hutbede de okunması gerektiğini söylemiştir. Hatta bazı fakihler, hutbede ayet okumanın müstehap olduğu görüşündedir.¹²⁴

• İkinci Hutbede Müminlere Dua Etmek

Duanın dünyevî ve uhrevî olmak üzere bütün inananları¹²⁵ kapsayacak şekilde ikinci hutbede duada bulunmak da hutbenin rükünlerinden sayılmıştır.¹²⁶ Ancak bazı fakihler, duayı tesbih etme gibi müstehap gördüklerinden dolayı dua etmeyi hutbenin rükünlerinden saymamışlardır.¹²⁷

Hutbede devlet reisine duada bulunmak sünnet olmayıp mekruh sayılmıştır. Mutlak manada Müslüman önderlere ve insanlara hakkı, adaleti ve ıslahı uygulayan yöneticilere dua etmek ise sünnettir.¹²⁸

VI. CUMA NAMAZINI DEVLET BAŞKANININ KILDIRMASI VE İZN-İ ÂM MESELESİ

Şâfiî mezhebinde devlet başkanının izni ile Cuma namazının kılınması müstehap olarak değerlendirilmiştir. Devlet başkanının izni olmadan kılınan cumanın da sahih olduğu kabul edilmiştir.

¹²¹ el-Beycürî, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/323.

¹²² Apaçık olarak indirilen Kur'an ayetleri için kullanılan "anlaşılır olmama" ifadesinin Kur'an yorum geleneği içerisindeki konumu ve anlam alanı için bkz. Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013, s. 185-187; 217-219.

¹²³ ed-Dimyâti, *İ'âne*, I/128.

¹²⁴ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübra*, I, 259-260; eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/427.

¹²⁵ Ancak bazı fakihler, sadece Cuma namazında hazır olanlara dua edilse rükünün gerçekleşeceğini söyler. el-Beycürî, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/324.

¹²⁶ el-Mekki, *Feydu'l-İlâh*, I/199-200.

¹²⁷ eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/428.

¹²⁸ el-Beycürî, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/324.

Zira Şâfiîler Cuma namazının kılınabilmesi için sayıya önem verirler. Daha önce de belirtildiği üzere en az kırk kişi varsa devlet başkanı izin vermesede dahi Cuma namazı kılınmalıdır.¹²⁹

Cuma namazının bizzat devlet başkanı ya da naibi tarafından kıldırılması meselesi Hanefilerce benimsenmiş ve bunun için de belli başlı şartlar ileri sürmüşlerdir. Hanefiler tarafından ileri sürülen bu şartlar ise;

a- Devlet başkanı (velev ki kuvvet zoruyla başa geçmiş olsun) veya naibinin yahut Cuma kıldırması için salâhiyetli bir makam tarafından kendisine izin verilmiş kimşenin cumanın hatibi ve imamı olması lazımdır. Çünkü Cuma namazı büyük bir cemaatle kılınır. Cuma namazını kıldırma konusunda münakaşalar çıkabilir. Bu sebeple Cuma namazının kılınmasını tamamlamak ve başka birinin öne geçip kıldırmasını önlemek için böyle bir imamın olması gerekir.¹³⁰

b- Caminin açık bulundurulması ve herkesin buraya girmesine izin verilmiş olması gerekir. Öyle ki, Cuma namazı kılması gereken hiçbir kimseye Cuma namazı kılınan yere girmesi yasaklanmış olmamalıdır. Çünkü her toplantı toplanma iznini gerektirir. Ayrıca izin olmaksızın toplanmanın manası olmaz. Aynı şekilde Cuma namazı İslam'ın şiarlarından ve dinin özelliklerinden biridir. Dolayısıyla alenen ve yaygın bir şekilde yerine getirilmesi gerekir.¹³¹

Şâfiîler bu iki şartı ileri sürmemiştir. Onlara göre cumanın sıhhati için devlet başkanının izin vermesi ya da Cuma namazında bulunması şart değildir. Hz. Osman evinde mahsur kalmış iken, Hz.

¹²⁹ Ebû Abdillâh Sadruddin Muhammed b. Abdirrahman el-Huseyn, *Rahmetu'l-Umme fi İhtilâfi'l-Eimme*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2012, s. 48.

¹³⁰ İbn Abidin, *ed-Durru'l-Muhtâr*, II/152; el-Mevsûlî, *el-İhtiyâr*, I/109.

¹³¹ el-Kâsânî, *Bedâi'*, I, 258; Zuhaylî, *İslam Fıkhı*, II/381.

Ali izin almaksızın Medine halkına Cuma namazı kıldırması. Bu duruma kimse karşı çıkmayıp, Hz. Osman'da bu namazı tasvip etmiştir. Ayrıca Cuma namazı vaktin farzıdır, bu iki şartın koşulmamasında öğle namazına benzemektedir.¹³²

Aynı şekilde Hanefiler, bir yerde Cuma namazı kılınabilmesi için, o yerde Cuma namazı kılınmasına, yetkili kimse tarafından herkese açık olmak üzere izin verilmesi şarttır. Buna göre, belli bir yerde bulunan kimseler, Cuma namazı kılınmasına izin verilmiş camide, sadece belirli kimseler girmek kaydıyla Cuma namazı kılmazlar. Ancak başka kimselerin de girmesine müsaade edildiği halde, başka kimseler gelmeseyse ve sadece oradaki kimseler kılsalar, Cuma namazları sahih olur. Güvenlik ve gizliliğin korunması gibi sebeplerle herkese açık olmayan yerlerde bulunan cemaat Cuma namazı kılabilir. Burada izn-i âm şartı zaruret sebebiyle kalkmış olur.¹³³

Hanefi ve Şâfiî fakihleri daru'l-Harp (Müslümanların elinde bulunmayan gayr-ı müslim ülkeler) diye nitelendirilen devletlerde yaşayan Müslümanların Cuma namazı kılmalarının zorunlu olup olmaması hususunda ihtilaf etmiştir. Şâfiîler, Cuma namazı için ileri sürülen şartların daru'l-Harp'te yaşayan Müslümanlarda tahakkuk etmesi neticesinde ve "Kim benim hayatımda ya da benden sonra adaletli veya zalim bir imamı (devlet başkanı) onu hafife alarak yahut da inkâr ederek terk ederse; Allah, onun iki yakasını bir araya getirmesin"¹³⁴ hadisini delil göstererek Cuma namazını kılmaları gerektiğini söylemiştir.¹³⁵ Hanefiler ise daru'l-Harp'te yaşayan Müslümanlar izn-i âmm meselesini (Devlet başkanı tarafından Cu-

¹³² en-Nevevî, *el-Mecmû'*, IV/512; Zuhaylî, *İslam Fıkhi*, II/381.

¹³³ es-Serahsî, *el-Mebsût*, II/44-45; İbn Nüceym Zeynuddin el-Hanefî, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997, II/159; Apaydın, *İlmihal*, I/299.

¹³⁴ Beyhakî, "Kitabu'l-Cumu'a", 5780.

¹³⁵ Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Esne'l-Metâlib fi Şerhi Ravdi't-Tâlib*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, I/215; el-Huseyn, *Rahmetu'l-Umme*, s. 48.

ma namazı için verilen genel izin) gerekçe göstererek Müslümanlara Cuma namazının farz olmadığını beyan etmiştir.¹³⁶

V. ZUHR-İ AHİR (SON ÖĞLE NAMAZI) VE HÜKMÜ

Cumanın sıhhat şartları ve özellikle bir yerde tek camide kılınması şartı üzerindeki ihtilaf, Hz. Peygamber ile sahabe zamanında olmayan bir namazın kılınması sonucunu doğurmuştur.¹³⁷

Zuhr-i ahir namazı, mezhep imamlarının öne sürmüş oldukları cumanın sıhhat şartlarının, özellikle cuma namazının bir bölgede bir tek camide kılınması şartının, şehir nüfusunun artması sebebiyle gerçekleşmemesi, dolayısıyla bir şehirde birkaç yerde cuma namazı kılınma mecburiyeti fikrini ortaya koymalarıyla birlikte gündeme gelmiş bir namazdır.

Şâfiilere göre, Cuma namazının sahih olabilmesi için Cuma kılınan şehir veya köyde kılınacak olan Cuma namazından önce başka bir Cuma namazı kılınmış olmaması şarttır. Ancak şehir nüfusu kalabalık olur ve insanların bir mekânda toplanmalarında bir güçlük bulunursa bu durumda bahsi geçen köy ya da şehirde ihtiyaçtan ötürü birden fazla camide Cuma namazı kılınabilir.¹³⁸

Şâfiilerce ileri sürülen bu şartın dayandığı delil ise, Hz. Peygamber'in sadece bir tek yerde Cuma namazı kıldırıldığı hususu ile bir tek camide Cuma namazı kılınmasının toplanma şiarını ortaya koymak, Müslümanların birliğini sağlamak gibi maksatları gerçekleştirmede daha tesirli olmasıdır.¹³⁹

Şâfiî mezhebine göre, bir şehirde kılınan cumalardan hangisi önce ise o sahihtir, diğerleri batıldır.¹⁴⁰ Öncelik ise, iftitah tekbirinin sonunda bulunan "ra" harfinin tamamını söylemekle gerçekle-

¹³⁶ Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1991, I/144; Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddık el-Kınnecî, *er-Ravdatu'n-Nediyye Şerhu'd-Düreri'l-Behiyye*, Daru'l-Marife, Beyrut, ts, I, 134; el-Hanefî, *el-Bahru'r-Râik*, II/163.

¹³⁷ Karaman, "Cuma", s. 88.

¹³⁸ Bâ'alevî, *Buğye*, s. 164; ed-Dimyâti, *Îâne*, I/120.

¹³⁹ en-Nevevî, *el-Mecmû'*, IV/586; Zuhaylî, *İslam Fıkhı*, II/382.

¹⁴⁰ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, I/250-251; ed-Dimyâti, *Îâne*, I/120.

şir. Dolayısıyla hangi caminin imamı iftitah tekbirinin “ra”sını önce söylemişse onun kıldıracağı Cuma namazı önce sayılır. Bu durumda camii cemaatinin kıldığı namaz, Cuma namazı şartlarını haiz olduğundan cumaları sahih olur, diğer camilerin cuması ise batıl sayılıp, öğle namazını kılmaları gerekir.¹⁴¹

Şâfiî fakihleri, ihtiyaca binaen bir yerde birden fazla Cuma namazı kılınmasıyla birlikte öğle namazının kılınıp kılınmamasıyla ilgili beş durum beyan etmişlerdir. Bunlar aşağıdaki şekilde ele alınmıştır:

1- Bir yerde ihtiyaca binaen en az iki camide Cuma namazı aynı anda birlikte kılınsa bu durumda her iki namazda batıl olur. Cuma kılacak kadar vakit var ise cemaatin toplanıp yeniden Cuma namazı kılmaları gerekir. Vakit yok ise öğle kılarlar.

2- İhtiyaç dolayısıyla bir yerde birden fazla Cuma namazı sırayla kılınırsa bu durumda daha öncede anlatıldığı gibi ilk önce tekbir getiren cemaatin namazı sahih olup diğer cemaatin namazı geçersiz olduğundan öğle namazı kılmaları gerekir.

3- Hangi camide cumaya önce tekbir getirildiği ya da diğer camilerle beraber cumaya başlandığı hususunda bilinmezlik var ise bu durumda da bütün cemaate kıldıkları Cuma namazından sonra öğle namazı kılmaları farz olmaktadır. Ancak bazı Şâfiî âlimleri bu durumdaki cemaatin kıldığı cumanın beraat-i zimme babından sahih, öğle namazını kılmalarının ise müstehap olduğunu söylemişlerdir.

4- Cemaatten iki hasta ya da iki yolcunun Cuma namazına başlarken peş peşe iki tekbir duymalarıyla birlikte hangi tekbirinin bizatihi önce söylendiği bilinmiyorsa bu durumda cemaatin öğle namazını kılmaları gerekir.

¹⁴¹ en-Nevevî, *el-Mecmû‘*, IV/586Bâ‘alevî, *Buğye*, s. 164; ed-Dimyâtî, *İ‘âne*, I/120.

5- İlk tekbiri getiren cami bilinir ve daha sonra bu unutulursa bu durumda da bütün hepsinin öğle namazı kılmaları gerekir.¹⁴² Çünkü sahih ile fasit olan birbirine karışmıştır.¹⁴³

Böyle durumlarda ihtiyaç sebebiyle birkaç yerde cumanın kılındığı beldede Cuma namazı kılan ve cumasının ilk Cuma olduğunu bilmeyenler için, ihtiyat olarak Cuma namazını öğle namazı olarak iade etmeleri gerekir.¹⁴⁴

Hanefî fakihleri ise birden fazla camide kılınan cumanın sıhhati konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.¹⁴⁵ Ebû Hanîfe'ye isnad edilen görüşe göre, hiçbir surette bir beldede birkaç camide Cuma namazı kılınamayacağı şeklindedir.¹⁴⁶

Ebû Hanîfe'ye ait olan ikinci görüşe göre de, Hz. Peygamber'in "Şehir dışında Cuma kılınmaz"¹⁴⁷ hadisini delil getirerek cumanın sadece şehirlerde kılınabileceğini ve güçlüğü ortadan kaldırmak için de bir şehirde birden fazla yerde Cuma namazının kılınabileceğini söylemiştir. Çünkü sadece bir yerde kılınmasını mecburi yapmakta açıkça güçlük vardır. Zira bu durumda Cuma namazına geleceklere çoğuna mesafe uzatılmış olur. Aynı zamanda birkaç yerde Cuma namazı kılmanın caiz olmayacağına dair delil bulunmamaktadır. Zaruret ve ihtiyaçlar, özellikle büyük şehirlerde bir tek yerde Cuma kılmanın şart koşulmamasını gerektirmektedir.¹⁴⁸ İmam Muhammed de hocası Ebû Hanîfe gibi düşünmekte olup kayıtsız şartsız herhangi bir yerde birden fazla camide Cuma namazı-

¹⁴² Nevevî, *el-Mecmû'*, IV/586; Abdurrahman b. Muhammed b. Hüseyin Bâ'alevî, *Buğyetu'l-Müsterşidîn*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts, I/164; el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, I, 249-251; el-Beycürî, *Hâşiyetu'l-Allâme*, I/316.

¹⁴³ Zuhaylî, *İslam Fıkhu*, II/382.

¹⁴⁴ eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/322.

¹⁴⁵ Karaman, "Cuma", s. 88.

¹⁴⁶ Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts, II/53.

¹⁴⁷ Beyhakî, "Salâtu'l-Cumu'a", 5823.

¹⁴⁸ Şemsuddîn Ebîbekir Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk, Halil Muhyeddîn, Daru'l-Fikr, Beyrut, 2000, II/40; Zuhaylî, *İslam Fıkhu*, II/382.

nın kılınabileceğini söyler. Ebû Hanife'nin talebesi Ebû Yûsuf ise, bir şehirde birden fazla camide Cuma namazının caiz olmadığını söyler. Ancak şehir büyük olur, ortasından da büyük bir nehir akarsa müstesna. Ebû Yûsuf'a isnat edilen bir başka görüşe göre de, şehrin büyük olması durumunda en fazla iki yerde cumanın kılınabileceğidir.¹⁴⁹ Dolayısıyla bir şehirde birden fazla camide Cuma namazı kılınır ve hangi cemaatin iftitah tekbirini ilk olarak getirdiği bilinmez ise bu durumda herkes, "vaktine yetişip üzerimden düşmeyen son öğle namazına" diye niyet ederek ihtiyatî olarak dört rekât zuhr-i ahir namazı kılmaları gerekir.¹⁵⁰

Şayet kılınan Cuma namazının sıhhatinde şüphe varsa bu durumda cumadan sonra kılınan zuhr-i ahir namazı, vaktin farzı olur, ancak Cuma namazının sıhhatinde şüphe yok ise, bu durumda da nafile namazı olarak kabul edilir.¹⁵¹

Hanefî fakihleri ise, zuhr-i ahir namazını kılmadaki maksadın ulemanın ihtilaf ettiği meseleden bir çıkış çabası olduğunu söyler. Kısacası Hanefî fakihlerinden bazıları, Cuma namazının sıhhatinde şüphe varsa, zuhr-i ahir namazının kılınmasının vacip olduğu görüşünü ileri sürerken, bazıları da şüphe olmaması halinde zuhr-i ahir namazının kılınmasının mendub olduğunu söylemiştir.¹⁵²

Esasen Hz. Peygamber'den ve ilk dönemlerden gelen rivayetler arasında zuhr-i ahir diye bir namaz yoktur. Bu namaz, cumanın sıhhat şartlarının, özellikle Cuma namazının bir bölgede bir tek camide kılınması şartının şehirlerin nüfusunun artması sebebiyle gerçekleşmemesi, dolayısıyla bir şehirde birkaç yerde namaz kılma mecburiyetinin ortaya çıkmasıyla birlikte gündeme gelmiş bir namazdır. Bunun anlamı şudur: cumanın her yerleşim biriminde tek bir camide kılınması namazın sahih olması için şart görüldüğü tak-

¹⁴⁹ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, II/53.

¹⁵⁰ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr alâ'd-Durr'il-Muhtâr*, Daru Âlemi'l-Kütüb, Riyâd, III/16-17.

¹⁵¹ el-Hanefî, *el-Bahru'r-Râik*, II/251.

¹⁵² İbn Âbidîn, *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr*, III/17.

dirde, bir şehirde sadece bir camide Cuma namazı kılmanın da artık imkânsız hale geldiği göz önünde bulundurulursa, bir şehirde birkaç camide kılınan namazlardan sadece birinin sahih, ötekilerinin batıl olması kaçınılmaz olur. Cuma namazı batıl olan kişilerin de öğle namazını kılmaları gerekir. Hangisinin sahih, hangilerinin batıl olduğu bilinmediğine göre, hepsinin ihtiyaten yeniden öğle namazı kılması en uygun çözümdür. İşte bu son öğle namazı, böyle bir ihtiyatin hatta kaygının ürünü olup o günün öğle namazını kurtarma düşüncesiyle kılınmaktadır. Fakat bu tedbirin kaynağı olan kaygı ve var sayıma mahal yoktur. Çünkü Cuma namazının bir camide kılınması, cumanın anlamına uygun olmakla birlikte, nüfusu milyonlara ulaşan büyük şehirlerin ortaya çıktığı günümüzde bu şartın yerine getirilmesi mümkün değildir. Fakihlerin böyle bir şart ileri sürmüş olmasını kendi dönemlerindeki şartlarla irtibatlandırmak gerekir. Dolayısıyla imam Muhammed'in görüşüne uyularak, izdiham olsun olmasın bir şehirde birden fazla Cuma namazı kılınabileceğinin tercih edilmesi kaçınılmazdır. Böyle olunca, her bir camide kılınan Cuma namazının ayrı ayrı sahih olması, bu yönden aralarında bir fark gözetilmemesi esas olup Cuma namazı kılanların ayrıca son öğle namazı (zühr-i ahir) kılmaları gerekmez. Son öğle namazının niyetinde ve gerekçesinde "cumanın sahih olmadığı" kaygısı vardır. Hâlbuki yukarıda sayılan şartlar yerine getirilerek kılınan Cuma namazı sahih bir namaz sayılacağından, bunu telafi maksadıyla ikinci bir namazın kılınması gereksiz olduğu gibi böyle bir telafi niyeti de doğru değildir.¹⁵³

Sonuç

Cuma namazının farzıyeti, Kur'ân, sünnet ve ümmetin icma ile sabittir. Cuma namazının hangi tarihte farz kılındığı konusunda ise iki rivayetin olduğu belirtilmiş olup, bunlardan birinci rivayete göre Cuma namazı Mekke'de farz kılınmış, ancak müşriklerin engel-

¹⁵³ İbn Abidin, *ed-Durru'l-Muhtâr*, II/140-141; Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, I/144-145; el-Ğanîmî, *el-Lübâb*, s. 54-55; Apaydın, *İlmihal*, I/303.

lemesi ve Müslümanların sayıca az olması sebebiyle fiilen edası hicrete kadar ertelenmiştir. İkinci rivayete göre ise Cuma namazı hicret esnasında farz kılınmıştır. İkinci rivayete binaen; Cuma namazının farzietini bildiren ayet (Cumâ, 62/9-11) bilindiği gibi Medine’de ve Hicret’ten sonraki yıllarda nazil olmuştur. Bu durum ise bizlere abdestin farzietini ile ilgili ayetin nüzulünü hatırlatmaktadır. Namaz için abdest almak bilindiği üzere peygamberliğin ilk dönemlerinde farz kılındığı halde, ilgili ayet daha sonraları Medine’de nazil olmuştur. Demek oluyor ki bazı hükümler teşri edilirken ilgili olan ayet, daha sonra inmiş olabilir.

Cuma namazı, özürsüzler dışında ergin, akıllı, hür, mukim olan her Müslüman erkeğe farz kılınmıştır. Dolayısıyla ergin ve akıllı olmayanlara aynı şekilde köle, seferi ve kadınlara Cuma namazına iştirak etmeleri zorunlu görülmemiştir. Ancak cumayı kılmaları durumunda vaktin farzietini yerine getirmiş olurlar.

Cuma namazının özürsüz olarak terk edilmesi ve Cuma namazına gitmeye mani her türlü uğraş meşru sayılmamıştır. Gerek ayetler, gerekse de hadisler Cuma gününe ve içinde bulunan Cuma namazına büyük önem atfetmişlerdir.

Beş vakit namazda olduğu gibi Cuma namazında da belli başlı özel şartlar fakihler tarafından ortaya konulmuştur. Bu şartlara, vücut ve sıhhat şartları konularında değinilmiştir.

Fakihler, cumanın vücutuna dair bariz ihtilaflarda bulunmazlarken ancak cumanın sıhhat şartları hususunda özellikle “Cuma namazı kılınacak yerin şehir olması” meselesinde Hanefi ve Şâfiî fakihleri ihtilafta bulunmuşlardır.

Ayrıca sadece Hanefilerce ileri sürülen Cuma namazının sıhhat şartlarından biri olan “cumayı devlet başkanının kıldırması” hususunda da fakihler fikir ayrılığında bulunmuşlardır. Hatta bu konuda Hanefi fakihleri dahi kendi aralarında ihtilafa düştükleri beyan edilmiştir.

Mezhep âlimleri Cuma namazının cemaatle kılınması konusunda ittifak etmişler ancak, cemaatin varlığından söz edebilmek için gerekli sayıda ihtilaf etmişlerdir. Kimileri, cemaat sayısının imamla birlikte asgari üç kişi olduğunu söylerken, kimileri de seksen kişi ile kılınabileceğini söylemiştir.

Cuma namazının sahih olabilmesi için öğle namazının vaktinin girmiş olması yani zevalden sonra kılınması gerekir. Ancak Malikiler, zevalden önce de Cuma namazının kılınabileceğini söylemişlerdir.

Hutbe de, Cuma namazının olmazsa olmazı kabul edilmiştir. Öyle ki, Şâfiî fakihleri hutbenin abdestsiz okunması durumunda Cuma namazının geçersiz olduğunu söylemişlerdir. Ancak Hanefiler, hutbenin abdestsiz okunabileceğini söylemiştir.

Cuma namazının imkân dâhilinde tek bir yerde kılınması, Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin'in sünnet-i seniyyelerine en uygun olan davranıştır. Fakat Şâfiî fakihleri, ihtiyaçtan dolayı bir yerde birden fazla camide Cuma namazının kılınması halinde ilk iftitah tekbiri getiren cami cemaatinin cumasının sahih olduğunu söyleyip bu durumda diğer camii cemaatinin öğle namazını iade etmeleri gerektiğini beyan etmişlerdir. Hanefilerde ise tercih edilen görüş yukarıdaki gibidir. Onlara göre ihtiyaçtan ötürü birden fazla camide kılınan Cuma namazından sonra ihtiyaten zuhr-i ahir namazı kılınmalıdır. Ancak İmam Muhammed, ihtiyaçtan dolayı birden fazla camide kılınan Cuma namazından sonra Şâfiilerce ifade edilen öğle namazının, Hanefilerce de zuhr-i ahirinin iade edilmesini gerek görmemiştir.

Kaynakça

Askalânî, Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*. Mısır: Mektebetu's-Selefiyye, ts.

Apaydın, Yunus. *İlmihâl*, Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Azimâbâdî, Ebu Tayyib Muhammed. *Avnu'l-Ma'bûd bi Şerh-i Sünen-i*

Ebî Davud. Mısır: Mektebetu's-Selefiyye, 1968.

Bâ'alevî, Abdurrahman b. Muhammed b. Hüseyin. *Buğyetu'l-Müsterşidîn*, Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Beycûrî, İbrahim b. Muhammed. *Hâşiyetu'l-Allâme Alâ Şerhi'l-Allâme İbn Kâsım el-Ğazzî*, İstanbul: Daru'l-Eda, ts.

Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, Haydarabad, Hindistan: Dairetu'l-Maarifi'n-Nizamiyye, h. 1344.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-Sahîh*, Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1980.

Canpolat, Orhan, *Cuma Namazında Cemaat Sayısı İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, 2017, IX, sy, 17, 152-188.

Câvî, Ebû Abdilmu'tî Muhammed b. Ömer b. Ali, *Nihâyetu'z-Zeyn fî İrşâdi'l-Mübtedîn*, Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Çalışkan, Necmettin, *Habenneke ve Nüzûl Sıralı Tefsiri*, İstanbul: Şule Yayınları, 2017.

Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular I*, İstanbul: 2009.

Dimyâtî, Ebubekir Osman b. Muhammed eş-Şettâ. *İânetu't-Tâlibîn*, Dimaşk: Daru'l-Feyha, 2008.

Döndüren, Hamdi. *Cuma Namazı Ve Kılınma Şartları*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1987, s. 141-150.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Beyrût: Daru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebû Hâke, Ahmed. *Mu'cemu'n-Nefâis*, Beyrût: Daru'n-Nefâis, 2007.

Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed.

Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Fayda, Mustafa. "Arûbe", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, III, 422.

Ğamrâvî, Muhammed Zuhri. *es-Sirâcu'l-Vehhâc 'alâ Metni'l-Minhâc*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.

Ğanîmî, Abdulğani. *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, Mısır: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.

Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1991.

Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Menhecu'l-Kavîm*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

_____, *el-Fetâva'l-Kübra'l-Fıkhiyye*, Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Huseynî, Ebubekir b. Muhammed. *Kifâyetu'l-Ahyâr fi Halli Ğâyeti'l-İhtisâr*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Huseyn, Ebü Abdillâh Sadruddin Muhammed b. Abdirrahman. *Rahmetu'l-Umme fi İhtilâfi'l-Eimme*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

İbn Abidin, Muhammed Emin. *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr ala'd-Durr'ül-Muhtâr*, Riyâd: Daru Âlemi'l-Kütüb, ts.

_____, *ed-Durru'l-Muhtâr*, Beyrut: Daru'l-Fikr, h. 1386.

İbnü'l-Hümâm, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivâsî. *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Beyrût: Daru'l-Fikr, ts.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd Ebü Abdillâh. *Sünen'i İbn Mâce*, thk, Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

İbn Nuceym, Zeynuddin el-Hanefî. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-*

- Dekâik*, Beyût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kâdı Ebû Şuca', Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed. *Büyük Şafî İlmihâli*, Mütercim Nizameddin Ersöz, İstanbul: Ravza Yayınları, 2005.
- Kahtânî, Said b. Ali b. Vehf. *Salâtu'l-Cumua fi Davi'l-Kitabi ve's-Sünneti*, Mısır: Daru'l-Alukah, h. 1422.
- Karaman, Hayrettin, "Cuma", *DİA*, VIII, 1993, VIII, 85-89.
- Kâsânî, Ebûbekir b. Mesûd b. Ahmed Alâuddîn. *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1982.
- Kınnevcî, Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddîk. *er-Ravdatu'n-Nediyye Şerhu'd-Düleri'l-Behiyye*, Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Konyevî, Muhammed. *İlmihâl*, Konya: Reyhânî Yayınları, 2006.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-Kebîr*, Beyrût: Darul-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li Ta'lîli-l-Muhtâr*, Beyrût: Daru'l-Ma'rife, 2011.
- Mekkî, Seyyid Ömer Berekât. *Feydu'l-İlâhi'l-Mâlik*, Byy.: el-Mektebetu'l-İslamiyye, ts.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref. *Ravdatü't-Tâlibîn*, Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- _____, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrût: Daru'l-Fikr, 1996.
- Minhâcu't-Tâlibîn ve 'Umdetu'l-Müftîn*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Revâi'u'l-Beyân*, Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2013.
- Serahsî, Şemsuddîn Ebîbekir Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*, thk, Halil Muhyeddîn, Daru'l-Fikr: Beyrut, 2000.

- Seyyid Sabık. *Fıkhı's-Sunne*, Kahire: Daru Mısır, ts.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.
- Şahin, Osman. *Cuma Namazı Mükellefiyeti*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 25, 2015, s. 419-451.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf, *et-Tenbîh fî Fıkhî's-Şâfiî*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, h. 1403.
- Şîrbînî, Muhammed b. Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc İla Ma'rifeti Maâni Elfâzi'l-Minhâc*, Beyrût: Daru'l-Ma'rife, 2004.
- _____, *el-İknâ' fî Halli elfâzi'l-Ebî Şucâ'*, Beyrut: Daru'l-Fikr, h. 1415.
- Uyanık, Memet Zeki. *İslâm Hukukunda Mahkûmun Hakları ve Mahkûma Yapılacak Muamele*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Konya, Nisan 2016, sy. XXVII, 331-391.
- Zabiy, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed. *el-Lübâb fî'l-Fıkhî's-Şâfiî*, Medine: Daru'l-Buhâra, h.1416.
- Zeylaî, Fahreddîn Osman b. Ali. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Kahire: Daru'l-Kütübi'l-İslâmî, h. 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, trc. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul: Risale Yayınları, 2011.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524

Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı
As a Controversial Faith Problem Grave Torment

Yazar / Author
Mehmet ÖDEMİŞ

KSÜ. İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Doktora Öğrencisi
Kahramanmaraş / Türkiye
mehmetodemis@hotmail.com

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 02/03/2017
Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 25/06/2017
Makale Yayın Tarihi: 27/12/2017
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December
Yıl / Year: 15
Sayı / Issue: 30
Sayfa /Page: 503-567

Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı

Özet

Genelde berzah hayatı özelde ise kabir azabı meselesi, İslam'ın ilk devirlerinden bu yana tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalı mevzu, akaid kitaplarında kendisine yer bulmasına rağmen itirazlar da eksik olmamıştır. Tartışmanın temel nedeni, kabir azabı ile ilgili Kuran'da delaleti açık bir ayetin yokluğudur. Bu sebeple 'kabir azabı vardır' diyenler, daha çok hadisleri referans almaktadır. Konuyla ilgili hadislerin âhâd haber kategorisinde değerlendirilmesi ise tartışmayı biraz daha köreltmekte ve içinden çıkılmaz hale getirmektedir. Bugün İslam'ın ahiret takdiminde kabir azabına dair anlatı ve tasvirlerin, Kuran'da varlığı açıkça belirtilen ve insanların kendisiyle uyarıldığı cehennem azabından daha fazla yer teşkil eder hale gelmesi konunun önemini artırmaktadır. Makalenin amacı, 'kabir azabı vardır' ya da 'yoktur' şeklinde bir hüküm vermekten ziyade tartışmaya sadece usul açısından bir katkı sunmaktır.

Anahtar Kavramlar: Ruh, Berzah, Münker-Nekir, Kabir, Azap.

As a Controversial Faith Problem Grave Torment

Abstract

From the early days of Islam until now, 'Grave life' which is also known as 'Grave torment' has been a controversial subject. Although this controversial subject is included in the books of Akaid, there have been always objections to it. The root cause for these objections was there is nothing explaining 'Grave torment' in the Quran. That's why the ones who claims 'existence of Grave torment' bases their claim more on Hadiths. All the Hadiths about this subject are categorized as Hadiths reported by one person only. This situation makes the subject more controversial. However, today if

we check the resources that we have ‘*Grave torment*’ occupies more space than the existence of Hell torment which explicitly explained in Quran. This article is not prepared to discuss the existence or absence of Grave Torment. Our goal only to represent by method.

Keywords: Soul, Afterlife, Witness Angles, Grave, Torment.

GİRİŞ

Kelam tarihine baktığımızda -Mutezileden bir kaç isim dışında- neredeyse hiç kimsenin kabir azabına aykırı bir fikir beyan etmediği görülmektedir. Bununla beraber İslam’ın ilk asırlarından itibaren akaid konuları içinde kendine yer bulmuş olan kabir hayatının varlığı ve mahiyeti, son dönemlerde ciddi bir tartışma mevzu haline gelmiştir. Meseleye karşı çıkanların itirazları, metodolojik ve epistemolojik noktada birleşmektedir. Makalemizin amacı, *kabir azabı vardır ya da yoktur* şeklinde bir kanaate varıp hüküm vermekten ziyade, İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren klasik kaynaklarımızda varlığı kabul edilen ve zaman içinde zenginleşen edebiyatı ile itikat sahasının ana konularından biri haline gelen bu meseleyi, bugün reddedenlerin delillerini kritize etmek ve meseleyi öncülleri ve ardılları ile etraflıca ele almaktır. Bunu yaparken yerleşik kabir azabı inancının argümanlarını da elimizden geldiğince değerlendirmeye çalıştık.

İslam dininin öte dünya tasavvuru ana hatlarıyla ehl-i kitabın inanç sistemi ile örtüşmesine karşın ne Hıristiyanlık ne de Yahudi akidesinde berzah hayatı benzeri bir inanca rastlanmaktadır. Bu vakıa bizi evvela, şayet kabir azabı diye bir şey yoksa bu inancın başka kültürlerden İslam’a sızdığı düşüncesine götürmektedir. İslam’ın çok hızlı bir yayılma süreci yaşadığı ilk asırlarda, yeni Müslüman olan toplulukların henüz oluşmakta olan İslam kültürüne kendi kültürel motiflerini ve inançlarını taşıdıkları tarihsel bir gerçekliktir. Bu kültürleşme ortamı, özellikle mezheplerin ortaya çıkmasında münbit bir ortam hazırlamıştır. Buna karşın İslam’ın yayıldığı coğrafyalardaki toplumların kadim dinlerinde, bu inancın bir

örneğine rastlayamamak, kabir/berzah hayatı inancının, tümüyle İslam düşüncesinin kendi iç dinamiklerinden doğduğu kanısını güçlendirmektedir.

Eski Ahit'in Daniel kitabında kabir, Kuran'da olduğu gibi bir uyku yeri olarak zikredilmektedir.¹ Yahudiliğin kutsal metinlerinde kabir hayatına dair bir inanca rastlamak mümkün değildir.² Hatta Tevrat'ta ve diğer Yahudi kutsal metinlerinde Allah'a iman dışında nelere inanılması gerektiğine dair sistematik bilgi bulunmaz. On emirde sadece Allah'a iman meselesinden bahsedilmektedir. Bu nedenle Sadükiler ve reformistler gibi bazı Yahudi mezheplerinde ahiret inancı yoktur.³

Hristiyanlıkta da durum pek farklı değildir. Eski ve Yeni Ahit'te ölen kişinin kabirdeki hayatı bir uyku hali şeklinde anlatılır. Kitab-ı Mukaddes'te "ölüler diyarı" anlamında Hades ya da Şeol kavramları geçmektedir. "Mezarlık, insanlığın ortak mezarı, aşığı yer" gibi anlamlara gelen bu mefhumlar, ahiretten önce ödül ya da azabın tadıldığı bir yer anlamında kullanılmamaktadır.⁴

Mecüsilik'te ise kabir hayatı ile ilgili bir inanç gelişmemiştir. Sadece kadim Ortadoğu dinlerinden Sâbiilik'te bedenden ayrılan ruhun mezardan çıkarak "ışık alemine" doğru kırk beş gün sürecek bir yolculuğa çıktığı ve bazı ruhların dünyada işledikleri günahlar nedeniyle bu yolculuk esnasında çeşitli işkenceler çektikleri anlatılmaktadır.⁵ Ancak bu azap da kabirde değil, adeta astral (ruhsal) bir yolculuk şeklinde ruha uygulanmaktadır.

İslam'ın inanç sistemi ile Ehl-i Kitabın inanç sistemi arasında

¹ "Yerin toprağında uyuyanların bir çoğu uyanacak. Kimisi sonsuz yaşam için kimisi de utanç ve sonsuz nefret için uyanmış olacak." Kutsal Kitap, Eski Ahit, Daniel 12:2

² Süleyman Toprak, Ölümünden Sonraki Hayat-Kabir Hayatı, Konya, 1986, s.52

³ Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara, 1997, s.248

⁴ "... Oğlumun yanına, ölüler diyarına yas tutarak ineyeğim, diyor; oğlu için gözyaşı dökmeye devam ediyordu." (Anlatım Yusuf'un ölümünü haber alışından sonra Yakup Peygamberin verdiği tepki ile ilgilidir.) Kutsal Kitap, Yaratılış, 37:35, 42:38, 44:29, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2015

⁵ Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, s.134

pek çok noktada benzerlik bulunmasına rağmen kabir hayatı hususunda bir farklılaşmanın varlığı göze çarpmaktadır.

1) Kabir Kavramı ve Kuran'da Kullanımı

Kabir azabının varlığını kabul edenlerin ve reddedenlerin, kabir kelimesine farklı anlamlar yüklediği ve ruhun, öldükten sonraki serüveni hakkında aykırı kanaatler taşıdığı görülmektedir. Bu bakımdan, öncelikle bu mefhumlar üzerindeki fikrî ayrışmayı belirterek konuya başlamak doğru olacaktır.

Kabr kelimesi, “ölen insanın gömüldüğü yer” anlamına gelen *el-kabr*, *el-kubur* sözcüklerinin isim halidir. ⁶ “Kabrın bulunduğu yer” anlamında makber kelimesi de buradan türetilmiştir. Kelime Kuran'da bir yerde (Tevbe/84) tekil, diğer kullanımlarında (Hac/7, Fatır/22, Mümtehine/13, İnfitar/4, Adiyat/9) ise çoğul olarak geçer. Tekil ve çoğul kullanımına iki örnek vererek iktifa edeceğiz:

“Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma ve kabrinin başında durma. Çünkü onlar, Allah'ı ve Resul'ünü inkar ettiler ve fasık olarak öldüler.” ⁷

“Çünkü kıyamet muhakkak gelecektir. Onda hiç şüphe yoktur ve şüphesiz Allah, kabirlerdeki kimseleri diriltecektir.” ⁸

Kabir kelimesinin geçtiği ayetlerin tümü üzerinde yapılacak bir inceleme, bizi bu kelimenin kullanımından hareketle kabirde hayat olduğu fikrine gitmekten alıkoymaktadır. Bununla birlikte ilerleyen bölümlerde detaylı bir şekilde göreceğimiz gibi çeşitli hadislerden hareketle kabir statik değil dinamik bir alan olarak anlam kazanmıştır.

Kuran'da kabir kelimesinin yanı sıra *el-cedes* kelimesinin ço-

⁶ Miftâhu'l-Kelimâtü'l-Kuran, trc: Mahmud Çanga, İstanbul, 1994, s.376 ; Râgıp el-İsfehâni, Müfredât, thk. Safvan Adnan Davudi, Beyrut, 1996, s.651

⁷ Tevbe 9/84

⁸ Hacc 22/7

ğulu olan *el-eccâs*⁹ ve *el-merkad*¹⁰ kelimesi de kullanılmaktadır.

2) Berzah Kavramı ve Kuran'da Kullanımı

Berzah kavramı, kelime olarak “iki şey arasındaki engel” manasına gelmektedir.¹¹ Cürcânî'ye göre, bununla “*misal alemi*” ifade edilir. Yani berzah, dünya ve ahiret arasındaki sınırdır. Diğer yandan berzah, soyut manalar alemi ile maddi cisimler alemi arasındaki meşhur alemdir. Ona ulaşıldığı zaman ibadetler kendilerine münasip olan şeylerle teccsüt ederler. O, munfasıl hayaldir.¹² Bu kavram; ölümlle başlayıp yeniden diriltilmeye (ba's) kadar sürecek olan ara dönem, dünya ile ahiret arasındaki alem ve kabir hayatı karşılığında kullanılmaktadır.¹³ Kelam ilminde de berzah terimi genellikle bu manada kullanılmış ve ölümü nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin her insanın mutlaka bir berzah döneminden geçeceği kabul edilmiştir. Ancak bazı hadislerde mümin, kafir yahut günahkar olarak ölenlerin berzah döneminde karşılaşacakları durumlar hakkında açıklamalar yapılmakla birlikte, bu nevi ayrıntılı bilgiler Kuran-ı Kerim'de bulunmadığı için berzah döneminin mahiyeti ve kabir ahvaline dair meseleler itikadi mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur.¹⁴

Sözcüğün asıl kullanımı ise “iki şey arasındaki engel” şeklindedir:

“Biri tatlı, susuzluk giderici; diğeri tuzlu, acı olan iki denizi salıplı katan da aralarına bir engel; mani bir perde koyan da O'dur.”¹⁵

“(Allah) iki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir. Aralarında birbirlerine karışmamaları için bir engel vardır.”¹⁶

⁹ Yasin 36/51, Kamer 54/7, Meâric 70/43

¹⁰ Yasin 36/52

¹¹ el-İsfehânî, Müfredât, s.118

¹² Seyyid Şerif Cürcânî, Kitabü't-Târifât, Trc: Arif Erkan, İstanbul, 1997, s.48

¹³ Cüneyt Gökçe, “Berzah”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1992, c.5, s.525

¹⁴ Cüneyt Gökçe, agm, s.525

¹⁵ Furkan 25/53

¹⁶ Rahman 55/20

“Nihayet onlardan birine ölüm geldiği zaman, ‘Ey Rabbim beni geri gönder ki boşa geçirdiğim dünyada yararlı iş yapayım’ der. Hayır, bu onun söylediği (boş bir) sözdür. Arkalarında diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır.”¹⁷

Berzah aleminin varlığına delil olarak gösterilen bu ayet, bir yoruma göre aslında berzahın bir alem olmadığına en açık kanıtıdır. Zira ölümden sonra kıyamet sabahına kadar, ölmüş kimse için bir zaman ve mekan söz konusu değildir.¹⁸ İkbâl de bu ayeti yorumlarken ayette bahsedilen berzahın, “ba’sü ba’de’l-mevt” yani ölümle ölümden sonra diriliş arasındaki bekleyiş olabileceğini söyler.¹⁹

Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettirdiği hipotezini ileri süren Kelamcılar, berzah süresi içinde ruhun bedenle ilişki kurduğunu kabul ederler. Bu durumda berzah; ruhun ahirette yeniden bir bedene sahip oluncaya kadar, ilk bedeni ile süren yaşantısı anlamında kullanılmaktadır. Bu anlayışa göre berzah, bir yokluk hali değil ancak bir varlık halidir.²⁰

Bununla birlikte Kuran’da yer alan aşağıdaki ayetin, berzah hayatı diye bir varlık boyutunun olmadığını ispat ettiğini savunanlar da vardır: “Allah (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerini ise belirli bir süreye (ömürlerinin sonuna) kadar bırakır. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette hikmetler vardır.”²¹ Bu ayette ölümüne hükmedilenlerin canlarının/ruhlarının Allah katında tutulacağı açıkça belirtilmektedir. Onlara göre berzah alemi, Platon’un idealar aleminin değişim geçirerek İslam’a girmiş bir formu niteliğindedir.²²

¹⁷ Müminun 23/99-100

¹⁸ Sadettin Merdin, İslam’ın Pavlusları II, İstanbul, 2015, s.261

¹⁹ Muhammed İkbâl, İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, Trc: Ahmet Asrar, İstanbul, s.158,

²⁰ Erkan Yar, Ruh Beden İlişkisi Bakımından İnsanın Bütünlüğü Sorunu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, s.140

²¹ Zümer, 39/42

²² Merdin, İslam’ın Pavlusları II, s.267-278; Yazar, bu sahayla ilgili pek çok eseri

Kabir azabı ile ilgili en kritik kavramsallaştırma, berzah teriminde kendini göstermektedir. Öyle ki yukarıdaki ayetlerin delaletinin açıklığına rağmen bu sözcüğe yüklenen anlam ilk dönemlerden itibaren hayli farklı bir seyir izlemiştir. Tefsir kitaplarındaki yorumlara baktığımızda, ilgili ayetlerde berzah kelimesine verilen anlamların birbirine çok yakın manalarda kullanıldığını görmekteyiz.²³ Kavramın geçtiği yukarıdaki üç ayete semantik açıdan bakıldığında “iki şey arasındaki engel, geri dönüşe mani olan bir set” gibi anlamlar bizi karşılamaktadır. Bunun dışında, ayetlerde berzah teriminin kabir hayatını çağrıştıracak bir kullanımı bulunmamaktadır.

3) Ruhun Mahiyeti ve Akıbeti

Kabir azabı tartışmalarının mahiyetini belirleyen unsurlardan biri de ruhun niteliği ile ilgilidir. İhtilaf; ölümden sonra ruha ne olduğu ya da nereye gittiği, ruhun ölen kişinin bedenine tekrar dönüp dönmediği, kabir azabının varlığı, şayet varsa ruhsal mı bedensel mi yoksa her ikisine birden mi vaki olduğu konularında odaklanmaktadır. İslam alimleri arasında ruhun varlığı hususunda fikir ayrılığı yoktur fakat onun mahiyeti hakkında çeşitli ihtilafların bulunduğu vakidir. Zira ruh hakkında nakli delillerde çok az kayıt bulunmaktadır. Mevzu tümüyle metafizik sahaya girmektedir ve ruhun ne olduğu hakkında bilgi kanallarımız sınırlıdır. Şurası muhakkak ki ahiret inancı, ruh-beden şeklinde düalistik bir felsefeyi gerekli kılmaktadır.

Ruhla ilgili toparlayıcı ve ikna edici önermeleri ilk dile getire-

bulunan İbn Ebi Dünya'nın (ö.281) Hinduizm, Budizm ve Yunan filozoflarından çok fazla etkilenmek ve alıntılar yapmakla itham edildiğini hatırlatır.

²³ Süleyman Ateş, Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri, c.6, s.118-265, c.9 s.189 ; Mevdüdi, Tefhîmu'l-Kuran, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, c.3, s. 434-595 ; Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, c.6, s.79 ; c.7 s.371

* Türk Amirali Seydi Ali Reis, Merâtü'l Memâlik adlı eserinde (16. y.y) İran körfezinde denizin acı sularının altında tatlı su kaynaklarının bulunduğunu ve donanması için bunlardan faydalandığını yazar. Amerikan petrol şirketi de içme suyu için Zahran yakınlarında kuyular kazmadan İran körfezindeki aynı kaynaklardan su almıştır. Bunlar Allah'ın birliğinin ve kainatın yegane Rabbi olduğunun delillerindedir. (Mevdüdi, Tefhîmu'l-Kuran, c.3, s. 595)

nin Platon olduğu kabul edilir. Platoncu düşünüşe göre ruh, bedenin ölümünden sonra varlığını devam ettirir. Beden değişken ve fani iken ruh, ölümden itibaren başka bir aleme geçer ve bu dünyanın arızı kirlerinden arınmış bir halde varlığını sürdürmeye devam eder.²⁴

Kuran-ı Kerim’de “*Sana ruhu soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir. Size ilimden az bir şey verilmiştir.*”²⁵ buyrulurak ruhla ilgili çok az bir bilgiye sahip olduğumuz vurgulanmaktadır.

Kuran’da farklı anlamlar hamledilerek zikredilen ruh ifadelerinin bulunduğu belirtmekle yetinip çalışmamızın sınırlarını aşmamak için ayrıntılara girmeyeceğiz.²⁶

Ruh, “*kendisiyle hayat ve hareket elde edilen, menfaatlerin celbini ve zararın önlenmesi sağlayan bir cüzün ismi*”dir.²⁷ Arapça’da rüzgar manasındaki “*rih*” sözcüğünün kökünün de *revh* ve *ruh* olduğu belirtilir.²⁸

Ruh kelimesi, Arapların sosyal ve fiziki çevreleriyle alakalı kullanılmıştır. Bu kullanım onların çöldeki yaşam tarzıyla bağlantılıdır. Çölde esen rüzgar, onunla ağaçların dallarının kıpırdayışı ve bundan duyulan haz bu kavramla ifade edilmiştir.²⁹

Ruhun mahiyetine dair tartışmalar erken dönemlerden itibaren süregelenmiştir. Müslüman Kelamcılar ruhun neliği konusunda değişik fikirler ileri sürmüşlerdir. Müslümanlar arasında ruhun cisim olduğu görüşü, onun araz veya soyut cevher olduğu yönündeki görüşten daha erken dönemde ortaya çıkmıştır.³⁰

²⁴ Turan Koç, Ölümsüzlük Düşüncesi, İstanbul, 1991, s.55

²⁵ İsrâ 17/85

²⁶ Kuran’da ruh kelimesi vahiy, İncil, Cebrail gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Şura 42/52, Mümin 40/15, Nahl 16/2, Maide 5/110, Mücadele 58/22.

²⁷ el-İsfehâni, Müfredât, s.369

²⁸ İbn Manzur, Lisânü’l-Arap, Beyrut, 1997, c.5, s.387, İsmail bin Hammâd el-Cevherî, es-Sihâh Tâcül-Lüga ve Sihâhül-Arabiyye, thk. Ahmet Abdülgafur Attar, Beyrut, 1979, c. 1, s.367

²⁹ Yar, Ruh Beden İlişkisi, s.40

³⁰ Yar, Ruh Beden İlişkisi, s.46

Nazzâm'ın (v.231/845) ruh hakkında “*Bedene yayılmış, ömrün başlangıcından sonuna kadar baki kalan, bozulması ve değişmesi mümkün olmayan latif cisimlerdir. Çünkü bozulma ve değişme ona bitişen ve ondan ayrılan fazlalıktır*” dediği kaydedilir.³¹ O'na göre insan ruhtur. Ruh, bu kesif cisme (bedene) girmiş olan latif cisimdir. Cübbâi de ruhun cisim olduğunu, hayattan başka olduğunu ve hayatın araz olduğunu ileri sürüyordu. O lügatçilerin şu sözünü kabul eder: “*İnsanın ruhu çıktı.*” O, ruhta arazların bulunmasının caiz olmadığını iddia etmiştir.³² Cüveynî'ye göre ruh, algılanabilir bedenlerle iç içe geçmiş latif cisimlerden ibarettir. Sünnetullah'a göre cisimlerin hayatîyetinin devamı, ruhların bedenlerle irtibatlarını sürdürmesine bağlıdır.³³

Ruhla ilgili müstakil bir eser yazan İbn Kayyım (v.751/1350), eserinde muhtelif görüşleri zikrettikten sonra en doğru kanaat olarak benimsediği düşüncüyü şöyle ifade eder: “*Nurani, ulvi, hafif, canlı ve hareketli bir cinstir ki uzuvlara geçer. Onun bu geçişi suyun buza, yağın zeytine, ateşin de kömüre geçmesi gibidir. Uzuvar, bu latif cisimden taşan özellikleri kabul etmeye müsait olduğu müddetçe; bu latif cisim uzuvlara karışmış olarak kalır. Latif cismin uzuvlardaki tesirleri, onların hissetmeleri ve irade ile hareket etmeleridir.*”³⁴

Akılların birliğine inanan İbn Rüşd (v.595/1198), ruhların birliğine de inanır. Ona göre, ruhların cevheri herkeste birdir. Cisim değildir, cisme de hulul etmez fakat bedenle bir nevi alakası vardır. Onu idare eder, onda tasarruf eder.³⁵

Ruhun mekanı hususunda, beden içinde ve dışında olmadığı gibi ona yakın ve uzak da olamayacağını savunan İkbâl (1938),

³¹ Adudüddin Abdurrahman el-İci, Mevâkıf, İran, 1907, c.8, s.318-319, İbn Kayyım El-Cevziyye, Kitâbü'r-Ruh, trc: Şaban Haklı, İstanbul, 2007, s.253

³² Ebu'l-Hasen el-Eşâri, Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'thilâfü'l-Musallîn, trc: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, 2005, s.262

³³ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Kitâbü'l-İrşâd, trc: Bülent Baloğlu, Ankara, 2012, s.307

³⁴ İbn Kayyım, Kitâbü'r-Ruh, s. 257

³⁵ İbn Rüşd, Faslu'l- Makal, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, 2015, s.37

bununla birlikte onun bedeninin her bir atomuyla ilişki içerisinde hareket ettiğini iddia eder. Ona göre, ruhun yeteneğine uygun yeni bir mekan anlayışı ortaya atmadıkça bu teması kavramak mümkün değildir.³⁶

Ruhun varlığının reddedilemeyeceğini belirten Harpûti (v.1916), bununla birlikte onun hakikatinin, bedenlerde gerçekleştirdiği tedbir ve tasarruf tarzının net olarak bilinemediğini kaydeder. Aslında tam da bu sebepten ruh konusu, üzerinde en çok ihtilaf edilen meselelerden biri haline gelmiştir.³⁷

Yapılan modern araştırmalar, özellikle spiritüalist yazarların ortaya attıkları yabana atılmayacak tezler, ruhun ölümden sonra varlığını devam ettirdiği düşüncesini, salt bir inanç olmaktan çıkarmaktadır. Bu hakikat, artık deneysel olarak kanıtlanabilecek bir takım delillere erişmektedir. Psişik araştırma enstitülerinin yaptığı ve bedensel ölümden sonra insan kişiliğinin sırlı bir şekilde varlığını idame ettirdiğine dair kanıtlar ortaya koyan araştırmalar, bu hususta bilimsel gizemin perdesini aralamaktadır.³⁸

Kabir azabı meselesi, ruhun ölümden sonra ne olduğu tartışmalarıyla yakından ilgilidir. Ruh beden gibi fani midir? Değilse bedeni terk ettiği andan itibaren bu latif cismin ahvali nedir?

İslam düşünce tarihinde, bu sualler muvacehesinde çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Mutezile kelamının öncü isimlerinden Ebu'l Hüzeyl'e (235/850) göre, ruh arazlardan bir arazdır ve cesedi terk etmesinin ardından fena bulur.³⁹ Eşârî (324/935) ve Bâkılânî (403/1013) de ruhu araz olarak kabul ettiklerinden, bedenlerin ölümüyle birlikte ruhun da yok olduğu görüşünü savunurlar.⁴⁰ Bu düşünürleri ruhun fenasına götüren temel sebep, onu araz olarak

³⁶ Muhammed İkbâl, İslam Düşüncesi, trc: Yusuf Kaplan, İstanbul, 2008, s.115

³⁷ Abdüllatif el-Harpûti, Tenkîhu'l-Kelam fî Akâidi Ehli'l-İslam, Haz. Fikret Karaman, İstanbul, 2016, s.107

³⁸ Cafer Sadık Yaran, Bilgelik Peşinde, Samsun, 2002, s. 313

³⁹ İbn Hazm, el-Usul ve'l-Fürû, Beyrut, 1984, 2/85

⁴⁰ Şehristânî, Nihâyetü'l-İkdâm, s.329

görmeleridir. Araz ancak bir cisimle beraber varlık bulur ve cismin ortadan kalkmasıyla birlikte arazın varlığı da son bulur. Fakat İslam teolojisindeki yaygın ve kabul görmüş kanaat, ruhların ölmezliği hakkındadır. Hz. Peygamberin Bedir günü öldürülen müşrikler ile konuşması, şehitlerin diri olduğuna ilişkin ayetlerin varlığı,⁴¹ hissi ve fitri bir kabul olarak bu düşüncenin insanda yer etmiş olması gibi hususlar, ruhun ölümsüzlüğünün kanıtı kabul edilir.

Öte yandan ruhun ölümsüzlüğü fikrinin aklen imkansızlığını savunanlar da vardır. Bu iddiaya göre ruh mümkün varlıktır ve hâdistir. Her hâdis de ölümlüdür ve her mümkün varlık için varlık ve yokluk imkan dahilindedir.⁴²

Makdisî, ruhu beş çeşide ayırır: Birincisi, Nebilerin ruhlarıdır ki bunlar, misk ve okalıptüs kokusu taşıyarak cennette nimetlendirilirler. İkincisi, şehitlerin ruhlarıdır. Bunlar da bedenden ayrıldıktan sonra arşın altına ilişik bir halde nimetlere mazhar olurlar. Üçüncü kategoride, itaatkar müminlerin ruhları vardır. Bunlar nimetlendirilmeksizin bir cennet bahçesinde bulunurlar ve girecekleri cenneti seyrederek mutlu olurlar. Dördüncüsü asi müminlerin ruhlarıdır. Onlar da sema ile arz arasında, havadadırlar. Beşincisi ise kafirlerin ruhlarıdır. Onlar yerin yedi kat altında, siyah kuşların kursaklarında mahkumdurlar. Ruhları cesede muttasıldır ve azap görürler. Cesetler de acıyı hisseder.⁴³ Görüldüğü gibi burada alegorik bir anlatım mevcuttur.

Ruhun ölümsüzlüğünü savunan görüş, ölümlerin ruhlarının hatta ölümler ile kimi dirilerin ruhlarının birbirine kavuşacağını savunur. Uykuda ölümler ile dirilerin ruhları birbirleriyle sohbet eder, bilgi alışverişinde bulunurlar. Sonra Allah ölümlerin ruhlarını tutar, dirilerinkini ise bedenlerine iade eder.⁴⁴ Hadislerden hareketle mü-

⁴¹ Bakara 1/154

⁴² Yar, Ruh Beden İlişkisi, s.134

⁴³ Makdisî, Hasen bin Ebi Bekir, Gâyetü'l-Meram fi Şerhi Bahrü'l-Kelam, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, s.748-752, Mısır , 2012

⁴⁴ İbn Kayyım, Kitâbü'r-Ruh , s.33

minin ruhunun yükseltileceği ve yeşil kuşların kursağında cennete ulaştırılacağı, kafirlerin ruhlarının ise dipsiz cehennem kuyularına atılacağı düşüncesi de yaygın bir kanaattir.⁴⁵

Müminin ruhunun ölümden sonra nerede olacağı hakkındaki çeşitli görüşler İbn Kayyım tarafından derlenmiştir:

1- *Ebu Hureyre ve Abdullah bin Ömer'e göre, ruh Allah'ın huzurunda ve cennettedir.*

2- *İmam Malik'e göre, ruh salıverilmiştir istediği yere gider.*

3- *Ahmet bin Hanbel'e göre müminin ruhu cennette, kafirin ruhu ise cehennemdedir.*

4- *Selman-ı Fârisî'ye göre, müminlerin ruhları yerde bir berzah-tadır. Diledikleri yere giderler. Kafirlerin ruhları ise cehennem vadi-sindedir. Yine ona atfedilen bir başka rivayete göre, müminlerin ruhları Hz. Adem'in sağında, kafirlerinki ise sol yanındadır.*

5- *İbn Hazm'a göre, ruhlar bedenler yaratılmadan önce neredeseler yine oraya dönerler.*

6- *Mücahid'e göre, ölüler mezara konulduktan sonra ruhlar yedi gün kabir ucunda beklerler.*

7- *Müminlerin ruhları, büyük bir havuzdadır (veya zemzem kuyusundadır), kafirlerin ruhları ise Hadramevt'te bulunan Berhut kuyusundadır.*

8- *Bazı alimlere göre ruhlar kabirlerin ucunda beklemektedir.*

9- *Bedenden ayrılan ruhun yeri, yine başka bir bedendir.*

10- *Ruhlar da beden gibi fanidir ve mahza yok olacaktır.*⁴⁶

İbn Kayyım, ölümden sonra ruhun akıbeti ile ilgili yukarıdaki görüşleri ifade ettikten sonra kendi kanaatini şu şekilde ifade eder: Bedenden ayrılan ruh, bedendeki durumdan daha farklıdır. Ruh,

⁴⁵ Cüveynî, Kitâbü'l-İrşâd, s.308

⁴⁶ İbn Kayyım, Kitâbü'r-Ruh, s.137-140

cennette olmakla beraber semadadır ve kabrin ucuna gelerek bedene birleşebilir. Harekette, gidişte, semaya çıkışta ve inişte çok süratlidir. O; bedendeyken var olan sıhhatinin, hastalığının, lezzetinin, nimet ve emelinin bedenden ayrıldıktan sonra artacağını belirttikten sonra ruhun dört yurdu olduğunu zikreder. Bunların birincisi anne karnıdır. İkincisi doğup geliştiği, hayır-şer gibi mutluluk ve mutsuzluk sebeplerinin kazanıldığı yurt olan dünya yurdudur. Üçüncüsü dünyadan daha geniş olan berzaktır. Dördüncüsü de cennet ve cehennemden ibaret olan karar yurdudur.⁴⁷

Ruhun kabirde tekrar cesedin içine sokulacağı, cesedin bir tür canlılık hüviyeti kazanarak sorguya çekilip muaheze edileceği düşüncesi, Ehl-i Sünnetin itikadı haline gelmiştir.⁴⁸ Buna karşın ölen insanın ruhunun kıyamete kadar bir daha bedene dönmeyeceği, kuruyan ağaç misali ölünün de dünyada bir daha canlılık kazanamayacağı fikri, pozitivist ve materyalist felsefenin de etkisiyle bugün geçerliliğini devam ettirmektedir.

Ebû Davud ve Tirmîzi'de kabirde, ölünün ruhunun cesedine döndürüleceği kaydı bulunmakla birlikte bu rivayetler garîb hadis⁴⁹ kategorisinde zikredilir. Zira ruhun bedeni terk ettikten sonra ona yeniden dönüp hayat vermesi, bedenin kalkıp oturmak gibi bir takım ameliyelerde bulunması, bunları yapmaya çalışırken başın tahaya değip ancak o vakit öldüğünü idrak etmesi gibi hususlar Allah'ın yaratış yarasına ve ayetlerin açık delaletlerine aykırıdır.⁵⁰

Bilinen anlamda kabir azabını (cesede uygulanan azabı) reddetmekle birlikte kötülük sahibi ruhların manevi bir azap içerisinde, iyilik sahibi ruhların da huzur içinde kıyameti ve yeniden dirilmeyi

⁴⁷ İbn Kayyım, Kitâbü'r-Ruh, s.170

⁴⁸ Ebû Hanife, El-Fıkhü'l-Ekber, trc: Mustafa Öz, İstanbul, 2015, s.76; Aliyyü'l-Kâri, Fıkh-ı Ekber Şerhi, trc: Yunus Vehbi Yavuz, Bursa, 1978, s.87 ; Ahmed Ziyaüddin Gümüştânevî, Câmiu'l-Mütün, trc: Abdülkadir Kabakçı-Fuad Günel, İstanbul, 2015, s.58. Her ne kadar mezkur eserde "kabirde ruhun bedene iade edilmesi haktır" ifadesi geçse de bu ibarenin sonradan eklenmiş olması muhtemeldir. (Erkan Yar, Ruh Beden İlişkisi, s.170)

⁴⁹ Senedinin herhangi bir tabakasında ravi sayısının bire düştüğü hadise denir.

⁵⁰ Süleyman Ateş, İnsan ve İnsanüstü Varlıklar, İstanbul, 2002, s.269-275

bekleyecekleri yerin, Yüce Allah'ın katı olduğunu savunan bir görüş, İbn Hazm'dan (456/1064) bu yana varlığını devam ettirmektedir. Bunlara göre kabir azabı haktır ve fakat ruhun bedene iadesi sayesinde elde edilecek bir canlılığa değil, sadece ruha uygulanacaktır.⁵¹

Bazı âlimler kabir azabının sadece ruha uygulanacağını ileri sürse de Kelamcıların çoğunluğuna göre hem ruhî hem bedenî olacaktır. Bu, ya ruhla beden arasında bir ilişki kurularak veya bedenin parçalarında, azabın hissedilmesini sağlayacak kadar bir hayat yaratılarak gerçekleşecektir.⁵²

Aslında kabirle ilgili ayetlerde, azap veya nimetin ruha olduğuna dair ne bir ifade ne de bir işaret bulunmaktadır. Bu yorumlar, ruhun bekasına ilişkin ön kabulün doğal bir uzantısı olarak yapılmaktadır. Gerçekte Kuran, ruhun bekası konusunda bize hiç bir bilgi vermemektedir.⁵³ Kuşkusuz konunun gaybın alanına girmesi, eldeki hadislerin sıhhatinin tartışmalı oluşu, ayetlerde probleme sarahat kazandıracak yeterli açıklamanın bulunmaması, keşf ve rüya yoluyla elde edilen bilgilerin sübjektifliği gibi sebeplerle mezkur ihtilaf mevzu hakkında daha fazla malumat ve fikriyat elde etmek mümkün görünmemektedir.

4) Kabir Azabını Savunanlar ve Reddedenlerin Delilleri

Klasik kaynaklarımızda, metoduna uymadığı için kabir hayatını reddedenlerin başında Mutezile mezhebi ve Kuran'da yer alma-

⁵¹ İbn Hazm, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal, Beyrut, 1996, c.2, s.372; Mehmet Okuyan, Kuran'a Göre Kabir Azabı, İstanbul, 2015, s.114 ; Ateş, İnsan ve İnsanüstü Varlıklar, s.268-277.

İbn Hazm, görüşüne delil olarak Enam 94. ayeti gösterir. Ateş ise kabir azabının bedene değil ruha olduğu teorisini şu hadis ile destekler: "Miraca çıkarıldığım vakit öyle bir kavmin yanından geçtim ki bunlar bakırdan tırnaklarıyla yüzlerini ve göğüslerini tırnaklıyorlardı. Cebrail'e 'Bunlar kimler?' dedim. 'İnsanların etlerini yiyen (gıybet eden) ve namuslarına tecavüz edenlerdir' dedi." (Ebu Davud, Edeb, Gayb babı)

⁵² Sadüddin Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid (Arapça bölüm), Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 2015, s.46 ; Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", DİA, c. IV, s. 307

⁵³ Metin Özdemir, "Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", İslamiyât S:V (2002), S.3, s.153-168

yan her bilgiye mesafeli duran Hariciler zikredilir.⁵⁴ Ancak bu hususta düzeltilmesi gereken bilgi eksiklikleri bulunmaktadır. Zira Kâdi Abdülcabbar'ın, faydalarından bahsedecek kadar kabir azabının hararetli bir müdafisi olduğu görülmektedir.⁵⁵ Anlaşılan o ki ilk dönem Mutezilî Kelamcılarında kabir azabı hususunda farklı düşünenler vardır. Çünkü “*Milel ve Nihal*” kitaplarında, kabir azabı hakkında Mutezilenin itirazları bulunduğu kaydı düşülmüştür.⁵⁶ Ancak mezkur ilk dönem Mutezilî bilginlerin eserleri, elimizde bulunmadığı için hangi sebeplerle ve ne tür önermelerle itiraz ettiklerini tespit etmemiz mümkün değildir. Yine Dırrar bin Amr, Bişr el-Merisî ve Mutezilenin öncülerinin çoğunun kabir azabını mutlak olarak inkar ettiği söylene de Kabir azabını reddetmenin Mutezilenin tümünün görüşü olmadığını belirtmek durumundayız.⁵⁷

Kâdi (415/1025), “*Rabbimiz bizi iki kere öldürdün ve iki kere dirilttin*”⁵⁸ ayetini delil getirerek bu iki öldürme ve diriltmeden birinin kabirde gerçekleştiğini ifade eder. Nemime ve idrardan sakınmama nedeniyle kabir azabının gerçekleşeceğini belirten Kâdi, haklarında af vaki olan küçük günahlar nedeniyle Allah'ın kuluna azap etmesi ile istidlal etmenin sahih olacağını zira burada kastın sadece bu ikisinin büyük günah olmadığını belirtmek olduğunu söyler. Kabir azabının faydasından da bahseden Kâdi, kötülük işleyenlerin önce kabirde sonra da cehennemde azap görecekleri bilgisinin onları fiillerinden vazgeçireceğini belirtir. Onun en ilginç görüşü, kabir azabının iki sura üfleme arasında yaşanacağıdır.⁵⁹ Muhtemeldir ki Kâdi, Mutezilenin adalet ilkesi gereği, ölen herkesin kabrinde kıya-

⁵⁴ Eşâri, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.132, 312 ; Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, trc: Ömer Dönmez, İstanbul, s.203; (Haricilerin kabir azabını reddetmelerinin nedeni, Kuran'da bu konuyla ilgili açık bir ayet bulunmamasına dayanmaktadır.)

⁵⁵ Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, trc: İlyas Çelebi, İstanbul, 2013, c.2, s.662-664

⁵⁶ Bkz. Eşâri, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.132, 312

⁵⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc: Ömer Türker, İstanbul, 2015, c.3, s.603 ; İbn Hazm, *el-Fasl*, c.4, s.66; c.2, s.372 ;

⁵⁸ Mümin, 40/11

⁵⁹ Kâdi Abdülcebbâr, *Usuli'l-Hamse*, c.2, s.662-666

meti bekleyeceğini ve ancak ondan sonra ikinci sura üfürülünceye kadar geçecek ve herkesin eşit bir şekilde idrak edeceği bir sürede hak edenler için bu azabın gerçekleşeceğini düşünmektedir. İki sur arasında geçecek zamanın mahiyeti ile ilgili ihtilaflar ise meseleye başka bir boyut kazandırmaktadır.

Kâdi Abdülcabbar'ın verdiği bilgiler ışığında Mutezilenin ekseriyeti ile Ehl-i Sünnetin, kabir azabının beden ve ruha birlikte yapılacağı hususunda ittifak ettiği söylenebilir. Bu görüşe göre, kabir azabı aklen mümkündür ve onu tasdik etmek vaciptir. Bir konuda tasdik vucubiyeti için tasdik edilenin öncelikle aklen mümkün ve vuku bulacağına haber verilmiş olması gerekir. Kabir azabı aklen mümkündür ve gerçekleşeceğine dair bazı ayetlerde işaretler, bazı hadislerde de açık ifadeler bulunur.⁶⁰

Tabakâtü's-Şafiiyye'nin yazarı Sübkî (771/1370) ise ölülerin kabirde yaşamadığını, oradaki cezanın sadece nefsi etkilediğini belirttikten sonra "*nefisler Allah ile birlikte, beden ise hiç bir şeydir*" diyerek konuyu aydınlatmak yerine belki de karmaşıklığını irdelemek istemiştir.⁶¹ O burada, nefis ile ruhu kastetmektedir.

Kabir azabını ilk inkar eden kişinin Cehm bin Safvan olduğu ileri sürülmektedir.⁶² İmam Eşârî, yaşadığı dönem itibariyle Müslümanlardan bazılarının, '*Allah'ın ruhlara nimet ve elem verdiğini kabul ettiğini fakat kabirde bulunan cesetlere bunlardan bir şey ulaşmayacağını*' savunduklarını belirtse de bunların kimler olduğu hakkında bilgi vermez.⁶³ Ona göre kabir azabı, sahabe icması ile sabit-

⁶⁰ el-Habbâzî, Kitâbü'l-Hâdi fi Usûli'd-Din, thk. Adil Bebek, İstanbul, 2006, s.234-235 ; Habbâzî'ye göre, beden yok olmuş olsa bile azabı idrak etmesi için insanın tek bir parçasının canlandırılması mümkündür. Bu Ehl-i Sünnetin görüşüdür.

⁶¹ Tâceddin Sübkî, Tabâkâtü's-Şafiiyye, Kahire, 1906, c. 2, s.207

⁶² Ebubekir Sifil, Tahâvî Akidesi Şerhi, İstanbul, 2016, s.232

⁶³ Eşârî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, s.312; Eşârî'nin "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn vehtilafü'l-Musâllîn" adlı eserinde kabir azabı ile ilgili fikir ayrılıklarına yer vermesi, bu meselenin haddizatında imanî bir mesele olmadığına da kanıtıdır. Kabirde azap inancı, dini mirasımızın anlaşılması güç ve hurafe yanlarından olmasına rağmen İslam'ın üzerinde egemen fikir haline gelmiştir. (Mansur, Ahmet Subhi, http://www.ahl-alquran.com/arabic/chapter.php?main_id=23)

tir.⁶⁴ Ebu'l-Muîn en-Nesefî de (ö.508/1114) Cehmiyye ve bazı Mutezililer'in hayat olmadan azap görülemeyeceği ve soru sorulup cevap alınamayacağından hareketle kabir azabını imkansız gördüklerini kaydeder.⁶⁵ Teftazânî (792/1390) Mutezileye ilaveten Rafizilerden bazılarının kabir azabını inkar ettiklerini, gerekçelerini de 'ölünün cansız, hayatsız, idraksiz oluşuna, dolayısıyla ona yönelik azabın imkansızlığına' dayandırdıklarını belirtmiştir.⁶⁶ Makdisî (836/1432) ise Mutezilenin çoğunun, Cehmiyyenin, Rafizilerin ve Neccâriye'nin kabir azabını, ödülünü ve Münker-Nekir sorgusunu rasyonel bulmadıkları için inkar ettiklerini kaydeder. Onlara göre, ruh bedene girmeden acı ve elem hissetmez. Ruhun ise bedene dönmesi muhaldir zira bu durumda yeniden ölüm gerekmektedir. Allah Teala, "Her nefis ölümü tadıcıdır"⁶⁷ buyurmuştur. Bu ayetteki hüküm umum-u eşyayı kapsar ve bir tek ölümden bahsedilmektedir.⁶⁸

İbn Hazm ise bu konuda daha farklı bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre, her ölü için fitne, sorgulanma ve ardından kıyamete kadar devam eden bir sevinç ve keder hali mevcuttur ancak bütün bunlar, ruhun cesetten ayrılmasından sonra sadece ruh için söz konusudur.⁶⁹ O, kişinin ruhunun kıyamete kadar cesedine bir daha dönmeyeceğini belirterek bu görüşünü ayetlerle desteklemeye çalışır.⁷⁰ Ayrıca Allah Resulü'nden de ölümlerin ruhlarının sorgulama esnasında bedenlere iade edildiğine dair gelen bir haber bulunmaktadı.

⁶⁴ Eşâri, el-İbâne, trc: Ramazan Biçer, İstanbul, 2010, s.107

⁶⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Tebsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din, thk. Claude Sellame, Dimeşk, 1993, s. 365 ; Nesefî, ruh iade edilmeden insana bir çeşit hayat verileceğine dair bir nass bulunmadığı için bu konuda tevakkuf edilmesi gerektiğini belirtir. (Nesefî, Temhid, s.132)

⁶⁶ Sadüddin Teftâzânî, Şerhu'l- Akâid, s.47

⁶⁷ Al-i İmran, 2/185

⁶⁸ Makdisî, Gâyetü'l-Merâm, s.835-837 ; Makdisî bu iddialara karşılık, Sünni teolojinin klasik argümanlarını ardı ardına sıralar. Ona göre, Allah Teala isterse vücudun tamamında ya da bir kısmında azabın acısını hissedecek bir çeşit hayat yaratabilir. Bu ise ruhun bedene iadesini gerektirmez. O, Gâfir suresi 11. ayeti delil getirir.

⁶⁹ İbn Hazm, el-Fasl, c.4, s.67

⁷⁰ İbn Hazm'ın bu fikrine delil saydığı ayetler, Bakara 243 ve Zümer 42. ayetlerdir.

Selefilğin güçlü isimlerinden İbn Teymiyye (728/1328) ise Ehl-i Sünnetin ittifakı üzere azap ve ödülün, can ile bedene birlikte yapılacağını belirttikten sonra pek çok keşif ehli insanın kabirlerinde azap görenleri duyduklarını, onları gözleriyle bizzat gördüklerini iddia eder.⁷¹

Mevâkif şârihi Cürcânî (816/1413), İbn Cerir et-Taberî, Mu-tezileden Salihî ve Kerrâmiyyeden bir grubun ölülerin diriltmeden azap görebileceği görüşünü taşıdıklarını aktardıktan sonra bunu akla aykırı bulduğunu belirtir. Çünkü cansızın duygusu yoktur.⁷²

Kabir azabının varlığını savunanlar bedeni parçalanmış ya da çarmıha gerildiği için cesedi günlerce açıkta kalmış bir kişide, azap emaresi görülmemesinden hareketle kabir azabının inkar edilmesine karşılık şöyle derler: “Biz görmesek de diriltme ve sorgu olmayacak bir şey değildir. Nitekim felçli kimsede durum böyledir. O canlıdır ama onun canlılığını göremeyiz. Yine Hz. Peygamberin, ashâbı arasında otururken Cebrail’i (a.s.) görmesi ama ashâbın Cebrail’i görmemesi de böyledir.”⁷³ “Çünkü Allah, o sesi işitme ve şahsı görme fülünü yalnız Peygamber efendimiz için yaratmıştır. Çevresindekiler için yaratmamıştır. Hatta bazen zuhuru anında yanında bulunan Hz. Aişe için de yaratmamıştır.”⁷⁴

İbn Râvendî’nin (301/913) teorisi ise daha ilginçtir. Ona göre, her ölüde hayat mevcuttur. Çünkü ölüm hayatın zıddı manasına değildir. Aksine o, insanı ihtiyarî fiillerden aciz bırakan külli bir afettir. Bu ilime de aykırı değildir.⁷⁵

Kabir azabını reddedenler ise meseleye öncelikle metodolojik ve epistemolojik açıdan yaklaşmakta ve kategorik olarak “gaybı Allah’tan başkasının bilemeyeceği” hipoteziyle konuyu ele almaktadır. Zira kabir hayatı bahsi gaybî bilgi türüne girmektedir.

⁷¹ İbn Teymiyye, Mecmuu Fetevâ, Riyad, 1991, c.4, s.282-292

⁷² Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkif, c.3, s.605

⁷³ Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkif, c.3, s.609; Sadüddin Teftâzânî, Şerhu’l-Akâid, s. 47

⁷⁴ Ebu Hamid Muahmed el-Gazzâlî, el-İktisad, s. 205

⁷⁵ Nesefî, Tebsıra, s. 365

Bu görüşü savunanlar evvela, Kuran'da Hz. Peygamber'in gaybı bilemeyeceğine dair ayetlerin çokluğuna işaret ederler.⁷⁶ Bunların en önemlisi Enam suresinde geçmektedir: “Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır demiyorum, gaybı da bilmem. Size ben bir meleğim de demiyorum. Ben sadece bana vahyolunana uyarım. De ki: Hiç kör ile gören bir olur mu? Düşünmüyor musun?”⁷⁷

Öte yandan Necm suresinin başında yer alan “O, kendi heva ve hevesinden konuşmaz. O (söz), ancak vahyedilen şeyden ibarettir”⁷⁸ ifadelerinin hem sebab-i nüzul hem de ayetlerin bağlamı incelendiğinde bizzat Kuran'ın kendisiyle ilgili olduğu iddiasına karşın pek çok müfessir konuya farklı yaklaşmıştır. Bu fikri savunanlara göre, vahiy sadece Kuran'da bulunandan ibaret değildir.⁷⁹

Aslında bu mesele, *Kuran dışı vahiy* tartışması ile ilgilidir. Allah Resulü Kuran dışında vahye muhatap olmuş mudur yoksa vahiy sadece Mushafta yer alandan mı ibarettir? Hadislerin teşrideki pozisyonunu tam olarak tespit edebilmek için yapılan tartışmalar, kuramsal bilgi ayrımlarına yol açmaktadır.⁸⁰

İkinci olarak Kuran'da dünya hayatı ve ahiret hayatı şeklinde taksim yapıldığı, üçüncü bir varlık ve yaşam alanından bahsedilmediği, bir tespit şeklinde ileri sürülmektedir.⁸¹ Kuran'da, dünya hayatı ve ahiret hayatı adı altında iki hayat çeşidinden tekraren bahsedilmekte ancak kabir ya da berzah hayatından söz edilme-

⁷⁶ Tevbe, 9/101; Abese, 80/1-4; Hucurat, 49/14

⁷⁷ Enam, 6/50

⁷⁸ Necm, 53/3-4 Çeşitli mealler incelendiğinde “Hüve” zamirini kimisi Kuran'ı kastederek “söz” şeklinde yorumlarken kimisi de Nebi'nin sözlerini kastederek “konuşma” şeklinde anlamaktadır.

⁷⁹ Elmalılı, Hak Dini Kuran Dili, c.7, s.290 ; Mevdüdi, Tefhimu'l-Kuran, c.6, s.12. Mevdüdi, Kuran'ı *vahy-i celî* şeklinde adlandırırken Allah Resulünün insan olması hasebiyle söyledikleri, sahabileriyle istişare yoluyla aldığı kararlar ve Allah'ın aksini emrettiği konular dışında kalan içtihatlarını *vahyi hafî* şeklinde tasnif eder.

⁸⁰ Bkz. Mehmed Said Hatipoğlu, Hz. Peygamber ve Kuran Dışı Vahiy (Gaybî Hadisler Meselesi), Ankara, 2015

⁸¹ Bakara, 2/85; Yunus, 10/64; Al-i İmran,3/22; Maide, 5/5; Mümin, 40/39; Tevbe, 9/38; Ankebut,29/27; Fussilet, 41/16; Şehitler içinse bu iki hayatın dışında ayrı bir hayat olduğu Bakara 154. ayet ile sabittir. (Okuyan, age, s.435)

mektedir. Adına berzah da dense ruhlar alemi de dense ruhlar orada yeniden diriltilecekleri güne kadar bekleyecekler, dünyaya herhangi bir şekilde dönmeleri mümkün olmayacaktır.⁸²

Üçüncü olarak kabir azabını savunanların, -ilerde açıklayacağımız gibi- bazı ayetlerde kabir hayatına işaret edildiğini iddia etmelerine karşın reddedenler, berzah hayatı ve kabir azabı gibi önemli konuların açık bir şekilde Kuran'da geçmemesinin mümkün olamayacağını savunmaktadırlar. Kuran ahiret hayatının hallerini, özellikle de cehennem azabını muhtelif surelerde detaylı ve tekrarlı bir şekilde anlatırken kabir azabından açık bir ifadeyle tek kelime bahsetmemektedir.

Dördüncü olarak mevzuyu temellendirmek, Peygambere aidiyeti ihtilafı olan çeşitli hadislerle kalmıştır. Ancak bu hadislerin tümü âhâd haber niteliği taşımaktadır.⁸³ Âhâd haberler ile akaid teşekkül edilemeyeceği ilkesi ise Kelam ilminin temel prensipleri arasında yer almaktadır. İlm-i Kelamda bir haberin delil niteliği taşıyabilmesi için hem sübutu hem de delaleti kat'i olmalıdır. Sübutunun kati olması için ya Kuran'da bulunması ya da mütevatir hadiste yer alması zorunludur. Delaletin kat'iliği ise ayet olsun hadis olsun mananın açık ve kesin olması, üzerinde görüş ayrılığı bulunmaması demektir. Haber-i vâhid, sahih hadis dahi olsa sübut-u kat'i sınıfından değildir.⁸⁴ Bu sebeple kabir azabı, imanın ve inkarın konusu değildir.⁸⁵

Kabirde azap yoktur diyenlere göre kabir azabını savunanlar konuyla ilgili Kuran'da delaleti kat'i bir ayet bulamayınca, hadislerdeki manayı ayetlerle takviye etmek gibi bir yola başvurmuşlardır. Kabir azabının maddi olacağını savunanların bir kısmı, kimin ce-

⁸² Celal Kırcı, İslam Dinine Göre Reenkarnasyon, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s.3, Kayseri, 1986, s.234

⁸³ Râşid el-Cerrâh, Kabir Azabı Tartışmasının Özeti, 2009, http://www.dr-rasheed.com/2014/02/blog-post_2.html, s.1-2

⁸⁴ Recep Ardoğan, Delillerden Temellere, s.3, İstanbul, 2014

⁸⁵ Mustafa İslamoğlu, <http://www.mustafaislamoglu.com/kabir-azabi-var-midir-H534.html>

hennemlik kimin cennetlik olduğu bilgisinin Allah'ın katında zaten mevcut olduğu, bu nedenle ahiretteki azabın kabirden itibaren başlatıldığını savunmaktadır. Oysa bunun kabul edilmesi durumunda, mahşerde gerçekleşeceği Kuran'da detaylı bir şekilde anlatılan ba's, hesap, mizan, amel defterlerinin verilmesi gibi olaylar değerini yitirmektedir.⁸⁶

Gıybet etmek, koğuculuk yapmak, ibadetlerin gerektirdiği maddî temizliğe uymamak, mazlumlara yardımdan kaçınmak gibi günahlar işleyen müminlere ve inkarcılara uygulanacak olan (Buhârî, "Cenâiz", 82, 89) kabir azabının, kâfirler ve âsi müminler için devamlı; küçük günah işleyen müminler için ise geçici olduğu görüşünü benimseyenler olduğu gibi kıyametin kopmasından itibaren yeniden dirilişe kadar geçecek süre içinde bütün insanlardan kaldırılacağını söyleyenler de vardır.

Ölümden sonra bir azap varsa bu azabın ruh ile birlikte cesede değil, sadece ruha uygulanacağını savunanlar ise buna kanıt olarak Mısır'da veya başka ülkelerde firavunun ve adamlarının mumyalanmış cesetlerinin herhangi bir ateş azabına uğratılma izlerini taşımadan müzelerde sergilenmesini gösterir.⁸⁷ Bunlara göre kabir azabı vardır ama bu azap kabirdeki cesede değil, cesetten ayrılmış olan ruha olacaktır. Ölüm anında bedeni terk eden ruh, kabirde değildir. Ruh ya cennet gibi bir dünyada ya da cehennem gibi bir alemde yaşar.⁸⁸

Suyûti'nin Âlemü'l-Berzah isimli eserinde, kabir azabıyla ilgili hayli rivayet ve tasvirât bulunmaktadır fakat bu nakiller, ciddi eleştirileri hak edecek niteliktedir. Onlardan bir kaçını burada anmak, berzah hayatına dair üretilen rivayet edebiyatının boyutlarını anlamamıza katkı sağlayacaktır.

⁸⁶ Okuyan, Kabir Azabı, s.175 ; Merdin, İslam'ın Pavlusları II, s.264

⁸⁷ Okuyan, Kabir Azabı, s.284

⁸⁸Ateş, http://www.suleymanates.com/index.php?option=com_content&view=article&id=898:2013-12-15-13-16-08&catid=59:aralik-2013&Itemid=61

“Kim karın ağrısından ölürse kabrinde azap görmez.”⁸⁹

“Peygamberler kabrinde diridirler ve namaz kılarlar.”⁹⁰

“Ölülerinizin kefenini güzelleştirin çünkü onlar kabirde birbirleriyle ziyaretleşirler, birbirine karşı övünürler.”⁹¹

Çoğu kişisel keşfi bilgi kaynaklarına dayanan Suyûti'nin naklettiği bu ve benzeri görüşler, kabir azabının uydurulduğunu iddia edenlerin savlarını destekleyecek nitelik arz etmektedir. Zira bu görüşler, Kuran'daki pek çok ayete muhaliftir.⁹²

4. 1. Kabir Sorgusu ve Münker Nekir

Kabir azabının yokluğunu savunanlar, kabirdeki sorguyu da reddetmektedirler. Münker ve Nekir⁹³ adındaki iki meleğin sorgulama yaparak ölen kişinin kabir hayatının mahiyetini belirleyeceği Ehl-i Sünnet alimleri tarafından neredeyse icma derecesinde kabul edilmektedir. Ancak Münker ve Nekir adında iki melekten ve bunların yapacağı sorgulamadan Kuran'da söz edilmemektedir. Bu sebepten sorgu meleklerinin isimlerinin olup olmadığı ya da varsa ne olduğu hususu, üzerinde ittifak edilen bir konu değildir.

Gazzâli gibi önde gelen Sünni alimlere göre Münker ve Nekir,

⁸⁹ Celaledin es-Suyûti, Âlemü'l-Berzâh, trc: Bahaeddin Sağlam, İstanbul, 1985, s.304

⁹⁰ Suyûti, Âlemü'l-Berzah, s.310

⁹¹ Suyûti, Âlemü'l-Berzah, s.318

⁹² Okuyan, Kabir Azabı, s.209

⁹³ Münker ve nekir kelimeleri *n-k-r* kökündendir ve lügatte “*çirkin gösterilmiş, tiksini len şey*” anlamlarına gelmektedir. Münker lafzı Kuran'da ism-i meful olarak geçmekte ve “*kötülük, çirkin şey*” anlamında kullanılmaktadır. (Maide 5/79; Mücadele 58/2 ; Nahl 16/90 ; Ankebut 29/29 ; Nur 24/21 vd.) Nekir sözcüğü ise Kuran'da “*inkarcı, inkar etmek, azap etmek, ceza vermek*” manalarında kullanılmaktadır. (Hacc 22/44 ; Sebe 34/45 ; Fatır 35/26) Kuran'da “*münkerün*” şeklinde bir kulları nıma Zariyât suresi 25. ayette rastlanmaktadır: “*Hani onlar İbrahim'in yanına varmışlar ve selam olsun sana demişlerdi. O da size de selam olsun demiş, bunlar tanınmamış (yabancı) kimseler (diye düşünmüştü).*” Buradaki mana “*bilinmeyen, tanımayan, yabancı*” anlamındadır. Zira ayetlerin bağlamına bakıldığında anlaşıl maktadır ki Hz. Lut ve Hz. İbrahim, insan suretinde gelen bu melekleri önce tanıyamamışlar daha sonra da yapacakları işlerden dolayı ürkmüşlerdir.

gerçek ve tasdiki vaciptir. Çünkü bu şeran bildirilmiş ve aklen de mümkün olan bir husustur. Bu durum meleklerden gerek ses aracılığıyla gerekse başka yollardan soruyu sormayı, ölüden anlamayı ve anlama fiilinin gerçekleşebilmesi için hayatın geri dönmesini gerektirir. Esasen insan, bedeninin bütünüyle değil, iç organlarının birinin bir parçası ile anlar. Soruyu anlayacak ve cevap verebilecek bir parçasına hayatın geri dönmesi mümkündür. Gazzâli Mutezile'nin, cesedi yırtıcı hayvanlar tarafından yenilenlerle ilgili analogisine; bu kişilerin kabrinin, o yırtıcı hayvanın karnı olduğunu söyleyerek cevap verir.⁹⁴

Münker ve Nekir kabre girerek insana Rabbinden, dininden ve peygamberinden sorgu ve sual soran iki melektir. Seyyid Ebu Şuca, "*Sabi çocuklar bile mezarda sorguya çekilir*" demiştir. Bazılarına göre peygamberler de hesaba çekilir. Bütün bunlar semî ve nakli delillerle sabittir.⁹⁵

Ehl-i Sünnet alimlerinin kahir ekseriyeti Münker ve Nekir sorgusunu, bir inanç olarak benimseyip savunurken Mutezile'den Ebû Ali el-Cübbâi ve oğlu Ebû Haşim el-Cübbâi ile el-Belhî iki meleğin Münker ve Nekir olarak isimlendirilmesini reddetmiş ve şöyle demişlerdir: "*Münker kafirin sorguya tabi tutulduğunda, bocaladığı esnada yaptığı şey iken Nekir iki meleğin kafiri paylamasıdır.*"⁹⁶ Burada itiraz tanımlama ile ilgili olup "*iki melek*"ın varlığı kabul edilmektedir. Sorgu ve yerine getirecek iki melek hak olmakla birlikte adları hususunda ittifak söz konusu değildir.⁹⁷

Kabir azabına itiraz edenlere göre bu meleklerle Münker Nekir denmesinin nedeni, kabirde işlerin çok zor olacağını kavratmak amacını taşımaktadır. Ölüm sonrasında kötü insanlar için şartların olumsuz olacağı fikrinden hareketle sorgu meleklerini çirkin veya

⁹⁴ Gazzâli, el-İktisâd, s.204 ; Gümüşhânevi, Câmiu'l-Mütûn, s.58; Habbâzî, el-Hâdi, s.233

⁹⁵ Sadüddin Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s.47

⁹⁶ Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, c.3, s.603

⁹⁷ Ateş, İnsan ve İnsanüstü Varlıklar, s.269

korkunç varlıklar şeklinde tanıtmak doğru değildir. Çünkü bu melekler sadece kötülere değil, iyilere ve sadık müminlere de sual soracaklardır. İman üzere ölen kişileri, kabirde çirkin sorgucularla korkutmak makul değildir. Bu yaklaşım dahi kabir sorgusu inancının sağlam dayanaklardan yoksunluğunu gözler önüne sermektedir.⁹⁸

Süleyman Ateş'e göre kabir sorgusu ve Münker-Nekir üretilmiş senaryolardır. Bu konuda ne bir ayet ne de sahih bir hadis bulunmaktadır. Kuran'a göre Hakk'ın huzuruna gidene sorgu sorulmaz çünkü yaptığı işler zaten bellidir. Her bireyin dünyada yapıp ettiklerinin kayıtlarının tutulduğu bir kitabı vardır.⁹⁹ Rahman sure-sinde "O gün ne insana ne de cinne günahından sorulmaz. Suçlular nişanlarından (günahlarının izlerinden) tanınırlar. Perçemlerinden ve ayaklarından tutulup cehenneme atılırlar."¹⁰⁰ buyurulmaktadır.

4. 2. Kabir Sorgusu ile İlgili Nâsslar ve Tefsiri

Kabir azabını savunanlar ve reddedenler, iddialarını ispatlamak için öncelikle Kuran ayetlerinden istidlal yoluna giderler. Ancak ayetlerde bir cezalandırma makamı ve mekanı olarak cehennemden tafsilatla bahsedilirken kabirdeki mücazatın açıkça belirtilmemesi ihtilafın temel nedenidir. Vakıanın bu veçhesi, kabir hayatının temel akaid konuları içerisindeki varlığını tartışmalı hale getirmektedir.

Bir ayet var ki bazı tefsir kitapları onu, kabir sorgusuna delil olarak ileri sürmektedir:

"Allah iman edenleri, dünya hayatında da ahirette de sağlam bir sözle tespit eder. Allah zalimleri saptırır, onları sapıklıkta bırakır.

⁹⁸ Okuyan, Kabir Azabı, s.129

⁹⁹Ateş, http://www.suleymanates.com/index.php?option=com_content&view=article&id=147:hlas-suresinin-okunu-hakknda--sabah-namaz-vakti--mezara-defnedildikten-sonraki-ilk-anlar&catid=20:soru-ve-cevaplar-ariv-haziran-11&Itemid=92

¹⁰⁰ Rahman 55/39-43

*Allah dilediğini yapar.*¹⁰¹

Taberî¹⁰² ve Râzî¹⁰³ gibi mükaddem müfessirler ile Vehbe Zühaylî¹⁰⁴ gibi bazı İslam alimleri, bu ayetteki ahiret hayatından kastın kabir hayatı olduğunu ileri sürmüşlerse de Süleyman Ateş¹⁰⁵ ve Mevdûdî¹⁰⁶ gibi çağdaş müfessirler buradaki mananın, zahiri anlamıyla ahiret hayatına müteallik olduğunu ve kabir azabıyla ilgisinin bulunmadığını belirtir.

Büyük hadis alimi Müslim de söz konusu ayetin kabir azabı hakkında indiğine dair bir kavî-i resul rivayet eder. Rivayete göre, bu *sabit söz*, “*Rabbim Allah ve peygamberim Muhammed*” ifadesidir.¹⁰⁷

Kabir azabı inancı, bir akaid konusu olduğu için usul açısından en başta Kuran’dan delil getirme zorunluluğu vardır. Bu sebeple kabir azabına delil olarak ileri sürülen ayetleri, reddedenlerin nasıl yorumladıklarını açıklamak gerekir. Bilindiği gibi sırat gibi kabir azabı konusunda da Kuran’da sarîh ayetler yoktur.¹⁰⁸ Şimdi ilgili ayetleri inceleyelim.

4. 3. Kabir Azabına Delil Olarak Sunulan Ayetler ve Karşı Yorumlar

4.3.1. Sabah Akşam Ateşe Sunulma ile İlgili Ayet

“Onlar, sabah akşam ateşe sunulurlar. Kıyametin kopacağı gün de: ‘Firavun ailesini azabın en çetinine sokun’ (denilecektir).”¹⁰⁹

Kabir azabını savunanlara göre, kıyametten önce sabah ak-

¹⁰¹ İbrahim 14/27

¹⁰² Ebu Cafer Muhammed bin Cerir et-Taberî, Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kuran, Kahire, 1904, c.13, s.213-218

¹⁰³ Fâhru’r-Râzî, Tefsîr-i Kebîr, nşr. Abdurrahman Muhammed, Mısır, 1937, c.19, s.122

¹⁰⁴ Vehbe Zühaylî, Tefsîrü’l-Münîr, Beyrut, 1991, c.13, s. 245

¹⁰⁵ Ateş, Tefsir, c.5, s.24

¹⁰⁶ Mevdûdî, Tefhim, c.2, s.552

¹⁰⁷ Müslim, Kitâbü’l-Cenne, 17

¹⁰⁸ Ahmet Saim Kılavuz, İman Küfür Sınırı, İstanbul, 1984, s.120

¹⁰⁹ Mümin, 40/46

şam şeklinde gerçekleşen bu azap, kabir azabından başkası değildir. “*Hataları sebebiyle suda boğuldular ve cehenneme sokuldular da kendileri için Allah’tan başka yardımcı bulamadılar.*”¹¹⁰ ayeti de bu görüşü desteklemektedir. Hz. Peygamber’den mervî “*bevlden sakınınuz çünkü o kabir azabı sebebidir*” şeklinde gelen haberler de bu tür azabın varlığını teyit etmektedir.¹¹¹

Ayetin zahirine bakıldığında iki tür azaptan bahsedilmektedir. Birincisi sabah akşam yani bir bakıma sürekli bir azap, diğeri ise kıyamet günü gerçekleşecek olan azaptır. İslam düşüncesinin kilometre taşlarından biri olan Fahreddin er-Râzî, yaygın kanaate uygun olarak kabir azabı ve nimetini kabul etmesine karşın¹¹² ayeti farklı bir şekilde tefsir eder. Ona göre sabah akşam ateşe arz edilmekten maksat, dünyada iken yapılan nasihatler olabilir. Zira inanlar, kafirleri uyarma ve sakındırma ameliyelerinde bulduklarında onlar bundan ıstırap duymuşlardır. Sabah akşam ifadelerinin bu dünyaya ait olduğunu belirten müfessir, kabirde böyle bir zaman mefhumu olmadığını belirtmektedir. O, azabın kesintisiz ve sürekli uygulanması gerektiğini oysa sabah akşam ifadesi ile kastedilenin dünyadaki sabah ve akşam vakitlerine delalet ettiğini de belirtir.¹¹³

Yine tevhit inancını benimseyenlerin çoğalması ve etraflarındaki önemli şahsiyetlerin tevhit inancını kabul etmesi, inanmayanlar için psikolojik ve sosyolojik bir azap olmuştur. Buradaki sabah akşamdan kasıt sürekliliktir ve tevhit inancının yayılması, onun muarızları için sürekli bir azaba dönüşür. Zira “*sabah akşam*” ibaresinin Arap dilindeki kullanımı ve Kuran’daki kullanımı bunu doğrulamaktadır.¹¹⁴

¹¹⁰ Nuh, 71/25

¹¹¹ Ebu’l-Muîn Neseî, Tebsıra, s. 364; Gazzâlî, el-İktisâd fi’l-İtikâd, s.203; Eşâri, el-İbâne, s.107

¹¹² Fahru’r-Râzî, Meâlim-u Usûli’-d-Din, trc: Nadim Macit, Erzurum, 1996, s.115

¹¹³ Fahru’r-Râzî, Tefsir-i Kebir, Beyrut, c.27, s.73

¹¹⁴ Bayraktar Bayraklı, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kuran Tefsiri, İstanbul, 2007, c.16, s.534 ; Merdin, İslam’ın Pavlusları II, s. 272 (bkz. Al-i İmran, 56; Enam, 52; Araf, 205; Rad,15, Ahzab,42)

Kaynaklarımızda kabir azabına delil olarak kabul edilen Mümin suresi 46. ayetin tefsiri sadedinde bir hadis zikredilmektedir. Buna göre Resulullah şöyle buyurmuştur: “Sizden birisi öldüğünde sabah akşam makamı kendisine arz olunur. Eğer cennet ehlerinden ise o zaman cennet ehliendir. Yok eğer cehennem ehlerinden ise o zaman cehennem ehliendir. Ona şöyle denilir: Bu senin makamındır. Bu, Allah onu kıyamet gününde diriltinceye kadar devam eder.”¹¹⁵

Hadiste de açıklandığı üzere burada fiziki bir azaptan bahsedilmemektedir. Eğer bir azap sayılacaksa ahiretteki yerin gösterilmesine bağlı olarak bir kaygı ve korku ya da cennet ehli için bir sürur vaki olacaktır. Bu ise akıbetin bilgisine bağlı bir şekilde gelişecek psikolojik bir azap ya da ödül olarak kabul edilebilir.

Kabirde azabı reddedenlere göre, ayetteki azap dünya azabıdır. Öyle ki firavun ailesinin dünyada maruz kaldıkları azapların en çarpıcı örneği Yüce Allah'ın, firavunun köle olarak kullandığı İsrailoğullarını ülke topraklarına varis kılması, onları iktidara getirmesidir. Şüphesiz iktidarı kendi mülkü olarak içselleştirmiş jakoben ve dikta bir zihniyetin hissedeceği en can yakıcı acı, saltanatını kaybetmektir.

Ayetteki muhatap kitlenin sabah akşam sunuldukları azabın, dünyadaki azap olduğunda ve atıf dolayısıyla ahiretteki azaptan başka kasıt taşıdığında şüphe yoktur. Bununla birlikte inkarcıların sürekli sunuldukları azabı, kabir azabı olarak anlamak için elimizde sağlam kanıtlar mevcut değildir. Fakat bu azabın yaşayanlar için olduğu noktasında ayetler birbirini açıklar ve destekler niteliktedir. Burada kastedilen şeyin Allah Teâlâ'nın, birçok Peygamberin kavmine azap etmesi veya insanların, doğru yoldan sapanlara eziyeti şeklinde anlaşılması da mümkündür.¹¹⁶

Bu ayetteki amaç özeldir firavun ailesine, geneldeyse tüm in-

¹¹⁵ Muhammed bin İsmail el-Buhârî, Sahih, Kitâbü'l-Cenâiz, Bab:90; Müslim, Sahih, Kitâbü'l-Cenne, Bab:17

¹¹⁶ Yar, Ruh Beden İlişkisi, s.153

sanlığa, yapageldikleri kötülöklere devam etmeleri durumunda ateşe atılacaklarını haber vermektir. Yine İsrailoğullarının gerçeğe dönsünler diye dünyada çeşitli şekillerde azaba uğratıldıklarını haber veren ayetler, buradaki *sabah akşam ateşe sunulmanın* kabirde veya ahirette gerçekleşen bir azap değil, bu dünyada vuku bulacak bir ceza olduğunu belirtir.¹¹⁷

İncelediğimiz ayet Enfâl suresi 50-52.¹¹⁸ ayetler ışığında anlaşıldığında ise ortaya çıkan mana şudur: İnsan bilincinde zamanın ölümlerle birlikte durup dirilişle tekrar başladığını kabul ettiğimiz takdirde, azap ve nimet durumunda bilinçsel düzeyde bir kesintiden söz edemeyiz. Dolayısıyla firavun ailesinin sabah akşam ateşe sunulması, onların azaplarının hem bu dünyada hem de ahirette bilinçsel düzeyde kesintisiz devam ettiği anlamına gelir. Yani onların ruhları, ölümlerle birlikte şiddetli bir azap içerisinde alınmış olduğundan bir anlamda kesintisiz olarak devam etmiş olmaktadır. Bu tıpkı, uyku esnasında bilincin kaybolup uyanıklıkla birlikte tekrar tazelenmesine benzer.¹¹⁹

4.3.2. Ölme ve Dirilmenin İki Defa Olması ile İlgili Ayet

“Onlar, Rabbimiz bizi iki defa öldürdün iki defa dirilttin. Bir daha (bu ateşten) çıkmaya yol var mıdır, diyecekler.”¹²⁰

Kâdi Abdülcabbar bu ayeti, kabirde dirilmenin ve yaşanacak azabın delili sayar. Birinci öldürmenin nutfe aşamasındaki ölüm, yani yokluk şeklinde yorumlanarak kabirde dirilmenin inkar edilmesine karşı kelamcımız şu itirazda bulunur:

“Gerçekten ölüm hayatı iptal etme, onu ortadan kaldırma ve

¹¹⁷ “Onlara gösterdiğimiz her mucize diğerlerinden daha büyüktü. Dönsünler diye onları azaba uğrattık.” (Zuhruf, 48) Okuyan, Kabir Azabı, s.282

¹¹⁸ “Melekler, inkar edenlerin yüzlerine ve sırtlarına vurarak ‘yakıcı azabı tadın , bu kendi ellerinizle yaptıklarınızın karşılığıdır’ diyerek canlarını alırken bir görseydin! Yoksa Allah kullarına asla zulmetmez. Firavun taifesi ve onlardan öncekilerin gidişi gibi, Allah’ın ayetlerini inkar ettiler. Allah da onları günahlarından ötürü yok etti. Allah kuvvetlidir, cezalandırması şiddetlidir.”

¹¹⁹ Özdemir, “Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış”, s.167

¹²⁰ Mümin, 40/11

varlıkta kendine muhtaç olan şeyden bünyeyi ayırma demektir. Bu da diri olmayan nutfe hakkında düşünülemez. Ayrıca Allah Teâlâ, iki kere ölümü ispat etmiştir."¹²¹

Öldürme ancak hayattan sonra olur. Oysa nutfenin aşamalarında hayat yoktur. Bu ayette iki kez öldürme ve iki kez diriltmeden kasıt, kabre girmeden önceki öldürme sonra kabirdeki diriltme; ardından Münker ve Nekirin sorgusundan sonra kabirdeki öldürme sonra haşir için diriltmeden ibarettir. Dünyadaki diriltmeden bahsedilmemiştir çünkü onlar bu diriltmede günahlarını itiraf etmediler.¹²²

Öte yandan muasır bazı kelamcılara göre yukarıda zikredilen ayetin yorumunda dile getirilen bu ve benzeri iddialar, Kuran'ı şartlanmış ve reddiyeci bir diyalektik akılla okumanın örneğini teşkil eder.¹²³

Taberî ise ayete, Kuran'ın bütüncüllüğü çerçevesinde yaklaşır. O ilk ölümü, hayat öncesi yokluk durumu; ikinci ölümü, ecellerin sona ermesi yani dünyadaki ölüm; ilk hayatı insanın ana rahmindeyken ruhların üfürülmesi, ikinci hayatı da diriltmede ruhların bedenlere tekrar iadesi şeklinde yorumlamış ve bu ayeti Bakara 28. ayet¹²⁴ ile ilişkilendirerek konuyu izah etmiştir.¹²⁵

İlk ölüm insanın bedeninin yaratılmadığı, ruhuyla bedeninin henüz buluşturulmadığı, insan bedeninin tabiattaki potansiyel insan hücreleri anlamındaki halidir. İnsanların meskun olmadığı şehir, nasıl ki ölü şehir; bitkilerle örtülmemiş toprağa nasıl ki ölü toprak deniliyorsa ruh ve beden buluşmadan önce de insana ölü denmektedir.

¹²¹ Kâdi Abdülcebâr, Usulî'l-Hamse, c.2, s.662

¹²² Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkif, c.3, s.604

¹²³ Özdemir, "Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", s.163

¹²⁴ "Siz ölü iken sizleri diriltten Allah'ı nasıl inkar ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek sonra tekrar diriltecektir. En sonunda ona döndürüleceksiniz." (2/28)

¹²⁵ Ebû Cafer Muhammed bin Cerir et-Taberî, Câmiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kuran, Beyrut, 1987, c.24, s. 30-32

“Allah, ölümü ve hayatı yaratandır”¹²⁶ ayetinde Yüce Allah insanın ruh ve beden birlikteliği öncesi durumuna, ölüm hali demektedir.

“Ey Kafirler! Siz ölü iken sizi diriltten Allah’ı nasıl inkar ediyorsunuz? Sonra sizi öldürecek. Tekrar sizi diriltecek ve sonunda O’na döndürüleceksiniz.”¹²⁷ İşte buradaki “ölülerdiniz” ifadesi ruh ve beden henüz buluşturulmadığı durumu ifade etmek için kullanılmaktadır.¹²⁸ Kimi düşünürlere göre bu ayette belirtilen “iki öldürme” ve “iki diriltme”den kasıt, gerçek manada öldürme ve diriltme değildir. Burada mecazi bir anlatım vardır. Zira bu ibareler, kafirlerin sunuldukları azabın şiddetini ve bunun sonucunda günahların itirafına delalet eden mübalağalı bir anlatımı imlemektedir.¹²⁹

Mezkur ayet, kafirler ve inkarcılar hakkındadır. Kuran varoluş yasalarında inanan ve inanmayan ayrımı yapmamaktadır. İnsanların bazıları için bir ölüm, bazıları için de iki ölüm düşünülemez. Ayrıca bu ayette insanın varoluşunun belirlenmesi amaçlanmış olsaydı insan ilk olarak yokluk (ölüm) sahasında olduğundan, diriltmenin öldürmeden önce zikredilmesi gerekirdi.¹³⁰

İmam Matürîdî, bazı alimlerin bu ayetteki iki diriltmeden ilkinin, kabirde gerçekleştiğini düşündüğünü belirtir. Sonra tevil ehlinden bazılarının şöyle dediğini aktarır: “Siz babalarınızın omurgasında/belinde ölüler iken Allah Teala sizi dünyada diriltti. Sonra kaçınılmaz bir ölümle sizi öldürdü. Sonra kıyamet gününde sizi yeniden diriltecek. İşte bu iki hayat ve iki ölümdür.” Maturîdî’ye göre, İbn Abbas ve İbn Mesud da bu şekilde düşünmektedir.¹³¹ Kabir azabı tartışmasından bağımsız olarak bu ayetin tefsiri ile ilgili isabetli gö-

¹²⁶ Mülk, 67/2

¹²⁷ Bakara, 2/28

¹²⁸ Okuyan, Kabir Azabı, s.266

¹²⁹ İbrahim Sarmış, Rivayetler ve Yorumlarla Akaid Oluşturmak ve Kabir Azabı, İstanbul, 2013, s.290

¹³⁰ Yar, Ruh Beden İlişkisi, s.156

¹³¹ Maturîdî, Tevilât-ü Ehli’s-Sünne, thk. Fatma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut, 2004, c.4, s.333

rüş bizce de budur.

4.3.3.Ölümden Hemen Sonra Azabın Başlaması İle İlgili Ayet

“Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular ve cehenneme sokuldular da kendileri için Allah’tan başka yardımcıları bulamadılar.”¹³²

Nesefî’ye göre, ayetteki “fe” bağlacı, arada bir fasıla ve boşluk olmaksızın hemen arkasından peşi sıra gelmeyi ifade eder. Dolayısıyla ayette mevzubahis edilen cehennem, bu dünyadadır ki bu da kabir azabının varlığına işaret eder. Ayrıca Müslümanlar tevarüs ettikleri şu duada, kabir azabından Allah’a sığınır: *“Allah’ım bize bu dünyada da ahirette de iyilik ve güzellik ver ve bizi ateş/kabir azabından koru!”* Allah Resulünden nakledilen şu hadis de bu istidlali gerekli kılmaktadır: Rivayet edildi ki Nebi, iki yeni mezara uğradı ve onlara bakıp şöyle dedi: *“Şüphesiz bu ikisi iki büyük günahtan azap görmektedir. Öyle ki onlardan biri beşden sakınmazdı, diğeri ise sürekli nemime yapardı.”¹³³* Nesefî’nin, kabirde azabın varlığı için istidlalde bulunduğu bu hadisin kritiği bir sonraki bölümde yapılacaktır.

Öte yandan yeni bazı yorumlara göre bu ayetteki “fe” harfinin takibiye olarak kullanılması, ayetin kabir azabına delil olduğuna işaret etmez. Ölümle insanın varlığı son bulduğundan, insanın yokluk sahasından ahirette yeniden yaratılarak varlık sahasına geçişi; varlığın yoklukla ardışık olması, onların cehenneme girmesinin dünya hayatından hemen sonra gerçekleşmesi gibi değerlendirilmiştir. Diğer bir deyişle insan için yokluk halinde zaman söz konusu olmayacağından, dünyadaki ve ahiretteki iki varoluş art arda gelen vakalar şeklinde anlatılmıştır. Bu şekildeki bir anlatım, *“sizi ölümler*

¹³² Nuh, 71/25

¹³³ Ebu’l-Muîn en-Nesefî, Kitabü’t-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd, trc: Hülya Alper, İstanbul, 2007 s. 132; Tebsıra, s. 364

iken diriltten Allah'ı nasıl inkar edersiniz" ayetinde de mevcuttur.¹³⁴

Ayetteki boğulma olayı, bu dünyada vuku bulmuş bir cezadır. "*Feüdhulû nâran*" ifadesine de "*ateşe girdiler*" değil, "*ateşe girecekler*" manası verilmelidir. Çünkü Kuran'ın geneline bakılınca kâfirlerin bir dost ve yardımcı bulamayacakları yer ve zaman mahşerdir. Haddizatında dünya kafire cennet, mümine cehennemdir. Öte yandan hiçbir ayette Allah'ın yardımını görememe durumu, kabirle ilgili geçmemektedir. Cümlelerin fiilin mazi kipinde gelişinin sebebi, Kuran'ın üslubuyla ilgili olup ahirette yaşanacakların kesinliğine işarettir. Aynı zamanda suda boğulma ile ateşe atılmanın yan yana getirilmesi, sanatsal bir ifadedir. Dolayısıyla buradaki ateşe atılmanın, suyun içerisinde boğulurken yaşanacak bir hasret ateşini imlemesi veya boğulduktan sonra ruhun çekeceği manevi bir azap olması da mümkündür.¹³⁵

İmam Maturidi ise ayeti, "*hatalarından dolayı boğuldular ve ahirette de cehenneme sokuldular*" şeklinde anlar. Çünkü bedenleri ve cesetleri boğulmuş, ruhları da ateşe uğratılmıştır.¹³⁶

4.3.4. Azâbü'l-Ekber ile İlgili Ayet

*"Çevrenizdeki bedevilerden birtakım münafıklar vardır. Medine halkından da münafıklıkta direnenler var ki sen onları bilmezsin. Biz onları biliriz. Onlara iki defa azap edeceğiz. Sonra da büyük bir azaba itilecekler."*¹³⁷

Elmalılı, ayette geçen azaptan "*birincisi dünya azabı, ikincisi ise kabir azabıdır*" der. Azab-ı azîm ise kıyamette ebedi olarak kalacakları cehennem azabıdır.¹³⁸

Yukarıdaki ayeti kabir azabının kanıtlarından sayan Eşârî, şehitlerin Rablerinin katında rızıklandırılması hakkında bilgi veren

¹³⁴ Yar, Ruh Beden İlişkisi, 155

¹³⁵ Okuyan, Kabir Azabı, s.294

¹³⁶ Maturidî, Tevilât-ü Ehli's-Sünne, c.5, s.269

¹³⁷ Tevbe, 9/101

¹³⁸ Elmalılı, Hak Dini Kuran Dili, c.4, s.400

ayetleri de aynı bağlamda anlar. O, bu ayeti yorumlarken azap aşamasını üçe çıkarmıştır. Ona göre ayetin anlamı dünyada kılıç korkusu, ahirette kabir azabıdır. Büyük ateş ise cehennem ateşidir.¹³⁹

Münafıklara yönelik zikredilen ayetteki iki azaptan ilkiyle ilgili olarak müfessirler; cemaatten kovulma, münafıkların mallarından zekat alınması, iki yüzlülüklerinin izharı nedeniyle itibarlarının yitmesi, dünyevi menfaatlerden mahrum kalmaları,¹⁴⁰ zihinsel karışıklık ve bunun tabii sonucu olarak baş gösteren ruhsal sıkıntılar, dünyevi iş ve uğraşlarında içine düşecekleri başarısızlık gibi çeşitli açıklamalar yapmışlardır.¹⁴¹

Aslında bu ayette verilmek istenen en önemli mesaj, gaybı Yüce Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceğidir. Gerek şehrin çevresinde gerekse şehrin içerisinde ikiyüzlülük yapanların bulunduğu vurgulanarak bunların kimler olduğunun Peygamber tarafından bilinmediği ifade edilmektedir. Nitekim münafıkların adeta sosyal bir katman teşkil edecek kadar çok olduğu Medine tecrübesi, bunun örnekleriyle doludur.

“Dünya hayatında onlara azap vardır. Ahiret azabıysa daha şiddetlidir. Onları Allah'tan koruyacak kimse de yoktur.”¹⁴²

“Kalplerinde hastalık olanlarınsa pisliklerine pislik katmış (küfürlerini artırmış) böylece kafir olarak ölüp gitmişlerdir. Onlar her yıl, bir veya iki kez (çeşitli belalarla) imtihan edildiklerini görmüyorlar mı? Sonra da ne tevbe ediyorlar ne de ibret alıyorlar.”¹⁴³

Yukarıdaki ayetlerden de anlaşılacağı üzere söz konusu iki azabın dünyada gerçekleştiği, “iki” ibaresiyle kastedilenin mutlak sayısal değere tekabül etmediği yani çokluk anlamına gelebileceği

¹³⁹ Eşâri, İbâne, s.107

¹⁴⁰ Mustafa İslamoğlu, Hayat Kitabı Kuran, İstanbul, 2008, c.I, s.359

¹⁴¹ Muhammed Esed, Kuran Mesajı, İstanbul, 1999, c.1, s. 380

¹⁴² Ra'd 13/34

¹⁴³ Tevbe 9/125-126

muhtemeldir. Yine iki kez denenme işlemi, Tevbe 101'deki iki azabın da dünyevi olduğunun kanıtıdır.¹⁴⁴ Yukarıdaki ayetler aynı bağlam içerisinde düşünüldüğünde, kastedilenin kabir azabı olmaması mümkündür.¹⁴⁵

4.3.5. Birden Fazla Ölüm ile İlgili Ayet

“Ölüler iken sizi dirilten sonra sizi öldürecek sonra diriltecek ve O'na döndürüleceğiniz Allah'ı nasıl inkar edersiniz?”¹⁴⁶

Tevilât müellifi Maturîdî ayetteki, “ölüler iken” ibaresini “*nutfe (sperm) halindeyken*” şeklinde tevil eder. Ona göre burada kastedilen mana, nutfe halinden sonraki inşa/yaratılış süreci sonra dünyadaki ecelin gelişiyile vuku bulacak ölümdür. Ardından ba's, yani ahiretteki yeniden dirilme ve huzur-u İlahiye varış kastedilir. Allah'a dönüş olmaksızın yaratılan hayat ve ölüm ise abestir. Hak Teala abesten müstağnidir.¹⁴⁷

Başka ayetlerde de izah edildiği gibi insanın bu dünyadaki varoluşundan önceki yokluk hali ölüm şeklinde nitelenmiştir. Bu durum “*Bundan sonra siz öleceksiniz sonra kıyamet gününde diriltileceksiniz*”¹⁴⁸ ayetinde de vardır. Dünyadaki varoluştan sonra ölüm ve peşinden yaşanacak ahiretteki varoluş arasında, kabir hayatı şeklinde bir yaşamdan söz edilmemiştir.¹⁴⁹

4.3.6. Yakın Azap ile İlgili Ayet

“En büyük azaptan önce onlara mutlaka en yakın azaptan tattıracağız; olur ki (imana) dönerler.”¹⁵⁰

Bu ayet-i kerime de kabir azabına delil gösterilmiştir. Çünkü büyük azap ahiretteki azaptır, ondan önceki de kabir azabı olabi-

¹⁴⁴ Okuyan, Kabir Azabı, s.248

¹⁴⁵ Özdemir, “Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış”, s.163

¹⁴⁶ Bakara, 2/28

¹⁴⁷ Maturîdî, Tevilât-ü Ehli's-Sünne, c.1, s.29

¹⁴⁸ Müminun 23/15

¹⁴⁹ Yar, Ruh Beden İlişkisi, s.157

¹⁵⁰ Secde, 32/21

lir.¹⁵¹

Muhammed Esed buradaki yakın azabın, yakınlığından hareketle dünyada gerçekleşeceğini savunmuştur.¹⁵² Nitekim dünyada çekilen sıkıntılara da azap adı verilmektedir. Yakınların ve sevgililerin ölümü, ciddi kazalar, kayıplar, başarısızlıklar türünden ferdin uğradığı musibetler ile fırtına, deprem, sel, salgın hastalık, kıtlık, anarşi, savaşlar türünden yüz binlerce insanın aynı anda maruz kaldığı felaketler insan için bir tür azap niteliği taşır. Bu felaketlerin gönderilmesiyle ilgili hikmet, insanların “*azab-ı ekber*” denen felakete karşı duyarlı olması ve sonuçta bu büyük azabı çağıran hayat tarzından vazgeçmeleridir.¹⁵³

Eğer bu ayetteki “*yakın azap*”tan kabir azabı kastedilseydi o zaman “*Belki geri dönerler/ belki tuttukları yoldan vaz geçerler.*” şeklinde ifade edilen mananın karşılığı bir sorun haline gelirdi. Zira kabre giren birinin artık geri dönme umudu da imkanı da yoktur. Ayrıca bu ayette Yüce Allah fasıklara tattıracağı azabı, “*azâb-ı ednâ*” ve “*azâb-ı ekber*” şeklinde ikiye ayırmaktadır. Dünya azabı olan *azâb-ı ednâ* (yakın azap) onlara bir uyarı mahiyetindedir.¹⁵⁴

Netice olarak görülmektedir ki kabirde azabın varlığını reddedenler, ilgili ayetlere getirilen yorumlara katılmamakta hatta ilgili yorumları zorlamadan ibaret görmekte-dirler. Onlara göre, bu konuda adeta önce karar verilmiş sonra delil araştırmasına girilmiştir. Ayetler bağlamlarından koparılarak değerlendirilmiş, bu da metni doğru anlamının önüne geçmiştir.¹⁵⁵

Kabir hayatını reddedenlere göre bu inancı kabul etmek, ahiret hayatıyla ilgili çeşitli çelişkilerin doğmasına yol açmaktadır. İnsanlar kabirde hesaba çekileceklerse ahiretteki hesap, ahirette hesaba çekileceklerse kabirdeki hesap, zait ve gereksiz hale gelmekte-

¹⁵¹ Ardoğan, Delillerden Temellere, s.296

¹⁵² Esed, Kuran Mesajı, c.2, s.847

¹⁵³ Mevdûdî, Tefhim, c.4, s.365

¹⁵⁴ Okuyan, Kabir Azabı, s.262, Merdin, İslam'ın Pavlusları II, s. 271

¹⁵⁵ Okuyan, Kabir Azabı, s.300

dir. Bu hem kabir suali hem de azap ve nimeti için geçerlidir.¹⁵⁶ Öte yandan savunanlara göre ise kabirdeki azap ve nimet, ahiret hayatının adeta bir mukaddimesi mesabesindedir.

Kabirde azabı reddedenler, konuyla ilgisi bulunmayan ayetlerin kabir azabına delil olarak getirildiğini iddia etse de bu doğru bir yaklaşım gibi görünmemektedir. Zira yukarıda incelediğimiz ayetleri tek başına da ele alsak, siyak-sibaki içerisinde de değerlendiresek metnin muhtevası ve vurgusu gereği ihtilaf muhtemeldir. Haddizatında birden fazla ölümden ve dirilmeden bahseden ayetleri, haber-i vahit dahi olsa hadislerdeki açıklamalara eklemleyerek anlamak yadırganacak bir tutum değildir.

Kuran'dan kabir azabının varlığının ortaya çıkmadığını savunanlar, insanın ölüm sonrası durumundan bahseden bazı ayetleri kanıt olarak ileri sürerler. Örneğin, *“Onlar ilk ölüm dışında başka ölüm tatmazlar.”*¹⁵⁷ ayeti bu konuda en net ifadeyi barındırmaktadır. Bu savunma kendi içinde bir paradoksu da beraberinde getirmektedir. Zira *“tek ölüm”*den bahseden ayetler kabir azabının yokluğuna delilse *“iki ölüm”*den bahseden ayetler de varlığına delildir, denilebilir.

Kabir azabı ve berzah hayatına kanıt olarak ileri sürülen başkaca ayetler de bulunmakla birlikte temelde zikredilenler bunlardan ibarettir. Ayetlerin tefsirlerinde, kabir azabına atıf yapanlar bulunduğu gibi bu görüşü eleştirenler de mevcuttur. Özellikle yakın çağda yazılan tefsir kitapları, bu hususta daha farklı düşünmekte ve yeni yorumlar getirmektedir. Ancak bu konuyla ilgili klasik tefsir-

¹⁵⁶ Yar, Ruh Beden İlişkisi, s.161-162

¹⁵⁷ Duhan, 44/56; Kâdi Beyzâvi (ö.1286) ‘kabir azabının ispatı’ babında *“Sen kabirde olanlara işittirecek değilsin”* (Fatır/22) ayetiyle birlikte bu ayetin, muhaliflerce delil olarak ileri sürüldüğünü belirttikten sonra şu açıklamayı yapar: *“Birinci ayetin manası, dünyadaki nimetlerin kesildiği gibi cennetteki nimetlerin kesilmeyeceği yönündedir. Ölüm tek değildir zira Musa ve İsa (as) zamanlarında Allah Teala, insanların pek çoğunu (öldürüp tekrar) diriltmiştir. İkinci ayetle ise işitmenin yokluğundan, medfun olanların işitmesinin yokluğu manası çıkmaz.”* Kâdi Beyzâvi, Tavâliu'l-Envâr min Metâliu'l-Enzâr, (Arapça bölüm) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, s.249

lere baktığımızda, halef müfessirlerin seleflerinin ayak izlerini takip ettikleri, usulde ve yorumda geleneğe bağlı kaldıkları görülmektedir.

Yine kabir hayatı ile ilgili Kuran'da vazıh bir ayet yer almasına karşın pek çok Kuran mealinin indeksinde “*kabir ve kabir hayatı*”, “*kabir azabı*” gibi ifadelerle rastlanması, itikadî görüşlerin mealler üzerindeki etkisini de gözler önüne sermektedir.¹⁵⁸

Kabir azabına bu kadar önem verilmesine rağmen Kuran'da açıkça zikredilmemesi İbn Kayyım'ın dikkatini çekmiş ve O, bunun yaratacağı istifhamları öngörerek bir izahat getirmeye çalışmıştır. Ona göre, Peygambere iki çeşit vahiy gönderilmiştir. Bunların biri Kuran iken diğeri ise hikmettir. Selef alimlerinin ittifakı üzere hikmetten maksat sünnettir. Sünnete ittibanın gerekliliği, gayr-ı müslimler dışında bütün müminler tarafından kabul edilmiş bir vakıadır.¹⁵⁹

İlk dönemlerden itibaren İslam düşüncesi geleneğinde, akaid konularında spesifik sorgulamalar yapılmamasına karşın bu sorgulamanın bugün yüksek sesle ifade edilir hale gelmesinin toplumsal ve tarihsel şartları bulunduğu da bir başka hakikattir. Şu var ki geçmişin dünyasında dini tutum daha çok duyguyla temellenirken bugün, rasyonel bilgi ile örülmekte ve takviye edilmektedir. Materyalizm ve pozitivizm ile kutsanan modern idrak, duygusal ya da bilişsel tutuma dönüştüreceği davranışları her şeyden evvel usa vurmayı tercih etmektedir. Dini aidiyetlerine rağmen kutsalla ilişkisini ancak pamuk ipliği mesabesinde sağlayabilen modern insan, rasyonalize edemediği bilgiye mesafeli durmaktadır.

¹⁵⁸ Hasan Basri Çantay, Kuran-ı Kerim ve Meal-i Kerim, Haz. Yekta Saraç, İndeks bölümü, İstanbul, 1957 ; Komisyon, Kuran-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, s.12, TDV Yayınları, Ankara, 2001

¹⁵⁹ İbn Kayyım, Kitâbü'r-Ruh , s.108. İbn Kayyım görüşünü bazı ayetlerle delillendirme yoluna gider: “Çünkü ümmilere içlerinden, kendilerine ayetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur. Kuşkusuz onlar önceden apaçık bir sapıklık içindeydiler.” (Cuma 62/2) “Evlerinizde okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah her şeyin iç yüzünü bilendir ve her şeyden haberi olandır.” (Ahzab 33/34)

Öte yandan dinî mirasımıza yönelik artan eleştiriler, kabir azabı gibi asıl temellendirmesini hadislerden alan hususların, yeniden eleştiriye tabi tutulmasına sebebiyet vermektedir. Kuşkusuz İslam kültürü, Kuran üzerinden orijinalliğini korumuş bulunmakla birlikte tarihin akışı içerisinde temas ettiği medeniyetlerle kültürel etkileşimde bulunmasına bağlı olarak çeşitli bidat ve hurafelerin istilasına maruz kalmıştır. Hurafelerle mücadele adına, kısaca gelenek dediğimiz; teolojik ve sosyolojik birikime yöneltilen eleştirilerden yerleşik inançlar da payını almaktadır.

4.4. Kabir Azabına Delil Olarak Sunulan Hadisler ve İtirazlar

Kabir azabı ve berzah hayatı konusu incelendiğinde, bu inancın temellendirilmesinde asıl dokuyu hadislerin meydana getirdiği görülmektedir. Kuran'da tartışmalara son verecek delaleti ve sübutu kati ayetlerin bulunmamasına karşın çeşitli hadislerde konunun ele alınması ve farklı tariklerle nakledilmiş olması, kabir azabının akaitlerde yer almasını sağlamıştır. Bugün süren tartışmanın sebebi ise hadislerin tevatür derecesinde değil âhâd kategorisinde bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Bu husustaki en kritik tartışma, haber-i vahitlerin inanç esaslarının belirlenmesinde esas kabul edilip edilemeyeceğidir. Hadisçilerin ve çoğunluk fıkıhçıların aksine kelam ulemasının yaklaşımı, âhâd haberlerin akaid sahasında delil kabul edilmesinin söz konusu olamayacağı yönündedir.¹⁶⁰ Kabir azabı, sırat ve mizan gibi ahiret ahvali hakkında varit olan hadisler, tevatür derecesine ulaşmamaktadır. Mütevatir niteliği taşımayan haberler, zannî bilgi

¹⁶⁰ Râzî, Usulî'd-Din, s.28; Kâdî Abdülcebbar, Usulî'l-Hamse, c.2, s.719; Maturîdî, Kitâbü't-Tevhit, thk. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970, s.9

Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâli, el-Mustasfâ, Ter: Yunus Apaydın, c.1, s.218-240, Kayseri, 1994. Haber-i vahidin akaid sahasında geçerli bir delil olarak kabul edilmemesi ilkesel düzeyde vaz edilmiş olmakla birlikte bir kısım selef uleması hadislerde mütevatir şartı aranması bir yana, âhâd haberleri dahi bir kanıtlama usulü şeklinde kullanmıştır. (Bkz. İsa Yüceer, Kelam İlminin Felsefeleşmesi Süreci, s.23 ; Mustafa Bozkurt, Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri, s.83-100)

ifade eder.¹⁶¹ Herkes için bağlayıcılık özelliği taşıyan inançların, “*garîb hadisler*” üzerine bina edilmesi ve asırlarca Ehl-i Sünnetin itikadı olarak öğretilmesi eleştiri konusu yapılmayı hak etmektedir.¹⁶²

Kabir azabı semiyâtâta ait bir konudur. Peygamberin geçmişe ait bilgisi de geleceğe ait bilgisi de vahiyle sınırlıdır. Ahiretle ilgili tartışmalara, Kelam kitaplarında semiyât bahisleri içerisinde yer verilmesine karşın bu tartışmalar sırasında hadislerin delil olarak kullanılması, Kuran dışı vahyi kabul eden bir geleneğin ürünüdür.¹⁶³

Haber-i vâhit, mütevâtir sünnetin dışında kalan, Resulullah’tan itibaren adalet ve zabt sıfatlarını taşıyan bir veya iki yahut tevatür derecesine ulaşmayan sayıda sahabenin, daha sonra tabîinin ve tebeu’t-tâbiînin rivayet ettiği, metninde şâz ve illet bulunmayan ve zann-ı galip ile sabit olan habere denir. Bir habere, rivayet yollarının çoğalması sebebiyle “*meşhur*” denilse bile bu haber âhâd olmaktan çıkmaz.¹⁶⁴

Kabir azabı hususundaki rivayetlerin hadis ilmi ve literatürü açısından mütevâtir olmadığı, onu ret edenler tarafından bahusus vurgulanmaktadır. Bu sebeple hem Münker Nekirin varlığını hem de azaba inanmanın vacip olduğunu iddia etmek doğru bir anlayış değildir. Zira bu, rivayetlerle iman esası belirleme sonucunu doğurur ki bu durum ya da yöntem telafisi imkansız daha büyük sorunlara yol açabilir.¹⁶⁵

Âhâd haberleri reddedenlerin öne sürdüğü kanıtlardan biri; Hz. Peygamberin bir yatsı namazını iki rekat olarak kılması üzerine,

¹⁶¹ Kılavuz, İman Küfür Sınırı, s.120,

¹⁶² Ateş, İnsan ve İnsanüstü Varlıklar, s.274

¹⁶³ Yar, Ruh Beden İlişkisi, s.18

¹⁶⁴ Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, DİA, c.14, s.349 ; (Detaylı bilgi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri, İstanbul, 2014)

¹⁶⁵ Okuyan, Kabir Azabı, s.134

orada bulunanlardan Zu'l-Yedeyn isimli bir sahabinin peygambere durumu bildirmesi ve fakat Onun Zu'l-Yedeyn'in haberini kabul etmeyerek Ebubekir, Ömer ve aynı safta bulunan diğer sahabilerden haberi tahkik edip doğruluğunu öğrendikten sonra namazı tamamlayıp sehiv secdesi yapması hadisesidir.

Haber-i vâhidi burhan kabul edenlerin de pek çok delilleri vardır. Örneğin Hz. Peygamberin, yakın olsun uzak olsun yabancı memleket hükümdarlarına İslam'ı tebliğ etmek maksadıyla elçiler göndermesi; haber-i vâhit ile amel etmenin gerekli olduğunu gösteren en güzel delillerdendir. Zira gönderdiği Muaz bin Cebel, Ebû Musa ve Ebû Ubeyde gibi isimlerin haberleri de gittikleri yerler için âhâd haberdî. Kabir azabına delalet eden sahih hadisler, hayli fazladır. Her ne kadar her biri tek başına âhâd haber kabilinden ise de bunların ortak paydası, tevatür oluşturmaktadır.¹⁶⁶ Hadisler tek tek tevatür derecesine ulaşmasa da mana itibariyle mütevatirdir.¹⁶⁷ Bu fikri savunanlara göre sahih haber-i vahit, hem amelde hem itikatta zanni de olsa delil niteliğini haizdir.

Kabir hayatının içeriğe itiraz edenlere göre ruhun kabirde cesele döneceğini bildiren hadisler, senet bakımından muteberse de metin bakımından sağlam gözükmemektedir. Ölülerin birbirleriyle uykuda ve uyanırken görüştüğü söylenmektedir. Uyanırken görüşmenin delili olarak da Miraç hadisesi ileri sürülmektedir. Kuşkusuz Peygambere ait özelliklerin diğer insanlar için de söz konusu olabileceğini düşünmek, peygamberlik makamına saygısızlık demektir. Üstelik Peygamberin gördüğü rüyalar vahiyle desteklenmekte ve bu rüyalar bazen bir iletişim kanalına dönüşebilmektedir. Haddi zatında rüyanın bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi çok sübjektif bir alan açar ki bunun nereye varacağını kestirmek mümkün değildir.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf, c.3, s.607

¹⁶⁷ Sadüddin Teftâzânî, Şerhu'l- Akâid, s. 47

¹⁶⁸ Okuyan, Kabir Azabı, s.225

Kabir hayatıyla ilgili muhkem bir ayet bulunmadığından rivayetlerin sayısında da ilk dönemler ile sonraki dönemler arasında artan bir oran göze çarpmaktadır. Bu sebepten ilk kaynaklarda yer alan ve kabir azabının varlığını savunan Ehl-i Sünnet bilginlerinin temel delillerini teşkil eden hadisleri incelemekle yetineceğiz.

4.4.1. Kabir Azabının Beviden Kaynakladığına Dair Hadis

“Hz. Peygamber bir kabre uğradı ve ‘Bu ikisi azap görmektedir, azapları ise büyük günahattan değil, aksine biri idrardan sakınmaması diğeri laf taşınması nedeniyle’ dedi ve ekledi: ‘Beviden kaçının çünkü kabir azabının tümü ondandır.’ Hz. Peygamber bundan sonra taze bir hurma dalı alıp ikiye ayırmış, her birini bir mezarın üzerine koymuş; (beraberindekiler) bunu niye yaptığını sorduklarında ise ‘bunlar kuruyuncaya kadar belki azapları hafifletilir’ şeklinde cevap vermiştir.”¹⁶⁹

Hadisin farklı tariklerinde çeşitli ilaveler ve bazı değişiklikler bulunmakla birlikte ana metni bu şekildedir. Benzer bir hadis Cabir’e (r.a.) dayandırılarak Müslim’de geçmektedir ki onu zikretmeden geçmek yanlış olacaktır. Bu rivayete göre;

“Bir gün Nebi (as) tuvalet ihtiyacı için uzaklaşmış, Cabir de bir su kabıyla arkasından O’nu takip etmiştir. Hz. Peygamber örtünecek bir şey bulamadığı için vadinin kenarında bulunan iki ağaçtan önce birine yönelmiş ve o ağaçtan bir dal almıştır. Ardından Allah’ın izniyle dalın onu örtmesini istemiştir. Peşinden de diğer ağaca yönelmiş ve aynı şekilde ondan da bir dal alarak bu dallarla örtünmüştür. Daha sonra Cabir’in yanına döndüğünde ondan, o iki ağaçtan iki dal kesmesini ve kendisine getirmesini istemiştir. Sonra da ihtiyacını gi-

¹⁶⁹ İbn Hacer, Fethü’l-Bâri bi şerhi Sahihî’l-Buhârî, Kitâbü’l-Cenâiz, c.3, Bab:88; Hadisin metni ile ilgili çeşitli tenkitler bulunsa da mezkur hadis ve tarikleri hakkında yapılan bir araştırmada, hem Tayâlisî hem Ahmet bin Hanbel hem de İbn Abbas varyantlarının ravileri sika olarak belirtilir ve kimi tariklerde adalet ve zabt yönünden kusurlar bulunmakla birlikte hadisin genel olarak isnad yönünden sahih ve hatta manen mütevatire yakın olduğu belirtilir. (Bkz. Özdemir, Veysel, Kabir Azabı ile İlgili Bazı Hadislerin İsnadları Üzerine Bir İnceleme, Ekev Akademi Dergisi, s.265-330, y.2014, sayı.59)

derdiği yerin sağına ve soluna bu dalları bırakmasını istemiştir. Cabir, kendisinden istenilenleri yerine getirdikten sonra 'Ey Allah'ın elçisi bütün bunların sebebi neydi?' diye sormuştur. Bunun üzerine Allah Resûl'ü 'içindekilere azap edilen iki kabre uğradım. O iki dalın yaşlığı devam ettiği sürece ve şefaetim sayesinde azaplarının hafifletilmesini istedim' şeklinde bir cevap vermiştir.¹⁷⁰

Hadisin Buhari tariki, meşhur haber niteliği taşıdığından Ehl-i Sünnete göre kabir azabı haktır.¹⁷¹ Ancak hadis ile ilgili çeşitli eleştiriler öne sürülmektedir. Hadis metin tenkidine tabi tutulduğunda, bazı istifhamların gündeme gelmesi doğal görünmektedir.

Örneğin bu anlatıda nezahetiyle tanıdığımız bir peygamberin, mezarlığın yanında ihtiyaç giderdiğini kabul etmemiz gerekmektedir. Ayrıca ilk rivayetle bu uzun rivayet arasında pek çok mühim farklılık bulunmaktadır. Yine bu rivayet, sadece Cabir'in (r.a) şahit olduğu, kişiye özel bir mucizeyi kendi içinde barındırmaktadır. Farklı tarihlerden gelen ve her birinde ciddi farklılıklar bulunan rivayetler, kendi içlerinde çeşitli çelişkiler de barındırmaktadır.¹⁷²

Bir başka görüşe göre bu hadis toplumu oluşturan fertleri, içinde buldukları çeşitli olumsuz davranışlardan uzaklaştırmayı hedeflemektedir. Zira kabir azabının sadece bu iki fiile bağlı olması makul görünmemektedir. Bir beşer olan Hz. Peygamberin kabirdekilerin hallerini görmesi ve algılamasının kabul edilemeyeceğini¹⁷³ savunarak kabirdeki azaba itiraz eden kimi çağdaş kelamcılarının yaklaşımında öne çıkan şey, nebevi telakki ile ilgili bir paradigma ayrışmasıdır. Nebi'nin Kuran dışında vahiy alıp almadığıyla ilgili mülahazalar makalemizin sınırlarını aşacağından bu temel ihtilafı tespitle yetineceğiz.

Kuran açısından bakıldığında ise hadis, iki yönden eleştiriye

¹⁷⁰ Müslim, Zühd, 18

¹⁷¹ Ardoğan, Delillerden Temellere, s. 296

¹⁷² Okuyan, Kabir Azabı, s.390-394

¹⁷³ Yar, Ruh Beden İlişkisi, s.159

maruz kalmaktadır: Birincisi kabirde azap görülmesi, azabın kıyamet gününde hesap görüldükten sonra olacağını açıkça ifade eden ayetlere aykırı görünmektedir. Diğer ise Hz. Peygamberin ölümlerinin kabrine diktiği hurma dallarının, onların azaplarının hafifletilmesine bir vesile olarak takdim edilmesidir ki bu, Kuran'da günahların affedilmesinin ve uhrevi cezaların kaldırılmasının sadece doğrudan Allah'a yapılan tövbe ve dua vasıtasıyla olacağı uyarısı ile çelişmektedir.¹⁷⁴

İnsanoğlunun elinden sadır olan toplu katliam, cinayet, tecavüz, zina, iftira vb. pek çok ağır suç bulunmasına rağmen kabir azabına sadece bu iki davranışın sebebiyet verdiğini kabul etmek kolay görünmemektedir. Bu durumda “*şiddetli bir bedel niteliğini haiz ve kıyamete kadar süreceği söylenen bir cezalandırma modeli, niçin yalnızca bu suçları kapsamaktadır?*” suali haklılığını korumaktadır.

4.4.2. Allah Resulünün Kabir Azabı Hakkında Dua Ettiğine Dair Hadis

“Hz. Peygamber, kabir azabından çokça Allah'a sığınırdu.”¹⁷⁵

Hz. Aişe'den çeşitli tariklerde gelen bu hadise göre, Nebinin Allah'a sığındığı şeylerin arasında kabir azabı da vardı. Bu tür dua içeriğine sahip bir rivayet, Ebu Hureyre'den de nakledilmektedir. Dua şu şekildedir: “*Allah'ım kabir azabından, ateşin azabından, hayatın ve ölümün fitnesinden ve Mesih Deccal fitnesinden sana sığınırım.*”¹⁷⁶

Kuran'ın, şeytanın ve insanların kötülüklerinden Allah'a sığınılmasını emrettiği göz önünde bulundurulursa bunun, zarar vermesi mümkün olan varlıkların zararlarıyla alakalı olduğu görülür. Peygamberin kabir sorgusundan ve azabından Allah'a sığınması,

¹⁷⁴ Özdemir, “Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış”, s.155

¹⁷⁵ Buhari, Ezan, 149

¹⁷⁶ İbn Hacer, Fethü'l-Bâri, Kitâbü'l-Cenâiz, c.3, Bab:87 ; İbn Hacer aynı babda Yahudilerin kabirde azap gördüğü hakkında bir rivayeti de aktarır.

ümme arasında bir dua olarak benimsenmiş ve bize kadar ulaşmıştır. Yine Allah Resulü, ölümlerin defninden sonra kabirde sorgunun vukuundan hareketle onlar için dua edilmesini salık vermiştir.¹⁷⁷

Kabirde azabı reddedenler kabir azabından ve Münker Nekir sorgusundan Allah'ın mağfiretine sığınılmasına dair duaların, İslam inanç sistemine sonradan sokulduğunu savunmaktadır. Onlar bu hadislere mesafeli durmakta, metin eleştirisi yapmakta, bu tür hadisler aracılığıyla kabir azabı öğretisinin gelenekselleşerek devam ettiğini ve bugüne kadar ulaştığını savunmaktadırlar.¹⁷⁸

4.4.3. Münker-Nekir ile İlgili Hadis

Hz. Peygamber buyurmuştur ki: *“Ölü mezara konulunca gözleri mavi iki siyah melek gelir. Birine Münker, diğerine Nekir denir...”*¹⁷⁹

Öncelikle şunu belirtelim ki Münker ve Nekir, iki melek adı olarak sadece Tirmizî'de geçmektedir. Tirmizî, kabir azabıyla ilgili olduğu notunu düştükten sonra zikrettiği Ebu Hureyre hadisinin, hasen ve garîb olduğunu belirtir. Hadisin başka varyantları da vardır ve metinde kısmi değişiklikler göze çarpmaktadır.

Buhari'de geçen bir diğer hadis ise şöyledir:

Enes, Nebi'nin şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: *“Kul kabrine konulup arkadaşları ayrılıp onların ayak seslerini duyduğunda iki melek gelir ve onu oturtup kendisine, ‘Bu Muhammed hakkında ne derdin?’ diye sorarlar. Bu kul eğer müminse, ‘Onun Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna şahitlik ederim’ der. Bunun üzerine kendisine, ‘Cehennemdeki yerine bak. Allah onu cennetten bir mekanla değiştirdi’ denir ve o kul her iki yeri de görür. Şayet söz konusu kul kafir ve münaфіksa Hz. Muhammet ile ilgili soruya, ‘Onu tanımıyorum, bilmiyorum. İnsanların onun için söylediklerini ben de söylüyordum’ cevabını*

¹⁷⁷ Ebu Davut, Sünen, Kitâbü'l-Cenâiz, 67

¹⁷⁸ Yar, Ruh Beden İlişkisi, s. 160

¹⁷⁹ Tirmizî, Cenâiz, 70

verir. Ona da ‘Anlamadın ve tâbi olmadın öyle mi?’ denir ve kulaklarının arasına demir sopasıyla öyle bir vurulur ki insan ve cinler hariç ona yakın olan herkes çıkardığı sesi duyar.”¹⁸⁰

Görüldüğü gibi hadisin Buhari varyantında, sorgu meleği olarak iki meleğin geleceği belirtilmekle birlikte bir isimlendirmeye gidilmemektedir. Bu durumda meleklerin isimlerini Tirmizi’den öğrenmekteyiz. Ehli Sünnet alimleri, bu ve benzeri hadislerden hareketle kabrin sadece bir bekleme yeri olmadığını, dünyadaki yaşantıya müteallik bir şekilde burada bir ön sorgulama yapılacağını ve buna istinaden de berzah hayatının mahiyetinin tespit edileceğini savunmaktadır.

Öte yandan kabirde azaba itiraz edenler, insanların ahiretteki akıbetinin kabirde verilecek cevaplara göre değil, dünyada ortaya koydukları yaşam tarzlarıyla/amelleriyle belirleneceğini savunmaktadır. Oysa mezkur rivayette, verilen cevaba göre sanki cehennemlik birinin cennetlik haline geldiğinden bahsedilmektedir ki onlara göre, bu muhaldir.¹⁸¹ Bununla birlikte ahirette ya da berzahta, sorulan bir suale doğru yanıt verebilmek için cevabın sadece teorik bilgisine sahip olmak yeterli olmayacak ancak pratik bilgiyi elde edenler yanıt verebilmeye güç yetirebilecektir.

Yine onlara göre, yukarıdaki rivayet şu ayetle çelişiktir. “O ki hanginizin daha güzel işler yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır.”¹⁸² Bu ayette de görüldüğü gibi ahiretteki akıbeti belirleyecek husus, “salih amel” olarak belirtilmektedir. Kabirde sorgunun yokluğunu savunanlara göre, Münker Nekirin “Rabb’in kim, peygamberin kim, dinin ne?” diye soru sorması Kuran’a aykırıdır. Çünkü Kuran’a göre, suçlulara günahlarından sorulmaz çünkü o gün herkesin yaptığı zaten apaçık

¹⁸⁰ Buhâri, Cenâiz, 68; Müslim, Cennet, 17 (Müslim’de hadisin sadece müminle ilgili kısmı bulunmaktayken Buhari’de kafir ve münafıkla ilgili kısmı da bulunmaktadır.)

¹⁸¹ Okuyan, Kabir Azabı, s.138

¹⁸² Mülk 67/2

ortaya dökülecektir.¹⁸³

Hadiste demir çubuklarla uygulanan bir cezadan bahsedilmektedir. Oysa başka bir rivayette, kabirdeki sorgulamadan başarı ile geçemeyenlerin cehennem çukurlarından bir çukurda ateş azabına maruz kalacağı iddia edilmiştir. Diğer yandan nurani varlıklar olup maddi bir yapısı olmayan meleklerin ellerine, madde olan demir nesnelere verilme nedeni; kolay kavranabilecek bir mesele değildir. Ayrıca Hac suresi 19-21. ayetlerin metnine¹⁸⁴ bakıldığında demir çubuklarla cezalandırma yönteminin ahirette uygulandığı görülmektedir. Bu tespit rivayetin asıl kaynağı hakkında bize bilgi vermektedir.¹⁸⁵

Kabir azabına itiraz edenler, yukarıdaki istidlallerinde pek tutarlı görünmemektedir. Bu bakış açısı ahirette yaşanacak pek çok cezalandırma yöntemini de akim bırakacaktır. Ayrıca fiziksel yapısı bulunmayan meleklerin, somut bir azabın uygulayıcısı olamayacağını savunmak, fazlaca materyalist bir yaklaşımdır. Hacc suresinde ifade edildiği veçhiyle meleklerin ahirette demir kamçılar kullanması ne kadar mümkün ise kabirde de mümkündür.

4.4.4. Kabrin Mahiyeti Hakkındaki Hadis

“Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukur olur.”¹⁸⁶

Teftazânî, yukarıdaki hadis ile birlikte idrardan sakınmayı telkin eden hadisi ve Münker-Nekir hadisini zikrederek bu konuda daha pek çok hadis bulunduğunu, bunların tek tek tevatür derece-

¹⁸³ Merdin, İslam'ın Pavlusları II, s.266 ; *O gün ne insana ne de cinne günahından sorulmaz. Suçlular, nişanlarından (günahlarının izlerinden) tanınırlar. Rahman 55/39-42*

¹⁸⁴ “*Şu iki grup, Rableri hakkında çekişen iki hasımdır: İnkâr edenlere ateşten bir elbise biçilmiştir. Onların başlarının üstünden kaynar su dökülecektir. Bununla karınlarının içindeki (organlar) ve derileri eritilecektir. Bir de onlar için demir kamçılar vardır.*”

Hacc 19-21

¹⁸⁵ Okuyan, Kabir Azabı, s.381

¹⁸⁶ Tirmizî, Kitâbü'l-Kıyamet, 26. Tirmizî, “*Bu hadis garib ve hasendir, sadece tek bir vecihle rivayet edilmiştir*” demektedir.

sine ulaşamasa da mana itibariyle mütevatir olduğunu kaydeder.¹⁸⁷

Bu hadise itiraz iki noktada toplanmaktadır. Birincisi bu hadise göre, insanların ölümlerinin hemen ardından ahiretin başlaması varsayılmaktadır. Oysa bu durum Kuran'ın ahiret tasviriyle bağdaşmaz. Haddizatında ölümden sonra yeniden dirilmeye kadar bir bekleme dönemi başlamaktadır. İkincisi bu rivayet, kabir hayatının ahiret hayatına teşbih edilerek anlatılmasının klasik bir örneği gibi görünmektedir.¹⁸⁸ Şayet azap, ruha uygulanan manevi bir azap ise bu pekala mümkündür. Lakin itirazların birleştiği nokta, ruh hayatı yetirdikten sonra algı yeteneği ortadan kalkan beden maruz kaldığı eziyet karşısında acı hissetmesinedir.

Kimi ilim adamlarına göre de bu hadiste kastedilen şey; kabrin kendisinin maddi anlamda bir cennete ya da cehenneme dönüşmesi değildir. Aksine burada kastedilen ahiret hayatıdır ve insanların bu ikisinden birine gideceklerine işaret edilmektedir.¹⁸⁹

4.4.5. Kabir Azabının İşitilmesi ile İlgili Hadis

Hz. Enes'ten gelen bir başka rivayete göre, “Resulullah bir kabirden ses işitince bu kişinin ne zaman öldüğünü sormuş, cahiliye döneminde öldüğü cevabını alınca sevinmiş ve eğer birbirinizi (bu korku nedeniyle) defnetmememizden korkmasaydım kabir azabını size işittirmesi için Yüce Allah'a dua ederdim' demiştir.”¹⁹⁰

Hadisin devamında Hz. Peygamber, ateşin azabından ve kabir azabından Allah'a sığınılmasını emretmiş ve orada bulunanlar da “önce cehennem azabından sonra da kabir azabından Allah'a sığınınız” diyerek dua etmişlerdir.

Bu hadise yöneltelen eleştiriler tutarlılık arz etmektedir. Cahiliye döneminde ölen insanlar, fetret döneminde ölmüşlerdir yani kendilerine peygamber mesajı ulaşmamıştır. Bu durumda, ‘Biz bir

¹⁸⁷ Sadüddin Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s.46-47

¹⁸⁸ Okuyan, Kabir Azabı, s.435

¹⁸⁹ Sarmış, Kabir Azabı, s.268

¹⁹⁰ Müslim, Cennet, 17; Nesâi, Cenâiz, 14

*peygamber göndermedikçe kimseye azap edecek değiliz.*¹⁹¹ ayetine göre, bunlara azap edilmemesi gerekir. Yine ‘*Gerçek şu ki halkı habersizken Rabbin haksızlıkla ülkeleri helak edici değildir.*¹⁹² ayeti de yukarıdaki görüşü desteklemektedir.

Ayrıca bu hadis şu ayete de aykırıdır: “*Biz onlardan önce nice nesilleri helak ettik. Sen onlardan herhangi birinden (bir varlık işareti) hissediyor veya onlara ait cılız bir ses işitiyor musun?*”¹⁹³

Kabir azabını reddedenlere göre bu rivayetteki çelişki şudur: Kendisine Kuran dışı gaybın özellikle kabir halleri ile ilgili bütün detayların bildirildiğine inanılan Peygamber, kabirdekilerin azap çekmekte olduklarını bilmesine rağmen onların kimler olduğunu ve ne zaman öldüklerini bilememektedir. Bu kendi içinde tenakuz barındıran bir durumdur. Yine bu rivayetten Peygamber’in bazı şeyleri ümmetinden sakladığı, bildiği halde tebliğ etmediği sonucu çıkar ki ilgili Kuran ayetlerine¹⁹⁴ göre bu mümkün değildir.¹⁹⁵

Aslında buradaki tartışma, Kuran dışı vahiy meselesine gelip dayanmaktadır. Elbette Kuran dışı vahyi, kategorik olarak tümüyle reddetmek iddia sahibini bu noktaya taşıyacaktır. Ancak Kuran dışı vahyi kabul etmek, Peygamberin gaybın tümüne muttali olduğunu savunmak anlamına da gelmemelidir.

Kabir azabının varlığına ve mahiyetine itiraz edenlerin haklı olduğu bir nokta var ki o da kabir azabına yapılan vurgunun şiddetinde göze çarpmaktadır. Kabir azabı için Kuran’da sıkça belirtilen ve azapların en şiddetlisi olduğu vurgulanan cehennem azabından daha şiddetli intibai yaratmak, kabri cehenneme nazaran daha korkulası bir durak şeklinde sunmak, Kuran ve onun temel öte dünya vurgusuna ters düşmektedir.

¹⁹¹ İsrâ 17/15

¹⁹² Enam 6/131

¹⁹³ Meryem 19/98 ; Merdin, İslam’ın Pavlusları II, s.265

¹⁹⁴ Mâide 5/67

¹⁹⁵ Okuyan, Kabir Azabı, s.407-409

Konuyla ilgili kısaca temas etmek istediğimiz ve meşhur olmuş hadislerden biri de vefat eden kişinin ardından ağıt yakmakla ilgilidir. Ancak ölenin arkasından ağlamanın kabir azabına yol açacağına dair rivayeti Hz. Aişe, “*Hiç kimse bir başkasının günahını yüklenmez!*”¹⁹⁶ ayetiyle reddetmiştir.¹⁹⁷

Sevdiğimiz birini kaybettiğimizde üzölmek ve göz yaşı dökmek gayet insani bir durumdur. Nitekim Peygamberimiz de oğlu İbrahim’i kaybettiğinde bu halden müstağni kalamamıştır. Yanlış olan; vefat eden birinin ardından dinimizce de yasaklanan aşırı tepkiler vermek, kendini paralayacak şekilde kontrolsüz tavırlar ortaya koymaktır.

Bedir’de öldürölen kafirlere Peygamberimiz, “*Rabbinizin size vaat ettiği şeyin gerçek olduğunu gördünüz mü?*” diye sormuş, Hz. Ömer de “*Cansız cesetlerle mi konuşuyorsunuz?*” demiştir. Resulullah ise “*Andolsun ki siz söylediğimi onlardan daha iyi duyamazsınız*” buyurmuştur.¹⁹⁸ Hz. Aişe bu rivayeti duyduğunda Kuran’a aykırılığını fark etmiş ve “*Şüphesiz sen öölere işittiremezsin!*”¹⁹⁹ ayetine dayanarak reddetmiştir. Zira “*...sen kabirde bulunanlara işittirecek değölsin*”²⁰⁰ ifadesinin, kafirler hakkında olduğu anlaşılmaktadır. Allah Teala, “*Kalbi öölü bir kafire işittirmek, mezardaki öölüye işittirmek gibidir.*” şeklindeki benzetme ile kabirdekilerin işitmesinin mümkün olamayacağını vurgulamaktadır.²⁰¹

Kabir sorgusu, mükafatı ve azabı konusunda zikredilen hadisler; aklın ve mantığın sınırlarında kalır daha ileriye gidemez. Muhakkak ki Yüce Allah bunları ve daha fazlasını yapmaya muktedirdir ancak ilgili rivayetlere bakıldığında akla ilk gelen hikmetin insanları şevklendirmek, iman etmeye heveslendirmek ve kafiri de

¹⁹⁶ Fâtır 35/18

¹⁹⁷ Buhârî, Cenâiz, 32 ; Nesâî, Cenâiz, 15

¹⁹⁸ Buhârî, Megâzî, 8

¹⁹⁹ Neml 27/80

²⁰⁰ Fâtır 35/22

²⁰¹ Merdin, İslam’ın Pavlusları II, s. 268

korkutmak olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁰² Kabir azabıyla ilgili hadislerin pek çoğu, en azından metin açısından problemlili gözükmemektedir.²⁰³ Ayrıca hem aynı hadisin değişik varyantlarında hem de inancı temellendiren tüm hadisler arasında bir birlik de bulunmamaktadır.

Kabir azabının kimleri kapsadığı, zamanı ve süresi ile ilgili İslam âlimleri arasında bir ittifakın bulunmayışı da onu tartışılabilir hale getirmektedir. Ancak Ehl-i Sünnet amentüsünün oluşmasında ilk söz söyleyenlerden olan Ebu Hanife ve Selefin ekseriyetinin, kabir azabının kâfirler ve asi müminler için olduğunu belirtmeleri; aslında içinde rızıklandırılmayı da tasvir eden bir berzah ya da kabir hayatından ziyade ağırlıklı azap ve ceza vurgusu yapılması, asıl maksadın müminleri kötü alışkanlıklarından arındırmaya yönelik bir niyet taşıdığı düşüncesi uyandırmaktadır.²⁰⁴

Kabir azabına sebebiyet vereceği belirtilen davranışların başta koğuculuk, gybet ve idrardan sakınmamak (istibraya dikkat etmemek) olmak üzere; yalan söylemek, Kuran'ı okuyup ahkamıyla amel etmemek, zina ve riba gibi yasaklanan fiillerden teşekkül ettiği hadislerden anlaşılmaktadır.²⁰⁵ Öte yandan bazı davranış sahipleri de kabir fitnesinden ve azabından beri olacaktır. Bunlar, murabıtlar

²⁰² Muhammed İzzet Derveze, et-Tefsîru'l-Hadis, Trc: Muharrem Önder-Vahdettin İnce, İstanbul, 1997, c.4, s.102 (Derveze, kabir azabına delil olarak ileri sürülen İbrahim suresi 27. ayetin tefsirinde yukarıdaki görüşlerini izah etmekte ve konuyla ilgili hadislerle yer verdikten sonra kendi değerlendirmesini bu şekilde yapmaktadır.)

²⁰³ Özdemir, "Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", s.155

²⁰⁴ Yar, Ruh Beden İlişkisi, s.165; Ebu Hanife, kabir azabını inkar edenler hakkında en sert ifadeyi kullananlardan biridir. O, kendisine aidiyeti tartışılabilir olan Fıkhü'l-Ebsât'ta, 'kabir azabını bilmem' diyen kişinin helake uğrayan Cehmiyye'den olduğunu belirtir. Kabir azabını savunan diğerleri gibi Tevbe-101 ve Tur-47. ayetleri delil getirerek kabir azabını inkar etmeyi, bu ayetleri inkar etmekle eş tutar. Daha da ileri giderek "ayetlere inanıyorum lakin tefsir ve tevilinin bu şekilde olduğuna inanmıyorum" diyeni de kafir olarak niteler. Çünkü ona göre bu ayetler tevil ve tenzili aynı olan ayetlerdendir. (el-Fıkhü'l-Ebsât, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, Mustafa Öz, İstanbul, 2015, s.56) İmam-ı Azam'ın hadis metodolojisi ve tekfir meselesindeki rikkati göz önüne alındığında, bu ifadelerin gerçekten ona aidiyeti şüphelidir.

²⁰⁵ Buhârî, Cenâiz, 88-89, Vudû, 55

(Allah yolunda sınırlarda nöbet tutanlar),²⁰⁶ şehitler,²⁰⁷ cuma günü ölenler,²⁰⁸ yatmadan önce Tebareke suresini okuyanlar şeklinde anılmaktadır.²⁰⁹

Hem kabir azabına neden olacağı belirtilen hem de kabir azabından koruyacağı ifade edilen bazı ameller ve hallerin sadece yukarıda belirtilen eylemler ile sınırlı kalması, bu hadislerin sıhhatinin sorgulanmasına ve metin tenkidine tabi tutulmasına yol açmaktadır. Özellikle Cuma günü ölmek gibi tümüyle Allah Teala'nın takdiri ile meydana gelecek bir durumdan hareketle kabir azabının kaldırılacağına iddia edilmesi kuşkuludur. İslam dininin yeryüzünde gerçekleştirmek istediği sosyal devrimlerle ilgili nice salih amel dururken sadece yatmadan önce mülk suresini okumanın, şiddeti hadislerde açık bir şekilde betimlenen bir azabı kaldırarak olması da izaha muhtaç bir duruma yol açmakta, en azından bu rivayetleri şüpheli kılmaktadır. Muhtemeldir ki bu rivayetlerin pek çoğu, terğib ve terhib nitelikli olarak söylenmiştir.

Kabir azabını reddedenlere göre, ihtimal içeren rivayetler üzerine akide bina edilmemeli, rivayetleri esas alıp ayetleri yorumlamak yerine, Kuran asıl kabul edilip nakiller ona göre değerlendirilmelidir. Kuran'ın *Kelâmullah* vasfıyla bugüne kadar korunarak geldiğinde hiç şüphe bulunmazken mütevatir özelliği taşımayan rivayetlerin, gerçekten Allah Resulü'nden sadır olup olmadığına ya itiraz gelecek ya da ihtiraz oluşacaktır. Yine kabir azabını savunanların, rivayetleri kurtarmak için ayetleri bağlamından kopararak tevil etmesi, Kuran'ın evrensel mesajına aykırıdır.²¹⁰

²⁰⁶ Müslim, İmâre, 50 ; Nesâî, Cihat, 39

²⁰⁷ Ahmet bin Hanbel, Müsned, IV, 131. Başka bir Hadis-i Şerifte "karın ağrısından, taundan (veba), boğularak ve yanarak ölenler ile karnında çocuğu ile ölenlerin de şehit olacağı belirtilir. (Taberâni, Mucemül-Kebir, thk. Abdülmeccid es-Selefi, Kahire, 1984, c.2, s.192) Böyle olunca bu sınıfa dahil olanların da kabir azabı çekmeyeceği düşünülmektedir.

²⁰⁸ Ahmet bin Hanbel, Müsned, II, 176; Tirmizî, Cenâiz, 72. hadisin garib olduğu kaydını düşer.

²⁰⁹ Dârimî, Fezâilî'l-Kuran, 19

²¹⁰ Okuyan, Kabir Azabı, s.203

Kabir azabını reddedenlere göre, Peygamberimiz kendisinden nakledilen sözlerin Kuran'a arz edilmesini, O'na uyuyorsa hadis olarak değerlendirilip öylece amel edilmesini belirtmektedir. Kabir azabıyla ilgili rivayetlerden bazıları, Kuran ayetlerine vurulduğunda ortaya gözle görülür bir uyumsuzluk hatta çoğu zaman açık bir tezat çıkmaktadır. En önemli sorulardan biri de bu kadar çok tasvir edilen ve akaitlerde yer edinen kabir azabının neden tebliğin parçası olmadığıdır? İtikadî sahada Kuran'da bulunmayan bir içeriğin, hadiste olması mümkün değildir. Tümüyle gaybın alanına giren bir konuda, Allah'ın elçisinin kendiliğinden bir şey söyleyemeyeceği açıktır.²¹¹ Nitekim nebevi sınır vahiyle belirlenmektedir. “*Deki: Ben sadece vahiyle sizi ikaz ediyorum...*”²¹²

Kabir azabını reddedenlere göre Fatıha suresinde Yüce Allah, hesap gününden bahsetmekte lakin hesap günlerinden bahsetmemektedir. Ölüm sonrasında artık muhatap ruhtur ve elbette kötülük sahibi olup cehennemi hak edenlerin ruhları manevi bir ıstırap çekeceklerdir. Görülen korkunç rüyalar nasıl ki sahibini derinden etkiliyor ancak beden bir şey hissetmiyor ve zarar görmüyorsa kötülük sahibi insanlar da öldükten sonra benzer ya da daha şiddetli bir sıkıntı ve ıstırap hissedebileceklerdir. Ancak beden etkilenmeyecektir çünkü beden artık çürümüştür.²¹³

Kabirde maddi bir azabın varlığına itiraz edenlere göre bu inanç, kendi içinde cevaplanması gereken bazı müşkül sorular barındırmaktadır:

Kabirde sorgulama için diriltelen cesetler, ölmeden önceki bedenler midir? Yoksa bazılarının iddia ettiği gibi yeni bedenler mi yaratılmaktadır? Ahirette diriltilecek olan bedenler, kabirde diriltelen bedenler midir? Bu durumda zaten dirilmiş olan bedenlerin, Kuran'da müteaddit defa ifade edildiği veçhiyle “*yeniden diriltilme*”si ne

²¹¹ Okuyan, Kabir Azabı, s.468

²¹² Enbiya, 21/45

²¹³ Yar, Ruh Beden İlişkisi, s.170; Okuyan, Kabir Azabı, s.222

anlam ifade edecektir? Kabir azabı kıyamete kadar devam ederse kabirdeki beden, sura üfürüldüğünde her şeyle birlikte helak olacak ve yeniden dirilme ondan sonra mı gerçekleşecektir? Hesap gününün mahşerde gerçekleşeceği beklenirken kabirde sorgulamanın kabul edilmesi, mahşerdeki sorgulamanın değerini yitirmesine yol açmayacak mıdır? Bedeni kabirde cehennem ateşine atılan kişi için ahirette yaşanacağı Kuran ile sabit olan yedi aşamanın anlamı nedir? Mahşerdeki sorgulama sonunda atılacağı cehenneme, çok daha önceden kabirde atılmış bir kişinin ikinci kez cehenneme atılmasının açıklaması nedir? Kabir azabını en çok hak eden iblisin, bundan kurtulmuş olmasını nasıl yorumlamak gerekmektedir? Bir kısım âlimlerin '*ruhların cennette olduğunu*' söyleyip diğer bazı alimlerin '*ruhların kabirde beklemekte olduklarını*' ifade etmelerinden doğan çelişki nasıl giderilecektir?²¹⁴

Kuran ölümü, mutlak yokluk olarak ifade etmektedir. Kabir azabıysa bu mutlak yokluğu değil, özel bir bedenle oluşan ara bir varoluşu ifade etmektedir. Kuran, insanın iki varoluşundan bahseder: Birincisi dünyada, diğeri de ahiretteki varoluştur. Kabir hayatını kabul edenler, bu iki hayat arasına bir de berzah hayatını eklemektedirler. Kabir azabı öğretisi, dinsel argümanlar ve ruh-beden ilişkisi açısından tutarlı olmadığı gibi belirli bir illetten de yoksundur.²¹⁵

*“Nihayet Sur’a üfürülecek. Bir de bakarsın ki onlar kabirlerinden kalkıp koşarak Rablerine giderler. (İşte o zaman) ‘Eyvah, eyvah! Bizi kabrimizden kim kaldırdı? Bu Rahman’ın vat ettiğidir. Peygamberler gerçekten doğru söylemişler’ derler.”*²¹⁶ Çağdaş bazı yorumculara göre ayette ifadesini bulan ve kabirden kalkanların yaşayacağı mezkur şaşkınlık, kabir hayatının yokluğuna delildir. Zira kabirde azap ya da nimete gark olmuş bir halde bulunulsaydı bu şaşkınlık

²¹⁴ Okuyan, Kabir Azabı, s.222-223

²¹⁵ Yar, Ruh Beden İlişkisi, s.176

²¹⁶ Yasin 36/51-52

yaşanmayacaktı.²¹⁷ Aynı zamanda bu ayetin ilk pasajında kabirden bir azap yeri şeklinde değil, bir uyku yeri şeklinde bahsedilmektedir.²¹⁸ Haddizatında kabirde yaşanan bir azap söz konusu olsaydı kabirden kalkmak azabın sona ermesiyle eşdeğer olacağından, sevinmeleri gerekecekti. Oysa böyle bir tasvir de söz konusu değildir.

Kuran'da insanların yaptıklarının karşılığını ahirette görecekleri belirtilmektedir. Şura suresi 40. ayete göre “*bir kötülüğün karşılığı dengi bir kötülüktür.*”²¹⁹ Öyleyse insan dünyada işlediği bir suça karşılık neden biri kabirde, diğeri cehennemde gerçekleşmek üzere iki ceza çekmektedir. Burada berzah hayatını, ahiret hayatının bir parçası şeklinde değerlendirmekle berzahı sadece bir bekleme yeri olarak kabul etmek arasındaki yaklaşım farkı belirleyicidir. Kuran'da dünya hayatı, kıyamet günündeki diriliş ve mahşer sahneleri ayrıntılı olarak anlatılırken Kuran'ın üçte biri neredeyse ahirete müteallik ve müteveccih iken kabir hayatıyla ve azabıyla ilgili delaleti açık tek bir sahne/anlatım bulunmayışı, kabir azabının varlığına itiraz edenlerin en belirgin söylemidir. Onlara göre, kabir azabı Allah'ın adaletine aykırıdır çünkü ilk çağlarda ölen kimseyle kıyamete yakın ölen bir kimsenin kabirde kalma süreleri bir değildir. Oysa izafiliği artık ispat edilmiş zaman mefhumu üzerinden yapılan bu eleştiri, yerinde görünmemektedir.

Kabir azabını reddedenlere göre Kuran ceza ve mükafatın birazının bu dünyada, çoğununsa ahirette verileceğini söyler. Üçüncü bir ceza-ödül yerinden bahsetmez. Yine Allah bize Kuran'da nasıl dua edeceğimize dair örnekler vermiştir. Örneğin “*Rabbimiz bize dünyada da ahirette de iyilik ver ve bizi ateş (cehennem) azabından koru.*”²²⁰ Eğer kabir hayatı diye üçüncü bir yaşam alanı söz konusu olsaydı “*bize kabir hayatında da iyilik ver*” şeklinde dua etmemizi de

²¹⁷ Merdin, İslam'ın Pavlusları II, s. 260

²¹⁸ Özdemir, “Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış, s.165

²¹⁹ Okuyan, Kabir Azabı, s.216

²²⁰ Bakara 2/201

isterdi.²²¹

Burada görüldüğü gibi bilgi kaynağı olarak sadece Kuran'ın alınıp zanniliğinden hareketle âhâd haberlerin göz ardı edilmesi, epistemoloji temelli bir yaklaşım farklılığını öne çıkarmaktadır. Zira hadisler yoluyla ulaşılan bilgilerde, Allah Resulünün dualarının kabir azabından istiazeyi içerdiğini daha evvel belirtmiştik.

Kabir azabı diye bir şeyin bulunmadığını savunanlar, Allah'ın dininde olmayan bir şeyin sonradan ihdas edildiğini vurgulayarak bazı ayetler üzerinden müddeilerini ilzam ve itham edip, ayetleri adeta sloganlaştırırlar. *"... Allah'a karşı gerçek olmayanı söylemenizden ve O'nun ayetlerine karşı büyüklük taslamanızdan ötürü bugün alçaklık azabıyla cezalandırılacaksınız!"*²²² *"Kim Allah'a karşı yalan uydurandan daha zalim olabilir? Onlar (kıyamet gününde) Rablerine arz edilecekler, şahitler de: İşte bunlar, Rablerine karşı yalan söyleyenlerdir, diyecekler. Bilin ki Allah'ın laneti zalimlerin üzerindedir!"*²²³

Onlara göre, kabir hayatına inanmak, iman esaslarına ilave yapmak demektir. Bunun iman esaslarından birini ret ve inkar etmekten farkı yoktur. Ayrıca kabir azabı ve mükafatı iddiasının Müslümanların ahiret inancını tahrip ettiğini de savunurlar.²²⁴ Ancak kabir azabına itikatlarında yer veren ulemanın kahir ekseriyeti, kabir hayatına imanın vücutiyetini belirtmekle birlikte, âhâd haberlere mebni olduğundan hareketle reddedeni tekfir etmemişlerdir. Bu da Selef ulemanın kendi metodolojilerine sadık kaldığını göstermektedir. Zira kabir azabı onlara göre aklen mümkündür.

Şayet kabir azabı sonradan ortaya çıkmış bir inanç ise bunun nereden çıktığına dair olası ipucunu, Kâdî Abdülcebbar vermektedir. O *"Kabir Azabının Faydası"* başlığıyla yaptığı anlatımda

²²¹ Merdin, İslam'ın Pavlusları II, s. 266-275

²²² Enam 6/93

²²³ Hud 11/18

²²⁴ Merdin, İslam'ın Pavlusları II, s. 276-283

ahiretteki azabın, vacipleri ihmal edenlerin ve kötülük yapanların - ahiret inancının ne zaman gerçekleşeceği bilinmediği için- otokontrol sağlamasına ve kendilerini disipline etmesine yeteri derece katkı sağlamadığını düşünmektedir. Bu yüzden ahiretten daha önce varlığı kabul edilen bir yakın azabın, dinin hedeflerinin gerçekleşmesine katkı sağlayacağını ummaktadır.²²⁵ Öyle ki mezkur inancın orijinal adının kabir hayatı ya da berzah hayatı olmasına karşın zamanla sadece kabir azabı şeklinde anılması ve yazılan eserlerde (Kuran-ı Kerim indekslerinde bile) meselenin sadece bu kısmının işlenmesi bu görüşü desteklemektedir.

Kuran'da detaylı bir şekilde anlatımı yapılan ahiret hayatı olgusunun mevcudiyetine rağmen kimi ulemanın kabir azabını öncelimesinin nedeni; dinin dünyevi ve uhrevi amaçları bağlamında toplumu disipline etmek, kötü fiillerden sakındırmak olmalıdır.²²⁶ Zira kabirler ve kabristanlar hayatın içindedir. Dinin pratik hedeflerinin realizasyonunda mezarlıkların, yaşadığımız doğal çevrenin sınırları içinde gözümüzün önünde tezahür edişi, kabir ziyaretleri, cenaze törenleri ve taziyelerin olgusal değeri motive edici bir etkiye sahiptir. Kabristanların önünden geçerken orada yatanların çeşitli eziyetlere duçar olduğu düşüncesi bile sıradan bir insanın tüylerini diken diken etmeye yetmektedir. Neticede insanoğlu için somut ve göz önünde olana inanmak soyut ve belirsiz bir vakitte vaat edilene iman etmekten daha kolaydır. İnsan için ayne'l-yakîn şeyler, ilme'l-yakîn şeylerden; somut soyuttan, şühûd alemine giren gaybî olandan daha makul ve makbul gelmektedir.

Öte yandan şayet kabir azabı diye bir şey bulunmadığı halde geleneksel ulema, fert ve toplum yararına hadis üreterek yahut sıhatinden çok da emin olmadığı bazı rivayetlere sığınarak bir sosyoloji ve teoloji yaratmaya çalıştıysa bunun serencamı da ayrıca tetkik gerektirmektedir.

²²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, Usûl-i Hamse, 665.

²²⁶ Yar, Ruh Beden İlişkisi, s.178

Sonuç

Buraya kadar yaptığımız incelemelerde, kabir hayatına/azabına karşı ulema arasında üç farklı görüşün ortaya çıktığı anlaşılmaktadır:

1- Kabir azabının ruh meal ceset hak olduğunu ve buna inanmanın vücutiyetini savunanlar. (Ehl-i Sünnet ulemasının çoğunluğu böyle düşünmektedir.)

2- Kabirde azabı kabul etmekle birlikte bedeninin faniliğinden hareketle bunun sadece ruha uygulanabileceğini düşünenler. (İbn Hazm ve Süleyman Ateş gibi kimi bilginler, bu grupta yer alır.)

3- Kabir azabını, delaleti açık ayet bulunmayışından ve hadislerin tamamının âhâd oluşundan hareketle tümüyle reddedenler. (Bazı Mutezili alimler ile modern bazı Kelamcılar ve düşünürler, bu grupta yer almaktadır.)

Zanni bir husus olduğu için iman esasları içerisinde yer almamakla birlikte akaid metinlerinde karşımıza çıkan kabir azabı bahsi, tarihin akışı içinde çeşitli şekillerde tartışılmışsa da bugünkü kadar radikal ve keskin bir yaklaşımla tetkik edilmemiştir. Gerek semâvî dinlerin metinlerini gerekse Kuran'ı incelediğimizde, kabir azabı hakkında somut ve açık verilerin bulunmadığını görmekteyiz. Konu tümüyle gaybın sahasına girdiğinden Kelam ilminde semiyat başlığı altında değerlendirilmekte ve bilgi kaynağımızın öncelikle vahiyden teşekkül etmesi zorunlu görülmektedir. Ahiret hayatı tasvirlerinden daha fazla akaid kitaplarını dolduran bir meselenin, inanca dair her şeyi ikmal ve itmam ettiği kuşku götürmeyen bir kutsal metinde, sarahaten yer almaması ve haber-i vahit niteliğindeki çeşitli hadisler yoluyla itikadi alana girmiş olması epistemolojik bir kördüğümüne yol açmaktadır.

Dünya kadar ulemanın kahir ekseriyeti, kabir azabının varlığını kabul ederken bugün sorgulanması ve hatta reddedilmesinin sebepleri önem arz etmektedir. Anlaşılan o ki temel ayırım paradig-

matik olup dini telakkinin teşekkülünde ayet ve hadislere verilen ağırlık merkezi ile ilgilidir. Yani epistemolojiktir. Reddedenler bilgi kuramlarının merkezine Kuran'ı alıp ayetlerde delaleti kati bir hüküm bulunmamasından yola çıkarken kabul edenler, haber-i vahit nitelikli hadislerden itikat inşa etmekte sakınca görmemektedir. Kelamî tartışmaların neşv-ü nema bulmaya başladığı hicri II. asırdan itibaren ortaya konan görüşlerde kabir azabının var kabul edilmesi, müteahhirün için yeterli olmuştur. Zira onlara göre nebevi döneme daha yakın bir zaman aralığında yaşamış olan “öncekiler”, dini anlamada daha mahir ve yetkindir.

Kabir azabını reddedenlerin temel çıkışı ise tarihi süreç içerisinde dinin aslına ait olmayan çeşitli unsurların, başka kültürlerden İslam'a sirayet ettiği yönündedir. Kabir azabı inancı da çeşitli sosyolojik ve kültürel etkenlerle ortaya çıkmış olup bunların ayıklanması öncelikli hedefdir. Geleneğe bağlılık, âhâd bile olsa hadislere duyulan koşulsuz güven, kabir azabı inancının dindarlık üzerindeki pratik faydası, genel ortodoksiye aykırı görüş beyan etmenin taşıdığı olası riskler (tekfir), semî bir meselede yaygın bir kanı teşekkül etmişken aksini ispatlayacak burhanî kifayetsizlik gibi nedenler bu inancın akideleşmesinde etkili olmuştur.

Bu noktadan hareketle tarafların yaklaşımları usul açısından değerlendirildiğinde, her ikisinin de selefi bir iz taşıdığı görülmektedir. Şu farkla ki birinci grup geleneksel selefiligi örneklerken ikinci grup modern selefiligi temsil etmektedir.

Sünni düşüncenin temellerini atan alimler “*kabir azabı vardır*” derken sadece haberi delil kabul etmişlerdir. Buna karşın çağdaş araştırmacılar daha çok akla müracaat etmekte, akli istidlallerde bulunmayı bir yöntem olarak benimsemektedirler. Her iki tarafın da konu ettiği malzeme aynı nâsslardan müteşekkil iken metodolojik farklılık ihtilafın sürmesine yol açmaktadır.

Bazı çağdaş ilim adamlarının kabir hayatına itirazlarını incelediğimizde yüzleştığımız eleştirinin şiddeti, bizi bunun nedenleri

üzerinde düşünmeye itmektedir. Anlaşılan o ki yöntemsel ve epistemolojik itirazların dışında konu, akademik düzeyden uzaklaşarak gelenekle hesaplaşmada bir imkan olarak da görülmektedir.

Tartışma mevzuu ile alakalı hadislerin, kendi içinde birlik ve bütünlüğe sahip olmayışı ve haber-i vahitlerden teşekkül etmesi, problemi daha da zorlaştırmaktadır. Bildiğimiz şudur ki ilk akaid metinlerinin teşekkül ettiği zamanlardan bu yana gerek Mutezile ve Şia, gerekse İslam düşüncesinin ana omurgasını belirleyen Ehl-i Sünnet akidelerinin mündericatında, kabir azabı bahsi vücut bulmuştur. Kuran ve mütevatir sünnet gibi birincil kaynaklarda yer almamasına rağmen zamanla akideleşmiş ve gelenekle tevarüs etmiş bir inanç tartışılmadan, bilâ kayd-ü şart benimsenmek zorunda olmadığı gibi, bir hurafe ya da bidat muamelesine de layık görülmemelidir.

Kabir azabı inancı, aleyhindeki bütün tutarlı eleştirilere rağmen tarih boyunca bir sorunsala dönüşmeden benimsenmişse bunun arkasında yatan dini, sosyolojik, psikolojik ve tarihsel etkenler de tespit edilmelidir. Problem ile ilgili bilgi kaynaklarımız, üzerinde konsensüs sağlanacak bir zemini temin etmediği için ihtilafın ilanihaye sürmesi mümkündür. Fakat kabir hayatını savunmak ya da ret etmek, asla tekfir konusu yapılmamalıdır. Zira usul kuralları açısından kabirde azaba inanmak, küfrü gerektirmediği gibi inkar etmek de gerektirmemektedir.

Kaynakça

Abdülcabbar, Kâdi Ebu'l-Huseyn, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Çev: İlyas Çelebi, İstanbul, 2013.

Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, Çev: Yunus Vehbi Yavuz, Bursa, 1978.

Askalânî, Ahmet b. Ali b. Hacer, Fethü'l-Bâri bi şerhi Sahihi'l-Buhârî, Thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Muhammed Fuad Abdülbaki, Muhibbüddin el-Hatip, Beyrut, Dârü'l-Mârife,

h.1379.

Ardoğan, Recep, *Delillerden Temellere*, İstanbul, 2014.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat.

_____, *İnsan ve İnsanüstü Varlıklar, Ruh, Melek, Cin, İnsan*, İstanbul, 2002.

Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kuran Tefsiri*, İstanbul, 2007.

Bozkurt, Mustafa, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, y.2007, s. II.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhârî*, Thk. İsmail Lütfü Çakan, Riyad, 1989.

Cevherî, İsmail bin Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*, Thk. Ahmet Abdülgafur Attar, Beyrut, 1979.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Çev: Ömer Türker, İstanbul, 2015.

_____, *Kitâbü't-Târifat*, Çev: Arif Erkan, İstanbul, 1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd*, Çev: Bülent Baloğlu, Ankara, 2012.

Çantay, Hasan Basri, *Kuran-ı Kerim ve Meal-i Kerim*, Haz. Yekta Saraç, İstanbul, 1957.

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Çev: Muharrem Önder-Vahdettin İnce, İstanbul, 1997.

Ebû Hanife, Numan bin Sabit, *El-Fikhü'l-Ekber*, Çev: Mustafa Öz, İstanbul, 2015,

el-Cerrâh, Raşid, "Kabir Azabı Tartışmasını Özeti", 2009, http://www.dr-rasheed.com/2014/02/blog-post_2.html

El-Cevziyye, İbn Kayyım, *Kitâbü'r-Ruh*, Çev: Şaban Haklı, İstanbul,

2007.

el-Habbâzî, Celâlüddin Umer bin Muhammed bin Umer, *Kitabü'l-Hâdî fi Usûli'd-Din*, (Nşr. Adil Bebek, “*Habbazî, Kelami Görüşleri ve el-Hadi Adli Eseri*” içinde), İstanbul, 2006.

Ertürk, “Haber-i Vâhid”, Mustafa, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996.

Esed, Muhammed, *Kuran Mesajı*, İstanbul, 1999.

Eşârî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Müsallîn*, Çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, 2005.

_____, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne*, Çev: Ramazan

Biçer, İstanbul, 2010.

Fahru'r-Râzî, Tefsîr-i Kebîr, nşr. Abdurrahman Muhammed, Mısır, 1937.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisât fi'l-İtikât*, Çev: Ömer Dönmez, İstanbul, 2010.

_____, *el-Mustasfâ*, Çev: Yunus Apaydın, Kayseri, 1994

Gökçe, Cüneyt, “Berzah”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddin, *Câmiu'l-Mütün fi Hakki Envâi's-Sıfati'l-İlâhiyye ve Elfâzi'l-Küfri ve Tashihi'l-A'mali'l-Acibiyye*, Çev: Abdülkadir Kabakçı, Fuad Günel, s.58, İstanbul, 2015.

Harpûtî, Abdüllatif, *Tenkîhu'l-Kelam fi Akâidi Ehli'l-İslam*, Haz. Fikret Karaman, İstanbul, 2016.

Hatipoğlu, Mehmed Said, Hz. Peygamber ve Kuran Dışı Vahiy, Ankara, 2015.

İbn Haccâc, Ebu'l-Hüseyn Müslim, *Sahihi-i Müslim*, Thk. Sıdkı Cemil Attar, Beyrut, 2004.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitâbü'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-*

- Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut, 1996.
- _____, *el-Usul ve'l Fûru*, Beyrut, 1984.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed, *Lisânü'l-Arap*, Beyrut, 1997.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Faslu'l-Makâl*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, 2015.
- İbn Teymiye, Takiyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed bin Abdülhalim, *Mecmu'u Fetevâ*, Riyad, 1991.
- İci, Adudüddin Abdurrahman, *Mevâkıf*, İran, 1907.
- İkbal, Muhammed, *İslam Düşüncesi*, Çev: Yusuf Kaplan, İstanbul, 2008.
- _____, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev: Ahmet Asrar, İstanbul.
- İsfehâni, el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb, *Müfredât Elfazü'l-Kuran*, Thk. Savfan Adnan Davudi, Beyrut, 1996.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kuran*, İstanbul, 2008.
- Kâdi Ebu Said Abdullah bin Amr bin Muhammed Beyzâvi, *Tavâliu'l-Envâr min Metâliu'l-Enzâr*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *İman Küfür Sınırı*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1984.
- Kırca, Celal, *İslam Dinine Göre Reenkarnasyon*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri, 1986.
- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, 1991.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, İstanbul, 2014.
- Kutsal Kitap (Yeni Dünya Çevirisi), Watch Tower and Tract Society of Pennsylvania, 2008.

- Makdisi, Hasen bin Ebi Bekir, *Gâyetü'l-Meram fi Şerhi Bahrü'l-Kelam*, Thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Mısır, 2012.
- Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud, *Kitâbü't-Tevhit*, Thk. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970.
- _____, *Tevilât-ü Ehli's-Sünnet*, Thk. Fatıma Yusuf el-Hiyemi, Beyrut, 2004.
- Merdin, Sadettin, *İslam'ın Paulusları II*, İstanbul, 2015.
- Mevdüdî, Ebu'l-Âlâ, *Tefhîmu'l-Kuran*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Miftâhu'l-Kelimâtü'l-Kuran, Çev: Mahmud Çanga, İstanbul, 1994.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebşiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, Thk. Claude Sel-lame, Dimeşk, 1993.
- _____, *Kitâbü't-Temhit li Kavâidi't-Tevhit*, Çev: Hülya Alper, İstanbul, 2007.
- Okuyan, Mehmet, *Kuran'a Göre Kabir Azabı*, İstanbul, 2015.
- Özdemir, Metin, “*Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış*”, İslamiyât S:V (2002), S.3, s.155-168.
- Özdemir, Veysel, “*Kabir Azabı ile İlgili Bazı Hadislerin İsnadları Üzerine Bir İnceleme*”, Ekev Akademi Dergisi, y.2014, sayı.59, s.265-330.
- Râzî, Fahrüddin, *Meâlimu Usûli'd-Din*, Çev: Nadim Macit, Erzurum, 1996.
- _____, *Tefsir-i Kebir*, Beyrut, (Baskı tarihi yok).
- Sarmış, İbrahim, *Rivayetler ve Yorumlarla Akaid Oluşturmak ve Kabir Azabı*, İstanbul, 2013.
- Sifil, Ebubekir, *Tahavî Akidesi Şerhi*, İstanbul, 2016.
- Sübki, Taceddin, *Tabakâtü's-Şafiiyye*, Kahire, 1906.

- Suyûtî, Celaledin, *Âlemü'l-Berzah*, Çev: Bahaeddin Sağlam, İstanbul, 1985.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddin, *Kitâb-u Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi Kelam*. (Basım yeri ve yılı belirsiz.)
- Taberânî, Süleyman bin Ahmed bin Eyyub, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, Thk. Abdülmecid es-Selefi, Kahire, 1984.
- Taberî, Ebî Cafer Muhammed bin Cerir, *Câmiu'l-Beyan fi Tefsîri'l-Kuran*, Beyrut, 1987.
- Câmiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kuran*, Kahire, 1904.
- Teftazânî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid/Kelam İlmî ve İslam Akaidi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1982.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Câmiu't-Tirmizî*, Thk. Muhammed bin Salih er-Racihi, Riyad.
- Tümer, Günay - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1997.
- Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat-Kabir Hayatı*, Konya, 1986.
- Yar, Erkan, *Ruh Beden İlişkisi Bakımından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Yaran, Cafer Sadık, *Bilgelik Peşinde - Din Felsefesi Yazıları*, Samsun, 2002
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Azap", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul.
- Yüceer, İsa, "Kelam İlminin Felsefeleşmesi Süreci", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 3, y. 2000, s.35-62.
- Zühaylî, Vehbe, *Tefsîrü'l-Münir fi'l Akîdeti ve's-Şerîati ve'l-Menhec*, Beyrut, 1991.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524

Mucize ile Delâilü'n-Nübüvve Kavramları ve Kaynakları
The Concepts And Sources Of Miracle And Proofs Of Prophecy

Yazar / Author

Yasin ULUTAŞ

KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş / Türkiye
eskikahta@hotmail.com

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 15/03/2017

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 25/06/2017

Makale Yayın Tarihi: 27/12/2017

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl / Year: 15

Sayı / Issue: 30

Sayfa /Page: 569-605

Mucize ile Delâilü'n-Nübüvve Kavramları ve Kaynakları

Özet

Biz bu makalemizde İslam düşünce tarihinde nübüvvetin ispatında kullanılan, nübüvvetin delillerinin adı olan “Delâilü'n-nübüvve ile Mu'cize” (Mucize) kavramlarının tanımını, tarihçesini ve aralarındaki farkları açıklamaya çalıştık. Başlangıçta İslam âlimleri, bu konuda müstakil eserler yazmamışlardır. İslami ilimlerin, tedvini ve gelişmesi ile beraber bu konuda da müstakil eserler yazılmaya başlanmıştır. İslam dünyasında özellikle hicri üçüncü asırdan itibaren, faaliyetleri yoğunlaşan ilhad hareketlerine karşı, nübüvveti savunmak ve toplumun geneline nübüvvetin delillerini anlatmak için delâilü'n-nübüvve konusunda yazılan müstakil eserlerin sayısının arttığını görüyoruz. Biz bu konuda yazılan eserleri, müstakil olarak yazılanlar ve müstakil olarak yazılmayanlar şeklinde iki ana guruba ayırdık. Konu ile ilgili yazılan müstakil eserlerin bir kısmı günümüze ulaşmadan kaybolduğu gibi bir kısmı da el yazması halindedir. Diğer bir kısmı da tahkik edilerek basılmasına rağmen çok azının Türkçeye tercüme edildiğini gördük. Makalemizde müelliflerin vefat tarihini gözeterek bir kısmı hakkında kısa bilgiler verdik, diğerleri hakkında ise sadece müellifin ve eserin adına yer verdik.

Anahtar kelimeler: Mucize, delâilü'n-nübüvve, delil, peygamberlik, ispat, kaynak eserler

The Concepts And Sources Of Miracle And Proofs Of Prophecy

Abstract

In this essay, we tried to explain the definitions of concepts and history of Miracle and Proofs of Prophecy that are used to prove the prophecy of Muhammed (P.B.U.H) in the history of Islamic thought. At first Islam scientists haven't written separate books on this subject. With the development of Islamic sciences, individual stu-

dies have begun to be written on this subject, as well. Especially from the 3rd century Hijri, in order to defend the proofs of prophecy and tell the public the truth against Ilhad movement (deviation from Islam), on the proofs prophecy, we see that this number has continued to increase in the following years. We divided the books on this subject into two main groups as the ones written seperately and the ones not written seperately. Some of the seperately written books have been lost before they reached present time and some of the books are manuscripts. Although another part of the books have been examined and published, we found that very few of them have been translated to Turkish. . We took the death dates of the writers into consideration in our essay and gave brief information about some of them and we just mentioned the writers' and books' names about the others.

Key Words: Miracle, proofs of prophency, prophecy, proof, evidence, source books

Giriş

Yeryüzüne gönderilen ilk insan bir peygamberdir. Doğal olarak nübüvvet inancı da insanın düşünce tarihi kadar eskidir. Nübüvveti ispat çabaları, dünyanın değişik yerlerinde tarihi süreç içerisinde farklılık göstermiştir. İlahi kitapların tümünde nübüvvet inancını yerleştirmeye yönelik çabalar mevcuttur. Allah tarafından insanlara doğruyu öğretmek amacıyla peygamber olarak görevlendirilen insanlar, Allah'ın elçisi olduklarını çeşitli yöntem ve delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. Allah da bu konuda elçilerinden yardımını esirgememiştir.

Allah, insanoğlunun üzerinde düşünebileceği ve bilgi kaynaklarının sınırlılığı sebebiyle düşünemeyeceği her şeyin yaratıcısıdır. Aynı zamanda bu yaptığı şeyleri, bir ölçüye göre takdir etmiştir.¹Bu dünyada yarattığı varlıkların en önemlisi de insandır.²

¹Furkân 25/2.

²En'âm 6/165;Yunus 10/14.

Bu nedenle, insan'ın her iki hayatı ile ilgili ihtiyaçlarını gidermesi amacıyla, insanlığın başlangıcından beri, örnek şahsiyet sahibi olan insanların Allah tarafından seçilip insanlığa elçi olarak gönderilmesi, Hz. Âdemle başlayıp Hz. Muhammed ile son bulmuştur.³

Allah tarafından gönderilen ve peygamberler aracılığı ile insanlara sunulan dine karşıt düşünceler ve hareketler belli dönemlerde eksilip artmasına rağmen varlıklarını hep farklı isimlerle sürdürmüşlerdir. İslam inanç literatüründe bu durum "ilhad" ismi ile nitelendirildi. Antik Yunanda "Mukaddes mekânlarda ikamet eden İlahlar öldü" şeklinde tezahür eden ilhad hareketi, Batıda aydınlanma döneminde, Nietzsche'nin meşhur deyişi ile "Tanrı öldü" şeklinde ortaya çıkmıştır. İslam dünyasındaki ilhad ise daha çok "Peygamberler ve Nübüvvet fikri öldü." şeklinde tezahür etmiştir.⁴

İlk Müslümanlar, Hz. Peygamber risâletini açıkladığında ondan peygamberliğini ispat etmesi amacıyla mucizeler ve deliller istemişlerdir. Bilakis Hz. Peygamberin örnek şahsiyeti onlar için delil idi. Müşrikler ise ilk başta Hz. Peygamber risâletini açıkladığında fazla ilgilenmemişler, ne zamanki getirdiği vahiy çıkarlarına dokunup, kurmuş oldukları sistemi bozmaya başlayınca şiddetle karşı çıkmışlardır. İşte o zaman Hz. Muhammed'den mucize istemişlerdir. Hz. Peygamber bu isteklere vahiy ile cevap verdiyse de onlar bunların hiçbirini yeterli görmeyip, Hz. Peygamber ve ona iman edenlere karşı iftira kampanyaları başlatıp itibarsızlaştırmaya çalışmışlardır. Bu nedenle Hz. Peygamberden akıl almaz mucizeler istemekten geri durmamışlardır.⁵ Müşrikler mucize isteklerinde samimi olmadıkları için Kur'an onların bu isteklerini her seferinde ret etmiştir.⁶ Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamberin sadece bir Peygamber olduğunu, görevinin de Allah'ın dinini tebliğ etmek olduğunu beyan

³Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas, *Kelam terimleri sözlüğü*, İstanbul, 2010, s.251.

⁴Bedevisi, Abdurrahman, *Min Tarihi'l-ilhad fi'l- İslam*, Kahire,1993, s.7.

⁵Balcı, İsrâfil, *Hz. Peygamber ve Mucize*, İstanbul, 2002, s. 168.

⁶En'âm 6/35.

eder ve şayet müşriklerin istedikleri deliller ve mucizeler verilse bile onların iman etmeyeceklerini belirtir.⁷

İslam dünyasında nübüvvetin inkârı, ilhad hareketleri vasıtası ile gerçekleşmiştir.⁸ Özellikle hicri İkinci asrın ortalarında ortaya çıkan ilhad ve zındıklık hareketleri, hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda da varlıklarını sürdürmüştür.⁹

Bu hareketin önderleri Berâhime gibi guruplar ve İbn Râvendî, Ebu Bekr Muhammed bin Zekerîya er-Râzi, İbn Mukaffa gibi şahıslardır. Bu grup ve şahıslar felsefi açıdan peygamberliği eleştirip peygamberliğin delillerini inkâr etmişlerdir.¹⁰

İslam âlimleri, Berâhime ve benzeri ilhad, zındık hareketlere karşı nübüvvet hakkındaki algıları izale etmek için çeşitli çalışmalarda bulunmuşlardır. Abdülkâhir el-Bağdâdi, nübüvvet konusunda görüş sahibi olanları on bir kategoriye ayırmıştır. O, bazı insanların nübüvveti inkâr ettiğini, bazılarının kısmen inkâr ettiğini, bir kısmının da nübüvvetin halen devam ettiğine inandıklarını söylemektedir.¹¹

Bütün bunlardan İslam âlimlerinin, nübüvveti hem Müslüman olmayanlara hem de Müslüman görünen bazı ilhad ve zındık hareketlere karşı savunduğu ve bu konuyu çeşitli yönleri ile ispat etme çabası içerisinde olduklarını görüyoruz. Fakat bu çabalar çeşitli nedenlerden dolayı hep tartışma konusu olmuştur.

Berâhime ve benzeri guruplar birkaç açıdan Peygamberliğin gereksiz olduğunu iddia ederler. Onlar, akıl ile peygamberlerin getirdiği vahiy arasında çelişki olduğunu iddia ederler. İddialarına göre Peygamberler, akılda zorunlu olarak bulunmayan şeyleri zorunlu kılmaları ve aklın güzel buldukları hususları, yasaklamalarını mümkün kılar. Yine akıl ile din arasında çatışma olduğunu iddia

⁷İsrâ 17/90-93.

⁸Bedevis, s.7.

⁹Yavuz, Yusuf Şevki, *Delâilü'n-nübüvve*, DİA, İstanbul, 1983, s.115.

¹⁰İbn Nedim, Muhammed bin İshak, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, ty, s.216.

¹¹el-Bağdâdi, Abdülkâhir, *Usulü'd-Din*, İstanbul,1928,s.158.

ederek, peygamber göndermek, aralarında hiçbir fark bulunmayan iki durum arasında bir fark olduğu sonucuna götürür. Vahyin getirdiği bilgiler şayet insanın faydasına ise, Allah'ın bunları akıl yolu ile de öğretmesi gerekirdi. Zira akıl, en iyi bilgi edinme yöntemidir. Mucizelerin peygamberliğe delâletini de ret ederek, “peygamberin kendi fiilleri, doğruluklarına yeterli değildir, Allahın fiilleri de peygamberin doğruluğuna delil olarak kabul edilemez” derler.

Müslüman kelimacılar, yapılan bu itirazları çok tehlikeli bularak kendi mantığı içerisinde çürütmeye çalışmışlardır. Onlar, akıl ile vahyin sağladıkları bilgilerin farklı olduklarını belirterek, bunların farklı olmasının bunların biri birleri ile ters düştüğü anlamına gelmediğini ifade ederler. Akıl sürekli menfaati gözetir. Bir fiil faydalı ise iyidir. Yok değilse kötüdür. Din de faydası çok olan fiiller veya büyük bir zararı ortadan kaldıran emirler koyabilir ve akıl bunları mümkün görür. Bir fiil ve eylem belli bir vakitte yapıldığında beklenen maksat daha iyi hâsıl olmuşsa buna devam edilir. Akılda bunu kabul eder. Peygamberlerin aracılığıyla getirilen tekliflerin akıl ile değil, vahiy ile bilinmesi aklın acizliği değil, aklın imkânsızlığından kaynaklanıyor. Allah bu teklifleri zorunlu olarak ta bize öğretebilirdi fakat bu durumda teklif ortadan kalkardı. Mucizenin peygamberliğe delâleti herhangi bir failin fiiline delâleti gibi değildir. Zira mucize peygamberin bir fiili değil, bilakis Allah'ın sadece nübüvvet iddiasında bulunana vermiş olduğu bir destektir.¹²

Bu makalemizin amacı “mucize” ve “nübüvvetin delileri” kavramlarının tanımı ile bu iki kavram arasında ne tür farklar olduğunu belirtmeye çalıştıktan sonra, bu iki kavramın tarihi süreç içerisinde nasıl kullanıldığını açıklamaya çalışmaktır. Daha sonra da Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmek amacı ile daha çok kelam ve hadis âlimleri tarafından yazılan eserler hakkında özet bilgiler vermek suret ile müelliflerinin vefat tarihlerini de göz önünde bulundurarak bu konuda bir literatür çalışması yapmaktır. Ahmed bin Mu-

¹²Özdemir, Metin, *Mutezile'nin Nübüvvet Müdafası*, CÜİFD, X/2-2006, s.121-129.

hammed Fekir'in, bu konudaki Arapça çalışması fikir verme açısından bize katkı sunmuştur. Zira bu konuda Türkçe herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle çalışmamızın, bu konudaki eksiği bir nebze olsa, gidereceği inancındayım.

1.MUCİZE VE DELÂİLÜ'n-NÜBÜVVE'NİN TANIMLARI

1.1.Mucize Kavramının Sözlük Anlamı

Kelam ilminde kullanılan "Mucize" kavramı, dört harfli mazi olan "a'ceze" fiilinden türetilmiştir.¹³a'ceze fiilinin kök harfleri de "acz" dır. Mucize kelimesi sözlükte, bir şeye güç yetirememek anlamındaki acz kökünden türetilerek alınmıştır. Mucize "aciz bırakan" anlamında ismi faildir. Sonundaki te harfi e'llame kelimesinde olduğu gibi çok aciz bırakan anlamında mübalağa içindir.¹⁴

Acz kelimesi ve türevleri sözlükte; "Kudretin yokluğu, azmin az olması, zayıflık, hurma ağacının kökleri, aciz bırakmak, öne geçmek, işin sonu, engel olmak, yaşlı kadın, çok kalan içki, deve sırtı, şiirin ikinci mısrası, yüksek kum tepesi" benzeri anlamlara gelir.¹⁵ Acz kelimesi, içerdiği anlamlar bakımında ise iki temel anlama gelir. Nitekim bu kelimenin kullanımı ile ilgili birçok örnek vermek mümkündür. "Biz anladık ki, yeryüzünde bulunsak da, başka yere kaçsak da Allah'ı aciz bırakmak suretiyle ondan kurtulamayız".¹⁶ Bu ayet acz kelimesinin kudret kelimesinin zıttı olduğunu gösteriyor. Diğer anlamı ise daha çok somut şeyleri ifade eder. Nitekim adamın sırtı, arkası, bir işin sonu derken onun kuvvetli yönü vurgulanmış olur.¹⁷

Bu kelimenin ihtiva ettiği anlamlar üzerinde düşündüğümüzde bu kelime ve türevlerinin hem kuvvet, kudret hem de zafiyet acizlik şeklindeki iki zıt anlamı ihtiva ettiğini rahatlıkla görmek müm-

¹³Salâh, Abdülfettah el-Halidi, *İ'câzü'l-Kur'an*, Amman, 2000, s.18.

¹⁴el-Bağdâdi, s.178.

¹⁵İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dârü's-sadr, ty, Beyrut, c.5,s.369.

¹⁶Cin, 72/12.

¹⁷İbn Faris, *Mu'cemü'm-mekayisi'l-luğa*, ty, c.4,s.232.

kündür.¹⁸

Acz kelimesinin yukarıdaki anlamları göz önünde bulundurulunca meydan okunan kişinin kuvvetli yönü olmalıdır. Allah'ın elçisi olarak gönderdikleri peygamberlerde kavimlerinin kuvvetli olduğu yönlerine karşı meydan okumuşlardır. Hz. Musa'nın kavminin kuvvetli yönü sihir sanatı idi. Hz. Musa onların bu yönüne meydan okudu ve onları en güçlü oldukları alanda aciz bıraktı. Yine Hz. İsa'nın kavmi tıp alanında kuvvetli idiler. Hz. İsa onları, tıp alanında meydan okuyarak aciz bıraktı. Hz. Muhammed'in kavmi de şiir, belâğat alanında kuvvetli idiler. Hz. Peygamber o alanda onlara meydan okuyarak onları aciz bıraktı.¹⁹

1.2. Mucize Kavramının Terim Anlamı

Mucize kelimesinin sözlük anlamını açıkladıktan sonra mucize kelimesinin kelimeler ilmindeki tanımına gelince; kelimeler âlimleri arasında bu konuda hem farklılıklar hem de ittifak ettikleri yönler vardır. Örneğin Kadî Abdülcebbar'ın (vf.415) tanımı şöyledir. Mucize, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğuna delalet eden fiildir.²⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdiye (vf.429) göre ise, "Mucize, dâr-ı teklifte yani insan mükellef iken, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin, iddiasının doğruluğunu ispat etmesi amacıyla muarızlarına meydan okumak sureti ile onları aciz bırakarak gösterdiği olağan üstü olaylardır.²¹ İci (vf.680) ise şöyle bir tarifi uygun görür. Mucize, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu ortaya çıkaran şeydir. ²²Genel olarak mucize terimini şöyle tanımlamak mümkündür. Terim olarak Mucize; "İnkâr edenlere meydan okunduğu anda, Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin elinde, benzerini meydana getirmekten inkârcıları acze düşüren, sadece Allahın kudreti altın-

¹⁸Tehânevi, *Keşşâfû istihâti'l-fünûn ve'l-ulum*, Lübnan,1996, s.1165.

¹⁹Câhiz, *Huccecü'n-nübüvve*, Beyrut, 2002, s.156.

²⁰Kadî, Abdülcebbar, *Şerhu'l usûli'l-Hamse*, Kahire,1996, s.568.

²¹el-Bağdâdi, s.170.

²²İci, İzzeddin Abdurrahman, *el-Mevakif*, Beyrut,1997, c.3,s.338.

daki fiil veya men tarzda meydana gelen olağan üstü bir olaydır.”²³

1.3.Mucize Kavramının Tarihçesi

Mucize kökünden türetilen kelimeler, Kur'an-ı Kerimde yirmi bir ayette geçmesine rağmen, mucize şeklinde geçmemektedir. Kur'an-ı Kerimde Peygamberlerin Allah tarafından gönderildiği açık olarak beyan edilmiş ve onların doğruluğunu kanıtlamak amacıyla onlara harikulade olaylar, ayet, beyine, burhân, sultân, hakk, Furkân, vb. deliller verildiği ifade edilmiştir.²⁴ Kur'an-ı Kerim'in bütününe baktığımızda birçok peygamberin hayat hikâyelerine, müca-delelerine ve mucizelerine yer verildiği görülür.

Kur'an-ı Kerimde, mucize lafzına yer verilmezken aynı kökten olan “mu'cizin” lafzına yer verilmiştir. Fakat mucize ile aynı kökte olan mu'cizin kelimesi mucize anlamında kullanılmamıştır. Mukatil bin Süleyman Kur'an da kullanılan mu'cizin kelimesinin iki anlama geldiğini ifade eder. Birinci anlamı olarak; “illeri gidenler, öne geçenler, kurtulanlar” şeklinde anlamlandırır. Mukatil, bu anlamdaki kullanımlar için şu örnekleri verir: Allahû Teâlâ Enfâl suresinde şöyle buyuruyor. “Doğrusu onlar bizi aciz bırakamazlar.” Yani kaçarak Allahtan kurtulamazlar.²⁵ Yine “bilin ki siz asla Allah'ı aciz bırakacak değilsiniz.”²⁶ Yani amellerinizle Allah'ın önüne geçemezsiniz, şeklinde açıklar. İkinci anlamın da “Musbitin, geri bırakanlar, alıkoyanlar, engelleyenler” şeklinde olduğunu ifade eder.²⁷ Bu anlamlardaki kullanımlara da şu ayeti örnek verir. “Ayetlerimiz hakkında (mu'cizin) için çabalayanlar yani Kur'an ayetleri hakkında insanları iman etmekten alıkoymak için çalışanlar vardır. İşte onlar azgın alevli ateşin arkadaşlarıdır.”²⁸ Zikredilen ayetlerde görüldüğü gibi Kur'an da geçen mu'cizin lafzı mucize anlamında kullanılmamıştır.

Hadislerde ise mucize kelimesi kullanılmamıştır. Fakat “acz”

²³Karadeniz, Osman, *İlim ve Din açısından Mucize*, İstanbul,1999, s.27.

²⁴Bulut, Halil İbrahim, *Mucize*, DİA, İstanbul, 2005, c.30, s.350.

²⁵Enfâl 8/59.

²⁶Tevbe 9/2.

²⁷Süleyman bin Mukatil, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2004, s.377.

²⁸Hac, 22/51.

kökünden türeyen çeşitli kavramlar sözlük anlamında kullanılmıştır. Genellikle ayet kelimesi ile ifade edilmiştir.

Kur'an'ın indirilişinin üzerinden iki asır geçtikten sonra bütün Araplar arasında Kur'an'ın bir benzerinin getirilmeyeceği fikri üzerinde her kesim tarafında görüş birliği sağlanınca, "i'câz" kavramı âlimler arasında kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle mu'tezile âlimleri, Kur'anın i'câzı konusunda çeşitli eserler yazmışlardır. Bunların başında Nazzâm'ın (vf.231) sarfe teorisi, öğrencisi Câhiz'in (vf.256) "*Nazmü'l Kur'an*" adlı eseri ve Muhammed bin Yezit el-Vâsıtî'nin (vf.306) "*İ'câzü'l-Kur'an*" adlı eseri gibi çalışmaların, mucize kelimesinin kullanılmasının alt yapısını hazırladığını söylememiz mümkündür.²⁹

Mucize kelimesinin terim olarak tam olarak ne zaman kullanıldığı bilinmemekle beraber kelimede, hicri üçüncü yüzyılın ikinci yarısından sonra kullanılmaya başlandığı tahmin edilmektedir. Mucize kavramını, terim anlamıyla ilk ele alıp kullanan ve kitabına başlık yapan kişi Ebu'n-Nadr Muhammed bin Mes'ud el-Iyâşi (vf.320) dir. İyâşi, yazdığı eserine "*Kitâbü ihticâci'l-mu'cize*" ismini vermiştir. Bu kıymetli eser, günümüze ulaşmayan eserlerden biridir.³⁰

Mucize kelimesi, Ebu Osman Amr bin Bahr el-Câhiz (vf.255) ve Ali bin Rabben et-Taberi (vf.250) gibi ilk dönem kelimcilerin eserlerinde yer almazken, kısmen daha sonra gelen İmam Eş'âri (vf.324) ve İmam Mâturidi (vf.333) nin eserlerinde geçmektedir. Her iki imamda Mucize kelimesini tekil olarak değil çoğul sığası ile "Mu'cizat" şeklinde kullanmıştır. Ayrıca imam Mâturidi "bi edilleti'l-mu'cizeti" yani (muciz deliller ile) şeklinde tekil olarak da kullanmıştır.³¹

²⁹ Konaklı, Numan, *İ'cazü'l-Kur'an Fikri, Mahiyeti, Tarihsel Süreç ve Literatür*, MÜİFD, Sayı.43 (2012/2), s.274.

³⁰Çakır, Müjgan, *Mucizeler Kitabı*, İstanbul, ty, s.13; İbn Nedim, s.245.

³¹Mâturidi, *Kitabü't-Tevhüt*, Mısır, ty, s.186,10; el-Eş'âri, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'l-İhtilâfi'l-musâllin*, Beyrut, ty, s.123.

Fakat mucize kelimesi, kelim âlimleri tarafından terimleştirildikten sonra İslam âlimleri tarafından çok yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Hatta birçok kelim ve hadis âlimi peygamberliğin ispatı sadedinde bu isimi içeren başlıklar atmış ve bu konuda yazılan eserlere, bu terim başlık olmuştur

İlk dönem hadis ve tefsir âlimlerinin yazdığı eserlerde mucize yerine genellikle ayet kelimesi kullanılmıştır. Sonraki hadis ve tefsir âlimleri, bu eserleri tahkik veya şerh ederken ayet kelimesinin mucize anlamında kullanıldığı yerlerde, mucize kelimesi ile yer değiştirmişlerdir. Ya da ayet kelimesine mucize kelimesi eklenerek “Ayetü'n-mucizetin” şeklinde bir terkip oluşturmuşlardır. Bu değişikliği yaparken nübüvvetin ispatında mucize kelimesinin kullanılmasının muhtemelen daha isabetli olduğunu düşünmüşlerdir. Nitekim Ahmet bin Hanbel'in (vf. 241) “*Müsned*” adlı eserinin on bir farklı yerinde mucize kelimesinin ayet kelimesinin yerine eklendiği görülmektedir. Ahmet bin Hanbel'in eserine eklenen mucize kelimesi, nübüvveti teyit etmek amacıyla âdetleri nakzeden durum anlamında kullanılmıştır. ³² Yine Muhammed bin Cerir et-Taberi'nin (vf.310) “*Câmiü'l beyan fi t-te'vili'l-Kur'an*” adlı eserinde ayet kelimesine mucize kelimesinin eklendiği görülür. Örneğin “apaçık ayet” sözünde olduğu gibi “ayetü'n-mucizetin” şeklinde kullanılmıştır.³³

Kelim âlimleri mucize kelimesini nübüvvetin ispatında yoğun bir şekilde kullanmaya başladıktan sonra kelamcıların yukarıdaki özelliklerle formüle ettiği mucize kavramı, hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren nübüvvetin ispatında kullanılmaya başlanan delillerden biri olmuştur. Bu kavram tarihi süreç içerisinde daha çok kelim ilminde, nübüvvetin ispat edilmesinde delil olarak kullanılırken günümüzde ise daha geniş anlamlar yüklenerek yanlış kullanılmaya başlanmıştır. Her geçen gün bu yanlış kullanım daha da yaygınlaşmakta mucizenin ne olduğunu ve kimden sadır olduğunu

³²Hanbel bin Ahmet, *Müsned*, 2000, c.18, s.297.

³³et-Taberi, Muhammed bin Cerir, *Camü'l beyan fi Te'vili'l-Kur'an*, 2000, c.1, s.192.

bilmeyen bazı yazarlar ve muhabirler hayret verici tüm olaylara mucize diyorlar. Her gün birçok gazete ve dergilerde şöyle haber başlıkları görmek mümkündür: Mucize, "üçüncü kattan kendini attı, kurtuldu." ³⁴ Böylece bugün mucize kavramı halk arasında nadir olarak veya alışılmışın dışında meydana gelen her türlü olaylara ad olmuştur.

1.4.Mucizenin Özellikleri

İslam âlimleri, hicri ikinci asırdan başlamak üzere Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmek amacı ile mucize konusunu farklı isimlerle ele almaya başlamışlardır. Hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren de konu mucize terimi ile ifade edilerek tarihi süreç içerisinde kelimelerin bir konusu haline getirilmiştir.

Nübüvvetin doğruluğuna delil olan mucize olayında hangi nitelikler bulunmalıdır ki; onunla, hak nebi ile sahte peygamber iddiasında bulunanı ayırt etme imkânı olsun. Mucize olayını ve onun özellikleri çok iyi bilinmelidir ki sahte peygamberler bazı tabiat olaylarını ve âdet dışı bazı olayları kendi emelleri doğrultusunda kullanarak insanları kandırmaya çalışsınlar. Buna benzer nedenlerden dolayı kelimelerin, bir olayın mucize olması için hangi niteliklere sahip olması gerektiği konusunda her ne kadar ittifak sağlamamışlarsa da temel bazı özelliklerde birleşmişlerdir. Şimdi Kelam âlimlerinin verdiği bilgiler ışığında nübüvvetin ispatına delil olan, mucizede bulunması gereken nitelikleri şöyle sıralamak mümkündür. Bunlar:

1.Nübüvvet iddiasında bulunanın isteğine uygun bir tarzda meydana gelmesi,

2.Doğrudan veya dolaylı olarak Allah'ın bir fiil veya men' türünden olması,

3.Nübüvvet iddia edenin elinde meydana gelmesi,

4.Muhaliflerine meydan okuması,

5.Olağanüstü olması,

³⁴Şentürk, Lütfi, DİB Dergisi, Ankara, 1966, c.5, s.9.

6.Dünyada mükellef iken meydana gelmesi,

7.Nübüvvet iddiasında bulunan nebının güvenirliliğini zaafa uğratacak bir şüpheye meydan vermeyecek şekilde olmasıdır.³⁵

1.5. Mucizenin Önemi

Hiç şüphesiz yukarda belirttiğimiz özelliklere sahip olan bir mucize, nübüvveti ispat etmede kullanılan en önemli delildir. Mucize aklen mümkündür. Vahiy ile de bazı mucizeler bizlere bildirmiştir. Vahyin açık olarak bildirdiği mucizelere inanmak dini bir zorunluluktur. İnkârı her hangi dini bir hükmün inkârı gibidir. Fakat bir olayın mucize olup olmadığını tespit etmek için o olayın araştırılması gerekir. Yapılan araştırma sonucunda söz konusu mucize, ayet veya mütevâtir haberin verdiği açık bir mucize ise ona iman etmek her Müslüman için zorunlu bir dini vecibedir. Fakat haber-i vahit ile bildirilen mucizeleri tespit etmek dini bir prensibi tespit etme anlamına gelmez. Dolayısıyla haber-i vahidin bildirdiği mucizeler, ancak tarihi bir olayı tespit etme hükmündedir. Bu şekilde bildirilen rivayetler araştırılıp değerlendirildikten sonra doğru veya yanlış olduğunu söylemek mümkündür.³⁶

2.1.Delâilü'n-Nübüvve

Delâil kelimesi delil kelimesinin çoğuludur. Nübüvvet kelimesi ise peygamberlik anlamına gelir. Delil kelimesi sözlükte; yol göstermek, irşad etmek anlamlarına gelmektedir. Delâlet kelimesinden türetilmiş bir sıfat olup rehberlik eden kılavuz anlamına gelmektedir. İstılah anlamı ise bilinmesi, başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey anlamına gelir. Yani, delil, bilinmeyen şeyin öğrenilmesini sağlayan bilgidir.³⁷

Nübüvvet kelimesinin sözlük anlamı ise; haber vermek, konum ve değeri yüksek olmak anlamlarına gelir. Terim olarak; kul ile Allah arasında elçilik anlamına gelir. Kelam ilminde ise, Allah ile

³⁵Topaloğlu, Çelebi, s.220.

³⁶Ardoğan, Recep, *Delillerden Temellere*, İstanbul, 2014, s.258.

³⁷Topaloğlu, Çelebi, s.70.

insanlar arasında dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak için yerine getirilen elçilik görevidir.³⁸

Delâilü'n-nübüvve kavramı ise; Delâil ve nübüvvet kelimelelerinden oluşmuştur. Bir peygamberin nübüvvetine delil olmak üzere, kendisi dışında ve kendisinde meydana gelen olağan üstü hadiselelidir. Ya da peygamberlerin getirdiği ilkeleri ilmi tahlillere tabi tutarak, bunların ilahi kaynaklı olduğunu ve O, peygamberin de hak peygamber olduğunu ispatlamayı amaçlayan delillerdir.³⁹ Başka bir ifade ile delâilü'n-nübüvve, peygamberin doğruluğuna delalet eden Allah'ın kendisine bahsettiği delillerdir.

Nübüvvet'in ispatında kelim, felsefe ve hadis âlimleri, isbâtü'n-nübüvve, isbâtü'r-risale, tesbitü'd-delâili'n-nübüvve, kavramlarının yanı sıra, huvecü'n-nübüvve, âyâtü'n-nübüvve, şevâhidü'n-nübüvve, alâmatü'n-nübüvve, me'âricü'n-nübüvve, emârâtü'n-nübüvve ve hasâisü'n-nübüvve kavramlarını kullanmışlardır. Genel olarak Hz. Muhammed'in peygamberliğini gösteren belgelere de beşâirü'n-nübüvve adı verilmiştir.⁴⁰

Nübüvvetin delilleri sahabe döneminde tedvin edilmemiştir. Ya da toplanmasını gerekli görmemişlerdir. Zira nübüvvetin delilleri sahabenin gözleri önünde meydana gelmişti. Onlar olayların bizzat şahitleriydiler. Câhiz, (vf.256) Allah'ın, nübüvvetin delilerinin toplanmasını sahabeye, unutturduğunu, neden olarak da Allah'ın rahmetini, peygamberin ümmeti arasında paylaştırmayı amaçladığını beyan etmektedir. Şayet selef bu konuda önceliği olsaydı, halefe hiçbir şey kalmamış olurdu. Ona göre Sahabe hangi metotla Kur'an-ı Kerim toplamış ise halefde aynı metotla nübüvvetin delillerini toplaması gerekir. Şayet bu konuda başarı sağlanırsa nübüvveti inkâr eden mülhid ve zındık hareketlere cevap verilmiş olur. Aynı şekilde avamdan olan insanlarda doğru bilgilendirilmiş olur. Ve bu konudaki gereksiz tartışmaların önüne geçilmiş olunur. Böylece

³⁸Topaloğlu, Çelebi, s.251.

³⁹Topaloğlu, Çelebi, s.70.

⁴⁰Yavuz, s.115.

halef imamlarının âlimlerinin değeri de artar. Ve cemâ'atları çoğalır.
41

Halen elimizde mevcut olan kaynaklara göre ilk olarak delâilü'n-nübüvve konusuna yer veren kişi İbn İshak (vf.150)tır. 42 Delâilü'n-nübüvve konusu, daha çok hicri ikinci asrın ortalarından itibaren nübüvveti ispat etmek amacıyla İslam âlimlerinin eserlerinde yer almıştır. Bu durum hicri üç ve dördüncü asırlarda da devam etmiştir. Zira O zaman İslam dünyasında ki Brahmanizm, Mecusilik ve Maniheizim gibi dinler, Allah'ın varlığını kabul etmelerine rağmen peygamberlerin gönderilmesini gereksiz görüyorlardı. Aynı zamanda bazı felsefeciler ve devletin içine yerleşen zındık hareketleri de nübüvveti inkâr ediyorlardı. Bütün bunlara karşı nübüvveti savunmak amacıyla kelim, felsefe ve hadis âlimleri, delâilü'n-nübüvve konusunu, bazen genel konular içerisinde ele alınırken bazen de, bu konuda müstakil eserler vermişlerdir.

Bu konu da yazılan eserler, iki esas dikkate alınarak telif edilmişlerdir.

Biri, daha çok selef ile hadis âlimlerinin yazdığı eserlerdir ki onlar daha çok nakle dayanarak nübüvveti ispatlamaya çalışan eserlerdir. Ebu Nuaym el-İsfehâni ile Beyhakinin "*delâilü'n-nübüvve*" adındaki eserleri, bu tür telifin en iyi örneklerindedir.

Diğeri ise akli delillere ve çıkarımlara dayanarak geniş bir çerçevede nübüvveti ispatlamaya çalışan kelim ve felsefe âlimleridir. Bu tür eserlerin en önemlileri Câhiz'in (vf.256) *huccecü'n-nübüvvesi* ile Ebu Hatim er-Râzi'nin, *a'lâmü'n-nübüvve* adlı eserleridir. 43

3.1.Delâilü'n-Nübüvve ile Mucize Kavramları Arasındaki Farklar

Delâilü'n-nübüvve kavramı ve benzer kavramlarının ortak amacı nübüvvetin doğruluğunu ispat etmektir. Bu amaçta mucize

41Câhiz, ss.129-131.

42İbn İshak, *es-Sire ve'l meğazi*, Beyrut,1978, s.277.

43Yavuz, ss.115-117.

terimi deâilü'n-nübüvve ile birleşir. Ancak mucize daha özel bir terimdir.

Mucizenin delâilü'n-nübüvveden farklı olarak bazı özelliklere sahip olması gerekir. Şayet bu vasıflardan birisi veya fazlası mevcut değilse o olayın, mucize olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Mucize'nin özellikleri konusunda kelimciler arasında tam bir ittifak olmamakla beraber, çoğunluğun üzerinde ittifak ettiği bu özellikler şunlardır:

Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin iddiasını ispat etmek amacı ile kendisini inkâr edenlere karşı meydan okuyarak, Allahın emri ile harikulade bir olayı gerçekleştirip inkârcıları acze düşürmesi gerekir. Mucizeyi delâilü'n-nübüvve den ayıran temel unsur, muhaliflere meydan okuyup onları aciz bırakmasıdır. Delâilü'n-nübüvve de böyle bir durum yoktur.⁴⁴

Selef âlimleri, Peygamberlerin hayatlarında meydana gelen olağan üstü olayları, nübüvvetin kanıtı olarak algılayıp “Delâilü'n-nübüvve veya A'lâmü'n-nübüvve” diye isimlendirmişlerdir. Çağımızda algılanan Mucize terimi ise, kelim âlimleri tarafından delâilü'n-nübüvve kavramına nazaran daha geç tanımlanarak yapılarak bir kelami terim olarak nübüvvetin ispatında yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır.

Delâilü'n-nübüvve tabiri nübüvvet görevi verilmeden önceki peygamberlerin, hayatlarında meydana gelen olağanüstü olayları da kapsar. Dolayısıyla delâilü'n-nübüvve, Peygamberlerin hayatları boyunca meydana gelen tüm olağanüstü olayları kapsamaması neticesinde mucize kavramından daha geneldir. Mucize ise sadece peygamberlerin nübüvvet hayatlarında meydana gelen olağanüstü olayları kapsamaması açısından daha özeldir. Özetle söyleyecek olursak mucize daha özel, delâilü'n-nübüvve ise daha geneldir. Ancak bazı âlimler bu iki kavramı kullanırken aralarındaki farkları çoğu zaman dikkate almamışlardır. Bu durum bazı müelliflerin eserlerinde yapı-

⁴⁴Bulut, c.30, s.115.

lacak bir inceleme sonucunda rahatlıkla görülür. Örneğin İbn Hacer, İmam Buharînin “Sahih” adlı eserinin şerhinde “İslam da Nübüvvetin A’lâmetleri” babında mucize ile nübüvvetin alametleri arasında ne tür farklılıkların olduğunu geniş bir şekilde açıklayıp bu ayrıma dikkat etmiştir. Fakat yine aynı eserde kitâbü’l-İlim bahsinde Ebu Hureyre’den rivayet ettiği (hadis unutmama ile ilgili) bir hadiste bu ayrıma, riayet etmediği görülür.⁴⁵

Bazı âlimlerin de, delâilü’n-nübüvve ile ilgili yazdıkları eserlerinde bu ayrıma dikkat etmedikleri veya bu ayrımı kabul etmedikleri ya da bu ayrımı görmezlikten geldikleri görülür. Örneğin Abdülhakk İşbili’nin (vf.580) kaleme aldığı “*Mu’cizâtü’r-resulullah*”, Muhammed İşbili’nin (vf.654) yazdığı “*ed-Durerü’s-sünne fî mu’cizâti seyidi’l-berriyye*” adlı eseriyle, Abdurrahman Sa’lebiyye’nin, (vf.873) telif ettiği “*el-Envar fî ayâti’l-mu’cizati’n-nebiyyi’l-muhtar*” adlı eserlerinde, bu durum rahatlıkla görülür.

Hz. Muhammed’in nübüvvetinin delillerinin sayısı konusunda İslam âlimler arasında ihtilaflar mevcuttur. Beyhaki, “*delâilü’n-nübüvve*” adlı eserinde delillerin sayısını bin olarak verirken,⁴⁶ İmam Nevevi “*Şerhi Sahihi Müslim*” adlı eserinde bin iki yüz sayısını vermiştir.⁴⁷ Bazı âlimlerde bu sayıyı daha da artırmıştır. İbn Hacer, “*Fethu’l-Bâr*” adlı eserinde üç bin mucize’nin olduğunu söylediği-

⁴⁵el-Askalâni, İbn Hacer, *Fethu’l -Bâri Şerhu sahih-i Buhari*, Beyrut,1379, c.6, s.581-582; c.1,s.215.İbn Hacer, Buharînin Sahihi adlı eserine yazdığı şerhte, mucizenin meydan okuma özelliğine sahip olduğu ve inkârcılara meydan okuma esnasında meydana geldiğini belirtir. Bu özelliği ile mucize, alâmetten daha özeldir. Alâmet ise daha geneldir. Zira Nebi’nin hayatında meydana gelen içerisinde harikuladeliği bulunan her olay, nübüvvet için bir alâmet ve delil niteliğindedir. İbn Hacer, İslam da peygamberlik alâmetleri babında bu iki kavram arasındaki farkı tafsiliyatıyla anlatarak bu ayrıma riayet ettiği görülür. Yine aynı kitabın İlim bahsinde Ebu Hureyre’nin işittiği hadisleri unuttuğunu Nebiye söylemesi üzerine Resulullah’ın peştemalinin sermesini istediğini, istediği yapıldıktan sonra da Resulullah’ın peştemalinin içerisine bir şey atmış gibi yapmasının neticesinde hiçbir şeyi unutmadığını rivayet ettikten sonra bu durumu nebinin apaçık mucizelerinden biri olarak değerlendirmesi bu ayrıma riayet etmediğinin göstergesidir.

⁴⁶Beyhaki, *Delâilü’n-nübüvve*, Beyrut, 1405, c.1, s,10.

⁴⁷Nevevi, *Şerhi Sahihi Müslim*, 1929, c.1, s.2.

ni rivayet eder.⁴⁸

4.DELÂİLÜ'n-NÜBÜVVE'NİN KAYNAKLARI

Her ilmin kendisine ait kaynakları olduğu gibi kelam ilminin bir konusu olan delâilü'n-nübüvve'nin de kendisine ait kaynakları vardır. Delâilü'n-nübüvve konusu, ilk başlarda bir konu olarak veya bir konunun içerisinde bir parça olarak yer alırken, daha sonra bu konu müstakil olarak incelenmeye başlanmıştır. Bu konudaki kaynakları şöyle sınıflamak mümkündür.

4.1.Delâilü'n-Nübüvve'nin Bölüm Olarak Yer Aldığı Kaynaklar

Öncelikle hadisi tedvin eden âlimlerin büyük bir kısmı bu konuya önem vermişlerdir. Hadis kitaplarının çoğunda, Hz. Muhammed'in nübüvvetine delalet eden çok sayıda hadis, farklı başlıklar altında nakledilmiştir. İmam Buharî, “*es-Sahih*” adlı eserinde Kitabü'l menâkıp, Kitabü'l meğâzi gibi bölümlerde nübüvvetin alâmetlerine geniş bir şekilde yer vermiştir.⁴⁹ İmam Müslim, “*Sahihîn*” faziletler bahsinde,⁵⁰ İmam Tirmizi ise menkibeler bahsinde konu ile ilgili rivayetlere yer verilmiştir.⁵¹ İbni Hibbân ise, “*Sahih'in* de tarih kitabı'nın mu'cizat babında,⁵² Hâkim ise, “*Müstedrekü'n*”de Kitabü âyâtü'r-resulullah bölümünde konuya yer vermiştir.⁵³ Ahmet bin Hanbel'in “*Müsned'in*” de ise delâilü'n-nübüvve'nin sayısı oldukça fazladır.

4.1.1.Hazreti Peygamberin Hayatı ve Nübüvvetin Niteliklerini Anlatan Kitaplar

Hz. Peygamberin hayatını anlatan kitaplarda “delailü'n-nübüvve” ile ilgili birçok rivayet bulunur. İbn Hazm (vf.452), “*Cevâmiu's-siretü'n-nebi*” adlı eserinde, bu konu ile ilgili “A'lâmü'n-

⁴⁸e1- Askalâni, *Fethu'l-Bâri Şerhu sahihi'l Buhari*, c.6,s.583.

⁴⁹Buhari, *sahih*, çev. Mehmet Sofuoğlu, İstanbul, c.7,s.3334.

⁵⁰Müslim, *Sahih*, Çev. Ahmet Davudoğlu, İstanbul, 1983, c.10, s.44.

⁵¹et-Tirmizi, *Camiu'l Kebir*, Beyrut, 1996, c.6, s.5.

⁵²İbn Hibbân, *Zevaid*, İstanbul, 2012, c.2, s. 495.

⁵³en-Nisâbüri, Ebu Abdullah Hâkim, *Müsned ala Sahiheyne*, Kahire,1997 c.3, s.720.

nübüvve” başlığı altında özel bir fasıl ayırmıştır. ⁵⁴ Yine Kâdi İyâz, “eş-Şifa bi te’rifi’l-hukuki’l Mustafa” adlı eserinde Hz. Muhammed’in elinde meydana gelen mucizeler başlığı altında bir bölüm ayırmıştır. ⁵⁵ İbn Kesir ise “el-Bidayye ve’n-nihayye” adlı eserine Kitabü’d-delâilü’n-nübüvve diye bir fasıl eklemiştir. ⁵⁶

Hz. Muhammed’in (hasâis ve şemâilini) anlatan kitapların çoğu, Hz. Muhammed’in nübüvvetinin delillerini de anlatırlar. İbni Seb’inın (vf.520), “Kitabü’l hasâisi”, Kutbettin Hayzeri’nın, (vf.894) “Hasâisü’l kübra”sı ve Celalettin es-Suyuti’nın, (vf.911) “el-Hasâisü’l kübrâ” adlı eserleri, bu eserlerin başta gelenleridir.

4.1.2. Sahabe Hayatını Anlatan Kitaplar

Sahabe hayatını anlatan hayatu’s-sahabe türündeki eserlerde de delâilü’n-nübüvve ile ilgili çok sayıda rivayetler mevcuttur. İbn Sa’dın (vf.230) “Tabakat” adlı eseri, Beğevi’nın, (vf.317) İbn Kâni’nın, (vf.351) “Mu’cemü’s-sahabe” adlı eserleri ile İbn Abdilberr’in, (vf.463) “İsti’âbi”, İbn Esir’in, (vf.630) “Üsdül ğâbesi”, İbn Hacer’in, (vf.852) “İsâbe” adlı eserlerinde bu tür rivayetler bolca mevcuttur. Yukarıda zikredilen guruplardaki eserlerde mevcut olan bilgilerin çoğu rivayetlere dayanmaktadır.

4.1.3. Akaid, Kelam ve İcâzü’l-Kur’an Kitapları

Akaid ve Kelam kitapların çoğunda nübüvvetin ispatı adı altında delâilü’n-nübüvve konusuna yer verilmiştir. Kâdi Abdülcebbar’ın (vf.415) “Tesbitü’d-delâilü’n-nübüvve”si buna örnek verilebilir. Ve yine bütün “İcâzü’l-Kur’an” adlı eserler, Kur’an’ın mucizeviliğini ispat etmeye çalışmışlardır. Kur’an, nübüvvetin en büyük delilidir. Bu tür kitaplardaki bilgilerin çoğu insan düşüncesinin ürünüdür. Bu konu sadece bu tür kitapların içerisinde bir bölüm olarak yer teşkil etmez. Aynı zamanda birçok müstakil eserlerde yazılmıştır.

⁵⁴İbn Hazm, *Cevâmiu’s- sireti’n-nebi*, Beyrut, 2003, s.12.

⁵⁵Kâdi İyâz, *Şerhü’s-şifa*, Beyrut, 2003, c.1, s.526.

⁵⁶İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-nihaye*, Mektebetü’l Mâ’rife, Beyrut, 1988, c.6, s.74.

4.2.Nübüvvetin Delilleri Konusunda Yazılan Müstakil Eserler

Nübüvvetin delilleri konusunda müstakil eserlerin yazılmasının bekli de birçok sebebi vardır. En önemli sebeplerinden birisi İslam dünyasında meydana gelen ilhad hareketlerine karşı İslam dininin esaslarından biri olan, nübüvveti daha iyi savunmak ve insanların geneline anlatmaktır. İslam âlimleri, bu konuyu kendilerine görev bilmişlerdir. Yazılan bu müstakil eserlerin bir kısmı günümüze kadar gelmiş, bir kısmı ise günümüze ulaşmadan kaybolmuştur. Diğer bir kısmı ise günümüze kadar ulaşmış fakat halen tozlu raflarda el yazması durumunda beklemektedir.

İslam âlimleri, bu konuda yazdıkları eserlerine başlık olarak bir isim değil, birçok farklı isim kullanmışlardır. Tümünün ortak amacı da Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmektir. Bu konuda yazılan eserleri, çeşitli tasniflere tabi tutmak mümkündür. Biz müelliflerin vefat tarihlerini dikkate alarak, bugüne kadar gelip gelmediğine bakmayarak, nübüvvetin delilleri konusunda yazılan eserler hakkında imkân dâhilin de çok kısa tanıtıcı bilgiler vermeye çalıştık. Bu eserleri şöyle sıralamak mümkündür.

1.Halife Harun Reşid'in, (vf.193) Bizans Kırallı Kostanti'ne gönderdiği "*Risâle*" adlı eserdir. Kadı Abdülcebbar'ın anlattığına göre; Harun Reşit, Bizansa baskı yaparak onları yurtlarında muhasara edip, onları cizye vermeye razı ettikten sonra Bizans Kırallına tevhit ve nübüvvetin delillerini anlatan uzun bir davet mektubu göndermiştir. Mektubu Ebu Rebi Muhammed bin el-Leys kaleme alıyor. Bu mektup mu'tezili âlimlerden birinin aracılığıyla Bizans kralına gönderdiği gibi yabancı memleketlerin kütüphanelerine de gönderiyor. Bu mektubun içeriğine bakıldığında Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvet'inin delilerinden birçoğuna yer verildiği görülür. ⁵⁷ Bu eser günümüze ulaşmıştır. Ve aynı zamanda basılmıştır.

2.Dırar bin Amr'ın, (vf.200) "*İsbâtü'l ilim ale'n-nübüvve*" ve

⁵⁷Kadı Abdülcebbar, *Tesbitü'd- delâ'ili'n-nübüvve*, Beyrut, ty, s.77.

”İsbâtü’r-rusûl” adlı eseridir. Kaynakların bildirdiğine göre bu konuda yazılan ilk müstakil kitaptır. Eser günümüze ulaşmamıştır.⁵⁸

3.Ebu Bekr el-Esam’ın, (vf.200) “*el-Hücce ve’r-rusûl*” adlı eseridir.⁵⁹

4.Bişr bin Mu’temir’in, (vf.210) ”*el-Hücce fî İsbâti’n-nebi*” adlı eseridir.⁶⁰

5.Ali bin Muhammed el-Medâini’nin,(vf.215) “*Âyâtü’n-nebi*” adlı eseridir.⁶¹

6. Mu’tezili olan Halife Me’mûn el-Abbasi’nın, (vf.218) “*A’lâmü’n-nübüvve*” adlı eseridir.⁶²

7.Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın, (vf.226) ”*Alâmâtü’s-sıdkı’r-rusûl*” adlı eseridir⁶³.

8.İbrahim en-Nazzâm’ın, (vf.232) ”*İsbâtü’r-rusûl*” adlı eseridir. Yukarı da saydığımız eserlerin birçoğu günümüze ulaşmadan kaybolmuştur.⁶⁴

9.Ali bin Rabben et-Taberi’nın, (vf.247) “*ed-Din ve’d- devle fî ispati’n-nübüvveti’n-nebiyyi Muhammed (s.a.v.)*” adlı eseridir. Bu eseri Müneccid, Mu’cem adlı eserinde zikretmiştir.⁶⁵ Bu eser Abbasi halifesi Mütevekkilin yardımıyla yazılmıştır. Adil Nüveyhiz tarafından tahkik edilmiştir. Bu eser Fuat Aydın tarafından da Türkçeye tercüme edilmiştir. Ensar Neşriyat tarafından 2012 yılında İstanbul da basılmıştır. Eser on bölümden oluşmaktadır. Hz. Muhammed’in nübüvveti ile ilgili birçok rivayet ihtiva eder.

10.Câhiz’in (vf.256) ”*Hucecû’n-nübüvve*” adlı eseri “*Resâilü Câhiz*” adlı kitabın bir bölümü olarak basılmıştır. Okuyucunun istifadesine sunulmuştur. Eser Türkçeye çevrilmemiştir. Bâkîllâni, bu

⁵⁸İbn Nedim, s.215.

⁵⁹İbn Nedim, s.214.

⁶⁰İbn Nedim, s.205.

⁶¹İbn Nedim, s.113.

⁶²İbn Nedim, s.129.

⁶³İbn Nedim, s.204.

⁶⁴İbn Nedim, s.206.

⁶⁵el-Müneccid, Selâhaddin, *Mu’cem*, Beyrut,1982, s.74.

eseri (vf.403) *İ'câzü'l-Kur'an* adlı eserinde zikreder.⁶⁶

11.Ya'kub bin İbrahim el-Cüzcâni'nin, (vf.259) "*Emârâtü'n-nübüvve*" adlı eseridir. Abdülmelik bin Muhammed bin İbrahim en-Nisâbüri el-Harkuşi, *Şerefü'l- Mustafa* adlı eserinde zikreder.⁶⁷

12.Ebû Zür'a Abdullah bin Abdülkerim er-Râzi'nin, (vf.264) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eseridir. İbn Kesir, *Bidaye ve'n-nihâye* adlı eserinde de bu eseri övdüğü gibi ondan birçok konu da rivayet etmiştir. ⁶⁸

13.Süleyman bin Ebu Usfûr el-Ferrâ'nın, (vf.269) "*A'lâmü'n-nübüvve*"sidir. Hâşeni, bu eseri "*Kuzatü'k- kurtuba ve u'lemâ-i ifrikiyye*" adlı eserinde zikreder.⁶⁹

14.Davud bin Ali el-İsfehâni'nin, (vf.270) "*A'lâm'ü n-nübüvve*" adlı eseridir. İbn Nedim, *el-Fihrist'in* de bu eseri zikreder.⁷⁰

15.Ebû Dâvûd es-Sicistâni'nin, (vf.275) "*A'lâmü'n-nübüvve*" adlı eseridir. Bu eseri birçok müellif zikreder. Sahâvi, *el-İ'lan* adlı eserinde zikreder.⁷¹

16.Abdullah bin Müslim bin Kuteybe'nin, (vf.276) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eserini İbn Nedim ve birçok müellif eserlerin de zikreder. ⁷²

17-Ebû Hâtim Muhammed bin İdris er-Râzi'nin, (vf.277) "*A'lâmü'n-nübüvve*" adlı eserini Müneccid, *Mu'cem* adlı eserinde zikreder.⁷³

18.İbrahim bin el-Heysem el-Belediyyi'nin, (vf.277) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eseridir. Bu eseri, Müneccid, *Mu'cem* adlı eserinde

⁶⁶el- Bâkllâni, Ebu Bekir, *İ'câzü'l-Kur'an*, Mısır, 1997, c.1, s.8.

⁶⁷el-Harkuşi, Abdülmelik, *Şerefü'l mustafa*, Mekke, 1424, c.1, s.36.

⁶⁸İbn Kesir, 1988, c.4, s.259.

⁶⁹el-Hâşeni, Muhammed bin Haris, *Kuzâtü Kurtuba ve U'lemâi İfrikiyye*, Kahirre, 1953,s.286.

⁷⁰İbn Nedim, s.272.

⁷¹Sahâvi, Muhammed, *el-İ'lan bi't-tevbih limen Zemme ehli't-tarih*, Beyrut, ty, s.156.

⁷²İbn Nedim, s.86.

⁷³el-Müneccid, s.62.

zikreder.⁷⁴

19.Dâvûd bin Ali el-İsfehâni'nin, (vf.280) "*A'lâmü'n-nebi*" adlı eseridir. İbn Nedim, *el-Fihristin* de bu eseri zikreder.⁷⁵

16.Hâfız İbn Ebi'd-Dünya'nın, (V.281) "*Hevâtif*" adlı eseridir. Bu eseri Sahâvi, *İ'lan* adlı eserinde zikreder. Yazarın diğer bir eseri de "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eserdir. İbn Hacer, *el-İsâbe*, adlı eserinde zikreder.⁷⁶

20.İbrahim bin İshak el-Harbî'nin, (vf.285) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eseridir. Kâtip Çelebi, *el-Keşfü'z-zunun* adlı eserinde zikreder.⁷⁷

21.Ebu'l Hasan el-Medâini'nin, (vf.288) "*Ayâtü'n-nebi*" sidir. İbn Nedim *el-Fihrist* adlı eserinde zikretmiştir.⁷⁸

22.İbn Râvendi'nin, (vf.298) "*İsbâtü'r-rusûl*" adlı eserini, İbn Nedim, *el-Fihrist* adlı eserinde zikreder.⁷⁹

23.Firyâbi'nin, (vf.301) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eseridir. Eser bu ad altında basılmıştır. Sahâvi, bu eseri "el-Mu'cizat" diye adlandırarak zikreder.⁸⁰

24.İsmail bin Ali eş-Şî'i'nin, (vf.311) "*el-İhticâc li-nübüvveti'n-nebi*" adlı eseridir. Müneccid, *Mu'cemin* de bu eseri zikreder.⁸¹

25.Sabit bin Hazm es-Seraksi'nin, (vf.313) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eseridir. Bu eseri Sahâvi, *el-İ'lan* adlı eserinde zikreder.⁸²

26.İbrahim bin Hammâd bin İshak'ın, (vf.320) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eseridir. Müneccid, *Mu'cemin* de zikreder.⁸³

⁷⁴el-Müneccid, s.64.

⁷⁵İbn Nedim, s.272.

⁷⁶el-Aaskalâni,İbn Hacer,*el-İsabe fi't-temyizi's-sahabe*, c.2,s.29; Sahâvi, s.154.

⁷⁷Çelebi, Kâtip, *Keşfü'z-zunun*, Bağdat,1941, s.760.

⁷⁸İbn Nedim, s.215.

⁷⁹İbn Nedim, s.216.

⁸⁰Sahâvi, s.158.

⁸¹el-Müneccid, s.84.

⁸²Sahâvi, s.154.

⁸³ el-Müneccid, s.64.

27.Ebu Ca'fer Ahmet bin Muhammed el-Kasri el-Tunusi'nin, (vf.322) "*Kitabü't-tecdidi'l iman ve şerâiu'l İslam*" adlı eserini Ebu Bekr Abdullah bin Muhammed el-Mâliki *Kitâbü'r-Riyâdü'n-Nüfûs* adlı eserinde zikreder. Bu eserin birkaç cüzü, el yazması halinde Kayrevân Üniversitesi'nin kütüphanesinde bulunmaktadır. ⁸⁴Kâdi İyâz da "*Tertibü'l-medârik*" adlı eserinde müellif hakkında bilgi verdikten sonra bu eseri "*Kitabü'l-mu'cizat*" adıyla zikreder.⁸⁵

28.İbrahim bin Hammâd bin İshak'ın, (vf.323) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eserini, İbn Nedim *el-Fihrist* adlı eserinde zikreder.⁸⁶

29.Ebu'l-Hasan el-Eşâ'ri'nin, (vf.324) "*Delâilü'n-nübüvve*"sini, İbni Asâkir, *Tebynü'k-kizbi'l-müfteri* adlı eserinde zikreder.⁸⁷

30.Hâfız Ebu Bekr Muhammed bin Ca'fer el-Herâiti'nin, (vf.327) "*Hevâtifu'l can*" adlı eseridir. Hacer el Âskalâni, *el-İsâbe fi't-temyizi's-sahabe* adlı eserinde zikreder. Bu eser basılmıştır. Hadisler senetleri ile beraber verilmiştir.⁸⁸

31.Bekr bin A'la el-Kuşeyri'nin, (vf.344) "*Ma fil Kur'an min delâilü'n-nübüvve*" adlı eseridir. Kâdi İyâz, *Tertibü'l-medârik* adlı eserinde zikreder.⁸⁹

32.Ebu Ahmet Muhammed bin Ahmet el-Â'ssâl'in, (vf.349) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eseridir. Sahâvi, *el-İ'lan* adlı eserinde zikreder.⁹⁰

33.Ebu Bekr Muhammed bin Hasan en-Nakkaş'nin, (vf.351) "*Kitabü'd-delailü'n-nübüvve*" adlı eseridir. İbn Nedim, *el-Fihrist* adlı eserinde zikretmiştir.⁹¹

34.Hafız Ebu Kasım Süleyman bin Ahmet et-Taberâni'nin,

⁸⁴el-Maliki, Ebu Bekr Abdullah bin Muhammed, *Kitâbü'r-Riyâdü'n-Nüfûs*, 1983, c.2, s.198.

⁸⁵Kâdi İyâz, "*Tertibü'l-Medârik ve Tekribü'l-Mesâlik*", 1983, c.5, s.139.

⁸⁶İbn Nedim, s.252.

⁸⁷İbn Asâkir, *Tebynü'k-kizbi'l Müfteri*, Şam,1347, s.136.

⁸⁸Sehâvi, s.154.

⁸⁹Kâdi İyâz, 1983, c.5, s.271.

⁹⁰Sahâvi, s.155.

⁹¹İbn Nedim, s.36.

(vf.360) ”*Delâilü'n-nübüvve*” adlı eserini, Sahâvi, *el-İ'lan* adlı eserinde zikreder. ⁹²

35.İmam Muhammed bin Ali el-Kaffâl el-Şâşi'nin, (vf.365) ”*Delâilü'n-nübüvve*” adlı eseridir. İsmail et-Tuleyhi el-İsbehâni, *Kitâbü'd-delâilü'n-nübüvve* adlı eserinde zikreder. ⁹³

36.Hâfız Ebu Şeyh İbn Heyyân'nın, (vf.369) ”*Delâilü'n-nübüvve*” adlı eserini, Sahâvi, *el-İ'lan* adlı eserinde zikreder. ⁹⁴

37.Ebu Hafs ibn Şahin'nin, (vf.385) ”*Delâilü'n-nübüvve*” adlı eserini, İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye* adlı eserinde zikreder. ⁹⁵

38.Ahmet bin Fâris el-Lüğevvi'nin, (vf.395) ”*A'lâmü'n-nübüvve*” adlı eseridir. Sahâvi, *el-İ'lan* adlı eserinde diğer A'lâmü'n-nübüvve yazarlarının eserleriyle birlikte Fârisi'nin bu eserini de zikreder. ⁹⁶

39.Hâfız Ebu Abdullah Muhammed bin İshak bin Mende'nin, (vf.395) ”*Delâilü'n-nübüvve*” adlı eserini, Sahâvi, *el-İ'lan* adlı eserinde zikreder. ⁹⁷

40.Ebu Mitref Abdurrahman İsa bin Futeys el-Kurtubi'nin, (vf.402) ”*Delâilü'r-Risale*” adlı eserini, Zehebi, *Tezkiretü'l-huffaz* adlı eserinde zikreder. ⁹⁸

41.Ebu Abdullah Halimi eş-Şâşi'nin, (vf.403) ”*Delâilü'n-nübüvve*” adlı eserini, Nevevi, *Şerhu nevevi ale müslim* adlı eserinde zikreder. ⁹⁹

42.Ebu Bekr Bâkılânî'nin, (vf.403) ”*el-Beyan ani'l fark beyne el-mu'cizat ve'l-keramat ve'l-kehane ve s-sihri ve narencat*” adlı eseridir. Bu eser Rağbet yayınları tarafından İstanbul da 1998 yılında

⁹²Sahâvi, s.155.

⁹³el-İsfehâni, İsmail et-Tuleyhi, *Kitâbü'd-delâilü'n-nübüvve*, Riyat, 1409, c.1, s.166.

⁹⁴Sahâvi, s.155.

⁹⁵İbn Kesir, c.2, s.307.

⁹⁶Sahâvi, s.155.

⁹⁷Sahâvi, s.155.

⁹⁸ez-Zehebi, *Tezkiretü'l Huffaz*, Beyrut,1998, c.3,s.176.

⁹⁹Nevevi, c.13,s.215.

basılmış olup Adil Bebek tarafında Türkçeye çevrilmiştir. İbn Teymiye'nin *en-Nübüvvat* adlı eserinde zikredilmiştir.¹⁰⁰

43.Ebu Abdullah Hâkim en-Nisâbüri'nin, (vf.405) "*el-İklil fi delâilü'n-nübüvve*" adlı eserini, İbn Asâkir, *Tebyinü kizbi'l-müfteri* adlı eserinde zikreder.¹⁰¹

44.Ebu Sa'd Harkûşi en-Nisâbüri Abdülmelik bin Osman el-Vâiz'nin, (vf.408) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eserini İbn Hayr, *Fihrist* adlı eserinde *Kitabü's-şerefi'l Mustafa* adıyla zikreder.¹⁰²

45.Abdullah bin Muhammed bin Ebu A'lan Kâdi el-Ehvâz'ın, (vf.409) "*Mu'cizatü'n-nebi*" adlı eserini İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye* adlı eserinde zikreder.¹⁰³

46.Kâdi Abdulcebbar bin Ahmet Mu'tezili'nin (vf.415) "*Tesbitü'd-delâ'ili'n-nübüvve*" adlı eseridir. Bu eser, Dr. Abdülkerim Osman tarafından tahkik edilerek Darü'l-Arabiyye tarafında 1966 yılın da Beyrut da basılmıştır. İbn Teymiye'nin, *en-Nübüvvat* adlı eserinde zikredilir.¹⁰⁴

47.Ahmed bin Hüseyin bin Harun ez-Zeydi'nin, (vf.421) "*İsbâtü'n-nübüvveti'n-nebi*" adlı eseridir. Bu eseri Münecid, *Mu'cemin* de zikreder.¹⁰⁵

48.Ebu Nuaym el-İsfahâni'nin, (vf.430) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eseri, bu alanda yazılmış en meşhur eserlerdendir. Muhammed Revvas Kal'âci ve Abdülberr Abbas tarafından tahkik edilmiştir. Bu eser, Dârü'n-Nefâis tarafından 1986 yılında Beyrut da basılmış olup okuyucunun istifadesine sunulmuştur. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye* adlı eserinde bu eserin üç cilt olduğunu ve bu konuda iyi bir eser olduğunu zikreder.¹⁰⁶

49.Ebu'l Abbas Ca'fer bin Muhammed el-Müsteğfiri el-

¹⁰⁰İbn Teymiye, *en-Nübüvvat*, Riyat, 2000, s.43.

¹⁰¹İbn Asâkir, s.228.

¹⁰²İbn Hayr, *Fihrist*, Kahire, 1989, c.1, s.374.

¹⁰³İbn Kesir, *el-Bidaye ve en-nihaye*, Darü'l İhyai't-turasi'l Arabiye, c.12, s.9.

¹⁰⁴İbn Teymiye, s.43.

¹⁰⁵el-Müneccid, s.84.

¹⁰⁶İbn Kesir, c.6, s,258.

Hanefi'nin, (vf.432) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eserini, Sahâvi, *el-İ'lan* adlı eserinde zikreder. ¹⁰⁷

50.Ebuzer Herevi Muhammed bin Abdullah bin Afir'in, (vf.434) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eserini, İbn Ferhun, *ed-Diybâc* adlı eserinde zikreder. ¹⁰⁸

51.Kadı Maverdi'nin, (vf.450) "*A'lâmu'n-nübüvve*" adlı eseri, günümüze ulaşmış basılan eserlerden biridir. Kurtubi *el-Camiu'l-Ahkamü'l-Kur'an* adlı eserinde zikreder. ¹⁰⁹

52.Ebu Bekr Ahmed bin Hüseyin el-Beyhaki'nin, (vf.458) "*Delâilü'n-nübüvve ve Ahvâlü's-sahibü's-şeri'a*" adlı eserdir. Bu eser, Abdül-Mu'ti Kal'âci tarafından tahkik edilmiştir. Darü'l-Kütübü'l-İlmiye tarafından hicri 1405 yılında Beyrut da basılıp okuyucunun istifadesine sunulmuştur. Bu eseri, Sahâvi, *el-İ'lan* adlı eserinde zikreder. ¹¹⁰

53.Ebu Muhammed Abdullah bin Ebu Zekeriya el-Şakartâsi'nin, (vf.466) "*el-İ'lam bi's-şevahidi'l A'lâm li n-Nübüvveti's-seyyidina*" adlı eserini Şihâbeddin en-Nüveyri, *Nihâyetu'l-erbi'i fi Fünûni'l edeb* adlı eserinde zikreder. Esere Şakartâsi'nin kasidesi ismini vererek Kitabında bu kasideye de yer verir. Kasidede, Peygamberimizin siretini ve verdiği haberleri anlatır. ¹¹¹

54.Ebu'l-Abbas Ahmet bin Ömer bin Enes ed-Delâil el-Meri'nin, (vf.476) "*A'lâmü'n-nübüvve*" adlı eserini, el-Hâmevi, *M'ucemü'l-Buldan* adlı eserinde zikrederek bu eserin güzel bir eser olduğunu söyler. ¹¹²

55.Abdullah bin Abdülaziz Bekri el-Endülüsi'nin, (vf.487) "*A'lâmü'n-nübüvve*" adlı eseridir. Müneccid, *Mu'cem* adlı eserinde

¹⁰⁷Sahâvi, s.155.

¹⁰⁸İbn Ferhun, el-Mâli, *ed-diybacü'l mezheb fi A'rifeti'l Ulemâi A'yani'l Mezhep*, ty, c.2, s.132.

¹⁰⁹Kurtubi, Ebu Abdullah, *Camiü'l-Ahkâmü'l-Kur'an*, Kahire,1964, c.20, s.194.

¹¹⁰Sahâvi, s.156.

¹¹¹en-Nüveyri, Şihâbeddin, *Nihâyetu'l Erbi'i fi Fununi'l Edeb*, Kahire,1423, c.18, s.347.

¹¹²el-Bağdâdi, Şihâbeddin el- Hamevi, *Mu'cmeu'l Buldan*, Beyrut,1977, c.5, s.119.

zikreder¹¹³.

56.Ebu Ubeyd Bekri el-Endülüsi'nin, (vf.489) "A'lâmü'n-nübüvve" adlı eserini, İbn Ebâr, *el-Hulltü's-seyra* adlı eserinde zikreterek o eserin yarışmalarda dereceye girdiğini bildirir. ¹¹⁴

57.Ebu Kasım İsmail bin Muhammed et-Teymi el-İsfehani et-Telhi'nin, (vf.535) "Delâilü'n-nübüvve" adlı eserini, başta Zehebi olmak üzere birçok müellif eserlerinde zikreder. Bu eser basılmıştır. Okuyucunun istifadesine sunulmuştur.¹¹⁵

58.Ebu Hasan Muhammed bin Ahmet el-Ceyyâni'nin, (vf.540) "el-Ahkâm fi mu'cizati'n-nebi" adlı eseridir. Müneccid, *Mu'cem* adlı eserinde zikreder.¹¹⁶

59.Kadı Ebu Bekir bin Muhammed bin Abdullah İbn el-Arâbi'nin, (vf.543) "el-Muksit fi zikri'l mu'cizat ve şurutihâ" adlı eseridir. Yine kendisine ait olan *Ahkâmü'l Kur'an* adlı eserinde mucize konusunu anlatırken bu konudaki kitabını da zikreder. ¹¹⁷

60.Haâfız Ebu Ali Hasan bin Ali bin Abdülmelik er-Rehvâni İbn el-Kattân'nin, (vf.548) "el-Beşâir ve'l a'lâm li-siyâki ma li seyyidînâ Muhammed mine'l ayâti'l beyyinâti ve'l mu'cizati'l bahirât ve'l a'lâm" adlı eserini İsmail paşa el-Bağdâdi, *İzahü'l-meknun fi zilli alâ keşfü'z-Zunun* adlı eserinde zikreder.¹¹⁸

61.Şemseddin Muhammed bin Abdullah İbn Zafer el-Mekki'nin, (vf.565) "A'lâmü'n-nübüvve" adlı eserini, Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunun* adlı eserinde zikreder. ¹¹⁹

62.Ebu Hasan Ali bin Muhammed Huveylid el-Le'hmi el-İşbili'nin, (vf.567) "el-Mi'râc" adlı eserini, Abdülmelik, ez-Zeyl ve et-tekmile adlı eserinde zikreder. Aynı zamanda İşbili'nin, Fıkıh ve Ke-

¹¹³el-Müneccid, s.63.

¹¹⁴İbn Ebâr, *Hulltü's-seyra*,1963, c.2, s.185

¹¹⁵ ez-Zehebi, c.4, s.1280.

¹¹⁶el-Müneccid, s.75.

¹¹⁷Kadı Ebu Bekr, İbnu Arabî, *Ahkamu'l Kur'an*, c.1,s.25.

¹¹⁸el-Bağdâdi, İsmail Paşa, *İzahü'l Meknûn*, c.1,s.183.

¹¹⁹Çelebi, s.126.

lam ilmini iyi bildiğini ve ibadetine de düşkün olduğunu zikreder.¹²⁰

63.Hafız bin Asâkir'nin, (vf.571) "*el-Erba'un hadisen ed-Dalletü a'lâ nübüvetihi aleyhi selam*" adlı eseri kırk hadisten oluşmaktadır. Bu kitap Abdülhacc Muhammed el-Heriri tarafından tahkik edilerek el-Mektebü'l-İslam tarafından 1993 yılında Beyrut de basılmıştır. Müneccid, *Mu'cem* adlı eserinde zikretmiştir.¹²¹

64.Sa'îd Hibetullah Râvendi el-İmami'nin, (vf.573) "*el-Harâic ve'l cerâih fi'l mu'cizati'n-nübüvve ve Kerâmâti eimmeti*" adlı eseridir. Müneccid, *Mu'cemin* de zikreder.¹²²

65.Abdü'l Hakk bin Abdurrahman Ebu Muhammed el-İşbiliyi'nin, (vf.581) "*Mu'cizatü'r-resul*" adlı eserini İbn Ferhun, *ed-Dibacü'l mezheb* adlı eserinde zikreder.¹²³

66.Ahmet bin Abdüssamet bin Ebi Ubeyde el-Ensâri el-Hazreci'nin, (vf.582) "*Kasdü's-Sebil fi ma'rifeti ayâti'r-resul*" adlı eserini, İbn Ferhun, *ed-Dibacü'l-mezheb* adlı eserinde zikreder.¹²⁴

67.Ebu Zer Mus'ab bin Muhammed bin Mesud el-Maliki'nin, (vf.604) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eserini, Sahâvi , *el-İ'lan* adlı eserinde zikreder.¹²⁵

68.Ali bin Muhammed İbni el-Kattân'ının, (vf.628) "*el İhkam lisiyaki ma liseyyidina Muhammed mine'l ayâti'l beyyinâti'l bahirâti ve'l a'lâm*" adlı eserini, Müneccid, *Mu'cem*'inde zikreder.¹²⁶

69.Ebu'l-Hattap bin Amr bin Hasan İbn Dıhiye es-Sebti'nin, (vf.633) "*el-Ayâtu'l-beyyinât fi ma fi a'zâi'r-Resul mine'l-mu'cizat*" adlı eseridir. Bu eseri Kâtip Çelebi, Keşfu'z-zunun adlı eserinde "*Ayâtün beyyinâtur*" şeklinde özetlemiştir. Aynı zamanda müellifin bu konudaki ikinci eseri de "*el-İbtihacc fi'l mi'rac*" adlı eserdir. Bu eser İsra ve Mi'rac olayını anlatıyor. Söz konusu kitap Cemal A'zzun tarafında

¹²⁰el-Mârâkâşi, Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, Beyrut, 1973, c.5,s.304.

¹²¹el-Müneccid, s.62.

¹²²el-Müneccid, s.76.

¹²³İbn Ferhun, c.2,s.61.

¹²⁴İbn Ferhun, c.1,s.216.

¹²⁵Sahâvi, s.156.

¹²⁶el-Müneccid, s.62.

tahkik edilerek Mektebetü'l-Amryin el-ilmiyye tarafında Birleşik Arap Emirlikleri- Ğavyur de 2000 yılında basılmıştır.¹²⁷

70.Ebu Abdullah Muhammed bin Abdulvahid el-Makdisi el-Dımeşki'nin, (vf.643) "*Delâilü'n-nübüvve ve'l ilahiyât*" adlı eserini, el-Bağdâdi, *el-Hediyye* adlı eserinde zikreder. ¹²⁸

71.Ebu Bekr Muhammed bin Ahmed el-Lehmi el-İşbili'nin, (vf.654) "*Nazmu'd-durerü's-seniyye fi'l mu'cizati seyyidi'l beriyye*" adlı şiir kalıbında olan bu eserini, Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile* adlı kitabında zikreder. ¹²⁹

72.Necmeddin Muhtar bin Mahmud ez-Zaidi'nin, (vf.658) "*Zikrû'l muhâlifin li nübüvveti nebiyyinâ ve'l cevap alâ şübhehihim*" adlı eseridir. Bu eseri, Müneccid, *Mu'cem* adlı eserinde zikreder.¹³⁰

73.Ebu Muhammed Hasan bin el-Kattân'nin, (vf.661) "*Nazmü'd-dureri bi eyyi ahmed eceli'l beşer*" adlı eseri recez ölçüsünde 6300 beyitten oluşmaktadır. Yine aynı yazarın "*Kitabü'l ahkâm fi'l mu'cizati'n-nebi*" adlı eserinde, Abdülmelik, *ez-Zeyl ve et-tekmile* adlı eserinde zikretmiştir. ¹³¹

74.İmaduddin Ahmet bin İbrahim Vasiti ed-Dımeşki'nin (vf.711) "*İhtisaru'd-delâilü'n-nübüvve*" adlı eserini, İbni Hacer, *ed-Durerü'l-kamine* adlı eserinde zikreder. ¹³²

75.İbn Ğusn el-İşbili Muhammed bin İbrahim'in, (vf.711) "*Mu'cizatü'n-nebiy*" adlı eserini, el-Mekeriyyi, *Nefhü't-tayyib* adlı eserinde zikreder.¹³³

76.Muhammed bin İbrahim İbn el-Ğusn el-İşbili'nin, (vf.723) "*Mu'cizatü hayrû'l-beriyye*" adlı eseridir. Bu eseri, Müneccid,

¹²⁷Çelebi, s.204.

¹²⁸el-Bağdâdi, İsmail Paşa, *el-Hediyyetü'l Arifin Eesmai'l Müellifin Asârü'l Müsenrifin*, c.2,s.123.

¹²⁹el-Mârâkâşi, c.6, s.19.

¹³⁰el-Müneccid, s.84.

¹³¹el-Mârâkâşi, c.5,s.288.

¹³²el-Askalâni, *ed-Dureru'l-Kamine fi A'yani'l Mietu Samine*, c.1, s.103.

¹³³el-Mekriyy, Ahmet bin Muhammed, *Nefhü't-teyyib*, Beyrut,1968, c.2, s.207.

Mu'cem'inde Zikreder.¹³⁴

77.Aladdin bin Kuleyc'in, (vf.762) "*A'lâmü'n-nübüvve*" adlı eserini, Müneccid, *Mu'cem* adlı eserinde zikreder. ¹³⁵

78.Şa'bân bin Muhammed el-Esâri'nin, (vf.828) "*el-Ferecû'l karib fi mu'cizati'l habib*" adlı eseri, Müneccid, *Mu'cem*'in de zikreder.¹³⁶

79.Allame Kadı Cemaleddin Muhammed bin Salih el-Büreyhi'nin, (vf.836) "*Erbe'une hedisen fil mu'cizat ve'l keramati elle-ti sahhet li seyidina*" adlı eserini, Abdulvehhab bin Abdurrahman bin el-Büveyhi, *Tabakâtü's-sulehâi'l-Yemen* adlı eserinde zikreder. ¹³⁷

80.Ebu Ubeydullah Muhammed bin Ahmet İbn Merzuk et-Telmesâni'nin, (vf.842) "*el-Ayâtu'l vazihâtü fi vechi delâleti'l mu'cizat*" adlı eserini, Müneccid, *Mu'cem*'inde zikreder. ¹³⁸

81.Ebu Bekr Muhammed bin Hasan Nakkâş el-Musuli'nin (vf.851) "*Delâilü'n-nübüvve*" adlı eserini Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunun* adlı eserinde zikretmiştir. ¹³⁹

82.Ebu Bekir Abdurrahman bin Muhammed el-Bestâmi'nin, (vf.858) "*Zevu's-sirac fi ehâdisi'l-mi'rac*" adlı eseridir. Müneccid, *Mu'cem*'inde zikreder.¹⁴⁰

83.Abdurrahman bin Muhammed bin Meh'luf es-Se'alebi'nin, (vf.873) "*el-Envar fi ayâti ve'l mu'cizati'n-nebi'il muhtar*" adlı eserini, Müneccid, *Mu'cem*'inde zikreder. ¹⁴¹

84.Abdurrahman bin Ahmet el-Câmi'nin, (vf.898) "*Şevâhidü'n-nübüvve*" adlı eserini, Şevkâni, *el-Bedru't-tal'i* adlı eserinde zik-

¹³⁴el-Müneccid, s.76.

¹³⁵el-Müneccid, s.63.

¹³⁶el-Müneccid, s.76.

¹³⁷el-Yemeni, Abdülvehhab bin Abdurrahman, *Tabakatu's-sulehai'l Yemen*, c.1, s.141.

¹³⁸el-Müneccid, s.75.

¹³⁹Çelebi, s.760.

¹⁴⁰el-Müneccid, s.81.

¹⁴¹el-Müneccid, s.75.

reder. Eser farsça diliyle yazılmıştır. ¹⁴²

85.Celâlettin es-Suyuti'nin, (vf.911) "*Hesâisu'l-kübra*" adlı eseridir. Bu eser basılmıştır. Özet olarak Ömer Temizel tarafından Türkçeye tercüme edilip uysal yayinevi tarafından 1994 yılında Konya da basılmıştır. Birçok müellif bu eseri, eserlerinde zikretmiştir. İbn Rûdâni, "*Sılatü'l-halfe bi mevsili selef*" adlı eserinde zikretmiştir. ¹⁴³

86.Abdullah bin Muttheru'l-Hamzi ez-Zeydi'nin, (vf.912) "*Reyâhinü'l enfâsi'l muhtezeti fi besâtin'l ekyâs fi berâhini Resul İlä kâfeti nass*" adlı eserini Müneccid, *Mu'cem*'in de zikreder. ¹⁴⁴

87.Haşım bin Süleyman el-Keteketâi'nın, (vf.1109) "*Mesâbihü'l e'hbâr fi meâcizi nebiyi'l muhtar*" adlı eserini Müneccid, *Mu'cem* adlı eserinde zikreder. ¹⁴⁵

88.Yusuf bin İsmail en-Nebhâni'nin, (vf.1350) "*Nucümü'l muhtediyn ve rucümü'l mu'tedin fi delâilü'n-nübüvve seyidi'l mürselin*" adlı eserini Müneccid, *Mu'cem*'in de zikreder. Bu eser,Matb'atü'l-Edebiyyetü tarafında Beyrut de hicri 1316 yılında basılmıştır. Okuyucunun istifadesine sunulmuştur. ¹⁴⁶

89.Abdülhelim Mahmud'ın, (vf.1980) "*Delâilü'n-nübüvve ve mu'cizâtü'r-Resul*" adlı eserini, Müneccid, *Mu'cem*'inde zikreder. Bu eser, Darü'l-Me'ârif tarafında Kahire de 1974 yılında basılmıştır. ¹⁴⁷

Sonuç

Nübüvvet konusu, İslam dünyasında her zaman önemini ve güncelliğini koruması nedeni ile kelim ilminin ana konularından birisi olmuştur. İnsanoğlu tarihin her safhasında nübüvvet ihtiyacı duyması sebebiyle nübüvvet zinciri Hz. Âdem ile başlamış; Hz. Mu-

¹⁴²Şevkâni, Muhammed bin Ali, *el-Bedrü't-tal'i*, Beyrut, ty, c.1, s.327.

¹⁴³er-Rûdâni, Muhammed bin Süleyman, *Sılatü'l-Halfe bi Mevsili's-selef*, Beyrut,1988,s.230.

¹⁴⁴el-Müneccid, s.85.

¹⁴⁵el-Müneccid, s.76.

¹⁴⁶el-Müneccid, s.65.

¹⁴⁷el-Müneccid, s.65.

hammed ile bitmiştir. Diğer taraftan gerçek peygamber ile sahtesini ayıran delillere sürekli ihtiyaç duyulduğundan İslam âlimleri, nübüvveti ispat etmek amacı ile İslami ilimlerin tedvini ile beraber bu konuda mevcut olan delilleri açıklamaya çalışmışlardır.

İlk dönemlerde Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmek amacıyla İslam âlimleri yazmış oldukları eserlerinin bir bölümünü bu konuya ayırmışlardır. Daha sonraki tarihi süreç içerisinde İslam düşüncesinin teşekkülü ve gelişmesi ile beraber İslam âlimleri bu konuda farklı isimler altında müstakil eserler yazmaya başlamışlardır. Özellikle hicri üçüncü asırdan itibaren İslam dünyasında ilhad hareketlerinin sesleri yüksek çıkmaya başlayınca İslam âlimleri, Hz. Muhammed'in nübüvvetini savunup ispat etmek amacıyla birçok eser yazmışlardır. Gün geçtikçe bu konuda yazılan eserlerin sayısı da artmıştır. Yazılan eserlerin bir kısmı kaybolmuş, bir kısmı da elyazması halinde olup tahkik edilmeye muhtaçtır. Umarım bu konuda yazılan ve elyazması olarak bekleyen eserler ilmi bir metotla tahkik edilir ve okuyucuların istifadesine sunulur. Şayet bu eserler üzerinde, sağlıklı bir çalışma yapıldıktan sonra, toplumun hizmetine sunulursa, daha sağlıklı bir nübüvvet düşüncesine hizmet etmesi mümkündür. İmkânımız dâhilinde bu konuda yazılan eserleri makalemizde yer vermeye çalıştık. Diğer bir kısmı da tahkik edilmiş olup az bir kısmı Türkçeye çevrilmiş olmasına rağmen çoğu çevrilmemiştir.

Doğrusu bu konuyu araştırmadan önce bu konuda bu denli bir saha çalışmasının mevcut olduğunu ve zengin bir literatürün olabileceğini hiç düşünmüyordum. Umarım çalışmamız bu konuya ilgi duyan araştırmacılara faydalı olur.

Kaynakça

- Ardoğan, Recep, *Delillerden Temellere*, İstanbul,2014.
Balcı, İsrail Hz. *Peygamber ve Mucize*, İstanbul, 2002.
Bedevi, Abdurrahman, *Min Tarihi'l-İlhad, Fi'l-İslam*, Kahire,1993.
Beyhaki, *Delâilü'n-nübüvve*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405.

- Buhari, *Sahih*, çev. Mehmet Sofuoğlu, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Bulut, Halil İbrahim, *Mucize*, DİA, İstanbul, 2005.
- Cahız, *Huccecu'n-nübüvve*, Dârü'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut, 2002.
- Çakır, Müjgan, *Mucizeler Kitabı*, İstanbul, ty.
- Çelebi, Kâtip, *Keşfü'z-zunun*, Mektebetü'l-müsnnâ, Bağdat, 1941.
- el-Askalâni, İbn Hacer, *ed-Durerü'l-Kamine fi A'yani'l Mietu Samine*, Meclisu Dâiretü'l-ma'rife, Haydarabad, 1972.
- _____; *el-İsabe Fi't-Temyizi's-Sahabe*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiiye, Beyrut, 1415.
- _____; *Fethu'l-Bâri Şerhü sahihi'l-Buhâri*, Beyrut, 1379.
- el-Bağdâdi, Abdulkahhir, *Usuli'd-Din*, Darülfünun, İstanbul, 1928.
- el-Bağdâdi, İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn fi Zilli ala Keşfü'z-zunun*, Dâru ihyâi't-Tûrasi'l-Arabiye, Beyrut, t.y.
- _____; *el-Hediyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin Asârü'l Müsennifin*, Dâru-ihyâi't-tûrâsi'l-Arabîy, Beyrut, t.y.
- el-Bağdâdi, Şihabeddin el-Hamevi, *Mu'cemü'l Buldan*, Dârü's-sadr, Beyrut, 1977.
- el-Bâkîllâni, Ebu Bekir, *İ'câzü'l-Kur'an*, Dârü'l-Ma'rife, Mısır, 1997.
- el-Eş'âri, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'l İhtilâfü'l Musâllin*, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut, ty.
- el-Haşeni, Muhammed bin Haris, *Kuzatü Kurtuba ve u'lemai İfrikkiyye*, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1953.
- el-Harkuşî, Abdulmelik, *Şerefü'l-Mustafa*, Dârü'l-Beşâiri'l İslamiyye, Mekke, 1424.
- el-Maliki, Ebu Bekr Abdullah bin Muhammed, *Kitâbü'r-Riyâdü'n-Nüfus*, Dârü'l-Ğarbü'l-İslâm, Beyrut, 1983.
- el-Mekeriyy, Ahmet bin Muhammed, el-Mağribi, *Nefhü't-Teyyib*, Dârü's-sadır, Beyrut, 1968.
- el-İsfehâni, İsmail et-Tuleyhi et-Teymi, *Kitabü'd-delailü'n-nübüvve*, Dârü't-tybe, Riyad, 1409.

- el-Müneccid, Salahaddin, *Mu'cem*, Dârû'l-Kütübi'l-Cedid, Beyrut,1982.
- el-Mârâkâşi, Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-Tekmile*, Dârü's-sekâfe, Beyrut,1973.
- en-Nisâbüri, Ebu Abdullah Hakim, *Müsnet ala Sahiheyne*, Dârü'l-Harameyn, Kahire,1997.
- en-Nüveyri, Şihabeddin, *Nihayetü'l-Erb'i fi Fününi'l-Edeb*, Dârü'l Kü-tübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire,1423.
- er-Rüdâni, Muhammed bin Süleyman, *Sılatü'l-Halfe bi Mevsili's-selef*, Dârü'l-Ğarbi'l-İslam, Beyrut,1988.
- et-Taberi, Muhammed bin Cerir, *Camiü'l-Beyan Fi Te'vili'l- Kur'an*, Müessesetü'r-risale, 2000.
- et-Tirmizi, *Camiü'l-Kebir*, Dârü'l-Ğarbi'l-İslam,Beyrut,1996.
- el- Yemeni, Abdulvehhab bin Abdurrahman, *Tabakatu's-sulehai'l-Yemen*, t.y.
- ez-Zehebi, *Tezkiretü'l-Huffaz*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut,1998.
- Hanbel, bin Ahmet, *Müsned*, Müessesetü'r-risale,2000.
- İbn Asâkir, *Tebyinü'k-kizbi'l Müfteri*, Matba'atü't-tevfik, Şam,1347.
- İbn Ebâr, *el-Hulltü's-seyra*,Thk. Hüseyin Munis, Dârül Ma'rife,1963.
- İbn Hazm, *Cevamiü's-siretu'n-nebi*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- İbn Hayr, *Fihrist*, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire,1989.
- İbn Hibbân, *Zevaid*, İstanbul, 2012.
- İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, Dârü'l-Fikr, ty.
- İbn Ferhun, el-Mali, *ed-Diybacü'l-Mezheb fi Ma'rifeti Ulemâi A'yani'l-Mezheb*, Dârü't-turas,ty.
- İbn İshak, *es-Sire ve'l Meğazi*, Dârü'l-Fikir, Beyrut,1978.
- İbn Kesir, *el-Bidaye ve en-nihaye*, Mektebetü'l-Ma'rife, Beyrut,1988.
- İbn Kesir, *el-Bidaye ve en-nihaye*, Dâru-İhyâi't-türasi'l-

Arabiyye,1408.

İbn Manzür, *Lisânü'l -Arab*, Dârü's-sadr, ty, Beyrut.

İbn Nedim, Muhammed bin İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, Thk. Rıza Teceddüd, ty,yy.

İbn Teymiye, *en-Nübüvvat*, Mektebetü Evzai's-selef, Riyat, 2000.

İci, İzzeddin Abdurrahman, *el-Mevakıf*, Darü'l-Ciyl, Beyrut,1997.

Kâdi İyâz, *Tertibü'l Medarik ve Tekribi'l Mesalik*,Vezaretü'l Evkaf ve Şuuni'l İslamyeye, Memleketü'l-Mağrib,1983.

_____;*Şerhü's-şifa*, Dârü'l-ilmiiye, Beyrut, 2003.

Kâdi Ebu Bekr, İbn Arabi, *Ahkamü'l-Kur'an*, Matba'tü'î-iyasa, Babi'l Halebi,ty.

Kâdi Abdülcebbar, *Tesbitü'd- delâ'il'n- nübüvve*, Darü'l-Arabiyye, Beyrut, ty.

_____;*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*,Mektebetü'l-Vehbe, Kahire,1996.

Karadeniz, Orhan, *İlim ve Din açısından Mucize*, İstanbul,1999.

Konaklı, Numan, *İ'cazü'l-Kur'ân Fikri, Mahiyeti, Tarihsel Süreç ve Literatür*, MÜİFD, Sayı.43, 2012,ss.251-290.

Kur'an-ı Kerim, DİBY, Ankara, 2009.

Kurtubi, Ebu Abdullah, *Camiü'l Ahkâmü'l-Kur'an*, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire,1964.

Mâturidi, *Kitabü't-Tevhit*, Dârü'l-Cami'ati'l-Mısriyye, İskenderiye, Mısır, ty.

Mukatil bin Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2004.

Müslim, *Sahih*, Çev. Ahmet Davudoğlu, İstanbul,1983.

Nevevi, *Şerhi Sahihi Müslim*, Matbâtü'l-Mısriyye bil Ezher,1929.

Sahâvi, Muhammed, *el-İ'lan bi Tevbih limen Zemme İ'lmü't-Tarih*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

Salâh, Abdulfettah el-Halidi, *İ'câzü'l-Kur'an*, Dârü'l Ammar, Amman, 2000.

Salimi, Ebu Şekur, *et-Temhit fi Beyâni't-tevhit*, Delhi,1309.

- Şevkâni, Muhammed bin Ali, *el-Bedrü't-tal'i*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, ty.
- Şentürk, Lütfi, *Mucize Yanlış Anlamda Kullanılıyor*, DİBD, Ankara,1966.
- Tehanevi, *Keşşafü istilhati'l fünun ve'l Ulum*, Mektebetü'l-Lübnan,1996.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul,2015.
- Özdemir, Metin, *Mutezile'nin Nübüvvet Müdafası*, CÜİFD, Sivas, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *Delâilü'n-nübüvve*, DİA, İstanbul,1983.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524

Bakara Suresi 26. Ayette Geçen Temsili Anlatımın
Sebebi Nüzûl ve Bağlam Açısından Değerlendirilmesi

The Evaluation Of Representaive Expression Described In The 26th
Verse Of Bakara Sura In Terms Of The Reason For Revelance And
Context

Yazar / Author

Ayşe SEYİTHANOĞLU

KSÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş / Türkiye
aseyithan@hotmail.com

Makale Türü/ Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 27/09/2017

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2017

Makale Yayın Tarihi: 27/12/2017

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl / Year: 15

Sayı / Issue: 30

Sayfa /Page: 607-630

Bakara Suresi 26. Ayette Geçen Temsili Anlatımın Sebebi Nüzûl ve Bağlam Açısından Değerlendirilmesi

Özet

Kur'an-ı Kerim'in beyan unsurlarından biri de mesellerdir. Mesel irad edilen ayetlerde temsil ve teşbih yoluyla muhataba bazı mesajlar verilmektedir. Bu mesajların doğru anlaşılabilmesi için mesel irad edilen ayetlerin sebebi nüzul ve bağlam açısından da değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bu çalışmada Bakara sûresi 26. ayette geçen temsili anlatım, sebebi nüzûl rivayetleri dikkate alınarak önce metin içi bağlamda, daha sonra ise benzer formda gelen Hac 73 ve Ankebut 41' de irad edilen mesellerle birlikte; Kur'an bütünlüğü bağlamında değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mesel, temsili anlatım, sebebi nüzul, bağlam

The Evaluation Of Representaive Expression Described In The 26th Verse Of Bakara Sura In Terms Of The Reason For Revelan- ce And Context

Absract

One of the manifestation components of the Qur'an is parables. Certain messages are given to the addressee through representation and comparison in verses which were mentioned in parables. In order for these messages to be understood correctly, the reason for the verses given parables should be evaluated in terms of descent and context.

In this study, the representative expression of the 26th verse of Bakara Surah will be evaluated firstly textual context by taking the reason of descent into consideration, and then in the context of the integrity of Quran together with the parables mentioned in Hac 73 and Ankebut 41 which were descended in the similar form.

Keywords: Parable , Representative , reason for the revelation, context

GİRİŞ

İslam, Allah Teâlâ'nın, ahlaki fesada uğramış ve böylelikle tevhidin yolundan sapmış insanoğluna asli kimliğini hatırlatma ve özüne dönme konusundaki “sünnet”inin son tezahürüdür. Bu sebepten asıl ve öncelikli gaye insanın tevhid karşısındaki uygunsuz ve yakışsız konumunu “iyi” ve “doğru”ya gidecek şekilde değiştirmektir.¹ Bu değişikliğin gerçekleşmesi için ilahi üslubun bir parçası olarak meseller de kullanılmış; mesellerle çarpıcı örnekler verilerek muhatabın ilgisi çekilmiştir. Mesela tevhid inancı karşısında kayıtsız kalanlar sağır, dilsiz ve âmâyâ²; bunların yaptıkları amellerin kendilerine yarar sağlamayacağı da fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu küle³, çöldeki seraba ve engin denizlerdeki yoğun karanlıklara⁴ benzetilerek ifade edilmiştir.

Verilen mesellerin gayesi Kur'an-ı Kerim'de “*düşünüp akletmek*”⁵ olarak izah edilmiştir. Vahye muhatap olan kimsenin yapması istenen ise verilen meselleri dinleyip⁶; doğru mesajı yakalamak ve fıska⁷ düşmemek olarak ifade edilmiştir.

İman edenler mesellerle güven tazelemişlerdir. Toplumun bir kısmını oluşturan kâfirler/hakikati inkâra şartlanmış olanlar ise hakka uyma çağrısı yapıldığında onu reddetmişler ve iman etmemişlerdir. Kendileri iman etmedikleri gibi sunulan mesajın etkisini kırmak için bir takım söylemler geliştirerek vahyin aleyhine olum-

¹ Nihat Uzun, *Medeni Sureler Bağlamında İlk İslam Toplumunun Siyasi Kimliği*, X. Tefsir Akademisyenleri Buluşması Kur'an Nüzulünün Medine Dönemi, (Sempozyum Bildirileri, 17-19 Mayıs 2013 Kahramanmaraş) s.84

² Bakara 2/171

³ İbrahim 14/18

⁴ Nur 24/39-40

⁵ Haşr 59/21

⁶ Hac 22/73

⁷ Bakara 2/26

suz algılar düzenlemişlerdir.⁸ Bu olumsuz yaklaşımlarında da meselleri kullandıklarını gördüğümüz inkârcılar, verilen meselleri küçümsemek ve aşağılamak suretiyle zihni karışıklıklara yol açmak istemişlerdir. Bakara Suresi 26. ayetinin de bu söylemlere cevap olarak geldiğine dair farklı sebebi nüzul rivayetleri bulunmaktadır.⁹ Mesellerin vermek istediği mesajın doğru anlaşılması için nüzul sebebi ve bağlamın etkisini tespit etmek, bu makalenin temel hedefidir. Bağlam, ele alınırken öncelikli olarak sure içerisindeki bütünlük sonra da Kur'an bütünlüğü gözetilecektir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle mesellerle ilgili bilgiler verilecek, daha sonra Bakara Suresi 26. ayet örneğinde sebebi nüzulün ve bağlamın etkisi üzerinde durulacaktır.

Meseller

Terim olarak mesel, "Bir şeye benzetilip onun gibi olan, kendisiyle misal getirilen şey"¹⁰ anlamındadır. Bir başka ifadeyle mesel; insanlar arasında yaygınlaşmış, taşıdığı özellikler ile kendisi için söylenen kimsenin özelliklerinin benzetildiği sözdür.¹¹

Kur'an-ı Kerim'de ilahi üslubun bir parçası olarak kullanılan meseller; manaya parlaklık ve çekici güzellik kazandırmakta hissi bir Suret içinde onu ortaya koymaktadır.¹² Mesellerle mana müşahhas hale gelmektedir. Çünkü mana zihinde beş duyunun yardımı ile

⁸Ahmet Abay, *Nüzul Sürecinde Kur'an'a Karşı Algı Yönetimi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2016, s.35

⁹Muhammed b.Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili 'Ayi'l-Kur'an*, Dâru'l İbn Hazm, Ürdün 2002, I/232; Ebu'l Hasen Ali b. Ahmed el-Vahidi, *Esbâbü Nüzûli'l Kur'an*, Daru'l Islah,II.Baskı, Demmam 1992,s.24; Celaluddin Abdurrahman b.Ebi Bekr es-Suyuti, *Lübâbü'n Nükâl fi Esbâbi'n-Nüzûl*,Müessetül Kütübü's Segafiyeye,I.Baskı, Beyrut 2002, s.13; Carullah Ebi'l Kasım Mahmud b.Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an Gavamidu't Tenzil ve Uyunu'l Ekavil fi Vucuhi'l Te'vil*, Daru'l Kütübü'l İlmiyye,Beyrut 2003, I/117

¹⁰Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim İbn Manzur, *Lisan'ül Arab*, Daru'l Sadr, Beyrut 1994 XI/612.

¹¹ Mennâ Halil el-Kattân, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1995, s.275.

¹² el-Kattân, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, s.276

daha iyi yerleşir. Bu sebeple emsalin gayesi, bilinmeyeni bilinene, görülmeyeni görülene teşbih etmektir.¹³

Mesellerle, hakkında mesel verilen konunun Sureti muhatabın zihnine yaklaştırılırken, Kur'an'ın irad ettiği meseller, insanı şüphe ve hayalden kurtararak iman ve teslimiyete sevk etmektedir.¹⁴

Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği üzere¹⁵ sunulan misallerin temel gayesi, hakikatleri düşündürmek, somuta indirgenmiş ve zihne yaklaştırılmış olan manayı tefekkür edip bundan ders ve öğütler alınmasını sağlamaktır. Çünkü Kur'an-ı Kerim temsili anlatımın temel gayesini “tefekür” ve “tezekür”ü tetiklemek olarak belirtmiştir.¹⁶

Kur'an'da ki darbı meseller, medh, zem, sevap, azap, bir şeyin tazim ve tahkiri, bir şeyin ortaya konması veya iptali gibi birbirinden farklı gayeler için yapılmaktadır.¹⁷ Burada bir kaç örnek vermekle yetinip vurgulamak istediğimiz konuya geçmek istiyoruz. İtikadi, ameli ve ahlaki alanda verilen bu mesellerde muhatap tevhid inancına davet edilmekte¹⁸ ve dünya hayatının geçiciliği göz önüne serilmektedir.¹⁹ Münafıkların ve Yahudilerin durumları ile ilgili meseller verilmekte, insanlar her fırsatta tefekküre davet edilmektedir.²⁰ Ameli mesellerde itikadın bozuk olduğu sürece amelin geçersizliği vurgusu yapılmaktadır. Kâfirlerin bu dünyada salih amel olarak yaptıkları harcamaların ahirette onlara bir kazanç sağ-

¹³ Celaleddin Abdurrahman İbn Ebu Bekr es-Suyuti, *El İtkan fi Ulumi'l Kur'an* (Takdim ve Ta'lik, Mustafa Dib el-Buğa), Daru'l İbn Kesir, Beyrut 2002, Beşinci Baskı, II/1041.

¹⁴ Ömer Çelik, Teşbih, *Temsil ve Tasvirler Işığında Kur'an'da İnsan*, Akademi Yayınları, İstanbul 2010 s.30.

¹⁵ Haşr 59/21; Zümer 39/27; Ankebut 29/43.

¹⁶ Sadık Kılıç, *Kur'an ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri*, İslami İlimler Dergisi, Yıl 5, Sayı 1, Bahar 2010 (11-40), s.21.

¹⁷ Suyuti, *El İtkan fi Ulumi'l Kur'an*, II/1041.

¹⁸ Hac 22/31, 73; Rad 13/14-19; Enbiya 21/18; Ankebut 29/41 gibi...

¹⁹ Yunus 10/24; Kehf 18/45; Hadid 57/20.

²⁰ Bakara 2/17-20; Araf 7/175.

layamayacağı, mesellerle çarpıcı bir şekilde göz önüne serilmektedir.²¹

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de insanları hidayete davet ederken meseller vermiştir. Mesel verilen ayetlerin daha doğru bir şekilde anlaşılması için sebebi nüzul rivayetlerine de başvurulmaktadır. Bakara Suresi 26. ayette zikredilen “*Muhakkak ki Allah bir sivrisineği, hatta daha üstününü bir misal getirmekten çekinmez...*” ayetinin sebebi nüzülü ile ilgili olarak farklı rivayetler zikredilmiştir. Ayetin münafıkların, Yahudilerin veya müşriklerin bir söylemine cevap olarak geldiğine dair farklı sebebi nüzul rivayetleri bulunmaktadır.²² Söz konusu ayeti; münafıklarla ilgili olarak Bakara Suresinde 17. ayette verilmeye başlanan meseller zincirinin bir halkası olarak düşünenler bu ayeti Bakara Suresi bağlamında değerlendirmeyi daha uygun bulmuşlardır.²³

Diğer taraftan; Yüce Allah'ın “*...bir sivrisineği*” buyurması göz önünde bulundurulduğunda ise söz konusu meselin, Kur'an-ı Kerim'deki diğer mesel ayetleriyle örneğin; Hac Suresinde verilen “*sinek*” misali²⁴ ve Ankebut Suresinde verilen “*örümcek*” misali²⁵ ile de bir benzerlik taşıdığı görülmektedir.

Bu sebeplerden dolayı bu çalışmada, söz konusu ayet, mevcut rivayetler esas alınarak önce Bakara Suresinde münafıklarla ilgili olarak ard arda zikredilen mesel ayetleriyle birlikte değerlendirilecektir. Daha sonra benzer formda gelen Hac ve Ankebut Sürelerindeki temsili anlatım göz önünde bulundurularak Kur'an bütünlüğü bağlamında değerlendirme yapılacaktır.

²¹ Al-i İmran 3/117; İbrahim 14/18; Nur 24/39.

²²et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili 'Ayi'l-Kur'an*, 1/232; el-Vahidi, *Esbâbü Nüzûli'l Kur'an*, s.24; es-Suyutî, *Lübâbü'n Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûl*, s.13; ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I/117

²³et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili 'Ayi'l-Kur'an*, I/232

²⁴ Hac 22/73.

²⁵ Ankebut 29/41.

Bakara Suresi 26. Ayetin Sebebi Nüzülü ile İlgili Rivayetler

“Muhakkak ki Allah bir sivrisineği, hatta daha üstününü²⁶ bir misal getirmekten çekinmez. İman edenler bilirler ki, o şüphesiz hak-
tır, Rablerindedir. Ama küfre sapanlar, Allah böyle bir misal ile ne
demek istedi derler. Allah onunla birçoklarını şaşırır, yine onunla
birçoklarını yola getirir, onunla ancak o fasıkları şaşırır.” (Bakara,
2/26)

Ayetin sebebi nüzülü ile ilgili üç farklı rivayet bulunmaktadır:

Birinci Rivayet: Taberi’de (ö. 310/922) zikredildiğine göre İbn
Abbas (ö.68/687) ve İbni Mesud (ö.32/652) şöyle demiştir: Şanı Yü-
ce Allah münafıklarla ilgili; "Onların hali bir ateş yakanın hali gibi-
dir.." (Bakara, 2/17) ve "Yahut gökten boşalan yağmur gibi.." (el-
Bakara, 2/19) buyruklarını indirince münafıklar: Allah misaller
vermekten daha yüce ve azametlidir, dediler. Bunun üzerine Allah,
bu ayet-i kerimeyi indirdi.²⁷

İkinci Rivayet: Atâ b. Ebi Rebah (ö.114/732) yoluyla gelen ri-
vayete göre de İbn Abbas şöyle demiştir: Yüce Allah müşriklerin
tanrılarını söz konusu edip onlar hakkında: "Eğer sinek, onlardan
bir şey alsa, bunu ondan geri alamazlar." (Hacc, 22/73) diye buyu-
rup, putların ilah edinilmesini örümcek yuvasına benzetince, müş-
rikler şöyle dediler: Allah'ın kulu Muhammed'e Kur'an'ı indirdikleri
arasında sinekten ve örümcekten söz ettiğini görüyor musun? Aca-
ba o (bunları söz konusu etmekle) ne yapmış oluyor? Bunun üzeri-
ne yüce Allah, bu ayet-i kerimeyi indirmiştir.²⁸

Üçüncü Rivayet: Hasan Basri (ö.110/728) ve Katade’den
(ö.117/735) gelen rivayete göre ise “Yüce Allah Kitab-ı Kerim’inde
sinek ve örümcekten söz edip bunları müşriklere misal olarak gös-

²⁶Zemahşeri bunu şu örnekle izah etmiştir: Birisinin, “filan şahıs insanların en alçağıdır, hatta ondan da fazla” demesi gibi...” Bkz. *ez-Zemahşeri, el-Keşşaf* I/120. Muhammed Esed de, bu kelimedeki üstünlükten kastın; “küçüklük vasfının üst derecesi” olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, İşaret Yayınları (çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul 2012, s.9.

²⁷ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili ‘Ayî’l-Kur’an*, I/232

²⁸ el-Vahidi, *Esbâbü Nüzûli’l Kur’an*, s.24; es-Suyutî, *Lübâbü’n Nükûl fi Esbâbi’n-Nüzûl*, s.13

terince Yahudiler güldüler ve şöyle dediler: Bu, Allah'ın sözüne hiç de benzemiyor. Bunun üzerine Yüce Allah bu ayet-i kerimeyi indirdi.²⁹ Nesefi de bu ayetin Yahudilere cevap olarak geldiğini aktarmaktadır.³⁰

Sıhhat açısından rivayetleri inceleyen Suyuti; (ö.878/1473) isnat bakımından Taberi'den aktardığımız rivayeti daha sahih bulunduğunu, müşriklerin zikredilmiş bulunmasının ayetin Medeni olmasıyla uyuşmadığını ifade etmektedir. Suyuti, zikredilen rivayetler içinde Hasan Basri ve Katede'den nakledilen rivayetin daha uygun olduğunu ifade etmektedir.³¹

Taberi, ayetin sebebi nüzülü ile ilgili farklı rivayetleri nakletmekte; “diğer surelerde zikredilen ayetlere karşı çıkanlara cevap olduğunu söylemektense bu surede zikredilen ayetlere karşı çıkanlara cevap olduğunu söylemek daha evladır.” diyerek 26.ayetteki meselin “münafıklara” cevap olarak geldiğini ifade etmektedir.³² Taberi'nin Bakara Suresi 26.ayetin münafıklara cevap olarak geldiği iddiasındaki en büyük delili, daha önce gelen ayetlerin münafıklarla ilgili benzetmeler bulunduruyor olmasıdır. Münafıkların bu benzetmelere karşı çıktıklarını söyleyen Taberi, “Allah Teâlâ da bu ayeti indirerek, onlara, en zayıf varlıklarından biri olan sivrisineği dahi misal vermekten çekinmeyeceğini beyan etmiştir”³³ demektedir. Taberi söz konusu ayetin sebebi nüzülü ile ilgili olarak yukarıda zikrettiğimiz İbn Abbas ve İbn Mesud'dan gelen rivayeti tercih etmektedir.

26.ayetin akabinde gelen ayette de “*Bu fasıklar öylesi kimse-lerdir ki Allah'a verdikleri akitlerini (antlaşmalarını) bozarlar...*” şeklinde fasıkların özelliği olarak ahidleri bozmaları vurgulanmaktadır.

²⁹ el-Vahidi, *Esbâbü Nüzûli'l Kur'an*, s.23; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli 'Ayi'l-Kur'an*, I/233; ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*I/117.

³⁰ Nesefî, *Medariku'l Tenzil ve Hakaikü'l Te'vil*, Tahkik, Mervan Muhammed Şikar, Darül Neffaes, Birinci Baskı, Beyrut 1996, I/73.

³¹es-Suyutî, *Lübâbü'n Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûl*, s.14.

³²et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli 'Ayi'l-Kur'an*, I/233.

³³et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli 'Ayi'l-Kur'an*, I/233.

Buradaki “ahdi bozan fasıklar”dan kastın Yahudi bilginleri; onların münafık kesimi veya kâfirlerin tamamı olabileceği de söylenmiştir.³⁴

Kanaatimize göre; ayetin münafıklara cevap niteliğinde geldiğini ifade eden Taberi, ayetin sibakına bakıp önceki ayetlerde münafıklarla ilgili benzetmeler olduğundan yola çıkmakta; Zemahşeri (ö.538/1143) ve Nesefi ise ayetin Yahudilere cevap olarak indiğini söylerken ayetin siyakından hareketle bu sonuca varmaktadır.

Bakara Suresi 26. ayetin sebebi nüzülü ile ilgili olarak farklı görüşlerin olması, öncelikle ayeti Bakara Suresi bağlamında kendinden önce gelen mesellerle birlikte değerlendirmeyi; sonra da Kur’an bütünlüğü bağlamından hareketle; içerisinde benzer teşbihler yapılan Hac ve Ankebut Surelerinde zikredilen mesellerle birlikte değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Değerlendirme neticesinde ayetteki muhatabın sadece münafıklar mı olduğu; yoksa müşrik, münafık ve Yahudilerin tamamı mı olduğu daha da netlik kazanacaktır.

Ayetin Bakara Suresi Bağlamında Değerlendirilmesi

Medeni olduğu konusunda ittifak olan³⁵ Bakara Suresinin; başındaki dört ayetin³⁶ mü’minler, iki ayetin³⁷ kâfirler, on üç ayetin³⁸ ise münafıklar hakkında nazil olduğu bildirilmiştir.³⁹

Surenin hemen başında mü’minlerin vasıfları zikredildikten sonra, inkârcı kâfirlerin özelliklerinden bahsedilmiştir. Söz münafıklara geldiğinde ise; onların kalbindeki nifak alametleri, hileci tutumları, bozgunculuk yapmaları sıralandıktan sonra, verilen iki meselle de gerek bu dünyada düştükleri hal, gerekse de ahirette kendileri bekleyen kötü akibet canlı bir tablo halinde göz önüne serilmektedir.

³⁴ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I/124; Nesefi, *Medarik*, I-II/76.

³⁵el-Vahidi, *Esbâbü Nüzûli’l Kur’an*, s.21.

³⁶ Bakara 2/2-5

³⁷ Bakara 2/6-7

³⁸ Bakara 2/8-20

³⁹el-Vahidi, *Esbâbü Nüzûli’l Kur’an*, s.21; es-Suyutî, *Lübâbü’n Nükûl fi Esbâbi’n-Nüzûl*. 11.

Hicretten sonra nazil olan ilk Sure olma özelliği taşıyan ⁴⁰ Bakara Suresi'nin indiği ortamın daha yakından tanınması münafıklarla ilgili verilen bu mesellerin kavranmasını kolaylaştıracaktır. Zira Kur'an ayetlerinin indiği ortamın tarihi, sosyal ve kültürel özelliklerinin bilinmesi, Kur'an'ın doğru anlaşılması için önem teşkil etmektedir. Bir metnin ne demek istediğini anlamak için metnin arka planını bilmek, anlama sürecini kolaylaştıracaktır.⁴¹

Medine Döneminde nazil olan ayetler bir yandan Mekke dönemindekilerde olduğu gibi imanın sağlamlaştırılması, tevhid ve ahiret inancı gibi hususlardan bahsederken diğer yandan hem Müslüman toplumun toplumsal yönününün tamamlanmasına hem de diğer topluluklar (müşrik Mekke halkı, Ehl-i Kitap ve münafıklar) karşısında siyasi bir kimlik kazanmasına hizmet edecek konuları ele almaktadır.⁴² Medine Döneminde nazil olan ayetlerde münafıklara ve nifak hareketlerine daha fazla yer verilmesinin yanı sıra özellikle Bakara Suresinin hemen başında iki meselle onların vasıflarının zikredilmesi Müslümanların onlara karşı uyarılması açısından önem arz etmektedir.

Medine Dönemi Hz. Peygamber'in çevresinde hem samimi Müslümanların hem de münafıkların olduğu bir dönemdir. Samimi Müslümanlar kendilerini İslam ve Resul uğrunda feda ederken, münafıklar denilen bu grup yalan yere Müslüman olduklarını söyleyip, gizlice planlar yapıyorlar sonra da bunu iyilik ve düzeltmek için yaptıklarını söylüyorlardı. Samimi Müslümanların hareketlerini ise "beyinsizlik" olarak yorumluyorlardı. Öte yandan Yahudilerle sağlam ilişkiler kuruyorlar, yalnız kaldıklarında ise onlarla olan birlik-teliklerini tasdik ediyorlardı.⁴³ Şu bir gerçektir ki kurdukları tuzağa

⁴⁰Elmalılı M.Hamdi Yazır,*Hak Dini Kur'an Dili*,(Sad.İsmail Karaçam,Emin Işık,Nusrettin Bolelli,Abdullah Yücel) Azim Yayınları, İstanbul, I/143.

⁴¹ Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s.43.

⁴² Uzun, *Medeni Süreler Bağlamında İlk İslam Toplumununun Siyasi Kimliği*, s.82

⁴³ İzzet Derveze, *Kuran'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*,(Çev.Mehmet Yolcu)Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012 II/297-299.

kendiler düşecek, sebep oldukları zarar kendilerine dönecektir. Zira artık Yüce Allah bunların ne kadar bayağı, ne kadar hilekâr olduklarını ilan etmektedir. Böylece onları deşifre ederek rezil etmekte, aşağılamakta ve cehaletlerini onlara bildirmektedir.⁴⁴

Mü'minlerin aleyhine giriştikleri eylemlerde onları yalanlayan, onlarla alay eden, sanki onların yanındaymış görüntüsü veren münafıklar rivayetlere göre liderleri Abdullah b. Übey (ö.9/631) önderliğinde ashaptan birileriyle karşılaştıklarında onların lehine laflar etmekte; onlardan ayrıldıklarında ise, bakın, onlara karşı nasıl davrandım” diyerek kendilerince alay etmekteydiler.⁴⁵

Bu durumu farklı bir bakış açısıyla ele alan Zemahşeri, onların bu tutumunun anlatıldığı ayetleri incelediğinde karşısına çıkan durumu gramer açısından şöyle değerlendirmektedir. Ayette münafıkların, mü'minlere hitabı fiil cümlesi ile gelmektedir. Kendi şeytanlarına, yandaşlarına ise isim cümlesi ile seslendikleri ve bunu “inne” edatı ile pekiştirdikleri görülmektedir. “Arapçada fiil cümlesi ile olan anlatım, isim cümlesi ile olan anlatıma göre daha zayıf ve daha güçsüzdür.” diyen Zemahşeri; “münafıkların kendi yoldaşlarına, küfür inancı üzerinde kararlı ve sabit olduklarını kesin bir dille anlattıklarını” bildirmektedir. ⁴⁶ Yüce Allah onların bu durumunu Bakara Suresi 16. ayette belirtmiş; onların “*hidayete karşılık sapkınlığı satın aldıklarını ifade ederek, bu alışverişin bir yarar sağlamadığını hidayeti de bulamadıklarını*” zikretmiştir. Hemen akabinde de bunların örneğini vermek için iki mesel irad etmiştir⁴⁷ Verilen bu iki misalle İslam aleyhtarları susturulmak istenmiştir. Zira Darb-ı mesellerle gerçeklerin üzerindeki perdeler kaldırılmış, vehim gibi görünenler kesin bir şekilde göz önüne serilmiştir.⁴⁸

⁴⁴ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I/62.

⁴⁵Vahidi, *Esbâbü Nüzûli'l Kur'an*, s.22; es-Suyutî, *Lübâbü'n Nükûl fi Esbâbi'n-Nüzûls*.11.

⁴⁶Ayrıntılı bilgi için bkz. ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I/73.

⁴⁷ Bakara 2/17,18,19,20.

⁴⁸ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I/ 79.

Bakara Suresi 26. ayetin daha doğru anlaşılması için Surenin indiği ortamı kısaca ifade ettikten sonra Surede birbirinin ardı sıra zikredilen mesel ayetlerine geçmek istiyoruz.

Bakara Suresinde Münafıkların Misalleri

İlahi tebliğin temel mesajı hidayettir. Bakara Suresinin, Fa-tiha'da istenen "hidayet" in cevabı niteliğinde olduğunu söyleyenler⁴⁹ olduğu gibi; Surenin hedefini "hidayetin gösterilmesi" olarak tespit edenler de olmuştur.⁵⁰ Yüce Allah, Bakara Suresinde münafıkları, hidayet yerine dalaleti tercih edenler olarak zikretmiş; sonra da bu münafıkları karanlıklar içinde kalanlara benzetmiştir.

Münafıklar, hidayeti verip bunun yerine dalâleti satın alanlar olarak tanıtıldıktan sonra, Yüce Allah hemen bunun peşinden onların durumunun daha iyi anlaşılması için onların hali şu örneklerle dile getirilmiştir:

*"Onların (münafıkların) durumu, (karanlık gecede) bir ateş yakan kimse misalidir. O ateş yanıp da etrafını aydınlattığı anda Allah, hemen onların aydınlığını giderir ve onları karanlıklar içinde bırakır; (artık hiçbir şeyi) görmezler. Onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple onlar geri dönemezler. Yahut (onların durumu), gökten sağanak halinde boşanan, içinde yoğun karanlıklar, gürültü ve şimşek bulunan yağmur(a tutulmuş kimselerin durumu) gibidir. O münafıklar yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıklarlar. Hâlbuki Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır. (O esnada) şimşek sanki gözlerini çıkaracakmış gibi çakar, onlar için etrafı aydınlatınca orada birazcık yürürler, karanlık üzerlerine çökünce de oldukları yerde kalırlar. Allah dileyeydi elbette onların kulaklarını sağır, gözlerini kör ederdi. Allah şüphesiz her şeye kadirdir."*⁵¹

Verilen bu misallerle, münafıkların hidayeti bırakıp tıpkı geceleyin aydınlanmak için bir ateş yakarak aydınlanmaya çalışan

⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/145.

⁵⁰Burhânuddin İbrahim b Omer el- Bikai, *Nazmü'd Dürer fi Tenasübi'l Ayati ve's Suver*, Daru'l Kitabi'l İslami,Kahire trs. s.55.

⁵¹Bakara 2/17-20

kimse örneğiyle anlatılmış, böylece Münafıklar geçici bir aydınlanma için hidayetini bu uğurda satanlara benzetilmiştir. Hidayeti terk ederek dalaleti tercih eden münafıkları Yüce Allah karanlıklar içinde terk etmiştir.⁵² Surenin devamında Allah bunların durumlarını ikinci bir örneklemeyle temsil ederek, hallerini ve konumlarını bütünüyle ortaya çıkartıp gözler önüne sermiş, böylece artık bunların gizli kapaklı bir şeyleri kalmamıştır.

Yukarıda zikredilen iki meseli birlikte değerlendiren Zemahşeri, bu mesellerle İslam dininin bol ve şiddetli bir yağmura benzetildiğini; nasıl ki toprak onunla hayat buluyorsa, kalplerin de İslam ile hayat bulduğunu söylemiştir. Küfrün ve kâfirlerin de zulmetlere ve karanlıklara benzetildiğini söyleyen Zemahşeri; yıldırımları ve şimşekleri de karanlıklar içindeki korku ve tehdide benzetmekte; onlarda kâfirlere isabet ettirilecek bela, imtihan ve fitne olduğunu vurgulamaktadır.⁵³

Münafıklar iman etmiş gibi görünen; ama iman etmedikleri Allah tarafından belirtilen kimselerdir. Onların bu bozuk inançlarının anlatıldığı Bakara Suresinde gelen mesellerin⁵⁴ daha iyi anlaşılması için Katade'den gelen rivayeti de aktarmak istiyoruz. Münafıkların iman etmiş gibi görünmelerinin farklı bir sebebi de şudur: "Münafık, "La ilahe illallah" deyince onun için dünya aydınlanır. Bu sayede Müslümanlarla evlenir ve onlarla birlikte savaşa katılır ve Müslümanlara varis olur, kanını ve malını korur. Ama ölünce münafıktan bütün bunlar alınır. Zira aslında o kalben buna layık değildi ve davranışları da gerçek değildi"⁵⁵ Bu rivayet, münafıkların dillerinde var olan tevhidin sadece günü kurtarmaya yettiğini, dünyalık yararlar sağlayacağını, kalbe inmemiş tevhidin öldükten sonra hiç bir getirisinin olmayacağını apaçık izah etmektedir.

⁵² Nesefi, *Medariku, 'l Tenzil ve Hakaikü'l Te'vül*, I-II/ 58.

⁵³ ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I/ 86.

⁵⁴ Bakara 2/17-20

⁵⁵ İbni Kesir İsmail b. Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, (Çev. Bekir Karlığa, Bedreddin Çetiner) Çağrı Yayınları, İstanbul 2009 II/199.

Muhammedi davet ve onun irşadı ebedidir. Fakat münafıkların anlayış nurlarını Allah almıştır. Ve belki bunların içinde başlangıçta kalbinde imandan nasip olduğu halde, sonra bozgunculuğa sapan, kalben dinden dönerek imanının nurunu kaybedenler bile bulunmuştur. Kur'an'ın nazmı işte bu temsili, böyle mana tabakaları ile çok yönlü olarak açıklamıştır ki, her birinin bir sahih yönü vardır. Muhammedi davetin ateş yakma ile gösterilmesi ise ikinci temsilde görüleceği üzere şunu anlatmaktadır: “Bu davet, bir taraftan müjdeleme, diğer taraftan korkutmayı içermektedir. Bu davet, cennetin karşısında bir de cehennem ateşi göstermektedir. Bu ateşten kaçın, şu cennete koşun.” demektedir. Münafıkların da bu müjdelere ağızları sulanmakta; korkutmadan da başları dönmekte, ağızdan ‘amenna / inandık’ deyip, hidayet buraya kadar gelmekte, fakat kalplerine iman girmemektedir. Çünkü anlayışlarının nuru sönmüş, fenalığa ceza veren adil bir Allah'a inanmak istememekteler; her türlü emellerine kul gibi hizmet edecek, adalet etmekten aciz bir ilah istemektedirler.”⁵⁶

Kadim tefsirlerde Bakara Suresinde verilen bu iki meselle ilgili olarak benzer izahatlar yapıldığı görülmektedir. İmanın nura, inkârın karanlığa benzetilmiş olması⁵⁷ yaygın olan görüştür.

Münafıklarla ilgili verilen bu mesellere “*Kur'an Yolu*” tefsirinde ise farklı bir bakış açısı ile yaklaşılmıştır. Bu iki ayetteki ışık ve aydınlık “güdüler, duyu organları, akıl” gibi beşeri bilgi kaynakları ve araçları; karanlık, yağmur, gök gürültüsü, yıldırım, şimşek ve bunlar arasında ilerlemeye, yol almaya çalışan insan da “bütün iniş ve çıkışlarıyla, maddi ve manevi meseleleriyle insanın dünya hayatı” olarak izah edilmektedir.⁵⁸

⁵⁶ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, I/220.

⁵⁷ ez-Zemahşeri, *Keşşaf*, I/82; Fahreddin Razi, *Tefsir-i Kebir Büyük Kur'an Tefsiri*, Çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Huzur Yayınları, İstanbul 2013, II/57; Kurtubi, *Camii li Ahkamil Kur'an*, I/475

⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş), DİB. Yayınları, Ankara 2007, I/84

Allah münafıkların misalini böyle peş peşe günlük hayattan iki kesit vermek suretiyle anlatınca münafıklar: “Allah misaller vermekten daha yüce ve azametlidir” demişlerdir. Bunun üzerine Allah, “Muhakkak ki Allah bir sivrisineği, hatta daha üstününü bir misal getirmekten çekinmez. İman edenler bilirler ki, o şüphesiz hakır, Rablerindenidir. Ama küfre sapanlar, Allah böyle bir misal ile ne demek istedi derler. Allah onunla birçoklarını şaşırır, yine onunla birçoklarını yola getirir, onunla ancak o fasıkları şaşırır.”⁵⁹ ayetini indirmiştir.⁶⁰ Taberi, bu ayeti, münafıklarla ilgili olarak Bakara Suresi 17. ayette verilmeye başlanan meseller zincirinin bir parçası olarak görmekte; münafıkların itirazlarına verilen bir cevap olarak ifade etmektedir.⁶¹

Allah Teâlâ'nın kullarına, gerçekleri görmeleri ve bilmeleri için verdiği alet ve araçlara, gönderdiği kitaplara ve Peygamberlere rağmen inkârcılar, düşünme ve irade denilen yeteneklerini inkâr yönünde işletmiş, onu tercih etmişler, ilahi irşad ve yardımdan yararlanmamışlardır. ⁶² İlahi yardımdan yüz çevirerek fasıklardan⁶³ olmuşlardır. Verilen mesellerle bir grup sapmakta, yani inanmayaarak dalalete düşmekte; diğer grup ise darbı mesellerden hakikate

⁵⁹ Bakara 2/26

⁶⁰ et-Taberi, *Camiül Beyan an Tavili Ayi'l Kur'an*, I/232.

⁶¹ et-Taberi, *Camiü'l Beyan an Tavili Ayi'l Kur'an*, I/233.

⁶² Heyet, *Kur'an Yolu*, I/93.

⁶³ Fasık, terim olarak “haktan sapan, Allah'ın emirlerine itaatten ayrılan asi mü'min veya kâfir olarak tanıtılmaktadır. Bknz Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim İbn Manzur, *Lisan'ül Arab*, Daru Sadr, Beyrut 1994 , X/308. Zemaşşeri ise Keşşaf da “fisk” kelimesini Rube b. Accac'ın şu beytini örnek vererek izah etmektedir. (Zemaşşeri, Rube bin Accac'ın yaşadığı çağda en ünlü recez şairlerinden olduğunu bildirmektedir.) “Bir deve ki normal yolundan çıkıp başka yola sapıyor”. Zemaşşeri, şairin burada devenin doğru yoldan ayrılmasını fe-se-ka kelimesiyle ifade ettiğini aktarmaktadır. Bkz. Zemaşşeri, *Keşşaf*, I/123; Kurtubi'ye göre ise “fisk”, asıl anlamı itibariyle bir şeyin dışına çıkmak demektir. Mesela taze hurma kabuğundan, fare deliğinden çıktığı zaman bu tabir kullanılır” demektir. Kişinin fasıklık etmesi ise günah işlemesi demektir. Kehf 18/50 de “Rabbinin emrine karşı fasıklık etti” buyruğu ise Rabbinin emri dışına çıktı demektir. Bkz. el-Kurtubi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, (Çev. M. Beşir Eryarsoy), Buruç Yayınları, İstanbul, 2003, I/512.

ulaşmakta ve hidayete erişmektedir. İnanmayarak dalalete düşen ve fasıklardan olan kimseler sadece münafıklar değildir. Hac ve Ankebut Surelerindeki benzer formda verilen mesellerde görüldüğü gibi inkârcı müşriklere de Allah bu misalleri vermektedir.

Hac Suresi 73. Ayet Bağlamında

“Ey insanlar! Size bir misal verilmekte; dinleyin onu: Allah'tan başka yalvarıp yakardıklarınız var ya, hepsi bunun için bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar. Hatta sinek onlardan bir şey kapsa onu ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, kendinden istenen de!”⁶⁴

Bu temsili anlatımda, öncelikle muhataplar bir an için, akli muhakemelerini kısıtlayan önyargılardan ve esiri oldukları alışkanlıklardan sıyrılıp akıllarını kullanmaya, verilen örneği can kulağıyla dinlemeye davet edilmektedir. Örnek şudur: Allah'tan başka kendilerine tapılan, yalvarılan bütün varlıklar birleşseler yine de bir sinek dahi yaratamazlar, hatta onlar sineğin kapıp götürdüğünü bile geri alma kudretine sahip değildirler. Kendinden istenen âcizdir, çünkü temizliği ve bakımı için dahi başkasına muhtaçtır; isteyen de âcizdir, çünkü yalvardığı varlığın kendisine bile hayrı yoktur, o halde isteyen de eli boş kalmaya mahkûmdur.⁶⁵

Yüce Allah, mesel verilen ayetten hemen sonraki ayette *“Onlar Allah'ı gereği gibi tanımadılar. Şüphesiz Allah çok güçlüdür, mutlak galiptir.”⁶⁶* demek suretiyle, en yüce iktidar sahibinin kendisi olduğunu⁶⁷ ifade etmektedir. Sahte tanrıların güçsüzlüğünü mesel vererek vurgulayan Allah daha sonra güç ve kuvvetin gerçek sahibini hatırlatmıştır.

Sibak açısından bakıldığı takdirde ise söz konusu ayetin bir önceki ayetin devamı olduğunu ifade edenler olmuştur. Çünkü 71. ayette Allah'ı bırakıp, Allah'ın kendisine hiçbir delil indirmediği,

⁶⁴ Hac 22/73

⁶⁵ Heyet, *Kur'an Yolu*, III/753.

⁶⁶ Hac 22/74

⁶⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, s.686

kendilerinin bile tanrıları hakkında bilgisi olmadığı sahte tanrılara tapmalarının bir örnekle açıklaması yapılmakta ve bu şirkin sebeplerine gidilmektedir.⁶⁸

Tek bir ilahın varlığına dikkat çekilen bu ayetlerde aynı zamanda sahte tanrıların acziyeti ve kudretsizliği de vurgulanmaktadır. Ayette özellikle “...bir sinek yaratamazlar”⁶⁹ ifadesinin seçilmiş olması dikkat çekicidir. Özellikle sineğin zikrediliş sebebi, sahip olduğu dört özellik dolayısıyla: Hakirliği, güçsüzlüğü, tiksinti veriş ve çokça bulunması. Canlıların en zayıf ve en hakirinin durumu bu olduğuna ve Allah'tan başka tapındıkları varlık, onun gibi bir varlık yaratamayacaklarına, eziyetini önleyemeyeceklerine göre; peki bu tapındıkları varlıklar nasıl mabud ve kendilerine itaat olunan rabbler olabilirler? Bu, en güçlü delillerden ve en açık belgelerdendir.⁷⁰ Zira sinek Allah'ın mahlûkatının en zayıfı olduğu halde sinek ondan bir şey alacak olsa ondan bunu kurtarmaya muktedir olamazlar. Yani isteyen varlık da güçsüz istenen varlıkta güçsüzdür.⁷¹

Taberi bu ayet-i kerimenin baş tarafını şu şekilde izah etmektedir: “Ey insanlar, müşrikler putları bana denk tuttular, onları bana emsal gösterdiler. Bana ortak koştukları putların halini bir dinleyin. Ey müşrikler, Allah'ın dışında tapmış olduğunuz putlar, tek bir sineği dahi yaratamazlar.”⁷²

Bakara 26'da da benzer şekilde “...Muhakkak ki Allah bir sivrisineği, hatta daha üstününü bir misal getirmekten çekinmez.” diye hitap eden Yüce Allah, kendisine ilahlıkta ortak koşmak isteyen müşriklere apaçık bir şekilde meydan okumaktadır.

Görüldüğü üzere Yüce Allah müşriklerin içinde buldukları şirk batağını ifade ederken günlük hayattan çarpıcı bir örnek ver-

⁶⁸ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2013, XIII/156

⁶⁹Hac, 22/73.

⁷⁰ Kurtubi, *Cami li Ahkamil Kur'an*, XII/153.

⁷¹ Vehbe Zuhayli, *Tefsiru'l Münir*,(çev. Heyet), Risale Yayınları, İstanbul 2005, IX/251.

⁷²et-Taberi, *Camiül Beyan an Tavili Ayi'l Kur'an*, X/256.

mekte; kendini bile savunmaktan aciz olan put yahut sahte ilahların kimseye yararı olamayacağını bir meselle somutlaştırmaktadır.

Ankebut Suresi 41. Ayet Bağlamında

“Allah’tan başkasını dayanak edinenlerin durumu, örümceğin durumuna benzer: Örümcek, (ağını) kendine bir yuva yapar, ama yuvaların en çürüğü örümceğin yuvasıdır. Keşke bilselerdi! Allah, onların kendisini bırakıp da ne türlü şeylere yalvarıp yakardıklarını şüphesiz bilmektedir. O, azizdir, hâkimdir. İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır.”⁷³

Mekki olduğuna dair⁷⁴ rivayetlerin ağır bastığı bu Sure adını 41. ayetteki “örümcek ağı” meselinden almıştır. “Allah’tan başkasına kulluk edenler için” bir mesel irad edilmiştir. Örümceğin misal olarak seçilmesinin sebebi ise, Allah’ı bırakıp sahte ilahlar edinenlere, edindikleri ilahların, onlara tıpkı örümceğin yuvası gibi hiç bir fayda sağlamamasıdır. Zira yuvaların en zayıfı ve güçsüzü örümcek yuvasıdır.⁷⁵

Sure bütünlüğü içinde baktığımızda, Ankebut Suresinde bu ayetlerden önce Peygamberleri yalanlayıp şirke düşenlerin nasıl yok olduğu örnekleriyle açıklanmaktadır.⁷⁶ Helaka uğrayan kavimlerinden sonra onların halinin bu örümcek misali ile izah edilmesi peygamber ve mü’minler için bir vaad ve müjde olarak da ifade edilebilmektedir.⁷⁷ Putperestlerin dinlerinin anlamsızlığının, çürüklüğünün; onların tanrı diye inanıp bağlandıkları, sığınıp güvendikleri nesnelere yararsızlığının anlatıldığı bu ayet; daha genel olarak, Allah’ı bırakıp O’ndan başkasını tanrı tanıyan veya böyle açıkça olmasa bile, tutum ve davranışlarıyla bir fâniye -olağan ve makul saygı sınırlarının ötesine geçerek- tanrı gibi bağlanan ve sadece Allah’tan

⁷³ Ankebut 29/41-43

⁷⁴es-Suyutî, *Lübâbü’n Nükûl fi Esbâbi’n-Nüzûl*, s.198.

⁷⁵Kurtubi, *Camîu li Ahkâmi’l Kur’an*, XIII/403.

⁷⁶ Ankebut 29/14-40.

⁷⁷Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI/221.

bekleyebileceği yardım ve desteği ondan bekleyen insanın, içine düştüğü büyük yanılığını etkileyici bir benzetmeyle anlatmaktadır.⁷⁸

Ankebut Suresinde, bu ayetten önce, Karun, Firavun ve Haman'a işaret edildikten sonra örümcek misalinin verilmiş olması da son derece dikkat çekicidir. Önce tuğyan ve zulmün öncülerini olan bu kimseler ve uğradıkları akıbetler bildirilmektedir. Daha sonra da Allah'tan başkalarını mabud edinenlerin hali bir meselle somutlaştırılmaktadır. Kendini bile koruyamayan bu sahte ilahların ve onlara dayananların hali örümcek misali ile göz önüne serilmektedir. Hak-tan gayrısının hiçliğini ifade eden bu meselle "Allah'tan başkasına dayanan her ümidin dipsizliği"⁷⁹ vurgulanmakta; meselenin ehemmiyeti çarpıcı bir örnekle ifade edilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de; Hac Suresi 73'de "...bir sinek yaratamazlar..." buyrulurken sahte tanrıların acziyeti bir mesel verilerek izah edilirken; Ankebut Suresi 41'de de "Allah'tan başkasını dayanak edinenlerin durumu, örümceğin durumuna benzer..." denilmek suretiyle insanlığa; kötülerin mutlaka örümceğin evi gibi yıkılıp gideceği, şirkin kirliliği, zulmün ayakta duramayacağı ve en sağlam sığınacağın tevhid inancı ile Allah'ın dostluğu olduğu anlatılmıştır.⁸⁰

İnsanları uyarmak için verilen bu meseller mesel ayetinin Sure içindeki yeri; siyak ve sibakı ile birlikte okunduğunda daha net anlaşılacaktır.

Kur'an Bütünlüğü Bağlamında

Vahyin nazil olduğu süreç içinde Kur'an her zaman şirke ve inkâra karşı çıkmıştır. Gerek sahte tanrılarla; gerekse de onlara inananlarla sürekli bir mücadele içinde olan Kur'an, benzer formda gelen pek çok ayetle sahte ilahların batılığını vurgulamaktadır. Hakiki varlıktan yoksun olmaları,⁸¹acizlikleri,⁸² canlıların özelliklerin-

⁷⁸Heyet, *Kur'an Yolu*, IV/271.

⁷⁹Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/221.

⁸⁰Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, XIV/480.

⁸¹ Ra'd 13/13.

⁸² Enbiya 21/66-67; En'am 6/71; Yunus 10/18, 106; İsrâ 17/56; Tâhâ 20/89; Hac

den bile mahrumiyetleri,⁸³ insan eliyle yapılması⁸⁴ ve gerçek yaratıcıya ait fiillere sahip olmamaları sebebiyle karşı çıkmaktadır. Bunların; yaratamayan,⁸⁵ diriltemeyen,⁸⁶ rızıklandıramayan⁸⁷, duaya icabet edemeyen⁸⁸ ve hakiki anlamda ulûhiyetten yoksun sahte ilah olduklarını bildirmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in bunu yapmasındaki gaye, batıl tanrıların bu noksanlığını, değişik üslup ve muhtevalarla mükerrer olarak hatırlatmak, müşriklerin kafalarına hatta şuur altlarına nüfuz ederek onları sahte ilahların fayda ve zarar hassalarını bekleme vehminden arıtmaktır.⁸⁹ Bunun için sıkça meseller kullanılmış; bu meseller, tevhid inancının yerleştirilerek doğru itikadın ameli ve ahlaki olarak da desteklenmesi yolunda Kur'an üslubunun bir parçası olmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de bilhassa iman-mümin ve ameli, küfür-kâfir ve ameli, şirk-müşrik ve ameli, nifak-münafık ve ameli, cennet ve nimetleri, cehennem ve azabı ile dünya hayatının faniliği gibi soyut gerçekler doğadan ve çevreden alınmış somut olgu ve gerçeklerle temsil edilerek canlı birer tablo halinde gözler önüne serilmiştir.⁹⁰ Kur'an, tasvir metodunu kullanarak onlara öyle bir canlılık ve hareketlilik vermektedir ki zihinde oluşan o soyut mefhumların hareketli bir şekle büründüğü; insan tiplerinin canlanıp hayat kazandığı ve beşer tabiatının da mücessem bir hal aldığı görülmektedir.⁹¹ Kur'an'ın edebi bir yönünü oluşturan bu meseller; okuyucunun zihnini her an canlı tutmuş; temsiller her ne kadar edebi unsurun

22/12; Furkan 25/55; Şu'arâ 26/73.

⁸³ A'raf 7/193-195; Meryem 19/42; Fatır 35/14 vb.

⁸⁴ Saffat 37/95-96; Enbiya 21/52-58 vb.

⁸⁵ Yunus 10/34.

⁸⁶ Enbiya 21/21.

⁸⁷ Rûm 30/40.

⁸⁸ Rad 13/14.

⁸⁹ Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, Akademi Yayınları, İzmir 2011, s.387.

⁹⁰ İsmail Durmuş, DİA, "mesel" maddesi, Ankara 2004, XXIX /293-297, s.293.

⁹¹ Seyyid Kutup, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, (Çev. Kamil Çetiner) Beka Yayınları, İstanbul, s.54.

bir parçası olsa da itikadi ve ameli mesajlar da bu mesellerin içine yerleştirilmiştir.

Kur'an-ı Kerim, maddi ve manevi hiçbir fayda sağlamayan batıl ilahların bu vasıflarını zikredince müşrikler bunları reddetmenin yanı sıra; verilen misaller üzerinden bir kampanya yürütmeye başlamışlardır. Seyyid Kutup, yürütülen bu kampanyayı “kuşku ve kargaşalık uyandırma” diye ifade etmektedir.⁹² Mekki ve Medeni Sureleri birlikte ele aldığımızda karşımıza çıkan tablo; Mekke döneminde müşriklerin, Medine döneminde ise gerek münafıkların gerekse Yahudilerin verilen mesellere “küçümsemek ve alaya almak” suretiyle karşı çıktığıdır. Vahye karşı bir itibarsızlaştırma propagandası diye de ifade edebileceğimiz bu süreç içinde, Yüce Allah, bu meselleri vermekten asla vazgeçmemiş; gerek Mekki Surelerde gerekse Medeni Surelerde ilahi üslubun bir parçası olarak kullanmaya devam etmiştir.

Sonuç

Bakara 26.ayet örneğinde görüldüğü gibi mesel irad edilmiş bazı ayetlerin sebebi nüzulü ile ilgili farklı rivayetler bize ulaşmaktadır. Mesellerin doğru anlaşılması açısından sebebi nüzul rivayetlerinin yanı sıra söz konusu ayetlerin bağlam açısından da incelenmesi gerekmektedir. Siyak, sibak, Sure ve Kur'an bütünlüğü çerçevesinde incelenen mesellerde verilen mesaj muhataba daha doğru bir şekilde ulaşacaktır.

Müşriklerin, münafıkların veya Yahudilerin mesel verilen ayetleri kullanarak Kur'an'ın doğruluğu konusunda muhatapların zihninde bir şüphe uyandırmak istedikleri apaçık ortadadır. Özellikle iman edenleri saptırmak; imanlarına ve kalplerine şüphe sokmak için kampanyalar yürüttükleri aşikârdır. Yüce Allah da, inzal ettiği ayetlerini küçümsemek suretiyle kampanyalarına alet etmek isteyen inkârcıların tamamına Bakara Suresi 26.ayette cevap vermiş “Mu-

⁹² Seyyid Kutup, Fi Zilalil Kur'an, (Çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce), Dünya Yayıncılık, İstanbul 1980. I/69.

hakkak ki Allah bir sivrisineği, hatta daha üstününü bir misal getirmekten çekinmez” diyerek onlara meydan okumuştur. Söz konusu ayetin münafıklarla ilgili mesel ayetlerinin bir parçası olduğunu düşünen Taberi; ayeti sadece Bakara Suresi bağlamında tefsir etmektedir.

Ayet; gelen rivayetler ışığında her ne kadar Bakara Suresinde ard arda irad edilen ve münafıklarla ilgili olan ayetler zincirinin bir halkası olarak düşünölmeye müsait olsa da; benzer formda gelen; Hac Suresi ile Ankebut Surelerinde verilen mesellerle de benzerlik göstermektedir. Bu durumda, diğer rivayetlerin de göz ardı edilmesi gerekmektedir. Tıpkı münafıklar gibi; Yahudilerin veya müşriklerin de verilen mesellerden gereken dersi çıkartmadığı; aksine küçümsemek ve dalga geçmek suretiyle benzer kampanyalara dâhil olduğu da zikredilmesi gereken başka bir gerçektir. Bakara Suresinde olduğu gibi; Hac Suresinde ve Ankebut Suresinde de sinek ve örümcek meselleriyle batıl itikadların tamamı red edilmiş; sadece münafıklara değil Hak’tan sapan tüm inkârcılara meselenin ehemmiyeti bir kez daha gösterilmiştir.

Kur’an bütönlüğü açısından baktığımızda da; gerek Mekki gerek Medeni Surelerde inkâr edenlere hakikati göstermek ve onları hidayete davet etmek için, günlük hayattan seçilen mesellerin sunulduğu görölmektedir. Anlaşılmasının kolaylığı yönünden verilen mesajın zihinde daha çabuk kavrandığı bu mesellerin çoğunda, tevhid inancına davet vardır. Her türlü şirkin reddedildiği Kur'an-ı Kerim’de; Yüce Allah muhatapları inkârdan hakikate davet ederken benzer formda meseller kullanmıştır. Bize düşen de ayeti doğru anlayıp; verilen meselden doğru mesajı çıkartmaktır. Bu ise ayetlerin sebebi nüzul, siyak ve sibakın yanında; Kur’an bütönlüğü çerçevesinde de incelenmesi ile mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Abay, Ahmet, *Nüzül Sürecinde Kur'an'a Karşı Algı Yönetimi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı yayınları, İstanbul 2013, (I-XXI)
- el-Bekai, İbrahim bin Ömer, *en-Nazmu Dürer fi Tenasibu'l Ayati ve Süver*, Darül Kitabül İslami, Kahire.
- Çelik, Ömer, Teşbih, *Temsil ve Tasvirler Işığında Kur'an'da İnsan*, Akademi Yayınları, İstanbul 2010.
- Derveze, İzzet, *Kuran'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, Çev. Mehmet Yolcu, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012 (I-II)
- Durmuş, İsmail, TDV İslam Ansiklopedisi , "mesel" mad. Ankara 2004, XXIX /293-297, s.293.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul 2012.
- Heyet, Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB. Yayınları, Ankara, 2007, (I-V).
- İbn Kesir, İsmail b. Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri* Çev. Bekir Karalığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul 2009, (I-XVI)
- İbn-i Manzur, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim, *Lisan'ül Arab*, Daru Sadr, Beyrut 1994 (1-VII).
- el-Kattan, Menna Halil, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1995.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an ve Hadislerde Temsili Anlatım Özelliği*, İslami İlimler Dergisi, Yıl 5, Sayı 1, Bahar 2010 .
- el-Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Buruç Yayınları, İstanbul, 2003, (I-XX).
- Kutup, Seyyid, *Fi Zilal'il Kur'an*, Çev. Salih Uçan, Vahdettin Ince, Dünya Yayıncılık, İstanbul 1980. (I-X).
- , *Kur'an'da Edebi Tefsir*, Seyyid Kutup, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, Çev. Kamil Çetiner, Beka Yayınları, İstanbul

- el-Mevdudi, Ebu'l Ala, *Tefhimu'l Kur'an*, (Çev. Komisyon) İnsan Yayınları, İstanbul, 1987, (I-VII).
- en-Nesefi, *Medariku'l Tenzil ve Hakaikü'l Te'vil*, Tahkik, Mervan Muhammed Şikar, Daru'l Neffas, Beyrut 1996.(I-IV)
- er-Razi, Fahreddin, *Tefsir-i Kebir Büyük Kur'an Tefsiri*, Çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Huzur Yayınları, İstanbul, 2013, (I-XXIII)
- es-Suyuti, Celaledin Abdurrahman ibn Ebu bekr, *El İtkan fi Ulümü'l Kur'an* (Takdim ve Ta'lik, Mustafa Dib el-Buğa), Daru İbn Kesir, Beyrut 2002, (I-II).
- , *Lübabu'n Nükul fi Esbabı'n Nüzül*, Daru'l Segafiye, Beyrut 2002.
- et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l Beyan an Te'vili ayi'l-Kur'an*, Tahkik, Mahmud Şakir, Daru'l ibn Hazm, Ürdün 2002 (I-IV)
- Tiyek, Fatih, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- el-Vahidi, Ebu'l Hasen Ali b. Ahmed el-Vahidi, *Esbâbü Nüzûli'l Kur'an*, Daru'l Islah, II. Baskı, Demmam 1992.
- Uzun, Nihat, *Medeni Sureler Bağlamında İlk İslam Toplumunun Siyasi Kimliği, X. Tefsir Akademisyenleri Buluşması Kur'an Nüzûlünün Medine Dönemi*, (Sempozyum Bildirileri, 17-19 Mayıs 2013 Kahramanmaraş.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Uluhiyyet*, Akademi Yayınları, İzmir 2011.
- Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Yayınları, Sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, İstanbul 1992 (I-X).
- Ez-Zemahşeri, Carullah Ebi'l Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Gavamidu't Tenzil ve Uyunu'l Ekavil fi Vucuhi'l Te'vil*, Daru'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut 2003 (I-IV).
- Zuhayli, Vehbe, *Tefsiri'l Münir*, (Çev. Hamdi Arslan, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız), Risale Yayınları, İstanbul, 2005, (I-XIV).

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524

Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite,
Yazarlar: Zafer Cirhinlioğlu, Üzeyir Ok, Fatma Gül Cirhinlioğlu
(Nobel Yayınları, Ankara 2013)

Yazar / Author
Sezai KORKMAZ

Arş. Gör., KSÜ İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı. Kahramanmaraş/Türkiye
kzsezai@gmail.com

Makale Türü/ Article Types: Kitap Tanıtımı / Book Reviews

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 30/10/2017

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2017

Makale Yayın Tarihi: 27/12/2017

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl / Year: 15

Sayı / Issue: 30

Sayfa /Page: 631-634

Kitap Tanıtımı

Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite

Yazarlar: Zafer Cirhinlioğlu, Üzeyir Ok, Fatma Gül Cirhinlioğlu
Nobel Yay., XII+312 s., Ankara, 2013.

Kitap kuramsal çerçeve ve uygulama olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Kuramsal çerçeve başlığı altında dindarlık, modernite, dindarlık ve ruh sağlığı, modernite ve ruh sağlığı son olarak da dindarlık ve modernite başlıkları etraflıca çeşitli yönlerden ele alınmıştır. Uygulama kısmında modernite, dindarlık ve ruh sağlığı ile ilgili ölçekler, uygulama aşamasının basamakları, araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi, bulguları ve sonuçları ele alınmıştır. Çalışmada uygulama kısmında modernite ölçeği geliştirilmiş ve geliştirme aşamasına yer verilmiştir.

Kitapta kavramlar ele alınırken ilk olarak kavramın fikri kökeni, alt yapısı ve tanımları yapılmıştır. İkinci olarak varsa kavramla ilgili kuramlar ele alınmış üçüncü olarak kavramlara yönelik eleştiriler ve tartışmalar ele alınmıştır. Son olarak da ele alınan kavramın Türkiye’de nasıl ele alınıp değerlendirildiği ifade edilmiştir. Bu aşamalandırmanın yapılması örnek teşkil edebilecek niteliktedir.

Kitabın kuramsal çerçevesine bütüncül olarak bakıldığında modernite asıl ana kütleyi oluşturmaktadır. Ruh sağlığı ve dindarlıkla ilgili bölüm veya bölümler modernite ve etkisi boyutlarına göre daha az yer almıştır. Ayrıca kitaba somut olarak hacimsel bakıldığında da modernite daha fazla yer kaplamaktadır. Araştırma kısmen sosyal-psikolojik bir çalışma niteliği taşımaktadır. Özellikle kuramsal bölümde sosyolojik yaklaşım daha ağır basmaktadır.

Kitap Tübitak tarafından desteklenmiş bilimsel bir projenin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu açıdan ayrıca önem arz etmektedir. Kavramlar ele alınırken öz değerlendirmelerde bulunulmuş-

tur. Genel itibariyle konular bütüncül ele alınmış ve gereksiz ayrıntıdan uzak durulmuştur. Spiritüalizme (maneviyat) kavramı tanımlanıp değerlendirme yapılırken şu saptama ve değerlendirme önemli ve kayda değerdir;

“Spiritüalizme (maneviyat) Türkiye’den çok Kuzey Amerika ve Avrupa toplumları için söz konusu olmaktadır. Dindarlık kavramı Türkiye gibi bireyselliğin ön plana çıkmadığı toplumlarda daha açıklayıcı olmaktadır” (s.23).

Modernleşme bahsinde Weber, “Batı’nın kalkınma/gelişme/modernleşmesini geleneksel (Katoliklik) din anlayışının yerine yeni bir yorumun (Protestanlık) konabilmiş olmasına bağlamıştır.” Weber’in Hristiyanlığın gelişme evreleri için ileri sürdüğü iddiaya benzer netlikte bir iddia, örneğin İslam dininin egemen olduğu toplumların gelişme süreçleri için söylenebilmiş değildir. Siyasi bir söylem olduğu kadar itikadi bir söylem olarak da yükselişe geçtiğine inanılan İslam dininin gelişme/kalkınma/zenginleşme süreci karşısındaki konumunun araştırılması önemli bir konu olarak dikkat çekmektedir (s. 26).

Çalışmada muhtasar bir yaklaşımın dışı vurumu olarak şu ifadeler not etmeye değerdir: “Türkiye’de modernleşme literatürü iki türdür; birincisi üstten alta doğru modernleşmeyi savunmaktadır. Cumhuriyet dönemindeki devlet eliyle modernleşme buna örnek gösterilebilir. İkincisi ise siyasi boşluk bulabildiğinde yapılan halkın kendine, özgürlüklere ve sorunları çözmeye yönelik modernleşme literatürüdür.” Türkiye’de modernite çoğu zaman üst kesme ait olarak görülmektedir. Sıradan birey kendi yerel ilişkilerini gelenekselcilik, muhafazakarlık ve milliyetçilikle devam ettirirken, üst kesim modernlik, çok kültürlülük, liberalizm ve evrenselliğe sahip çıkmıştır.

Kitapta “Bellah’ın modernleşme ve din bağlamında Türkiye ve Japonya’yı karşılaştırdığı ve birtakım sonuçlara ulaştığı ifade edilmiştir. Bellah iki ülkenin modernleşmesini karşılaştırırken dinin çok etkili olduğunu ifade etmiştir. Budizm ve Hristiyanlık yerini Ja-

ponya'da Őintoizm'e bırakmış ve modernleşmede bu yorum hızlanmaya sebep olmuştur. Türkiye'de ise Osmanlı'dan sonra Cumhuriyet döneminde de geleneksel din yerini korumuştur. Bu yüzden Türkiye modernleşmede çok geride kalmıştır. Devletçilik aracılığıyla dinde yeni tanımlamalara gidilmesi sonucunda modernleşme sürecinden başarılı çıkamamıştır. Yapılması gereken din yerine ideolojileri (Türkçülük, Kemalizm vs.) koymak değil dini değerleri modernleşmeyi kolaylaştıracak şekilde yeniden yorumlamaktır. Bu durum Bellah tarafından 1958 yılında tespit edilmiştir" (s.128-129). Çalışmada bu ifade edilen durumların hala geçerlilik arz ettiği ifade edilmiştir.

Kitap hem konuların ele alınışı hem de yöntemsel yaklaşımı itibariyle dikkat çekicidir. Konu ve kavramların ele alınması, işlenmesi ve yöntemsel yaklaşım örnek teşkil edecek niteliktedir.

Çalışmada kültüre ve topluma duyarlı "Modernite leği" geliştirilmiştir. Çalışmanın sonuçlarına göre Türkiye halkının modernleşme, dindarlık eğilimi yüksek çıkmıştır. Türkiye halkı modern hayat tarzına uyum sağlamaya çalışmaktadır. Uyum sağlama eğiliminde daha az ruhsal sorunlar yaşamaktadırlar. Örneklemedeki kadın katılımcıların ise daha dindar olmalarına rağmen daha fazla ruh sağlığı sorunuyla karşılaştıkları ortaya çıkmıştır. Sonuçlar ele alındığında farklı çalışmaların yapılması bir zorunluluk gibi durmaktadır.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
The University of Kahramanmaraş Sütçü İmam
Review of The Faculty of Theology
ISSN-1304-4524

Anlama ve Gelenek: Hans-Georg Gadamer'in Felsefi
Hermeneutiğinde Anlamada Gelenegin Rolü Sorunu

Yazar: Mehmet ULUKÜTÜK
(Bilsam yayınları, İstanbul 2013)

Yazar / Author

Selin KAYA

Arş. Gör., KSÜ İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı. Kahramanmaraş/Türkiye
selinkaya4434@gmail.com

Makale Türü/ Article Types: Kitap Tanıtımı / Book Reviews

Makale Geliş Tarihi/ Date of Receipt: 12/11/2017

Makale Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 21/12/2017

Makale Yayın Tarihi: 27/12/2017

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Temmuz-Aralık / July-December

Yıl / Year: 15

Sayı / Issue: 30

Sayfa /Page: 635-640

Kitap Tanıtımı

Anlama ve Gelenek: Hans-Georg Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Geleneğin Rolü Sorunu

Yazar: Mehmet ULUKÜTÜK

Bilsam yayınları, İstanbul 2013, 180s.

Felsefi mirasımızı bize ait kılmak ve özgün bir felsefi söyleme sahip olmak, kökleri geçmişe bağlı bir gelecek oluşturma konusundaki eksikliğimiz, asli bir ihtiyaç olarak kendisini gün geçtikçe daha fazla hissedilmektedir. Bu ihtiyacın aksine, genel ve toplumsal bir söylem olarak, gelenek ve modernite çatışır iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problem durumunu konu edinen birçok çalışma olmakla birlikte, *Anlama ve Gelenek* adlı eserin, bu iki tutumun dışında yer alması bizi bu kitap tanıtım yazısını yazmaya yöneltmiştir. Eser, akli, hem geleneği oluşturan hem de gelenekten beslenen bir unsur olarak karşımıza çıkarmakta ve Hermeneutiğe yeni bir ufuk açan Gadamer'in felsefi hermeneutiğini gelenek fikrini anlama bağlamında ele almaktadır.

Toplamda yüz seksen sayfa olmakla beraber Heidegger'in *Nedir Bu Felsefe* isimli küçük ama derin risalesi kadar önemli ve dikkatle okunması gereken, on dört sayfalık zengin bir bibliyografyaya sahip olan eser, bu konuda araştırma yapmak isteyenlere hazırlanmış bir kılavuz niteliğindedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, düşüncenin geleneği, geleneğin de düşüncüyü değiştirip dönüştürdüğünü ve anlamının da ancak bir gelenek, başka bir ifadeyle bir paradigma çerçevesinde mümkün olduğunu göstermekte ve gelenek-modernlik çalışmaları içerisinde bu farkı ile öne çıkmaktadır.

Elimizdeki eser, önsöz, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. *Anlama ve Gelenek*'in ilk bölümünde üç alt başlık yer almaktadır. *Hermeneutiğin Tarihsel Serencamı* isimli ilk başlıkta hermeneutiğin, Antik çağdan Modern zamanlara kadar olan süredeki anlam içeriğine,

gelişim ve dönüşümünün yönüne yer verildikten sonra, Gadamer'in hermeneutiğinin tarihsel kökeninin Platon'un *İon* adlı diyalogundan hareketle oluştuğunu belirtilmektedir. Bunun yanı sıra Gadamer'in Hermeneutiğinin Dilthey, Schleiermacher ve Heidegger hermeneutiğinden nasıl farklılaştığına, Gadamer ile hangi aşamalarla felsefi bir etkinliğe dönüştüğüne, hermeneutiğe hangi filozofun nasıl katkıda bulunduğuna ve onu nasıl algıladığına filozofların fikirleri karşılaştırılarak yer verilmiştir.

Gadamer'in Problematigi isimli ikinci alt başlıkta ise, Gadamer'in anlama ve yorumlama düşüncesini anlamak için onun felsefi arka planına onun felsefesini oluşturan etkenlere yer vermiş bunun gereğini de yazar şu ifadelerle açıklamıştır: “*Gadamer'in felsefi hermeneutiği ve etkileşimde olduğu filozof ve akımları bilmenin onun felsefesini anlamak bakımında hayati bir önemi vardır*”(S.51)

Gadamer'in Hermeneutiğinin Ruhu isimli ilk bölümün son başlığında ise, Gadamer'de anlamının bir gelenek içinde dil vasıtasıyla hermeneutik zeminde vuku bulduğunu belirtmiştir. Ayrıca, Gadamer'de gelenek algısının diğer hermeneutik filozoflardan farkı ve Gadamer'de Hermeneutik- Gelenek- Tecrübe- Diyalog ilişkisi ele alınmış ve Gadamer'de dilin öneminin diyalog kavramından kaynaklandığı üzerinde durulmuştur. Son olarak Hermeneutik zeminde gelenek- modernlik ilişkilerine ve bazı problem başlıklarına değinildikten sonra yazar, Gadamer hermeneutiğinde Gelenek kavramının farklılığını ve bu farklılığın sebeplerini şu cümlelerle ifade etmektedir: “*Çağdaş felsefede gelenek kavramı biraz muhafazakârlık çağrışımları uyandırmasına ve literatürde artık “itibarını kaybeden gelenek” gibi başlıklara sıkça rastlamamıza rağmen Gadamer, bize, bir anlama faaliyetinden söz etme imkânının ilk şartının, bir tarihselliğe ve geleneğe ait olmak, bir geleneğin içinden bakmak ya da içinden baktığı geleneğin farkına varmak olduğunu söyler.*”(s.52) Gadamer hermeneutiği, tarihsel mirası yorumlama yoluyla muhafaza edilmesini savunurken muhafazakar bir yön teşkil etmekte, her yorumlamanın bir tercüme olması sebebiyle de gelenekten özgürleşmekte ve reformist bir yöne sahip olmaktadır.

Eserimizin ikinci bölümü ise, *Gadamer'in Hermeneütüğünde Anlamada Geleneğin İmkânı ve Mümkün Sonuçları* ismini taşımakta ve dört alt başlıktan oluşmaktadır. *Anlamanın Önyargısallığı İçindeki Geleneksellik* isimli ilk alt başlıkta Gadamer'in ön yargı kavramı analiz edilmiştir. Ön yargı kavramının Gadamer'de şeylerin kendilerinden kaynaklandığı iddiasından dolayı, anlamanın sujenin kendi ön kanaatlerinden hareketle gerçekleşmesinin çok doğal olduğu üzerinde durulmuştur. Her insanın geçmiş birikimi ve dolayısıyla ön bilgi ve kanaatlerinin farklı olması nedeniyle ancak, suje ile objenin ortak noktada buluşarak *Ufukların Kaynaşması* sonucu anlama gerçekleşmektedir. Bu nedenle yanlış-doğru ikililiklerinden uzak, farklı anlamalar olarak nitelenen ön yargı kavramı, Gadamer'in gelenek- akıl ilişkisi çerçevesi içerisinde anlam çözümlenmeleriyle açıklanır. *Ufukların Kaynaşmasının Ortamı Olarak Gelenek* isimli ikinci başlıkta, Gadamer'in *Ufukların Kaynaşması* nitelemesiyle yazarın ve yorumcunun anlam ufku ve ön yargılarını bir nebze aşarak ortak bir ufukta bir araya gelip anlamayı gerçekleştirdiğinden bu anlamanın da ancak bir diyalog yani dil çerçevesinde olduğu düşüncesine ve düşüncenin oluşumunun arka planındaki isimlere ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. *Dilin Evi Olarak Gelenek* isimli üçüncü başlıkta, Gadamer'e göre, insanın anlama ve yorumlama üzerinde konuşmasını sağlayan şeyin ön yargı olduğu ve bu nedenle aslında doğru anlamanın ancak yaşamın tek anlamlandırıcısı olarak görülen dile gereken önem verildiği taktirde mümkün olduğu üzerinde durulmaktadır. *Anlamanın İmkânı Ve Sonucu Olarak Gelenek* isimli son alt başlıkta ise, Gadamer'in zamansal uzaklığı aşmada üzerinde durduğu hermeneutik deneyim ve tarihsel anlamada esas alınacak unsur olan tarihsel etki düşüncesi çözümlenmektedir. Şunu söylemeden geçmemek gerekir ki, Gadamer'e göre tarihsellik kapatılacak bir mesafe olmaktan ziyade, sürekli bir şekilde tarihsel gerçeklik ile tarihsel anlama arasındaki ilişki aracılığıyla tarihsel nesnenin yeniden anlaşılması sonucu sağlanan süreklilik sayesinde, tarihsel bilincin merkezi olan geleneği oluşturan bir unsurdur. (s.87-88)

Anlama ve Gelenek isimli eserin, *Gadameryan Hermeneutikte Gelenek İçinde Anlamanın Bazı Sorunları* isimli üçüncü ve son bölümde ise, dört alt başlık karşımıza çıkmaktadır. *Gelenek İçinde Anlama Versus Yöntemli Anlama* isimli ilk alt başlıkta, Gadamer'in yöntem eleştirisinin hermeneutiği yöntemin kıskacından çıkarıp ontolojik temelli yaklaştığı ve bu sayede anlamada yabancılaşmanın aşılacağını ileri sürdüğü üzerinde durulur. Gadamer'e göre anlama, şu ifadelerle yer bulur; *Hermeneutik araştırmanın ontolojik karakteri özne şemasını, özne ve nesnenin temelde birbirine yani aynı dünyaya nasıl ait oldukları sorusu üzerinde yoğunlaşarak aşar. "Anlama" "mevcut 'nesne' ile değil, fakat onun etki tarihi ile olan öznel bir ilişkidir; diğer bir deyişle, anlama anlaşılabilir şeyin varlığına aittir (s.99.)*

Gelenek İçinde Metin-Yazar-Okur Diyalektiğini Kurma Sorunu: Gadamer *Versus* Hirsh Ve Betti adlı ikinci alt başlıkta ise yazar, Gadamer hermeneutiğinin Schleiermacher ve Dilthey ile ilişkisini ele aldıktan sonra Gadamer hermeneutiğinin bu iki düşünürden ayıran özellikleri aydınlatmak için onu, Hirs ve Betti ile karşılaştırarak ele almıştır. Bize göre, Gadamer'in anlama ve hermeneutik düşüncesi buradaki karşılaştırma sonucu derin çizgilerle okuyucunun zihninde belirginleşmektedir. *Modernite-Gelenek İlişkileri: Gadamer Versus Habermas* isimli ikinci alt başlıkta öncelikle bu tartışmanın temel hususlarına yer verilmiş ve her tartışma konusu, Habermas'ın eleştirisi ve Gadamer'in bu eleştirilere verdiği cevaplar şeklinde sunulmuştur. Aralarındaki temel tartışma hususlarından biri, gelenek ile akıl arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkında olmakla beraber, bir diğer temel husus olan iktidar ve ön yargı kavramlarının birbiriyle ilişkileri bu bölümde diyalog havasında ele alınmıştır. *Anlamanın Oyunsallığının Varlık Nedeni Olarak Gelenek: Gadamer Versus Wittgenstein* isimli son bölümün son alt başlığında ise, oyunsallık çerçevesinde filozofların dile karşı konumunun bu son bölümde ele alınması manidar gelmektedir, zira anlamanın gerçekleştiği çerçeve dil olmakta ve kitabımızda da *"Bütün bir insani anlama asla sözler olmaksızın ve asla zamanın dışında gerçekleşmez. Geçmiş şimdije intikal ettiren ve geleceğe götüren*

temel tarayıcı dildir. Bütün bir anlamının, tarihsel olarak şekillenmiş bulunan şimdimizin herhangi bir konu ya da nesne hakkındaki yorumumuzu bilgilendirdiği yer durumundaki tarihsel bağlam içinde gerçekleşmesinden, dilde içkin olmamız sorumludur.” (s.143.) şeklinde ifade bulunmaktadır. Yazar burada anlamın dilselliğini ve filozofların oyun kavramına yaklaşımlarını Kıta Avrupası ve Analitik Felsefe perspektiflerinden ele alarak Gadamer'in anlamın dilselliğini ve tarihselliğini hangi düzlemde vurguladığını göstermeyi amaçlamıştır.(s.142.) Gadamer ile Wittgenstein'in dile yönelişleri ve onu ele alma biçimleri karşılaştırıldıktan sonra Gadamer'in dili anlama çabası, dili tarihin süregiden parçası olarak ele alması, anlama ile dil arasındaki uyumun dil ile varlık arasında da olduğu gerekçesiyle tecrübe imkanlarının sonsuzluğu ile insan anlamasının sonsuzluğunu bir araya getirmesi sonucu, dil ve varlık arasında geliştirdiği böylesi bir dilsel kuram Gadamer tarafından şu ifadelerle temellendirilmiştir; “İnsan akli dilseldir ve hakikat, kendisini ancak zamansallıklar ve tarihsellikler içinde ifşa eder.”(s.149.)

Anlama ve Gelenek eserinin, bir yüksek lisans tezinin yayına hazırlanmış hali olması nedeniyle, her şeyden önce araştırma yapma ve bir sentez oluşturma açısından felsefe, din felsefesi, felsefe tarihi ve ilgili alanlarda çalışma yapan araştırmacılara çok güzel bir örneklik sunduğu kanısındayız. Gadamer'in anlamayı yöntem kıskacından kurtardığını, tarihsellik ve ön yargı kavramlarından hareketle tin bilimlerini temellendirdiğini hermeneutik bağlamında öğrendiğimiz eser, alana dair genel bir kavramsal çerçeve ve tarihsel arka plan ile okuyucunun takdirine sunulmuştur. Hermeneutiğin Gadamer ile ulaştığı seviyeyi anlama ve gelenek bağlamında literatüre kazandırmış olan *Anlama ve Gelenek* eseri hermeneutik çalışmalara Gadamer bağlamında önemli bir katkıda bulunmuştur. Son olarak Gadamer hermeneutiğini geçmiş anlama faaliyetlerimiz ve günümüz Türkiye'sindeki anlam ve yorum faaliyetleri ile birlikte ele almak çalışmanın sınırlarını aşacağı gerekçesiyle ele alınamadığını düşünmekle birlikte, yapılacak olan yeni çalışmalara esin kaynağı olacağını düşünmekteyiz.